

## بررسی و نقد دیدگاه محمدعابد الجابری درباره تشیع

محمود جنیدی جعفری\*

سیدسعید جلالی\*\*

### چکیده

جابری در ریشه‌یابی علل عقب‌ماندگی دنیای عرب، گفتمان‌های دینی و اجزای معرفتی آن‌ها را مورد بررسی و نقد قرار می‌دهد و نقطه آغاز تعالی و انحطاط تمدن عربی - اسلامی را در عصر تدوین جست‌وجو می‌کند. عصری که اندیشه‌های اسلامی با محوریت متن قرآنی در قالب دستگاه‌های گوناگون معرفت اسلامی (معقولات دینی) در کنار نظام‌های معرفتی غیر اسلامی (نامعقول دینی) شکل گرفتند. در نظر جابری نظام‌های معرفتی درون‌زا که بر بال معقولات دینی نشسته‌اند، محصول مجاهدت علمی جماعت اهل سنت است و دیگر نظام‌های غیر معقول را تشیع با گرایش‌های گوناگون آن نمایندگی می‌کردند. از منظر جغرافیایی نیز با جدایی‌مندی مغرب عربی از مشرق عربی، بنیادهای خرد ناب اسلامی و فلسفی را در غرب دنیای عربی - اسلامی، و فلسفه‌های التقاطی و نظام‌های نامعقول دینی را در ایران (مشرق عربی) می‌داند. راه برون‌رفت از انحطاط در نظر او جدایی از معرفت‌ها و ایدئولوژی مشرق عربی و پیوستن به خرد ناب موجود در مغرب عربی قرون ششم تا هشتم تحت زعامت ابن رشد است. نقد اندیشه‌های فوق به همراه مواجهه او با گفتمان‌های موجود در جهان اسلام و همسان‌پنداری امور ناهمسان و تأکید بر روش این‌همانی در نشان‌دادن اتحاد میان تشیع با گرایش‌های غیر دینی و التقاطی در جهان اسلام و بیرون‌نهادن تفکرات شیعی و ایرانی از گردونه گفتمان‌های اسلامی و چشم‌پوشی از واقعیت‌های علمی و معرفتی در جهان اسلام شاکله این نوشتار است.

\* استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول) mahmoud\_joneidi@yahoo.com

\*\* پژوهشگر ارشد مرکز مطالعات راهبردی و آموزش وزارت کشور sjalali65@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۲/۲۳

**کلیدواژه‌ها:** مغرب عربی، حکمت مشرقی، عصر تدوین، ابن سینا، هرمس گرایسی، معقول و نامعقول دینی.

## ۱. مقدمه

محمدعابد الجابری از اندیشمندان مغرب عربی است. مهم‌ترین آثار او عبارت‌اند از *نقد عقل عرب*، *ما و میراث فلسفی ما*، *ستراط‌هایی از گونه‌ای دیگر*، و *عقل سیاسی در اسلام* که به فارسی نیز ترجمه شده‌اند.

مسئلهٔ اصلی جابری در بیش‌تر تألیفاتش انحطاط فکری و تمدنی جهان اسلام است. در کتاب *ما و میراث فلسفی ما*، او نگرش عرفانی و شهودی فیلسوفان اسلامی، همانند ابن سینا را یکی از مهم‌ترین عوامل عقب‌ماندگی و انحطاط فکری و فلسفی جهان اسلام می‌پندارد. به بیان روشن‌تر، او در این سنخ از آثارش به سيطرة فرهنگی و معرفتی ایرانیان بر جهان اسلام اشاره کرده و نتیجهٔ آن را عقب‌نشینی «عقل عربی» و فرهنگ خالص اسلامی می‌داند؛ او ایران را سرزمین عرفان و شهود و فلسفهٔ ایرانی را منشأ فلسفهٔ مشرقی می‌داند که نوعی از اتحاد میان «عرفان» و «فلسفه» و امتزاج اندیشه‌های معقول و نامعقول را به دنیای اسلام تحمیل کرد.

جابری هم‌چنین، نقش ایرانیان را در تکوین و تکامل گفتمان شیعی مؤثر دانسته و تشیع را ابزار ایرانیان در جهت صیانت از هویت خود در تقابل با اعراب و ایدئولوژی عرب‌گرایی معرفی می‌کند. اما دیدگاه‌های جابری در تبیین نظام‌های معرفتی در جهان اسلام به‌ویژه تشیع، در کتاب *نقد عقل عربی* به تفصیل آمده است؛ او در این اثر، گفتمان شیعی را تداوم و استمرار گفتمان‌های ایران باستان و نوافلاطونیان و هرمس‌گرایان در شکل جدید دانسته که لباس اسلام بر تن کرده است.

از این رو، جابری دو گفتمان یا معرفت را در جهان اسلام از یک‌دیگر متمایز می‌کند، گفتمان معقول، اصیل و ناب اسلامی که در اندیشه‌های اهل سنت تبلور یافت و گفتمان رقیب، اعم از، اشراق‌گرایی، فلسفهٔ مشرقی و معقولات و نامعقولات باستانی که در شیعه بروز یافتند. او به ظاهر با کشف حاملان این معرفت‌ها در دستگاه اپستیمولوژی خود نسخهٔ رهایی‌بخشی از این وضعیت که همان، مدل حرکت به سوی تجربهٔ عقل ناب عربی است در سرزمین مغرب عربی را ارائه می‌کند که هم رقیب رهیافت‌های غیر معقول باستانی و هم مجهز به خرد ارسطویی و عقل ناب عربی است. نوشتار حاضر به نقد دیدگاه‌های جابری

در حوزه‌های مورد بحث پرداخته و به خطاهای معرفتی و تاریخی او در شناخت معرفت و گفتمان تشیع اشاره دارد.

## ۲. جابری و تشیع

به نظر ما، نگاه جابری به مذهب تشیع، دیدگاهی کاملاً غیر تاریخی، غیر علمی، و ایدئولوژیک است. همان‌گونه که اشاره شد در نظر این نویسنده مغربی، فرهنگ عربی همواره میان دو نظام معرفتی ناهمگون درگیر بوده که هم‌زمان دو گرایش ایدئولوژیک متعارض آن‌ها را نمایندگی می‌کردند. نظام بیانی با ایدئولوژی سنی از یک سو و نظام عرفانی، هرمسی با ایدئولوژی شیعی در سوی دیگر، (جابری، ۱۳۸۹: ۳۷۵) از دو نظام معرفتی فوق، اولی ریشه در اسلام و متن و سنت دارد و به عبارتی نماینده دیدگاه «معقول دینی» است و دومی ریشه در تفکرات ایرانی و هرمسی داشته و نماینده جریان غیر معقول دینی است. نویسنده، سه عنصر اساسی معقول قرآنی را که اهل سنت در قالب نظام معرفت بیانی آن را نمایندگی می‌کنند این‌گونه می‌آورد: الف) واجب بودن شناخت خداوند در چهارچوب تأمل در هستی؛ ب) یکتایی خدا و قائل نشدن شریک برای او؛ ج) نبوت و اعتراف به آن (همان: ۲۱۳).

جابری در تمامی این موارد، معرفت دینی و جهان‌بینی شیعی را داخل در جریان‌های غیر معقول دینی قرار می‌دهد. در نظر او شیعه متهم است که از نخستین هرمس‌گرایان تمدن اسلامی است. کانون اصلی تفکر حرانی-هرمسی در کوفه یعنی مرکز اصلی تشیع بوده و فرقه‌های شیعی از اندیشه‌های هرمس‌گرایی، ابزاری برای مقابله با نماینده اصلی جریان معقول دینی یعنی اهل سنت ساختند. از این رو جابری نه تنها تمایزی میان فرقه‌های منسوب به شیعه، همانند جریان اهل غلو با گفتمان‌های اصلی شیعی قائل نیست، در این «دور» تفکرات هرمسی و مانوی و هندی و صوفیانه نیز حضوری فعال دارند و معرفت شیعی آمیخته‌ای از معرفت‌های مذکور است که در مجاورت مکاتب امامان به ویژه مدرسه امام جعفر صادق (ع) به بار نشسته‌اند. غلوگرایان مقام امام را با گفتمان‌های حرانی-هرمسی آمیخته‌اند و از تشیع قالبی ساخته‌اند که محتوا و درون‌مایه آن چیزی جز گفتمان نامعقول هرمسی و شاخه‌های عرفان و تطهیر مشرقی نیست. پیروان این گفتمان‌ها برای اجرام آسمانی شعور، اراده، و قدرت قائل بوده و آن‌ها را مورد پرستش قرار می‌دهند و حاجت خویش را می‌جویند، آنان به تشبیه و پیکرانگاری خداوند دست زده و خدا را هم‌چون

مردی می‌پندارند که تاجی بر سر نهاده و در آسمان‌ها فرمان می‌راند (همان: ۳۰۲). جابری به این‌ها بسنده نکرده و گام به گام گفتمان مورد نظر خود را بر گفتمان‌ها و شخصیت‌های شیعی تعمیم می‌دهد، گویی با نقشه‌ای دقیق و طراحی شده، شاهین مراد را بر بام بخشی از این فرقه‌های منحرف که در نظر او شاکله و استخوان‌بندی تشیع هستند می‌نشانند. به متصوفه اشاره‌ای می‌کند و در نهایت این گروه را برساخته شیعه و امامان آن به‌ویژه امام ششم (ع) می‌داند، به گفتمان هرمس‌گرای اسماعیلیه و اخوان الصفا اشاره می‌کند و سپس رد پای آن را در مکتب امام صادق (ع) می‌یابد. از اهل غلو و عقاید هرمسی-ایرانی آنان می‌نویسد و به طرز ناشیانه‌ای حلقه وصل آنان را در میان یاران امام جعفر صادق (ع) پیدا می‌کند و سرانجام همگی آنان را در ذیل نام تشیع قرار داده و در نهایت به این نتیجه می‌رسد: «که فرقه‌های بسیاری از شیعه و حتی می‌توان گفت همه فرقه‌های شیعه، امکان رسیدن به شناخت خدا را از طریق نظر و قیاس انکار می‌کنند، آنان می‌پندارند که همه علوم اضطرار آورند و همه مردم مضطربند و نظر و قیاس به علم منجر می‌شود و سبب بندگی بندگان خدا نمی‌شود. این اندیشه‌ها از لوازم توحیدگرایی هرمسی هستند» (همان: ۳۰۳). جملات بالا تمامی آن چیزی است که جابری درصدد است تا از تشیع بشناساند و اگر این جملات را به شکل صریحی نمی‌نوشت ما نیز جرئت انتساب آن را به این صراحت به او نداشتیم. جملاتی که از پایه نادرست و مخدوش است. دست‌کم این گزاره‌ها با تاریخ و اندیشه‌های تشیع امامی و جعفری کاملاً بیگانه و مهجور است، اگرچه با اغماض می‌توان این باورها را به اهل تصوف، به‌ویژه گرایش اهل سنت که نویسنده نیز به برخی از لوازم گفتمان آنان اشاره دارد منسوب کرد. مثلاً این ابیات حضرت مولانا، عارف نام‌دار قرن هفتم که بنابر برخی منابع، شافعی‌مذهب است گواه بر چنین رویکردی است. هرچند به نظر ما این ابیات نیز به معنای رد مطلق علم و فلسفه در نظر این پاک‌باخته الهی نیست و تقدم علم خداشناسی و عقل کلی و خودشناسی را بر علوم حسی و عقل جزئی نشان می‌دهد.

خرده کارهای علم و هندسه	یا نجوم و علم و طب و فلسفه
که تعلق با همین دنیا ستش	ره به هفتم آسمان بر نیستش
این همه علم بنای آخورست	که عماد بود گاو و اشترست
علم راه حق و علم منزلش	صاحب دل داند آن را یا دلش

(مولوی، ۱۳۸۳: ۴/ ۱۵۱۶-۱۵۲۰).

چنان‌که در ادامه خواهد آمد، در هیچ‌یک از منابع اصلی شیعی و در روایات و سخنان امامان (ع) چنین رویکردی به علوم نظری و عملی وجود ندارد، اما عکس آن صادق است. از آن‌جا که جابری تلاش می‌کند تا برای کل تشیع، نظامی یک‌پارچه با ایدئولوژی‌ای واحد و مشخص تعریف کند دست به همانندسازی نحله‌های گوناگون شیعی، صوفیانه و هرمسی می‌زند و آن‌ها را یکی می‌پندارد. هرمس‌گرایی باران مداومی است که مرتب و مداوم بر زمین تشیع می‌بارد و البته نظام شیعی نیز از آموزه‌های آن در جهت تثبیت و مشروعیت نظام معرفتی و حتی ایدئولوژی خود یعنی نظام امامت بهره می‌جوید. از این رو است که در نظر او، «شیعه، هرمس‌گرایی را یآوری یافتند تا فلسفه نبوی خویش را از آن بگیرند» (همان: ۳۳۹). فلسفه نبوی مدنظر جابری، تکیه امام بر مقام نبوت و انتقال مجموعه اختیارات و وظایف نبوی بی‌کم و کاست به امامان شیعی بوده و نظام امامت نه ختم نبوت که استمرار آن با نام جدید و حلقه‌ای از زنجیره پیامبری تلقی می‌شود. «بنابراین اسم عوض شده است، اما اصل قضیه هم‌چنان باقی است» (همان: ۳۴۱). کوتاه آن‌که جابری در این مباحث نیز دچار تشویش و پراکنده‌گویی است. آن‌چنان‌که پاره‌ای از مفاهیم و گفتارهای او در برابر مصادیق و مثال‌هایش قرار می‌گیرند. گواه این نکته اشاره او به زکریای رازی است. جابری، زکریا را با یک واسطه یعنی جابر بن حیان به مکتب امام صادق (ع) متصل می‌کند و همانند مواجهه با شخصیت‌های دیگر، او را نیز در قالب هرمس‌گرایان قرار می‌دهد. وضعیتی که در آن کشف و شهود جای وحی و نبی را می‌گیرند و تطهیر و خلوص و تزکیه درونی جانشین تأملات بیرونی و عینی می‌شوند. در این‌جا نظام پالایش درونی مانوی به همراه تناسخ و کشف و سلوک هندی، دست به کار می‌شوند تا بیان‌گر این واقعیت شوند که هم جابر و هم استاد مکتب او، امام جعفر صادق، تحت تأثیر هرمس‌گرایی بوده‌اند. نامبرده هرچند به طور مستقیم به دلیل عدم همراهی حداقل‌های داده‌های تاریخی و کلامی، جرئت بیان هرمس‌زدگی امام ششم را ندارد، اما گویا در این‌جا فراموش کرده که از اهداف فلسفه نبوی نظام شیعی مورد ادعای او، استقرار امام در مقام نبی است، اما شخصیت داستان جابری (زکریا رازی) اصل نبوت و مسئله معجزه را نفی می‌کند و جابری بی‌توجه از پیامدهای رفتارها و عقاید او، این بار به شکل موقت دست از نظام شیعی و اتحاد آن با هرمس‌گرایی می‌کشد چراکه از قضا، فرقه‌های هرمس‌زده اسماعیلی، همانند ابوحاتم رازی و حمیدالدین کرمانی با انگیزه دفاع از فلسفه نبوی در برابر زکریا رازی قرار گرفته و حکم به الحاد او می‌دهند. جابری در بیان نظریات زکریای رازی با بیان اتحاد فکری او و جابر بن حیان در

تحلیل مباحث هستی‌شناسانه، رد نبوت توسط رازی را متأثر از دیدگاه مانوی-هرمسی‌اش می‌داند. از این رو است که تطهیر درون و تزکیه نفس و ریاضت جای نبوت و هدایت نبی را می‌گیرد. او این رویکرد رازی را یک عمل کاملاً درونی و شهودی دانسته که از استدلال و امور عینی کم‌ترین بهره را دارد. جدای از پارادوکس او در مسئله تبعیت از امام و نفی اصل نبوت، در این جا نیز جابری در تحلیل خود از شخصیت و افکار زکریای رازی به خطا رفته است. همان‌گونه که می‌دانیم مهم‌ترین استدلال فلسفی زکریا در رد نظام نبوت، بر دو پایه عینی استوار بوده که در هر دو موارد در مقابل دیدگاه اسماعیلیان هرمس‌گرا قرار دارد. رازی نبوت را نمی‌پذیرد چون آن را از یک سو تبعیض خالق در حق مخلوق و از سوی دیگر گسترش جدال و نزاع در میان جامعه دین‌داران می‌دانست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۹۶). رازی برخلاف اسماعیلیان و اصحاب اخوان الصفا و حتی جابر بن حیان که به تقلید طبیعت از روح و نفس معتقد بودند و طبیعت را آئینه نفس می‌دانستند مخالف تبعیت طبیعت از روح و نفس بود (کوربن، ۱۳۵۸: ۱۹). از این منظر در جبهه مخالف تفکرات هرمسی قرار می‌گیرد. مخالفت فیلسوفان اسماعیلی با او نیز به نوعی به نتایج برآمده از تفکرات رازی برمی‌گردد. آنان معتقد بودند «که انکار نبوت ... انکار امامت را در پی خواهد داشت» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۹۶). همان‌گونه که اشاره شد، رازی نه تنها در برابر اسماعیلیه که پرچم‌دار اندیشه هرمس‌گرایی بوده‌اند، بلکه با استاد خود جابر بن حیان نیز زاویه دارد و این با اتحاد فکری آن دو یا به عبارتی آن سه (امام ششم) متفاوت است. جابری درصدد است تا مکتب جابر بن حیان به‌ویژه کیمیاگری و توسل او به اسم اعظم، که در نظر او اندیشه‌ای هرمسی است، را در نتیجه نزدیکی جابر به مکتب و مدرسه امام ششم شیعیان نسبت دهد. در این جا ذکر دو نکته ضرورت دارد: یکی آن‌که امام صادق (ع) بیش از سه هزار شاگرد داشت که برخی از آنان بعدها یا در زمانه آن امام، خود صاحبان مکاتب و طریقت‌هایی شدند، از جمله آنان می‌توان از جناب ابوحنیفه و جناب مالک ابن انس نام برد که از امامان فقهی و کلامی اهل سنت هستند. آنان از محفل درس امام صادق (ع) تلمذ و در شایستگی امام لحظه‌ایی تردید نکردند، چنان‌که ابوحنیفه او را صادق آل محمد می‌نامد. حال سؤال این جاست که با توجه به تعدد نظرات و مشرب‌های فکری و فلسفی و عرفانی، کدام‌یک از شاگردان آن حضرت را می‌توان حاصل تفکرات استاد دانست؟ از طرف دیگر، بنابر نظر برخی، تأثیر امام بر فرایند کیمیاآموزی جابر بن حیان و علوم مرتبط در این زمینه منتفی است (کوربن، ۱۳۵۸: ۱۷۷). همچنین کوربن نشان می‌دهد که واسطه‌های جغرافیایی

و تمدنی دیگری در انتقال علوم کیمیا از یونان به جامعه اسلامی مؤثر بودند. او این واسطه‌های تمدنی را منطقه بین‌النهرین و ایران می‌داند و وجود اصطلاحاتی همانند نوشادر و آمونیاک در فارسی را مؤید نظر خود می‌داند (همان: ۳۳-۳۶). از مطالب بالا استنباط می‌شود که اولاً، فیلسوفانی چون رازی که در نظر جابری تحت تأثیر انگاره‌های هرمسی بودند و با شیعیان و امام صادق (ع) از طریق جابر بن حیان ارتباط برقرار کردند، اصولاً نه تنها پایبند به فلسفه نبوی شیعی، که آن هم در نظر نویسندگان متأثر از فلسفه هرمسی است، نبودند، در مقابل آن نیز قرار داشتند؛ ثانیاً، گونه‌های گوناگون فکری و علمی جهان شیعی که رنگ و لعاب هرمسی داشتند منطقاً ارتباطی به آموزه‌های امام جعفر صادق (ع) ندارند.

به نظر نگارنده، جابری آگاهانه و با ایدئولوژی خاصی به سراغ امام باقر و به ویژه امام صادق (ع) می‌رود. او آن امام را معمار و مهندس مکتب تشیع می‌داند؛ از این رو نمی‌توانست بدون کنار نهادن امام ششم و تخریب شخصیت آن حضرت، تشیع را حرکتی نامعقول معرفی کند. او برای شناخت تشیع و در ادامه ایدئولوژی ضدیت با آن، شاخص و ستون تشیع را برخی از گفتمان‌های انحرافی معرفی کرده و رفتارها، اندیشه‌ها و انگیزه‌های امام (ع) را هم در داخل این مجموعه می‌نهد. امام در قلم او، برای رسیدن به گمشده خود یعنی قدرت سیاسی، از هر حربه‌ای بهره می‌جوید؛ نیک‌ترین فعالیت‌ها، که همان تلاش‌های فرهنگی و علمی است، چون به امام صادق (ع) می‌رسد اهدافی پنهانی و منفی می‌شوند. جابری بدون ریشه‌یابی شرایط سیاسی و اجتماعی زمانه، که محصول اختناق نظام سیاسی اکثریت بوده، تقیه در مشرب امام (ع) را تعریف به تاکتیکی زیرکانه برای کسب قدرت می‌داند، آن‌چنان که فداکردن ناجوانمردانه یاران از اصول این تاکتیک معرفی می‌شود. به عبارت دیگر، تصویری که جابری می‌خواهد از امام ششم (ع) در ذهن بیاورد، با منطق توجیه و وسیله در حصول به هدف مطابقت دارد. برای نمونه، ایشان پس از بیان و تشریح عقاید اهل غلو و انحراف رهبران آن‌ها از نظام معقول دینی می‌نویسد: «علی‌رغم این‌که بزرگ‌ترین امام شیعی، جعفر الصادق از شیوه سخن گفتن غلات در مورد امامان می‌رنجید و علی‌رغم این‌که با جنبش‌های مسلحانه مخالفت می‌کرد و با عباسیان و اهل تسنن برخورد مسالمت آمیزی داشت، اما بنا به گفته همه منابع تاریخی، او به دنبال سیطره فرهنگی برای رسیدن به سیطره سیاسی بود. ... و ابی الخطاب را که یکی از شاگردان و پیروان پر و پا قرص او بود، به سبب این‌که به هنگام سخن گفتن در مورد امام اغراق می‌کرد و «علم غیب» را به او نسبت می‌داد و حلول را در او می‌دید، از خود راند، او اگرچه با چنین اغراقی

مخالفت شدید داشت، اما همواره خود و دیگر امامان را «وارثان» پیامبر و آگاهان به فهم حقیقت و «باطن» قرآن می‌دانست. بنابراین با عرفان شیعی مخالفتی نداشت و به آن مشروعیت دینی-اسلامی بخشید. امامت را حلقه‌ای از زنجیره پیامبری می‌داند. بنابراین اسم عوض شده است، اما اصل قضیه هم‌چنان باقی است. جعفر الصادق (ع) نیز همانند دیگر امامان، همین رأی را داشت، اما او به ضرورت «تقیه» در این مورد پایبند بود، در چنین شرایطی، در فداکردن یکی از رهبران جنبش (ابی الخطاب) که شاگرد و پیرو او بود (در جای دیگر او را پدر روحانی اسماعیل فرزند امام ششم می‌داند) هیچ تردیدی به خود راه نداد، زیرا می‌خواست کل جنبش را از خطر برهاند» (جابری، ۱۳۸۹: ۳۴۱). او در ادامه برای اثبات هرمس‌گرایی در مکتب امام، باز در پی سوی شاگردانش باز می‌کند و این بار هشام بن حکم را هدف قرار می‌دهد و حتی او را ایدئولوگ و استراتژیست تشیع معرفی می‌کند که به شکلی سازماندهی شده هرمس‌گرایی را وارد شیعه کرد (همان: ۳۴۳).

جالب این‌که او پیدایش جریان اهل غلو در میان مذاهب اهل سنت و رهبران سیاسی آن همانند عباسیان را نیز واکنشی در برابر جریان غلوگرا در میان شیعیان و شاگردان امام صادق (ع) می‌داند (همان: ۳۴۲) و این‌که مأمون برای مقابله با جریان‌های گنوسی و مانوی که در نظر نویسندگان در اتحاد با تشیع بودند ناچار به فلسفه یونانی و عقل اعتزالی روی می‌آورد و در نتیجه اخوان الصفا نیز (به نمایندگی جریان شیعی در نظر نویسندگان) به فلسفه هرمسی-گنوسی پناه می‌برند. جنگ اخوان الصفا و مأمون را نبرد عقلانیت اعتزالی و فلسفه ارسطویی در برابر اشراق گنوسی شیعی معرفی می‌کند (همان: ۳۴۴).

وحدت‌انگاری و یک‌سان‌پنداری فرقه‌ها و تفکرات غلوگرا با تشیع از ویژگی‌های بارز آثار جابری است. از سوی دیگر، جریان غلو نقطه عزیمت او برای شناخت ماهیت دینی و ساختار معرفتی تشیع است و در این راستا جابری از گفتمان‌های هرمس‌گرا در میان برخی از فرقه‌های شیعی به ویژه جریان اخوان الصفا و اسماعیلی، نهایت بهره را می‌برد.

به نظر می‌رسد که جابری در شناخت گفتمان شیعی، به مکتب امامیه و بنیان‌گذار آن امام جعفر الصادق (ع)، کم‌ترین توجه را دارد. حتی زمانی که با این عالم و معمار و شارح نظام فکری، فقهی و کلامی تشیع مواجه می‌شود به جای جست‌وجو در نظام فکری او، به حاشیه‌ها پرداخته و این امام همام و آثار او در هیاهوهای جریان‌های هرمس‌گرا و غلوگرا ناپدید می‌شود.

از آن‌جا که جریان غلو دست‌مایه و نقطه عزیمت جابری به گفتمان شیعی است، در این



بخش به ماجرای غلو در جهان اسلام و واکنش مؤمنان و امامان شیعی در قبال این جریان فکری و سیاسی می‌پردازیم.

### ۳. امامیه و جریان غلو

مسئله غلو در تاریخ اسلام، قدمت زیادی دارد؛ شاید اشاره حضرت محمد (ص) و نگرانی از غلو درباره امام علی (ع) نشان‌گر وجود نشئه‌هایی از این تفکر در ذهن کرامت‌جوی انسان عربی باشد. نخستین روایات تاریخی در این زمینه به ماجرای وفات پیامبر اکرم (ص) برمی‌گردد؛ آن‌جا که یکی از صحابه پیامبر (ص) مرگش را باور نکرد و آن را موقتی دانست. او بر این باور بود که پیامبر به زودی رجعت خواهد کرد و «دست و پای مردمی را خواهد برید» که بدو نسبت وفات دهند (یعقوبی، ۱۳۷۱، ۱/ ۵۱۱). ادعای مشابه در این زمینه پس از شهادت امام اول شیعیان نیز نقل شده است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۵۹). آنچه مسلم است در زمان امام علی (ع) جریان غلو چنان گسترده شد که برخی از منابع، روایت‌هایی شبیه به افسانه، به آتش انداختن آنان توسط آن امام نوشتند (مقدس، ۱۳۵۱، جلد: ۱۳۲).

در خطبه ۱۲۷ نهج‌البلاغه از قول امام (ع) آمده که آن حضرت فرمودند، «به زودی دو طایفه درباره من هلاک خواهند شد. یکی دوستی که در دوستی افراط کند به طوری که بی‌اندازه او را به راه باطل بکشد و دیگر دشمنی که از حد، تجاوز کرده دشمنی بی‌اندازه او را به غیر حق وا دارد و بهترین مردم درباره من گروه میانه می‌باشند» (فیض الاسلام، بی‌تا: ۳۹۴). در جای دیگر می‌فرماید: «خداوندگارا، من از غلاة و گزافه‌گویان بیزارم، همان‌طور که عیسی بن مریم از نصاری بیزار است. خداوندگارا، آنان را همواره مورد مؤاخذه خود قرار ده و هیچ‌یک از ایشان را یاری مکن» (مشکور، ۱۳۶۸: ۱۶۲). امام (ع) در وصف اهل بیت (ع) می‌فرماید: «پشتی هستیم در میانه (اعتدال)، آن‌که وامانده خود را به آن پشتی برساند و آن‌که تجاوز کرده و پیشی گرفته (اهل غلو) به جانب آن پشتی بازگشت نماید» (فیض الاسلام، بی‌تا: ۱۱۳۷).

ریشه‌های جریان غلو در جهان اسلام عبارت‌اند از:

الف) فکری و اعتقادی؛

ب) غلو به مثابه نوعی اعتراض و واکنش به ساختار و قدرت سیاسی و مذهبی زمانه؛

ج) غلو به مثابه ابزاری در خدمت دنیاپرستان، ریاست‌طلبان، و دشمنان اهل بیت.

گرایش‌های غلوگرا صرفاً مختص شیعه نیستند، بلکه در مذاهب دیگر نیز ظهور و بروز داشتند. مثلاً گزارش‌های تاریخی از غلو درباره معاویه در میان برخی از مردم محله یهودیه اصفهان اشاره دارند (مقدسی، ۱۳۶۱: ۲/ ۵۷۹)؛ حتی در مورد فرزند فاسد او یزید فرقه‌ای به این نام، در برخی از مناطق اسلامی وجود دارد یا همان گونه که جابری نیز اشاره کرده فرقه راوندیه در حق خلفای عباسی به ویژه منصور غلو می‌کردند و مرتبه خدایی به او می‌دادند (جابری، ۱۳۸۹: ۳۴۲)؛ در جنبش اجتماعی المقنع و ابومسلم که در حق ایشان بسیار غلو می‌کردند؛ همچنین درباره خلفای نخستین و برخی از شخصیت‌های مذهبی اهل سنت همانند شافعی و احمد بن حنبل غلوهای زیادی کرده‌اند (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۵: ۳۳-۳۵). از این رو همواره جغرافیای اندیشه‌های غلو به مثابه یک اعتقاد یا حرکت و جنبش اجتماعی و سیاسی در حال تغییر و نوسان بود یا بهتر است بگوییم اعتقادات عده‌ای، برای ابراز وجود، کسب منزلت و منفعت، یا رساندن صدای اعتراض، ابزاری در دست برخی دیگر می‌شد (همان: ۱۰۵).

دوره رونق جریان غلو به مثابه یک اندیشه و گفتمان مذهبی و سیاسی، به اواخر قرن نخست تا اواسط قرن سوم برمی‌گردد. شهادت امام حسین و عواقب ناگوار آن برای جامعه اسلامی و حاکمیت فاسد اموی و عدم آموزش و تربیت درست امت اسلامی همگی از علل ظهور و بروز چنین جریاناتی در امت اسلامی بودند. دوره رخوت و اضمحلال بنی امیه و نخستین سال‌های حاکمیت بنی عباس اوج جریان‌هان غلوگرا در جامعه اسلامی است (مشکور، ۱۳۶۸: ۱۶۳). اهل غلو در این هنگام، نه نظام فرهنگی، مذهبی، و سیاسی بنی امیه و بنی عباس را قبول داشتند و نه به امامان شیعی دسترسی آزاد و فراگیر داشتند؛ از این رو خاطره دوران حاکمیت امامان نخست و یادآوری مظلومیت امامان دیگر شیعه، بسیاری از نگاه‌ها را معطوف آنان کرد.

طبیعی بود که در چنین اوضاعی که جامعه اسلامی معترض و از بی‌عدالتی‌ها در رنج است برای حرکت‌های سیاسی خود نیازمند ایدئولوژی‌های مذهبی باشد در نظر این گروه‌ها، شخصیت‌هایی محبوب‌تر از ائمه شیعه نمی‌توانستند رهبر معنوی جنبش‌های سیاسی و اجتماعی باشند. لیکن شناخت آنان از امامان، به ویژه امام محمدباقر (ع) و جعفر الصادق (ع) بسیار اندک بود. از سوی دیگر رهبران این جنبش‌های اجتماعی که به مثابه نوسازان سیاسی، درصدد کسب مشروعیت برای خود و حزبشان بودند با نزدیکی به امامان و نشستن در حلقه درس و بحث آنان به ظاهر برای ائمه و در اصل برای قوت و

روتق کار خود تلاش می کردند، سخنان ائمه را جعل و منتشر می کردند. از این رو در دوره حیات ائمه (ع) بزرگترین انحرافها را این گروهها به وجود می آوردند (الشیبی، ۱۳۸۰: ۲۴). طبیعی بود که غلات برای اهل تشیع در حکم دوستان جاهل و حتی بدتر از دشمن محسوب شوند. آنان باعث می شدند تا محبان امام با یکسری اخبار تحریف شده و دروغین و دوگانه، مشوش شوند و ایمان و اقبال طبقه نخبه اجتماعی نیز از تشیع دور شود (جعفریان، ۱۳۷۶: ۳۲۷).

مهمترین کانون غالیان شیعی شهر کوفه بود؛ این شهر از یک سو یادگار عدالت و رفتار علوی بود و از سوی دیگر، به جریانهای التقاطی مورد نظر عابد الجابری نزدیک بود. از این رو بدیهی است که التقاط، چاشنی عقاید اهل غلو شود. آنان بر جنبه‌های خداگونگی ائمه تأکید و برای امامان مقام الوهیت قائل می شدند. امامان را از کسوت و جنس آدمیان خارج کرده و آنان را بر امور پنهان و غیب و عالم ارواح و ... آشنا و مسلط می دانستند (مقدسی، ۱۳۵۱: ۱۳۸). برخی از غالیان نیز مقام پیامبران و حتی برتر از آنان را به امامان می دادند (همان: ۱۴۰؛ الشیبی، ۱۳۸۰: ۱۶؛ مشکور، ۱۳۶۸: ۱۵۱؛ کورین، ۱۳۵۸: ۱۱۵).

در این اوضاع، طبیعی بود که امامان شیعی بیشترین خطرات را از جانب رهبران غلو و پیروان آنان احساس کنند. از این رو شدیدترین حملات را به آنان داشته و بدترین توصیفها را درباره‌شان به زبان آوردند.

از ابن سعد روایت شده که امام چهارم (ع) به شدت از غالیان کوفه بیزار بودند (الشیبی، ۱۳۸۰: ۲۰). امام پنجم نیز با حمله به غالیان عراق، از آنان کناره می گرفتند (همان: ۳۱).

از معروفترین این غلات می توان از ابوالخطاب اسدی کوفی (متوفی ۱۳۸ هـ) (مورد اشاره و تأکید جابری) نام برد. او خود را از یاران امام جعفر الصادق (ع) معرفی می کرد و پیروانش نیز او را ابا اسماعیل می خواندند. او بهزودی راه غلو در پیش گرفت. پیروان او که «تردستی و طلسمات و اخترشناسی و کیمیاگری می آموختند» معتقد بودند که روح امام جعفر (ع) در ابوالخطاب حلول کرد (همان: ۲۵-۲۶). برخی نیز به مقام نبوت او شهادت دادند. ابوالخطاب سرانجام توسط حاکمیت وقت در ۱۳۶ هجری به هلاکت رسید (نجف آبادی، ۱۳۸۵: ۱۳۰).

امام جعفر صادق برخلاف نظر جابری نه تنها در نهان با او ملاطفت نداشت، بلکه بنابر روایت کشی، بعد از مرگ او فرمودند که «خدا لعنت کند ابوالخطاب را و لعنت کند کسانی را که با او کشته شدند و لعنت کند کسانی را که از ایشان باقی ماندند و لعنت کند کسانی

را که دلشان به حال ایشان بسوزد؛ همچنین فرمودند «خدا و فرشتگان و همهٔ مردم ابوالخطاب را لعنت کنند. من پیش خدا شهادت می‌دهم که او کافر و فاسق و مشرک بود و وی با فرعون در عذاب دوزخ محشور خواهد شد و از بام تا شام شکنجه خواهد دید» (مشکور، ۱۳۶۸: ۱۶۵).

همچنین امام (ع) در زمان حیات ابوالخطاب فرمودند؛ «با غلات نشست و برخاست نکنید با آنان هم غذا نپاشید و همراهشان چیزی ننوشید و با آنان مصالحه نکنید. ابوالخطاب و اصحابش ملعون‌اند. با معتقدین به مرام او همنشین نشوید من و پدرانم از او بیزاریم» (جعفریان، ۱۳۷۶: ۳۲۸؛ دفتری: ۱۳۷۵: ۱۰۶).

روایت‌های مشابه‌ای از امام صادق (ع) دربارهٔ اهل تشبیه و هشام بن حکم که در نظر جابری معمار اندیشهٔ شیعی است نقل شده است. آن‌جا که شخصی از آن حضرت دربارهٔ اندیشه‌های تشبیه‌گرای منسوب به امام از سوی هشام بن حکم سؤال می‌کند، امام پاسخ دادند که: «منزه است آن کس که هیچ‌کس جز خودش نداند که وی چگونه است. هیچ‌چیز همانند او نیست و همو شنوا و بیناست ... نه جسم دارد و نه صورت و نه رسم و نه حد» (کلینی، ۱۳۶۹: ۳۱۲). از امام کاظم نیز در رد سخنان منسوب به هشام روایت‌هایی نقل شده است (همان: ۳۲۳).

با توجه به مطالب فوق آیا می‌توان تصور کرد که تمامی این سخنان با انگیزهٔ سیاسی و در نتیجهٔ تقیه باشد؟ آیا جناب جابری نمی‌دانستند که تقیه در مکتب امامان شیعه به معنای سخن‌نگفتن از عقاید خود در اوضاع اختناق بود و نه زبان به دروغ گشودن؟!

مواضع امامان پس از امام ششم، نیز در قبال اصحاب غلو چنین سخت‌گیرانه بود. از امام رضا (ع) نقل‌های بسیاری در مذمت غلات شده است. این‌که «غلات کافرند و مفوضان (شاخه‌ای از اهل غلو که قائل به تفویض اختیار از خداوند به امامان بودند) مشرک‌اند. هر که با ایشان بنشیند و بیامیزد و بخورد و بیاشامد و ازدواج کند و ... از ولایت خداوند و ولایت ما اهل بیت بیرون است» (مشکور، ۱۳۶۸: ۱۵۳).

آن‌چه در روایت‌های فوق مهم هستند و نمی‌توانند هرگز در جایگاه بحث‌های تقیه یا مصالح جامعهٔ شیعی قرار گیرند، حکم کفر و شرک است که دارای پیامدهای حقوقی و مذهبی برای گروه‌های غلو است. از این دست احادیث و روایات بسیارند.

حال پرسش این‌جاست که آیا این سخنان معصومین (ع) پژواکی هم در جامعه داشته و شیعیان امامیه آن فرامین و احساس انزجار ائمهٔ اطهار (ع) در مورد غالیان را به کار

می‌بستند؟ چنانچه به قول جابری در پشت تمامی این انزجارها و راندن‌ها و تخطئه‌کردن‌ها، تقیه و مصلحتی نهفته بود، قاعدتاً شیعیان نبایستی حساسیتی در مورد گفتار و اعمال آنان نشان دهند و حتی می‌بایست به اهل غلو نزدیک شده و در دوره پایان تقیه یعنی عصر سیطره حاکمانی با مشرب‌های شیعی، همانند آل بویه، به تفقد و دل‌داری آنان مشغول یا خود، راه آنان را در پیش گیرند. حال آن‌که چنین نیست و گزارش‌هایی مبنی بر طرد غالیان، توسط شیعیان قم و بلاد دیگر اسلامی در دست است. از قول کشی گفته شد که جامعه شیعی و راویان حدیث در قم، که در آن عصر مرکز اصلی تشیع بوده در برابر مفوضه مقاومت کرده و هرکس را که نسبت‌های فوق بشری به ائمه اطهار می‌داد را به عنوان اهل غلو از شهر اخراج می‌کردند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۸۳). همچنین در شهرهای دیگر شیعه‌نشین نیز رفتاری بهتر از این، با اهل غلو نمی‌شد، علمای این شهرها غلات را نجس و خارج از دین معرفی می‌کردند (طباطبایی، بی‌تا: ۲۷۰).

فضل بن شاذان نیشابوری (متوفی ۲۶۰ هـ) از علمای شیعی، امام را انسانی عادی معرفی می‌کند که تفاوت او با دیگران اشراف او به احکام الهی و تفسیر صحیح قرآن است و با این عقیده اهل غلو که امامان به بواطن امور آگاه‌اند و علم الهی لاینقطع به ایشان می‌رسد، موافق نبود، ابن شاذان معتقد بود که امامان علم خود را از سرچشمه پیامبر (ص) اخذ می‌کنند (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۰: ۴/ ۵۱). در گزارشی دیگری که یک غالی در ۲۹۳ هجری نوشته است، از میان ۳۰ نفر حجاج شیعه، فقط یک نفر مفوضه و بقیه همگی مقصره (در نظر اهل غلو به کسانی می‌گفتند که در اعتقاد به امام کاستی داشتند) بودند (طباطبایی، بی‌تا: ۹۳). علمای عصر غیبت، همانند شیخ صدوق و شیخ مفید نیز با آن‌که در دوره نسبتاً آزادی زندگی می‌کردند به تأسی از امامان (ع) حکم خروج آنان را از دین دادند (همان: ۲۷۰).

#### ۴. ایران شیعی یا شیعه ایرانی

جابری تلاش داشت بیگانگی تشیع را با اسلام به تصویر کشد، نخستین جلوه‌گاه این اندیشه یک‌سان‌پنداری تشیع با ایدئولوژی ایران‌گرایی بود.

مطابق این نظر، ایرانیان شکست‌خورده از اعراب، در برابر اعراب، از تشیع شمشیری برنده ساختند؛ آنان درصدد بودند تا شکست نظامی و ملی خود را از طریق تهاجم فکری و قلمی (نمونه آن ابن‌سینا) جبران کنند، از این رو تشیع را برگزیدند. این چکیده عقیده جابری درباره اتحاد اندیشه شیعی با ایران‌گرایی است که به شکل اجمالی در بخش‌های

پیشین به آن پرداخته شد. این اندیشه صرفاً متعلق به جابری نبوده و پیش از او نیز برخی از مستشرقان و مخالفین شیعی سعی در القای آن داشتند. مثلاً احمد امین، تشیع را نتیجهٔ دشمنی ایرانیان با اعراب و بنی امیه می‌دانست و گوینو معتقد بود بنابر علل سیاسی و ملی، ایرانیان پیوسته با دشمنان علی (ع) خصومت می‌ورزیدند؛ او شکست ایرانیان از لشکریان عمر بن الخطاب را باعث کینهٔ آنان از اعراب می‌دانست (همان: ۲۷۳ و ۲۷۸). برخی نیز با یادآوری خویشاوندی ایرانیان با امامان شیعی، گرایش ایرانیان به تشیع را توجیه می‌کردند (سایکس، ۱۳۶۶: ۱/ ۷۵۴ و ۷۵۵؛ ۲/ ۲۲۷ و ۲۲۸).

مجموعهٔ این صاحبان قلم و به ویژه جابری، به این واقعیت توجه ندارند که تشیع زادهٔ روزهای نخستین رحلت حضرت پیامبر (ص) و حتی بنابر روایاتی که در این جا مد نظر ما نیستند به اواخر دوران آن حضرت برمی‌گردد. بنابر اخبار واصله، بلافاصله پس از رحلت حضرت نبی (ص) چند جریان سیاسی که برخی از آن، به احزاب سیاسی نیز نام بردند (مغنیه، ۱۳۶۰: ۲۱) در مسئلهٔ خلافت و جانشینی پیامبر (ص) شکل گرفتند، این جریان‌ها عبارت بودند از:

۱. جریان سیاسی منسوب به سعد بن عباده که ریاست قبیلهٔ خزرج را بر عهده داشت؛
۲. گروهی از مهاجرین به رهبری جناب ابابکر و جناب عمر؛
۳. جریان سیاسی منسوب به سعد بن ابی وقاص از بنی امیه؛
۴. عثمان بن عفان و گروهی دیگر از بنی امیه؛
۵. جریان منسوب به علی (ع) که تعدادی از بنی هاشم و مهاجرین و بخشی از انصار را شامل می‌شدند. آنان با این شعار که «لا ینابغ الاعلیا»، به میدان آمدند (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۲/ ۳-۱؛ مغنیه، ۱۳۶۰: ۲۱؛ طباطبایی، بی تا: ۲۸۹ و ۲۹۰؛ مشکور، ۱۳۶۸: ۹؛ الشیبی، ۱۳۸۰: ۱۵ و ۱۹). همچنین اخبار متواتری در دست است که شکل‌گیری تشیع را به همان قرن نخست اسلامی در مکه و مدینه و یا کوفه می‌رساند که در این جا نیازی به اشاره به آن‌ها نیست. از سوی دیگر براهینی قاطع در دست داریم که ادعاهای مذکور را از بنی‌اساس می‌سازد، که از جملهٔ آن‌ها، گرایش اکثریت ایرانیان به یکی از مذاهب اهل سنت در قرون نخستین اسلامی است. بر این اساس اکثر شهرهای ایران در دوران نخستین اسلامی بر یکی از مذاهب اهل سنت بودند، این وضعیت تا پایان دورهٔ میانه پایدار بود (مستوفی، ۱۳۶۲: ۹۷ و ۹۹؛ اشیپولر، ۱۳۶۴، ۱/ ۲۸۴). همچنین بسیاری از علمای مذهبی در ایران از جماعت تسنن بودند، از آن جمله بخاری (۲۵۶ هـ)، مسلم (۳۰۲ هـ) ترمذی (۲۷۹) نسایی (۳۰۲) و حتی

ابوحنیفه مؤسس مذهب حنفی (۱۵۰ هـ)، تبار ایرانی داشتند. اگر بزرگانی همانند امام محمد غزالی، امام الحرمین جوینی، فخر رازی، زمخشری، و مولانا بلخی را بر این فهرست بیفزاییم، آن‌گاه درمی‌یابیم که به‌راستی اگر ایرانیان در پرتو مذهب قصد انتقام از اعراب را داشتند این عمل نمی‌توانست از طریق تشیع بلکه قاعدتاً بایستی از راه مذهبی دیگر (تسنن) صورت می‌گرفت. علاوه بر همه این‌ها بانیان و مبلغان تشیع در ایران عمدتاً اعراب بودند. آنان، در شرایط خاصی در برخی از نواحی ایران همانند قم، ری و تبرستان فعالیت داشتند. اما تفکرات اهل سنت در ایران کاملاً جنبه درون‌زایی داشت و رواج‌دهندگان آن نیز ایرانیان خالص بودند.

از این رو نه‌تنها حضور اندیشه‌های شیعی در ایران در مقایسه با رقیب سنی آن متأخرتر است، خاستگاه شیعه و حاملان نخستین آن نه ایران و ایرانی بلکه از اعراب خالص و در نواحی عربی بوده‌اند.

## ۵. فلسفه و علوم عقلی

برخلاف نظرات جابری که معتقد به انتخاب «فلسفه مشرقی» یا «هرمسی - حرانی» توسط شیعه یا فیلسوفان منسوب به آن است، عقلانیت فلسفی تشیع ریشه در قرآن و سنت دارد. بنابر نظر کوربن «فکر شیعه از ابتدای کار، فلسفه‌ای را تقویت کرد که از سنخ فلسفه نبوی بود و با دین نبوی انطباق داشت» (کوربن، ۴۰). این نکته با ادعای جابری درباره نوع و سنخ «فلسفه نبوی» شیعی متفاوت است. جابری خاستگاه این سنخ از فلسفه را هرمسی - حرانی معرفی کرده که در آن «امام» جای «نبی» را می‌گیرد، در حالی که در فلسفه نبوی تشیع امامی، امام نه جانشین نبی است و نه جایگاه نبوت را تصرف می‌کند. بلکه امام مفسر واقعی قرآن و احکام الهی و سنت نبوی است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۸). این افکار فقط محصول مذهب شیعی بوده و سایر افکار، اعم از هرمسی و مشرقی، را در آن سهمی نیست (همان: ۵۱) و فلسفه شیعه ترکیب و سیمای خود را از این منابع اخذ می‌کند. از این رو فلسفه شیعی کاملاً ریشه در سنت و قرآن دارد. امام نخست شیعیان نخستین کسی است که در اسلام این شیوه را گشود. در نظر ایشان «حق و باطل را با میزان قدر و شخصیت افراد نمی‌توان شناخت، این صحیح نیست که اول شخصیت‌هایی را مقیاس قراردادی و بعد حق و باطل را با این مقیاس بسنجی» (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۳۴). این نکته، اساس مباحث فلسفی است. آن‌چنان که، طه حسین می‌گوید چنین سخن بزرگی در زندگی‌اش نشنیده

است (همان). در بحث فلسفی نیز، ارزش‌ها بر حقایق استوارند نه بر رجال و حاملان آن، «معرف بحث‌های فلسفی استمداد از یک سلسله قضایای بدیهی، یا نظری است که مولود همان بدیهیات، با منطق فطری، که در کلیات جهان هستی بحث می‌کند تا در نهایت به مبدأ آفرینش جهان و کیفیت پیدایی و آغاز و انجام آن پی ببرد و این مسئله در نزد اهل بیت به فراوانی مشاهده می‌شوند» (طباطبایی، بی‌تا: ۵۵). امامان شیعی در سخت‌ترین اوضاع از این مباحث، شانه خالی نمی‌کردند. نمونه آن، پرسش مرد عربی در بحبویه جنگ جمل، دربارهٔ یکتایی خداوند، از امام علی (ع) است که ایشان علی‌رغم اعتراض پیروان مبنی بر حساس بودن جنگ و مناسب نبودن زمان پرسش، با روش و نگاهی فلسفی این‌گونه پاسخ‌گویی مرد عربی می‌شوند: «این که گفته می‌شود خدا یکی است، چهار معنی دارد؛ دو معنی از آن چهار معنی، درست نیست و دو معنی درست است، اما آن دو معنی که درست نیست یکی این است که کسی گوید خدا یکی است و عدد دو را در نظر گیرد؛ این معنی درست نیست زیرا، آن که دوم ندارد داخل عدد نمی‌شود، آیا نمی‌بینی که کسانی که گفتند: خدا سه تاست، کافر شدند؟ و یکی است که کسی بگوید: فلانی یکی از مردم است یعنی نوعی است از این جنس یا واحد است از این نوع، این معنی نیز نزد خدا درست نیست، زیرا تشبیه است و خدا از تشبیه منزّه است. اما دو معنی که در خدا درست است، یکی این است که کسی گوید: خدا یکی است، به این معنی که نزد اشیا شبیه ندارد. خدا چنین است و یکی این که کسی گوید خدا یکی است یعنی هیچ‌گونه کثرت و انقسام نمی‌دارد نه در خارج و نه در عقل و نه در وهم، خدا چنین است» (طباطبایی، ۱۳۵۴: ۱۵۷). یا سخن آن حضرت دربارهٔ ذات و صفات الهی که از سرچشمهٔ زلال حکمت قرآنی نشئت یافته و در هیچ مکتبی مشابه ندارد (فیض الاسلام، بی‌تا: ۱۵۶-۱۵۷).

آنچه در این عبارات، مهم است رویکرد عقلی و فلسفی امام اول شیعیان در مسئلهٔ خداشناسی است. امامان دیگر نیز به نسبت، همین رویکرد را حفظ کردند و پیروان آنان هم به این راه و روش اهتمام داشتند. در نتیجهٔ این اهتمام بود که نخستین فیلسوفان اسلامی همگی در دایرهٔ مذهب شیعه بوده‌اند، مسئله‌ای که جابری سعی دارد آن را نه در متن تفکرات اسلامی، بلکه مهمان حلقهٔ هرمتی و دنیای غیر معقول دینی جای دهد. از همین منظر، نزدیکی شیعه و معتزله در علم کلام قابل تحلیل است. همان‌گونه که می‌دانیم رویکرد اعتزالی بر توجه به عقل در مواجهه با شرع تأکید دارد. این برخلاف نظام فکری و کلامی اشاعره است که عمدتاً بر نقل و پذیرش بی‌چون و چرای داده‌های



مذهبی بدون لحاظ پشتوانه عقلی آن نظر دارند (کوربن، ۱۳۵۸: ۱۵۱ و ۱۶۵؛ مشکور، ۱۳۶۸: ۷۱؛ داوری، ۲۵۳۶: ۹۶). اما اختلاف امامیه با معتزله به ویژه معتزلیان افراطی به گستره دخالت یا توجه به نقل در مباحث عقلی و جایگاه امامت برمیگشت. جدای از این، بسیاری از علمای شیعه، همانند شیخ مفید و سید مرتضی به ملازمه بین حکم عقل و شرع باور داشتند. سید مرتضی (۴۳۶-۳۵۵ هـ) نقطه آغاز تکلیف را مسئله شناخت خداوند می‌دانست و معتقد بود که این تکلیف قبل از هر چیز برعهده عقل و نظر گذاشته شده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷: ۲/۳۹-۴۰).

نکته قابل توجه آن‌که، جابری عقل معتزلی را تمجید، اما عقل شیعی را رهاورد بیگانگان و بی‌ارتباط با ذات دین اسلام می‌داند. حال آن‌که امامیه و معتزله جز در برخی از موارد اختلافی از یک مشرب فکری و کلامی سود می‌جستند و اکثریت اهل سنت بر سبیل کلام اشاعره که به عبارتی نفی عقل در مواجهه با دین است معتقد بودند.

## ۶. عرفان و تشیع

جابری تلاش دارد تا تأسیس نظام عرفانی در تمدن اسلامی را به تشیع نسبت دهد و نقش امام صادق (ع) را در این بخش بارز کند (جابری: ۱۳۸۹: ۳۰۴). البته عرفان در نگاه جابری، علمی شهودی و مبهم و سخت متأثر از علوم هرمسی و دنیای حرانی است. آنان همچنین تحت تأثیر درون‌گرایی و درون‌پیرایی نظام مانوی نیز قرار دارند. از این رو جابری معتقد است که نظام عرفانی عاریت تشیع از نظام‌های غیر معقول دینی بوده که آن هم در انهدام عقل دینی در جهان اسلام و در میان اهل سنت مؤثر افتاد. به گونه‌ای که تصوف سنی تحت تأثیر عرفان شیعی و با تمسک به آرا و عقاید غیر اسلامی گسترش یافت (همان: ۳۰۵-۳۲۲). فرض کنیم عرفان اسلامی متأثر از علوم هرمسی، ایرانی، و هندی است و این نیز صرفاً مختص تشیع یا تسنن نیست، اما اشکال جابری در این جاست که او کلیت عرفان را مورد حمله قرار داده و خاستگاه آن را در دیار و علوم غیر اسلامی می‌داند و البته این مسئله ریشه در موضوع مهم‌تری دارد که همان نفی معنای باطنی و تأویل در مواجهه با متن قرآن مجید است. جابری در نوشته‌های خود با مکتب ظاهرگرا در تمدن اسلامی هم‌دل است. او هرگونه وجود رمز و راز و مباحث سمبولیک را در اسلام یا نمی‌پذیرد یا نادیده می‌انگارد. از این رو، مسائل او همان مباحث اهل ظاهر است، اما در تفکر شیعی و بسیاری از گروه‌های فکری اهل سنت، عرفان و تفکرات تأویل‌گرا، بخش جدایی‌ناپذیری از اندیشه

اسلامی است که این مسئله در امامیه هم خاستگاه قرآنی دارد و هم در رفتارهای عملی و اندیشه نظری حضرت محمد (ص) و اهل بیت او نهفته است. همان گونه که کوربن نیز به درستی تأکید می‌کند «شریعت اگر متضمن حقیقت و باطن نباشد تیرگی و ضلالت است ... و محل ظهور عقاید جزمی و شریعات خواهد شد» (کوربن، ۱۳۵۸: ۵۹). از سوی دیگر آیاتی از قرآن هستند که محل تأویل واقع می‌شوند و از ظاهر آن‌ها نمی‌توان به حقیقت آن‌ها دست یافت، همانند سورهٔ ۳۳ که می‌فرماید: «انا عرضنا الامانه على السموات و الارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوما جهولا» (احزاب: ۷۲).

در شیعهٔ امامی «ظاهر» و «باطن» آیات قرآنی بر وحدت استوار است، نکته ای که از دیدگاه امثال جابری پوشیده ماند. او صرفاً بر فلسفهٔ نبوت اسماعیلیه تأکید داشت، دیدگاهی که در آن باطن با نتایج آن، بر ظاهر غلبه دارد. تفکرات غلوگرا نیز ریشه در چنین وضعیتی دارند: لیکن اهل ظاهر بر نفی باطن به نفع ظاهر می‌کوشند. هر دوی این تلاش‌ها منتج به نفی و تنقیض تمامیت اسلام می‌شود. نسبت ظاهر به باطن همانند نسبت شریعت به حقیقت است (کوربن، ۱۳۵۸: ۴۲). کوربن غلبهٔ ظاهر بر باطن و گسترش این باور که در قرآن هیچ مطلب صوفیانه و فلسفی موجود نیست را علت پیدایش نگاه بدبینانه به اسلام در دنیای غرب می‌داند (همان: ۹).

عرفان شیعی ریشه در چنین واقعیتی دارد. این مسئله که مردم در فهم و معرفت دینی، درجات و مراتب متفاوتی دارند و اختلاف معانی بر حسب سلسله‌مراتب روحانی افراد متفاوت است کاملاً ریشهٔ درون‌دینی داشته و بی‌نیاز از تأثیر فکری و عقیدتی قلمروهای معرفتی دیگر است، امام نخست شیعیان می‌فرمایند هیچ‌یک از آیات قرآنی نیست که چهار معنی نداشته باشد: «ظاهر و باطن و حد و مطلع، ظاهر برای تلاوت، باطن برای فهمیدن، حد برای تشخیص احکام حلال و حرام، و مطلع امری است که مشیت خدا بر آن است تا آن را به وسیلهٔ هر آیه در انسان تحقق بخشد» (همان: ۱۶). امامان دیگر نیز به تعدد کیفیت نزول قرآن و شیوه‌های فهم آن اشاراتی داشتند (همان: ۱۷). در این‌جا مخالفت جابری با تأویل یا شناخت باطنی مراد نیست، مهم آن است که امر تأویل و توجه به کیفیت نزول و باطن آیات، یک مسئلهٔ اصیل اسلامی - عربی است و ارتباطی با حوزهٔ اندیشهٔ هرمسی - حرانی یا حوزه‌های دیگر فکری ندارد.

اساس اندیشهٔ عرفانی نیز بر همین منهج استوار است. این‌که در پس ظاهر اشیا و نمودها باطنی، حقیقتی وجود دارد که به چشم سر، قابل مشاهده نیستند و اهل عرفان بندگان

مخلص و عبد صالح خدایند و در اثر این اخلاص و بندگی همه قوای خود را متوجه عالم بالا کرده و به مرحله یقین رسیده‌اند «واعبدربک حتی یاتیک یقین» (حجر: ۹۹). در آیات قرآن مجید، اندیشه عرفانی و ویژگی‌های انسان عارف به صراحت بیان شده است. همانند، «سبحان الله عما یصفون. الاعباداله المخلصین» (صافات: ۱۵۹، ۱۶۰)؛ از این آیه فهمیده می‌شود که کسی جز مخلصین و پاک‌شدگان، خدا را به نحوی که باید شناخته شود، نمی‌شناسد و خدا از توصیف دیگران منزّه است.

«والارض ولیکون من الموقنین» (انعام: ۷۵)؛ از آیه فوق فهمیده می‌شود که یکی از لوازم یقین، مشاهده ملکوت آسمان و زمین است.

مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر این آیات سوره مطفین «کلا ان کتاب الابرار لفسی علیین و ما ادربک ما علیون، کتاب مرقوم، یشهده المقربون» می‌فرماید، که دلالت آن بر سرنوشت «ابرار» در کتابی است به نام علیین (بسیار بلند) که مقربان خدا آن را مشاهده می‌کنند و ضمناً از لفظ «یشهده» پیداست که مراد کتاب عالم قرب و ارتقا است (طباطبایی، ۱۳۵۴: ۱۰۳).

این‌ها بخش کوچکی از آیات قرآن مجید است که توجه به حقیقت درون و باطن اشیا، از آن استنباط می‌شوند.

مراد آن‌که راه تهذیب نفس و انکشاف حقایق وحیانی و روحانی و اخلاص در بندگی یکی از اصلی‌ترین بسترهای شکل‌گیری نظام عرفانی در اسلام است.

اما علت این‌که چرا تصوف در بدو امر به تشیع نزدیک بود برخلاف نظر جابری، به حکمت نظری و عملی امامان شیعه برمی‌گردد. تهذیب نفس به همراه زهدورزی و عبادت خالصانه و علم حصولی و شهودی آن بزرگواران، مورد توجه و تأکید تمامی سالکان حقیقت بوده است (نصر، ۱۳۸۲: ۱۶۷ و ۱۷۶). هرچند این به معنای یک‌سان‌نگاری آن‌دو (تشیع و تصوف) نیست. چراکه ائمه (ع) صرفاً از جهد و تلاش مخلصانه و بندگی خالصانه در درون نظام اسلامی حمایت می‌کردند. آنان به شدت از طریقه‌های شهودی و صوفیانه‌ای که خارج از مرزهای معرفتی اسلام به وجود می‌آمدند اعلام براءت می‌کردند (کوربن، ۱۳۵۸: ۲۵۵). امامان شیعه گاهی از تشکیلات صوفیانه و بی‌قیدی و کاهلی و فسق و فجور اخلاقی صوفیان و نظام اندیشه‌های غیر اسلامی آنان ابراز انزجار می‌کردند (همان: ۴۵). از این رو شیعیان پیرو امامان نیز نمی‌توانستند به مکتب‌ها و کسوت‌های صوفیانه درآیند. بنابر اخباری که از خواجه عبدالله انصاری (۴۸۱ هـ) رسیده از میان ۱۲۰۸ صوفی که او می‌شناخته،

صوفی صاحب کرامت علوی فقط دو تن بوده‌اند. در برخی از این طریقت‌ها جایی برای علویان نبود و آنان توسط صوفیان سریعاً طرد می‌شده‌اند (الشیبی، ۱۳۸۰: ۶۶). از سویی، تشیع بر کنش مثبت و فعال تکیه داشت، اما تصوف (با این قرائت) بر تسلیم و ناتوانی و بیچارگی مبتنی بود. از این روی، الشیبی، که مورد استناد جابری در بیان اتحاد تشیع و تصوف است، می‌نویسد که «دلیل قاطعی نداریم که شیعی‌گری از صوفی‌گری تأثیر پذیرفته باشد» (همان: ۷۱). البته این سخن ما نافی ارزشمندی آن بخش از گرایش‌های عارفانه در جهان اسلامی، تشیع یا تسنن، نیست.

## ۷. مانیفست امامیه

برای تشخیص بهتر مرزهای تشیع اعتدالی (امامیه) از جریان‌های فکری و دینی دیگر در جهان اسلام، خلاصه‌ای از تألیف کتاب *صراط النجاه* مرحوم مجلسی که به مثابه مانیفست اعتقادی تشیع است و شاید پاسخی دیروزی به ادعاهای امروزی امثال جابری باشد را در ذیل می‌آوریم:

«شیعه گوید که کواکب انوارند و سماوات اجسام اند، به‌خلاف فلاسفه و ارباب نجوم که گویند جسم‌اند زنده و ناطق (علوم هرمتی در ادعای جابری)، به‌خلاف اهل طبایع که گویند هرچه ما تحت فلک قمر از تأثیر طبایع بوده ... و دیگر شیعه گوید که خدا را کسی ندیده و نتوان دید هرگز، نه در دنیا و نه در آخرت (خلاف گزاره‌های تشبیه‌گرایانه مورد ادعای جابری درباره تشیع)، برخلاف بعضی از جهال صوفیه که می‌گویند اکثریت خدا را دیده‌اند و می‌بینند بلکه با خدا صحبت داشته‌اند ... دیگر شیعه گویند معرفه خدا واجب است عقلاً نه تقلیداً به رسم پدران ... و به‌خلاف ملاحده اسماعیلیه که می‌گویند معرفه به گفته معلم صادق است (اندیشه معلم بسیار مورد تأکید جابری در نفی تشیع است) ... و معرفت خدا به فکر و دلایل و براهین حاصل می‌شود و برخلاف ملاحده اسماعیلیه که گویند به فکر و اندیشه و دلایل و براهین حاصل نشود. دیگر شیعه گویند صانع عالم یکی است قدیم ... به‌خلاف صابیین (این گروه همان هرمتس‌گرایان و اندیشه‌های حرانی مدنظر جابری است) که نزد ایشان سبعة سیاره قدیم و مؤثرند ... دیگر شیعه گویند خدا شریک ندارد نه در خدایی و نه در عبادت ... (در نظر شیعه) خدا از حلول و اتحاد منزّه است به‌خلاف بعضی از اهل تصوف (مثال حلاج و جنید در دیدگاه جابری) دیگر شیعه گویند حقیقت و ماهیت روح را به غیر از خدا کسی دیگر نمی‌داند به‌خلاف جمعی که گویند، جوهری است مجرد، بعضی گویند جسم لطیف است ... و دیگر شیعه گویند، ممکنات از جواهر و اجسام و اعراض خلق خدایند، به‌خلاف ... مجوس که گویند حشرات الارض را

اهرمن آفریده و سوفسطائیه گویند اول خدا چیزی بیافرید و از آن چیز، چیزهای دیگری بیافرید ... یکی را عقل گویند و یکی را نفس» (مشکور، ۱۳۳۸: ۱۱۳-۱۱۷).

گزاره‌های فوق بر این واقعیت تأکید می‌کنند که تشیع امامیه، بر مبنای «نه» استوار است و این نه شامل بسیاری از نحله‌ها و گفتمان‌های مورد ادعای جابری در انتساب به تشیع است.

## ۸. نقش شیعه در پیدایش علوم اسلامی

جابری علوم عربی را در نتیجه تلاش‌های نماینده عقل عربی در جهان اسلام یعنی اهل سنت و نهاد سیاسی برآمده از آن، یعنی نهاد خلافت دانسته است که در راستای فهم، تفسیر، و خوانش درست متن قرآن تلاش می‌کردند. در رأس این علوم، علم بیان و علم اصول فقه و شاخه‌های مرتبط با آن‌ها قرار دارند. سهم تشیع در مهندسی علوم اسلامی از قلم جابری، چیزی جز تخریب عقل عربی نیست. شیعیان متهم به ترویج افکار غیر معقول و اسطوره‌ای در جهان اسلام هستند.

دو نظام معرفتی مذکور، صانع دو ایدئولوژی هستند، نظام خلافت مولود اهل سنت، و تشیع مبدع نظام سیاسی و مذهبی امامت شد؛ اولی حامی علوم اسلامی و عقل عربی شد و دومی به ریسمان علوم غیر معقول و وارداتی چنگ یازید. در نگاه او، علوم عقلی محصول عقل و زبان عربی است و عربی خالق فلسفه و منطق عربی، اما نظام شیعی از هر دوی آن‌ها بی‌بهره است. علوم بیانی (صرف و نحو)، خاستگاه علم منطق شدند و معتزله پرچم‌دار آن شد. نظام فقهی نیز با تلاش امام شافعی بر شاه بال عقل عربی تکیه زده و کلام اشعری را با خود همراه کرد. در نتیجه بنای علوم عربی آن‌چنان محکم و رفیع شد که آیندگان هرگز به گرد آن نرسیدند. شیعه قادر نیست نقش مثبتی در این زمینه ایفا کند، چراکه اصولاً در مزرعه‌ای روئیده که خاک آن برای رویش علوم عربی سترون است. آنان جز مهمل‌گویی و نشر اندیشه‌های غیر اسلامی در جهان اسلام نقشی نداشتند و فرجام نافرجام جامعه اسلامی نیز با آنان رقم خورد. تمدن اسلامی با همراهی گفتمان‌های شیعی هرمس‌گرا، عاقبت در دام فلسفه شرقی و نگاه انتقادی ایرانی و چندپاره عرفانی و نظام مشوش حرانی و نوفیثاغورثی گرفتار شد.

در مباحث عقلی عربی، جابری برای امامان تشیع، نه تنها هیچ جایگاهی، اعم از فرزندان پیامبر عربی یا انسان عربی، قائل نیست، نقش ائمه (ع) در این فرایند را منفی ارزیابی

می‌کند. حال پرسش این است که آیا این غفلت در نتیجه آگاهی نویسنده از تأثیر آن امامان (ع) و مکاتب فکری آنان در تأسیس و گسترش علوم اسلامی و عربی است؟ آیا جابری به حقیقت نمی‌دانست که مکتب امام باقر و امام جعفر صادق (ع) مبدع و تأثیرگذار بر بسیاری از علوم اسلامی و عربی اعم از اصول فقه، حدیث، کلام، تفسیر، و علوم بیانی بوده‌اند؟! آیا بر او پنهان بوده که بسیاری از علمای اهل سنت (در نظر جابری مبدعان علوم عربی) همانند مالک بن انس، ابوحنیفه از محضر امام ششم (ع) کسب دانش کردند و آیا سخنان تکریمی آنان را درباره آن امام نشنیده است؟! به نظر ما، او از نقش امامان شیعه در مهندسی علوم اسلامی کاملاً آگاه است. اما همانند بسیاری از متفکران ایدئولوژیست چاره‌ای جز سکوت یا انگ‌زدن ندارد. آن‌گاه که میل به اظهار عقیده درباره نفوذ معنوی امام ششم (ع) در او ایجاد می‌شود، از نقشه‌های پنهان امام صادق (ع) می‌گوید، آن‌جا که در قالب فعالیت‌های فرهنگی قصد کسب قدرت را دارد. از این رو، برای مخدوش نشان‌دادن فعالیت‌های علمی و فرهنگی آن امام شیعی، درصدد می‌شود تا مجموعه‌ای از اندیشه‌های نامرتبط، اعم از غلو، هرمسی، کیمیاگری، و شهودی را در جنب ایشان جست‌وجو کند.

اگر جابری را گریزی از ایدئولوژی بود قطعاً اعتراف می‌کرد که علومی همانند علم حدیث، موجودیت خود را تا حد بسیار مدیون امامان شیعی و به‌ویژه مکتب امام صادق (ع) است. آنان (امامان شیعه) اصلی‌ترین و موثق‌ترین راویان حدیث در جامعه اسلامی در قرون نخستین بودند. چنان‌که می‌دانیم، از همان سال‌های نخست رحلت حضرت پیامبر (ص) به‌ویژه در دوره خلافت جناب عمر، نقل حدیث به علت تحریف و جعل فراوان حدیث از سوی جاعلان سودجو، سیاست‌ورز و مشرب‌های گوناگون ممنوع شد. در این دوره جعل حدیث تبدیل به فعالیتی در جهت مشروعیت‌بخشی به اعمال و رفتارهای اشخاص و گروه‌ها و حتی محاجه و رقابت با آیات قرآن شد (صدر، ۱۳۵۷: ۴۸-۴۹؛ طباطبایی، ۱۳۵۴: ۴۶). برخی از امامان شیعه هم‌چون امام نخست نیز، این نگرانی‌ها را ابراز کردند (فیض الاسلام، بی تا: ۶۶۸-۶۷۰). واکنش در برابر نقل احادیث دروغ که در قالب ممنوعیت آن پیگیری شد می‌رفت تا جامعه اسلامی را از گنجینه گران‌بهای سخنان حضرت محمد (ص) دور کند. آیا امکان دسترسی به سنت آن حضرت (ص) بدون انتقال درست سخنان او ممکن بود؟ و آیا جابری اطلاعی از خیل عظیم محدثان و مفسران شیعه همانند، سعید بن جبیر (۹۴ هـ) جابر بن یزید جعفی (۱۲۷ هـ) محمد بن سائب کلبی (۱۴۶ هـ) (نخستین کتاب‌نویس در احکام قرآن) ابان بن تغلب (۱۴۱ هـ) عبدالله بن عبدالرحمن اصم

(نخستین کتاب‌نویس در علوم ناسخ و منسوخ قرآن مجید) ابوالاسود دوئلی و شاگرد وی یحیی بن یعمر و جابر بن عبدالله انصاری (۷۰ هـ) که همگی در محضر امامان شیعی تلمذ می‌کردند (صدر، ۱۳۵۷: ۲۵-۳۷) نداشت؟! آنان به تأسی از امامانشان قرآن را با قرآن تفسیر می‌کردند و در این راه، نیازی به ضم ضمائم خارجی نداشتند و منظور ابتدایی و نهایی هر آیه را از همان آیه یا به انضمام آیات مرتبط دیگر اخذ می‌کردند، نه از ضمایم و ملحقات حرانی-هرمسی یا عقاید و معارف غیر اسلامی دیگر. آنان از مکتب‌هایی تعلیم می‌گرفتند که در آن حجت کتاب خدا شمرده می‌شد و هر سخنی حتی منصوب به امامان که در برابر نص قرآن قرار می‌گرفت را غیر معتبر و در نتیجه دسایس دشمنان اهل بیت می‌پنداشتند (طباطبایی، بی‌تا: ۵۳-۵۴).

این روش در برابر روش‌های صدر اسلام قرار داشت که قرائت قرآن و تفسیر آن را از قول صحابه و تابعین می‌شنیدند (همان: ۵۵). گروه‌هایی که هر لحظه در معرض داده‌های غیر اسلامی و بنابر روایت جابری نامعقول دینی، اعم از اسرائیلیات یا فلسفه‌های شرقی و غربی، قرار داشتند.

در روش تفسیری امامان شیعی، قیاس جایگاهی ندارد. همان اصلی که جابری خلأ آن را از بزرگ‌ترین نقص‌های شیعه در مواجهه با متن و سنت می‌داند. اهل ظاهر نیز، که ریشه‌های مکتب مغرب عربی بنابر ادعای جابری به آن می‌رسد، بر رد قیاس تأکید می‌کنند، اما رد آن توسط امامیه با نفی آن در مکتب اهل ظاهر تفاوت ماهوی دارد. در انبان و گنجینه‌های فکری امامان شیعه روایت‌ها و احادیث موثق به اندازه‌ای است که آنان را بی‌نیاز از روش‌های قیاسی می‌کند (الشیبی، ۱۳۸۰: ۵۵). از سوی دیگر اصلاتی که تشیع به عنصر «عقل» در مواجهه با «شرع» بخشید سرلوحه برنامه‌های تفسیری تشیع قرار گرفت (مغیبه، ۱۳۶۰: ۴۶). از این‌رو، روش‌های فقهی، کلامی، و تفسیری تشیع امامی بر منطق درست و حجت عقلی و نقلی و در عصر غیبت، بر اجتهاد، که عقلانیت و علم‌ورزی جزو لاینفک آن است، استوار است. شیعه از همان قرن نخست به تدوین اصول فقه همت گماشت، آن‌گونه که در هر وضعیتی خود را از کتاب، سنت، نقل، و عقل بی‌نیاز ندانست و در نتیجه به روش‌ها و ابزارهایی چون قیاس و استحسان احتیاج نداشت (همان: ۵۲-۵۳).

چگونه است که جابری از کنار مکتب معروف و پرپیمانه فقهی امام ششم (ع) به راحتی می‌گذرد و میراث آن حضرت را در تأسیس نظام فقهی و تربیت فقیهان بزرگ نادیده می‌انگارد؟ آیا نظام فقهی امامیه که پشتوانه‌های عظیم اهل بیت پیامبر (ص) را به همراه

داشت، شایسته‌کم‌ترین توجه و تأمل جابری نبود؟ مگر اختلاف‌های فقهی تشیع (امامیه) و دیگر شاخه‌های اسلامی به‌ویژه دستگاه فکری مورد علاقهٔ جابری یعنی فقه شافعی چقدر است؟ آیا در این حوزه‌ها نیز دستگاه معرفتی و اندیشگی هرمسی-مانوی در کار بوده‌اند یا حجابی سخت‌تر به نام ایدئولوژی شیعه‌ستیزی فعال بوده است؟

به نظر می‌رسد جابری اصولاً علاقه‌ای به ورود در این حوزه‌ها ندارد و همانند دیگر ایدئولوژیست‌های اندیشه‌کش، صرفاً به دنبال کشف معرفت‌ها و مفاهیم غیر اسلامی، در حیات شیعی است. او علی‌رغم ادعا، حتی تمایلی به کشف بسترها و زمینه‌های شکل‌گیری جریان‌های سیاسی و فکری مورد نظر خود، همانند غلوگرایان و شاخه‌های اسماعیلی نیز ندارد.

روشی که جابری در جست‌وجو و تعمیم معرفت‌ها و مفاهیم و تعاریف مذهبی به کار می‌بندد چنانچه عمومیت‌پذیر باشند ناچار باید عقاید، رفتارها، و عملکرد بسیاری از خلفا و اربابان قدرت، از یزید بن معاویه تا خاندان مروانی و عباسیان را در کارنامهٔ مذاهب اهل سنت نوشت، که البته این رویکرد در نظر ما و هر منصفی، پسندیده و موجه نیست.

اما رویکرد جابری در مواجهه با پیدایش، گسترش و نقش علوم بیانی (اعم از صرف و نحو و شاخه‌های مرتبط) نیز در نوع خود قابل توجه است. همان‌گونه که گفته شد، جابری نقش علوم بیانی را در تدوین عقل عربی در حوزه‌های گوناگون بسیار برجسته می‌داند. بدون تردید اگر او حجاب ایدئولوژی از ذهن خود می‌افکند حداقل در این حوزه‌ها به نقش بی‌بدیل و تعیین‌کنندهٔ متفکران شیعی و حتی ایرانیان در آفرینش، نهادینه‌کردن و گسترش علوم مذکور اذعان می‌کرد، حال آن‌که جابری هیچ اشاره‌ای به نقش مکاتب و شخصیت‌های شیعی در ابداع و گسترش این علوم ندارد و اگر نیز در جایی مجبور می‌شود که نام و نقش متفکران منسوب به شیعه، همانند ابوالاسود دوئلی و ابن خلیل را بر قلم بیاورد از گرایش‌های مذهبی آنان به راحتی چشم می‌پوشد، رویکردی که با سابقهٔ جابری در موارد مشابه سنخیتی ندارد. چنانچه او ردپایی از متفکر شیعی در علوم مورد نقد خود ببیند بی‌اغماض و بی‌محابا کلیت آن‌گفتمان را به نام کلیت تشیع می‌نویسد. اگر با قلم ایدئولوژیک جابری لحظه‌ای هماهنگ شویم یا دست‌کم به بن‌مایه‌های آن راه یابیم، دست‌کم در این مورد خاص حق را به ایشان خواهیم داد، چراکه با آشکارشدن نقش مثبت تشیع و ایرانیان در ابداع و عمق‌بخشی به علوم بیانی، کلیت گفتمان شیعه‌ستیز جابری زیر سؤال خواهد رفت. او خشت بنای تفکر خود را در تولید فکر عربی بر شالودهٔ علم زبان و



بیان می‌نهد، حال اگر مشخص شود که تشیع و ایرانیان نیز در استواری این علوم سهم بسزایی داشته‌اند و متفکران شیعی، همانند ابو‌الاسود دونلی، شاگرد امام نخست در این علوم و استاد اندیشمندانی هم‌چون عبدالرحمن بن هرمز ایرانی، بنیان‌گذار علم نحو در جهان اسلام و حتی خلیل ابن احمد مورد تأکید جابری، همگی از سلسله‌ای بودند که در مکتب اهل بیت درس آموخته و موفق به پایه‌گذاری علوم صرف و نحو شدند (صدر، ۱۳۵۷: ۱۸۵-۱۹۵؛ کوربن، ۱۳۵۸: ۱۹۴). خطای سیستماتیک و هدف‌مند جابری بر همگان آشکار شد، و تشت دستگاه ایدئولوژی او از بام ناسیونالیسم مغرب عربی خواهد افتاد.

## ۹. نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد پژوهش جابری در سه عرصه، با مشکل ساختاری مواجه است: نخستین مشکل او در حوزه روش‌شناسی است. همان‌گونه که اشاره شد بیان مسئله پژوهش توسط او با متن و نتایج حاصله بعضاً با تنافر و تناقض همراه هستند. در حالی که مسئله او کشف عقب‌ماندگی «جهان عربی» است و جهان عرب را نیز بر پایه «زبان عربی» تعریف می‌کند، اما ریشه مشکلات او در میان غیر عرب‌زبانان است. مسائلی از این قبیل در آثار جابری کم نیستند.

مشکل دوم آثار جابری بدون تردید خلط و درهم‌آمیختن مباحث است. او همه‌چیز را به همه‌چیز پیوند می‌زند تا مسئله و به قول خودش «دشوارة دنیای عرب» را بر مخاطب آشکار کند. یکی از این امتزاج‌های نامیمون، همسان‌پنداری نظام‌های نامتجانس و ناهمگون معرفتی و نهادن آن‌ها زیر سقفی واحد است. در نتیجه این روش، تشیع خیمه‌گاهی می‌شود که معرفت‌های متعدد همانند معارف هر مسی، آفامی‌گرایی، نوفیثاغورثی، مانوی، ایران‌گرایی، فلسفه مشرقی، اهل غلو، تصوف شیعی و حتی سنی، و اسماعیلیه در آن جمع شده‌اند و همگی آنان در مجاورت امامان شیعی به‌ویژه امام ششم (ع) جا خوش کرده‌اند. این گفتمان‌ها که جابری مدعی کشف دستگاه مشترک معرفتی آنان است، نظام غیر معقول جهان عرب را شکل داده‌اند. به نظر او، برای برون‌رفت از بن‌بست فکر و اندیشه در جهان عرب، باید این بنا را ویران و از نو بنایی درخور بر اساس پایه‌های معرفت فلسفی با قرائت مغرب عربی که نماینده تفکر عقلانی و اسلامی و ارسطویی در جهان عرب است استوار کرد. در تمامی موارد فوق، این نوشتار تلاشی بود برای نشان دادن خطاهای سیستماتیک جابری در مواجهه با موضوعات پژوهش از طریق جداکردن و ردیابی تاریخی گفتمان‌های

ناهم‌سنخ و بی‌ارتباط با یک‌دیگر، به‌ویژه گفتمان شیعه امامی با دیگر گفتمان‌های مد نظر جابری و همچنین بر ملا کردن اهداف ایدئولوژیک نویسنده که هم‌چون ابری تیره بر آسمان حقایق دینی و تاریخی سایه افکند.

سومین مسئله‌ای که آثار جابری را از چهارچوب‌های یک پژوهش معرفت‌شناسانه و علمی خارج می‌کند، سیطره ایدئولوژی بر گفتمان معرفت‌شناسانه اوست؛ این مسئله مانع اصلی در رهیافت‌های علمی و حتی در مواردی، همانند انتساب اوستا به مانی، غیر تاریخی به‌نظر می‌آید. بن‌مایه‌های اصلی این ایدئولوژی، ایران‌ستیزی و تشیع‌گریزی است.

در دستگاه ایدئولوژی جابری جز بخشی از تفکر عربی و آن هم مغرب عربی، بقیه تفکرات انگ این‌گرایی یا آن‌گرایی گرفته و در نتیجه مطرود اعلام می‌شوند. این ایدئولوژی، به ظاهر صورت علمی و معرفت‌شناسانه دارد، اما بی‌تردید نخستین قربانی‌های آن علم معرفت‌شناسی است. از این رو به جرئت می‌توان گفت، در قلم جابری ایستمولوژی که بر اساس ادعا، رویکرد اصلی نویسنده است در دام ایدئولوژی گرفتار است.

در شیعه‌شناسی محمدعابد الجابری چند نکته برجسته وجود دارد:

الف) ارتباط پنهان و آشکار امامان و بزرگان اندیشه شیعی با دنیای پیرامون، همانند هرمس‌گرایان و ایرانیان و انتقال گفتمان‌ها و معارف نامعقول آنان به جهان اسلام؛  
ب) وجود نوعی اتحاد و یک‌پارچگی میان اندیشه‌های غلوگرا با کلیت گفتمان شیعی و اندیشه‌های امامان شیعه؛

ج) تأکید بر نظام معرفتی یک‌پارچه در میان شیعیان با وجود گرایش‌های متفاوت؛

د) اتحاد و وحدت نظام‌های فکری شیعی با نظام معرفت‌شهودی و صوفیانه؛

ه) وجود ایدئولوژی امامت در میان تشیع با هدف انتقال و تفسیر و همانندسازی فلسفه نبوی و تقابل با عقل عربی که اهل سنت آن را نمایندگی می‌کردند.

در مورد نخست آورده‌ایم که مهم‌ترین منبع و مرجع علمی امامیه و امامان (ع) قرآن و روایاتی است که از پدران خود و امامان پیش از خود شنیده یا مرقوم کرده بودند؛ امامیه برخلاف برخی از نحله‌های مذهبی-فلسفی نه‌تنها در ارائه تفاسیر دینی و در دستگاه معرفتی خود، هرمس‌گرا و ثنویت‌زده نبود، چنان‌که در مانیفست اعتقادی آن آورده‌ایم با تمامی گفتمان‌های قدیمی و به قول جابری «غیر معقول دینی» زاویه داشت.

در موارد دیگر همانند اتهام غلوگرایی، با ریشه‌یابی شکل‌گیری گفتمان‌های غلوگرا در جهان اسلام به شکاف نظری و عملی امامان شیعه با اهل غلو و واکنش آنان در برابر این

گروه‌ها به نکاتی اشاره کردیم. همچنین از اختلاف در نظر و عمل امامیه با طریقت‌های صوفیانه و جدایی معرفتی آن دو و واکنش امامیه به فرقه‌های منحرف و بی‌ضابطه صوفیانه مطالبی آورده شد. در پایان توسن سخن این‌گونه رفت که وجود نظام امامت نه تنها در برابر فلسفه نبوی نیست، تلاش امامان شیعه برای تفسیر درست اندیشه نبوی است تا این سرمایه ارزنده جهان اسلام در دام قرائت‌های نادرست و ایدئولوژی‌های سیاسی و این‌دنیایی محجور نماند. به عبارت روشن‌تر، امامت چیزی جز تفسیر امر نبوی و روایات دینی نیست. به نظر می‌رسد جابری دچار نوعی دوئیت در نظام فکری خود و خوب و بد کردن اندیشه‌ها و معرفت‌ها در جهان اسلام با ذوق و دانش خود بود. او برای آن‌که به این دوگانگی صورت علمی و منطقی ببخشد وارد عرصه معرفت‌شناسی شد. «این‌همانی» دانستن اندیشه‌های ناهمسان و اصرار او بر اتحاد و وحدت عناصر و معارف متمایز باعث شد تا او، دو انبان از معرفت را که شامل دو دسته از گفتمان‌های متمایز هستند خلق کند. این در حالی است که در جهان اسلام با تکثری از عقاید و معرفت‌ها، سنی یا شیعی، روبه‌رو هستیم و سماجت جابری در وحدت‌بخشی به آن‌ها به جای آن‌که او را در واکاوی دستگاه‌های معرفتی‌اش یاری رسانند، در گردابی از ایدئولوژی‌های کاذب که وظیفه همسان‌نمودن امور ناهمسان را برعهده داشتند گرفتار کردند.

## منابع

- ابراهیمی دینانی (۱۳۷۷). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۲، تهران: طرح نو.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰). *ترجمه مرتضی کریمی نیا*، تهران: طرح نو.
- ارکون، محمد (۱۳۸۹). *اعاده اعتبار به اندیشه دینی*، مترجم محمد جواهرکلام، تهران: نگاه معاصر.
- اشپولر، برتولد (۱۳۶۴). *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ج ۱، ترجمه جواد فلاطوری، تهران: علمی و فرهنگی.
- جابری، محمدعابد (۱۳۸۱). *جدال کلام، عرفان، و فلسفه در تمدن اسلامی*، ترجمه رضا شیرازی، تهران: یادآوران.
- جابری، محمدعابد (۱۳۸۷). *ما و میراث فلسفی مانا*، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: ثالث.
- جابری، محمدعابد (۱۳۸۹). *سفرهایی از گونه‌ای دیگر*، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: فرهنگ جاوید.
- جابری، محمدعابد (۱۳۸۹). *تقد عقل عربی*، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: نسل آفتاب.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۶). *حیات فکری و سیاسی امامان شیعه*، قم: انصاریان.
- داوری، رضا (۲۵۳۶). *مقام فلسفه در دوره اسلامی ایران*، تهران: وزارت فرهنگ و هنر.

- دفتر، فرهاد (۱۳۷۵). *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فروزان.
- سایکس، سرپرسی (۱۳۶۶). *تاریخ ایران*، ج ۱ و ۲، ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران: دنیای کتاب.
- شهابی، محمود (۱۳۶۳). *ادوار فقه*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- الشیبی، کامل مصطفی (۱۳۸۰). *تشیع و تصوف*، ترجمه علیرضا ذکاوتی، تهران: امیرکبیر.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۹). *شرح اصول کافی*، ترجمه محمد خواجوری، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات علمی.
- صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌اله (۱۳۸۵). *غلو*، تهران: کویر.
- صدر، حسن (۱۳۵۷). *شیعه و پایه‌گذاری علوم اسلامی*، ترجمه محمد مختاری، تهران: روزبه.
- الصدوق، ابن جعفر محمد بن علی بن الحسین قمی (۱۳۸۳). *کتاب النبوه*، طهران، ۱۳۸۱.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۵۴). *شیعه در اسلام*، تهران: کتاب‌خانه بزرگ اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (بی‌تا). *ظهور شیعه، مجموعه مناکرات با هانری کوربن*، قم: الهجره.
- عنایت، حمید (۱۳۷۶). *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، تهران: امیرکبیر.
- فیض‌الاسلام (بی‌تا). *ترجمه و شرح نهج‌البلاغه*، بی‌جا: بی‌نا.
- کوربن، هانری (۱۳۵۸). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسداله مبشری، تهران: امیرکبیر.
- کوربن، هانری (۱۳۸۷). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه انشاله رحمتی، تهران: جامی.
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۴). *قرآن و علوم طبیعت*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مدرس طباطبایی، حسین (۱۳۸۶). *مکتب در فرایند تکامل*، ترجمه هاشم ایزدینا، تهران: کویر.
- مستوفی، حمداله (۱۳۶۲). *نزّه القلوب*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران: طهوری.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۶۸). *تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم*، تهران: اشراقی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *جاذبه و دافعۀ حضرت علی (ع)*، تهران: صدرا.
- مغنیه، محمدجواد (۱۳۶۰). *شیعه کیست و تشیع چیست؟*، ترجمه علی‌اکبر کسمایی، تهران: اقبال.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۵۱). *آفرینش و تاریخ*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۶۱). *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، ج ۲، ترجمه علینقی وزیر، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- موسوی بجنوردی (۱۳۷۰). *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۴، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۳). *مثنوی*، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علم.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۲). *آموزه‌های صوفیان*، ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی، تهران: قصیده‌سرا.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۳). *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، تهران: قصیده‌سرا.
- نیازمند، رضا (۱۳۸۳). *شیعه چه می‌گوید و چه می‌خواهد*، ترجمه رضا نیازمند، تهران: قلم نوین.
- وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷). *نومعزلیان*، تهران: نگاه معاصر.
- یعقوبی، ابن واضح (۱۳۷۱). *تاریخ یعقوبی*، ج ۱ و ۲، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.