

# عرفان و توسعه

## نقد و بررسی نظریه محمدعابد الجابری<sup>۱</sup>

حمید پارسانیا<sup>۲</sup> / قاسم ابراهیمی پور<sup>۳</sup>

### چکیده

عقب ماندگی جهان اسلام و راه رهایی از آن، ذهن بسیاری از اندیشمندان جهان اسلام را به خود مشغول کرده است. محمدعابد الجابری، اندیشمند معاصر مراکشی، در تبیین عقب ماندگی جهان عرب، علوم را در سه دسته بیانی، عرفانی و برهانی قرار می دهد و نزاع میان نظام های معرفتی یاد شده بر اثر عوامل سیاسی را موجب شکست برهان، سیطره عقل مستقیل و عقب

تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۲/۰۵

<sup>۱</sup> تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۰۱

h.parsania@yahoo.com

<sup>۲</sup> عضو هیئت علمی دانشگاه تهران.

<sup>۳</sup> عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). Ebrahimipoor14@yahoo.com

ماندگی جهان عرب می‌داند. در این مقاله، برآنیم تا نظریه او در خصوص رابطه عرفان و توسعه را با روش تحلیلی، نقد و بررسی کنیم. وی عرفان را وارداتی، معطوف به آخرت و دنیاگریز می‌خواند و معتقد است که رویکرد عرفانی، زمان، حقیقت و اختیار انسان را نفی می‌کند و با در پیش گرفتن روش مماثلت، مانع از توجه به اسباب و علل پدیده‌ها و توسعه و پیشرفت می‌شود. همچنین در صورتی که عرفان، علمی اسلامی است و باطن‌گرایی آن، به معنای رویگردانی از ظاهر نیست، شهودات و تأویلات عرفانی، کاملاً روشمند و دارای ملاک ارزیابی است.

**واژگان کلیدی:** عرفان، توسعه، عقب‌ماندگی، پیشرفت، جابری.

## مقدمه

آیا نگاه عرفانی به انسان و جهان، اندیشه اجتماعی ویژه‌ای به دنبال می‌آورد؟ آیا عرفان می‌تواند شرایط توسعه را فراهم آورد؟ فعالیت یا انزوای عرفا، به معرفت عرفانی یا شخصیت و دیگر ابعاد معرفتی آنها مربوط است؟ پرسش‌هایی از این دست، ذهن بسیاری از اندیشمندان را به خود مشغول کرده و پاسخ‌های متفاوتی یافته‌اند که مواردی همچون قرائت همدلانه و انتقادی روشنفکران صدر مشروطه و روشنفکران معاصر، اتهام سازشکاری به عرفا، قرائت رادیکال و چپ یا لیبرالیستی از عرفان و نظریه انقلاب عرفانی از منظر خود عرفا، برخی از آنهاست، تقابل عرفان و اندیشه اجتماعی که در برخی از نظریه‌های نامبرده مطرح می‌شود، سیطره عرفان را موجب رخوت، رکود، انزوا، افول، سقوط و زوال اندیشه معرفی می‌کند. آخوندزاده، کسروی، طباطبایی و جابری، برخی از روشنفکران معتقد به این نظریه هستند. آخوندزاده، عرفا را کیمیاگر می‌خواند. تفکر آنان را مسئول عقب‌ماندگی جامعه اسلامی و جابری نیز عرفان را اندیشه‌ای وارداتی، آخرت‌گرا، غیرعقلانی و مانع توسعه دانسته است. در این مقاله، برآنیم تا اندیشه جابری را که مفصل‌تر و پرخواننده‌تر از دیگران است، نقد و بررسی کنیم. جابری می‌کوشد نشان دهد که عرفان و تصوف، بی‌توجه به روابط

علی میان پدیده‌ها، مانع تفکر عین‌گرا و نیز مانع توسعه است. او برای اثبات مدعای خود، ابتدا تلاش می‌کند چگونگی پیدایش یا حضور سه نظام معرفتی بیانی، عرفانی و برهانی، عوامل اجتماعی مؤثر بر آن و رابطه این سه نظام معرفتی با یکدیگر را تبیین و سپس رویکرد و روش این سه نظام معرفتی را بررسی کند. در پژوهش حاضر، این دو محور را در خصوص نظام معرفتی عرفانی، با روش تحلیلی نقد و بررسی می‌کنیم.

## ۱. روش‌شناسی عرفان

بررسی موضوع، مبانی معرفتی، روش و غایت عرفان را که جابری به منظور تبیین رابطه آن با توسعه، انجام می‌دهد، می‌توان روش‌شناسی عرفان نامید. جابری علوم را در سه دسته بیانی، عرفانی و برهانی طبقه‌بندی می‌کند و علوم عرفانی را شامل تصوف، اندیشه شیعی، فلسفه اسماعیلیه، تفاسیر باطنی، فلسفه اشراقی، کیمیاگری، نجوم، کهانت، طالع‌بینی، جادو و... می‌داند که بر دستگاه معرفت‌شناختی واحدی استقرار یافته و بر کشف، وصال، جاذبه و دافعه به مثابه روش، بنا شده‌اند. از دیدگاه جابری، علوم عرفانی بر عقل مستقیل، یعنی ناعقل یا عقل کنار نهاده شده، مبتنی است. (جابری، ۱۹۸۴، ص ۵۰۴)

جابری عرفان نظری را به مثابه نظریه‌ای برای تفسیر وجود و انسان و عرفان عملی را به عنوان جایگاهی برای عالم می‌داند که حیات و سلوک را دربرمی‌گیرد؛ نقش عامی که این جایگاه را به انزوا، فرار از جهان و شکایت از وضعیت انسان وادار می‌سازد. آگاهی از وضعیت سرشار از شرور در هستی، جایگاه عرفانی را ایجاد می‌کند و کراهت و سربازدن از دنیا را در پی می‌آورد. با درونی‌سازی این رد و طرد، احساس غربت عارف بیشتر می‌شود و نه تنها خود را غریب، تنها و منفصل از دنیا، بلکه طبیعت و جوهر خویش را متمایز از دنیا می‌داند. از این رو شوق کوچ و سودای عالم متعالی، کمال و سعادت را در سر می‌پروراند و خود را در برابر شرور این دنیا مسئول نمی‌داند. (همان، ۲۰۱۰، ص ۲۵۴)

## الف) رویکرد در عرفان

جابری رویکرد کلی عرفان را معطوف به تبیین رابطه نبوت و ولایت می‌داند. دوگانه نبوت - ولایت در عرفان، در برابر دوگانه اصل - فرع در اندیشه بیانی قرار دارد. بر این اساس، ولایت نزد شیعه و متصوفه، معادل اصل در نظام بیانی است و باطن و نبوت، معادل فرع و ظاهر (همان، ص ۳۱۷)؛ با این تفاوت که نظریه متصوفه در خصوص خلافت که با اختیار و شورا محقق می‌شود، به طور کلی یک نظریه بیانی است؛ زیرا این نظریه را اشعری بر اصول بیانی شافعی (کتاب، سنت، اجماع و قیاس) بنا کرده است، اما شیعه با اعتقاد به سلطه الهی امام معصوم، و استناد به روایات ائمه، به تأویل آیات، متمسک می‌شود. بنابراین امامت را در زمره مصالح دنیایی نمی‌داند تا با اختیار مردم انتخاب شود، بلکه آن را رکنی از ارکان دین می‌خواند و غفلت یا اهمال رسول‌الله<sup>۹</sup> در تعیین امام را جایز نمی‌داند. قاضی نعمان اسماعیلی برای تأسیس اصول شیعه، از همان جایی آغاز می‌کند که شافعی آغاز کرده است. او با استناد و تاویل یک آیه و با شیوه‌ای بیانی، سه اصل کتاب، سنت رسول‌الله<sup>۹</sup> و سنت ائمه: را بدون توجه به اجماع، قیاس و اجتهاد، تدوین می‌کند. وی با مناقشه در اجماع و قیاس، ترک استعمال عقل را در امور دین واجب می‌داند و در مقابل، پرسش از «اهل ذکر» و اطاعت از «اولی الامر» را مطرح می‌کند. (همان، ص ۳۴۵)

## ی ک - ولایت شیعی و صوفیه

جابری بر این باور است که نظریه‌پردازی در مورد مسئله امامت، پس از شکست تحریکات سیاسی شیعه و به منظور سيطرة سیاسی، از عصر امام صادق<sup>۷</sup> آغاز و منجر به شکل‌گیری فرقه‌های هفت امامی و دوازده‌امامی شد. در رأس فرقه اخیر، هشام قرار دارد که با شاگردان خود، کتاب‌هایی در این زمینه و مباحث معرفتی در مورد علم امام یا همان عرفان گنوسی، تدوین کردند. جابری مدعی است که مرجع عرفان شیعی، کتاب‌های هشام بوده و مشهور است که هرمس‌گرایی، علوم اسرار و کیمیا، در حاشیه مکتب امام صادق<sup>۷</sup> شکل گرفت.

جابری کلام شیعی را نیز متأثر از گرایش‌های هرمتی می‌داند و بر این باور است که یکی از بارزترین ویژگی‌های ادبیات عرفانی شیعه، این است که آنان تصورات و تفصیل‌های مذهبشان را نه به صورت فلسفه، بلکه به صورت احادیث مطرح کرده‌اند. روایتی که مسعودی، مورخ شیعی، از امام صادق<sup>۷</sup> نقل کرده، شباهت فراوانی به رؤیای هرمس دارد؛ اینکه خداوند ابتدا نوری خلق کرد و از آن نور، محمد<sup>۹</sup> را آفرید و با او سخن گفت. بعد زمین، مسطح و آسمان، افراشته شد و... . هدایت اختصاصی ائمه: از سوی خدا هم، یادآور هدایت هرمس است.

به باور شیعیان، ولایت نیز مانند نبوت دو قسم است: ولایت مطلقه که باطن نبوت عامه است و با علی بن ابی طالب<sup>۷</sup> خاتمه یافته (چون او از نور محمدی خلق شده است) و ولایت خاصه که در هر دوره نبوت مطرح است. خاتمه ولایت خاصه در دوره نبوت محمدی، امام دوازدهم شیعی است. در ادامه، جابری روایاتی از مصادر شیعه در منزلت امیرالمؤمنین<sup>۷</sup> و انتقال آن از طریق بنت رسول الله<sup>۹</sup> به دیگر ائمه معصوم: را نقل می‌کند. (جابری، ۲۰۱۰، ص ۳۳۱) و در پایان می‌گوید که این نظریه امامت، همان نظریه اسماعیلیه است؛ با این فرق که اسماعیلیه، با روش مماثلت و شیعیان، از متون روایی به آن می‌رسند.

جابری ولایت صوفیه را نیز نسخه‌ای از ولایت شیعی خوانده است؛ با این تفاوت که ولایت شیعی، مرجعیت دینی، سیاسی و معنوی دارد، اما ولایت صوفی، تنها رهبر معنوی است. همچنین ولایت صوفی، منحصر در اهل بیت<sup>۷</sup> نیست، هر چند بسیاری از آنان از فرزندان علی و فاطمه<sup>۷</sup> بوده‌اند. دیگر اینکه عصمت، دارای ابعاد سیاسی، تشریحی و اخلاقی است و متصوفه به منظور پرهیز از دو بعد اول، برای اولیا، از اصطلاح «حفظ» به جای «عصمت» استفاده می‌کنند. جابری مدعی است که ولایت صوفیه، چون ادعای زعامت سیاسی نداشت، سریع‌تر و بیشتر از دو گرایش عرفانی شیعه (دوازده امامی و اسماعیلیه)، در جهان اسلام گسترش یافت (همان، ص ۳۴۵)

متصوفه برای مقام ولایت، شأن و مرتبه بالایی در نظر می‌گیرند که انبیا و شهدا به آن

غبطه می‌خورند و دشمنی با او، جنگ با رسول خداست. ولایت صوفیه، فقط به معنای استمرار نبوت در وحی نیست، بلکه کرامت، یعنی استمرار نبوت در معجزه نیز هست و همان‌گونه که معجزه، دلیل صدق نبوت است، کرامت هم دلیل صدق ولایت است.

## دو - نفی زمان

جوهر رویکرد عرفانی، در این عبارت خلاصه شده است که فرقی میان غیبت زمان و مکان نیست. عارف می‌تواند در زمان و مکان سفر کند و حاضر یا غایب باشد. البته در خطابه‌های صوفی، بیشتر لفظ «وقت» به کار می‌برند. «وقت»، حالی است که عبد، فارق از ماضی و مستقبل در آن است. مفهوم «وقت» نزد متصوفه، نفی زمان و نفی اختیار را به دنبال دارد؛ اینکه بنده در «حال» غرق می‌شود و از ماضی و مستقبل قطع می‌گیرد، یعنی «وقت» صوفی از این منظر، زمان طبیعی را نفی می‌کند. (همان، ص ۳۵۶)

در واقع، «حال» به معنی زمان یا جزئی از آن نیست، بلکه وارد بر «وقت» می‌شود و آن را مزین می‌کند. برخی معتقدند «حال»، بدون اختیار در قلب وارد می‌شود و غفلت، برای صاحب «وقت» و نه صاحب «حال» ممکن است. سیر و سلوک و تطهیر نفس نیز مراحل دارد که هر مرحله را «مقام» نامیده‌اند که متعدد است و گذرکردن از هر یک، شرایطی دارد، اما به طور کلی احوال، مواهب هستند و مقامات، اکتسابی. به هر حال، هنگامی که عارف از همه حجاب‌ها می‌گذرد، دیگر زمان برای او معنا ندارد و زمین و آسمان، ماضی، حال و آینده، برای او یکی است، یعنی زمان، امری موهوم است و حقیقت ندارد. (همان)

## سه - نفی اختیار

نبود اختیار و اعتراف به نوعی جبر، به این معناست که مرید، قدرت خود را از دست می‌دهد و حرکات و سکانات او، همه به خدا نسبت داده می‌شود. هرمس‌گرایی، افعال انسان را متأثر از کواکب می‌داند، اما گونه‌ای آزادی هم برای افعال او قائل است تا ورود به تجربه صوفی ممکن باشد. این مبنا را فلاسفه اسماعیلیه هم پذیرفته‌اند، اما متصوفه با گرایش

اشعری، ابطال قول خلق افعال و انتساب همه افعال به خدا را مبنای خود قرار می‌دهند.  
(همان، ص ۳۵۷)

#### **چهار - نفي حقيقت**

جابری می‌گوید: عرفا در ورای شریعت، حقیقتی را تصور می‌کنند و در ورای ظاهر، باطنی را. آن تاویلات متباینی از یک آیه ارائه می‌دهند و همه از آن، به حقیقت تعبیر می‌کنند؛ البته نه حقیقت ابدی، بلکه حقیقت در آن لحظه و در آن جایگاه. حقیقت نزد آنان، نه حقیقت دینی، فلسفی یا علمی، بلکه رویکردی سحری به عالم است که اسطوره را مطرح می‌کند. حقیقت عرفانی، آن چیزی است که به مناسبتی، به نفس عارف خطور می‌کند و رابطه ای با تناسب، ضرورت و حتی نظم ندارد. (همان، ص ۲۹۳)

#### **ب) روش در عرفان**

جابری روش عرفا در شناخت و استنباط را قیاس عرفانی یا مماثلت می‌داند و معتقد است که این روش، ظرفیت دست‌یابی به حقیقت و یقین را ندارد. جابری بحث از ظاهر و باطن را مربوط به روش می‌داند. در این تعبیر، عرفا برای قرآن هم مثل همه موجودات، ظاهر و باطن قائل‌اند و ابزار ذهنی دست‌یابی به باطن را «کشف» می‌نامند، اما این کشف به خلاف اعتبارات بیانی و برهانی، مقید به قرینه نیست. عرفا روش خود را نه حس و نه عقل، بلکه کشف و شهود می‌دانند. عارف، ساحر و کاهن، هر سه مدعی هستند که به اسراری دست می‌یابند و به خلاف دانشمندان و فلاسفه، اسرار خود را علوم نهایی و مختص به شخص خود می‌دانند. (جابری، ۲۰۱۰، ص ۳۰۴)

علامه طوسی نیز بر این باور است که اهل باطن و اهل ظاهر هر دو، معرفت را از قرآن و حدیث دریافت می‌کنند و طبیعت استنباط بیانی و عرفانی واحد و تفاوت آنها تنها در ابزار است؛ زیرا بیانیه‌ها با روش‌های لغوی و از الفاظ، ولی عرفا با ریاضت و از راه معانی موفق به استنباط می‌شوند، اما قشیری با مستقل خواندن عرفان به عنوان یک علم، روش را در بیان،

استدلال و در عرفان، «الهام» می‌داند که تفاوت ماهوی دارند. در پایان، جابری نتیجه می‌گیرد که متصوفه، روش بیانینون را در پیش می‌گیرند و در معارف عقلی و فقهی نیز همین‌گونه عمل می‌کنند؛ زیرا بر ظاهر تأکید می‌کنند و از آنجا به سمت باطن می‌روند و به هر دو پای بند هستند. پس اشارات متصوفه، خواه تفسیر باشد خواه شطح، از طریق تلاوت، ذکر یا غرق شدن در تأمل، از قرآن استنباط می‌شود. (همان، ص ۲۹۳)

برای نمونه، ابن عربی، در تصوف باطنی خود صریح و جامع است، اما در مسائل شرعی، به ظاهر، نظر و بر آن بسنده می‌کند و او را می‌توان در باطن‌گرایی خود، بیانی نامید. وی آیه ۵۳ از سوره فصلت را خطاب به عارفان می‌داند. ظاهر و باطن، هر دو از سوی خداست که یکی بر انبیا و دیگری بر عرفا نازل شده است. پس دوگانه ظاهر - باطن به علم و خلق خدا و نه به انسان و فهم و تأویل او باز می‌گردد. خدا برای همه مخلوقاتش ظاهر و باطن قرار داده که ظاهر، جسم و باطن، روح است. قرآن نیز همین‌گونه است. ابن عربی بر این باور است که تنها اهل جمود، به ظاهر بسنده می‌کنند. (همان، ص ۲۹۸)

### ی ک - قیاس

جابری معتقد است که «اعتبار» در آیه دوم از سوره حشر، روش عرفای مسلمان در فهم قرآن و همان قیاس فقهی است؛ با این تفاوت که در استنباط فقهی، خطا راه دارد، اما اختلاف در استنباط عرفانی، به اختلاف در مرتبه و نه خطا برمی‌گردد. جابری با بیان نظریه صدق ابن عربی (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۲۸) می‌گوید: ابن عربی اختلاف در فهم کلام قرآن را به اختلاف در طبیعت کلام بشری و کلام الهی بازمی‌گرداند و نتیجه می‌گیرد که همه تفسیرها و تأویل‌ها به شرط رعایت حدود لغتی که قرآن به آن نازل شده، صحیح هستند؛ چون خدا آنها را اراده کرده است. روش ابن عربی تا اینجا مثل بیانینون است، اما وی اصحاب اشاره را از شرط یاد شده معاف می‌داند و معتقد است که خدا معنا را از طریق اشاره، به آنان القا می‌کند. ابن عربی، این فهم را مختص کسانی می‌داند که قرآن بر قلب آنها نازل می‌کند. پس آنها هر آنچه را می‌خوانند، می‌فهمند، اگرچه قرآن به زبان آنها نباشد. جابری به این هم



بسندہ نمی‌کند و می‌گوید: هر کس می‌خواهد فهم اکمل از قرآن داشته باشد، قرآن را به عنوان وحی نازل شده بر نبی در نظر نگیرد، بلکه خود را جای نبی قرار دهد؛ چون کامل ترین و عمیق‌ترین فهم، بر قلب محمد ۹ نازل شده است.

## دو - مماثلت

رابطه مماثلت بر اصل «النظیر یذکر بالنظیر» قیاس برهانی، مبتنی است. البته باید توجه داشت که تشابه بین نظیرین یا اصل و فرع، مورد نظر نیست، بلکه تشابه، در رابطه میان آنهاست. شیعه از آیات سوره الرحمن بر اساس قاعده النظیر (فرع) یذکر بالنظیر (اصل) تفسیری ارائه می‌دهد و متصوفه از همین آیات و با استفاده از همین اصل، تشابه دیگری را اختیار می‌کنند؛ زیرا روش عرفا در تأویل، مماثلت میان ظاهر مذهبشان و ظاهر آیات است. (جابری، ۲۰۱۰، ص ۳۰۴)

قیاس عرفانی، بدون وجه جامع، بدون حد وسط و بدون رقابت عقلی است. قیاس عرفانی، سرخوردن است از مماثلت به یک وصف مشابه، در رابطه بین دو ساختار به سوی مطابقت میان آنها، به گونه‌ای که هر یک، آئینه دیگری باشد. تماثل دارای دو سطح است؛ یکی تماثل برخی موجودات با برخی دیگر و دیگری مماثلت میان عالم سفلی (نظام سیاسی - دینی اسماعیلیه) که آن را اصل می‌گیرند و عالم علوی یا عقول سماوی که آن را فرع می‌گیرند. به طور کلی، میزان صواب و خطا نزد اسماعیلیه نیز قانون مماثلت است که با روش هر مسمی مطابقت دارد. اسماعیلیه نظام دعوت و فلسفه دینی خود را مبتنی بر عالم الوهیت طرح کرده‌اند. (همان، ص ۳۱۷)

## سه - ارزش معرفت‌شناختی مماثلت

مماثلت، یک عملیات ذهنی با شکل‌ها و صورت‌های متعدد و مراتب و درجات متفاوت است. مماثلت، ممکن است به صورت تشبیه، تمثیل، قیاس فقهی، قیاس نحوی یا استدلال شاهد بر غایب، تناسب عددی یا تناظر باشد که به طور کلی، به سه دسته تناسب عددی،

خطابی و شعری تقسیم می‌شود. مماثلت نوع اول که قوی‌ترین نوع مماثلت است، به علم ریاضیات اختصاص دارد و با کشف عرفانی رابطه‌ای ندارد. مماثلت نوع دوم یا همان تمثیل منطقی یا قیاس نحوی، فقهی و کلامی، ضعیف‌ترین نوع استقراست و چون مجرد تشبیه است، فقط ارزش خطابی دارد. در مماثلت نوع سوم که شکل‌های مختلفی مثل مماثلت‌های وجدانیه، ذاتی صوفی یا شعری دارد، مناسبتی میان دو یا چند شیء هست، مانند: مناسباتی که در علوم سرّی سحری، معتبر است و قوام آن به تناظر است، نه ضرورت. این نوع مماثلت، نتایج خنده‌داری دارد و پایین‌تر از درجه عقل قرار می‌گیرد. بر این اساس، کشف عرفانی آن‌گونه که عرفا می‌گویند، نه تنها بالاتر از عقل نیست، بلکه محصول معرفتی خیالی است که از دین، اسطوره و یا معارف شایع بهره برده و قادر به رویارویی با عالم واقع نیست. (جابری، ۲۰۱۰، ص ۳۷۵)

## ۲. حضور عرفان در جهان عرب

منشأ تصوف را برخی از شرق‌شناسان مثل اسمیت، در عرفان مسیحی و فلسفه نوافلاطونی؛ برخی مثل دوزی، در زردشتیگری و مانویت ایرانیان؛ برخی مثل هورتن، در هند و سرانجام برخی دیگر نیز در رهبانیت مسیحی و فلسفه نوافلاطونی به صورت ترکیبی جست‌وجو می‌کردند. (پطروشفسکی، ۱۳۵۴، ص ۳۳۱) برخی از اندیشمندان مسلمان نیز می‌کوشند عرفان و تصوف را بیگانه با اسلام بنخوانند. عده‌ای نیز معتقدند که عرفان، مایه‌های اولی خود را از اسلام گرفته و متأثر از دیگران، برای آن قواعد و اصولی بیان کرده است. دسته اول و تا حدی دسته دوم، اسلام را دینی ساده و خالی از هرگونه رمز می‌دانند. به عقیده آنها اساس رابطه انسان با جهان، از نظر اسلام، زهد به معنی رویگردانی از دنیا برای وصول به آخرت است. از این منظر، توحید، همان سلوک است و طریقت عرفانی فراتر از توحید، زهد و شریعت اسلامی است؛ زیرا توحید عرفانی، عبارت است از وحدت وجود و اینکه جز خدا و شئون، اسماء، صفات و تجلیات او چیزی وجود ندارد. در سیر و سلوک، مفاهیمی همچون عشق و محبت خدا، فنای در خدا، تجلی خدا بر قلب عارف طرح می‌شود

که در زهد اسلامی مطرح نیست و در آداب طریقت، مسائلی طرح می‌شود که فقه از آن بی‌خبر است. (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۲۳، ص ۳۶ و ۳۷) از دیدگاه این گروه، صحابه رسول اکرم ۹، که عرفا و متصوفه، خود را به آنها منتسب می‌کنند، زاهدانی بیش نبوده‌اند.

جابری نیز مدعی است که اگر بعد سیاسی را از عرفان شیعی و اسماعیلیه و بعد بیانی را از عرفان صوفیه بگیریم، ماده عرفانی باقی می‌ماند که میراث عرفان پیش از اسلام، به خصوص هرمس‌گرایی است. بنابراین عرفان، استنباط، الهام یا کشف از آیات قرآن نیست. از نظر او عرفان را از اواخر قرن چهارم پیش از میلاد تا اواسط قرن هفتم پس از میلاد، همراه با ظهور اسلام و فتوحات، می‌توان پی‌گیری کرد و معتقد است که نظام معرفتی عرفانی، به عنوان گفتمان رقیب، از خاور نزدیک به جهان عرب راه یافت. (جابری، ۲۰۱۰، ص ۲۵۴)

### الف) گفتمان رقیب

جابری با بررسی میراث کهن، در پی ترسیم «دیگری» به عنوان گفتمان رقیب، در برابر اندیشه دینی است. میراث کهن از منظر جابری، آمیزه‌ای از باورها، فلسفه‌ها و علوم است که در زمان فتوحات، به جهان اسلام راه یافت. او جریان‌های میراث کهن در عصر تدوین را شامل اندیشه‌های یهودی، مسیحی، زردشتی، مانوی، صائبی و فلسفی می‌داند و می‌گوید: در این میان، صائبی‌ها و فلاسفه تأثیر بیشتری بر اندیشه عرب داشتند. صائبی‌ها با پشتوانه فلسفه هرمسی، جریان نیرومندی از میراث کهن بودند که در مصر، سوریه، فلسطین، عراق، فارس و خراسان حضور داشتند. آنچه این جریان را در مقوله‌ای قرار می‌دهد که جابری آن را نامعقول دینی می‌نامد، این است که آنها خرد بشری را در کسب هرگونه شناخت درباره خدا یا تدبیر در هستی، ناتوان می‌دانند و معتقدند که نه تنها خرد بشری قادر به معرفت خدا نیست، بلکه معرفت انسان به هستی نیز باید از بستر ارتباط او با خدا صورت گیرد و این همان، سیطره عقل مستقیل است.

جابری می‌گوید: در جزیره‌العرب، شمال آفریقا و اندلس، معقول دینی، اندیشه برتر بود و در مصر نیز حضور نیرومندی داشت، اما در سوریه، عراق و ایران، میراث کهن به صورت

پنهان یا آشکار حضور داشت. در همین مناطق، میراث کهن با معقول دینی ترکیب شد و اندیشه شیعی و دیگر جریان‌های باطنی مرتبط با آن، مثل تصوف و فلسفه اشراقی شکل گرفت. در شبه جزیره نیز با وجود برتری معقول دینی، مبارزه‌های سیاسی، آنان را به سوی میراث کهن سوق داد. (جابری، ۱۹۸۴، ص ۱۴۴)

### **ب) هرمس‌گرایی**

هرمس‌گرایی به مثابه فلسفه دینی، به اندیشه‌ای متأثر از اندیشه فیثاغورسی و نوافلاطونی اطلاق می‌شود؛ فلسفه‌ای سرّی که از علل و اسباب اشیا بحث نمی‌کند و مصدر اساسی اندیشه عرفانی است. نظریه هرمس‌گرایی در مورد هستی، به تدریج در فرهنگ عربی - اسلامی و در میان صوفیه و دیگر جریان‌های باطنی رواج یافت. خدای متعال و مالک جهان که نه با چشم دیده و نه با عقل درک می‌شود؛ خدای صانع که می‌توان او را درک کرد و شناخت؛ ماده که مبدأ شر است و انسان که دارای دو نفس است و برای رهایی و نجات، به واسطه نیاز دارد، برخی از آموزه‌های هرمسی است. از این دیدگاه نفس، موجودی الهی است که به سبب گناهی هبوط کرده و در زندان تن اسیر شده و تنها راه نجات آن، کسب معرفت، آن هم به معنی تلاش‌های مداوم برای تطهیر است. به عقیده جابری، این همان تصوف هرمسی است که نشانه‌های آن در تصوف اسلامی نیز وجود دارد. (همان، ص ۲۰۰)

وحدت هستی، وجود رابطه بین اجزای آن و تبادل تأثیر نیروهای کشش و تنافر، همه بن مایه‌هایی هستند که تصور هرمسی از هستی بر آنها بنا شده است. بر اساس این نظریه، جهان زمینی، از تأثیر ستارگان هفت‌گانه، افلاک، بروج و صور آنها، بر اساس وحدت در هستی و تأثیر اجزای آن بر یکدیگر، فرمان‌برداری می‌کند. (همان، ص ۲۰۱)

این نظریه منشأ علوم سرّی هرمسی نیز شد. برای مثال، کیمیاگران می‌پنداشتند با شناخت کیفیت کشش و تنافر در معادن، فلزهای پست را با استفاده از طبیعت دیگری که «اکسیر» نامیده می‌شود، می‌توان به طلا تبدیل کرد. این قانون به وجود انسان نیز تعمیم یافت. وجود انسان به وجود اکسیری نیاز دارد تا آن را پاک کند. در واقع رابطه ارگانیک بین کیمیا و

تصوف در ادبیات هرمسی، از اینجا سرچشمه می‌گیرد؛ رابطه‌ای که موجب درآمیختن دین در علم و علم در دین است؛ یعنی دستیابی به شناخت، تنها از راه وحی ممکن است. پس برای شناخت طبیعت، ابتدا باید خدا را یافت که راهی جز تطهیر ندارد و این به معنی سیطره عقل مستقیل است. (همان)

به بیان جابری، عقل مستقیل، خواهان آن است که انسان در همه موارد، از سوی خدا تعقل کند. حتی در مواردی که خدا خود انسان را به تعقل و تسخیر طبیعت ترغیب می‌کند، وی در طبیعت به دنبال اثبات خدا می‌گردد. جالب اینکه چنین تعقلی، در فرهنگی راه یافته که پیامبر آن فرموده است: شما به امور دنیایان آشناترید. (جابری، ۱۹۹۶، ص ۷۴) از نظر جابری، تنها راه شناخت طبیعت و سیطره بر آن، حس و تجربه است و این مورد را پیامبر<sup>۹</sup> نیز تأیید می‌کند.

### ج) شیوه‌های حضور هرمس‌گرایی

به عقیده جابری، هرمس‌گرایی در دو مرحله به فرهنگ عربی اسلامی انتقال یافته است. در مرحله نخست، عامل انتقال هرمس‌گرایی، مدرسه اسکندریه و شاید برخی شاخه‌های آن در فلسطین باشد. در مرحله دوم نیز مدرسه حرّان نقش اساسی در این انتقال ایفا می‌کند و البته عامل دیگر در این انتقال، آمیخته‌ای از فلسفه جعلی منسوب به آرای حکمای سبعة است. (همان، ۱۹۸۴، ص ۱۶۳) جابری برای بررسی میزان حضور هرمس‌گرایی در متون عربی، پنج شاخص مطرح می‌کند: یک - باور به خدایی یکتا که نه وصف می‌شود و نه با عقل می‌توان درک کرد و راه رسیدن به او، زهد، تطهیر، دعا و نیایش است؛ دو - وجود رابطه میان جهان پایین و جهان بالا و نبود فاصله میان آسمان و زمین، به این معنی که آفاق کائنات، به یکدیگر متصل است (افق معادن به گیاهان و آن به حیوان و آن به انسان و آن به ملائکه)؛ سه - وجود زنجیره‌ای از سبب‌های سامان‌نیافته که گوش به فرمان تجربه و نه ضروریات عقلی هستند؛ چهار - الهی بودن نفس و گرایش‌های صوفیانه مربوط به آن؛ پنج - جدا نبودن دین و دانش. (همان، ص ۲۴۸)

جابری پس از طرح شاخص‌های نامبرده، حضور هرمس‌گرایی در فرهنگ عربی - اسلامی را به دو صورت عامیانه و آگاهانه تقسیم می‌کند و بر این باور است که حضور هرمس‌گرایی از کانال علم، کلام، صوفیان نخستین و رساله‌های اخوان الصفا حضوری عامیانه و از مسیر فلسفه اسماعیلیه و متصوفه، حضوری آگاهانه بوده است. (همان)

#### د) تأثیر هرمس‌گرایی بر دوگانه نبوت- ولایت

نظریه مبدأ و معاد هرمسی، در نزد اسماعیلیه با عنوان «نظریه امامت» و نزد متصوفه به «صیغه سنی» مطرح شده است. سالک سه درجه دارد: اصحاب‌الوقت، اصحاب‌الاحوال و اصحاب‌الانفاس. این مرتبه سوم، همان مرتبه ولایت و تنها مختص واصلون است. متصوفه این حال را حال وصال، مکاشفه، فنا یا توحید به معنی اتحاد با خدا می‌دانند. البته متصوفه سنی، قائل به این هستند که صفات بشریه، به صفات الهیه و نه ذات تبدیل می‌شود. مقام فنا، معاد عارف و به معنی بازگشت به مبدأ است. قول به معاد، قول به مبدأ را به دنبال دارد و هر یک، نیازمند دیگری است. توحید نزد صوفیه، این است که عبد، سرانجام به حالت اول خود برمی‌گردد و آن‌گونه می‌شود که پیش از وجود، بود و این حالت را فنا یا وحدت شهود می‌نامند. حال باید پرسید انسان، قبل از وجود چگونه بوده است؟ ابن‌جنید و متصوفه بر اساس آیه میثاق، این پرسش را پاسخ داده‌اند. مرتبه احدیت، در نصّ ابن‌جنید و دیگر متصوفه، همان مرتبه نور است که هرمس اول دید. (جابری، ۲۰۱۰، ص ۳۵۶)

جابری، نظریه ابن‌عربی را با هرمس‌گرایی تطبیق می‌دهد. ابن‌عربی نیز میان نبوت عامه (ولایت) و نبوت تشریح (رسالت) تفاوت قائل می‌شود و به استمرار ولایت باور دارد (ابن‌عربی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۰۱) و معتقد است، آن نبوتی که تمام شد، نبوت تشریح احکام و حدود است، اما نبوت عامه یعنی نبوت معرفت، الهام و عرفان، تمام نشده و بلکه از طریق اولیا استمرار دارد. (همان، ج ۲، ص ۲۴) از این منظر، انبیا نیز صنفی از اولیا هستند. پس اینکه نبوت را اکتسابی می‌دانند، منظور نبوت عامه است. (همان، ص ۳) نتیجه دیگر اینکه اولیا وارث علم انبیا هستند، نه فقط از آن حیث که نبی هستند، بلکه همچنین از حیث رسول

بودن نیز علم انبیا را به ارث برده‌اند. نتیجه سوم اینکه خداوند، اسرار خاصی را به اولیا و نه علمای دیگر مثل فقها اختصاص داده است. (همان، ج ۱، ص ۲۵۰) از این جهت، آنان فقط اولیا نیستند، بلکه انبیای اولیا نیز هستند. کیفیت اخذ انبیای اولیا از خدا و رسول، به صورت مباشر و کشف است، ولی مظهر واقعی، محمد است که وحی را از جبرئیل می‌گیرد؛ او می‌تواند بدون اسناد به نبی و به صورت مباشر، حدیث نبوی داشته باشد. این همان معنی وارث انبیا بودن است و از ویژگی‌های او و نیز وجه تمایز وی از اولیای عام است. انبیای اولیا لازم نیست برای صدق خود، دلیل اقامه کنند، بلکه واجب است مقام خود را کتمان کنند. (همان، ص ۱۵۰)

ابن عربی با منطقی بیان، عرفان را توسعه می‌دهد تا افزون بر حقیقت، شریعت را نیز شامل شود، از منظر ابن عربی، «ولی» همان امام است؛ حتی هنگامی که متصوفه، متعدد و مختلف هستند، در تحت یک نظام سلسله مراتبی واحد قرار دارند که در رأس آن قطب قرار دارد و این، یک صورت دولت باطنی است. در رتبه‌های بعدی، نقبا، اوتاد، ابرار، ابدال و اخیر قرار دارند که با وفات هر فرد از گروه‌های بالا، فردی از گروه پایین، جانشین او می‌شود. تشیع برخلاف متصوفه که سلطه ولایت را به حدود معرفت، متوقف می‌دانند، بلکه معتقدند که نفوذ آن، به کل امت سرایت می‌کند و بدین ترتیب، حفظ کیان امت، به وجود اولیاست و اگر اولیا نباشند، نظام عالم، فاسد می‌شود. (جابری، ۲۰۱۰، ص ۳۶۴)

در عین حال، همزمان هم در عالم اعلی و هم در عالم سفلی مؤثر است. ابن عربی از رویکرد بیانی الهام می‌گیرد و میان زمان و متزمن<sup>۱</sup> فیه، وحدت قائل می‌شود، اما در رویکرد عرفانی، خود زمان را به حسب وسعت متزمن<sup>۲</sup> فیه، وسعت می‌بخشد. ابن عربی میان اسم باطن که زمان خلق عقل اول است یا همان حقیقت محمدیه و اسم ظاهر که از زمان تجلی حقیقت محمدیه در وجود جسمانی است، تمایز قائل می‌شود و می‌گوید: از همین جهت است که وی، رسول خاتم است و دوره او ولایت خاصه و دوره پیش از تجلی حقیقت محمدیه در جسم، دوره ولایت عامه است. (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۴۳)

### ۳. نقد

جابری شهود را به عنوان یک منبع معرفتی نمی‌پذیرد و عرفان را نظام معرفتی بیگانه‌ای می‌داند که با انگیزه‌های سیاسی و بیشتر توسط تشیع، به جهان عرب وارد شد. او عرفان را معطوف به آخرت و دنیاگریز و بی‌توجه به علل و اسباب پدیده‌ها معرفی می‌کند و عقل عرفانی را عقل کنار نهاده شده می‌خواند.

#### الف) وارداتی خواندن عرفان

جابری عرفان را بیگانه با اسلام می‌خواند و حال اینکه در آیات قرآن، سخنان پیامبر ۹ و اهل بیت: مطالبی بسیار بلند و ژرف در باب عرفان نظری و نیز آداب و دستورهای فراوانی درباره سیر و سلوک عرفانی، مطرح شده است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۵۵) خداوند در آیاتی از قرآن، افکار و اندیشه‌ها را به سوی توحیدی برتر و عالی‌تر از توحید عوام می‌خواند. (بقره: ۱۱۵؛ واقعه: ۸۵ و حدید: ۳) همچنین از نفس اماره، لوامه و مطمئن، علم افاضی و لدنی و هدایت‌های محصول مجاهده سخن می‌گوید. (عنکبوت: ۶۹) گاه از تزکیه نفس، به عنوان یگانه عامل رستگاری یاد می‌کند. (شمس: ۹ و ۱۰) بارها از حبّ الهی و تسبیح تمام ذرات جهان و امکان درک آن توسط انسان می‌گوید و در مورد سرشت انسان، مسئله نفخه الهی را مطرح می‌سازد. در مورد سیر و سلوک و طی مراحل قرب هم آیات مربوط به «لقاءالله»، «رضوانالله» و حی، الهام، گفت‌وگوی ملائکه با غیر پیامبران و به خصوص آیات معراج رسول اکرم ۹ وجود دارد. بنابراین، کافی است که معارف قرآنی، الهام‌بخش معنویتی عظیم و گسترده در مورد خدا، جهان، انسان و به ویژه در مورد روابط انسان و خدا شود. (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۲۳، ص ۳۹)

افزون بر این، زندگی، حالات، کلمات و مناجات‌های رسول اکرم ۹ که عرفا به آنها استشهاد و استناد فراوان کرده‌اند، لبریز از اشارات عرفانی است. تاریخ نیز گواهی می‌دهد که آنچه در صدر اسلام بوده، زهد خشک و عبادت صرف به امید اجر و پاداش نبوده که گفت وگویی جوان صاحب‌یقین با پیامبر اکرم ۹ یکی از آنهاست. (همان، ص ۴۰-۴۲) این ظرفیت



را شرق‌شناسان متأخر نیز تأیید کرده‌اند.

نیکلسون معتقد است که عرفان و تصوف، دنباله سیر تکاملی و طبیعی گرایش‌های زاهدانه‌ای بود که در قرن اول هجری در اسلام وجود داشته است. (پطروشفسکی، ۱۳۵۴، ص ۳۳۱) ماسینیون می‌پذیرد که عرفان اسلامی، پدیدآمده از قرآن است؛ قرآنی که همواره خوانده می‌شد، درباره آن تفکر می‌کردند و دستورهایش را در زندگی به کار می‌بستند. نیکلسون با بررسی آیاتی از قرآن، نشان می‌دهد که ریشه تصوف، در قرآن است؛ زیرا صوفیان اولی، قرآن را نه فقط کلمات خدا، بلکه وسیله تقرب به او نیز می‌دانستند. به وسیله عبادت و ژرف‌نگری در قسمت‌های مختلف قرآن، به ویژه آیات مربوط به معراج، متصوفه می‌کوشند حالت صوفیانه پیغمبر<sup>۹</sup> را در خود ایجاد کنند. (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۲۳، ص ۴۲، به نقل از کتاب میراث اسلام، ص ۸۴) و نیکلسون همچنین می‌گوید: اصول وحدت در تصوف، بیش از همه جا در قرآن ذکر شده و نیز در روایت نبوی آمده که خداوند می‌فرماید: چون بنده من بر اثر عبادت و دیگر اعمال نیک، به من نزدیک شود، من او را دوست خواهم داشت. در نتیجه، من گوش او هستم، به گونه‌ای که او توسط من می‌شنود و چشم او هستم، چنان‌که او توسط من می‌بیند و زبان و دست او هستم، به گونه‌ای که او توسط من می‌گوید و می‌گیرد. (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۰۴)

### **ب) نفي شهود**

جابری ضمن ناتوان خواندن روش عرفانی برای کسب معرفت و شخصی خواندن حقیقت در اندیشه عرفانی، شهود را به عنوان یک منبع معرفتی نمی‌پذیرد و حال آنکه افزون بر شواهد قرآنی یاد شده، شهود را اندیشمندان فراوانی در طول تاریخ پذیرفته‌اند. سقراط، به معرفت شهودی اذعان داشت و آن را حتی عمیق‌تر و دقیق‌تر از معرفت مفهومی و عقلی می‌دانست. افلاطون نیز وجود این نوع از معرفت را نسبت به حقایق پذیرفته بود. حکمای مسلمان و به خصوص حکمای اشراق و بیش از همه صاحبان حکمت متعالیه، این شیوه از معرفت و نیز شرافت و برتری آن را برای شناخت حقیقت وجود و موجود، اثبات کرده‌اند. یعنی آنها با آنکه

با شیوه مفهومی - عقلی به مباحث فلسفی می‌پرداختند، با استفاده از همین شیوه، نوع دیگری از معرفت را اثبات کردند که در محدوده برهان‌ها و استدلال‌های مفهومی - عقلی نمی‌گنجد. (پارسانیا، ۱۳۷۷، ص ۲۵) بنابراین، شهود، یکی از منابع معرفت است و به همین دلیل، طبیعی است که اندیشمندان بسیاری در زمان‌ها و سرزمین‌های متفاوت به آن توجه کنند.

### ج) دنی‌اگری ز شمردن عرفان

جابری عرفان را دنیاگریز می‌داند و حال آنکه عرفان اسلامی، به جز مراتب گوناگون و گسترده‌ای که در سلوک عملی افراد دارد، در بعد نظری، یکی از عالی‌ترین و در عین حال پیچیده‌ترین رشته‌های علمی دنیای اسلام را پدید آورده است. عرفان، در حوزه اجتماعی و سیاسی دنیای اسلام نیز تاثیری شگرف و عظیم و در عین حال متنوع داشته است (پارسانیا، ۱۳۸۶، ص ۱۰۲)

عارف گرچه همت خود را متوجه باطن عالم می‌کند، رویکرد او به باطن، به صورت رویگردانی از ظاهر و عدول از آن نیست؛ زیرا باطن و ظاهر با وجود امتیازی که با یکدیگر دارند، دو امر جدا و تفکیک‌پذیر از یکدیگر نیستند. سلوک عارف به سوی باطن، از مسیر ظاهر می‌گذرد و به همین دلیل، رستگاری و سعادت می‌کند که عارف در سلوک باطنی خود جست‌وجو می‌کند، بی‌ارتباط و گسسته از رفتار ظاهری او نیست؛ زیرا هر رفتار ظاهری، باطنی دارد و آن عمل به تناسب باطن خود، در سلوک باطنی عارف اثر می‌گذارد و عارف به همین علت در سلوک عرفانی خود، ناگزیر از مراقبت شدید در اعمال و رفتار ظاهری خویش است. (همان، ص ۱۰۴ و ۱۰۵)

بنابراین، هرچند رسالت اصلی وحی و نبوت، شناساندن خداوند به بشر است (خمینی، ۱۳۶۱، ج ۷، ص ۲۵۰)، این هدف اخروی، در تقابل با دنیا نیست. سیره انبیای عظام و ائمه اطهار<sup>۷</sup> که سرآمد عارفان بالله و رستگان از هر قید و بند و وابستگان به ساحت الهی هستند نیز قیام علیه حکومت‌های طاغوتی و فرعون‌های زمان بوده و در اجرای عدالت در جهان، رنج‌ها برده و کوشش‌ها کرده‌اند. (همان، ص ۳۵۸)

همچنین به همین سبب، عرفان اسلامی، جوهر همه مناعت‌ها، استغناها، اعتراض‌ها و قیام‌های مردمی را در طول تاریخ اسلام بر ضد تجاوز خارجی و استبداد داخلی تشکیل می‌داده و اصولاً عدالت‌خواهی، ریشه در عرفان و معنویت داشته است. عرفان اسلامی، ادبیات خواب، خمار، تخدیر و لمیدن در آغوش خودکامگی نیست، بلکه منطبق بندگی حق و استغنا از خلق و ستیز با دشمنان خدا و مردم است. (ابوالحسن منذر، بی‌تا، ص ۱۴۶)

#### **(د) شواهد نقض**

بی‌توجهی شیخ‌الاسلام یونس طاهر به محمود غزنوی (بلخی، ۱۳۵۰، ص ۳۲۱)؛ مناعت غزالی در برابر سلطان سنجر و وزرای بزرگ عصر او (غزالی، ۱۳۶۲)؛ رویارویی ابوسعید ابوالخیر با حکام وقت و کرنش اهل سیاست مانند والی نیشابور در برابر وی (میهنی، ۱۳۳۲، ص ۱۲۶)؛ استغنا شیخ سید صفی‌الدین اردبیلی در مقابل سلطان محمد خدابنده و نیز ستیز فرزندان شیخ صفی‌الدین با سلاطین (نوایی، ۱۳۶۰، ص ۱)؛ درگیری نوربخش با شاهرخ (همان، ص ۱۵۲) و بیعت خواجه اسحاق با او به منظور قیام علیه تیموریان (شوشتری، ۱۳۷۵، ۱۴۴)؛ بی‌توجهی سیدقاسم انوار به بایسنقر (هدایت، بی‌تا، ص ۱۲۳ و ۱۴۱)؛ خودداری همدانی از حضور در برابر سلطان (شوشتری، ۱۳۷۵، ص ۱۴۴)؛ حمایت علاءالدوله از جهاد با کفار صلیبی (سمنانی، ۱۳۶۶، مجالس پانزدهم و بیست‌ویکم)، پرهیز نجم‌الدین کبری از پذیرش امان‌نامه مغولان و ستیز مردانه‌اش با آنان (میرخواند، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶)؛ قیام شکوهمند سرداران خراسان و سادات مرعشی مازندران (آژند، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۴۴۹۳) و جنگ‌های شیخ جنید و شیخ حیدر با صلیبیون طرابوزان و گرجستان (پطروشفسکی، ۱۳۵۴، ص ۳۸۶)، نمونه‌هایی از حضور فعال عرفا در عرصه سیاست و اجتماع است که جابری آنها را نادیده می‌گیرد.

#### **(ه) تفاسیر دی‌گری از روایات ظاهر و باطن قرآن**

جابری روایتی از امیرالمؤمنین ۷ با این مضمون نقل می‌کند که هر آیه‌ای از قرآن، چهار

معنی ظاهر، باطن، حد و مطلع دارد. سپس شرح محاسبی بر این روایت ذکر می‌کند که ظاهر: تلاوت؛ باطن: تأویل؛ حد: انتهای فهم و مطلع: گذشتن از حد با غلو، تعمق، فجور و معاصی است. (جابری، ۲۰۱۰، ص ۲۷۵) در پاسخ جابری باید گفت: اول اینکه عیاشی این روایت را (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۱) و (کلینی، ج ۲، ص ۵۹۹) که جابری به آثار او ارجاع می‌دهد، شبیه آن را از پیامبر خدا ۹ نقل کرده‌اند. یعنی از منظر آنان نیز هم قرآن دارای باطن است، اما جابری در برابر بیان پیامبر اکرم ۹ سکوت می‌کند. دوم اینکه، جابری شرح محاسبی را که با نظریه او همسو است، برجسته می‌سازد و حال آنکه شرح‌های دیگری نیز بر روایت اشاره شده وجود دارد که مطلع را نه به معنای غلو، بلکه به معنای مرتبه‌ای از حقیقت می‌دانند و با این حال، جابری این نظریه‌های معارض را نادیده می‌انگارد. برای مثال، قیصری می‌گوید: مقصود از «مطلع»، حقایقی از اسرار الهی و اشارات ربّانی است که بر سبیل کشف و شهود، به دست آید. (معرفت، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۶۲)

### الف) روش در عرفان

«روش» در عرفان، کشف و شهود است که از راه تصفیه روح و تهذیب نفس حاصل می‌شود. کم‌حرفی و گزیده‌گویی، حفظ جوع و گرسنگی، شب‌زنده‌داری، داشتن خلوت و تنهایی و ذکر مدام، برخی از مهم‌ترین راه‌های تهذیب است که آموزه‌های دین نیز به آنها توجه و تأیید می‌کند. دیگر اینکه عرفان نظری نیز مانند هر علم روشمند دیگری، سلامت روش خود را متعهد شده است و درباره آن بحث می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۵ - ۳۰)

از سوی دیگر، دست‌کم پنج معنای «توجیه ظاهر لفظ»، «تعبیر خواب»، «فرجام و حاصل کار»، «انتزاع مفهوم عام و گسترده از برخی آیات و بیان باطن آیات»، برای تأویل مطرح شده است. معنای اخیر را که جابری به نقد آن می‌پردازد، روایت نبوی نیز تأیید می‌کند: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنَ». (ابن‌ابی‌جمهور، ج ۴، ص ۱۰۸) در تأویل به این معنا، باطن، همان معنای ثانوی و پوشیده‌ای است که از ظاهر آیه به دست نمی‌آید. (معرفت، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۲ - ۲۵)

معانی باطنی قرآن، پس از تهذیب و برحسب احوال و اوقات روحانی شنونده و منازل از سیر و سلوک که پیموده و مقاماتی که کسب کرده است، برای او مکشوف می‌شود. (لوری، ۱۳۸۳، ص ۵۷)

عرفا هنگام شنیدن یا تلاوت آیات قرآنی، گاه مشمول عنایت حضرت حق قرار می‌گیرند و افاضات و اشراقات ملکوتی بر آنان رخ می‌دهد که الهام‌بخش آن، ژرف‌نگری در آیات الهی است. این‌گونه الهامات یا افاضات، ملکوتی است و هرگز جنبه تفسیری ندارد تا تفسیر به رأی و تحمیل بر قرآن خوانده شود. (همان، ج ۲، ص ۳۷۵ - ۳۷۸) بنابراین، تأویل، کشف و شهود معناست، نه آن‌گونه که جابری می‌گوید سُر خوردن از ظاهر به باطن. دیگر اینکه عارف، مدعی نیست به معرفت باطنی تام رسیده است و همواره سطحی عمیق‌تر نیز وجود دارد و از سوی دیگر، در تأویل باطنی نیز امکان خطا هست. (همان، ۲۱۶) مهم‌ترین شرط صحت تأویل برای پی بردن به معنای باطنی آیه، آن است که مفهوم به‌دست‌آمده به‌گونه‌ای باشد که نسبت آن با مورد آیه، نسبت عام به خاص باشد. یعنی مورد آیه یکی از مصادیق مفهوم به‌دست‌آمده قرار گیرد. (همان، ج ۱، ص ۲۷ - ۳۲) بنابراین، تأویل قرآن به ادعای جابری، ذوقی و بدون معیار نیست، بلکه دارای قواعد و ضوابط است. از این‌رو، عرفا را در عرصه تأویل می‌توان به دو دسته موفق و ناموفق تقسیم کرد. (همان، ج ۲، ص ۳۶۹) از آنجا که کشف‌ها نسبت به یکدیگر مطاردند و گاهی همدیگر را نفی می‌کنند، ضرورت وجود معیار و میزان جهت تشخیص مکاشفه‌های صحیح از ناصحیح، روشن می‌گردد. برای صیانت از حدود خطا یا تنزیه آن از پیراستگی اشتباه طاری، باید کشف معصوم را اصل قرار داد و در پرتو آن، کشف غیرمعصوم را ارزیابی و تصحیح کرد، چنان‌که سالکان شاهد، به این اصل تصریح کرده‌اند، اما اگر رجوع به شهود معصوم ممکن نبود، بهترین راه برای ارزیابی آن، مدد گرفتن از مبانی متقن حکمت متعالیه است؛ چون فلسفه الهی با همه شوکتی که دارد، در ساحت عرفان، مانند منطبق در پیشگاه برهان است و حکمت، جنبه میزانی و آلی دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۴)

## ز) رابطه عرفان شیعی و سنی است

جابری مدعی است که عرفای شیعه، عرفان را به خدمت سیاست درآوردند و حال آنکه عرفان شیعی، نظریه سیاسی متناسب با خود را به ارمغان می‌آورد. سلوک عارف به سوی باطن، از مسیر ظاهر می‌گذرد و به همین سبب، رستگاری و سعادتتی که عارف در سلوک باطنی خود جست‌وجو می‌کند، بی‌ارتباط و گسسته از رفتار و عمل ظاهری او نمی‌تواند باشد. نخستین اثر این نگرش، نفی نگرش سکولار و دنیوی به سیاست است. یعنی عارف عرصه زندگی سیاسی و اجتماعی را به همان مقدار که کار دنیوی است، کار اخروی و عرفانی می‌داند و حتی در سنجش نسبت ظاهر و باطن، بر عظمت و بزرگی ابعاد معنوی و آسمانی رفتار سیاسی انسان پای می‌فشارد. عرفان مسلمان، در این دیدگاه، متأثر از آموزه‌های قرآنی و اسلامی هستند. قرآن کریم کسانی را که در راه خدا به مقابله و پیکار می‌پردازند و از مرزهای جامعه دینی پاسداری می‌کنند، در زمره کسانی یاد می‌کند که در معرض محبت خدای متعال قرار دارند و محبوب او هستند. (صف: ۴) رسول اکرم ۹ رهبانیت امت خود را عبارت از تلاش اجتماعی آنان می‌داند و اهتمام به امور مسلمانان را نشانه ایمان معرفی می‌کند (مجلسی، ج ۷۱، ص ۳۳۸). پس کسی که به امور مسلمانان اهتمام نداشته باشد، مسلمان نیست (پارسانیا، ۱۳۸۶، ص ۱۰۵ و ۱۰۶) و بنابراین، عارف موظف است در حل مسائل جامعه خود بکوشد و در این راه، دست به تلاش و حتی جهاد و پیکار بزند و گرنه مسلمان خوانده نمی‌شود.

## ح) پای‌بندی عرفای شیعی به شریعت

سیدحیدر آملی، از عارفان مشهور شیعی در قرن هشتم، شریعت را قراردادی الهی می‌داند که بر سالکان طریق، اعم از انبیا و اولیا و امت پیامبر، به منظور طی مراتب سه‌گانه شریعت، طریقت و حقیقت، واجب خوانده شده است. (آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹) وی شریعت، طریقت و حقیقت را سه ساحت دین می‌داند، به این صورت که شریعت، طرق الهی است که اصول و فروع را در برمی‌گیرد و طریقت، تکیه به راه‌های احتیاط‌آمیزتر، نیکوتر و پایدارتر است و

حقیقت نیز اثبات کشفی، عینی و وجدانی اشیاست. به بیان دیگر، شریعت، تصدیق قلبی افعال انبیا و عمل به آنها؛ طریقت، تحقق افعال و اخلاق و قیام به حقوق آنها و حقیقت نیز مشاهده ذوقی احوال آنها و اتصاف به صفات آنهاست. این سه ساحت، درجات سه‌گانه حقیقت واحد هستند؛ با این تفاوت که رتبه حقیقت، بالاتر از طریقت، آن هم بالاتر [طریقت] از شریعت است. (آملی، ۱۳۹۱، ص ۳۴۳ - ۳۴۷) بنابراین، به خلاف نظر جابری، عرفای شیعه به شریعت پای‌بند هستند.

### **(ط) تبیین ناقص از کیمی‌اگری**

جابری به خلاف وعده‌ای که در ابتدای برنامه پژوهش خود می‌دهد که با رویکرد معرفت‌شناختی، سازوکار تولید معرفت را در جهان عرب، تحلیل کند، نقد شیعه، صوفیه و کیمی‌اگری را در پیش می‌گیرد و به ابزارهای ذهنی آنان که موجب شکل‌گیری نظریه‌های مربوط به آنها شده است، توجهی نمی‌کند. (حرب، ۱۹۸۵، ص ۹۱) جابری، کیمی‌اگری را در زمره علوم سرّی می‌شمارد که روابط علیّی میان اشیا را انکار و قلب اعیان و خرق عادت را ممکن می‌دانستند.

نخستین کتاب‌هایی که در عهد دولت فاطمی به زبان عربی ترجمه شد، درباره کیمیا و اولین کسی که به این علم اشتغال یافت، خالد بن یزید، ملقب به حکیم آل مروان بود، اما مشهورترین کسی که کیمیا را به طور مطلق پیشه خود ساخت، جابر بن حیان بود. مهم‌ترین هدف کیمی‌اگری، این بود که یک ذوب‌کننده عام برای همه مواد عنصری بیابند، یعنی ماده‌ای را کشف کنند که به وسیله آن بتوان فلزها را به طلا تبدیل کرد و اکسیری بیابند که همه بیماری‌ها را درمان کند، اما همین تلاش، موجب رسیدن به کشف‌های مهمی شد. کشف روش تقطیر، ترشیح، تکلیس، تحویل، تبخیر، تصعید، ذوب و تبلور، کشف الکل، مواد قلیائی، نشادر، نیترات نقره، راسب احمر (اکسید جیوه)، بوره و اسید ترتیریک که هنوز هم نام بعضی از این مواد بر اصل عربی آن دلالت دارد، برخی از آن کشف‌هاست. در داروسازی نیز مسلمانان در زمره پیشتازان و مؤسسان قرار دارند و در شناخت داروها، خواه ریشه نباتی، معدنی یا حیوانی داشته باشد، به درجه استادی

رسیدند. جابر که ایرانی‌الاصل و از اصحاب خاص امام جعفر صادق ۷ بود، در دربار هارون الرشید و کارگزار برمکیان، کشف‌های علمی مهمی داشت که کشف اسید سولفوریک (جوهر گوگرد) معروف به «زیت الزاج»، اسید نیتریک (جوهر شوره)، تیزاب (مخلوط جوهر شوره و جوهر نمک)، سود سوزآور، سلیمانی، سودور جیوه و انتیمون، نمونه‌هایی از آن کشف‌هاست. (الفاخوری، ۱۳۷۳، ص ۳۵۸ و ۳۵۹) بنابراین، نمی‌توان صرف گرایش به کیمیاگری را نشانه سیطره عقل مستقیل پنداشت و نتایج علمی آن را نادیده گرفت.

### نتیجه‌گیری

جابری با تبیین رویکرد و روش در عرفان و بررسی چگونگی حضور آن در جهان عرب، سیطره عقل مستقیل در حاشیه غلبه نظام معرفتی عرفانی در نزاع میان نظام‌های معرفتی بیانی، عرفانی و برهانی، را موجب عقب‌ماندگی جهان عرب می‌داند، حال آنکه عرفان، نه بیگانه با اسلام و نه دنیاگریز است و شواهد تاریخی مدنظر جابری، به عوامل غیرمعرفتی و شخصیتی عرفا و نه معرفت عرفانی بازمی‌گردد. شواهدی از حضور فعال عرفا نیز وجود دارد که ادعای جابری را نقض می‌کند. بنابراین، راه‌هایی از عقب‌ماندگی، برخلاف نظر جابری که می‌گوید در طرد عرفان است، در جمع منسجم و منطقی بیان، عرفان و برهان است.

### فهرست منابع و مآخذ

\* قرآن کریم.

آژند، یعقوب (۱۳۶۳)، قیام شیعی سربداران، تهران: نشر گسترده.  
آملی، حیدرین‌علی (۱۳۶۲)، اسرار الشریعه و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی و فلسفه ایران.  
----- (۱۳۹۱)، جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، مترجم: محمدرضا جوزی، تهران: هرمس.



ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۷)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران: طرح نو.  
ابوالحسن منذر، علی (بی تا)، بوسه بر خاک پی حیدر علیه السلام، بحثی در ایمان و آرمان  
فردوسی با نقد نظریات و آرای برخی شاهنامه‌پژوهان معاصر، تهران: سازمان انتشارات  
پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

ابن ابی جمهور، محمدبن زین الدین (۱۴۰۵ق)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، مترجم:  
مجتبی عراقی، قم: دار سیدالشهداء.

ابن عربی، محمدبن علی (بی تا)، الفتوحات المکیه، قاهره: دار الاحیاء التراث العربی.  
پارسانیا حمید (۱۳۸۶)، عرفان و سیاست، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر  
تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۷)، علم و فلسفه، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.  
پطروشفسکی، ایلیا پاولوویچ (۱۳۵۴)، اسلام در ایران، مترجم: کریم کشاورز، تهران: پیام.  
الجابری، محمدعابد (۱۹۸۴م)، نقد العقل العربي (۱)، تکوین العقل العربي، دراسه تحلیلیه نقدیه  
لنظم القيم فی الثقافه العربیه، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.

\_\_\_\_\_ (۱۹۹۶م)، الدین و الدوله و تطبیق الشریعه، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.  
\_\_\_\_\_ (۲۰۱۰م)، نقد العقل العربي (۲)، بنیه العقل العربي، دراسه تحلیلیه نقدیه لنظم القيم فی  
الثقافه العربیه، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، عین نضاح، تحریر تمهید القواعد، تحقیق و نگارش: حمید  
پارسانیا، قم: اسراء، ۱۳۸۷.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، معرفت‌شناسی در قرآن، تنظیم و ویرایش: حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر  
اسراء، چاپ چهارم.

حرب، علی (۱۹۸۵م)، مداخلات، مباحث نقدیه حول اعمال: محمدعابد الجابری، حسین مروه،  
هشام جهیط، عبدالسلام بن عبدالعالی، سعید بن سعید، بیروت: دار الحدائث.  
حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۰)، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، تهران: مؤسسه  
مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

خمینی، روح الله (۱۳۶۱ - ۱۳۶۹)، صحیفه نور (مجموعه رهنمودهای امام خمینی (ره))، تهران:  
مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب.

سمنائی، علاءالدوله، احمدبن محمد (۱۳۶۶)، چهل مجلس، مصحح: نجیب مایل هروی، تهران:  
ادیب.

شوشتری، نورالله بن شرف‌الدین (۱۳۷۵)، مجالس المؤمنین، تهران: کتابفروشی اسلامی.

طاهرزاده، اصغر(۱۳۸۵)، از برهان تا عرفان (شرح براهین صدیقین و حرکت جوهری)، اصفهان: لب‌المیزان.

عباشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، قم، بی‌نام.

غزالی، محمد بن محمد(۱۳۶۲)، مکاتیب فارسی غزالی به‌نام فضائل الامام من رسائل حجه الاسلام، مصحح: عباس اقبال آشتیانی، تهران: امیرکبیر.

الفاخوری، حنا و الجر خلیل (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، مترجم: عبدالمحمد آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.

کلینی، محمد بن یعقوب (بی‌تا)، اصول کافی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام.

لوری، پبیر (۱۳۸۳)، تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، مترجم: زینب بودینه آقایی، تهران: حکمت.

مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی (بی‌تا)، بحار الانوار، جلد ۷۱، تهران: دارالرضا.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۱)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.

مصباح یزدی، محمد تقی(۱۳۸۶)، در جستجوی عرفان اسلامی، تدوین و نگارش: محمد مهدی نادری قمی، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

معرفت، محمد هادی(۱۳۸۰)، تفسیر و مفسران، قم: مؤسسه فرهنگی تمهید.

میرخواند، محمد بن خاوندشاه (۱۳۸۰)، تاریخ روضه‌الصفاء فی سیره الانبیاء و الملوک و الخلفاء، مصحح: جمشید کیانفر، تهران: اساطیر.

میهنی، محمد بن منور (۱۳۳۲)، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، مصحح: ذبیح‌الله صفا، تهران: بی‌نا.

نوایی، عبدالحسین(۱۳۶۰)، اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

واعظ بلخی، صفی‌الدین عبدالله (۱۳۵۰)، فضائل بلخ، مترجم: عبدالله بن محمد حسینی بلخی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

هدایت، رضاقلی بن محمد هادی(بی‌تا)، ریاض‌العارفین، تهران: کتابفروشی محمودی.