

نقدی بر اندیشهٔ جابری در بارهٔ شیعه

محسن دریابیگی / استادیار دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی

چکیده

محمد عابد جابری، متفکر معاصر مغرب عربی، در پروژهٔ فکری خود، اندیشه شیعهٔ را زائیدهٔ نظریات هرمنسی و افکار گنوسی - غیرعقلانی - می‌داند. وی با بهره‌گیری از روش‌هایی همچون ساختارگرایی و گفتمانی، و ارائهٔ شواهد تاریخی، در تلاش برای کشف این رابطه است. با توجه به اینکه از منظر جابری، اندیشهٔ گنوسی مانعی بزرگ در راه وصول به عقلانیت و پیشرفت در عالم اسلام است، تفکرهای عرفانی، شیعی و... عامل انحراف اندیشه در جهان اسلام می‌باشد. این مقاله درصدد نقد وجود این ارتباط و نتایج حاصل از آن است.

کلیدواژه‌ها: شیعه، محمد عابد جابری، اندیشه گنوسی، ساختارگرایی، عرفان شیعی.

مقدمه

محمد عابد الجابری (۱۹۳۵-۲۰۱۰م) متفکر نوپرداز، پرآوازه و جنجال برانگیز دهه‌های هشتاد و نود قرن بیستم جهان عرب است.

مسئله اصلی در تفکر وی، معضل رابطه سنت با تجدد است که به علت خطای روشی و نگرشی، هنوز حل نشده مانده است. (جابری، ۱۹۹۶م، ص ۱۲۱/۱۲۱، ص ۳۱-۲۹ و ۶۳-۶۵/۱۹۹۱م، ص ۱۲۵-۱۲۴/۱۹۹۶م، ص ۱۲۱-۱۲۷/۱۹۸۳م، ص ۵-۴۵) وی سعی دارد این معضل را از درون سنت، با بهره‌گیری از روش‌های مدرن، واسازی و حل کند. (سیداسین، ۱۹۸۷م، ص ۶۰)

برای بازسازی رنسانس عربی، ضمن نقد تمام الگوهای موجود اندیشه عربی، بن‌مایه‌هایی که این اندیشه بر آن استوار است، یعنی عقل عربی نیز باید ارزیابی شود. (جابری، ۱۹۸۴م، ص ۵/۱۹۹۱م، ص ۱۰/۱۹۸۲م، ص ۶) بی‌توجهی به نقد عقل عربی، مهم‌ترین لغزش الگوهای ارائه شده است. (جابری، ۱۹۸۴م، ص ۵/۱۹۸۴م، ص ۱۱-۱۸)

جابری برای نقد عقل عربی، به تحلیل ساختاری عقل عربی پرداخته، ساخت‌های سه‌گانه بیانی، عرفانی، برهانی را کشف می‌کند. وی عقل رایج کشورهای عربی را عقل بیانی دانسته که بر پایه مشابَهت‌یابی و قیاس در تمامی حوزه‌های فکری شکل گرفته است. اندیشه یونانی، «برهانی» است که در عالم اسلام مهجور بوده، و اندیشه گنوسی و عرفانی نیز که بر پایه شهود درونی قوام یافته، از اندیشه‌های وارداتی است که آفات فراوانی را به ارمغان آورده است. این سه عقل، سه گونه نظام معرفتی در جهان عرب شکل داده است.

نزاع داخلی بی‌وقفه و آشتی‌ناپذیر میان بیان و عرفان و برهان، تاریخ اندیشه اسلامی را شکل داده است؛ اما در این میان، ستیز اصلی، میان نظام بیانی و نظام عرفانی است. از نظرگاه وی، نظام بیانی - که ایدئولوژی اهل سنت است - با ایدئولوژی شیعی - که نظام عرفانی را برگزیده - همواره در تضاد است. نظام برهانی نیز با تغییر شکل، همچون طرف سوم ستیز، گاه با نظام بیانی و گاه با نظام عرفانی هم‌پیمان می‌شود. (جابری، ۱۹۹۴م، ص ۲۷۷-۲۸۰)

جابری بر آن است که از کاوش در متون فرهنگی، عناصر شکل‌دهنده هر یک از نظام‌های معرفتی را کشف کند تا مدعای خود در زمینه ارتباط میان اندیشه اهل سنت با نظام بیانی، و ارتباط میان اندیشه شیعی با نظام عرفانی را اثبات کند.

عناصر نظام عرفانی

گنوسیس (gnosis)^۱ و عرفان، گاه به منزله نظریه‌ای شناختی برای تفسیر هستی، و گاه به مثابه نگرشی به هستی به کار می‌رود. عرفان به مثابه نگرش، به عزلت از خلق و ارتباط با خدا می‌انجامد؛ و به منزله یک نظریه، تفسیری درباره هستی از مبدأ تا معاد ارائه می‌دهد. در عالم اسلام، اندیشه عرفانی، گاه به شیوه عرفانی بسان تصوف، و گاه به شیوه فلسفی مانند فارابی و ابن‌سینا، و گاه چون اسطوره همچون فلسفه اسماعیلیه و باطنیه، بیان شده است.

نظریات عرفانی، شکل‌یافته از دو ساخت ظاهر - باطن، و نبوت - ولایت است. زوج ظاهر - باطن در گرایش‌های اسلامی، در سه عرصه تأویل سخن (تفسیر صوفیانه بویژه قرآن)، ایجاد سخن (بیان رمزی در هنگام بیان شطحیات) و تنظیم اجتماعی سیاسی بر اساس عالم وجود (بر اساس نگاه اسماعیلیه در مشابعت دین با نظام خلقت)، شکل یافته است. دین، افزون بر شریعت، واجد حقیقتی است که با شهود قلبی و ریاضت‌های عرفانی فهم می‌شود. ریشه‌های تاریخی این اندیشه را می‌توان در تفکر هرمسی‌گری یافت.

زوج ساختاری دیگر نظام معرفتی عرفان، نبوت - ولایت است و می‌توان آن را در عرفان شیعی و صوفیان سنی، با تفاوت‌هایی مشاهده کرد.

نظریه عرفانی، با نگرش عرفانی آمیخته است. نگرش این نظام به عالم، از شر دانستن عالم و میل به رهایی حکایت می‌کند. عارف، گرفتاری در این عالم را حاصل خطیئه‌ای می‌داند که باید از آن خلاص شد. جمعیت خاطر، فنا و وصول به اصل، راه‌هایی از آن است. در این نگرش، عقل تعطیل، و اراده جای آن را می‌گیرد.

جابری در پروژه خود، بر آن است تا عقل را از این تعطیلی تاریخی - که در جهان اسلام همیشه ذیل سلطه عقل بیانی و عرفانی بازخوانی شده است - نجات بخشد. عقل بیانی و عرفانی، هر دو در این بی‌توجهی به برهان، یک‌سان‌اند؛ اما نظام معرفتی عرفان، با عقل برهانی برخوردار سلبی نیز دارد. (جابری، ۱۹۹۰م، ص ۲۵۱-۳۸۳)

ریشه‌های برهانی در تاریخ اسلام، عقل ابن‌رشدی است که کاملاً از شرع جدایی یافته است و روش و نگرش مستقلی دارد.

۱. لغتی یونانی‌الاصیل به معنای علم و حکمت است.

شکل‌گیری عقل شیعی در گذر تاریخ، از نگاه جابری

جابری ریشه جریان عقل انحرافی را - که همان اندیشه عرفانی است - اندیشه هرمسیان می‌داند. وی بر اساس تحقیقات چهار جلدی ویستوژیر، به شرح افکار هرمسی‌ها پرداخته است. این جریان، مهم‌ترین جریان امور غیرعقلی در عالم اسلامی است.

اندیشه هرمسی - که شاخه‌ای از گرایش‌های گنوسی است - از طریق کوفه وارد عالم اسلام شد. برخی عالمان شیعی، از غلات و غیر آنها، از این جریان متأثر شدند. در خصوص ترویج اندیشه گنوسی، می‌توان جابربن حیان شیعی و ابوطالب احمدبن‌الحسین الزیات شیعی (متوفی ۳۴۰ق) شاهد آورد. (همان، ص ۱۸۶-۲۲۰)

اندیشه هرمسی، ابتدا در قالب دانش، و پس از مدتی در حوزه جهان‌بینی، وارد عالم اسلامی شد. ردپای این حضور، در لابه‌لای نظریات برخی متکلمین اوایل، به‌ویژه غلات، روافض و جهمی‌ها دیده می‌شود. ماسینیون، غلات شیعی را نخستین گروه هرمسی در عالم اسلام می‌داند. جابری با بیان مؤلفه‌های اندیشه هرمسی،^۱ درصدد یافتن عناصر مشترک در گرایش‌های عرفانی، فلسفی، شیعی و اسماعیلی با این اندیشه است. اگرچه نخستین مظاهر نفوذ اندیشه هرمسی در جهان اسلام را می‌توان در رساله‌های اخوان‌الصفاء دید، اما تفاوت‌چندانی میان اندیشه امامیه با اسماعیلیه و غالیان، به‌جز اجمال و تفصیل دیده نمی‌شود. وی در تبیین این وحدت اندیشه، از هانری کربن - که او را آگاه به اندیشه شیعی می‌داند - بهره فراوان برده است. شیعه امامیه در این

۱. بنا بر تحقیقات انجام‌شده ویستوژیر، که مورد توجه جابری است، الهیات هرمسی بر اساس پذیرش دو خدا، که یکی به فرمان دیگری است، تمیز داده می‌شود؛ اما آنچه گنوسی هرمسی را از گنوسی‌های دیگر متمایز می‌کند، باور گنوسی هرمسی به تبار آسمانی - الهی نفس است. در ادبیات هرمسی، هیچ چیز جز شناخت نفس، که تلاشی است برای تطهیر نفس، نفس را رها نمی‌سازد. این امر، یا از طریق فنا (تصوف فرابرون‌گرا) یا به حلول (تصوف فرادرون‌گرا) می‌انجامد. این نگاه به نفس انسان، به کل هستی نیز سرایت کرده است، که در کل هستی، نیروی روحانی سرایت دارد. چنین تصویری از هستی، علوم سری هرمسی و پیشاپیش همه، کیمیاگری را حاکم ساخته است.

از نظر ویستوژیر، مهم‌ترین اندیشه هرمسی آن است که دین و دانش را جدا از یکدیگر نمی‌داند؛ در حالی که جدایی قطعی بین این دو، پیش از عصر هرمسی وجود داشته است. دستیابی به هر شناختی ممکن نخواهد بود، مگر آنکه از سوی پیامبران با وحی فراهم گردد. (جابری، ۱۹۸۴م، ص ۱۶۲-۱۸۶)

نگاه، مذهب سیاسی - دینی خود را بر وصیت، عصمت امام و جانشینی پیامبر بنا نهاده است تا فلسفه عرفانی نبوی خویش را بر این پایه بنا کند. جعفر بن محمد، امام شیعیان، اگر چه - به نظر ما از روی تقيه - افرادی همچون ابی خطاب را، که از شاگردانش بود، به دلیل افکار غلو از خود راند، اما همواره خود و دیگر امامان را وارثان پیامبر و آگاهان به فهم حقیقت و باطن قرآن می دانست. بنابراین، با عرفان شیعی مخالفتی نداشت و به آن، مشروعیت دینی اسلامی بخشید. وی امامان را دارای جایگاه معنوی والایی نزدیک به مقام پیامبر می دانست، جز اینکه پیامبر نیستند و نمی توانند زنان نه گانه بگیرند، اما به جز این ویژگی، امامان منزلت پیامبر را دارا می باشند. کلینی از امام صادق علیه السلام روایت می کند که امامت، حلقه ای از زنجیر پیامبری است. (کلینی، بی تا، ج ۱، ص ۶۹-۷۰)

امام جعفر صادق علیه السلام با بهره گیری از شخصیت های نیرومندی چون هشام بن حکم به شکل دهی نظریات شیعی پرداخت. ابن ندیم درباره هشام می گوید: از یاران ابو عبدالله جعفر بن محمد، و از متکلمین شیعه است. درباره امامت نظریه پردازی می کرد و مذهب و نظریه های آن را آراست. امامت، رد زناده و دوگانه گرایان، توحید، رد اصحاب طبایع، و کتابی درباره ارسطو و... از آثار وی است او کتاب های دیگری نیز درباره تدبیر و میزان دارد که هر دو شاخه ای از کیمیای آنست. ادبیات هرمسی، آبخور هشام بن حکم بود. اندیشه شیعی با هشام بن حکم به شکل سامان یافته تری هرمس گرایی را ادامه داد. این فیلسوف شیعی، در کوفه - موطن هرمسیان در عراق - بزرگ شد و آرای جهنم بن صفوان را در نفی صفات دنبال کرد. وی به اله متعال هرمسی باور داشت. اعتقاد وی به بشرانگاری خدا، به همان قضایایی باز می گردد که پیش از این درباره غلات اشاره کردیم. هدف از بشرانگاری خدا، بالا بردن امامان به مرتبه ای است که در کار خدا شریک قلمداد شوند. متون فراوانی وجود دارد که این معنا را تأیید می کند. در کنار این سازمان دهی فکری - که با هشام بن حکم صورت گرفت - جنبش شیعی با سازمان دهی حزبی زیرزمینی در زمان مأمون آشنا شد. این موضوع، به رشد فرقه خطایه و تحول آن به فرقه اسماعیلیه، و سرانجام ظهور باطنیه ارتباط داشت.

مأمون به این نتیجه رسید که رودرویی با جریان شیعه، با شمشیر ممکن نیست؛ زیرا بسیاری از مردم به دلیل رفتار اخلاقی امام جعفر صادق علیه السلام به این جریان پیوسته بودند. از این رو، به

استراتژی همانند شیعه پناه برد و جریان مناظره فکری در اندیشه را ترویج کرد. مأمون با این کار، دو هدف را دنبال می‌کرد: از سویی جنبش شیعی را از فعالیت سرّی زیرزمینی بیرون آورد؛ و از سوی دیگر، برای درهم شکستن عقیده باطنی شیعیان، برنامه‌ریزی کند. مأمون در این زمینه تا بدان جا پیش رفت که در سال ۲۰۱ هجری، امام هشتم شیعیان دوازده‌امامی را ولی‌عهد خویش قرار داد و برای نشان دادن حسن نیت خود، جامه سیاه را از تن درآورد و لباس سبز را که نشان علویان بود، بر تن کرد. البته همه منابع تاریخی شیعی، بر نیرنگ بودن کار او هم‌رأی بودند. او با این کار می‌خواست جنبش شیعی را آشکار کند. تا بر این جنبش و بزرگان آن چیره شود و از همه آن‌ها، حتی از امام هشتم رهایی یابد. وی بعدها امام هشتم را کشت؛ لباس‌های سبز را از تن درآورد و لباس سیاه به تن کرد؛ و ولایت‌عهدی را به برادرش المعتصم سپرد.

مأمون سلاحی بهتر از عقل فلسفی و اندیشه ارسطویی در برابر نظریه‌های مانوی و شیعی نیافت. به عبارتی، در حالی که شیعه برای تأکید بر استمرار وحی به وسیله ائمه آنها، و سرانجام تأکید بر شایسته بودنشان در امامت و رهبری دینی و سیاسی مسلمین، به افکار گنوسی پناه برده بودند، مأمون نیز از عقل جهان‌شمول یونانی یاری جست تا بدین وسیله، جنبه‌های معقول دینی را با عقل معتزلی نیرو بخشد. (جابری، ۱۹۸۴م، ص ۲۲۰-۲۵۳)

اپوزسیون شیعی توانست در طول تاریخ عربی-اسلامی، گروه‌های اجتماعی ستم‌دیده و محروم را به‌دور خود جمع کرده، و از حقوق سیاسی و اجتماعی آنان دفاع کند؛ امری که به آنان ویژگی انقلابی و پیشرو بخشید. بین ویژگی انقلابی در اهداف و اندیشه هر مسمی، تناقضی تاریخی است که در اندیشه شیعی به هم آمیخته است. (همان، ص ۱۶۲-۱۸۶)

ساختار معرفتی تفکر شیعی، از منظر جابری

از منظر جابری، برخی روایات شیعی مانند خطبه اول نهج البلاغه، متأثر از فضایی هرمسی است. از سویی، نگاه باطنی به قرآن و مماثلت‌ها و تنظیرهای قرآنی در تفاسیر شیعه بر اساس اندیشه امامیه، ابزار سیاسی در جهت پیاده‌سازی اندیشه سیاسی شیعی است.

منظومه اندیشه شیعیان، به‌صورت حدیث شکل یافته و مانند اسماعیلیه، در یک منظومه فلسفی ارائه نشده است. می‌توان این احادیث را در کتاب کافی، که از مهم‌ترین منابع شیعی است،

مشاهده کرد.^۱ جابری پس از نقل روایاتی از علم امام، دانشی را که از طریق الهام، هر لحظه برای امامان شکل می‌گیرد، «وحی» لقب می‌دهد. (جابری، ۱۹۹۰م، ص ۳۳۱) بنا بر دریافت جابری از منابع شیعی، مرز نبوت با امامت روشن نیست؛ چون طبق روایات شیعی، امام صدای فرشته را می‌شنود، اما او را نمی‌بیند.

شیعه از خلال ارتباط روحی با امام زندگی می‌کند. زمان حقیقی نزد شیعه، ارتباط باطنی با امام است. شیعه بدون این ارتباط باطنی با امام، فاقد حیات باطنی و معنوی است. در روایات شیعه، همواره نور امام در قلب شیعیان حاضر است.

شیعه منتظر ظهور امام خویش است؛ امامی که در سال ۲۶۶ق در پی جستجوی عباسی‌ها از وی، در سامرا پنهان شده است. شیعیان منتظر خروج اویند. شیعیان، فوج فوج هر شب همراه با اسب و شمشیر به آنجا می‌روند و او را می‌خوانند که خارج شود و فساد را از بین ببرد.^۲

تفاوت عرفانی شیعی و سنی از منظر جابری آن است که شیعه معرفت را محصور به امام می‌داند و از این راه به علم دست می‌یابد، لیکن عرفان سنی می‌خواهد از طریق مجاهدت و ریاضت به این معرفت برسد. از این تفاوت که بگذریم، از نظر معرفتی، این دو باهم یکی‌اند. (جابری، ۱۹۹۰م، فصل دوم)

کلیت اندیشه جابری درباره اندیشه شیعی

محمد عابد جابری با نگرش ویژه‌اش به عقل، عرفان، شیعه، هرمسیه و... با بهره‌گیری از تلفیق روش‌های ساختارگرایی، گفتمانی و پدیدارشناسی ذات‌گرا، سعی بر همسازی میان اندیشه شیعی با

۱. وی حدیثی را از مسعودی نقل می‌کند که مضامین آن، از منظر وی به اندیشه‌های هرمسی نزدیک است. اصول اندیشه‌های هرمسی، اله متعال، کلمه یا عقل اول، هبء، الطبیعه، انسان سماوی، ظهور عناصر چهارگانه را می‌توان در این روایت مشاهده کرد. بنا بر استنتاج جابری از این روایت، مشخص می‌شود معرفت شیعی صرفاً بر آمده از علوم وراثتی نیست؛ بلکه در حوزه اندیشه عرفانی، همسو با صوفیه و دیگر گرایش‌های باطنی است. (برای اصل روایت، رک: ابوالحسن علی بن‌الحسین المسعودی، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق یوسف اسعد داغر، بیروت، دار الاندلس، ۱۹۶۵م، ج ۱، ص ۳۸-۳۹) جابری در ادامه، مضامینی را که جایگاه نورانی امامان را قبل از عالم نشان می‌دهد، از منابع شیعی، به ویژه کافی نقل می‌کند.

۲. این مطلب را به نقل از علی سامی نشار ذکر کرده است. علی سامی النشار، *نشأ الفکر الفلسفی فی الاسلام*، ج ۲، قاهره، دارالمعارف بمصر، ۱۹۷۷م، ص ۲۸۸.

اندیشهٔ هرمسیان دارد؛ اندیشه‌ای که از منظر جابری، تعطیلی کامل عقل را با خود به همراه دارد. وی برای موجه‌سازی این هماهنگی، شواهد تاریخی و مذهبی را نیز به یاری گرفته است؛ داده‌هایی همچون: نفوذ اندیشهٔ هرمسی در فضای شیعی و عالم اسلامی از طریق نوشته‌های علمی جابربن حیان و ابوطالب احمد بن‌الحسین الزیات الشیعی؛ نفوذ اندیشهٔ هرمسی در غلات شیعی در شهر کوفه به عنوان مهم‌ترین مرکز افکار هرمسی؛ تأثیرپذیری آرای هشام بن حکم از جهم بن صفوان؛ نزدیکی اندیشهٔ شیعی با عناصر هرمسی، همچون خلوص ذات الهی از صفات؛ عملکرد مأمون در بهره‌گیری از فلسفهٔ یونان در برابر اندیشهٔ گنوسی امامان شیعی؛ شباهت جوهری اندیشهٔ شیعی با اسماعیلیه؛ و شباهت ظاهری احادیث شیعی با زوج‌های ساختاری ظاهر-باطن و ولایت-نبوت با اندیشهٔ هرمسی.

بر پایهٔ آنچه گذشت، به‌طور گذرا نقدهای خود را در سه حوزهٔ نگرشی، روشی و داده‌های تاریخی-روایی ارائه می‌کنیم. به‌طور طبیعی، نقدها تمامی مطالب مرتبط با پروژهٔ جابری را دربر نمی‌گیرد و محدود به مطالب مرتبط با اندیشهٔ شیعی است؛^۱ هرچند این نقدها، در مورد برخی ارزش‌دواری‌های وی، با واسطه اثرگذار می‌باشد.^۲ آنچه ما در این نقد به دنبال ابطال آنیم، دو نکتهٔ اساسی است: نخست عدم تأثیر اندیشه‌های گنوسی در معارف امامیه، دوم، تعیین نسبت افکار شیعی با عناصر ساختاری عرفان گنوسی.

نقد رویکردی جابری

روش، برخاسته از نحوهٔ نگرش ما به موضوع است. جابری به شیعه و عقل و عرفان و هرمسی‌گری، به گونه‌ای می‌نگرد که نتیجهٔ طبیعی این اندیشه، حکم به غیرعقلانی بودن شیعی می‌شود؛ هرچند در این حکم نیز - چنان‌که بیان می‌شود- گرفتار سوگیری‌های ایدئولوژیک شده است. نگرش وی به شیعه، بسان مطالعات دینی در دنیای مدرن است؛ با این تفاوت که این نحو نگرش را تنها به شیعه محدود کرده است.

۱. در چهارگانهٔ جابری در موضوع نقد عقل عربی، مطالب فراوانی به میان آمده که کتاب را به دائرةالمعارفی از مباحث متنوع بدل ساخته است. ناقدین جابری، طیف وسیعی را دربرمی‌گیرند. برخی با کلیت اندیشهٔ وی مخالف‌اند؛ برخی با برخی داده‌ها و نتیجه‌گیری‌های وی در تقابل‌اند. برای گزارش مختصری از این نقدها ر.ک: نیز ادیسی، ۲۰۱۰م، ص ۲۳۱-۲۶۰.

۲. برای نمونه، ر.ک: داوری، ۱۳۹۰، ص ۴۹۰-۵۱۲.

در معنای جدید مطالعات دینی (Science of religion) و یا پژوهش دینی (research of religion) به دین به مثابه واجد یک منشأ الهی نگاه نمی‌شود؛ بلکه به مثابه امری فرهنگی اجتماعی ملاحظه می‌شود. در تمامی روش‌های پدیدارشناسی دین و... این امر را می‌توان مشاهده کرد.^۱

تلقی جابری از شیعه، یک تلقی فرهنگی است که برخاسته از موقعیت‌های اجتماعی، سیاسی و... است و مبنای دینی ندارد؛ با اینکه در کتب کلامی امامیه، دلایل معرفتی و روایی شیعه بر امامت بیان شده است.

از سویی، همانند هانری کربن - که جابری از وی بسیار نقل‌قول می‌آورد و حتی وی را آگاه به فضای اندیشه شیعی می‌داند - نگاهی غیرجامع و غیرسیستمی به اندیشه شیعه دارد و همچون او از ابعاد و اضلاع اندیشه شیعی در حول محور امامت غفلت کرده است.^۲

جابری تحت تاثیر هانری کربن سعی بر قرائت باطنی از شیعه دارد.^۴ اما در نتایج با کربن

۱. ر.ک: خاتمی، محمود، پدیدارشناسی دین، ص ۹، ۱۳۸۲.

۲. داریوش شایگان، به خوبی در کتاب *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، نگرش هانری کربن به تشیع را توصیف کرده است. ر.ک: شایگان، ۱۳۸۵ ص ۳۵-۱۳۷، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۸. مطالعه این بخش‌ها، میزان تأثیرپذیری جابری از کربن را آشکار می‌سازد. برای نمونه، می‌توان این نکته را گفت که از نظر کربن، پیدایی و گسترش تفکر اسماعیلی و برخی از مسائل مهم این گرایش، مانند جهان‌شناسی، پیغمبرشناسی و امام‌شناسی، قرابت نزدیک و تنگاتنگی با اعتقادات شیعه دارد؛ به گونه‌ای که نمی‌توان این مسائل مهم را در شیعه بدون در نظر گرفتن کتاب‌های اسماعیلیه، مانند حمیدالدین کرمانی و ابویعقوب سجستانی مطالعه کرد. چهارچوب اصلی فکر کربن، بیشتر به تفکر فلسفی اسماعیلیه نزدیک است.

۳. برای دانستن نظرات عالمان شیعی درباره ابعاد امامت شیعی، ر.ک: مطهری، ۱۳۶۴، ص ۵۰ - ۵۸/چینی‌فروشان، ۱۳۷۱، پاورقی ص ۲۳۸/ میرباقری، سید مهدی، ۱۳۸۷، ص ۳۵. همچنین برای تفصیل این نگاه، ر.ک: مهدی میرباقری، *ولایت الهی*، قم، مؤسسه فرهنگی فجر ولایت، بی‌تا.

۴. هانری کربن، در شیعه‌شناسی تلاشی فراوان کرده است و در احیای آثار فلاسفه و عرفای شیعه، اهتمام بسیار داشت؛ اما شناخت او از تشیع، بیشتر به آشنایی با فرقه باطنیه انجامیده است و از تعالیم راستین علوی و اسلام حقیقی فاصله دارد. او تا پایان، به اسلام و تشیع از این دیدگاه می‌نگریسته است. کربن از حدیث‌شناسان اسلامی نیز پیش افتاده و درباره آثار، به خطبه‌های مجعول روی می‌آورد و تأویلگر این نکته دیگری است که در آثار وی بر آن تکیه می‌شود. حسینی طباطبایی، ۱۳۷۵، ص ۷۵، ۸۸ و ۹۸. نقدهای مختلفی از زوایای مختلف به وی شده است. زکی میلاد، در مقاله «هنری کوربان و منهج دراسته تاریخ الفلسفة الاسلامیة» سه گونه نقد از سه زاویه دید به وی را ذکر کرده است: اعتراضات بیارلوری، سیدموسی صدر و محمد عابد جابری را ذکر می‌کند. برای اطلاع بیشتر، ر.ک: میلاد، ۱۴۳۲ق، ص ۸۷-۹۱.

همراهی نمی‌کند زیرا کربن شیعه را اسلام اصیل دانسته و حقیقت اسلام را امری عرفانی می‌داند.^۱ رویکرد ویژه دیگر جابری از نظر ما، نگاه خاص وی به عقل است. این نگاه، کاملاً برخاسته از یک منظر پوزیتیویستی است. قرائت یک متن تراثی، و داوری درباره آن به این شیوه، اساساً امری است خطا. لوثی صافی در این زمینه می‌گوید: ما با جابری در ضرورت عرضه کردن میراث به پژوهش‌های انتقادی برای تعیین اسبابی که منجر به حجیم شدن دو بعد بیانی و عرفانی در عقل عربی به‌زیان بعد برهانی، است موافقیم؛ اما معتقدیم که بازنگری و احیای بعد برهانی نباید به‌زیان بعد بیانی و عرفانی تمام شود؛ زیرا کنار زدن بعد عرفانی و بیانی، در حقیقت دعوت به مبنا قرار دادن عقل پوزیتیویستی غربی و پیروی از احکام محتوایی و نتایج تجربه تاریخی غربی، و در نتیجه، محصور شدن در مفهومی تنگ از عقل است که دو بعد مهم از ابعاد کنش عقلی، یعنی گرایش اشراقی و گرایش اخلاقی را نادیده می‌گیرد. (لوثی صافی، ۱۳۸۲، ص ۲۲)

به نظر می‌رسد، جابری اگرچه سعی دارد خود را یک منتقد برآمده از سنت بنماید، اما سوگیری‌های وی، بر توسعه غربی و هژمونی عقلانیت غربی استوار است. معقولیت و غیرمعقولیت وی، کاملاً پراگماتیستی است؛ از این رو، طرد عرفان و... در دیدگاه وی، کاملاً ایدئولوژیک است. علی‌حرف، در این زمینه در نقد جابری می‌نگارد: اگر با نگاه ارسطویی به سنت ابن‌عربی نگاه شود، این دستاورد، غیرعقلانی می‌شود؛ اما اگر با نگاه وسیع‌تری، مثلاً به شیوه هایدگر و هگل نگاه شود، از عقلانیت گسترده‌ای پرده برداشته می‌شود. (حرب، ۱۹۹۵م، ص ۱۲۰-۱۲۱)

وی اگر نیم‌نگاهی به اکنون علم در غرب داشت، این‌گونه متأثر از عقلانیت حداکثری، به‌جان سنت نمی‌افتاد تا تنها ابن‌رشد، جان نیمه‌سالمی از آن به‌در برد. به نظر ما، میراث اسلامی را با نگاه قرآنی باید ارزیابی کرد.

یکی دیگر از مفاهیمی که در نگرش جابری بدان بی‌مهری شده، مفهوم عرفان است. مسلط ساختن عرفان - با هر تعریفی که از آن ارائه دهیم - بر همه ساحت‌های انسانی، کاری است بسیار اشتباه. تا این میزان، ما با جابری همراهیم؛ اما جابری، عرفان را ضد عقل می‌داند؛ در حالی که انسان و هستی چندلایه است و نباید با نگاه تک‌ساحتی به انسان، از این ابعاد غفلت کرد؛ (صمد موحد، ۱۳۸۴، ص ۳۰-۳۵)^۲ چنان‌که عقل خالی از انحراف نبوده، عرفان نیز گرفتار اغوجاج در طول تاریخ است.

۱. رک: پازوکی، ۱۳۸۵، ص ۲۹ - ۳۰.

۲. رک: زرین‌کوب، ۱۳۷۵، ص ۳۷۱. همچنین رک: بونو، ۱۳۶۴، ص ۸۰.

از سویی، همان‌گونه که هستی، ذواضلاع است، انسان‌ها نیز مختلف‌اند؛ برخی نیاز به معرفت عمیق‌تری را در وجودشان به هستی احساس می‌کنند. هریک از مذاهب اسلامی، عارف و غیرعارف دارد. حتی درون شیعه، همگان به یک نحو نمی‌اندیشند.^۱ از منظر ما، اینکه عرفان به‌عنوان یک فرهنگ در جامعه گسترش عمومی پیدا کند، قطعاً خطاست. این مطلب، توسط اهل‌بیت علیهم‌السلام بسیار گوشزد شده است که در ارائه معارف، باید ظرفیت مخاطب ملاحظه شود. (کلینی، ۱۴۰۰، ج ۲، ح ۱)

بر اساس همین نگاه، روایت‌های راویان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، گاهی باهم متفاوت است. بنا بر نقل بخاری، حدیث بن یمان، مکتبی به ابو عبدالله، صاحب سر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله بود. (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۵۴۵)

نکته قابل توجه اینجاست که نگاه تاریخی در این امور، فرع بر ذات‌انگاری است. جابری ذات غیرعرفانی برای دین فرض کرده و شیعه را غیردینی به‌شمار آورده است.^۲ آخرین نکته‌ای که در این بخش می‌توان یادآور شد، نگرش وی به اندیشه هرمنسی است. در اینجا باید گفت: فلسفه هرمنسی، الهام‌بخش بسیاری از دستاوردهای عقلانی جهان باستان و دوران جدید است. (تیمونی فرک، ۱۳۸۴، ص ۲۴-۲۶/خرمشاهی، ۱۳۷۶، ص ۱۶۵) همچنین، صرف نفوذ و بهره‌گیری از این تفکر در عرفان اسلامی نیز سبب کاستی قدر و قیمت عرفان اسلامی نمی‌شود.^۳

۱. برای آگاهی بیشتر درباره شیعه، ر.ک: مکاتبات کربن و علامه طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۶۹-۷۱.
۲. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: مناسبات جامعه‌شناسی و حدیث، به کوشش محمدرضا ضمیری، مصاحبه با پارسانیا، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۸۶، ص ۱۲۱. علامه طباطبایی، وصول دین به عرفان را امری طبیعی می‌داند؛ زیرا حقیقت عرفان، معرفت نفس است که مسیر آن زهدی است که دین هم به آن توصیه کرده است. ر.ک: المیزان، همان، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۱۸. وی این امر را میان ادیان قدیم، مثل برهمنی و مانوی و... مشترک دانسته، اختلاف را در راه‌های وصول به معرفت نفس می‌داند. تفاوت نگاه اسلامی با برخی از این راه‌ها آن است که معرفت نفس در نگاه اسلام، امری است طریقی، نه غایی. غایت در نگاه اسلام، بندگی و عبودیت حق است: و ان الی ربک المنتهی. طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۱۸۲-۱۸۵.
۳. باید توجه داشت که نظر اصحاب حکمت خالده درباره نفوذ افکار بیگانه این است: عرفان اسلامی در عین حال که از وجود پیشوایان اسلامی و از منابع اسلامی نشئت گرفته است، به سبب جامعیت وحی اسلامی، رگه‌های موجود در وحی‌های گذشته، بدون هیچ‌گونه تعصبی در معنویت اسلامی جذب شده و محفوظ مانده است؛ اما جابری کاملاً متأثر از افرادی همچون نیکلسون است که عرفان را متأثر از فرهنگ گنوسی و از تعالیم مسیحیت و نوافلاطونی می‌داند. برای نمونه، ر.ک: نیکلسون، ۱۳۵۷، ص ۵۵، ۶۱، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۴۷.

عناصری در این اندیشه هست که در فرهنگ‌های مختلف پذیرفته شده است. اینکه آنان قایل‌اند آدمی، همه تن و جسم نیست و او را روح و نفسی نیز هست، قابل توجه است. این اندیشه‌ها نیز بسان دیگر عناصر تراث، باید بازسازی شود و برخورد ایدئولوژیک با آن خطاست. اگر بخواهیم هر تفکری را به دلیل آثار سوء محتمل کنار بگذاریم، در آن صورت، نه تنها تعالیم عرفانی، بلکه بسیاری از عناصر فرهنگی کنونی را باید به کناری گذاشت. اندیشه‌های فراوانی را در میان مسلمانان می‌توان یافت که به‌نوعی برگرفته از بیگانگان و ادیان و مکاتب یهودی، مسیحی، مجوسی، یونانی و هندی است.^۱

نقد روشی

جابری با بهره‌گیری از نظریه «چند نقش زبانی» فرکلاف، به تحلیل متون دینی می‌پردازد و چگونگی شکل‌گیری گروه‌ها و سوژه‌ها را از متون نشان می‌دهد. با بهره‌گیری از روش گفتمانی، گفتمان‌های رقیب را در یک زمینه مشترک مطالعه کرده است. همچنین بر اساس روش پدیدارشناسی ذات‌نگر، سعی دارد گروه‌های به‌گمان خود نزدیک را - که در واقع هریک از آن گروه‌ها، مانند صوفیه، طیفی از اندیشه‌ها و روش‌هایند - با زوج‌های ساختاری معرفی کند. این امر، اگرچه برای ارائه تصویری مقوله‌بندی شده به کار می‌آید، فاقد نگرش تاریخ‌کلامی و فکری است؛ زیرا این زوج‌ها، در هریک از سه طیف، به‌گونه‌ای خاص بروز کرده است. اگر بخواهیم این‌گونه حکم کنیم، در متن قرآن هم می‌توان ردپای برخی از این زوج‌ها را مشاهده کرد.^۲ دریافت

۱. به نظر ما، دین در جوامع گذشته نقش اصلی در ایجاد هویت را داشته است. نگاه‌های دیگر، در خدمت تفسیر و تبیین آرای دینی قرار می‌گرفته است. از سویی، هر دینی با کمک از فرهنگ‌های نزدیک به خود، سعی در ترویج مفاهیم خود دارد. رابطه دین و فرهنگ، به قدری مستحکم و دیرینه است که برخی از فرهنگ‌شناسان، مدعی ذاتی بودن این رابطه شده‌اند. این ارتباط، در همه حوزه‌های معرفتی، مشهود است. در مراکش هم - که جابری با عنوان «مغرب عربی» در وصف آن می‌کوشد - مشخصه اصلی اسلام، مرابطه‌گرایی است. مرابط، به زبان عربی، مردی است که با خدا ارتباط نزدیک دارد. از نظر مسلمانان مراکش، مرابط یا مرد مقدس، یک منبع برکت است که فاصله‌ای بین این دنیا و اقلیم الهی را بر می‌کند. در سرتاسر مراکش، هزاران مقبره با زایرسرا وجود دارد که مردم به زیارت و دعا به آنجا می‌روند و تقاضای حوایج از آنها را دارند. شون مک لولین، ۱۳۸۳، ص ۳۵.

۲. برای نمونه، به آیه شریفه: ان الدار الاخرة لهی الحيوان. (عنکبوت: ۶۴) یعلمون ظاهراً من الحيوة الدنيا. (روم: ۷) فالهمها فجورها و تقویها (شمس: ۸) و...

جابری بسان برخی قداما در عالم اسلام، نقش جغرافیا را در بعد عقلانی و غیرعقلانی برجسته می‌کند. رک: جاحظ، البیان و التبیین، ج ۳، مصر، مطبعة لجنة التألیف والترجمة و النشر، هارون عبدالسلام، ۱۳۱۱ق، ص ۴۹ -

۵۰ / شهرستانی، ۱۹۶۸م، ج ۱، ص ۱۲.

شباهت‌ها کار آسانی است. فهم تفاوت‌ها و لوازم اندیشه‌های گوناگون، دقت نظر می‌طلبد. (زرین‌کوب، ۱۳۷۵، ص ۳۱۰) جابری این خطا را با یک داوری ایدئولوژیک می‌آمیزد و در این داوری، گرفتار اجحاف می‌شود.^۱

آنچه در به‌کارگیری روش در اندیشه جابری هست، این است که وی هر یک از این روش‌ها را تنها در موردی که اراده می‌کند، به‌کار می‌گیرد. برای نمونه، این نگاه گفتمانی را که آشکارکننده اضلاعی از واقعیت است، درباره صد سال منع تدوین حدیث^۲ و قبول آرای صحابه و... به‌کار نمی‌بندد.

عابد جابری، از هر مکتبی متنی را معیار قرار می‌دهد: از اهل سنت، کلامش را؛ از اسماعیلیه، فلسفه‌اش را و از شیعه، احادیثش را. این همه، از آن روست که وی طرح خود را پیشاپیش ریخته و به جمع‌آوری داده‌ها می‌اندیشد.

وی از ابتدا عناصر عرفانی شیعی را با تفاسیر افرادی چون ذهبی پذیرفته و به یک مهندسی معکوس دست زده است. بر این اساس، از متون روایی شیعه، احادیث اهمیت عقل و...^۳ را بازگو

۱. رضا داوری، اسلام و علم دوستی، نامه (فرهنگستان علوم، سال ششم بهار و تابستان ۱۳۷۸ش)، ش ۱۲ و ۱۳، ص ۲۹

۲. رک: نصیری، ۱۳۸۶، ص ۱۱۰ - ۱۳۲. جابری اگرچه تقابل با شیعه را در تدوین علوم اسلامی انکار نمی‌کند، اما به‌نظر ما مسئله خلافت، در تدوین نقش بسیار پررنگ‌تری داشته است و بیشتر باید مورد توجه قرار گیرد. نگرش سنی در قبال شیعی، بسیار مشهود است. رک: حسین حائری، یادنامه مرحوم آیت‌الله علامه شیخ‌محمد رضا جعفری، گفت‌وگو با حجت‌الاسلام شیخ‌احمد امینی، (قم، دلیل ما، ۱۳۸۹، ص ۶۲). حال، جابری نتوانسته است کتمان کند که در این تدوین، کاملاً تقابل با اندیشه شیعی دیده شده است. جابری با تردید در کتاب الامامة و السياسة ابن‌قتیبه، می‌خواهد تمام این اختلافات میان اندیشه امیرالمؤمنین و ابوبکر و... را نادیده بگیرد. رک: مقدمه ترجمه این اثر به فارسی. محمد بن مسلم، ابن‌قتیبه دینوری، الامامة و السياسة، ترجمه ناصر طباطبایی، (تهران، ققنوس، ۱۳۸۰).

۳. با اینکه خیلی از روایات که در باب عقل و جهل آمده، عقل پیامدگراست که برای توسعه کفایت می‌کند. (حدیث سوم، کتاب العقل اصول کافی و یا حدیث هشتم، ایمان بدون عقل، کورکورانه است) همچنین، جابری روایاتی که رابطه اسما با صفات را به‌گونه‌ای که خود اراده کرده است، هر مسمی تفسیر می‌کند. در عالم تشیع، توفیق میان ایمان و معرفت حاصل شده است. کتب حدیثی تشیع، غالباً با کتاب علم و عقل آغاز می‌شود؛ در حالی که کتب روایت اهل تسنن، همه‌جا با ایمان شروع می‌شود.

نمی‌کند. همچنین کرامات و... در عرفان عملی را در زوج ساختاری نمی‌آورد؛ زیرا غیر از معتزله، همه فرق‌های اسلامی آن را پذیرفته‌اند.^۱

همچنین از برخوردهای عالمان اهل سنت، همچون احمد حنبل (۲۴۱) که علمای کلام را زندیق می‌خواند، یا شافعی که جزای آنها را چوب زدن می‌دانست، یا المعتمد خلیفه بغداد که از وراقان تعهد می‌گرفت از معامله کتاب‌های مربوط به علم کلام خودداری کنند، غفلت می‌کند. وی اشاره‌ای به مباحث عقلی و بیانات عمیق توحیدی^۲ در متون روایی شیعه و وجود متکلمان زبردست اشاره‌ای نمی‌کند. (زرین‌کوب، ۱۳۷۵، ص ۲۷۱) هاینس هالم، عقل‌گرایی و نفوذ کلام در شیعه دوازده‌امامی را عامل پیشرفت شیعه می‌داند. از نظر وی، فضای باز اجتهاد در تشیع، مجتهدان شیعه را درست در مقابل بنیادگرایی قرار داد. (هالم، ۱۳۸۴، ص ۱۶۵) جابری بی‌توجه به جنبه‌های تاریخی و دفاع شیعه از عقل، با دو زوج ساختاری، به تمام این میراث فکری بی‌مهری کرده، با خط‌کش خودافرازش درباره تاریخ داوری می‌کند. (داوری، ۱۳۸۷، ص ۲۸۲-۳۱۳)

نقد داده‌های تاریخی روایی

پیش از نقد داده‌ها، باید گفت: اگرچه تشیع با حوزه‌های دیگر فکری ارتباط داشته و همین ارتباط، به تداخل‌های فرهنگی در میان شیعیان در مناطق مختلف جغرافیایی و دوره‌های مختلف انجامیده است، اما باید به وجود دو نکته توجه کرد:^۳ نخست آنکه شیعه، همواره با روش اجتهادی خود مبتنی بر متن قرآن و... احادیث جعلی را بازشناسی می‌کند؛ دیگر آنکه در روایات با ترسیم ویژگی‌های یک شیعه، مانع از تصویر غیرمعتدل از یک انسان مطلوب می‌شود که ما را از ورود به مسیرهای انحرافی که به سرانجام دیگری منتهی می‌شود، باز می‌دارد.^۴

۱. برای اطلاع بیشتر ر.ک: معتزلی همدانی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۷ - ۲۴۳.

۲. وی آرای شیعی درباره نگاه رفیع و غیرمجسمه و... را به توحید بیان نمی‌کند؛ مثلاً باب ۱۱ عیون اخبار الرضا؛ با عنوان «ما جاء عن الرضا علیه السلام فی التوحید»، همچنین کتاب شریف توحید صدوق و... صرفاً به عناصر هر مسمی را به‌گمان وی برمی‌شمرد.

۳. برای آگاهی بیشتر از این تأثیرپذیری، ر.ک: شهیدی، ۱۳۶۱، ص ۷۷-۸۰.

۴. برای ملاحظه این دقت، ر.ک: کشی، بی‌تا، ص ۲۲۴، شماره ۴۰۱. از این دست روایات را می‌توان به‌وفور در رجال کشی همچنین، در مجلسی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۶۱ - ۳۵۲ پیدا کرد. به نقل از: علی آقائوری، امامان شیعه و وحدت اسلامی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷، ص ۵۰-۵۱.

نقد داده اول: جابربن حیان مروج شیعی اندیشه هرمسی

مورخان و تراجم نویسان، درباره شخصیت تاریخی جابربن حیان اقوال متفاوت و متعارضی ابراز داشته‌اند. اختلاف درباره نام، تاریخ تولد، زادگاه، اقامتگاه، آثار، استاد، مذهب، تاریخ وفات و مدفن وی بسیار فراوان است.^۱

واقعیت تاریخی جابربن حیان، محل تردید قرار گرفته است. این شبهه، دست‌کم به سده چهارم هجری باز می‌گردد. ابوسلیمان منطقی سجستانی در اینکه جابربن حیان مؤلف آثاری که به وی نسبت داده‌اند، وجود خارجی داشته باشد، تشکیک کرده و مدعی شده است مؤلف واقعی آن مجموعه، شخصی است به نام حسن بن نکد موصلی. ابن ندیم هم - که فهرست خود را به سال ۳۷۷ق تألیف کرده - از جماعتی از اهل علم و اکابر وراقان نقل می‌کند که معتقد بوده‌اند جابر وجود خارجی نداشته است. البته ابن ندیم این انکار را بعید برمی‌شمرد.^۲

با این مقدمه، باید گفت: واقعیت تاریخی جابربن حیان - که در بسیاری از آثار منسوب به او، وی خود را شاگرد امام صادق علیه السلام خوانده و اشاره‌های متعددی به آن امام کرده است - از سوی پاول کراس، بزرگ‌ترین محقق در زمینه کیمیای جابری، به‌طور کامل زیر سؤال رفته و تناقض‌های عدیده موجود در این اشاره‌ها و شواهد، با استناد به «مجموعه جابری» استخراج و مطرح شده است.

طبق تحقیقات پاول کراس، جابر^۳ شخصیتی است مجهول، و مجموعه آثار او ساخته و پرداخته گروهی از غلات شیعی اسماعیلی در نیمه دوم قرن سوم هجری و نیمه اول قرن چهارم هجری است.

با این توجه، از دیدگاهی تاریخی، قضاوت پیرامون روایاتی که تعلیم کیمیا را به امام جعفر صادق علیه السلام نسبت می‌دهند، یا مجموعه نوشته‌های جابربن حیان را حاصل تعلیمات وی می‌دانند،

۱. برای آگاهی تفصیلی در این رابطه، رک: دانشنامه جهان اسلام، ج ۹، ص ۱۶۷. همچنین رک: نصیری، ۱۳۸۹.
۲. رک: دانشنامه جهان اسلام، ج ۹، ص ۱۶۷. گفتنی است بخش نخست مقاله جابر بن حیان در دانشنامه، اثر پی‌یر لوری است که داده‌های بسیار مغتنمی درباره این شخص ارائه می‌کند. عظیم‌زاده طهرانی، برای بیانات رجالیون شیعه، رک: رضا استادی، کشکول برای منبر، (قم، نشر برگزیده، ۱۳۸۶، ص ۴۰-۴۱).
۳. برای نمونه، منابع رجالی و کتاب‌شناختی زیر، جابربن حیان را شاگرد امام جعفر صادق علیه السلام می‌دانند. رک: انوشه، ۱۳۸۰، ذیل جابربن حیان، به نقل از: هادی عالم‌زاده، رضا کوهکن، همان.

دشوار است؛ (همان، ص ۱۷ و ۱۸) ضمن اینکه در منابع اصلی رجالی شیعه، نام او در شمار شاگردان امام علیه السلام نیامده است.

پی‌یر لوری نیز بر اساس مطالعه در این آثار می‌نویسد: برخی از وجوه متون جابر همچون: فرشته‌شناختی، آخرت‌شناختی، اهمیت عدد هفت و... تداعی‌کننده اسماعیلیه است. محمد عابد جابری، اساساً فرضیات خود را بر کتاب *الماجد* - که از جابربن حیان است - و توسط کربن تحقیق و ترجمه شده منتسب ساخته است. (همان، ص ۱۴۳-۱۴۶) این متون، اگرچه حاوی اندیشه‌های هر مسمی است، اما انتساب آن به امام صادق علیه السلام قطعاً خطا و بهتان است. جابری به متن دیگری در حوزه کشاورزی که توسط ابوطالب احمدبن‌الحسین الزیات الشیعی نگاشته شده است، استناد می‌کند. وی این اثر را از ابن‌وحشیه املا گرفته است. جابری این مطلب را از فهرست ابن‌ندیم نقل کرده است. این در حالی است که در کتب رجالی اصلی و فرعی شیعی، نامی از وی موجود نیست. اسم وی در هیچ روایتی ذکر نشده است. عجیب آنکه جابری به مذهب ابن‌وحشیه و هر مسمی‌های دیگر مندرج در فهرست ابن‌ندیم کاری ندارد؛ اما عملکرد هر فرد معنون به تشیع، برایش معنادار است.

پاسخ به داده دوم: تأثیر هر مسمیه بر روات شیعی کوفه

کوفه نخستین شهری است که شیعه و حدیث شیعه در آن پدید آمد. (شفیعی، ۱۳۸۹، ص ۳۲) نقش خطیر و سرنوشت‌ساز این شهر در تاریخ و ترویج تشیع قابل انکار نیست. داده‌ها حکایت از آن دارد که اکثر شهر کوفه، شیعیان بوده‌اند؛^۱ با این حال نباید از مهاجرین غیر شیعی ساکن در کوفه غفلت کرد. (جعفری، ۱۳۷۴، ص ۱۴۱) همچنین سیر تطور گرایش شیعی از محبت به خاندان وحی تا فهم مقام امامت را نمی‌بایست نادیده گرفت. (شفیعی، ۱۳۸۹، ص ۳۲)

آنچه امثال جابری از آن غفلت کرده‌اند، شناخت شاخه‌ها و دسته‌بندی راویان شیعه و افکار و معتقدات آنان است. توجه به این گونه‌ها، مانع از تقلیل شیعه به یک بعد، و تحمیل تفکری خاص بر آنان می‌شود. برخی از محققین، پنج شاخه فکری (شیعه سیاسی و مردمی، شاخه معتدل فقیهان، شاخه متکلمان شیعی و شاخه غالیان) را برای روات کوفی لحاظ کرده‌اند. هر یک از این گروه‌ها

۱. ر.ک: ملک‌مکان و...، ۱۳۸۹، ص ۱۳۳.

روایت خاص و ویژگی‌های خاص فکری را واجدند.^۱

محمد عابد جابری از این دسته‌بندی و نحوه تعامل امامان شیعی با غالیان غفلت کرده است؛^۲ وگرنه امثال هالم، در عین برشمردن روایتی که از منظر وی تحت افکار گنوسی بوده‌اند، حکم به این نمی‌کند که شیعه یک گرایش هرمنسی است.^۳

عابد الجابری بر خوردهای امام صادق علیه السلام با غلات را اساساً تاکتیکی می‌خواند. به جز معیارهای بسیار صریحی که اهل بیت برای تفاوت میان غلات و نگاه امامان داده‌اند. نیازی به فرض جدایی تاکتیکی امام و ابوالخطاب و دیگر غلات نیست. نکته قابل توجه اینکه، جریان غلو اگرچه بیشتر با گرایش‌های شیعی شناخته شده، اما محدود به تشیع نیست؛ با اینکه عالمان شیعی، به صراحت غالیان را کافر و از اسلام خارج دانسته‌اند. (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۰۹/مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۳۴۶) جابری به دادوستدهایی که بین امامان شیعی و بزرگان اهل سنت شده، بی‌توجه است.^۴

پاسخ به داده سوم: هشام و اندیشه هرمنسی

مطالبی که جابری درباره هشام بن حکم گفته است، برخاسته از اتهامات عبدالله نعمه است که وی را اصحاب جهنم بن صفوان می‌داند. (عبدالله نعمه، ۱۴۰۴ق، ص ۵۶-۵۸) برخی حتی او را از اصحاب

۱. این گونه دسته‌بندی را می‌توان در آثار سیدحسین مدرسی ملاحظه کرد. ر.ک: *مقدمه‌ای بر فقه شیعه: کلیات و کتاب‌شناسی*، ترجمه محمدآصف فکرت مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۸، ص ۳۰-۳۳/مکتب در فرایند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران، کویر، ۱۳۸۹ دفتر اول، فصل دوم، ص ۶۷ و ۱۲۰ و ۱۳۰...

۲. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: کشی، بی‌تا، ص ۱۳۶، ۲۲۴، ۳۰۱ و ۳۰۵ و ۳۰۶ به بعد، ۳۹۸-۴۰۱، ۲۲۶/مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۲۸۳/طوسی، ۱۳۹۴ق، ج ۲، ص ۵۸۲، مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۹۶/الطوسی، ۱۳۴۸ش، ص ۶۵۰. برای یافتن نگاه اهل بیت درباره غلات، ر.ک: ماده غلو در میزان الحکمة و سفینة البحار. هیچ یک از متکلمان و فقیهان شاخص امامیه که آثار و اندیشه‌های آنان بیانگر دیدگاه رسمی و مذهب امامیه است، برای پیامبر و امامان اهل بیت نقش استقلالی در نظام تکوین و تشریح خداوند متعال قایل نیستند. در این باره، میان متکلمان شیعه اختلافی وجود ندارد. ر.ک: علی ربانی گلپایگانی، *امامت در بینش اسلامی*، چاپ دوم، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷، ص ۳۳.

۳. ر.ک: هالم، ص ۶۹-۸۲. همچنین از افرادی چون مفضل بن عمر جعفی و یونس بن ضبیان نقل کرده است. ر.ک: همان، ص ۱۴۹-۱۵۲.

۴. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: سامی النشار، ۱۹۷۷م، الجزء الاول، ص ۲۴۱.

ابوشاکر دیصانی، و زندقه دانسته‌اند. (ملطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴/خیاط، بی‌تا، ۸۳-۸۴) هشام‌بن حکم، اگرچه اصالتاً کوفی است، محل تولد و رشد و نمو وی، واسط است. (اسعدی، ۱۳۸۸، ص ۱۵) باید توجه کرد که بیانات هشام‌بن حکم پیچیدگی‌هایی دارد که به سادگی نمی‌توان درباره‌ی آرای وی داوری کرد؛ زیرا گاهی در مقام بحث جدلی بوده و لوازم سخن وی، به عنوان کلام خود او تلقی شده است. شهرستانی درباره‌ی هشام‌بن حکم می‌گوید: «صاحب عور فی الاصول»؛ یعنی حرف‌های پیچیده و دوپهلوی در مبانی فکری دارد. (اشعری، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۱۶)

آثار هشام‌بن حکم از میان رفته و تنها سخنانی از وی در قالب روایت برجای مانده است که حکایت از تجسم و هرمسی‌گری و... نمی‌کند امامان اهل بیت علیهم‌السلام در هر جایی که دیدگاه نادرستی از افراد، به ویژه نزدیکان و اصحابشان مطرح می‌شد، با صراحت تمام مخالفت می‌کردند و نظر درست را بیان می‌فرمودند. (کشی، بی‌تا، ص ۲۶۸/مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۷۵) درباره‌ی خصوص هشام‌بن‌الحکم نیز چنین بود. ایشان به تعبیر «جسم لاکالاجسام» که هشام در برابر حشویه و مجسمه از آن استفاده کرد، به شدت اعتراض کردند؛ با اینکه غرض هشام، مجرد اطلاق لفظ «جسم» است، نه معنای تجسیم برای خداوند.^۱

حسن سهل در این رابطه می‌نویسد: اتهامات غلو به هشام‌بن حکم در منابع اهل سنت، مانند *ملل و نحل* شهرستانی، *التبصیر فی الدین* اسفراینی، و *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل* ابن حزم، برآمده از سیطره و نفوذ قدرت مخالفان است. وی با مقایسه‌ی مطالب مربوط به وی در متون شیعه، مانند رجال نجاشی، فهرست طوسی و الشافی فی الامامه سید مرتضی با منابع اهل سنت، تأثیر قدرت در پیدایش تصاویر منفی درباره‌ی روایت و عالمان شیعی را نشان می‌دهد. (حسن سهل، ۲۰۰۱، ص ۳۲۰-۳۲۹)

اگرچه هشام، بنابر نقل کشی، به فلاسفه خوش‌بین نبود (کشی، بی‌تا، ص ۲۵۸) و در نوجوانی گرایشاتی به جهم بن صفوان داشته باشد. محقق مشهور، جناب خضر محمد نبها، آرای کلامی هشام را گردآوری کرده است که می‌توان به آن مراجعه کرد. (نبها، ۲۰۰۴م) برای نمونه، هشام صفات الهی را نه عین ذات می‌دانست و نه مغایر با ذات؛ (خیاط، بی‌تا، ص ۱۶۸) و بر این مطلب، دو استدلال بیان کرده است.

۱. برای آگاهی بیشتر، رک: جلالی حسینی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۰۷.

بنابر استدلال‌ها و استنادهای استاد محمدتقی سبحانی، تفاوت هشام‌بن‌حکم با دیگر متکلمین شیعی، در نظریه‌پردازی‌های وی بوده است. او سعی داشته است که دیدگاه‌های اهل‌بیت را بر پایه اصولی منظم تدوین کند. هرچند وی مورد تأیید امامان شیعی بود، اما در روایات ایشان ایراداتی نیز بر وی وارد شده که مربوط به عدم توانایی وی در تبیین برخی نظریات است. رفت و آمد وی با جهم‌بن‌صفوان و دیگران نیز برای آشنایی با اندیشه‌های آنان بوده است تا مقدمه نقد آن فراهم شود.^۱

پاسخ به داده چهارم: مأمون و اندیشه شیعی

به تعبیر جابری، مأمون در برابر عقل‌ازکارافتاده عرفانی شیعی، به گسترش اندیشه اعتزالی می‌اندیشید. مسئله‌ای که در بین اهل نظر محل سؤال است، میزان تأثیرپذیری اندیشه شیعی و معتزله از یکدیگر است. به دلیل این شباهت، استاد حامد حنفی داود، در مقدمه کتاب عقاید الامامه سیدرضا مظفر به خوبی تأثیر اندیشه شیعی را بر اعتزال نشان می‌دهد. وی در این مقدمه می‌گوید: به تفصیل در اثر خود که درباره صاحب‌بن‌عباد نگاشته‌ام، مشخص شده که تا چه حد بزرگان شیعه در لیست بزرگان اعتزال ذکر شده‌اند. بیشترین ارتباط در قرن چهارم، میان این دو طایفه شکل گرفته است. در نیمه دوم این قرن، این دو اندیشه در وجود صاحب‌بن‌عباد به هم می‌رسند. (مظفر، ۱۹۹۲م، ص ۴۳)

خلاف آنچه جابری می‌گوید، مأمون هیچ‌گاه خود را در برابر امام رضا علیه السلام قرار نداده است؛ بلکه با هوشیاری، از مکانت علمی حضرت در برابر ادیان دیگر هم کمک گرفته است. (مدرسی، ۱۹۸۴م، ص ۳۳۸-۳۳۹) مأمون اگرچه از اهل‌بیت یاری گرفت، اما همواره از ایجاد رقیب در قدرت، هراسان بود و سعی داشت تهدید رقیب را به فرصت تبدیل کند؛ اما در نهایت مجبور به حذف آن حضرت شد.

پاسخ به داده پنجم: شیعه و اسماعیلیه

از نظر جابری، عقاید شیعه اثنی‌عشری، مجمل عقاید تفصیلی هرمنسی اسماعیلیه است. حلقه واسط از نظر وی، ابوالخطاب^۲ است؛ با اینکه ارتباط ابوالخطاب با اسماعیل و اسماعیلیه، خطاست. (انصاری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۱۳)

۱. برای تفصیل بیشتر، ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۹ تا ۱۳۹۰.

۲. برای آشنایی با ابوالخطاب، از غلات مشهور در سده دوم ق و خطابیان، ر.ک: دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵.

این تصور، ریشه در اندیشهٔ کربن دارد. کربن در مقاله‌ای دو خصیصهٔ عمدهٔ شیعهٔ اثناعشری و اسماعیلیه را - که به گمان وی، قالب اصلی فکر این دو گروه را شکل می‌دهد - عبارت از دو عقیده می‌داند: اول آنکه ذات باری برای انسان، به هیچ وجه قابل درک نیست، مگر بدان وجه و صورتی که خود اراده کند و آن، صورت و هیئت صورت انسانی است، در صفت کمال؛ و به همین فرد اجلی و انسان کامل، در مذهب شیعه «امام» اطلاق می‌شود؛ دیگر آنکه متن قرآن، علاوه بر معنای ظاهری، حاوی معنای باطنی است که دست یافتن به این معنا، مترادف زنده شدن روح به معنای زندگی است. (کربن، ۱۳۸۴، ص ۲۱۱-۲۱۲)

وی با نگاهی عرفانی، حتی تعداد هفت و دوازده را مرتبط با قدسیت این اعداد می‌داند. البته وی بر این نکته صحنه می‌گذارد که فرقهٔ اسماعیلیه جنبهٔ باطنی کلام‌الله و تأویل را، بیش از شیعهٔ امامیه مورد توجه قرار می‌دهد. (همان، ص ۲۱۳)^۱

ما دربارهٔ تاریخ اسماعیلیه سخنی نمی‌گوییم. چنان‌که متخصصین تاریخ اسماعیلیه می‌گویند، دوره اولیه و نخستین آن - که به تعبیر هانری کربن، دورهٔ شکل‌گیری و کمون نهضت اسماعیلی است - مبهم‌ترین و تاریک‌ترین دورهٔ آن است. (دفتری، ۱۳۷۷، ص ۱۰۹) در منابع امامیه نیز چندان روایات متناقض دربارهٔ اسماعیل و گرایش‌های او و موضع پدر بزرگوارش امام صادق علیه السلام نسبت به او و اطرافیان و طرف‌دارانش وجود دارد که تحقیق و پژوهش دربارهٔ این موضوع را مشکل می‌نماید؛ (انصاری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۱۴) اما به هر حال، خاستگاه اسماعیلیه بر محققان پوشیده نیست که سیاسی بوده است؛ امری که نزد محققان متمایل به این فرقه مخفی نیست. (دفتری، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۱۱۸)

اسماعیلیه از آموزه‌های عقلی و فلسفی یونانیان بسیار بهره برده‌اند؛ (دفتری، ۱۳۷۷، ص ۶۸۹-۶۹۳ / زرین‌کوب، ۱۳۷۵، ص ۲۹۷) بلکه اساساً آن را سنجش درستی و ابزار کشف باطن دین می‌دانند. (غالب، ۱۴۱۶، ص ۹۶) رازوارگی به دلیل عدم متن، در آن فراوان است.

اسماعیلیه قایل‌اند هر ظاهری باطن دارد. آنان توجه به باطن و تأویل را اساس عقاید خود تلقی می‌کنند. (همان، ص ۹۳) شریعت بدون تأویل، همچون جسد بدون روح است. آن کسی که باطن

۱. هر چند وی در جای دیگری از همین کتاب می‌گوید: شیعهٔ دوازده‌امامی و عرفان شیعی، همیشه میل به حفظ اعتدال و تقارن بین ظاهر و باطن و نماد و نمادینه داشته است؛ و این تعادل، برعکس نزد برخی صوفیه به مخاطره افتاده است. کربن، ۱۳۸۲، ص ۲۹۷.

شریعت را ندارد، نه تنها از دین بی بهره است، بلکه رسول خدا از او بیزار است.^۱ تأویل دین، وظیفه امامان است. از این رو، امامت اساسی ترین رکن دین است. (همان، ص ۹۸) به نظر آنان، یکی از ادله وجوب و لزوم امام، مسئله تأویل و تفسیر باطن دین است. (ناصر خسرو، ۱۳۴۸، ص ۲۴-۲۶) این افکار، با شیعه اثناعشری متفاوت است؛ تفاوتی که از نگاه برخی، همچون ابوزهره، مغفول مانده است. (ابوزهره، ۱۳۸۴ ش، ص ۹۵) در نگاه اسماعیلیه، از هر غیر شیعه‌ای از تشیع دورند. (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۲۰۶)

شیعه، نص و متنی بر پایه مکتب اهل بیت دارد که در چهار چوب آن نص، با اندیشه‌ها و... تعامل دارد. این نص، معیار است؛ امری که اسماعیلیه از آن بی بهره است و کاملاً وابسته به شرایط در حال تطور است. سامی النشار، با آنکه با انصاف بیشتری اسماعیلیه را تفسیر می‌کند، اندیشه اسماعیلیه را با شیعه اثناعشری متفاوت دانسته است. (همان، ص ۲۴۲)

یکی دیگر از مشابه سازی‌های اشتباه جابری، تقارن میان شیعه و صوفیه است، که از نگاه ما، وی تنها به یافتن عناصر ظاهراً مشابه بسنده کرده است؛ با اینکه هنر عالم، در یافتن تفاوت‌هاست.^۲ همین تفاوت‌ها باعث آن شده که برخی از عالمان شیعی با صوفیه به شدت مخالفت کنند.^۳

جابری تنها با دریافت حداقل اختلاف میان شیعه و صوفی، حکم به وحدت ساختار فکری آنها کرده است. این امر، تا حدی برآمده از فضای مغرب عربی است. در مغرب عربی، تشیع و تصوف دو روی یک سکه به شمار می‌آیند. به عقیده برخی شرق شناسان در تاریخ غرب اسلامی، تشیع توانست در پوشش تصوف، در مغرب و اندلس به حیات ادامه دهد. (بارانی، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۶۳)

پاسخ به داده ششم: زوج‌های ساختاری مشابه

جابری با تأثیر پذیری از افرادی همچون دکتر ذهبی، قایل است تأویلات باطنی قرآن نزد شیعه، ارتباطی با ظاهر ندارد. (ذهبی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۲) و شیعیان باطن قرآن را ابزاری برای ترویج مکتب خود قرار داده‌اند.

۱. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: ناصر خسرو، ۱۳۴۸، ص ۶۶.

۲. در خصوص آگاهی از ارتباط تصوف و تشیع، ر.ک: حیدری، ۱۳۸۷، ص ۴۵/۴۶ - ۵۸.

۳. برای اطلاع از این افراد، ر.ک: قمی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۵۶-۶۲ و ۶۴-۲۹۶. شیخ حر عاملی در اثنی عشریه روایاتی بر مذمت صوفیه آورده است. همچنین ر.ک: یتربی، ۱۳۷۹، ص ۴۸.

جابری بدون التفات به مبانی نگرش شیعه در مقوله امامت و نقش آن در تفسیر قرآن، دلایل فکری شیعه را در مقوله باطن قرآن خلاصه می‌بیند؛ حال آنکه تشیع برای هدایت مردم به سوی مذهب خود و بیان مقبولیت و مشروعیت معتقداتش، کمتر از بطن آیات بهره برده است و بیشتر، مستندات محکمی همچون آیات ولایت اهل بیت علیهم‌السلام و روایات متواتر ثقلین و غدیر و دیگر احادیث معتبر، و نیز بسیاری از ادله عقلی و شواهد تاریخی ارائه می‌کند؛ بدون اینکه در میان آنها، امری غیر قابل فهم و درک و ناملموس مشاهده شود؛ اما مقوله باطن قرآن، از جمله مسائل روئینایی است که در مراحل بعدی پذیرش اصول شیعه، مطرح شده‌اند و بر پذیرش مقدماتی در زمینه امامت اهل بیت علیهم‌السلام و ویژگی‌هایی همچون میزان علم و حجیت اقوال و عصمت آنان و مبانی روایت‌شناختی استوار است؛ که بدون التفات به این مبانی، شناخت صحیح و علمی محققانه تفکر شیعی ممکن نیست. به نظر می‌رسد، دکتر ذهبی، به‌رغم توجه به ادله باطن قرآن در میان روایات و حتی آیات آن، از روایت ابن مسعود که نزول قرآن را بر هفت حرف و هر حرف را مشتمل بر ظهر و بطن می‌داند،^۱ غفلت کرده است. اگر به تأویلاتی که در متون روایی اهل سنت ارائه شده است، مراجعه می‌شد، قدری از شتاب‌زدگی این افراد در داوری کاسته می‌شد.^۲

به نظر ما، شیعه اثناعشری متوازن‌ترین مکتب در جمع بین عناصر ظاهری و باطنی اسلام است؛^۳ ضمن آنکه شیعه با تطبیق برخی آیات بر یک نمونه عینی و انسانی کامل، از بروز بدفهمی جلوگیری می‌کند؛ نه آنکه معنای ظاهری را انکار کند. (یثربی، ۱۳۷۹، ص ۴۸) شیعه رمزگونه نیست و خلاف ظاهر حکم نمی‌کند. این امر را می‌توان در تمام کتب تفسیری شیعه مشاهده کرد؛ اما جابری از این امور غفلت می‌کند و تمامی این امور را تاکتیکی و تقیه می‌خواند.

زوج ساختاری دیگری که اندیشه شیعی را به اندیشه گنوسی، از منظر جابری پیوند می‌زند، زوج نبوت/ولایت است. اگر چه می‌توان اصطلاحات مشترکی را در میان گروه‌های مختلف

۱. این روایت را که در بخش ادله روایی بطن قرآن آورده‌ایم در **المعجم الکبیر طبرانی**، و مسند ابو یعلی، مجمع الزوای هیثمی و... می‌توان یافت؛ و هیثمی تمام رجال آن را ثقه می‌داند. رک: هیثمی، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۱۵۵.

۲. برای آگاهی بیشتر، رک: فتح‌الله نجارزادگان، **تفسیر تطبیقی**، قم، مرکز جهان علوم اسلامی، ۱۳۸۳/سیدحیدر طباطبایی **پژوهشی تطبیقی در بطن قرآن**، قم، پژوهش‌های تفسیر علوم قرآن، ۱۳۸۸.

۳. برای آگاهی بیشتر، رک: نصر، مدخل **JITHNA ASHARIYYA**، از دایرة‌المعارف اسلام، ۱۹۶۰-۲۰۰۵.

اسلامی مشاهده کرد، اما خطاست که تفاوت‌ها دیده نشود و اتحاد حکمی بین آنها برقرار کنیم. به اعتقاد تشیع، مقام «ولایت» مرتبه‌ای است که در درجه نخست، براننده رسول خدا ﷺ و پس از او، اهل بیت علیهم السلام است. عرفان شیعی، «ولایت حقیقی» را به‌طور کامل و تام، در چهارده معصوم می‌داند؛ اما پاره‌ای از اهل تصوف غیر شیعی، مسئله «ولایت» را بدین صورت مطرح نساخته‌اند؛ بلکه با آن فاصله بسیار دارند.^۱

پاسخ به داده هفتم: مشابهت‌های متونی

جابری با یافتن مشابهت حداقلی بین اندیشه شیعی و هرمسی، شیعه را واجد یک فرهنگ هرمسی می‌داند. بر فرض تأثیر - که ما به‌شدت با آن درباره شیعه مخالفیم - این به آن معنا نیست که متن مذهبی و تاریخ یک مذهب را به تأثیرات خارجی تقلیل دهیم. با این نگاه پوزیتویستی، متن اصلی دین اسلام را هم می‌بایست با این نوع نگاه مطالعه کرد. برخورد با دین بسان یک امر کاملاً فرهنگی، خطاست.^۲ برای نمونه، در متن قرآن و روایات اهل سنت نیز از واژه نور استفاده شده است. در نگاه قرآن، برخی واجد علم لدنی‌اند و به آنها وحی می‌شود. براساس این نگاه، درباره مطالبی چون سرد شدن آتش، زنده شدن مردگان، سخن گفتن مورچه و زنده کردن گوساله سامری باید گفت که این قبیل آیات را باید از قرآن خارج کرد؛ چون یکسره گنوسی است.

بر همین اساس، برخی به دنبال رد پای اندیشه‌های مانی در وحی پیامبر بوده‌اند؛^۳ (سناری، ۱۳۶۶، ص ۲۷۵-۲۷۶) برخی هم پا فراتر نهاده و هر نوع خداپرستی را به اندیشه ثنوی نسبت داده‌اند. (راجر تریک، ۱۳۸۵، ص ۲۹۲)

با این حال، اهل بیت پیامبر و امامان شیعه دقت فراوان داشتند که اصحابشان تحت تأثیر دیگر فرق، از جمله ثنویه قرار نگیرند؛ از جمله، می‌توان این روایت را ذکر کرد که محمد بن الربیع

۱. برای یافتن تفاوت‌ها، رک: کاشفی، ۱۳۸۹، ص ۲۷۶-۲۸۲.

۲. در این نگاه، به دین و مذهب مثل موسیقی محلی توجه می‌شود. رک: لاریجانی، ۱۳۷۲، ص ۲۵.

۳. برای آگاهی بیشتر، رک: زرین کوب، ۱۳۴۳، ص ۲۶۵. همچنین رک: همو، ۱۳۵۳، ص ۱۰۴/سناری، ۱۳۶۶، ص ۲۷۵-۲۷۶.

السائی می‌گوید: با مردی از ثنویه درباره توحید و دوخدایی بحث می‌کردم. حرف‌هایش، مقداری مرا گرفت. در سامرا خدمت امام یازدهم رسیدم. حضرت با تصرف ولایی مرا متوجه توحید کردند. (کلینی، بی‌تا، ح ۱۳۴۱) اهل بیت حتی در بیان معارف هم شیوه بیانی دیگران را اخذ نکردند. تقریر نظریات، تقریر اسرار روحانی و بیان رموز و حقایق عرفانی به زبان قصه، در ادب و فرهنگ ما، خاصه در کلام صوفیه، مشاهده می‌شود؛ (ستاری، ۱۳۶۶، ص ۲۷۸) اما امامیه نظریات خود را بسیار صریح در قالب روایات نقل کرده‌اند.

جابری احادیثی را به گمان خود برای اثبات نظر خود آورده؛ با اینکه برخی از این روایات، عیناً در متون اهل سنت نقل شده است.^۱ حال سؤال این است که چرا این متون را گنوسی تلقی نمی‌کند؟ ضمن آنکه در برخی انتساب‌ها نیز اشتباه کرده است. جابری در ترسیم اندیشه ارتباط صفات با ذات الهی در نگاه شیعه، سخنانی گفته که حاکی از بی‌اطلاعی وی است. آنچه عالمان شیعی و متکلمان امامیه از مضامین روایی فهمیده‌اند، آن است که ذات هیچ‌گاه از صفات ذاتی خالی نیست. آنان نسبت صفات ذات به ذات را عارض بر ذات نمی‌دانند. (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۷) اتهام جدایی ذات از صفات، به معتزله، خوارج و مرجئه نیز نسبت داده شده، که امری است نادرست. (فاخوری، ۱۳۷۳، ص ۱۱۹) از این رو، نظر قاضی سعید قمی که به جدایی ذات از صفات تمایل داشت، مورد استقبال قرار نگرفت. (قاضی سعید، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۹۵) بنابر آنچه از روایات فهمیده می‌شود، حضرات معصومین ذات را متصف به صفات یاد می‌کرده‌اند. در تعبیری، مانند خطبه اول

۱. در کتاب موسوعه الامامه فی نصوص اهل السنه متون مشابه اعتقادی شیعه از منابع اهل سنت ارائه شده است این اثر تالیف سیدشهاب الدین مرعشی نجفی است که باهتمام فرزند محقق ایشان و دیگر محققان تنظیم گردیده است. دو جلد ابتدایی این اثر در روایاتی است که رابطه اهل بیت بویژه امیرمؤمنان را با قرآن بیان می‌کند، همچنین آیاتی از قرآن که مرتبط با فضائل اهل بیت است ارائه شده است. همچنین کتاب شریف فضائل الخمسه من الصحاح الستة و غیرها من الکتب المعتمره عند اهل السنه و الجماعه تألیف علامه سیدمرتضی فیروزآبادی، فضائلی را از متون اهل سنت در مجموعه ۳ جلدی خود آورده است که مشابهات فراوانی را می‌توان در نگاه قدسی هر دو فرقه نسبت به پیامبر و اهل بیت دریافت که از منظر جابری محتوای این کتب هرمسی است. اگرچه در متون اهل سنت توهین‌های فراوانی را به پیامبران می‌توان یافت که در نگاه امامان شیعی کاملاً جعلی است. برای اطلاع بیشتر رک. نقش ائمه در احیاء دین، علامه عسگری، ج ۱، ص ۲۱۶ - ۲۵۲ و ج ۵، ص ۱۰۷ - ۱۱۸.

نهج البلاغه نیز، نفی صفات از ذات، به معنای نفی صفاتی است که موصوف در آنها مغایر با ذات مفروض دانسته شود. (صدوق، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۳۸/مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۹-۲۰) حال این خدای با اوصاف امامیه کجا و خدای اسماعیلیه که حتی لفظ الله هم بر او جایز نیست.^۱

نتیجه

همانگونه که در متن مقاله آمده است، تمامی ادله‌ای که جابری برای فروکاستن اندیشه شیعی به اندیشه گنوسی ارائه کرده، نمی‌تواند مدعای وی را اثبات کند و از جهت نگرشی و روشی محل اشکال است. داده‌های وی نیز توانایی تبیین این رابطه را ندارند. تفکر شیعی با توجه به راهنمایی امامان شیعه و پایش و پالایش پیوسته عالمان شیعی، کاملاً در مسیر فرهنگ قرآنی شکل گرفته است و با تعیین مرزهای تفکری اندیشه‌های نفوذی، یارای تغییر اساسی در آن را ندارد.

۱. برای آگاهی بیشتر، درباره اندیشه اسماعیلیه در باب توحید، ر.ک: گروه مذاهب اسلامی، ۱۳۸۴، ص ۶۵. صاحب این مقاله، بنا بر اشتباه در فهم کلام امام علی علیه السلام، از خطبه اول نهج البلاغه، یکی از آبخورهای فکری اسماعیلیه را بیانات ائمه می‌داند. نکته‌ای که باید بدان توجه کرد، نگاه امامیه در تشبیه و تنزیه، بسیار به تصویر قرآنی نزدیک است. برای تصویر دوگانه قرآن، ر.ک: ماکینو، ۱۳۷۶، ص ۴۸.

فهرست منابع

۱. «اسلام و علم دوستی»، نامه فرهنگستان علوم، شماره ۱۲ و ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۷۸.
۲. ابوزهره، محمد، تاریخ مذاهب اسلامی، ترجمه علیرضا ایمانی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۴.
۳. ادريس على، «سمات العقل الجماعى فى المرحلة الاسلامى، الغرب الاسلام»، الحياة الطيبة، ش ۱۶، ۱۳۸۲.
۴. ادريسى، حسين، محمد عابد الجابرى ومشروع نقد العقل العربى، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامى، ۲۰۱۰م.
۵. اسعدى، علیرضا، هشام بن حکم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸ش.
۶. اشعری، ابی الحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین، تحقیق محیی الدین عبدالحمید، بی جا، ۱۴۰۵ق.
۷. امینی، عبدالحسین، التذییر فی الکتاب والسنة و الادب، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۳۸۷ق.
۸. انصاری قمی، حسن، محقق نامه، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵ش.
۹. بونو، کریستین (یحیی علوی)، گفت و گو، فصلنامه حضور، شماره ۱۲، تابستان ۱۳۶۴ش.
۱۰. پازوکی، شهرام، ارتباط تشیع و تصوف و ایران نزد هانری کربن، مجموعه زائر شرق، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵ش.
۱۱. پیرلوری، کیمیا و عرفان در سرزمین اسلام، ترجمه زینب پودینه و رضا کوهکن، تهران، طهوری، ۱۳۸۸ش.
۱۲. تهرانی، آقابزرگ، الذریعة الی تصانیف الشیعة، بیروت، چاپ علی نقی منزوی و احمد منزوی، ۱۴۰۳ق.
۱۳. تیموتی فرک، پیترو گندی، هرمتیکا، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴.
۱۴. ثبوت، اکبر، «اشراق گرایی ایرانیان از گذشته تاکنون»، در مجموعه: شرفنامه: یادنامه دکتر شرف الدین خراسانی، به کوشش سیدعرب، تهران، مؤسسه شهر کتاب، هرمس، ۱۳۸۳.
۱۵. الجابری، محمد عابد، «اشکالیة الاصاله والمعاصره»، در مجموعه التراث والتحديات العصر فی الوطن العربی، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیة، بیروت، ۱۹۸۷م.
۱۶. _____، التراث و الحدائنه، بیروت، مرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۱م.
۱۷. _____، بنیه الفكر العربی العربی، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیة، بیروت، ۱۹۹۰م.
۱۸. _____، تکوین العقل العربی، بیروت، دارالطبیعة، ۱۹۸۴م.
۱۹. _____، مسأله الثقافیة، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیة، ۱۹۹۴.
۲۰. _____، مشروع النهضة العربی، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیة، بیروت، ۱۹۹۶م.
۲۱. _____، نحن والتراث، بیروت، دار البیضاء، بیروت، ۱۹۸۰م.
۲۲. جعفری، محمدرضا، «تعلیقات آیت الله جعفری بر اصول کافی، نه باب از کتاب الحجة، ترجمه مینا اسکویی، سفینه، شماره ۲۰، پاییز ۱۳۸۷.

۲۳. جلالی حسینی، محمدرضا، «مقوله جسم لا کالاجسام» بین موقف هشام بن الحکم ومواقف سائر اهل الکلام»، مجله تراثنا، شماره ۱۹، ۱۴۱۰ ق.
۲۴. چینی فروشان، محمد حسین، مجالس الابرار، تعلیق آیت الله محمدتقی شریعتمداری، تهران، ناشر مؤلف، ۱۳۷۱.
۲۵. حرب، علی، نقد النص، بیروت، مرکز الثقافی العربی، السلسله: النص والحقیقه، ۱۹۹۵ م.
۲۶. حسن سهل، علم الکلام والتاریخ اشکالیه العقیده فی الکتابه التاریخیه الاسلامیه، بیروت، مرکز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامی، سلسله الدراسات الحضاریه، ۲۰۰۱ م.
۲۷. حسینی طباطبایی، مصطفی، نقد آثار خاورشناسان، تهران، چاپخش، ۱۳۷۵.
۲۸. حیدری، السید کمال، العرفان الشیعی: روی فی مرتکزاته النظریه و مسالکه العلمیه، قم، دارفراقد، ۱۳۸۷.
۲۹. خاتمی، محمود، پدیدارشناسی دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
۳۰. خرمشاهی، بهاء الدین، سیر بی سلوک، تهران، ناهید، ۱۳۷۶.
۳۱. خیاط، ابوالحسن، الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد، قاهره، مکتبه الثقافیه الدینیة، بی تا.
۳۲. داوری، رضا، عقل و زمانه، تهران، نشر سخن، ۱۳۸۷.
۳۳. _____، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.
۳۴. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۲ ش تاکنون.
۳۵. دایرة المعارف تشیع، زیر نظر احمد صدرحاج سیدجوادی، کامران فانی و بهاء الدین خرمشاهی، تهران، نشر شهید سعید محبی، ۱۳۶۶ ش تاکنون.
۳۶. دفتری، فرهاد، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۷۵.
۳۷. ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، قاهره، دار الکتب الحدیثه، ۱۳۸۱ ق.
۳۸. راجر تریگ، عقلانیت و دین، ترجمه حسن قنبری، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
۳۹. زرین کوب، عبدالحسین، «زندقه و زنداقه در کشمکش مجادلات با مسلمین»، مجله راهنمای کتاب، زمستان ۱۳۴۳.
۴۰. _____، در قلمرو وجدان، تهران، سروش، ۱۳۷۵.
۴۱. _____، کارنامه اسلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹.
۴۲. سبحانی، محمدتقی، سلسله درس گفتارهایی در انجمن کلام حوزه، سال ۱۳۸۹ تا ۱۳۹۰.
۴۳. ستاری، جلال، حالات عشق مجنون، تهران، توس، ۱۳۶۶.
۴۴. سند، محمد، الامامة الالهیه، قم، عصر ظهور، ۱۴۲۰ ق.

۴۵. سیدیاسین، التراث و التحديات، العصر فی الوطن العربی، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، بیروت، ۱۹۸۷م.
۴۶. شایگان، داریوش، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، چاپ چهارم، نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۵.
۴۷. شفیع، سعید، مکتب حدیثی شیعه در کوفه، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۹.
۴۸. شهرستانی، الملل و النحل، تحقیق عبدالعزیز الوکیل، قاهره، مؤسسه الحلبي، ۱۹۸۶م.
۴۹. شهیدی، سیدجعفر، چهره ناشناخته تشیع، در مجموعه: آرام‌نامه، تهران، انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی، ۱۳۶۱.
۵۰. شون، مک لولین، دین، مراسم مذهبی و فرهنگ، ترجمه افسانه نجاریان، نشر پرسش، ۱۳۸۳.
۵۱. الشیبی، کامل مصطفی، الصلة بین التصوف والتشیع، بیروت، دار الاندلس، ۱۹۸۲م.
۵۲. _____، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹.
۵۳. _____، همبستگی میان تصوف و تشیع، ترجمه دکتر علی‌اکبر شبابی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.
۵۴. صدوق، محمدبن بابویه، التوحید، تصحیح هاشم حسینی، چاپ پنجم، تهران، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶.
۵۵. _____، عیون اخبار الرضا، تهران، منشورات الاعلمی، ۱۳۹۰.
۵۶. ضمیری، محمدرضا، مناسبات جامعه‌شناسی و حدیث، دار الحدیث، ۱۳۸۶.
۵۷. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۶.
۵۸. _____، قرآن در اسلام، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۵۹. طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال (تلیخیص رجال کشی)، تحقیق حسن مصطفوی، مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۴۸ هجری شمسی.
۶۰. _____، تلیخیص الشافی، تحقیق حسین بحر العلوم، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۴ هجری قمری.
۶۱. عسگری، مرتضی، نقش ائمه در احیای دین، تهران، مجمع علمی اسلامی، ۱۳۷۰.
۶۲. عظیم‌زاده طهرانی، طاهره، «جابر بن حیان و خاورشناسان»، فصلنامه مشکوة، شماره ۸۴ و ۸۵.
۶۳. غالب، مصطفی، اعلام الاسماعیلیه، بیروت، دار الیقظه العربیة، ۱۹۶۴م.
۶۴. فاخوری، حنا، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی ایران، ۱۳۷۳.
۶۵. فیض کاشانی، محمدبن مرتضی، حقایق، ترجمه و شرح محمدباقر ساعدی خراسانی، مقدمه حسین فشاھی، تهران، انتشارات علمیة اسلامیة، ۱۳۴۰.

۶۶. قاضی ایچی، عبدالرحمن بن احمد، **المواقف**، تحقیق د. عبدالرحمن عمیره، بیروت، دار الجیل، ۱۹۹۷.
۶۷. قاضی سعید قمی، **شرح توحید صدوق**، تصحیح نجفقلی حبیبی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۶۸. قطب بن محیی، عبدالله، **مکاتیب**، تهران، خانقاه احمدی، بی تا.
۶۹. قمی، شیخ عباس، **سفینه البحار و مدینه الحکم والاثار**، قم، دار الاسوة للطباعة والنشر، ۱۴۱۴ ق.
۷۰. کاشفی، پرسش‌ها و پاسخ‌های دانشجویی، **عرفان و تصوف**، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۹.
۷۱. کرین، هانری، «پیش‌داوری درباره تشیع»، از کتاب: **اندر اسلام ایرانی**، ترجمه مرسته همدانی، **مجله عرفان ایران**، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۲.
۷۲. _____، «مذاهب شیعه و اسماعیلیه»، ترجمه عیسی سهدی، در مجموعه: **مقالات هانری کرین**، به کوشش محمدامین شاهجویی، حقیقت، ۱۳۸۴.
۷۳. _____، **تاریخ فلسفه اسلامی**، ترجمه اسدالله بشری، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱.
۷۴. _____، **ملاصدرا**، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، تهران، جاویدان، ۱۳۷۲.
۷۵. کشی، ابو عمر، **رجال کشی**، بیروت، مؤسسه الاعلمی، بی تا.
۷۶. کرمی، محمدتقی، **آرا و اندیشه‌های محمد عابد الجابری**، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۳۸۲.
۷۷. کلینی، محمد بن یعقوب، **کافی**، ترجمه جواد مصطفوی، تهران، کتاب فروشی علمیه اسلام، بی تا.
۷۸. گروه مذاهب اسلامی، **اسماعیلیه**، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
۷۹. گل‌دزبهر، ایجناتس، **العقیده و الشریعه فی الاسلام**، ترجمه محمد یوسف موسی و دیگران، مصر، دار الکتب الحدیثه، ۱۹۵۹ م.
۸۰. لاریجانی، محمدجواد، **نقد دین‌داری و مدرنیسم**، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۲.
۸۱. ماسینیون، لوئی، **جغرافیای تاریخی کوفه**، ترجمه دکتر عبدالرحیم قنوت، تهران، سمت، ۱۳۸۹.
۸۲. ماکینو، شینا، **آفرینش و رستاخیز؛ پژوهشی معناشناختی در ساخت جهان‌بینی قرآنی**، ترجمه جلیل دوست‌خواه، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶.
۸۳. مجلسی، محمدباقر، **بحار الانوار**، بیروت، مؤسسه الوفا و دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۸۴. محقق داماد، مصطفی، **روشنگری دینی**، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۷.
۸۵. مدرسی طباطبایی، سیدحسین، **میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری**، ترجمه سیدعلی قرایی و رسول جعفریان، قم، کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران، ۱۳۸۳.
۸۶. مدرسی، محمدتقی، **التاریخ الاسلامی: دروس و عبرت**، بیروت، دار الجیل، ۱۹۸۴ م.
۸۷. مذاکرات و مکاتبات پرفسور هانری کرین با علامه سیدمحمدحسین طباطبایی، چاپ چهارم، تهران، مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲.
۸۸. مرعشی، محمود، **موسوعة الامامة فی نصوص اهل السنة**، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۸۸.

۸۹. مطهری، مرتضی، امامت و رهبری، تهران، صدرا، ۱۳۶۴.
۹۰. معتزلی همدانی، قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، تحقیق محمد الخضری، محمود محمد قاسم، ابراهیم مدکور، طه حسین، القاهرة، الدار المعین للتألیف و الترجمة، ۱۳۸۵ق.
۹۱. معرفت، محمدهادی، التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشیب، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۱۹ق.
۹۲. _____، شبهات و ردود حول القرآن الکریم، قم، مؤسسه التمهید، ۱۴۲۳ق.
۹۳. معروف حسنی، هاشم، تصوف و تشیع، ترجمه محمدصادق عارف، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۹.
۹۴. مفید، محمدبن نعمان، اوائل المقالات، به کوشش مهدی محقق، تهران، مکیگیل، ۱۴۱۳ق.
۹۵. ملطی شافعی، ابوالحسین، محمدبن احمد، التنبیہ والرد، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۹۶. ملک‌مکان، حمید و دیگران، تشیع در عراق در قرون نخستین، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۹.
۹۷. میرباقری، سیدمهدی، مباحثی پیرامون امام‌شناسی، قم، دار المعارف، ۱۳۸۷.
۹۸. میلاد، زکی، «هنری کوربن و منهج دراسة تاریخ الفلسفة الاسلامیة، مجلة ثقافتنا، شماره ۸۲، شعبان ۱۴۳۲ق.
۹۹. ناصر خسرو، ابومعین، وجه دین، تهران، طهوری، ۱۳۴۸.
۱۰۰. نهها، خضر محمد، المنحی الکلام عند هشام بن الحکم و اثره فی الفکر الاسلامی، بیروت، الجامعة الاسلامیة فی لبنان، ۲۰۰۴م.
۱۰۱. نهها، خضر محمد، مسند هشام بن الحکم، بیروت، دار الهادی، ۲۰۰۶م.
۱۰۲. نصیری، علی، آشنایی با علوم حدیث، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۶.
۱۰۳. نصیری، مهدی، «جابر بن حیان، واقعت یا افسانه»، فصلنامه سمات شماره ۳، ۱۳۸۹.
۱۰۴. نیکلسون، رینولد ال، پیدایش و سیر تصوف، ترجمه محمدباقر معین، تهران، توس، ۱۳۵۷.
۱۰۵. هالم، هاینس، الغنوصیة فی الاسلام، منشورات الجمل، ۲۰۰۲م.
۱۰۶. _____، تشیع، محمدتقی اکبری، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۴.
۱۰۷. هیثمی، نورالدین، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۸ق.
۱۰۸. یشربی، یحیی، پژوهشی در نسبت دین و عرفان، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹.
109. *Encyclopædia of Islam*, 2nd Edition Edited by P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs et al., *Encyclopædia of Islam*, 2nd Edition., 12 vols. with indexes, etc., Leiden: E. J. Brill, 1960–2005.