

برخی از مسایل مورد بحث مشترک در ایران پیش و پس از اسلام

دکتر علینقی منزوی

[پانزده گفتار: مجموعه‌ی گفتارهای نهمین کنگره‌ی تحقیقات
ایرانی، ج1، دانشگاه تربیت معلم،

1358ش، صص 54-64]

این عنوان سخنرانی‌هایی است که من در کنگره‌های تحقیقات
ایرانی ششم (در تبریز 1345خ)، هفتم (تهران 1355خ)، و هشتم
(کرمان 1365خ) القا نمودم. در تبریز مسأله‌ی «جبر و اختیار»
و در تهران «قاعدگی لطف و قانون صدور» و در کرمان مسأله‌ی
«قدم و حدوث کلام» را به عرض حضار رسانیدم. مسأله‌ای که
برای این کنگره در نظر گرفته‌ام اندیشه‌ی «روحانیت و
جسمانیت» است که می‌توان آن را به «فیزیک و متافیزیک»
نیز تعبیر کرد.

چنان که می‌دانیم در نیمه‌ی اول قرن نوزدهم میلادی، جامعه
شناسان مدارج تکامل اندیشه‌ی بشر را در سه مرحله تعیین
کرده بودند¹:

الف. دوره‌ی مذاهب [ابتدائی].

ب. دوره‌ی متافیزیک.

ج. پوزیتیویسم.

بشر در دوره‌ی نخستین از این سه مرحله‌ی تمدن، قوای مادی
طبیعت را پرستش می‌کرد و چون در این دوره به مرحله‌ی
توحید رسید، باز خدای یکتای او مادی و جسمانی می‌بود.
تنها در دوره‌ی متافیزیک است که بشر به موجودات مجرد از
ماده ایمان پیدا کرد که آن‌ها را به اصطلاح متکلمان اسلامی
«مفارقات» یا «جواهر مفارقه» می‌نامیدند. اگر بخواهیم
سابقه‌ی تاریخی و جغرافیایی این دو مرحله را بررسی کنیم با
یک مقایسه‌ی ساده میان کتب مقدس قدیم هند و کتب مقدس قدیم
یهود فلسطین چنین درمی‌یابیم که خدا در تورات جنبه‌ی مادی
داشته و قابل اشارت جسمی است. با این که یهود پا به
مرحله‌ی توحید نهاده بودند، صفاتی که در تورات به خدای
یکتا نسبت داده شده همگی طبیعی و با شرایط زمان و مکان
توأم می‌باشند: خدا پیش از جهان وجود داشته و آن را در
مدت هفت روز از عدم به وجود آورده است. او مردم را
آفریده و هر چند گاه یکبار بنابر مصلحتی که تنها خود
داند کسی را به پیغامبری نزد ایشان می‌فرستد. این گونه
توحید پس از عصر سهروردی به عنوان «توحید عددی» خوانده
شده است.

خدا در کتب هندی مانند «ودا» و در عرفان هند و ایرانی
اسلام جنبه‌ی متافیزیک دارد؛ همه جا هست و هیچ جا نیست! بی-
شمار است، قابل اشاره‌ی حسی نبوده، فیض خدا ازلی و ابدی
است، هم چنان که خورشید بی‌نور، خورشید نیست، خدای بی‌فیض
هم خدا نباشد، پس هر وقت که خدا بوده جهان نیز بوده است.

انسان تکامل یافته‌ترین موجود عالم مرکب از جزء الهی (روح) و جزء مادی است. او می‌تواند و باید با تعلیم و ارتیاض جزء الهی خویش را گسترش دهد و از جزء مادی خود بکاهد تا به مرتبه‌ی «لیس فی جبتی الا لله» برسد. این گونه توحید پس از «شیخ اشراق» به عنوان «توحید اشراقی» شهرت یافته است. البته پس از یورش‌های ایرانیان بر یونان و مصر و نیز یورش‌های اسکندری بر ایران و امتزاج افکار و عقاید ملت‌ها، دیگر چیزی به نام خداپرستی «هندی» محض یا «اسرایلی» خالص باقی نمانده، و لیکن می‌توان با توضیحات بالا در دوره‌ی اسلام نیز «توحید عددی» را بازمانده‌ی دوران اول تمدن (پرستش قوای مادی طبیعت) و «توحید اشراقی» را مربوط به دوره‌ی دوم (پرستش مجردات متافزیک) به شمار آورد.

در قرآن کریم آیات تنزیهی «توحید اشراقی» و آیات تشبیهی «توحید عددی» در کنار هم آمده است و سپس آیت «منه آیات حکمات هن ام الكتاب و اخر متشابهات...» (عمران، 3: 7) مشکل جمع میان آن دو گونه دیدگاه را در آن دو رشته آیات حل کرده است. برای آیات «توحید اشراقی» می‌توان آیت: «الله نور السماوات...» (نور، 25: 25) و سخن «أقرب الیه من حبل الوريد» (ق، 50: 16)، «لایدر که الابصار» (أنعام، 6: 103) و مانند آن را نمونه آورد، و برای آیات «توحید عددی» و تشبیهی می‌توان «و جاء ربک و الملك صفأ صفأ» (فجر، 89: 22) و «وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره» (بلد، 75: 23) و «الرحمن علی العرش استوی» (طه، 5: 20) و مانند آن را یاد کرد. بیشتر اختلافات مسلمانان در دو قرن اول اسلام در باره‌ی یقین «محکم» و «متشابه» این دو دسته آیات بوده است.

پس از فتوحات عرب، هنگامی که مردم سکنه‌ی میان دو رود از فرات تا سند زیر پرچم اسلام گرد آمدند، به سبب گرایش آبا اجدادی که این مردم به اشراق هندی داشتند اسلام را با جهان‌بینی اشراقی خود پذیرفته، آیات اشراقی قرآن را «محکم» و آیات عددی را «متشابه» می‌خواندند.

در صورتی که مردم سامی غرب نهر فرات (عرب و یهود) که گرایش آبایی ایشان به «توحید عددی» تورات شدیدتر می‌بود آیات عددی قرآن را «محکم» و آیات اشراقی را «متشابه» می‌نامیدند.

مذهب حکومتی و مذهب مردم

از نظر جغرافیایی، حجاز در میان راه ین به فلسطین قرار دارد. فلسطین در شمال، مرکز تمدن باستانی یهود بوده، پرتو اندیشه‌ی «توحید عددی» از آن جا بر حجاز می‌تابید و اعراب شمال شبه جزیره را که به «نزاریان» شهرت می‌داشتند به سوی خود می‌کشانید.

ین یا «سبا» در جنوب شبه جزیره، که مرکز ارتباط هند با آفریقا و لذا به «دالان چین» ملقب بود (احسن التقاسیم، ص 34) و مدتی پیش از اسلام در اشغال دولت ایران می‌بوده

است². اندیشه‌ی اشراقی و گنوسیزم هند و ایرانی از آن جا بر حجاز می‌تابید و عرب‌های جنوب را که «قحطانیان» خوانده می‌شدند به سوی خود می‌کشانید. شهرت مردم ین به گنوسیزم تا آن جا بود که در شمال جزیره العرب نیز افرادی را که دارای افکار گنوسیستی بودند به لقب «برسابا، ابن‌سبا، سبایی» می‌خواندند.

در قرن هفتم میلادی، عرب‌های مکه با این که در جنوب مدینه واقع است خود را «نزاری» و شمالی می‌شمرند و عرب‌های ساکن مدینه که در شمال مکه قرار دارد، خود را «قحطانی» و جنوبی می‌دانستند. پس از فتح مکه به دست پیغمبر اسلام صلوات علیه، اشراف مکه که خود را نزاری و شمالی می‌شمرند کینه‌ی شکست از قحطانیان را در دل نهفته در پی فرصتی می‌بودند که آن هم پس از مرگ نابهنگام پیغمبر (ص) دست داد. در انجمن «سقیفه‌ی بنی ساعده» نزاریان شمال حکومت را به دست گرفته، ایدئولوژی «توحید عددی» شمالی را مذهب رسمی شناختند که بعدها «سنت و جماعت» لقب گرفت. پس از انجمن سقیفه، گنوسیست‌های اهل صفه و دیگر منسوبان به ین از قحطانیان و هم‌چنین خاندان پیغمبر (ص) که افکارشان با گنوسیست‌ها سازگارتر می‌بود، کنار نهاده شده در اقلیت قرار گرفتند.

پس از فتوحات قرن هفتم که پرچم اسلام تا رود سند برافراشته شد، مردم ساکن میان دو رود فرات تا سند اسلام را با حفظ ایده‌ئولوژی آبا اجدادی خود «توحید اشراقی» می‌پذیرفتند. زیرا که از قرن سوم میلادی، پس از تشکیل کنفرانس‌های شاپور اول (241-272م) به دست آذرفرنبغ پیروزگر و شاپور دوم (309-390م)، انجمن آذریاد مار اسپندان، ثنویت کهن مردم ایران به سوی نوعی «توحید اشراقی» و پانتئیزم هندی به صورت‌های «میترائیزم» و مزداپرستی کشانیده شده بود. این «توحید اشراقی» در دانشگاه‌های سورا (نزدیک تیسفون) و جندی شاپور و حران و نصیبین و نیز مرکز علمی و کتابخانه‌ی اصفهان³ مورد بحث بود.

یورش‌های عرب هر چند مدتی این دانشگاه‌ها را خاموش کرد، لیکن پس از آن ایشان کار تعلیم را از نو آغاز کرده بودند و بسیاری از وابستگان باقی مانده‌ی دانشگاه‌ها در میان مردم زندگی جدیدی را به نام «موالی» وابسته به یکی از قبایل عرب، مانند بنی عجل قیس، کنده بنی اسد، آغاز کرده بودند. در قرن اول که هنوز خروش عرب‌ها فرو ننشسته بود و یورش فتوحات به صورت جنگ‌های داخلی میان خود عرب‌ها ادامه می‌داشت به این موالی هیچ‌گونه حق اظهار نظر داده نمی‌شد و تنها گه‌گاه برخی از ایشان اندیشه‌های گنوستیک خود را با استفاده از اختلافات سیاسی سران فاتح عرب پس از هم‌ساز کردن آن اندیشه با سیاست یکی از دو طرف نزاع، به نام آن سردار عرب پخش می‌کردند. نمونه این‌گونه رابطه‌ی فعالانه‌ی موالی را در میان «عکرمه» با ابن عباس و

«کیسان» با مختار ثقفی و «کنگر کابلی» و محمدحنفیه مییابیم که در مقاله‌ی «حبر الامه» در مجله‌ی کاوه بیان شده است. در سده‌ی دوم هنگامی که شمشیرها به غلاف رفته «موالی» روشن فکر امکانات بیشتری یافته، اندیشه‌ی گنوسیزم هندو ایرانی به صورت مذهب‌های اسلامی مرجیان، قدریه، معتزلیان و غلات شیعه در آمده بودند، دوگانگی و جدایی مذهب رسمی دولت و مذهب توده‌های بومی که مسلمان شده بودند، روز به روز آشکارتر می‌شد. مذهب رسمی دولتی، از نظر ذهنی بر پایه‌ی «توحید عددی» نهاده شده و از نظر سیاست عملی بر تبعیض نژادی و استثمار بومیان به نفع عرب‌ها استوار بود، مذهب توده‌های مردم بومی از نظر ذهنی بر «توحید اشراقی» و از نظر عملی خواستار تساوی با عرب‌ها می‌بودند.

این جریان تا پایان سده‌ی دوم هجری به صورت کشاکشی میان بومیان ایرانی که به دور موالی روشن‌فکر وابسته به همان موسسات علمی کهن گرد آمده و مذهب‌های خردگرای گنوسیستی اسلامی پدید آورده بودند، از یک سو، و میان دولت خلفا و فقیهان دربارشان، از سویی دیگر، ادامه می‌داشت. نهضت‌های مرجیان و قدریان و معتزله و غلات شیعه و صوفیان همه از میان همین مذهب‌های اشراقی «گنوسیست» و به اصطلاح آن روز، «اصحاب الروحانیات» و «اصحاب اللطایف» پدید آمده است. این مذهب، با همه‌ی اختلافات که با هم دارند در اصول گنوسیزم هم رأی هستند، چنان که:

الف) در برابر عقیدت «جبر» که مذهب رسمی خلفا بود و ناشی از همان «توحید عددی» ایشان است همه‌ی شعب گنوسیست‌ها کمابیش به «اختیار» قایل می‌بودند.

ب) در برابر عقیدت «قدم کلام» که مذهب رسمی بود، همه‌ی گنوسیست‌ها به «حدوث کلام» قایل بودند، و من ریشه‌های ایرانی پیش از اسلامی این دو مبحث را در سخنرانی‌های قبل بیان کرده‌ام.

ج) گنوسیست‌ها در برابر صفات خشونت‌آمیزی چون «جبار» و «فعال مایرید» که سنیان به خدا نسبت می‌دادند، بر صفتهای محدود کننده «جلالی» و تنزیهی «عدل» و «لطف» تکیه می‌کردند، چنان که در سخنرانی سال 1355 در دانشگاه ملی تهران گفتم قاعده‌ی لطف یا قانون صدور که «از یکی جز یکی نزاید» مورد استناد ثنویان پیش از اسلام برای اثبات دو آلیزم بوده است.

د) در مسأله‌ی حسن و قبح که شرعی بودن آن، مذهب رسمی دولتی سنی بود، گنوسیست‌ها به عقلی بودن آن معتقد بودند. ه) در مورد جسمانی و مادی بودن ملکوت که مذهب سنی دولتی می‌بود، ایشان به «روحانیت» یا «لطافت» قایل می‌بودند. و این بحث در پیرامون این دو اندیشه‌ی متضاد می‌باشد.

روحانیت و لطافت

- آیا خداوند جسم و دارای اعضاست یا غیر جسمانی می‌باشد؟
- ملائکه جسم لطیفند (موجود روحانی) یا جسم کثیف هستند؟

- روان آدمی جزء الهی و روحانی و قدیم است یا جسم کثیف و حادث و میرنده؟

- آیا جهان دیگر، رستاخیز، بهشت، دوزخ و پل صراط مادی است یا روحانی؟ و به تعبیر دیگر، معاد جسمانی است یا روحانی؟

- معراج پیغمبر جسمانی یا روحانی بوده است؟ بسیاری از این پرسش‌ها بود که مسلمانی موالی روشن‌فکر بومی را از مسلمانی دولتیان سنی و عربان مهاجر به ایران جدا می‌کرد. دولت خلفا که پس از انجمن «سقیفه بنی ساعده» به دست شمالیان و عربان نزاری افتاده بود، ایده‌ئولوژی تشبیهی تجسیمی مادی را ترجیح می‌داد و در همه‌ی این پرسش‌ها طرف جسمانی بودن را تأیید می‌کرد. دولت خلفا متافیزیسم اشراقی (روحانیت) و طرفداران آن و گنوسیزم خردگرای هندو ایرانی را تا سر حد امکان می‌کوبید و زیر پیگرد و شکنجه و کشتار قرار می‌داد. و تنها اتهام بسیاری از موالی دانشمند اصحاب امامان شیعه که در زندان‌های خلیفگان عرب جان دادند، مانند یونس بن عبدالرحمان و محمد بن ابی‌عمیر (مؤلف 94 کتاب) همین بود که برای انسان «جزء الهی یا روح» قایل بودند و ازلی و ابدی بودن روان آدمی نزد عربان تازه وارد به ایران و مذهب سنی دولتی ایشان کفر به شمار می‌رفت. این اصحاب دانشمند ائمه و دیگر نویسندگان «چهار صد اصل شیعی» بیشتر از «موالی» ایرانی و بازماندگان همان دانشگاه‌های ایرانی پیش از اسلام و یا تحت تأثیر اطرافیان آنان می‌بودند. پس می‌توان ایشان را حلقه‌ی ارتباط دانشگاه‌های پیش از اسلام و دوران ترجمه در قرن سوم هجری اسلام به شمار آورد. فرق اینان با ترجمانان بعد در آن است که در قرن اول هجری «کتب اوایل» کفر به شمار می‌رفت و از این روی به ناچار ترجمه‌ی آن‌ها به صورت آزاد و به نام روایت از سران عرب انجام می‌گرفت و نخستین کسی که جرئت کرد آشکارا آن‌ها را به نام کتب باستانی ترجمه کند، ابن مقفع می‌بود که سزایش را با آن شکل فجیع بدادند [زنده در تنور انداختندش]

. برخی از اندیشه‌های فلسفی و متافیزیک از «موالی» دو قرن اول به جا مانده که کتاب‌های اشعری م 330 و بغدادی 429 هـ ق و معتزلی 415 هـ ق و دیگر ملل و نحل نویسان آن‌ها را همراه با ناسزاگویی به صاحبانش برای ما نگاه داشته‌اند. اندیشه‌های متافیزیک در دو قرن اول هجری به نام‌های «لطیفه»، «روحانیه»، «ارتفاع» و «غلو» نامیده می‌شد، و گاه به صورت یک سلاح ایده‌ئولوژیک علیه جهان بینی سنتی حکومت خلفای عرب به کار می‌رفت.

حرک اصلی مأمون و دیگر خلیفگان در تشویق ترجمه‌ی فلسفه‌ی چارچوب ساز مشاء، مبارزه با این فلسفه‌ی بی‌چارچوب گنوسیست‌های هندوایرانی قرن اول هجری می‌بود. برای خلیفگان که زندان‌هایشان دانشمندانی مانند محمد بن ابی‌عمیر مولف 94 کتاب (نجاشی) و از اصحاب اجماع شیعه (کشی و طوسی و

نجاشی، قهپایی ج 5، 116-122) را در خود می‌فشرد، حسن نیت و دانش پروری نمی‌توان قایل شد. اینک معنی این چهار اصطلاح:

لطف و لطیفه و لطیف

تهانوی در *کشاف اصطلاحات الفنون و اهدنگری در دستور العماء* و دیگر فرهنگ‌های مصطلحات عرفا، برای این واژه‌ها چند معنی آورده‌اند که می‌توان همه‌ی آن‌ها را به دو معنی زیر بازگردانید:

1) مهربانی و مهربان که معنایی نزدیک به «خیر و خیر» است.

2) رقت و رقیق که معنایی نزدیک به کلمه‌ی «متافیزیک» می‌باشد.

عباد سلیمان از سران معتزله می‌گفت: آوردن «لطیف» (به معنی دوم) در وصف خدا جایز نیست. و گفتن «لطیف بر بندگان» (به معنی اول) جایز است» (اشعری، مقالات 10: 294) نوبختی در قرن چهارم هجری در تعریف «لطف» گوید: «چیزی است که خداوند بدان، بنده را از گناه دور دارد و به نیکوکاری نزدیک سازد» (یاقوت، چ تهران، 1338، ص 153) و چنان که در سخنرانی کنگره‌ی هفتم بحث شده، «قاعدہ‌ی لطف» بخشی از قانون ثنوی «صدور» است که به موجب آن: «از یزدان جز نیک نیاید و از اهریمن جز کین نزیاید.»

در بیشتر فرهنگ‌های مصطلحات صوفیه «لطیفه» به معنی نفس ناطقه‌ی انسان نیز به کار رفته است که از معنی دوم گرفته شده است؛ زیرا که در دو قرن اول هجری موجودات متافیزیک هم چون ملک، جن، روح، دل را که حقیقت انسانیت به شمار می‌رفت «جسم لطیف» می‌دانستند (اشعری، مقالات، ج 1، ق 274؛ ج 2، صص 98، 99) و جسم نزد آنان به معنی «وجود» بوده است (همان،

ج 2، ص 6) و گویا گنوسیست‌های مسلمان این مفهوم را از مانویان گرفته باشند، زیرا که بیرونی از کُنز الاحیاء مانی نقل می‌کند که جنود نیرین [سربازان نورانی] در جهان نیکی، اجسام بی‌طول و عرض و بی‌صورتند (ماللهند، چ حیدرآباد هند، ص 29) و در *اثولوجیا* آمده است که: «نفس دایره‌ای است که مرکز تا محیط آن بُعد ندارد» (چ در *حاشیه‌ی قیات*، ص 164، 214؛ چ بدوی، صص 12، 64). شاید بتوان نتیجه گرفت که در دو قرن آغاز اسلام، پیش از وارد شدن واژه‌ی «ما بعد الطبیعه = متافیزیک» از فلسفه‌ی مشایی یونان به زبان عرب، و پیش از پیدایش اصطلاح «اشراق» کلمه‌ی «لطیف» به جای متافیزیک در مشرب اشراق هندو ایرانی کهن که به وسیله‌ی همان «موالی» به عربی وارد شده بود، به کار می‌رفته است. چنان که خوض کردن در «لطیف» و «مذاهب لطیفه» به معنی تفکر و گفتگو در باره‌ی متافیزیک اشراقی، بر خلاف شرع تسنن بوده و ضدیت با سنت و جماعت به شمار می‌رفته و گاهی از آن به «ارتفاع و غلو» نیز تعبیر می‌کرده‌اند و آن را گناهی شایسته‌ی توبه کردن می‌دانستند، خیاط معتزلی از

توبه کردن نظام (م 221) و [عیسی بن صبیح] مردار، دو استاد معتزلی از گناه „خوض در لطیفه“ یاد کرده است (الانتصار، چ بیروت، 1957، صص 37، 53) و چه بسا اگر این توبه‌ها نبود نظام و مردار نیز دچار همان سرنوشت یونس و ابی‌عمیر می‌گردیدند.

در حرف "م" ذریعه چند کتاب در فلسفه‌ی "لطیفه" در قرن‌های نخستین اسلام یاد شده، و درباره‌ی یکی از آن‌ها که تألیف فضل بن شادان نیشابوری (م 260 هـ ق) است گفته شده است که چون او کتابی هم در رد بر فلاسفه داشته است (ذریعه، ج 10، ص 217) پس می‌توان حدس زد که کتاب اللطیف او در دفاع از گنوسیزم هندوایرانی برضد فلسفه‌ی مشاء یونانی بوده است (ذریعه، ج 25، ص 439).

روحانیت

چون مفهوم این کلمه از مفهوم واژه‌ی „لطیفه“ به متافیزیسم نزدیکتر می‌بوده، نزد سنیان عرب کفرآمیزتر به شمار می‌رفت، چنان که دیدیم „لطیفه“ از قرن سوم هجری به بعد کم‌کم قابل دفاع گشته، گنوسیست‌ها به ویژه شیعیان کتاب‌ها بدان نام و در دفاع از آن نگاشته بودند، در صورتی که واژه‌ی „روحانیت“ تا سده‌ی پنجم هجری هنوز وسیله‌ی تکفیر گنوسیست‌ها به دست سنیان می‌بوده است، تا آن جا که هجویری گنوسیست نیز برای سنی‌نمایی و ظاهرسازی، روحانیان مسلمان را تکفیر کرده است (کشف المحجوب، ص 341) او می‌گوید: طرفداران „نور و ظلمت“ و „روح و ماده“ و „بقا و فنا“ یکسان می‌باشند، او همگی ایشان را به اتهام ثنویت محکوم کرده، اعتقاد به جاودانگی روان انسان را دلیل کفر ایشان آورده است.

در قرن ششم هجری نیز شهرستانی (ملل و نحل، ص 548) اصحاب روحانیات را مترادف „صابیان“ و ایشان را در برابر „حنفا“ نهاده است. او پیروان یهود، مسیحیت، مجوس و اسلام را در شمار „حنفا“ شمرده است. شهرستانی در یک محاوره کشاکش‌های ایده‌ئولوژیک میان اندیشه‌های متافیزیک (تنزیهی) هندوایرانی را، در یک سو، و باورهای مذهب‌های مادی (تجسیمی) سامی را در سوی دیگر به صورت یک گفتگوی دلکش در آورده که بسی دلپسند و سودمند می‌باشد. وی در آن جا مظاهر دوگونه خداپرستی „هندی“ و „اسرایلی“ را در برابر هم نهاده خواص „توحید اشرافی“ هندی و خواص „توحید عددی“ یهودی را رو در رو بیان کرده است. (ملل و نحل، شهرستانی، ترجمه‌ی صدر ترکه اصفهانی، چ 1335، صص 210-235).

البته شهرستانی در آن جا نامی از روحانیان مسلمان به میان نیاورده، حمله‌ی او بر صابیان روحانی می‌باشد. لیکن بسیار از آراء که بدین روحانیان نسبت داده، مورد پذیرش همان روحانیان و گنوسیست‌های مسلمان نیز هست که مورد تکفیر و تفسیق هجویری قرار داشتند.

خلاصه‌ی اختلافات این دو گروه بنا بر آن گفتگو که شهرستانی آورده به قرار زیر می‌باشد:

- «روحانیان» برای ارتباط انسان با خداوند نیازی به رابطه و واسطه‌ی بشری نمی‌بینند و واسطه‌های روحانی را بسنده می‌شمرند؛ در صورتی که «حنفا» وجود پیغامبری از جنس بشر را لازم می‌دانند.

- «روحانیان» معاد را روحانی، و لذایذ و رنج‌های جهان رستاخیز را روانی می‌دانند و «حنفا» همه‌ی آن‌ها را جسمانی می‌شمرند.

- جهان از دیدگاه «روحانیان» فیض ازلی و ابدی خداوند است که با کلمه‌ی متافیزیک «کن» پدید آمده است. و از دیدگاه «حنفا» خلقت مادی جهان با دو دست معمولی خدا و در چند شبانه روز معین انجام گرفته است.

- موجودات «روحانی» از دیدگاه «روحانیان» برتر و والاتر از موجودات «مادی» هستند، و در نزد «حنفا» عکس آن است.

در این جا شایسته است به دو نکته‌ی سیاسی که هرستانی در طرح‌ریزی این گفتگو به کار برده است اشارت رود:

1) شهرستانی که خود از یک خانواده‌ی گنوسیست ایرانی بوده و برخی از مورخان برای وی سابقه‌ی گنوسیزم تند اسماعیلی نیز نشان می‌دهند، در این جا مانند بیشتر جاهای کتاب *ملل و نحل* خود را هم چون یک سنی دو آتشه قلمداد کرده است، روی این زمینه او تنها بخشی از اسلام را که قشریان سنی سلفی تشبه-گرا باشند، نماینده‌ی اصلی «حنفا» شمرده است، تا از مفهوم صفت مدح بودن کلمه‌ی «حنیف» در قرآن به نفع مذهب سنی دولتی خلفای عرب استفاده کرده، اکثریت توده‌های بومی ایران را که مسلمان می‌بودند و روحانی و متافیزیک می‌اندیشیدند، از دایره‌ی اسلام بیرون سازد.

2) شهرستانی در حالی که مسلمانان گنوسیست را از «حنفا» بیرون انداخته، «مجوس» را در شمار «حنفا» نهاده است، هم چنان که شیعه نیز در فقه خود مجوس را در شمار اهل کتاب یا «شبه اهل کتاب» شمرده‌اند. و این یک راه حل سیاسی بود که برای خشنودی زردشتیان که هنوز در ایران اکثریت می‌داشتند، در پیش گرفته شده بود. سنیان سلفی و مسلمانان غرب رود فرات و شمال آفریقا این راه حل را قبول نداشته‌اند، و به نظر ابن‌سینا در *اضحویه* (عربی، ص 40؛ فارسی، ص 11) نیز مجوس در مسایل یاد شده‌ی بالا پاسخ روحانیان را ترجیح می‌داده‌اند، نه پاسخ «حنفا» را.

- 2- فردوسی در شاهنامه روابط ایران با یمن را تا دوران افسانه‌ای به جلو کشانیده گوید سه پسر فریدون به یمن رفته با شاه یمن قرار دادی منعقد ساخته بوده‌اند:
- شدند آن سه پرمایه اندر یمن
برون آمدند این مرد و زن
- 3- برای مرکز علمی و کتابخانه‌ی اصفهان پیش از اسلام، ن. ک: ابن ندیم، ترجمه‌ی تجدد، ص 438-440.