

رویکرد کلامی محمد عابد الجابری در نقد تراث شیعی

* محمدعلی مهدوی‌راد

** سید محمد موسوی مقدم

*** مریم شمس علیئی

چکیده

یکی از نقدهای جابری نسبت به تراث دینی، نقد وی به اندیشه‌های شیعی است. جابری علی‌رغم ادعایش مبنی بر عدم ورود به نقد کلامی و به‌کارگیری روش معرفت‌شناسانه، خود عملاً وارد نقدهای کلامی شده و تشیع را فاقد ریشه‌های فکری اصیل در آموزه‌های اسلام می‌داند که خاستگاه اصلی آن جریان سیاسی بوده است. در این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی برخی از دیدگاه‌های جابری درباره اندیشه شیعی تحلیل و بررسی و مشخص شده: اولاً اطلاق عقل مستقل بر فرهنگ و آموزه‌های شیعی از سوی جابری مبتنی بر خوانش معرفت‌شناسانه از مذهب شیعه نبوده زیرا آموزه‌ها و عقاید شیعه ریشه در عقلانیت دارد و ثانیاً داده‌های تاریخی‌ای که جابری برای اثبات وارداتی و هرمسی بودن اندیشه شیعه ارائه می‌دهد، مبنای علمی ندارد و اندیشه شیعی متمایز از اندیشه باطنیه و اسماعیلیه است.

واژگان کلیدی

نقد معرفت‌شناختی، نظام عرفانی، تراث شیعی، عقل مستقل، هرمس‌گرایی، محمد عابد الجابری.

mahdavirad@ut.ac.ir

sm.mmoqaddam@ut.ac.ir

maryamshams@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۲۷

*. دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول).

**. استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران.

***. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران،

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۱۰

طرح مسئله

جابری از اندیشمندان پرآوازه جهان عرب است که از سه دهه اخیر، آرا و اندیشه‌های او درباره فرهنگ و تمدن عربی - اسلامی، عرصه جدیدی را برای بحث و گفت‌وگو بین متفکران مسلمان و غیرمسلمان گشوده است. مسئله اصلی جابری، انحطاط فکری و تمدنی جهان اسلام و جستجوی راه برون‌رفت از آن است. وی عامل این عقب‌ماندگی را نگاه غیرعقلانی به جهان می‌داند که اندیشه عربی معاصر برای رهایی از آن، نیازمند طرح عقلانی در همه مسائل فکری است. ویژگی چنین عقلانیتی «نقد» است و از نقد تراث و ابزارهای فکری حاکم بر آن آغاز می‌شود؛ بنابراین برای کشف، تحلیل و شناسایی ابزارهای تفکر و اندیشه عربی باید به بررسی پیدایش و شکل‌گیری عقل عربی پرداخت و از آنجا که این عقل با پدیده‌ها و موضوعات مختلف در تعامل بوده است، با بررسی این تعامل می‌توان ویژگی چنین عقلی را به‌دست آورد. با این کار می‌توان به عناصر سازنده و نیز عناصری که موجب رکود هستند، پی برد و پس از آن به تأسیس یک فرهنگ و عقل خلاق دست یازید. (جابری، ۱۹۸۲: ۴۸ - ۳۱) جابری بنا بر چنین طرحی، عقل را به سه دسته عربی، یونانی و غربی تقسیم می‌کند. وی اصرار دارد تا عقل عربی را در ردیف دو عقل یونانی و غربی قرار دهد؛ زیرا طبق مدعای او، هر سه تمدن یادشده، تفکر نظری عقلانی داشته‌اند. (همو، ۱۹۸۴: ۱۷)

جابری رویکرد خود را در پروژه اصلی‌اش، یعنی نقد عقل عربی، رویکرد تمدنی می‌داند؛ از این‌رو انتخاب عنوان «نقد عقل عربی» را به‌جای «نقد عقل اسلامی» به این علت می‌داند که هرچه با قید اسلامی توصیف شود، به‌گونه‌ای مستقیم به اسلام در قالب یک دین اشاره دارد و او در پی بررسی موضوعی به نام «عقل دینی اسلامی» نیست؛ برخلاف گروهی که اسلام را به‌معنای تمدن دانسته و از آن، معنای تمدنی در نظر داشته‌اند. جابری چنین توصیفی را شرق‌شناسانه می‌داند که از دریچه تمدن به اسلام می‌نگرد. (همو، ۱۹۹۴: ۲۷۸)

وی با تقسیم‌بندی نظام‌های فرهنگی عربی - اسلامی براساس عقل برخاسته از این فرهنگ، به سه نظام بیان، عرفان و برهان، درصدد اثبات این است که «نظام معرفتی بیان»، نشان‌گر میراث عربی - اسلامی ناب، «نظام معرفتی عرفان»، بخش نامعقول میراث کهن هرمس‌گرایی و منشأ اندیشه شیعی و «نظام برهانی»، بنیادگذار فلسفه و علوم عقلی ارسطویی است که در جهان اسلام مهجور مانده بود؛ اما به اراده مأمون و به‌منظور حذف عرفان شیعی وارد اسلام شد. (همو، ۱۹۸۶: ۲۵۴)

جابری براساس نظریه معیارش، یعنی نظام‌های معرفتی که به‌زعم وی، بر فرهنگ عربی حاکم است، نظام عرفان را در پایین‌ترین مرتبه قرار داده و آن را با «عقل مستقیل: عقل کنارنهادشده» یا «لاعقل» توصیف نموده است و تجلیات گوناگون آن را در تصوف، باطنی‌گری، فلسفه اسماعیلیه و امامیه می‌داند. وی عرفان را نظام معرفتی فاسدی معرفی می‌کند که مبتنی بر ابزار «حدس و اشراق» است و از افکار گنوسی، هرمسی و نوافلاطونی سرچشمه می‌گیرد؛ تا آنجا که فساد آن به دیگر نظام‌های معرفتی در فرهنگ عربی سرایت کرده است و

بدین ترتیب، مسئولیت افساد نظام‌های بیان و برهان را به میزان تداخلش با آنها بر عهده دارد. (همان: ۲۶۹)

از سوی دیگر، جابری مدعی است نقد وی نه نقد الهیاتی و کلامی، که پژوهشی در حوزه معرفت‌شناسی است که با حوزه الهیاتی و کلامی تفاوت دارد. به عقیده وی، نقد الهیاتی جز در چارچوب و قالب‌های علم کلام قدیم نمی‌گنجد که در این صورت، به زنده کردن نزاع‌های پیشین میان فرقه‌های کلامی می‌انجامد. همچنین جابری بر این باور است که تحقق پیشرفت در اندیشه عربی - اسلامی، نیازمند طرحی عقلانی در تمام مسائل فکری است؛ (کرمی، ۱۳۷۶: ۲۱۹) اما از آنجاکه این باور در حوزه کلام دینی نیز قرار می‌گیرد، ادعای او مبنی بر نداشتن رویکرد الهیاتی و کلامی ناصواب است. علاوه بر این، جابری تشیع را فاقد ریشه‌های فکری اصیل در آموزه‌های اسلام می‌داند که خاستگاه آن صرفاً جریانی سیاسی بوده است؛ وی بر این اساس و با وجود مدعای پیش گفته، وارد نقدهای کلامی شده است.

منتقدان جابری ضمن نقد نظام فکری او، درباره نقدهای غیرعلمی و معرفت‌شناسانه وی به اندیشه شیعی نیز قلم زده‌اند؛ از جمله جورج طرابیسی در کتاب *نقد نقد العقل العربی*، یحیی محمد در کتاب *نقد العقل العربی فی المیزان*، حسین ادریسی در کتاب *محمد عابد الجابری و مشروع نقد العقل العربی*، علی حرب در کتاب *نقد النص*، کامل الهاشمی در کتاب *دراسات نقدية فی الفكر العربی المعاصر* و ادریس هانی در مقاله «الجابری و اللامعقول الشیعی!»، که مقاله حاضر از برخی از آنها بهره برده است.

شیعه در ترازوی نقد جابری

یکی از جلوه‌های نقد جابری به نظام معرفتی عرفان، انتقاد او از اندیشه‌های شیعی است. از نگاه وی، نظام بیانی که ایدئولوژی اهل سنت است با ایدئولوژی شیعی که نظام عرفانی را برگزیده، همواره در تضاد است. (جابری، ۱۹۸۴: ۲۷۸) تشیع از نگاه جابری، فاقد ریشه‌های فکری اصیل در آموزه‌های اسلام و صرفاً جریانی سیاسی است که تکامل آن در قالب مذهب، با اشاره عبدالله بن سبأ شکل گرفته است. (ر.ک: همان: ۳۰۳؛ همو، ۱۹۸۶: ۲۷۴) به گمان او، منشأ اندیشه شیعی، آموزه‌های هرمسیان است که تعطیلی کامل عقل را با خود به همراه دارد. (همو، ۱۹۸۴: ۲۲۲) وی برای اثبات این مدعا از شواهد تاریخی و مذهبی نیز یاری جسته است؛ همچون نفوذ اندیشه هرمسی در فضای شیعی و عالم اسلامی، استعقای عقل در آموزه‌های شیعی، استمداد مأمون از عقل جهان‌شمول یونانی در برابر اندیشه گنوسی امامان شیعی، شباهت جوهری اندیشه شیعی با اسماعیلیه و شباهت ظاهری احادیث تأویلی شیعی با ابزار تأویل عرفانی (همو، ۱۹۸۶: ۲۷۱) که برخی از این موارد در ادامه، تحلیل و بررسی خواهد شد.

۱. هرمس‌گرایی در نقد معرفت‌شناسانه جابری

جابری در مطالعه ریشه هرمسی و ارتباط آن با میراث عرفانی، به نقل از هانری کربن^۱ می‌گوید: شیعه اولین

۱. هانری کربن (۱۹۷۸ - ۱۹۰۳) خاورشناس فرانسوی که منبع مطالعات وی بیشتر درس‌های ماسینیون بود.

گروهی بود که هرمس‌گرایی را وارد اسلام کرد درحالی‌که در نگاه او، به‌مثابه «حکمت لدنی یا فلسفه نبوی» (کربن، ۱۳۸۵: ۱۹۸) بود. (جابری، ۲۰۰۶: ۱۸۴)

جابری در کتاب *تکوین عقل عربی* برای اثبات این مطلب و با ارجاع به منبعی که کربن از آن بهره گرفته، یعنی ماسینیون^۱ می‌گوید:

عجیب نیست که بگوییم شیعه نخستین مسلمانانی بودند که در اسلام، گرایش هرمسی داشتند و اسلام با هرمس‌گرایی آشنا بود؛ قبل از اینکه با قیاس ارسطو و متافیزیک وی آشنا شود؛ آن‌چنان‌که هانری کربن می‌گوید. (جابری، ۱۹۸۴: ۲۰۰)

وی به نقل از ماسینیون درباره هشام بن حکم می‌گوید:

منبعی که هشام بن حکم از آن استفاده می‌کرد، همان ادبیات هرمسی است و حق این است که اگر شیعه در برخی موارد همچون غالیان اولیه، گرایش هرمسی یافته است، آغاز هرمس‌گرایی آنان به‌گونه‌ای ساختاری با هشام بن حکم است. (همان: ۲۲۸)

وی معرفت دینی و جهان‌بینی شیعه را در داخل جریان‌های غیرمعتول دینی قرار می‌دهد. از نظر او، شیعه متهم است که از نخستین هرمس‌گرایان تمدن اسلامی به‌شمار می‌رود. کانون اصلی تفکر حرانی - هرمسی در کوفه، یعنی مرکز اصلی تشیع بوده است و فرقه‌های شیعی از اندیشه هرمس‌گرایی، ابزاری برای مقابله با نماینده اصلی اهل سنت ساختند. (همو، ۱۹۸۴: ۲۰۱ - ۱۹۹) جابری تمایزی میان فرقه‌های منسوب به شیعه، مانند جریان اهل غلو با گفتمان‌های اصلی شیعه نمی‌نهد و معتقد است در این دوره تفکرهای هرمسی، مانوی، هندی و صوفی نیز حضور فعال دارند و معرفت شیعی، آمیخته‌ای از معرفت‌های پیش‌گفته است که در مجاورت مکاتب امامان به‌ویژه امام جعفر صادق (ع) رشد یافته است. (همو، ۱۹۸۴: ۱۹۹)

تحلیل و بررسی

روشن است که نمی‌توان وجود گرایش‌های عرفانی بین بزرگان شیعی را که آبشخور آن تعالیم و آموزه‌های ائمه اطهار (ع) است، انکار نمود. معتقد نبودن جابری به مرجعیت امامان، یکی از عوامل نقد او بر گرایش‌های عرفانی این بزرگان است که این خود در زمره مباحث کلامی قرار می‌گیرد.

در اصطلاح متکلمان شیعه، امام جانشین رسول خدا (ص) در همه امور دینی و دنیوی جامعه اسلامی و ریاست الهی فراگیر است. براساس این تعریف، امام همه مناصب و شئون پیامبری به‌جز نبوت را داراست.

۱. لویی ماسینیون، خاورشناس فرانسوی است که در سال ۱۸۸۳ میلادی متولد شد. ازجمله آثار وی، بررسی ریشه‌های فنی عرفان اسلامی است. وی علی‌رغم اینکه درباره مذاهب اسلامی، پژوهش‌های زیادی انجام داده است، از آرای آنها کاملاً آگاه نیست و گاهی نسبت‌های نادرستی به مذاهب مشهور می‌دهد.

از این رو امام چنین ویژگی‌هایی دارد: از جانب خدا نصب شده است؛ دارای مقام عصمت است؛ نسبت به همه امور دینی علم لدنی دارد. متکلمان اهل سنت با این تعریف شیعه مخالفاند و امامت را منصبی عادی و غیرالهی می‌دانند که با انتخاب مردم، به‌ویژه مهاجر و انصار یا علمای اهل عقد و حل به فردی واگذار می‌شود. (سبحانی، ۱۳۷۵: ۳۰)

از سوی دیگر، جابری شناخت خود را درباره میراث عرفان اسلامی از هانری کربن گرفته است که شناخت کربن نیز از تشیع، بیشتر به آشنایی با فرقه باطنیه انجامیده و از تعالیم راستین علوی و اسلام حقیقی فاصله داشته است؛ زیرا ذهن او از ابتدا به باطن‌گرایی کشیده شد و مطالعه آثار عرفای مسیحی و بهره‌ای از درس‌های ماسینیون و ملاقات با هایدگر، این شیوه تفکر را در وی قوت بخشید. او همگام با باطنیان افراط‌گرا عقیده داشت که ظاهر و باطن اسلام با یکدیگر در تعارض‌اند و چون فرقه شیعه را باطن‌گرا می‌دانست، گمان می‌کرد شیعیان راستین و نیز فلاسفه و صوفیان حقیقی کسانی هستند که با احکام ظاهری اسلام به نبرد و ضدیت برخاسته‌اند. به نظر وی، این شکل از باطنیه مورد تأیید ائمه شیعه بوده است و آنها در آثار خود، تمام نکته‌ها و رازهای آن را بازگفته‌اند. لغزش‌های کربن در شناخت اسلام و تشیع فراوان است؛ اما اساس آنها بر باطنی‌گری و تأویل‌گرایی و چارچوب اصلی فکر وی به تفکر اسماعیلیه نزدیک است. به‌طور کلی او در شناسایی حقیقت اسلام موفق نبوده است. (حسینی طباطبایی، ۱۳۷۵: ۹۸؛ شایگان، ۱۳۸۵: ۱۴۵)

خود کربن می‌گوید:

عجیب نیست که شیعه اولین مسلمانانی باشند که در اسلام گرایش هرمسی داشتند و فلسفه نبوی نزد شیعه از جهتی به‌طور ناخودآگاه به ذهن متبادر می‌شود که به کدام طبقه نبوی هرمسی منتسب می‌شود. هرمس رسول مشرع و مکلفی نبود تا برای مردم، شریعتی را علنی کند؛ بلکه نقش وی در تاریخ رسولان قدسی، نقش یک نبی برای تنظیم حیات مدنی و آموزش امور فنی به مردمش بوده است. (کربن، ۱۳۵۸: ۱۹۸)

برای تحقیق بیشتر درباره هویت هرمس و شناخت بیشتر وی، با مراجعه به *ملل و نحل* شهرستانی درمی‌یابیم که: «هرمس بزرگ اقوال مرضیه و افعالی داشت که وی را به انبیای کبار منتسب می‌کند و گفته شده او همان ادریس است». (شهرستانی، ۱۹۸۶: ۲ / ۴۵) همچنین گفته شده که درباره شخصیت هرمس اختلاف نظر وجود دارد؛ اینکه وی ادریس بوده یا قبل از نبوت از چه کسی کسب علم کرده است. برخی گفته‌اند در مصر متولد شده است و او را «هرمس‌الهرامسه» نامیده‌اند. برخی گفته‌اند هرمس به یونانی، «آرمیس» و معرب آن هرمس به معنای عطارد است و نزد عبرانی‌ها نامش خنوخ و معربش آخنوخ است که خداوند در قرآن آن را ادریس نامیده که نام معلمش الغوث‌الذیمون بوده است. (طرایشی، ۱۹۹۳: ۹۵)

با این اختلاف و آشفتگی در منابع تعریف هویت هرمس، منابع تراثی او را ادریس پیامبر می‌دانند و این مطلب بر اساس نظر طرابیسی در عرصه حاکم بر فرهنگ عربی - اسلامی عجیب نیست. حتی در معقول دینی آن فرهنگ نیز عجیب نیست؛ زیرا آغا‌ادیمون مصری از نظر هویت با شیث بن آدم مطابقت دارد و هرمس مثلث حکمت مصری است که به اجماع مورخان معقول دینی و معقول عقلی با ادریس نبی یکی است. (همان: ۹۶)

دلیل بررسی هویت هرمس و ریشه آن، کشف پاسخ به این سؤال است که چرا جابری هرمس و صفت مشتق از آن (هرمسی) را با «عقل مستقیل» توصیف کرد و چرا ریشه نبوی آن را نادیده گرفت. آیا این توصیف به ریشه معرفت هرمسی که معرفت و مصادرش را از وحی غیبی کسب می‌کند، باز می‌گردد و در نتیجه آیا وسایل و ابزارها و نتایج آن، عقلانیت با مفهوم جابری را به چالش نمی‌کشد؛ با اینکه جابری در جاهای دیگر در خوانش گفتمان نبوی؛ به‌خصوص گفتمان محمدی، آن را مطابق با گفتمان عقلانی می‌داند؟

شاید پاسخ به این سؤال‌ها در این واقعیت نهفته است که جابری در موضوع یادشده، گفتمان مستشرقان را قطعی و کافی دانسته است؛ مستشرقانی که ابزارهای آنان متفاوت با ابزارهای معرفت‌شناسانه کسی است که معرفت قرآنی را در جهت حرکت انبیا می‌داند. مهم‌ترین نکته‌ای که وی از آن غافل بوده، این است که گفتمان نبوی در طول حرکت انبیا بوده و در این حرکت برنامه‌ریزی شده، تحول و تطور ذهن بشری نیز در نظر گرفته شده است؛ همان‌طور که تدریجی بودن پیام‌های الهی برای بشر نیز رعایت شده است. (ادریسی، ۲۰۱۰: ۱۶۰)

علی حرب در این باره می‌گوید:

نقصی که در خوانش جابری وجود دارد، به روش پرداختن وی به اندیشه فلسفی عربی مربوط می‌شود زیرا روش معرفت‌شناسانه نباید مبتنی بر نتایج فکری اعم از آرا، تصورات، نظریات و مذاهب باشد؛ بلکه باید بر اساس مطالعه اصول تفکر، معیارها و قواعد شکل گیرد و به تحلیل ابزارها و روش‌هایی بپردازد که عقل به کار گرفته است. امروز ما در روش اندیشیدن و ابزارهای تحلیل با پیشینیان متفاوتیم و عقلانیت ما با عقلانیت آنان مغایرت دارد. ابزارهای روشی ما نسبت به آنان، انعطاف‌پذیرتر و پویاتر به نظر می‌رسد؛ اما نگاه به آنان از دیدگاه معرفت‌شناسانه صرف به حذف آنان و بی‌اعتبار دانستن آنچه ابداع کردند (به لحاظ ماده معرفتی بی‌روح)، برمی‌گردد؛ آن‌چنان‌که جابری در قضاوتش علیه تولیدات فکری که فلاسفه مسلمان به جای گذاشتند، می‌گوید. (حرب، ۱۹۹۳: ۹۴) بنابراین قرائت جابری نسبت به موضوعات درون‌دینی،

استشراقی و مبتنی بر خوانش داده‌ها از بیرون است، نه داخل؛ تا جایی که وی دعوت اسلامی را نیز از بیرون می‌بیند. (ادریسی، ۲۰۱۰: ۱۶۵)

۲. استعفای عقل در تراث عرفانی

جابری برای اینکه ثابت کند عرفان، ریشه در اسلام عربی ناب ندارد، به فلسفه ارسطویی رجوع می‌کند و متنی از کتاب *فی سماء ارسطو* را آورده تا از خلال آن «ناعقلی بودن عرفانیان» را - که فیثاغورسیان^۲ نماینده آنها هستند - اثبات کند:

هنگامی که عرفانیان، فیثاغورسیان را دیدند، مماثله را به‌عنوان روش خویش برگزیدند. (جابری، ۱۹۸۶: ۳۷۵)

ارسطو ناعقلانیت عرفانیان را بر مماثله فیثاغورسیان بنا نهاده است و جابری نیز به همان ابزار اعتماد نموده تا تراث عرفانی را با دایره نامعقول و هرمس‌گرایی مرتبط سازد؛ (طرایشی، ۲۰۰۴: ۳۹۱) هرچند وی این دیدگاه را به همه عرصه‌های اسلام تعمیم نداده، دایره اهل سنت را از شیعه جدا می‌کند و بر مقوله «استقاله عقل در تراث شیعی» تأکید کرده و تفصیل این استقاله را - که با هرمس‌گرایی توصیف کرده است - می‌آورد تا کاشف از پیچیدگی‌هایی باشد که با «فلسفه شیعی» تنیده است. (حرب، ۱۹۹۳: ۱۲۱) طبق دیدگاه جابری، فرهنگ اسلامی براساس سه نظام معرفتی تأسیس شده و نظام برهانی، وارد این فرهنگ شده است تا لحظه جدیدی برای اولین بار در این فرهنگ تثبیت کند؛ لحظه حضور عقل جهان‌شمول^۳ در آن. (جابری، ۱۹۸۶: ۲۵۴)

نتیجه ادعاهای پیش‌گفته جابری این است که منطق استدلال عقلی، تنها پس از تسجیل نظام برهانی به معارف ما راه پیدا کرد و لحظه جدیدی در این فرهنگ با حضور عقل جهان‌شمول به‌وجود آورد؛ آن‌هم پس از اینکه «شیعه به گنوسی‌گرایی و به عقل مستقیل پناه برد تا استمرار وحی را در امامانش تأکید کند. سپس مأمون از عقل جهان‌شمول یونانی یاری طلبید تا جنبه معقول عربی را تحکیم کند؛ همان‌گونه که عقل معتزلی، آن را تثبیت و واقعیت سیاسی آن را پایه‌گذاری کرد». (همان: ۹۱)

۱. این واژه ترجمه واژه «استقاله» است که جابری وصف آن را برای عقل عرفانی به‌کار می‌برد و آن را با «عقل مستقیل» یا «عقل کنار نهاده‌شده» توصیف می‌کند.

۲. مکتب فیثاغورسی از مکاتب فلسفی پیشاسقراطی بود که فیثاغورس بنیان نهاد.

۳. عقل جهان‌شمول که ترجمه «Raison» است، همان نیروی فکری و ویژه بشر است که به وی این امکان را می‌دهد تا به معرفتی کلی دست یابد که بین همه مردم مشترک و ضروری است و خود را بر آنان تحمیل می‌کند و اجازه احتمال یا شک را نمی‌دهد و به‌معنای واقعی کلمه مطلق، یعنی ثابت غیرقابل تغییر در زمان و مکان است. (جابری، ۱۹۸۴: ۲۵۱)

تحلیل و بررسی

برخی چنین اشکال کرده‌اند که: اگر اولین بار با استمداد مأمون از عقل جهان‌شمول یونانی، حضور منطق استدلال عقلی تثبیت شد، آیا چنین منطقی که جابری آن را «عقل عربی - اسلامی ناب» می‌نامد، در متون دینی و در منقولات صحابه غایب بوده است. آیا معرفت متون دینی و مصادر آن در گفتمان درونی خود، فاقد چنین روش‌های استدلال عقلی بوده‌اند. در نهایت وضعیت مأثور از صحابه چگونه بوده است؛ در ضمن متون دینی یا در ضمن متون بشری. (ادریسی، ۲۰۱۰: ۱۶۸)

گلدزیهر، مستشرق آلمانی، قبل از جابری به این مطلب اشاره کرده بود که معتزله اولین کسانی بودند که معرفت دینی را با وارد کردن عنصر دیگری در آن توسعه دادند؛ یعنی عقلی که تا آن زمان به شدت طرد شده بود. (گلدزیهر، بی‌تا: ۹۰) جابری نیز احکام خود را بر این قاعده بنا کرده که مدعی است اعتزال، سلاح مأمون در طرد فرهنگ عقل مستقیل شیعه است. (ادریسی، ۲۰۱۰: ۱۶۹)

شاید جمهور محققان بر این عقیده باشند که شیعه در برگرفتن روش عقلی، متأثر از معتزله بوده است؛ اما واقعیت این است که معتزله از شیعه تأثیر پذیرفته و شیعه عقیده سابق بر اعتزال بوده است. با مراجعه به کتاب *الصاحب بن عباد* ملاحظه می‌شود که بزرگان شیعه، بزرگان معتزله بوده‌اند، مگر در مواردی نادر و این ارتباط به قله تأثیرپذیری دوطرفه میان هر دو گروه در اواسط قرن چهارم هجری رسیده است که نهایت آن در شخصیت صاحب بن عباد مشاهده می‌شود؛ فردی که رهبری اعتزال و تشیع را در نیمه دوم همان قرن داشت و در تمدن اسلامی به جایگاه رفیعی رسید. (همان: ۱۷۰)

نخستین کسی که مسئله تأثیرپذیری شیعه از معتزله را طرح نمود، خیاط معتزلی (م. ۳۰۰ ق) بود. قبل از خیاط، شخص دیگری این سخن را مطرح نکرده است. البته وی کتاب خویش را در سال ۲۶۹ قمری تألیف کرد و جاحظ سال‌ها قبل از خیاط، در *فضیلة المعتزلة* به شیعه تاخته بود؛ اما در حال حاضر از این کتاب و محتوای نقدهای جاحظ، اطلاعی در دست نیست.

بعد از خیاط، اولین کسی که این مطلب را به شیعه نسبت داد، ابوالحسن اشعری است. (اشعری، ۱۳۶۲: ۱ / ۱۰۵) پس از اشعری، از جمله کسانی که این بحث را دنبال کرده‌اند، ابن تیمیه است. (ابن تیمیه، ۱۹۸۶: ۱ / ۱۶) در بین متأخرین نیز از کسانی که همین سخن را تکرار می‌کند، احمد امین مصری است. (امین، ۲۰۰۴: ۳ / ۲۶۸) شیخ اسحاق بن عقیل، نویسنده *الفرق الاسلامیة* شیعه را متمایل به معتزله یا از مشبهه می‌داند؛ البته این را نه به معتزله نسبت می‌دهد و نه به منابع شیعی مستند می‌کند. (اسحاق بن عقیل، ۱۹۹۵: ۲۹)

در کنار این قبیل نویسندگان مسلمان، برخی از مستشرقان هم همین ادعاها را تکرار می‌کنند؛ به‌ویژه آنها که پیش‌فرض‌شان این است که وجود شیعه به یک نزاع صرفاً سیاسی و اجتماعی برمی‌گردد و علل دینی در پیدایش آن نقشی نداشته است. آدام متز، مستشرق آلمانی نیز می‌نویسد:

شیعه از نظر عقاید و روش کلامی، وارث معتزله است و کم‌اعتنایی معتزلیان به نقلیات از جمله مواردی است که با مقاصد شیعه می‌ساخت و شیعه در قرن چهارم، مکتب کلامی خاصی نداشت. (متز، ۱۳۸۸: ۱ / ۷۸)

در همین سویه، مونتگمری وات می‌نویسد:

امامیه از حیث بینش، خیلی دور از بعضی معتزله نیستند؛ لیکن روشن نیست که تأثیر معتزله دقیقاً به چه صورت و از چه راهی بوده است. (مظفر، ۱۳۸۲: ۱۴)

با وجود مدعیات فوق، دلایل زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد معتزله، متأثر از شیعه بوده‌اند؛ از جمله اینکه: بحث‌های کلامی، بسیار پیش از پیدایش معتزله در جهان اسلام مطرح بوده است و ائمه شیعی بهترین کسانی مطرح بوده‌اند که می‌توانستند در مسائل نظر دهند. مسائل کلامی ائمه از طریق حسن بصری که استاد واصل بن عطا بود، به دیگر معتزله منتقل می‌شده است.

شاهد دیگر، گرایش برخی از معتزله به تشیع است؛ درحالی‌که سابقه ندارد کسی عمری را در تشیع بگذراند و سپس جذب معتزله شده باشد. از جمله دانشمندانی که جذب شیعه شده‌اند می‌توان به ابن‌قبة رازی — که در آغاز معتزلی بود و مدت‌ها قبل از دوره شیخ مفید، سیدرضی و سیدمرتضی از دنیا رفت — محمد بن عبدالملک بن محمد تبان، محمد بن عبدالله بن مملک اصفهانی، علی بن محمد بن عباس، علی بن عیسی و رمانی بغدادی اشاره کرد.

یکی از افرادی که گفته شده بخشی از اندیشه‌های او تحت‌تأثیر شیعه بوده، نظام است. این تأثیرگذاری به دلیل ارتباط و مباحثات وی با هشام بن حکم بوده است. نظام در انکار قیاس با شیعه هم‌عقیده بود و بسیاری از مثال‌هایی که در رد قیاس ذکر کرده، در کلام امام صادق (ع) در رد بر ابوحنیفه آمده است. ابن‌راوندی و ابوعلی وراق نیز معتزلی بودند و بعدها برگشتند؛ به‌خصوص ابن‌راوندی که کوبنده‌ترین نقدها را بر معتزله وارد کرده است. (جوادی، ۱۳۷۸: ۲۷ - ۲۵)

۳. شیعه؛ جریانی ضد عقل

جابری می‌گوید:

هرکس شناختی از رویدادهای قرن اول هجری داشته باشد، می‌داند که منابع تاریخی ما یا حداقل برخی از آنها — و عموماً منابع سنی — فتنه زمان عثمان را نتیجه تدبیر شخصی به نام عبدالله بن سبأ می‌داند و منابع تاریخی ما نام «سبئی» را که منسوب به عبدالله بن سبأ است، بر جریان مخالف معاویه اطلاق نموده‌اند. (جابری، ۱۹۹۰: ۲۰۷)

به عقیده وی، تکامل شیعه به مذهب، با اشاره عبدالله بن سبأ یهودی مسلمان‌شده، شکل گرفته است و این

فکری است که براساس تقریر سابقش از مصادر سنی گرفته است. تشیعی که به لحاظ سیاسی در نتیجه شرایط خاص تاریخی به وجود آمد، به سرعت آموزه‌های وارداتی را انتظام بخشید و آن را به شکل منظمی جعل کرد؛ هشام بن حکم از شیعه امامیه و میمون قذاح از اسماعیلیه. (همان: ۲۱۲)

جابری با این اسلوب، اصحاب ملل و نحلی را تأسیس می‌کند که تمام عناصرش در این گفتمان نوسازی می‌شود. در این میان، مشروعیت و اصولی وجود دارد - که رقیب شیعی، امکان احتجاج با آن را دارد و ریشه این هویت را در تاریخ اسلام می‌داند - که در ایستگاه اول آن علی علیه السلام نهفته است؛ ایستگاه سیاسی که در آن قیام رخ داد و پایان یافت. استمرار آن نیز خروج و انحراف از دین است؛ تا اینکه عبدالله بن سبأ مسیر را تغییر می‌دهد و این نمایش با حضور امام صادق علیه السلام و حاشیه هرمس‌گرایی‌اش کامل می‌شود. معنای چنین ادعایی این است که ایستگاه آخر در اولین صحنه سیاسی را فرد دیگری به پایان رساند؛ به طوری که در دایره بیان یا معقول دینی حاکم، اثری از آن باقی نماند. تنها چیزی که از آن ایستگاه سیاسی باقی ماند، تشیعی بود با آثاری رنگ‌باخته و گمراه‌کننده که در بکائیه‌ای - به لحاظ میتولوژی و گمراه‌کنندگی - شبیه بکائیه یهود حضور دارد. جابری این نزاع را بدون اینکه مشخص کند چه زمانی و از طرف چه کسی خاتمه یافت، به پایان می‌رساند. (همان)

تحلیل و بررسی

جابری بار دیگر برای شناخت و معرفی مذهب تشیع از منابع غیرمؤثقی تأثیر پذیرفته است. برخی منابع تاریخی اهل سنت، عبدالله بن سبأ را بنیان‌گذار مذهب شیعه می‌دانند. براساس چنین منابعی، ابن سبأ فرقه سبئی را تأسیس نمود و این فرقه برای امام علی علیه السلام منصب خدایی معتقد بود. همچنین برخی ادعا کرده‌اند مذهب تشیع، مولود افکار ابن سبأ یهودی است. اولین بار طبری^۱ در کتاب *تاریخ الامم و الملوك* نام او را ذکر کرد؛ (طبری، ۱۴۰۳: ۲ / ۶۴۷) اما منابع مهم و قدیمی‌تر تاریخ اسلام، مانند *طبقات ابن سعد*^۲ و *انساب الاشراف بلاذری*^۳ هنگامی که وقایع دوران خلافت عثمان و جریان کشته شدن وی را گزارش می‌کنند، هیچ نامی از ابن سبأ نبرده و به وجود چنین شخصی اشاره‌ای نداشته‌اند. (حسین، ۱۹۷۶: ۱ / ۱۳۳)

بنابراین ابتدا طبری نام عبدالله بن سبأ را ذکر کرد و دیگران از او تبعیت کردند. طبق گفته طبری، او

۱. محمد جریر طبری (۳۱۰ - ۲۲۴ ق) مورخ، مفسر و فیلسوف مسلمان ایرانی، که کتاب تاریخ وی مرجع عمده تاریخ جهان و ایران تا اول سده چهارم هجری و مأخذ اصلی برای کسانی است که پس از او به تألیف تاریخ اسلام پرداخته‌اند.

۲. ابوعبدالله محمد بن سعد بن منیع (۲۳۰ - ۱۶۸ ق) مورخ و سیره‌نویس اهل بصره، که کاتب و منشی واقعی از سیره‌نویسان نخستین بود و در میان دانشمندان و مورخان بعد از خود به ثقه و مورد اعتماد بودن در نقل روایات شهرت داشت و به همین دلیل، مورخان بعد از او بسیار به او ارجاع داده‌اند.

۳. احمد بن یحیی بن جابر (م. ۲۷۹ ق) مشهور به بلاذری، کاتب، ادیب، راوی و از برجسته‌ترین تاریخ‌نگاران اسلامی و از مهم‌ترین مورخان و نسب‌شناسان قرن سوم است.

فردی یهودی بود و در زمان عثمان اسلام آورد. ابن سبأ معتقد بود پیامبر اسلام مانند عیسی علیه السلام رجعت می‌کند و علی علیه السلام جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله بود که عثمان غاصب این حق شد؛ لذا باید امت اسلامی قیام کرده، او را از خلافت برکنار کنند و حکومت را به علی علیه السلام بازگردانند.

برخی وجود چنین شخصی را انکار کرده، او را ساخته و پرداخته معارضان و دشمنان شیعه می‌دانند. پژوهشگرانی از جمله سیدمرتضی عسکری^۱ در کتاب *عبدالله بن سبأ و أساطیر آخری و طه حسین*^۲ در کتاب *الفتنۃ الکبری ضمن پژوهش تاریخی - رجالی نتیجه می‌گیرند که منشأ افسانه عبدالله بن سبأ روایات فردی به نام سیف بن عمر است که افسانه‌های زیادی را جعل کرده است.*

علامه عسکری در کتاب فوق برای یافتن منشأ این افسانه به بررسی منابع و راویان متقدم و متأخر این داستان پرداخته و پس از بررسی تفصیلی منابع، به این نتیجه رسیده است که این داستان، تنها از چهار طریق *تاریخ الامم و الملوك طبری، تاریخ مدینه دمشق ابن عساکر،^۳ التمهید و البیان فی مقتل الشهید عثمان بن عفان*^۴ ابن ابی بکر و *تاریخ الاسلام*^۵ ذهبی روایت شده است و این چهار منبع، داستان سبئیان را مستقیماً یا با واسطه یکی دیگر از همین منابع (به‌ویژه *تاریخ طبری*) تنها از فردی به نام سیف بن عمر روایت کرده‌اند. (عسکری، ۱۹۸۳: ۷۲ - ۴۷)

با بررسی ارزش احادیث سیف بن عمر می‌توان نتیجه گرفت که رجال حدیث، وی را با عبارات ضعیف، کذاب، متروک‌الحديث و متهم به زندیق بودن توصیف نموده و احادیث او را منکر شمرده‌اند. (ذهبی، بی‌تا: ۲ / ۲۵۶؛ سبط ابن‌العجمی، ۱۹۸۷: ۱۳۱)

بنابراین داستان زندگی عبدالله بن سبأ مردی یهودی از اهل صنعاء یمن که در زمان عثمان به‌ظاهر ایمان آورد، ولی پنهانی در میان مسلمانان مکر و حيله می‌کرد و در شهرهای بزرگ اسلامی، مانند شام، کوفه، بصره

۱. سیدمرتضی عسکری (۱۲۹۳ - ۱۳۸۶ ش) سیره‌نگار و مورخ، که در آثار خود کوشید تا با نگاهی محققانه به بررسی تاریخ اسلام بپردازد.

۲. طه حسین (۱۸۸۹ - ۱۹۷۳ م) اندیشمند، پژوهشگر و ادیب مصری و از آن دسته صاحب‌نظران و اندیشمندیانی که در تحلیل و بررسی حوادث صدر اسلام و آنچه مربوط به امام علی علیه السلام است، در بیشتر موارد جانب انصاف را رعایت نموده است.

۳. ابن عساکر (۴۴۹ - ۵۷۱ ق) محدث برجسته و تاریخ‌نگار شامی در قرن ششم هجری که به‌سبب حفظ و روایت احادیث بسیار و استفاده از مشایخ بزرگ در شهرهای اسلامی و نیز تألیف اثر چشمگیر *تاریخ دمشق* در شمار یکی از بزرگ‌ترین حافظان حدیث و نویسندگان تاریخ در روزگار خویش درآمد.

۴. محمد بن یحیی بن محمد اشعری مالکی (م. ۷۴۱ ق) مشهور به ابن ابی بکر، صاحب کتاب *التمهید و البیان فی مقتل عثمان بن عفان*.
۵. ذهبی (۶۷۳ - ۷۴۸ ق) از مشاهیر مورخان است. کتاب تاریخ اسلام وی شامل تاریخی از ظهور اسلام تا سال ۷۴۰ قمری در دوازده مجلد است که خودش از این کتاب، چند کتاب به‌نام *العبر، سیر اعلام النبلاء، طبقات الحفاظ و طبقات القراء* تخریج کرده است.

و مصر گردش می‌کرد و در مجامع مسلمین حاضر می‌شد و مردم را تبلیغ می‌نمود، افسانه‌ای بیش نیست که سیف بن عمر ساخته و پرداخته است. (حسین، ۱۹۷۶: ۱/۱۳۲) سیف در اصل، اهل کوفه (خاستگاه اصلی زنداقه و غالیان در سده‌های اول و دوم) و مانوی‌مذهب و زندیق بود که به اسلام تظاهر می‌کرد و دانشمندان، احادیث او را دروغ و ساختگی دانسته‌اند. به نظر می‌رسد هدف این جریان، بدنام کردن عقاید شیعه و راهی برای ربط دادن این عقاید به ریشه‌ای یهودی است که قهرمان آن، شخصیتی تخیلی به نام عبدالله بن سبا است. برخی معتقدند مصادری که جابری در بررسی اندیشه شیعی بدان اعتماد کرده، از عدم احاطه و عجز در تفکیک میان فرقه‌های مختلف شیعه به خصوص اسماعیلیه و اثناعشریه در سطح عرفان شیعی حکایت دارد. صرف‌نظر از این مطلب، در آثار وی منابع بسیار ضعیفی وجود دارد که پذیرفتن آنها به مثابه مرجعی برای ارائه دیدگاه کامل از تشیع مشکل است. در مقابل، می‌توان تعدادی از منابع استشرافی مانند مباحث هانری کربن - که جابری حتی فهم دقیقی از آنها نداشته است - و منابع فراوانی از تألیفات با رویکرد سلفی یا سنی اشعری را یافت؛ (هانری، ۱۳۷۶: ۱۵۵) از جمله: *مقالات الاسلامیین اشعری، الفرق بین الفرق* عبدالقاهر بغدادی، *نهایة الاقدام فی علم الکلام* شهرستانی، *المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین* ابورشید نیشابوری و *فتاوی ابن تیمیه*. (ر.ک: جابری، ۱۹۸۴: ۳۴۴ - ۳۰۳: ۱۹۸۶: ۳۱۸)

۴. عدم آگاهی جابری از تراث اصیل شیعی

جابری اسلوب بی‌نظیری را که در اندیشه شیعی وجود دارد و با عرفان و گنوسی متفاوت است، جرح کرده و حکم به باطنی‌گری تمام شیعه داده است. وی تفاوت‌های میان طبقات و مذاهب و فرق جوهری بین عرفا و امامیه را درک نکرده است و از میراث امامیه در سطح علم اصول، درایه و فقه استدلالی و عقل برهانی حاکم بر علوم شرعی امامیه از قرن چهارم هجری آگاهی دقیقی ندارد. در این قسمت به مواردی از آنها اشاره می‌شود: جابری در اجتهاد و مسائل مربوط به آن، مانند بنای عقلا و مباحث الفاظ که امامیه وارد علم اصول و منطق نمودند و مفهوم قرینه و حد وسط در قیاس منطقی که تدقیق کردند، تجاهل ورزیده و مدعی است که عرفا عموماً و شیعه باطنیه خصوصاً التزامی بدان نداشته‌اند. جابری عمل نکردن شیعه به قیاس فقهی را به معنای امتناع از عمل به هرگونه قیاس، ولو قیاس منطقی می‌داند. (همو، ۱۹۹۴: ۲۰۶)

وی ابزار ذهنی‌ای که عرفا و شیعه در «تأویل گفتمان قرآنی» بدان متکی هستند، یعنی مفهوم «اعتبار یا اشاره» را که همان «قرینه» نزد متکلم و «حد وسط» نزد منطقیون و «علت» نزد فقها است، به مفهوم «مماثله»^۱ برگردانده است. این مفهوم، تعبیر قاعده عرفانی «نظیر با نظیر ذکر می‌شود» یا مفهوم «مثل و ممثول» اسماعیلیه است.

1. Analogie.

جابری عقیده دارد که تفسیر شیعی هنگام استفاده از «مماثلة» باید از آن تنها در قالب وسیله‌ای برای توضیح مفهوم استفاده کند و تا زمانی که کاربرد تمثیلی دارد، مشکلی نیست؛ اما به نظر می‌رسد شیعه از این کاربرد خارج شده تا فضای دیگری از مطابقت را بیافریند. بدین ترتیب وی مثالی از تفسیر شیعه درباره آیات: «مَرْجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ * يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ؛ (الرحمن / ۲۲ - ۱۹) دو دریا را پیش راند تا به هم رسیدند، میانشان حجابی است تا به هم در نشوند، پس کدامیک از نعمت‌های پروردگارتان را انکار می‌کنید؟ از آن دو، مروارید و مرجان بیرون می‌آید»، ارائه داده، می‌گوید: شیعه در تفسیر این آیه معتقد است مقصود از «البحرین» علی و فاطمه هستند و «البرزخ» محمد و «اللؤلؤ والمرجان» حسن و حسین. آنان کاری بیشتر از برقراری مماثلة میان دو ساختار انجام ندادند. عناصر ساختار اول علی، فاطمه، محمد، حسن و حسین و ارتباط قرابت میان آنان است که ساختار اصل است. عناصر ساختار دوم بحرین، برزخ، لؤلؤ و مرجان و ارتباطی است که بین آنها برقرار است. این ساختار فرع است و ارتباط مماثلة میان دو ساختار عبارت است از: محمد / علی / فاطمه، برزخ / بحر / بحر، علی / فاطمه / حسن / حسین، بحر / بحر / لؤلؤ / مرجان. (جابری، ۱۹۸۶: ۳۱۳)

نگاه جابری به عقل شیعی، مبتنی بر دیدگاه شیعه در خصوص امامت و عصمت است؛ لذا هرگونه اعتقادی به امامت و عصمت را نمونه‌ای از عقل مستقیل می‌داند که از نگاه وی مردود است. جابری معتقد است باور به نصب، تعیین و عصمت امام با عقل سلیم سازگار نیست و ناشی از دیدگاه عرفان‌گرایانه و باطنی است که عقل را به حالت تعلیق درمی‌آورد و بنیان‌های فکری خود را از حدس و وجدان دریافت می‌کند و بر این اساس، به‌زعم جابری تمام میراث شیعی، برگرفته از هرمس‌گرایی است: (همو، ۱۹۸۴: ۲۲۶)

شیعه اعتقاد خود را بر وصیت و عصمت امام پایه‌گذاری کرد و در نتیجه بر وراثت نبوت، یعنی چیزی که لازمه آن احق بودن در وراثت خلافت یا حاکمیت است و شیعه پیوسته از هرمس‌گرایی متأثر شده و بر این اساس بود که فلسفه نبوت خویش را از آنان اخذ کرد. به همین دلیل است که به تعبیر ماسینیون، اینان (شیعیان) اولین کسانی هستند که در اسلام هرمس‌گرا شدند. (همان)

جابری مدعی است عارفان، چه متصوفه شیعه امامیه و چه اسماعیلیه، همگی عقل را حجاب می‌دانند. وی اخوان‌الصفای را از انصار عقل مستقیل و تألیفات او را مدونات هرمسی می‌داند که با عقل و علم و فلسفه تقابل دارد و درواقع پاسخ شیعه اسماعیلی به مأمون است که به عقل یونانی پناه برده بود. او معتقد است گنوس، جنگ دینی و سیاسی با اسلام داشت و اسلام در این مبارزه، از فلسفه یونان یاری جست و به علوم دینی‌ای اهمیت داد که شبیه علوم عصر اسکولاستیک در اروپای سده‌های میانه بود. اسلام رسمی با اندیشه و فلسفه یونانی علیه جریان گنوسی هم‌پیمان شد و این بیانگر حماسه مأمون برای ترجمه بیشتر کتاب‌های فلاسفه یونانی به عربی است.

از نگاه جابری، گنوسی و هرمسی دو جریان تهدیدبرانگیز برای اسلام‌اند؛ زیرا با فضای فرهنگ عربی بیگانه‌اند و عرفان نیز مظهر هرمسی است که به فرهنگ عربی راه یافته است. (جابری، ۱۹۸۴: ۳۳۱)

تحلیل و بررسی

جابری ریشه مماثلہ را فیثاغورسی دانسته و کاربرد «اشاره»ای آن را به مطابقه کشانده است؛ درحالی‌که تفسیر اشاری براساس اشارات مخفی‌ای که در آیات قرآن موجود است، شکل گرفته و بر مبنای عبور از ظواهر و رسیدن به باطن قرآن استوار است؛ یعنی از طریق دلالت اشاره، یک معنای باطنی از عبارت‌های قرآن برداشت می‌شود که در ظاهر الفاظ آیات بدان تصریح نشده است. به عبارت دیگر، اشارات آیه لوازم کلام هستند که از نوع دلالت التزامی به‌شمار می‌آیند. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۳۰۵) وی از اختلاف جوهری میان ابزار تأویل عرفانی و تفسیر شیعی غافل است. این مسئله طبیعی است؛ زیرا دانستن این مطلب که ریشه عقل مماثل در اجنبی نیست، بلکه در آموزه‌های اسلامی ریشه دارد، خارج از حوزه تخصص وی است. متون قرآنی و روایی و اقوال امامان شیعه نیز دربردارنده چنین مفهومی است و به همین دلیل بود که نسخه‌هایی از قرآن، مانند قرآن ابن مسعود و ابن عباس (قاریانی که پیامبر آنها را تأیید نموده و مشروعیت بخشیده بود) در زمان عثمان سوزانده شد.

پیشینه تأویل به عصر نزول مربوط است، به‌طوری‌که در زمان تدوین قرآن، مفاهیمی مانند اجماع، اولویت ظهور عرفی الفاظ، تقسیم معنا به حقیقت و مجاز، معنای حصری برای لفظ واحد و همه این‌ها یکی از مهم‌ترین پایه‌های تأویل، یعنی اندیشه «تعدد وجوه» را بنا نهاد. در دوره رسالت و پس از آن - تا قبل از دوره تدوین - عادت قاریان بر تفسیر قرآن براساس معیار بیانی مبتنی بر برهان صوری - که لفظ بر معنا سلطه و تحکم داشته باشد - نبود؛ بلکه آنان به‌واسطه «تعدد وجوه» یا «تعدد قرائات» دست به تأویل می‌زدند. بدین ترتیب فتوا و به‌دنبال آن، فقه و درایه در مفهوم ماقبل تدوین با تأویل ارتباط پیدا کرد.

در تفسیر مأثور می‌توان به نمونه‌هایی از مماثلہ در فهم نصوص دست یافت؛ ازجمله تفسیر پیامبر برای کلمه ظلم در آیه: «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ» (انعام / ۸۲) کسانی که ایمان آورده‌اند و ایمان خود را به شرک نمی‌آلایند، ایمنی از آن ایشان است و ایشان هدایت یافتگان‌اند» که پیامبر آن را با ارجاع به وصیت لقمان به پسرش: «وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان / ۱۳) و لقمان به پسرش گفت - و او را پند می‌داد - که: ای پسرک من، به خدا شرک میاور؛ زیرا شرک ستمی است بزرگ»، شرک تفسیر کرد. چنین روش تفسیری از سوی پیامبر، روشی است که تأویل مبتنی بر آن و ملاک تفسیر قرآن به قرآن است. بدین ترتیب فهم کلام خداوند در: «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (مائده / ۴۵) و هر که به آنچه خدا نازل کرده است، حکم نکند، از ستمکاران است»

أی المشرکون - علاقه معنوی بین شرک و کفر و ظلم - آسان می‌شود. حال باید از جابری پرسید مفهوم مماثله، میراث معقول عقلی یونانی است یا قاعده معرفت‌شناسانه اصلی در عرفان هرمسی است؟ (هانی، ۱۳۷۶: ۱۶۰)

جابری نتوانسته تفاوت میان موضع‌گیری شیعه نسبت به قیاس فقهی که محصولی جز ظن ندارد و موضع‌گیری آنان نسبت به قیاس منطقی را که همه میراث فکری شیعه به‌خصوص میراث عقلی آنان دلالت بر حضور پیوسته و مؤثر آن در عرصه‌های مختلف این میراث دارد، بفهمد. این بدفهمی وی ناشی از آن است که شیعه در عین آنکه اعتقاد به جایگاه والا و بنیادین عقل در تأسیس نظام عقاید دینی دارد، معتقد است اهمیت و رفعت عقل مربوط به تأسیس قواعد کلی و معارف عامی است که بشر می‌تواند به درک آنها نایل آید و این نحوه سلطه عقل، به ادراک جزئیات و تفصیل‌های مربوط به حکم شرعی - فقهی سرایت نمی‌کند. (هاشمی، ۱۳۸۱: ۵) همچنین وی اخوان‌الصفاء و ابن‌سینا را هرمسی و از دشمنان عقل می‌داند؛ درحالی‌که فضیلت ابن‌سینا به تأسیس قیاس برهانی و مسئله علت تامه در اسلام است. یا هنگام سخن گفتن از *الكافی* روشن است که آگاهی او نسبت به این کتاب از طریق مصادر دیگر است؛ زیرا اگر آن را می‌خواند، درمی‌یافت که اولین موضوعش «کتاب عقل و جهل» است و در آن نمونه‌هایی از اخبار دال بر ارزش عقل در سطح معقول دینی و عقلی را مشاهده می‌نمود. در کتاب «العقل و الجهل» کافی ۳۴ حدیث درباره ارزش عقل و جایگاه آن در بنیاد معرفت انسانی وجود دارد. (کلینی، ۱۳۸۸: ۱ / ۱۲) با بررسی مصادر شیعی می‌توان به بیش از هزار مورد نص صریح درباره عقل دست یافت که نشان می‌دهد عقلانیت و تفکر عقلی در اندیشه شیعی، چه در آغاز و چه هم‌اکنون، جایگاه رفیعی دارد و از این جهت در میان سایر فرق اسلامی بی‌همتا است.

جابری با همگون دانستن دو تفکر شیعی دوازده‌امامی و شیعه اسماعیلی نشان داده است که درباره اصول عقاید و میراث فکری شیعه امامیه و نیز تحولات علمی آنان در عرصه فلسفه، عرفان، فقه، اصول، تفسیر، حدیث و ... آگاهی دقیقی ندارد. (هاشمی، ۱۳۸۱: ۴) در نقد جابری نسبت به مبانی کلامیه امامیه باید گفت منابع کلامی امامیه به‌اتفاق بر این مطلب دلالت دارند که همه اصول اعتقادی شیعه امامیه، اعم از توحید، عدل، نبوت، معاد و ... الزاماً از طریق برهان عقلی و عقل مستقل از دین و قبل از پذیرش دین اثبات می‌شود و موضوع امامت و عصمت نیز از این قاعده مستثنا نیست. شیعه تمامی آنچه را در ادبیات شارع درباره این اصول آمده است، تنها مؤید آن مطالب عقلی می‌داند و این روش از زمان ائمه تا روزگار ما برقرار بوده است. (هاشمی، ۱۳۸۱: ۹) حتی آن دسته از احادیث امامان را که جابری می‌پندارد نقش و اثر هرمس‌گرایی و عرفان‌گرایی در محتوای آنها آشکار است، پشتوانه عقیده و باور را عقل می‌دانند؛ چراکه عقل حجت باطنی است که خداوند به افراد بشر ارزانی داشته است. (ر.ک: کلینی، همان: ۱ / ۲۹)

برخی معتقدند جابری در بررسی اندیشه شیعی، برخلاف ادعایش، نه تنها روش علمی و نقد معرفت‌شناسانه‌ای را در پیش نگرفته، به دلیل عدم آگاهی از بنیادهای فکری شیعه و همچنین منابع آن از یک سو و بسنده نمودن به تبیین‌های شرق‌شناسان - که اغلب با کاستی همراه است - از سوی دیگر، در نهایت نتوانسته خوانشی منطقی و علمی از مذهب شیعه ارائه دهد. (ر.ک: بلقزیز، ۲۰۱۴: ۳۶۱)

نتیجه

جابری با وجود ادعایش که در نقد تراث دینی، رویکردی معرفت‌شناسانه دارد، وارد نقد کلامی شده است و با نقد غیرعلمی، تشیع را فاقد ریشه‌های فکری اصیل در آموزه‌های اسلام می‌داند که خاستگاه آن صرفاً جریانی سیاسی بوده است. وی با همگون دانستن دو تفکر شیعی دوازده‌امامی و شیعه اسماعیلی نشان داده است که درباره اصول عقاید و میراث فکری شیعه امامیه و نیز تحولات علمی آنان در عرصه فلسفه، عرفان، فقه، اصول، تفسیر، حدیث و ... آگاهی دقیقی ندارد. به زعم جابری، عارفان چه شیعه امامیه و چه اسماعیلیه، همگی عقل را حجاب می‌دانند. وی در پروژه خود، شیعه اثنی‌عشری، اخوان‌الصفاء، ابن‌سینا و ... را وابسته به جریان‌های عرفانی و هرمسی و مخالف عقلانیت دانسته، آنها را رد می‌کند؛ درحالی‌که اگر آگاهی کاملی از منابع و متون شیعی داشت، درمی‌یافت که آبشخور سنت عقلی شیعه را کتاب‌هایی چون *نهج‌البلاغه* تشکیل می‌دهد که مشحون از مطالب عقلی و منطقی است و همچنین روایاتی از ائمه که عقل را پشتوانه عقیده و حجت باطنی می‌دانند. داده‌های تاریخی که جابری به زعم خود برای اثبات وارداتی و هرمسی بودن اندیشه شیعه ارائه می‌دهد، مبنای علمی و مستحکمی ندارد؛ ضمن اینکه تمایل‌ها و انگیزه‌های سیاسی و ایدئولوژیک وی نیز منجر به چنین برداشت‌هایی شده است. جابری در بررسی اندیشه شیعی برخلاف ادعایش نه تنها روش علمی و نقد معرفت‌شناسانه‌ای را در پیش نگرفته، که به دلیل عدم آگاهی از بنیادهای فکری شیعه و همچنین منابع آن از یک سو و بسنده نمودن به تبیین‌های شرق‌شناسان - که اغلب با کاستی همراه است - از سوی دیگر، نتوانسته خوانشی منطقی و علمی از مذهب شیعه ارائه دهد.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن تیمیه، محمد، ۱۹۸۶ م، *منهاج السنة فی نقض کلام الشیعة القدريّة*، سایت الموقع الرسمي للمکتبة الشاملة، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیة.
۳. الادریسی، حسین، ۲۰۱۰ م، محمد عابد الجابری و مشروع نقد العقل العربي، بیروت، مرکز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامی.

۴. اشعری، علی بن اسماعیل، ۱۳۶۲، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، امیر کبیر.
۵. امین، احمد، ۲۰۰۴ م، *ضحی الاسلام*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۶. بلقزیز، عبدالاله، ۲۰۱۴ م، *نقد التراث*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیه.
۷. الجابری، محمدعابد، ۱۹۸۲ م، *الخطاب العربی المعاصر: دراسة تحليلية نقدية*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیه.
۸. _____، ۱۹۸۴ م، *تكوين العقل العربی: نقد العقل العربی دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم فی الثقافة العربیه*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیه.
۹. _____، ۱۹۸۶ م، *بنية العقل العربی: نقد العقل العربی دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم فی الثقافة العربیه*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیه.
۱۰. _____، ۱۹۹۰ م، *العقل السیاسی العربی، نقد العقل العربی*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیه.
۱۱. _____، ۱۹۹۴ م، *المسئلة الثقافية فی الوطن العربی*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیه.
۱۲. _____، ۲۰۰۶ م، *نحن و التراث: قراءات معاصرة فی تراثنا الفلسفی*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیه.
۱۳. جوادى، قاسم، ۱۳۷۸، «تأثیر اندیشه‌های کلامی شیعه بر معتزله»، *هفت آسمان*، شماره ۱، ص ۱۴۹-۱۲۲.
۱۴. حسین، طه، ۱۹۷۶ م، *الفتنه الکبری عثمان*، قاهره، دارالمعارف بمصر، چ ۹.
۱۵. حسینی طباطبایی، مصطفی، ۱۳۷۵، *نقد آثار خاورشناسان*، تهران، چاپخش، چ ۱.
۱۶. الجابری، محمد عابد، ۲۰۰۶ م، *نحن و التراث: قراءات معاصرة فی تراثنا الفلسفی*، بیروت، مرکز دراسات حرب.
۱۷. حرب، علی، ۱۹۹۳ م، *نقد النص*، بیروت، المركز الثقافی العربی، الطبعة الاولى.
۱۸. ذهبی، محمد بن احمد، بی تا، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، بیروت، دار الفکر.
۱۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۲، *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، چ ۱.
۲۰. سبجانی، جعفر، ۱۳۷۵، *پیشوایی از نظر اسلام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. سبط ابن‌العجمی، برهان‌الدین، ۱۹۸۷ م، *الكشف الحثیث عن رمی بوضع الحدیث*، سایت الموقع الرسمي للمکتبة الشاملة، عالم الکتب، چ ۱.

۲۲. شایگان، داریوش، ۱۳۸۵، *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز، چ چهارم.
۲۳. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۹۸۶ م، *الملل و النحل*، تحقیق امیرعلی مهنا و علی حسن فاعور، بیروت، دارالمعرفة.
۲۴. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۰۳ ق، *تاریخ الامم و الملوك*، بی جا، بی نا.
۲۵. طریبیشی، جورج، ۱۹۹۳ م، *مذبحه التراث فی الثقافة العربیة المعاصرة*، بیروت، دارالساقی.
۲۶. _____، ۲۰۰۴ م، *نقد نقد العقل العربی؛ العقل المستقیل فی الاسلام؟*، بیروت، دارالساقی.
۲۷. عزوزمکی، اسحاق بن عقیل، ۱۹۹۵ م، *الفرق الاسلامیة*، بیروت، دار ابن حزم.
۲۸. عسکری، سیدمرتضی، ۱۹۸۳ م، *عبدالله بن سبأ و أساطیر أخرى*، بیروت، دارالزهراء.
۲۹. کرین، هانری، ۱۳۵۸، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، امیرکبیر.
۳۰. کرمی، محمدتقی، ۱۳۷۶، *بررسی آرا و اندیشه های محمدعابد الجابری*، تهران، مرکز مطالعات فرهنگی بین المللی.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۸۸، *اصول الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیة، چ ۳.
۳۲. گلدزیهر، ایگناز، بی تا، *العقیده و الشریعة فی الاسلام*، بیروت، دار الرائد العربی.
۳۳. متز، آدام، ۱۳۸۸، *تمدن اسلامی در قرن چهارم*، ترجمه علی رضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر، چ ۴.
۳۴. مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۲، *فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه محمد محمدرضایی، ابوالفضل محمودی، قم، بوستان کتاب.
۳۵. الهاشمی، کامل، ۱۳۸۱، «شیعه و تفکر عقلی؛ نقدی بر جابری»، ترجمه عبدالله افقهی، کتاب ماه دین، سال پنجم، ش ۵۸ و ۵۹، ص ۹ - ۴.
۳۶. هانی، ادیس، ۱۳۷۶، «الجابری و اللامعقول الشیعی!»، *المنهاج*، ش ۸، ص ۱۶۰ - ۱۵۵.