

# A Critique of Parameters of Relation between Shiism and Sufism in Muhammad ‘Abid al-Jabiri’s View<sup>1</sup>

Sayyid Muhammad ‘Ali Nuri\*

Ni‘mat Allah Safari Furushani\*\* Muhammad Javdan\*\*\*

(Received on: 2018-03-09; Accepted on: 2019-08-28)

## Abstract

Muhammad ‘Abid al-Jabiri (1936-2010) is a contemporary Arab intellectual who particularly contributed to developments of understanding the history of Islam. Al-Jabiri’s Shiite studies are results of his research about Shiism which can be found here and there in his work. This paper seeks to answer the following question: What are parameters of relation between Shiism and Sufism in al-Jabiri’s view? The paper aims at providing an articulation of al-Jabiri’s view of the identity of factors leading to origination of Shiism and Sufism, as well as his identification of Shiism and Sufism. Then we embark on a critique of al-Jabiri’s view. The method of this paper is to formulate al-Jabiri’s view of Shiism-Sufism relation and to criticize it by providing an analysis thereof. Al-Jabiri has a flawed understanding of Shiism, and as a consequence, his account of Shiism is defective. He enumerates certain parameters of the two intellectual currents in order to ground their identification, but his parameters do not suffice to support the identification claim. Therefore, al-Jabiri’s conception of Shiism and Sufism is susceptible to serious objections.

**Keywords:** Muhammad ‘Abid al-Jabiri, Shiism, Sufism, parameters of the relation.

---

1. This paper is derived from: Sayyid Muhammad ‘Ali Nuri, *Tahlil va Naqd-i Didgah-i Muhammad ‘Abid al-Jabiri darbari-yi Tashayyu’* [An Analysis and Critique of Muhammad ‘Abid al-Jabiri’s View of Shiism]. PhD dissertation. Ni‘mat Allah Safari Furushani. College of Shiite Studies, University of Religions and Denominations. 2019.

\* PhD student, Shiite Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (corresponding author): man13462002@yahoo.com.

\*\* Professor, Department of Ahl al-Bayt Studies, al-Mustafa International University, Qom, Iran: nsafari8@gmail.com.

\*\*\* Assistant professor, Department of Shiite Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran: mjavdan1383@gmail.com.

## نقد شاخص‌های ارتباط میان تشیع و تصوف از دیدگاه محمد عابد الجابری<sup>۱</sup>

سید محمدعلی نوری\*

نعمت‌الله صفری فروشانی\*\* محمد جاودان\*\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۵]

### چکیده

محمد عابد الجابری (۱۹۳۶-۲۰۱۰) از اندیشمندان معاصر عرب است که سهمی ویژه در تحول فهم و برداشت از تاریخ اسلام دارد. شیعه‌شناسی جابری حاصل پژوهش‌هایش درباره تشیع است که در آثار او پراکنده است. این نوشتار در صدد پاسخ به این پرسش اصلی است که: شاخص‌های ارتباط میان تشیع و تصوف از دیدگاه جابری چیست؟ هدف پژوهش حاضر بیان دیدگاه جابری درباره یکی‌بودن عوامل پیدایش تشیع و تصوف، و نیز یکی‌بودن آموزه‌های تشیع و تصوف است. در ادامه به نقد دیدگاه جابری می‌پردازیم. روش پژوهش حاضر توصیف دیدگاه جابری در زمینه ارتباط تشیع و تصوف است و با تحلیل دیدگاه او به نقد دیدگاهش خواهیم پرداخت. جابری تشیع را ناقص شناخته و دیدگاهی هم که در این زمینه مطرح می‌کند ناقص است. وی برای یکی‌بودن این دو جریان فکری شاخص‌هایی برمی‌شمرد، اما این شاخص‌ها برای اثبات مدعای یکی‌بودن کافی نیست. بنابراین، نقدهای جدی بر شناخت جابری از تشیع و تصوف وارد است.

کلیدواژه‌ها: محمد عابد الجابری، تشیع، تصوف، شاخص‌های ارتباط.

۱. این مقاله برگرفته از: سید محمدعلی نوری، «تحلیل و نقد دیدگاه محمد عابد الجابری درباره تشیع»، رساله دکتری،

نعمت‌الله صفری فروشانی، دانشکده شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، ۱۳۹۸، است.

\* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ایران (نویسنده مسئول). man13462002@yahoo.com

\*\* استاد گروه اهل بیت‌شناسی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. nsafari8@gmail.com

\*\*\* استادیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ایران. mjavdan1383@gmail.com

## مقدمه

ارتباط میان تشیع و تصوف از موضوعاتی است که محل بحث و اندیشه بسیاری از اندیشمندان است. متفکران مسلمان به ارتباط میان این دو جریان بزرگ و تأثیرگذار پرداخته و قضاوت‌های مختلفی در این زمینه مطرح کرده‌اند. برخی تشیع را همان تصوف اما با صبغه اشراقی بیشتر دانسته‌اند و برخی تصوف و آموزه‌هایش را نشئت گرفته از آموزه‌های شیعی می‌دانند (الحمام، ۱۴۳۲: ۷۷). در این میان اندیشمندان غربی نیز این موضوع را بررسی کرده‌اند.

هدف از پژوهش حاضر مشخص کردن شاخص‌های تشیع و تصوف از دیدگاه جابری و سپس نقد دیدگاه وی در این زمینه است. روش پژوهش حاضر تحلیلی است. از هنگامی که شیعه در قالب جریان، خود را بازشناساند و خودنمایی کرد، و تصوف به عنوان جریانی عرفانی در اسلام شناسایی شد، رابطه این دو محل بحث و مناقشه اندیشمندان و صاحب‌نظران قرار گرفت. هر یک از این دو جریان مدعی بود که اصیل است و جریان دیگر از او منشعب شده و خود، اصل اسلام است. شیعیان در کتب و آثارشان پیوندها و افتراق‌ها را از قرون نخستین متذکر شده‌اند و صوفیان نیز به همین منوال عمل کرده‌اند. مهم تحقیقات جدیدی است که در قرون اخیر و حدود صد سال معاصر انجام شده است. تحقیقات معاصر را برخی از مستشرقان و اندیشمندان مسلمان انجام داده‌اند که مناقشاتی در پی داشته است.

کتاب تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری اثر کامل مصطفی الشیبی (۱۳۸۷)<sup>۱</sup> یکی از آثاری است که ارتباط میان تشیع و تصوف را بررسی کرده است. الشیبی پژوهش خود را از صدر اسلام آغاز می‌کند و در دوره‌های مختلف تاریخ اسلام به ارتباط میان این دو جریان اصلی می‌پردازد. رویکرد الشیبی به صورت ارتباط نظری است و می‌کوشد ثابت کند که بسیاری از آموزه‌های تصوف از تشیع گرفته شده و بسیاری از عقاید و باورهای تصوف در تشیع وجود دارد.

کتاب دیگر *العلاقة بين الصوفية والامامية: جذورها، واقعها، اثرها على الامة* اثر زیاد بن عبدالله الحمام (۱۴۳۲) است. این کتاب، که رساله دکتری یکی از محققان سلفی است، با رویکرد انتقادی درباره تشیع و تصوف نوشته شده است. مؤلف در این کتاب می‌کوشد تصوف را همان تشیع با شکلی دیگر معرفی کند. وی حتی حرکت‌های تقریبی میان اهل سنت و شیعه را تخطئه کرده و آن را ابزاری در دست شیعیان برای گسترش شیعه در میان اهل سنت دانسته است. همچنین، شواهد بسیاری برای تشابه میان شیعه و صوفیان آورده، اما در نهایت به جمع‌بندی مطلوبی نرسیده و در حقیقت هم از توصیف تشیع بازمانده و هم از تصوف. نشانه‌های تعصب و پیش‌داوری در جای‌جای کتاب دیده می‌شود و مؤلف نتوانسته است از باورهای پیشین خود رهایی یابد.

ناصر جدیدی نیز در مقاله «تصوف و تشیع: از واگرایی تا همگرایی» با این پیش‌فرض به سراغ پژوهش رفته است که منشأ و ریشه‌های تصوف و تشیع در قدیم از هم جدا بوده‌اند، اما هم‌اکنون به همگرایی رسیده‌اند و این دو جریان به سمت یکی شدن پیش می‌روند. حسین تنهایی نیز در مطلبی راجع به تشیع و تصوف (۱۳۸۷) نکاتی را درباره مصاحبه با حامد الگار مطرح می‌کند و ضمن توصیف تشیع و تصوف، مشابهت آنها را برمی‌شمرد. البته در این زمینه مقالات و کتاب‌های متعددی وجود دارد که می‌توان آنها را در توصیف تشیع به صورت جداگانه یا توصیف تصوف به صورت جداگانه دانست.

### معرفی محمد عابد الجابری

وی شخصیتی شناخته شده در جهان اسلام معاصر است که با آثار فراوانش توانست نظرها را به خود جلب کند. شهرت اصلی وی بیشتر به دلیل مطرح کردن پروژه‌ای مهم به نام «نقد العقل العربي» است. این پروژه که در چهار جلد مطرح شد، فرهنگ و تمدن مسلمانان را نقد می‌کند.

عابد الجابری، استاد فلسفه و تفکر اسلامی در دانشگاه ادبیات رباط، در سال ۱۹۳۶ دیده به جهان گشود. دیپلم عالی‌اش را در سال ۱۹۶۹ و سپس دکتری رسمی فلسفه را

در سال ۱۹۷۰ از همان دانشگاه ادبیات رباط دریافت کرد. زبان مادری اش عربی است. همچنین، به زبان فرانسه و انگلیسی مسلط است. کتاب‌های متعددی از وی منتشر شده که در نقد فرهنگ عربی اسلامی تحولاتی ایجاد کرده است. برخی از آثار وی عبارت‌اند از: *نحن والتراث: قرائات معاصرة فی تراثنا الفلسفی* (۱۹۸۰)؛ *العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية فی التاريخ العربی الاسلامی* (۱۹۷۱)؛ *تكوين العقل العربی (نقد العقل العربی ۱)*؛ *بنية العقل العربی (نقد العقل العربی ۲)*؛ *العقل السياسی العربی (نقد العقل العربی ۳)*؛ *العقل الاخلاقی العربی (نقد العقل العربی ۴)*؛ *مدخل الی القرآن للتشکیک فی سلامة القرآن من التحریف؛ مدخل الی فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة و تطور الفکر العلمی؛ معرفة القرآن الحکیم او التفسیر الواضح حسب اسباب النزول فی ثلاث اجزاء لتفسیر القرآن علی الطريقة العلمانية.*

جابری علیه خود نقدهای بسیار برانگیخت و آثارش در کانون توجه و ارزیابی محافل علمی قرار گرفت. وی مستقیماً به تشیع و تصوف نپرداخته، اما در ضمن پروژه نقد عقل عربی و در قالب توضیح سه رویکرد عقل بیانی، عقل عرفانی و عقل برهانی، عقل عرفانی را به تشیع و تصوف اختصاص داده است.

## مفاهیم پژوهش

پیش از ورود به بحث اصلی کلیدی‌ترین مفاهیم به کاررفته در این پژوهش را توضیح می‌دهیم.

## تشیع

واژه «شیعه» از ماده «ش ی ع» (شاع) به معنای گروهی است که از یکدیگر پیروی می‌کنند و شیعة الرجل به اصحاب و پیروان او (الرجل) گفته می‌شود. گفته‌اند هر قومی که بر امری هم‌داستان شوند «شیعه» نامیده می‌شوند و انواع آن به صورت واژه «شیع» است (الفراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۹۰/۲). شیعه گروهی است که بر امری هم‌داستان باشند و توافق

داشته باشند. از هری می گوید معنای شیعه آن است که گروهی پیروی گروه دیگر را بکنند (ابن منظور، ۱۹۹۴: ۱۸۸/۸). تشیع مصدر باب تفعّل به معنای «مذهب شیعه» است و معنای شیعه شدن نیز می دهد (الفیروزآبادی، ۱۴۰۳: ۱/۹۵۰).

جابری درباره تشیع دو گونه سخن گفته است. در جاهایی که سخن از پیدایش تشیع و تحت تأثیر قرار گرفتن تشیع است تمام فرق شیعه را مد نظر خود قرار داده است. وی بین اسماعیلیه، امامیه و زیدیه فرقی قائل نمی شود و به اصطلاح در چنین موضعی از اصل تشیع سخن می گوید (الجابری، ۱۹۹۴: ۱۹۹ و ۲۰۱). وی هنگامی که درباره اکتشافات سه گانه اش از اصل تشیع سخن می گوید، اصل تشیع را بدون اینکه فرقه ای را قصد کند مد نظر دارد (الجابری، ۱۹۹۲ ب: ۲۰۷). اما هنگامی که درباره آموزه های ولایت، امامت و عقاید تشیع سخن می گوید منظورش شیعه اثناعشری است که قائل به امامت دوازده امام است و نخستین آنها امام علی (ع) است و با امام مهدی (ع) خاتمه می یابند که در سال ۲۵۵ ه.ق. به دنیا آمده و غیبت کبرایش در سال ۳۲۹ ه.ق. بوده و تا هنگام رجعتش منتظر او هستند (همو، ۲۰۰۷ الف: ۱۳۰).

## تصوف

تصوف جریانی پیچیده در اسلام است که افکار بسیاری را به خود مشغول کرده است. از تصوف هم تعاریف متعددی مطرح شده، اما بهتر آن است که از خود اهل تصوف و عرفان این پرسش پرسیده شود. شکی نیست که تصوف جریانی رو به تکامل در اسلام بوده است. بسیاری از محققان در این باره سخن گفته اند که در صدر اسلام جریان تصوف، از نظر تاریخی وجود نداشت اما زهد و ریاضت در میان اصحاب پیامبر (ص) و تابعین وجود داشت (عبده و عبدالحلیم، بی تا: ۱۴).

همین زهد و ریاضت بعدها به جریانی تبدیل شد که در دوره های بعد به نام «تصوف» شناخته شد. وجود آموزه های عرفانی در قرآن کریم و روایات پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) نشان می دهد خمیرمایه این جریان در اسلام وجود داشته است. صوفیان خود از جریان تصوف برداشت ها و تعاریف متعددی مطرح کرده اند اما هر تعریف به

بخشی از حقیقت تصوف اشاره دارد. اگر در تعریف «تصوف» به دنبال قدر جامعی باشیم، این قدر جامع تأکید بر صفای قلب و محبت الاهی است (شیمل، ۲۰۰۶: ۸). صوفیه هم‌داستان‌اند که خود را در این دنیا مشقت و ریاضت دهند تا به صفای دل و باطن دست یابند. آنها رضای خدا را در همین می‌بینند. با تمام اختلاف و تفاوت‌هایی که میان فرق صوفیه دیده می‌شود همگی در ترک دنیا، زهد و ریاضت‌کشی هم‌داستان‌اند. جابری تعریف مشخصی از «تصوف» مطرح نکرده و در زمینه تصوف به تاریخچه شکل‌گیری تصوف از ابتدا پرداخته است. وی با توجه به زندگی ابوهاشم کوفی (متوفای ۱۵۰ ه.ق.)، معروف کرخی (متوفای ۲۰۰ ه.ق.) و ذوالنون مصری (متوفای ۲۴۵ ه.ق.) به چگونگی شکل‌گیری تصوف پرداخته است (الجابری، ۱۹۹۴: ۲۰۱).

## ولایت

به نظر جابری، «ولایت» نوعی ریاست و سرپرستی است که یا دینی است یا سیاسی. ولایت نزد شیعه ریاست دینی و سیاسی با هم است، اما نزد صوفیه فقط دینی است (الجابری، ۱۹۹۲ الف: ۱۳۰).

## نظریه فیضان

نظریه فیض نظریه‌ای است که منشأ و فرآیند پیدایش جهان را توضیح می‌دهد. در یک طرف آن اصل کامل و متعالی و نیز موجودات نازل‌تری هستند که در طی روندی از خداوند ناشی شده‌اند، و طرف دیگر، حاصل اشراق دفعی و غیرزمانی بین آن دو است. فارابی، به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی، در مطرح‌کردن نظریه فیض وامدار فلوطین بوده است. وی تحت تأثیر کتاب *اثولوجیا*، که به گمان وی برگرفته از آثار ارسطو بوده و در حقیقت برداشتی آزاد از آثار فلوطین است، این نظریه را تبیین کرده است.

## شاخص

«شاخص» به معنای علامت، نشانه، برآمده، و مرتفع است. شاخص‌ها ابزاری برای شناخت دقیق‌تر اوضاع و احوال موجود جامعه در یک مقطع زمانی است. همچنین، تصویر روندها و دگرگونی‌هایی را نشان می‌دهند که در دوره‌های مشخص در این اوضاع و احوال صورت پذیرفته‌اند. در این پژوهش، شاخص‌های تشیع و تصوف مد نظر است. پیدایش تشیع و تصوف، امامت و ولایت، امامت و وصیت، و علم امام از جمله شاخص‌های مهم است.

### ۱. پیدایش تشیع و تصوف از دیدگاه جابری

#### ۱.۱. عوامل کلی تأثیرگذار بر پیدایش تشیع و تصوف

جابری در جست‌وجوی اساس تشیع و تصوف و پیدایش این دو جریان فکری، ریشه‌های آن، یعنی میراث یونانی، را بررسی کرده است. وی معتقد است جریان‌های باطنی (تشیع و تصوف) در اسلام با هم یک خط سیر تاریخی را در پیدایش طی کرده‌اند. به نظر جابری، در جریان انتقال علوم، مخصوصاً فلسفه، از یونان به عالم اسلام نکاتی مغفول مانده است که باید به آن توجه کرد (الجابری، ۱۹۹۴: ۱۹۹ و ۲۰۱). انتقال علوم و فلسفه یونانی از یونان به جهان اسلام در فرآیندی دچار تحولاتی شد که بر تمدن اسلامی تأثیرات چشمگیری گذاشت. جابری معتقد است انتقال علوم از یونان به عالم اسلام دو جریان باطنی (تشیع و تصوف) به وجود آورد. به نوعی می‌توان گفت تشیع و تصوف محصول انتقال فلسفه یونانی به عالم اسلام است. نیز می‌توان ادعا کرد که این دو جریان فکری و عقیدتی بسیار تحت تأثیر میراث یونانی بوده‌اند (همان: ۲۲۱).

به نظر جابری، مسیر انتقال فلسفه یونانی به اسلام دارای ظاهر و باطنی است. آنچه تاکنون در مطالعات به آن اهتمام شده، ظاهر قضیه است. مثلاً درباره مدرسه حران آنچه به آن پرداخته شده این است که در آن مدارس موادی که آموزش داده می‌شده صبغه دینی داشته و با متون مسیحیت در ارتباط بوده و مدرسه حران نیز تحت سیطره کلیسا



قرار داشته است. اما هیچ‌گاه درباره مدرسه حران و ماهیت علوم و موضوعاتی که در آن مدرسه مطالعه می‌شد بحثی به میان نمی‌آید (همان: ۲۲۲).

جابری با قرائتی دوباره از این مدارس، از علومی که در آنها رایج بوده است سخن می‌گوید. وی معتقد است تحقیقات در این زمینه نشان می‌دهد که موضوعاتی مانند ستاره‌شناسی، تنجیم، سحر و علوم غریبه در آن مدرسه رواج داشته اما از آن غفلت شده است. موضوعاتی که جابری به آن اهتمام دارد آنهایی است که ناآگاهانه وارد تمدن اسلامی شده و تأثیر خود را بر فرهنگ و تمدن اسلامی گذاشته است (همان: ۱۶۲ و ۱۶۳). اهمیت مدرسه حران آنگاه افزایش می‌یابد که درمی‌یابیم این مدرسه مقرر صابئه (همان: ۱۶۲) بوده و تشکیل‌دهنده یکی از دو جریان مهمی است که نقش اساسی خود را در ناخودآگاه فرهنگ و تمدن اسلامی ایفا کرده است. جریان «باطنی‌گری» (لاند، ۱۳۷۷: ۳۲۰؛ صلیبا، ۱۳۶۶: ۶۷۳) یکی از جریان‌هایی است که در آن دوره در مدرسه حران شایع بوده و با انتقال علوم عقلی از یونان به اسلام راه یافته است.

جابری درباره اهمیت پژوهش‌هایش می‌افزاید که آنچه او را به کاوش در فلسفه‌های کهن و بایده و داشته آن است که این افکار جریانی مؤثر و تأثیرگذار در فرهنگ و تمدن اسلامی به وجود آورده و پیامدها و نتایجی از خود بر جای گذاشته که جلوه‌هایش را می‌توان در جریان‌های باطنی اسماعیلیه و صوفیانه دید (الجابری، ۱۹۹۴: ۱۷۳). در واقع، قضیه به یکی از منابع اصلی «ناخودآگاه‌های عقلی» در تفکر اسلامی باز می‌گردد، منبعی که با نوعی از باطنی‌گری، جریانی قوی را در ابتدای عصر تدوین شکل داد و بخش‌های مهمی از فرهنگ و تمدن اسلامی را در اختیار گرفت، به گونه‌ای که در عصر انحطاط تمدن اسلامی همه بخش‌های این تمدن را تحت تأثیر قرار داد (همان: ۱۶۴-۱۶۵).

ورود «ناخودآگاه عقلی» را جابری اصطلاحاً «عقل مستقیل» می‌نامد. عقل مستقیل، نمودهای عقلانی و جلوه‌های فکری فلسفه یونانی است که بر فرهنگ اسلامی تأثیرگذار بوده، ناخودآگاه به فرهنگ اسلامی منتقل شده و در آن رخنه کرده و تأثیراتش را بر جای گذشته است (همان: ۱۸۶).

## ۱. ۲. پیدایش تشیع و تصوف از منظر جابری

جابری درباره پیدایش تشیع نظریه‌ای خاص خود دارد که به آن خواهیم پرداخت، اما وی معتقد است تشیع از ابتدا تحت تأثیر جریان باطنی‌ای قرار گرفت که از غرب وارد دنیای اسلام شده بود و با پذیرش صبغه باطنی از آن متأثر شد و تغییر شکل داد. اولین مراکزی از تشیع که این جریان باطنی را پذیرفت کوفه بود، که یکی از مراکز اصلی تشیع در آن زمان بود (همان: ۱۹۹). جابری همین پیش‌بینی را درباره پیدایش تصوف مطرح کرده است. حتی می‌توان ادعا کرد که جابری به نوعی تصوف را زاده این تأثیر می‌داند. به عقیده جابری، ریشه‌های تصوف و زمینه‌های فکری و عقیدتی آن از یونان آغاز شده است. وی با اشاره به سیر تاریخی باطنی‌گری از یونان به عالم اسلام یادآور می‌شود که مصر و اسکندریه اولین مراکز تصوف قبل و بعد از اسلام بود (همان: ۲۰۱).

جابری با استفاده از تحقیقات اندیشمندان معاصر و به کمک شواهد تاریخی، پیدایش تشیع و منشأ آن را بررسی می‌کند. وی در کشفیاتی سه‌گانه به تشیع پرداخته و ادعا می‌کند که تشیع را شناخته است. جابری اصل و اساس تشیع را از اعراب یمنی و بنای ذوالخلصه و ابن سبأ یهودی می‌داند و ریشه‌های تشیع را، در ارتباط با شخصیتی موهوم به نام عبدالله بن سبأ جست‌وجو می‌کند. محور تشیع و افسانه ابن‌سبأ و کشف سه مرحله‌ای که جابری ادعا دارد به وسیله آن اساس تشیع را یافته، بخش مهمی از کتاب جابری را تشکیل می‌دهد (الجابری، ۱۹۹۲ ب: ۲۰۷-۲۸۸).

جابری با مطرح کردن افسانه‌وار داستان ابن‌سبأ به بحث پیدایش تشیع منتقل می‌شود و در منابع تاریخی و حدیثی آن را می‌کاود. وی ادعا دارد که اساس تشیع در کشفیات سه‌گانه‌ای بروز یافته که به تفصیل در کتاب *العقل السياسي العربي* به آن پرداخته شده است. به نظر جابری، ریشه‌های تشیع به زمانی پیش از اسلام برمی‌گردد. جابری کشف خود را در سه مرحله که خود، آنها را «اکتشاف» می‌نامد، طراحی کرده است.

اولین گام جابری در کشف تشیع این است که به یمن و تشیع قبایل آن نواحی توجه کرده است. وی از بتکده‌ای به نام ذوالخلصه یاد می‌کند. بنای ذوالخلصه که پیش از اسلام به شکل اتاقل بوده و در آن بت‌ها پرستش می‌شده، پس از اسلام به دست

اعراب یمنی بازسازی شد و نزد آنها محترم بود. این بازسازی و اهمیت درباره بتکده به دلیل رقابت با کعبه صورت گرفت (همان: ۲۰۷).

اکتشاف دوم جابری درباره شهری است که «فاو» نام دارد. فاو بر سر راه تجاری‌ای قرار دارد که از جنوب عربستان به شمال شرقی می‌رود. این شهر نقش مهمی در یافتن اساس تشیع ایفا کرد. چنان‌که جابری می‌گوید این شهر از نظر مذهبی در شرک و بت‌پرستی بوده است.

اکتشاف سوم جابری به نظریه کمال الصلیبی مربوط است که جابری از آن چنین استفاده کرده که تورات از این منطقه، یعنی همان منطقه اعراب یمنی، به فلسطین برده شده است. جابری نیز می‌گوید این منطقه جایگاه یهودیان بوده و یهودیت از منطقه جزیره‌العرب به فلسطین منتقل شده است. همین منطقه ذوالخلصه و کعبه یمانیه همان مناطقی است که صلیبی به آن اشاره دارد و جابری آنها را اصل و اساس تشیع می‌داند.

اهمیت این داده‌ها برای جابری از این جهت است که وی در تبیین نقش عناصر قبیله چنین می‌اندیشد که قبیله توانست کارکرد خود را برای یمنی‌ها و نزدیک‌شدن آنها به بنی‌هاشم ایفا کند. جابری معتقد است این کارکرد و رابطه خویشاوندی (سببی) باعث شد یمنی‌ها اسلام را از خالد بن ولید، که میان آنها شش ماه ماند، نپذیرند ولی اسلام را از علی (ع) یک‌روزه بپذیرند. همچنین، باعث شد یمنی‌ها به کمک و یاری امام علی (ع) و امام حسین (ع) بشتابند. ضمن اینکه موجب شد یمنی‌ها شیعه شوند و حتی به غلو برسند.

در ادامه، جابری زندگی ابن‌سبأ و افسانه‌بودن یا نبودن شخصیتش را بررسی می‌کند و داوری‌های شتاب‌زده‌ای درباره تشیع دارد و از کشفیات سه‌گانه‌اش بدون نتیجه‌ای مشخص دست برمی‌دارد (همان: ۲۰۷-۲۲۱).

جابری ترسیم کرده است که چگونه اعراب یمنی برای بازگشت شکوه و مجد از دست رفته خود می‌کوشیدند. وی می‌خواهد نشان دهد که چگونه اعراب یمنی که سعی در احیای بنای ذوالخلصه داشتند، به تشیع گرایش یافتند و تشیع را در برابر اسلام قرار دادند. این مواجهه و تضاد میان اسلام و آنها در ضمیر ناخودآگاهشان بود. به نظر

جابری، اساساً تشیع برای نابودی اسلام طراحی شده است. پیوند میان یهود و اعراب یمنی و شخص عبدالله بن سبأ نیز با همین هدف صورت گرفته است.

جابری درباره سیر تاریخی تشکیل تصوف نظریه‌ای مطرح نکرده اما با پرداختن به شخصیت‌های مهم صوفی به عقیده و تأثیر آنها در پیدایش تصوف پرداخته است. وی با توجه به شخصیت‌های تصوف به نوعی سیر تاریخی و تطور تصوف را نشان داده و معتقد است تصوف با اندیشه اندیشمندانی چون ابوهاشم کوفی، معروف کرخی، و ذوالنون مصری در جهان اسلام رشد کرد و شکوفا شد.

هرچند جابری معتقد است تصوف اندیشه‌ای وارداتی از یونان است اما تصریح می‌کند که آموزه‌های اسلامی و اندیشمندان مسلمان در سیر تشکیل تاریخی آن نقش مهمی ایفا کرده‌اند.

اولین شخصیت صوفی محل بحث جابری، ابوهاشم کوفی (متوفای ۱۵۰ ه.ق.) است. وی در کوفه، که نزدیک‌ترین مکان به باطنی‌گری بود، زاده شد و تصوف را از همان جا آغاز کرد. جابری از شخصیت و عقاید ابوهاشم سخن نگفته اما متذکر شده است که وی قائل به «اتحاد» و «حلول» بود (الجابری، ۱۹۹۴: ۲۰۱).

شخصیت بعدی محل بحث جابری، معروف کرخی (متوفای ۲۰۰ ه.ق.) است که تصوف را از فرقه مندایی‌اش دریافت کرد و در منطقه واسط عراق، که در نزدیکی کوفه بود، زندگی می‌کرد. معروف کرخی در این منطقه رشد یافت و در تصوف صاحب‌نام شد (همان).

ذوالنون مصری (متوفای ۲۴۵ ه.ق.) شخصیت دیگری است که اهل مصر بود. وی تصوف را از مصر و اسکندریه، که اساس تصوف بعد از اسلام شناخته می‌شد، دریافت کرد. به نظر جابری، مصر و شهر اسکندریه با توجه به اتصال به مدارس شرقی و صبغه باطنی‌گری اصل تصوف به شمار می‌آید (همان).

جابری معتقد است تصوف بعد از این افراد از مصر به سایر بلاد اسلام رفت و کم‌کم گسترش یافت و با توجه به زمینه‌هایش در اسلام رشد روزافزونی یافت.

جابری با ذکر تاریخچه مفصلی از باطنی‌گری، تصوف را توصیف کرده است. وی با پرداختن به ریشه‌های باطنی‌گری در صدد رسیدن به تصوف حقیقی است. لذا با ذکر تعاریف صوفیان از تصوف، که مربوط به حب الهی، صفای باطن، صفات اخلاقی والا و تهذیب نفس است، در شناخت تصوف می‌کوشد و تاریخچه تصوف را این‌گونه در آثارش آورده است (همو، ۱۹۹۲ الف: ۲۵۱-۲۷۰).

## ۲. آموزه‌های تشیع و تصوف از دیدگاه جابری

### ۲.۱. اعتقادات (اصول دین)

کلام مشتمل بر دو اصل امامت و عدل است. این دو اصل توحیدی از دیگر اصول (توحید) منشعب شده و اعتقاد به آن از مقومات تشیع است و حتی نزد برخی فرق صوفیه اهمیت والایی دارد. جابری درباره تشیع و تصوف هیچ‌گاه ادعا نکرده است که شیعه یا صوفیه از اصل توحید یا از اصل نبوت یا معاد عدول کرده‌اند، بلکه در خصوص تشیع و تصوف قائل به نوعی انحراف و تخطی شیعه و صوفیه است و معتقد است آنها در باورهایشان و آموزه‌های دینی دچار نوعی انحراف شده‌اند.

### ۲.۱.۱. امامت و ولایت نزد شیعه و تصوف

به نظر جابری، ولایت در آموزه‌های شیعه، آنها را از اصل توحید و نبوت دور کرده و به انحراف کشانده است. ولایت نزد شیعه و صوفیان، اصل، و نبوت، فرع است. بلکه می‌توان گفت ولایت نزد آنها باطن، و نبوت ظاهر است (همان: ۳۱۷). شیعه و متصوفه تحت تأثیر اندیشه ولایت قرار گرفته‌اند. این صوفیان بودند که تحت تأثیر آموزه‌های تشیع قرار گرفتند و اندیشه ولایت را اقتباس کردند و به طور کلی باطنی‌گری به گونه‌ای بر این دو گروه (شیعه و متصوفه) تأثیر گذاشت که با پذیرفتن نظریه فیض فارابی در نبوت به ظاهر و باطن قرآن معتقد شده‌اند. ولایت نزد شیعیان به ائمه (ع) ختم می‌شود، اما نزد صوفیان به اهل معنا (الجابری، ۲۰۰۷ الف: ۱۳۰).

جابری اساس ولایت را نظریه فیض در میان شیعه می‌داند. سنگ بنای ولایت در شیعه بر مبنای فیض الاهی و واسطه در فیض است. «ولایت» به معنای ریاست است؛ ریاستی دینی یا سیاسی، که ولایت شیعی ریاستی دینی و سیاسی است اما ولایت نزد صوفیه فقط دینی است (همان). ولایت در شیعه سلطه‌ای است الاهی که خداوند متعال پیامبران و اولیای خود را به آن تمایز داده و هر آنچه تفاوت میان ولی و نبی است، بر حسب آنچه شیعه از امام جعفر صادق (ع) روایت می‌کند، آن است که نبی می‌تواند هشت زن اختیار کند، در حالی که ولی یا امام نمی‌تواند و چنین حقی ندارد. اما ورای این، جایگاه امام و نبی یکی است. چون امام مبلغ نبی خواهد بود و از سوی او سخن می‌گوید و تعالیمش مانند تعالیم نبی است. از اینجا است که علمای شیعه گفته‌اند احکام شرعی الاهی را فقط می‌توان از ائمه (ع) فرا گرفت. بنابراین، آنچه اهل سنت از روایت و مجتهدان به عنوان دین می‌پذیرند، از نظر شیعه، از صواب در دین به دور است. پس، ولایت رکنی از ارکان اسلام، بلکه اولین رکن آن است (همان: ۱۳۱).

بر این اساس، شیعه میان نبی و رسول فرق می‌گذارد. به رسول وحی می‌شود و مکلف به تبلیغ رسالت است اما به نبی و امام وحی می‌شود، بدون آنکه مکلف به تبلیغ رسالتی باشد. نبی و امام در حقیقت شارح رسالت رسولی هستند که تابع اویند. این همان مضمون ولایت است که در حقیقت می‌توان آن را «نبوت امام» نامید و مستمر است و ختم نمی‌گردد، مگر به بازگشت امام غائب (امام دوازدهم) (همان).

جابری حدیثی از امام جعفر صادق (ع) آورده که راوی اش مسعودی است. وی با توجه به تمایلات شیعی مسعودی از او این حدیث را نقل می‌کند که از زبان امام علی (ع) است. جابری یادآور می‌شود که منابع شیعی دیگری نیز این حدیث را آورده‌اند. حدیث چگونگی انتقال نور پیامبر (ص) (نور محمدی) را از پیامبر (ص) به امام علی (ع) و به سایر ائمه (ع) بازگو می‌کند و در ادامه می‌گوید: «پس ما انوار آسمان و انوار زمین هستیم و نجات به وسیله ما خواهد بود و از ما اصل علم منشعب می‌شود و به سوی ما مصیر تمام امور می‌باشد و با مهدی ما حجت‌ها تمام خواهد شد» (همان: ۱۳۴). این حدیث نشان می‌دهد که شناخت ائمه شیعه صرفاً بر اساس علوم نیست که از

پیامبر (ص) به ارث رسیده، بلکه از طریقی به نام نور محمدی یا حقیقت محمدیه است که مرتبه‌ای شبیه مرتبه عقل دوم از عقول ده‌گانه نظریه فیض است (همان). نور محمدی از نور خداوند است که اولین موجودی است که خدا آن را خلق و ابداع کرده است. نبوت آدم و نبوت سایر انبیا از این نور است تا به پیامبر ما رسول خدا (ص) می‌رسد و از پیامبر (ص) این نور به ائمه (ع) منتقل شده و به مهدی منتظر، که خاتم ائمه است، خواهد رسید (همان).

این نظم و ترتیب در خلقت انوار، حقیقتی است که به آن حقیقت اولی یا حقیقت نخستین می‌گویند که خداوند آن را ابداع کرده و از آن انوار الاهی و انوار انبیای الاهی گرفته شده و این همان ولایت است، ولایت امام در عرفان شیعی (همان).

## ۲. ۱. ۲. تأثیرات تصوف بر تشیع

صوفیان نیز در خصوص ولایت سخنانشان را به آیه «الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون» (یونس: ۶۲) استناد می‌دهند، اما به گونه‌ای که جابری توضیح می‌دهد، صوفیان از حدیثی در این زمینه نیز بهره می‌گیرند. معنای آیه و حدیث این است که خداوند متعال بندگان دارد که از میان بندگان بامحبت او متمایز شده‌اند و خداوند آنها را با انواع کرامات، جدا، و از آفات طبع پاکیزه کرده است. پس آنها غصه‌ای جز او ندارند و بدون او انسی نمی‌شناسند (الجابری، ۲۰۰۷ الف: ۱۳۲). همان‌طور که شیعیان در اثبات ولایت بر عصمت تأکید دارند، صوفیان نیز بر کرامات و خرق عادات تأکید می‌کنند. صوفیه معتقدند نظام علت و معلولی برای اولیا وضع نشده است، همان‌طور که غزالی در آثارش به آن تصریح دارد (همان).

به نظر جابری، ولایت نزد صوفیه با ولایت نزد شیعه متفاوت است. ولایت و امامت نزد شیعه منصبی الاهی است که هم زعامت دین را دارد و هم دنیا (سیاسی) را، اما ولایت نزد صوفیه ولایت زعامت و رهبری روحی را شامل می‌شود. «شیخ»، «مرشد» و «قطب» همین معانی را در بر می‌گیرد. صوفیه نظریه ولایت خود را از شیعه و از قبول امامت امامان شیعه پذیرفتند و از امام علی (ع) تا امام صادق (ع) را به عنوان امام و

شیخ و پیر و مرشد خود می‌پذیرند و اصولی را از امام شیعه اخذ کرده‌اند. ابوالقاسم جنید،<sup>۲</sup> یکی از بزرگان صوفیه، معتقد است امام علی (ع) در هنگامه جنگ به کلماتی سخن گفت که هیچ کس قادر نبود چنین سخن بگوید و حتی کسی قدرت تحمل آن را ندارد. خداوند به او (علی (ع)) علم، حکمت و کرامت عطا کرد (الجابری، ۱۹۹۲ الف: ۱۳۰).

جابری می‌افزاید که برخی از صوفیه حتی به امامت و ولایت امام هشتم شیعیان، حضرت رضا (ع)، نیز قائل شدند و وکیل وی در امور باطنی گردیدند و طریقت را با راهنمایی وی و از طریق معروف کرخی به سایر صوفیه رساندند (همان: ۳۴۶). صوفیه به امامت شیعه بسنده نکردند بلکه از امامت شیعی الگوبرداری کردند و بر همان مبنا برای خود اقطاب صوفیه را نظم بخشیدند. صوفیه از روایات شیعه نیز بهره بردند؛ ابن عربی<sup>۳</sup> در آثارش از بخش‌های مهمی از فلسفه اسماعیلیه استفاده کرد (همان: ۳۴۶). ولایت نزد صوفیه نسخه‌ای از ولایت شیعه است و در این حقیقت تاریخی جای شک نیست. اما آنچه نزد جابری در این زمینه مهم است، تأثیر تصوف بر اندیشه ولایت، یعنی انتشار ولایت صوفیه در میان اهل سنت، است (همان: ۳۴۷).

طبق بررسی جابری، اولین متفکری که ولایت را با معانی صوفیانه مطرح کرد ابو عبدالله محمد بن علی حکیم ترمذی (متوفای ۲۸۵ ه.ق.) بود. وی که کتاب ختم الاولیاء را نگاشت معتقد بود خداوند اولیایی دارد که آنها را از میان خلق برگزیده و از دنیا و هوس‌های نفسانی پاکیزه گردانیده و به آنها درجاتی عطا کرده و هر یک را بابی از دریای معانی قرار داده است (همان). هجویری<sup>۴</sup> به اثبات ولایت پرداخته و اصل آن را از زبان عربی دانسته و سپس با آیات قرآن کریم و روایات پیامبر (ص) مستدل کرده است. صوفیان بعدی، مصداق آن را در خود و اصحاب طریقت جست‌وجو کردند (همان). همین اندیشه به جایی رسید که صوفیه نوعی عصمت برای اولیا و اقطاب خود در نظر گرفتند و آنچه در تشیع برای امامان به صورت محدود رخ داد، اینجا برای صوفیه به طور گسترده و در حیطه بزرگ‌تری اتفاق افتاد. مسئله عصمت که نزد شیعه ابعاد سیاسی و دینی دارد و به تشریح می‌انجامد، نزد صوفیه (اهل سنت) محدودتر در



نظر گرفته شده و ابعاد دیگر آن حذف شده تا از توابع تشریحی و سیاسی‌اش کاسته شود و فقط به بُعد روحی آن بسنده گردد (همان: ۳۵۱).

جابری درباره صوفیان معتقد است اینان در زمینه ظاهر و باطن به سه گروه تقسیم می‌شوند: ۱. کسانی که به خاطر همراه شدن با سنیان الفاظ عرفانی را با احتیاط به کار می‌بردند، مانند ابن عربی؛ ۲. گروهی که به ادبیات عرفانی اشراقی سینوی شیعی گرایش یافتند، مانند سهروردی؛ ۳. گروهی که به عرفان محض وفادار ماندند، مانند ابن سبعین<sup>۵</sup> (الجابری، ۲۰۰۷ الف: ۱۳۵).

جابری بیشتر تحقیقاتش در زمینه عقاید صوفیه را از دو کتاب ابن عربی، *الکبریت الاحمر والسر الافخر والدر والجوهر و الفتوحات المکیة* نقل کرده است (همان). طبق بررسی وی، ابن عربی میان دو زمان خلقت، نور محمدی یا حقیقت محمدیه و مخلوق شدن حضرت رسول (ص) فرق گذاشته و سخن خود را با حدیث «کنت نبیاً و آدم بین الماء والطين» مستدل کرده است. ابن عربی زمان اول یا همان وجودیافتن حقیقت محمدیه را «اسم باطنی» و موجود شدن و تولد حضرت رسول (ص) را «اسم ظاهری» می‌نامد. در زمان اول حکم به صورت باطنی برای حضرت بود اما با تولد ایشان حکم به صورت ظاهری جلوه کرد (همان: ۱۳۶). بنابراین، دو ولایت داریم؛ ولایتی که به صورت عام کل دوره باطن را در بر می‌گیرد؛ و ولایتی که خاص است و از دوره پیامبر (ص) آغاز خواهد شد. دوره دوم با برخی ویژگی‌ها تمایز پیدا می‌کند. اول، علم در این دوره از دوره اول کامل‌تر و تمام‌تر است. زیرا به پیامبر (ص) علم اولین و آخرین عطا شد. دوم، کشف و شهود در این دوره سریع‌تر و آسان‌تر شد (همان).

#### ۲. ۱. ۳. امامت و وصیت نزد شیعه و صوفیه

جابری سبائیه را اولین کسانی می‌داند که لفظ «وصی» را درباره امام علی (ع) به کار بردند. منظور از «وصی» آن است که پیامبر (ص)، امام علی (ع) را وصی و جانشین خود قرار داد. وصایت درباره امامت علی (ع) معنا می‌یابد. به عقیده جابری، اگر بنا باشد درباره وصایت سخن گفته شود راجع به وصیت پیامبر (ص) به علی (ع) باید

سخن گفت. شیعه معتقد است پیامبر (ص) بارها به امامت علی (ع) سفارش و وصیت فرمود. جابری در کاوشی که داشته، نخستین نمونه تاریخی وصیت را به محمد بن حنفیه برگردانده و او را وصی و جانشین علی (ع) دانسته است. بنابراین، از نظر تاریخی، نخستین کسی که در خصوص ابن حنفیه اصطلاح «ابن الوصی» را به کار برد، مختار بود. اما مختار با توجه به اهداف سیاسی می خواست ابن حنفیه را «وصی» بنامد. به نظر جابری، چون اطلاق لفظ «وصی» بر ابن حنفیه ممکن بود حق امام حسن (ع) و امام حسین (ع) را از وصایت ساقط کند، بنابراین یکی از افراد کیسانیه به نام عبدالله بن عمرو بن حرب الکندی، نظریه اسباط را ابداع کرد. این نظریه به این معنا است که می توان به جای یک وصی، مجموعه ای از اوصیا را در پی هم برای یک نفر داشت. بنابراین، همان طور که نزد بنی اسرائیل اسباط بودند، نزد مسلمانان هم اسباط وجود دارند. اینها امامان شیعه محسوب می شدند که بعد از پیامبر (ص) به ترتیب امام می شدند. در چهار نفر (امام علی (ع)، امام حسن (ع)، امام حسین (ع) و محمد بن حنفیه) امامت به صورت اصلی وجود داشت و در بقیه فرزندانشان به صورت تبعی (الجابری، ۱۹۹۲ ب: ۲۸۰).

گویی جابری می خواهد وجود دو وصیت را در اینجا توضیح دهد؛ اول وصیت اصلی که وصیت از طریق امام علی (ع) است و در نهایت به پیامبر (ص) منسوب خواهد شد؛ و دیگری وصیتی تبعی که مبنی بر وصیت های قبلی بود و مشروعیتش را از وصیت های قبلی می گرفت. لذا وصیت عاملی بوده در برابر اختیار تا امامت در عده ای خاص، علی (ع) و آل علی (ع)، محدود شود، اما چنین نشد. چون خود وصیت عاملی شد برای گروه های مختلف تا اشخاص معینی را برگزینند (همان: ۲۸۲). وی درباره وصیت نزد صوفیه معتقد است آنها برخلاف شیعه، مرید و مرادی را باب کردند و قطبی بعد از قطب دیگر سلسله شیوخ خود را ادامه دادند که بیشتر اساس آن را تعلم و شاگردی نزد شیخ و صاحب طریقت می دانند. صوفیان با توجه به ازادتی که به شیوخشان دارند آنها را تا حد ولی بالا می بردند و به آنها اهمیت می دادند و معتقد بودند که شیخ طریقت نفس حقی دارد و از باطن شاگردانش خبر دارد (همو، ۲۰۰۷ الف: ۱۳۶).

## ۲. ۱. ۴. علم امام از نظر شیعه و صوفیه

جابری معتقد است علم امام محکم‌ترین پایه و ویژگی برای امامت است که عصمت و وصیت و سایر صفات را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. محمد بن حنفیه ویژگی علم را از پدرش به ارث برده بود و همین ویژگی کافی بود که سایر صفات امامت را به دنبال خود بیاورد. البته جابری در زمینه علم امام حدیثی در شأن ابن حنفیه نیاورده، بلکه وی را صاحب سرّ، و وارث اسرار علوم از پدر می‌داند (الجابری، ۱۹۹۲ ب: ۲۷۵). به نظر جابری، اگر امام غیب را بداند از دو حال خارج نیست؛ امام یا پیامبر است یا در معنای پیامبر؛ و چون در اندیشه شیعه هر دو نیست، نمی‌توان آن را پذیرفت و این چیزی است که غلات به آن معتقدند (همان: ۲۸۵). بنابراین، این سخن مردود است و پذیرفتنی نیست.

نزد صوفیه، علم امام متفاوت است و مسئله علم امام، به علم شیخ و صاحب طریقت بدل می‌شود. علم شیخ با اشراق و الهامات قلبی رابطه مستقیم دارد و همه چیز به صفای باطن ختم می‌شود.

## ۳. نقد نظریه جابری

در این قسمت، دیدگاه‌های جابری را در دو بخش نقد پیدایش شیعه و تصوف، و نقد آموزه‌های شیعه و تصوف ارزیابی می‌کنیم و صحت و سقم، و نیز قوت و ضعف سخنانش را جویا خواهیم شد. البته نقد محتوایی سخنان جابری مد نظر است.

### ۳. ۱. نقد پیدایش شیعه و تصوف

در نگاه اول، آنچه از جابری نقل شد، به طور کلی بیشتر به نظریه‌ای می‌ماند که با پیش‌داوری طراحی شده و سپس با جمع مؤیدات در تأیید آن کوشیده است. جابری در پروژه‌اش (نقد عقل عربی) نظریه‌ای کلی در باب نقد فرهنگ و تمدن مسلمانان پیش کشید، اما درباره تشیع و تصوف، در اثنای طرح مباحث، به مباحث تشیع و تصوف که جزئی از تمدن اسلامی محسوب می‌شود، به صورت حاشیه‌ای پرداخت. بنابراین، برای

نقد نظریه جابری درباره پیدایش تشیع و تصوف در دو بخش عمل می‌کنیم: نقد بیرونی نظریه؛ و نقد درونی آن.

### ۳. ۱. ۱. بخش اول: نقد بیرونی

نقد بیرونی نقدی است که متن را بر مبنای روابط بیرونی آن و تأثیراتی که از عوامل خارجی پذیرفته می‌سجد و ارزیابی می‌کند. در این گونه نقد روابط متن با تولیدکننده متن، زمان، مکان، محیط، تاریخ، جامعه و فرهنگ بررسی و تحلیل می‌شود (دهقانی، ۱۳۹۰: ۱۵۱).

### ۳. ۱. ۱. ۱. ناهماهنگی نظریه جابری با نهضت ترجمه

ادعای جابری این است که باطنی‌گری ناخودآگاه به عالم اسلام راه یافت. حال آنکه گزارش‌های تاریخی معارض نشان می‌دهد چنین نیست که باطنی‌گری، ناخودآگاه وارد عالم اسلام شده باشد، بلکه علوم باطنی به طور رسمی ترجمه شد و در دربار خلفا از آن استفاده کردند. لذا نظریه جابری با واقعیات تاریخی و گزارش‌های مربوط به نهضت ترجمه سازگار نیست. جابری مدعی ورود ناخودآگاه و مخفیانه علوم و اسرار باطنی از یونان به جهان اسلام است، حال آنکه نجوم و علوم باطنی، یکی از دغدغه‌های اصلی پادشاهان برای حفظ تاج و تخت بوده است. حتی گزارش‌ها حاکی از آن است که مدت‌ها پیش از عباسیان، علوم باطنی و نجوم به عربی ترجمه شده بود (گوتاس، ۲۰۰۳: ۱۸۸). علم نجوم، که عموماً با اسرار باطنی در آن دوره همراه بود، سبب شد امپراتوری عباسیان در دوره منصور (۱۳۶-۱۵۸ ه.ق.) خود متصدی ترجمه چنین متونی باشد (همان: ۱۸۷). ترجمه‌ها ابتدا از فارسی، و سپس از یونانی صورت می‌گرفت و علمای آن دوره، در طبقه‌بندی علم نجوم، آن را چنان طبقه‌بندی کردند که «قله علوم» نامیده شد (همان).

در دوره منصور، بیشتر علوم نجوم، از جمله کتاب‌های سره‌انته و زیج شهریار، از زبان سنسکریت و فارسی به عربی ترجمه شد. در زمان هارون الرشید (۱۷۰-۱۹۳ ه.ق.) نسخه‌های خطی یونانی خریداری شد و دانشمندانی چون فضل بن نوبخت به

ترجمه آنها مشغول شدند (همان: ۷۲). درخواست‌ها برای ترجمه کتاب‌های نجوم آن‌قدر بالا گرفت که ترجمه کتاب‌های فارسی تمام شد و دانشمندان مسلمان به کتاب‌های یونانی مراجعه می‌کردند (همان: ۱۸۸ و ۱۸۹). ترجمه‌های فراوانی از کتاب‌های نجوم صورت گرفت و افرادی چون عمر بن فروخان طبری ترجمه کتاب‌هایی را از فارسی به پایان رساند؛ اما بعد افراد دیگری همچون ابراهیم بن صلت، همان کتاب‌ها را دوباره ترجمه کردند و حنین بن اسحاق بر ترجمه‌ها نظارت می‌کرد و ملحقات متعددی به کتاب‌هایی که قبلاً ترجمه شده بود، افزودند (همان: ۱۸۹).

چنین گزارش‌هایی حکایت از این دارد که هیچ‌گاه باطنی‌گری، پنهانی و همراه با فلسفه به جهان اسلام راه نیافت که بتوان از این فرآیند نظریه‌ای همانند آنچه جابری ادعا می‌کند، استخراج کرد.

### ۳. ۱. ۲. بخش دوم: نقد درونی

در نقد درونی، معیار و مبنای نقد، عناصر درونی متن اعم از ساختار، معنا، زبان و مانند آنها در ارتباطی متقابل، منسجم و همبسته با یکدیگر است که در دو وجه سلبی و ایجابی این عناصر ادراک، تفسیر و نقد می‌شود (دهقانی، ۱۳۹۰: ۱۵۳). از تعریف نقد بیرونی و نقد درونی می‌توان تفاوت دو نقد را در عناصر دریافت؛ عناصر در نقد بیرونی عبارت‌اند از: تولیدکننده متن، زمان، مکان، محیط، تاریخ، جامعه و فرهنگ؛ و در نقد درونی عبارت‌اند از: ساختار، معنا، زبان و مانند آنها. تفاوت دیگر در نوع نگاه است؛ در نقد بیرونی از روابط بیرونی و تأثیراتی که از عوامل خارجی متن پذیرفته است سخن به میان می‌آید؛ و در نقد درونی درباره ارتباط منسجم و همبسته اجزای متن با یکدیگر در درون متن، سخن گفته می‌شود.

### ۳. ۱. ۲. ۱. وجود باطنی‌گری در اسلام

برخی از منتقدان جابری به طور اصولی این بخش از سخنان جابری، یعنی وجود باطنی‌گری و انتقال آن، را نقد کرده‌اند. بنابراین، مناسب است نقد آنها را که در راستای

مقاله است، نقل، و بخش‌هایی را که مربوط به آموزه‌های تشیع می‌شود نقد کنیم. در ادامه گزارشی از نقد محقق لبنانی، جورج طرابیسی، نقل می‌کنیم. در این بخش می‌کشیم نشان دهیم که: اولاً وجود باطنی‌گری خدشه‌پذیر است؛ ثانیاً دیگر پژوهشگران اصلاً به وجود چنین چیزی با ویژگی‌هایی که جابری از آن سخن می‌گوید اشاره نکرده و آن را نپذیرفته‌اند.

بسیاری از سخنان جابری غیرواقعی است و می‌توان آن را گزارش ناقصی از وضعیت فلسفه در یونان دانست. اگر به بسترهای فلسفه یونانی و رومی پردازیم به خلط‌های عجیبی که جابری مرتکب شده پی می‌بریم. جابری در ترسیم تصویری از باطنی‌گری دچار لغزش‌های ایدئولوژیک شده است، زیرا معتقد است عقل بیانی، عربی است و عقل عرفانی، فارسی است و عقل برهانی، غربی (یونانی) است (طرابیسی، ۲۰۱۱: ۱۲). هیچ مدرک موجهی وجود ندارد که عقل بیانی را عربی، و عقل عرفانی را فارسی، و عقل برهانی را یونانی بدانیم. این تقسیم‌بندی صرفاً ایدئولوژیک است. آنچه جابری را به اشتباه انداخته و موجب شده است راهی خطا ببیند تصور اشتباهش از افلوپین است، که در وهله اول چه‌بسا اشتباه و خطایی ساده به حساب آید اما با توجه به جایگاه افلوپین و نقش او در خلق عقل عرفانی نمی‌توان این خطا را ساده انگاشت.

درباره افلوپین دو نکته وجود دارد که جابری به آنها نپرداخته و از دیدگاه او مغفول مانده است. جابری به اشتباه افلوپین را رومی دانسته و او را مسیحی معرفی می‌کند. این در حالی است که اولاً افلوپین مصری و متولد اسیوط و از فارغ‌التحصیلان مدرسه اسکندریه است؛ ثانیاً به عکس آنچه جابری تصور می‌کند وی اصلاً مسیحی نبوده تا به فلسفه، رنگ باطنی‌گری و اشراقی بزند. افلوپین اعتقادات ثنوی داشت (همان: ۱۶-۱۸). جابری تصور کرده است که افلوپین، با توجه به زادگاهش، اعتقادات مسیحی باطنی را در فلسفه وارد کرده است. طرابیسی مدعی است هیچ کس از مورخان تاریخ فلسفه، به جز جابری، به پیوستگی فلسفه میان روم و یونان معتقد نیستند و جابری در این ادعا تنها است (همان: ۱۹).

این داده‌ها گرچه ممکن است کم‌اهمیت و ناچیز جلوه کند اما چون جابری داده‌هایی این‌چنینی را کنار هم قرار می‌دهد و به استنتاجی بزرگ دست می‌زند اهمیت خاص دارد. داده‌های غلط از نظر روشی، نتیجه غلط به همراه خواهد داشت. نتیجه تابع احسن مقدمات است. وقتی مقدمات جابری غلط و اشتباه باشد، نتیجه هم غلط خواهد بود.

نکته مهم دیگر نقش استادگونه افلوپین است. جابری طبق تصویری که از افلوپین ترسیم می‌کند وی را شیخ یونانی می‌نامد، این در حالی است که خود افلوپین شاگرد برخی استادان دیگر، و در این زمینه متأخر از استادش، نومانیوس، است. جابری نومانیوس را، که استاد افلوپین بود، شخصیتی مجهول و مهمل می‌داند (همان: ۴۱).

بدین ترتیب جابری، اولاً، از نظر منابع به منابع مناسب و دست اول مراجعه نکرده و منابع خاصی را برگزیده که مؤید مدعای خود است؛ ثانیاً، تصور درستی از یونان، فلسفه هلنی و انتقال این دو فلسفه به عالم اسلام ندارد. وی از نویسندگانی نقل قول کرده که صرفاً مؤید نظریه جابری بوده‌اند. بویس (۱۹۰۲-۱۹۸۶) و فستوجیر (۱۸۹۸-۱۹۸۲) دو اندیشمندی بودند که هر دو مؤید نظریات جابری به شمار می‌آیند (همان: ۵۳). طرایشی معتقد است جابری دیدگاهش درباره باطنی‌گری را محصور در نظریه این دو اندیشمند غربی کرده و از دیدگاه‌های اصولی‌تر، که ریشه باطنی‌گری را تجزیه و تحلیل کرده‌اند، غافل مانده است (همان).

### ۳. ۱. ۲. انتقال باطنی‌گری

جابری برخی از عقاید و باورهایی را نقد کرده که جزء فرهنگ و تمدن اسلامی است، اما معتقد است این عقاید از یونان وارد عالم اسلام شده است. جابری عقاید و باورهای اخذشده از یونان را نقد می‌کند و آنها را مسموم می‌داند. وی معتقد است عقاید وارداتی از یونان ما را به باطنی‌گری کشانده و از جاده اسلام منحرف کرده است. لذا باید هر چه سریع‌تر به خود بیاییم و عقاید مذکور را پیرایش کنیم. این عقاید در کل مجموعه‌ای را تولید می‌کند که می‌توان آن را باطنی‌گری نامید.

نقد سخنان جابری درباره وجود باطنی‌گری در بخش قبل گذشت. اکنون سخن وی درباره انتقال باطنی‌گری را نقد می‌کنیم.

انتقال باطنی‌گری به جهان اسلام نیز نامعلوم و مبهم است؛ یعنی در گزارش‌های تاریخی انتقال چنین رویکردی گزارش نشده است. در این بخش قصد داریم این ادعا را بسنجیم که: آیا باطن‌گرایی در اسلام و فرهنگ اسلامی، محصول انتقال از یونان است؟ آیا اسلام و آموزه‌های اسلامی ناتوان از القای این روح معنوی و باطنی بوده و به هر شکل، آن هم ناخودآگاه، معنویت و باطن‌گرایی از بیرون وارد اسلام شده است؟ آیا اسلام، در مقام یکی از ادیان، این ظرفیت را نداشت که ورودی‌های مسموم یونان را در خود هضم کند و در برابر این ورودی‌ها منفعل ماند؟

یکی از خطاها و لغزش‌های جابری این است که به همانندبودن و تشابه میان عالم (جهان) و انسان معتقد است. به عقیده جابری، این عقیده‌ای باطنی است که در جو و فضای فکری مدارس شرقی رشد کرد و سپس به عالم اسلام راه یافت. حال آنکه این عقیده (که جهان انسان بزرگی است و انسان جهانی کوچک) ربطی به باطنی‌گری ندارد و قبل از مدارس شرقی هم وجود داشته است. این ادعای جابری که این عقیده از مدارس شرقی به عالم اسلام انتقال یافته، باطل است و هیچ ارتباطی میان این عقیده با عالم اسلامی نیست. (همان: ۱۴۲). این عقیده از زمان بقراط، افلاطون و ارسطو وجود داشته و نسل اندر نسل به نسل‌های بعدی منتقل شده است (همان: ۱۴۹).

عقیده دیگری همسو با این عقیده نیز وجود دارد و آن اینکه نفس منشأ الهی دارد. این عقیده نیز از زمان افلاطون و ارسطو وجود داشته و یونانیان به آن معتقد بودند و سپس به مدارس شرقی و افلوپین راه یافت، در حالی که به نظر جابری، این عقیده از ابتکارات مدارس شرقی بوده و عقیده‌ای باطنی است و به عالم اسلامی راه یافته است (همان: ۱۵۰). جابری از زبان فستوجیر به این عقیده استناد کرده که از ارکان عقیده به باطنی‌گری است و در یونان و مدارس شرقی رشد کرده است. در حالی که جابری نیمی از سخنان فستوجیر را حذف کرده و آن را نقل نکرده است (همان: ۱۵۱).



شواهد فراوانی موجود است که نشان می‌دهد خلق آدم به شکل خود (دو پا و دو دست همراه با یک سر) مفهومی مشترک در میان ادیان توحیدی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) است. این حدیث در میان اهل سنت بیشتر از شیعه روایت شده است. ابن‌قتیبه، ابن‌حنبل، ابن‌میمون و ابی‌قره کسانی هستند که این حدیث را به انحاء مختلف روایت کرده‌اند (همان: ۱۵۵-۱۶۰). بنابراین، چنین نیست که شیعیان اولین کسانی باشند که به این حدیث معتقد باشند و با عقاید باطنی خو گرفته باشند.

یکی دیگر از مفاهیم و عقایدی که جابری تحریف کرده و به‌عمد آن را به تشیع منتسب کرده، اعتقاد به خداوند از راه نظر و قیاس است. جابری در کتاب *تکوین العقل العربی*، به نقل از ابوالحسن اشعری مدعی است تمام شیعیان معتقدند خداوند را نمی‌توان از راه نظر و قیاس و برهان شناخت (همان: ۱۶۶). چنین برداشتی از سخنان ابوالحسن اشعری بر نمی‌آید، زیرا اشعری شیعه را به شش گروه تقسیم کرده و گروه‌هایی از شیعه را صریحاً معتقد به نظر و قیاس درباره خدا می‌داند (همان: ۱۶۸). اصولاً سخن ابوالحسن اشعری چنین آغاز می‌شود که: «روافض (شیعه) در نظر و قیاس اختلاف دارند». بنابراین، وی از اختلاف آنها در عقیده حکایت می‌کند نه آن‌طور که جابری می‌گوید و مدعی است که کل شیعیان اعتقادی دارند که خداوند را نمی‌توان از راه نظر و قیاس شناخت (همان).

یکی از لغزش‌های جابری در معرفی آثار شیعی، که به‌غلط جابری آنها را باطنی می‌داند، کتاب *الفلاحة النبطية* اثر ابن‌وحشیه است. این کتاب، که به گفته جابری، املائی ابن‌وحشیه بر محمد بن زیات شیعی است، یکی از آثاری است که جابری نشان می‌دهد چگونه شیعیان از طریق این آثار، باطنی‌گری را از یونان گرفته‌اند (الجابری، ۱۹۹۴: ۱۹۹). البته جابری در معرفی کتاب *الفلاحة النبطية* دچار لغزش شده است. اگر بخواهیم سخن طراییشی را نقل کنیم بهتر است بگوییم جابری این کتاب را سطحی بررسی کرده و نتوانسته است به ریشه‌های آن دست یابد. اولاً این کتاب، کتابی باطنی نیست؛ ثانیاً منسوب به تشیع نیست. حتی در اینکه این کتاب از آثار ابن‌وحشیه است اختلاف نظر بسیار است. کتاب مذکور از تألیفات قرن ششم قم است. برخی محققان، مانند ارنست

رنان، گولد اشمیت و نولدکه، معتقدند کتابی اصولاً به این نام نبوده بلکه دست‌نوشته‌هایی مربوط به آخرین مرحله از ادبیات بابلی است که «مدرسه نبطیه» نامیده می‌شد. در تحقیقات بعدی گولد اشمیت نشان داد که نسخه موجود شکل تغییر یافته کتابی است که در قرن چهارم یا پنجم میلادی نوشته شده است.

سخن درباره حقیقی بودن یا جعلی بودن این کتاب بسیار است (طرابیسی، ۲۰۱۱: ۱۸۴-۱۸۵) اما کتاب *الفلاحة النبطية* اصولاً با لغت یونانی یا اسلامی و ... نوشته نشده بود، بلکه به زبان سریانی نوشته شده بود و ابن‌وحشیه آن را ترجمه کرد (همان: ۱۸۶). بنابراین، جابری اصولاً مراجعه‌ای به کتاب *الفلاحة النبطية* نداشته و اطلاعات کافی درباره نویسنده کتاب ابن‌وحشیه نداشته است. آنچه جابری انجام داده صرفاً مراجعه به کتاب فستوجیر است که اشاره‌ای گذرا به داستان کتاب داشته است (همان: ۱۸۰). همچنین، تأکید دوباره‌ای هم بر تحقیقات ماسینیون داشته که ماسینیون هم متأسفانه فقط ۱۷ صفحه درباره این کتاب و نویسنده‌اش نگاشته و جابری نام این مراجعه شتاب‌زده ماسینیون را «تحقیقات» گذاشته است (همان). در حقیقت، ماسینیون با توجه به تحقیقات اندیشمندان غربی کتاب را جعلی دانسته و به ابن‌وحشیه منسوب کرده و مؤلف حقیقی‌اش را ابوطالب احمد بن زیات می‌داند که او را شیعی لقب داده است. جابری نیز همین کلمات را بدون هیچ دخل و تصرفی استفاده کرده است (همان: ۱۵۸).

### ۳.۲. نقد آموزه‌های شیعه و تصوف

در این بخش در صدد نقد سخنان جابری به تفکیک موضوعات مطرح‌شده هستیم. در ادامه، عناوین مطرح‌شده در بخش آموزه‌های شیعه و تصوف را یک به یک نقد می‌کنیم. دو محور اصلی دیدگاه جابری درباره ولایت عبارت است از:

**الف. انحراف شیعه از اصل توحید و نبوت:** به نظر جابری، اندیشه ولایت، شیعیان را از اصل توحید و نبوت منحرف کرده است. باید پرسید، چگونه اندیشه ولایت، شیعه را از اصول توحید و نبوت منحرف کرده است؟

اگر روشن شود که جابری چگونه به این نتیجه رسیده است مسائل دیگر حل خواهد شد. احتمالاتی در این زمینه وجود دارد:

۱. جابری می‌پندارد که شیعیان با توجه به اعتقاد به امامان و قبول اندیشه ولایت، اعتقاد به خداوند را از دست می‌دهند و برای او شریکی (در ربوبیت، خالقیت، رازقیت و عبادت) قائل می‌شوند. این احتمال ضعیف است، زیرا جابری در هیچ یک از آثارش به چنین مسئله‌ای تصریح نداشته است. اگر هم مخالفان تشیع این احتمال را مطرح کنند شیعه منکر همه نمونه‌های یادشده طبق روایات اهل بیت (ع) و آموزه‌های شیعی است. روایات اهل بیت (ع) همیشه شیعیان را از شرک درباره خداوند در همه زمینه‌ها نهی فرموده است. مجلسی در بحار الانوار باب «النهی عن الغلو فی النبی والائمة» ۹۴ روایت از کتاب‌هایی همچون رجال کشی، امالی شیخ طوسی، بصائر حسن بن صفار و ... آورده که همگی در رد غلو راجع به ائمه (ع) است (المجلسی، ۱۴۰۴: ۲۷۹/۲۵).

۲. شناخت ناصحیح جابری از اندیشه ولایت؛ وقتی کسی اندیشه‌ای را درست و اصولی نفهمد به بیراهه خواهد رفت. آن‌طور که جابری تصور می‌کند ولایت سبب گمراهی و انحراف شیعه از دو اصل مهم توحید و نبوت نشده است، بلکه حتی می‌توان ادعا کرد که باعث تقویت این دو اصل اعتقادی در تشیع شده است. ولایت نزد شیعه یعنی عمل به آیه قرآن کریم «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» که معنای «اولی الامر» در اینجا همان ائمه (ع) است که در آیه سفارش شده است. بنابراین، نمی‌توان استدلال کرد که شیعه با قبول ولایت به انحراف کشیده شده است. ولایت نزد شیعه در طول باور به توحید و نبوت، و در راستای حفظ شریعت و صیانت از آن تعریف می‌شود.

۳. تعصب و دیدگاه‌های آلوده به پیش‌داوری درباره شیعه؛ با آنچه از جابری درباره تشیع می‌بینیم متأسفانه جابری به این احتمال بیشتر از احتمالات دیگر نزدیک است، همان‌طور که درباره پیدایش و عقاید شیعه سخن گفته است.

ب. تفاوت میان پیامبر و امام: از دیدگاه شیعه یکی از تفاوت‌های مهم میان پیامبر و امام آوردن شریعت است. از دیدگاه شیعه، پیامبر صاحب شریعت است و برخی

پیامبران از طرف خداوند مأمور به ابلاغ شریعت جدید می‌شوند، اما امام هرگز نمی‌تواند صاحب شریعت باشد. تفاوت دیگر در وحی است. وحی از ملزومات شریعت و رسالت است. امام این ویژگی را ندارد و صرفاً به تفسیر شریعتی که پیامبر آورده و صیانت از آن قیام می‌کند. در حقیقت، امام شاگرد و جانشین پیامبر در تبلیغ رسالت است. جابری مسئله امامت و تفاوت‌های اساسی میان پیامبر و امام را رها، و به دنیایی‌ترین آنها بسنده کرده است. منحصرکردن تفاوت‌های میان پیامبر و امام در مسئله ازدواج توهین به عقاید شیعه است.

این ادعای جابری که شیعه اندیشه ولایت را از فارابی و نظریه فیض او گرفته صحیح نیست. فارابی متوفای ۳۳۹ ه.ق. است. حال آنکه اندیشه ولایت با پایگاه قرآنی و تفسیری نزد مفسران شیعه و پشتوانه حدیثی آن قدمتی به قامت تشیع دارد. در کتاب کافی بابی تحت عنوان «فرض طاعة الائمة (ع)» آمده که در تفسیر و توضیح آیات ولایت در قرآن است و جوامع حدیثی ما مشحون از احادیث ولایت و اثبات و تبیین آن است (الکلینی، ۱۳۶۵: ۱/۱۸۶).

در تبیین و توضیح ولایت و امامت، آثار علمای شیعه بسیار مفید و گویا است که متأسفانه از دید جابری مغفول مانده است.<sup>۶</sup>

### نتیجه

جابری شاخص‌های مناسبی برای تساوی و این‌همانی تشیع و تصوف انتخاب نکرده است. این شاخص‌ها پوشش مناسبی برای مباحث تشیع به وجود نیاورده است. مباحث او درباره زمینه‌های پیدایش تشیع و تصوف تحت یک عنوان کلی پذیرفتنی نیست. یعنی وی در مبحث پیدایش تشیع پوشش مناسبی به وجود نیاورده و مباحث او درباره تشیع مملو از تعصب و پیش‌داوری است و نقدهای جدی بر آن وارد است. بررسی جابری درباره تشیع ناقص است، گویی امری نامقدس و فرهنگی را بررسی می‌کند. وی تشیع را اساساً باطل دانسته و آن را جنبشی برای هدم اسلام معرفی کرده است. افزون بر آن، منابع جابری از شناخت تشیع به دور است. منابع جابری برای شناخت تشیع،

دست دوم و دست چنم است. وی از منابع دست اول استفاده نکرده است. انتقادات مختلفی بر دیدگاه‌های جابری وارد کردیم. وی نتوانسته است ارتباط میان تشیع و تصوف را ثابت کند و بحث را ناقص رها کرده است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. کامل مصطفی الشیبی (۱۹۲۷-۲۰۰۶)، استاد فلسفه دانشگاه بغداد و اهل عراق بود که از دانشگاه کیمبریج انگلستان فارغ‌التحصیل شده بود و رساله دکترایش در کتابی به نام *الصلاة بین التصوف والتشیع* در ۱۹۶۳ منتشر شد. دو کتاب معروف او عبارت است از: *همبستگی میان تصوف و تشیع؛ و تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*.
۲. ابوالقاسم، صوفی نامدار قرن سوم. نسب و لقب او در منابع متقدم عموماً به صورت جنید بن محمد بن جنید خزّاز قواریری ضبط شده است.
۳. محیی‌الدین محمد بن علی بن محمد بن عربی طائی حاتمی (متوفای ۶۳۸ ه.ق.) معروف به محیی‌الدین ابن عربی، شیخ اکبر، سلطان‌العارفین و کبریت احمر، پژوهشگر، فیلسوف، عارف و شاعر مسلمان عرب اهل اندلس.
۴. علی بن عثمان بن علی جلابی هجویری غزنوی ملقب به داتا گنج‌بخش از عارفان سده پنجم هجری قمری.
۵. عبدالحق بن سبعین (۶۱۴-۶۶۹ ه.ق.) فیلسوف و عارف اهل اندلس.
۶. نک.: میرحامد حسین، *عبقات الانوار فی امامة الائمة الاطهار (ع)*؛ عبدالحسین امینی، *الغدیر فی التاريخ والادب*.

## منابع

- ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم (۱۹۹۴). *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- تنهایی، حسین (۱۳۸۷). «اندیشه و نظر: تصوف و تشیع؛ چند نکته درباره مصاحبه دکتر حامد الگار»، در: *اطلاعات حکمت و معرفت*، س ۳، ش ۷، ص ۶۳-۶۴.
- الجابری، محمد عابد (۱۹۹۲ الف). *بنیة العقل العربی*، بیروت: مرکز الدراسات الوحدة العربیة، الطبعة الثانية.
- الجابری، محمد عابد (۱۹۹۲ ب). *العقل السیاسی العربی*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، الطبعة الثانية.
- الجابری، محمد عابد (۱۹۹۴). *تکوین العقل العربی*، بیروت: مرکز الدراسات الوحدة العربیة، الطبعة الثانية.
- الجابری، محمد عابد (۲۰۰۵). *اشکالیات الفکر العربی المعاصر*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، الطبعة الخامسة.
- الجابری، محمد عابد (۲۰۰۶). *التراث والحداثة: دراسات و مناقشات*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، الطبعة الثالثة.
- الجابری، محمد عابد (۲۰۰۷ الف). *مدخل الی القرآن الکریم، فی التعریف بالقرآن*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، الطبعة الثانية.
- الجابری، محمد عابد (۲۰۰۷ ب). *فکر ابن خلدون العصبیة والدولة معالم نظریة خلدونیة فی التاریخ الاسلامی*، بیروت: مرکز الدراسات الوحدة العربیة، الطبعة الثامنة.
- جدیدی، ناصر (۱۳۹۵). «تصوف و تشیع: از واگرای تا همگرایی»، در: *پژوهش نامه تاریخ*، س ۱۱، ش ۴۲، ص ۹۵-۱۱۰.
- دهقانی، رضا (۱۳۹۰). «چیستی نقد تاریخی»، در: *عیار پژوهش در علوم انسانی*، س ۳، ش ۱، ص ۱۴۵-۱۷۴.
- الشیبی، کامل مصطفی (۱۳۸۷). *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، ترجمه: علی رضا ذکاتوتی قراگوزلو، تهران: امیرکبیر.
- شیمیل، آن ماری (۲۰۰۶). *الابعاد الصوفیة فی الاسلام و تاریخ التصوف*، بغداد: منشورات الجمل، الطبعة الاولى.
- صلیبا، جمیل (۱۳۶۶). *فرهنگ فلسفی*، تهران: حکمت.
- طرابیشی، جورج (۲۰۱۱). *العقل المستقل فی الاسلام*، بیروت: دار الساقی، الطبعة الثانية.
- عبده، محمد؛ عبد الحلیم، طارق (بی تا). *الصوفیة: نشأتها و تطورها*، الكويت: دار الارقم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹). *کتاب العین*، قم: دار الهجرة.

- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۳). قاموس المحيط، بیروت: دار الفکر.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- گوتاس، دیمتری (۲۰۰۳). الفكر اليوناني والثقافة العربية، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- لالاند، آندره (۱۳۷۷). فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه، تهران: مؤسسه انتشاراتی فردوسی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴). بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الوفاء.

## References

- Ibn al-Manzur, Jamal al-Din Muhammad ibn al-Mukarram. 1994. *Lisan al-‘Arab* [Language of the Arab]. Beirut: Dar Sadir. [In Arabic]
- Tanhayi, Husayn. 2008 (1387 SH). “Andishih va Nazar: Tasavvuf va Tashayyu‘; Chand Nukhtih darbari-yi Musahibi-yi Duktur Hamid Algar” [Thought and Opinion: Sufism and Shiism; Some Points concerning Dr. Hamid Algar’s Interview]. In *Ittila‘at-i Hikmat va Ma‘rifat* [Wisdom and Knowledge Information] 3, no. 7: 63-64. [In Persian]
- Al-Jabiri, Muhammad ‘Abid. 1992a. *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabi* [Foundation of the Arabic Reason]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-‘Arabiyya. Second edition. [In Arabic]
- Al-Jabiri, Muhammad ‘Abid. 1992b. *al-‘Aql al-Siyasi al-‘Arabi* [The Arabic Political Reason]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-‘Arabiyya. Second edition. [In Arabic]
- Al-Jabiri, Muhammad ‘Abid. 1994. *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi* [Genesis of the Arabic Reason]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-‘Arabiyya. Second edition. [In Arabic]
- Al-Jabiri, Muhammad ‘Abid. 2005. *Ishkaliyyat al-Fikr al-‘Arabiyy al-Mu‘asir* [Problems of the Contemporary Arabic Thought]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-‘Arabiyya. Fifth edition. [In Arabic]
- Al-Jabiri, Muhammad ‘Abid. 2006. *Al-Turath wa-l-Hidatha: Dirasat wa Munaqashat* [Heritage and Modernity: Studies and Controversies]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-‘Arabiyya. Third edition. [In Arabic]
- Al-Jabiri, Muhammad ‘Abid. 2007a. *Madkhal ila-l-Qur‘an al-Karim fi-l-Ta‘rif bi-l-Qur‘an* [An Introduction to the Qur’an: On Definition by the Qur’an]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-‘Arabiyya. Second edition. [In Arabic]
- Al-Jabiri, Muhammad ‘Abid. 2007b. *Fikr Ibn Khaldun: al-‘Asabiyya wa-l-Dawla Ma‘alim Nazariyya Khalduniyya fi-l-Tarikh al-Islami* [Ibn Khaldun’s Thought Bias and the Government: Highlights of Khaldun’s Theory of Islamic History]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-‘Arabiyya. Eighth edition. [In Arabic]
- Jadidi, Nasir. 2016 (1395 SH). “Tasavvuf va Tashayyu‘: az Vagarayi ta Hamgarayi” [Sufism and Shiism: from Divergence to Convergence]. In *Pazhuhish-Nami-yi Tarikh* [Journal of History Research] 11, no. 42: 95-110. [In Persian]
- Dihqani, Riza. 2011 (1390 SH). “Chisti-yi Naqd-i Tarikhi” [What Historical Criticism Is]. In *Ayar-i Pazhuhish dar ‘Ulum-i Insani* [Criterion of Research in Human Sciences] 3, no. 1: 145-174. [In Persian]



- Al-Shaybi, Kamil Mustafa. 2008 (1387 SH). *Tashayyu' va Tasavvuf ta Aghaz-i Sadi-yi Davazdahum-i Hijri* [Shiism and Sufism until early Twelfth Century after Hijra]. Translated by 'Aliriza Zikavati Garaguzlu. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Schimmel, Annemarie. 2006. *Al-Ab'ad al-Sufiyya fi-l-Islam wa Tarikh al-Tasawwuf* [Sufi Dimensions in Islam and the History of Sufism]. Baghdad: Manshurat al-Jumal. First edition. [In Arabic]
- Saliba, Jamil. 1987 (1366 SH). *Farhang-i Falsafi* [Philosophical Dictionary]. Tehran: Hikmat. [In Persian]
- Tarabichi, Georges. 2011. *Al-'Aql al-Mustaqil fi-l-Islam* [The Independent Mind in Islam]. Beirut: Dar al-Saqi. Second edition. [In Arabic]
- 'Abduh, Muhammad; 'Abd al-Halim, Tariq. N.d. *al-Sufiyya: Nash'atuha wa Tatawwuruha* [Sufism: Its Origin and Development]. Kuwait: Dar al-Arqam. [In Arabic]
- Al-Farahidi, Khalil ibn Ahmad. 1988 (1409 AH). *Kitab al-'Ayn*, Qom: Dar al-Hijra. [In Arabic]
- Firuzabadi, Muhammad ibn Ya'qub. 1982 (1403 AH). *Qamus al-Muhit* [The Comprehensive Dictionary]. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Al-Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. 1986 (1365 SH). *Al-Kafi* [The Sufficient]. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
- Gutas, Dimitri. 2003. *Al-Fikr al-Yunani wa-l-Thiqafat al-'Arabiyya* [The Greek Thought and the Arabic Culture]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyya. [In Arabic]
- Lalande, André. 1998 (1377 SH). *Farhang-i 'Ilmi va Intiqadi-yi Falsafi* [The Scholarly and Critical Dictionary of Philosophy]. Tehran: Firdowsi Publication Institute. [In Persian]
- Majlisi, Muhammad Baqir. 1983 (1404 AH). *Bihar al-Anwar* [Seas of the Lights]. Beirut: Mu'assissat al-Wafa'. [In Arabic]
- Nuri, Sayyid Muhammad 'Ali. 2019 (1398 SH). *Tahlil va Naqd-i Didgah-i Muhammad 'Abid al-Jabiri darbari-yi Tashayyu'* [An Analysis and Critique of Muhammad 'Abid al-Jabiri's View of Shiism]. PhD dissertation. Supervisor: Ni'mat Allah Safari Furushani. College of Shiite Studies. Qom: University of Religions and Denominations. [In Persian]