

چارچوب عقلانیت شیعه از دیدگاه عابد الجابری و علامه طباطبایی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۱

یحیی بوذری نژاد^۱

حسین ایرانپور^۲

چکیده

این مقاله به بررسی و مقایسه دیدگاه‌های محمد عابد الجابری و علامه طباطبایی درباره عقلانیت شیعه می‌پردازد. مسئله اصلی تحقیق، تفاوت این دو رویکرد در توصیف ماهیت و ساختار عقلانیت شیعه و ارزیابی انتقادی ادعای الجابری در نسبت دادن عقلانیت شیعه به هرمس‌گرایی است. در این راستا، مقاله تلاش می‌کند با تکیه بر آثار این دو متفکر و با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی، وجوه تمایز و نقاط ضعف و قوت هر دیدگاه را آشکار سازد. پرسش اصلی پژوهش این است که تمایز نگاه الجابری و علامه طباطبایی در تبیین عقلانیت شیعه چیست و کدام رویکرد، بازنمایی دقیق‌تری از واقعیت فکری تشیع ارائه می‌دهد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که از دیدگاه علامه طباطبایی، عقلانیت شیعه بر دو بنیان اساسی استوار است: نخست، کرامت ذاتی انسان که بر عقل و فطرت الهی او مبتنی است و زمینه رشد و هدایت را فراهم می‌آورد؛ دوم، هدایت امامان معصوم که عقلانیت را در مسیر صحیح خود هدایت می‌کنند و انسان را از انحرافات بازمی‌دارند. بر این اساس، عقلانیت شیعه نه تنها مستقل از آموزه‌های هرمسی است، بلکه نظامی منسجم و الهام‌گرفته از تعالیم وحیانی و معصومین دارد که آن را از دیگر نظام‌های فکری متمایز می‌سازد. مقاله در نهایت نشان می‌دهد که تحلیل الجابری از عقلانیت شیعه، به‌ویژه در نسبت آن با هرمس‌گرایی، فاقد استحکام نظری و ناسازگار با مبانی فکری تشیع در اندیشه علامه طباطبایی است.

کلیدواژه‌ها: محمد عابد الجابری، علامه طباطبایی، هرمس‌گرایی، عقلانیت، تشیع.

۱ استاد گروه علوم اجتماعی اسلامی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران: y_bouzarinejad@ut.ac.ir

۲ دانشجوی دکتری گروه علوم اجتماعی اسلامی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول): h.iranpour@ut.ac.ir

۱. مقدمه و بیان مسأله

دین اسلام همانند دیگر ادیان از شاخه‌ها و نحله‌های متعددی تشکیل شده است. مهم‌ترین و بزرگ‌ترین این نَحْل دو مذهب «اهل سنت» و «شیعه» است. در تاریخ اسلام همکاری، اخوت و برخوردهایی میان این دو مذهب وجود داشته است. مهم‌ترین این برخوردها از لحاظ کلامی، اندیشگانی، سیاسی و نظامی بوده است. از لحاظ اندیشه، هر دو طرف در صدد اثبات مدعیات خود بوده‌اند تا بتوانند پیروان بیشتری را به خود جذب کنند و به اعتقاد خود به سمت هدایت الهی سوق دهند. تضاد فکری شکل گرفته در میان این دو گروه دارای آبشخورهای متفاوت بوده است. شاید بتوان یکی از دلایل این برخوردها را نقل طبری از روایت ساختگی سیف بن عمر تمیمی دانست که ریشه شکل‌گیری شیعه را در افکار عبدالله بن سبا یهودی جستجو کرده است (الطبری، ۱۳۸۷ق: ۴/۴۳۰) و دیگر نویسندگان این سیر داستانی را ادامه داده‌اند (الاشعری، ۱۴۰۰ق: ۱/۱۵؛ البغدادی، ۱۹۹۷م: ۲۲۶-۲۲۳؛ الشهرستانی، ۱۴۰۴ق: ۱/۱۷۲).

محمد عابد الجابری (۲۰۱۰-۱۹۳۶م) متفکر معاصر عرب و یکی از تأثیرگذارترین روشنفکران جهان عرب است که نگاه جدیدی به تراث اسلامی داشته و در نوع خود توانسته صورت‌بندی جدیدی نسبت به اندیشه‌های دیگر متفکران ارائه دهد. مهم‌ترین آثار او را می‌توان «تكوين العقل العربی»، «نحن و التراث: قراءات معاصرة فی تراثنا الفلسفی»، «العصبية و الدولة: معالم نظرية خلدونية فی التاريخ العربی الاسلامی»، «بنية العقل العربی»، «العقل السیاسی العربی»، «العقل الأخلاقی العربی» و «فهم القرآن الحکیم؛ التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول» دانست. چگونگی شکل‌گیری و تعالی تمدن اسلامی مد نظر جابری بوده است و با قرائتی نواز میراث عربی/اسلامی، سعی داشت جهان اسلام را از بحران‌هایی که در آن غوطه‌ور است، رهانیده و مسیر تازه‌ای پیش روی آن بگذارد. از مهم‌ترین مقومات پروژه جابری، نگاه منفی او به اندیشه‌های شیعه است که تمام عقب‌ماندگی‌ها و انحطاط‌های ارزشی و اخلاقی در جوامع اسلامی را به گردن شیعه - با چاشنی ایرانی - می‌اندازد. کوتاه سخن اینکه، جابری معتقد است میراث ایرانی توانسته با مذهب ساختگی تشیع، اخلاق عربی را به تباهی بکشاند. او در آثار خود عقلانیت شیعه که در عرفان شیعی - ایرانی خلاصه می‌شود را «هرمس‌گرایی» معنا کرده و در صدد منکوب ساختن آن است.

عابد الجابری نتیجه سیطره فرهنگی و معرفتی ایرانیان بر جهان اسلام را عقب نشینی عقل عربی و فرهنگ خالص اسلامی می‌داند. او ایران را سرزمین عرفان و شهود و فلسفه ایرانی را منشأ فلسفه اشراقی می‌داند که نوعی از اتحاد میان «عرفان» و «فلسفه» ایجاد و امتزاج اندیشه‌های معقول و نامعقول را به دنیای اسلام تحمیل کرد (جنیدی جعفری و جلالی، ۱۳۹۲: ۵۴).

در سوی دیگر این طیف سید محمد حسین طباطبائی (۱۳۶۰-۱۲۸۱) متفکر شیعه حضور دارد که فردی ذی فنون بود و به همین جهت به علامه شهرت یافت. او خصوصاً در تفسیر قرآن، حکمت اسلامی و اصول فقه صاحب آثار متعدد و آرای جدید بود. مهم‌ترین آثار او را می‌توان «المیزان فی تفسیر القرآن»، «اصول فلسفه و رئالیسم»، «بداية الحکمة»، «نهاية الحکمة»، «الرسائل التوحیدية»، «رسالة الولاية»، «حاشية الکفایة» و «شیعه» دانست. از دیدگاه طباطبائی «عقل با تمامی مراتب حکمی خود»، «کرامت ذاتی انسان» و «ولایت و امامت در سایه سار حرکت تکاملی انسان» دستگاه معرفتی شیعه را تشکیل می‌دهد و -اتفاقاً بر خلاف دیدگاه جابری- حکمت اسلامی و عرفان شیعی بیشتر موجب رشد و تعالی اسلام بوده است.

در این مقاله به دنبال پاسخگویی به این سوال هستیم که تفاوت نگاه جابری به جریان اندیشگانی شیعه و نگاه علامه طباطبائی به آن چیست و سخن کدامیک با حقیقت این جریان برابر است؟ از دیگر سو می‌توان شواهد تاریخی تأثیرات جریان اندیشگانی شیعی بر اسلام را بررسی کرد که آیا این جریان منجر به رشد و تعالی تمدنی شده است یا به انحطاط تمدنی انجامیده است؟

۲. اهداف و پرسش‌های پژوهش

سوال اصلی این تحقیق آن است که تفاوت نگاه جابری به جریان اندیشگانی شیعه و نگاه علامه طباطبائی به آن چیست و سخن کدامیک با حقیقت این جریان برابر است؟ سوالات فرعی دیگری نیز از دل این سوال متبلور می‌شود. همانند این که نگاه عابد الجابری به عقلانیت شیعه به چه صورت است؟ و این که مختصات عقلانیت شیعی از دیدگاه علامه طباطبائی کدام است؟

بر اساس سوالات پیش گفته هدف اصلی این پژوهش نیز هویدا می شود که عبارت است از بیان تفاوت های نگاه عابد الجابری با علامه طباطبایی در تبیین چارچوب عقلانیت شیعه که هدف های تبیین نظر هر کدام از دو متفکر را نیز در بر دارد.

۳. پیشینه

آثار متعددی به صورت جداگانه به دیدگاه های هر دو متفکر پرداخته اند و در مهم ترین موارد آن می توان به نمونه های زیر اشاره کرد؛ اما تا کنون هیچ اثری به صورت خاص به بررسی و مقایسه این دو دیدگاه نپرداخته است.

جنیدی جعفری و جلالی (۱۳۹۲) در مقاله ای به بررسی اعتقادات جابری در مورد اصل شیعه، جریان امامت و غلو شیعیان، شیعه ایرانی، فلسفه، عرفان و نقش شیعه در پیدایش علوم اسلامی پرداخته اند و دیدگاه های او را به چالش کشیده اند. آل بویه و اسلامی نسب (۱۳۹۵) نیز به بررسی و نقد دیدگاه جابری درباره خاستگاه تشیع پرداخته اند. آنان به ذکر نظرات جابری در مورد مکان، زمان و کیفیت شکل گیری شیعه و ریشه های آن پرداخته و آن ها را نقادی کرده اند. دریابیگی (۱۳۹۳) نیز در یک مقاله به اندیشه جابری در مورد تفکر شیعه و عرفان شیعی پرداخته و ضمن نقد روشی به اندیشه وی، به نقد داده های تاریخی او می پردازد. اطهری و عثمانی (۱۴۰۱) نیز در مقاله ای به دنبال پاسخ به سوال بوده اند که چرا عابد الجابری و محمد آرکون در مواجهه با عقلانیت برساخته سنت اسلامی از دو انگاره متفاوت عربی و اسلامی بهره برده اند؟

در مورد آثاری که به توجه علامه طباطبایی به عنصر عقلانیت شیعه پرداخته اند می توان به چند کتاب که از مذاکرات علامه با هانری کرین تدوین شده اند اشاره کرد. طباطبایی (۱۳۸۲)، طباطبایی (بی تا) و طباطبایی (۱۳۸۷) کتاب هایی هستند که از مجموعه این مذاکرات تحریر شده اند و در آن علامه به بیان مختصات جریان شیعه پرداخته است. برخی از آثار هم به تطبیق نظریات علامه با متفکران اهل سنت پرداخته اند. به عنوان مثال می توان به فاکر میبدی و علوی (۱۳۹۷) اشاره کرد که به بررسی تطبیقی تأویل از دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبایی پرداخته اند. لکن همان گونه که قبلاً اشاره شد، تا کنون در هیچ اثری نوع نگاه دو متفکر مذکور در مورد عقلانیت شیعه مورد بررسی قرار نگرفته است.

۴. چارچوب مفهومی

عقل یکی از ابزارها و نیز از منابع شناخت علمی انسان است. اصطلاح عقل معانی بسیار متعددی دارد که آن‌ها را می‌توان ذیل دو نگاه اسلامی و مدرن دسته‌بندی کرد. در نگاه مدرن که از دکارت آغاز می‌شود می‌توان به اصطلاحاتی هم‌چون عقل روشنگری، عقل سوژکتیو و استعلایی، عقل تاریخی، عقل ابزاری، عقل بر ساخته^۱، عقل بین‌الذهانی^۲، عقلانیت ارتباطی و عقلانیت انتقادی اشاره کرد. در عقل روشنگری عقل به نوعی به بُعد تجریدی نفس انسانی اشاره دارد و در ارتباط با عالم واقع است. اما در عقل سوژکتیو مفاهیم عقلی مختص به نفس انسان می‌شود و دیگر روشنگر عالم نیست، بلکه خود صورت‌بخش عالم است. در عقل تاریخی مفاهیم هویت ثابت خود را از دست می‌دهند و تاریخ‌مند می‌شوند و سوژه هم‌تجرد، تعالی و استعلای خود را از دست داده و تاریخی می‌گردد و انسان هم به مثابه امر تاریخی قلمداد می‌شود (پارسانیا، ۱۴۰۲: ۷۶-۶۷).

در عقل ابزاری ماهیت غرب مدرن جلوه‌گری می‌کند و عقل موضوعات غیرتجربی و آزمون ناپذیر را از حوزه مطالعات علمی خارج می‌کند و عقلانیت به عنوان یک ابزار کارآمد در خدمت اراده انسان تلقی می‌شود. عقلانیت‌های بعدی نیز امتداد همان عقلانیت ابزاری هستند. به این صورت که در عقل بر ساخته، عقل به عنوان تولیدی انسانی و اجتماعی معرفی می‌شود و در عقلانیت بین‌الذهانی عقل به عنوان امری فرهنگی و تاریخی در افق ادراک مشترک قومی و اجتماعی در نظر گرفته می‌شود. عقلانیت ارتباطی هویت استقلال، فرهنگ و فهم مشترک اجتماعی را به متن تعاملات و ارتباطات سوژه‌ها و کنشگرانی باز می‌گرداند که برای تأمین اغراض خود ناگزیر از تعامل و کنش با یکدیگر هستند و در واقع بخشی از اراده آدمیان است که به صورت زبان، کلام و وسیله ارتباطی بین افراد پدید آمده است. عقلانیت انتقادی هم یک پای در دیدگاه‌های ابطال‌گرایانه پوپر دارد و دیگر پای خود را در توصیف مکتب فرانکفورت از آن قرار داده است. عقلانیت انتقادی فرانکفورتی ریشه خود را در عقلانیت ارتباطی می‌یابد و در بستر عقلانیت ارتباطی و زیست‌جهان کنشگران سعی در تقابل با تحریفاتی دارد که در آن بستر شکل گرفته است (پارسانیا، ۱۴۰۲: ۷۶-۸۸؛ Nicholson, 1990: 42 نقل شده در صانع‌پور، ۱۳۹۶: ۱۲۲؛ خان‌محمدی، ۱۳۹۱؛ ابراهیمی مینق، امیری و عامری، ۱۳۸۶).

^۱ Constructive.

^۲ Intersubjective.

در نگاه اسلامی هم اصطلاحات متعددی برای عقل وجود دارد. اسلام توجه ویژه‌ای به عقل دارد و در احادیثی به تکریم عقل پرداخته شده و به عنوان اولین مخلوق خداوند متعال معرفی شده است.^۱ از اصطلاحات اسلامی برای عقل می‌توان به عقل به عنوان موجودی مجرد، عقل به مثابه قوای ادراکی، عقل عملی و عقلی نظری، عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل بالمستفاد، عقل شهودی، عقل سعی، عقل تجربی، عقل تجریدی و عقل استنباطی اشاره کرد.

عقل -آن گونه که در حکمت اسلامی اثبات شده است- موجودی مجرد است و در انتقال فیض الهی به این عالم نقش دارد. در اصطلاحی دیگر عقل به عنوان قوای ادراکی معرفی می‌شود که در نهاد انسان به ودیعت نهاده شده است. عقل درون انسان به عقل عملی و نظری تقسیم می‌شود. عقل انسان اگر از نوع اندیشه باشد، نظری و اگر از نوع انگیزه باشد، عملی نامیده می‌شود. عقلی نظری نیز به عقل بالقوه (عقل در دسترس تمامی انواع بشر و نخستین سرمایه انسان که به فعلیت نرسیده است)، عقل بالملکه (قوه فهم ابتدائیات از قبیل درک امتناع تناقض، حُسن عدل، قُبْح ظلم، تصور سعادت و شقاوت و ...)، عقل بالفعل (تلاش عقل برای فهم، استدلال و برهان‌آوری است و وقتی فعلی می‌شود که انسان در مسیر تحصیل معرفت گام بردارد) و عقل بالمستفاد (زمانی که عقل عملی هم در مسیر قرب الهی قدم بردار، عقل نظری با آن عقل مجرد اتصال می‌یابد و به استفاده از آن مشغول می‌شود و البته مراتبی دارد) تقسیم می‌شود (پارسانیا، ۱۴۰۲: ۵۴-۳۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱۵۱/۲ و ۳۲۱-۳۱۴/۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۸ق: ۱۸۱-۱۸۰).

عقل شهودی نیز در واقع برگرفته از عقل بالمستفاد است، به این معنا که متصل به عالم عقل است و احتیاجی به استدلال ندارد و واقعیت را شهود می‌کند. عقل سعی همان فرشته‌ای است که توسط پیامبر معرفی شده است و بر همه عالم محیط است و همان خزینه الهی است و به همه امور آشنا است و همان رحمت رحمانیه حق تعالی است. عقل تجربی عقلی است که به سبب حس درک می‌کند. عقل تجریدی همان عقل مفهومی استدلالی است که هم ابزار است و هم منبع و مُدرکاتش کلی است. عقل استنباطی نیز عقل مسموع، عقل بیانی، عقل تفهیمی یا تفهیمی است و از نقل کمک می‌گیرد و با تکیه بر آن حکمی را صادر و تجویز می‌کند (برای مطالعه بیشتر ن.ک: پارسانیا، ۱۴۰۲: ۶۷-۵۴).

^۱ قال النبی (ص): أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعُقْلُ (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۹۷/۱).

علامه طباطبائی عقلانیت شیعی را بر اساس عقل برهانی معرفی می‌کند. عقل برهانی عقلی است که متکی به برهان است. برهان یک صنعت منطقی است که از حیث صوری قیاس و از حیث مادی متکی به بدیهیات یا نظریات یقینی و مطابق با واقع است. در این نوع از قیاس صورت معمولاً شکل اول (بدیهی‌ترین شکل قیاس) است. این نوع از قیاس از حیث ماده نیز مشتمل بر بدیهیات یا نظریاتی است که یقینی باشند و شرط آن مطابقتش با واقع است (المظفر، ۱۴۳۱ق: ۳۶۱-۳۶۰). همان گونه که در ادامه خواهد آمد - خود مفهوم عقل برهانی بسیار برای علامه طباطبائی اهمیت دارد و بر اساس نظر ایشان عقلانیت شیعه بر اساس همین عقل برهانی پیش رفته است (طباطبائی، ۱۳۸۲: ۵۳-۵۰ و ۶۹-۷۰؛ طباطبائی، ۱۳۸۸: ۱۹-۱۸). در این نگاه عقل برهانی به عنوان قسمی برای انواع اصطلاحات یادشده به کار نمی‌رود و اصطلاحی در عرض این موارد نخواهد بود؛ بلکه هر کدام از انواع عقل‌های یادشده اگر بر یقینیات تکیه زنند در قالب قیاس باشند، مفاد عقل برهانی خواهند بود.

از دیگر سو عقلانیتی که مورد توجه عابد الجابری بوده است و در استدلالات خود به آن متمسک شده است، عقلانیت بیانی - تمثیلی است. توضیح اینکه الجابری معتقد است عقلانیت عربی - اسلامی یک منطق مختص به خود دارد و آن عقلانیتی متکی به «بیان» و تمثیل است. هر چند این عقلانیت با عرفان مانوی - گنوسی و برهان یونانی آمیخته شده، اما اگر به اصل خود بازگردد، مشکل حل خواهد شد (الجابری، ۲۰۰۹م: الف):

۶۱-۷۱؛ الجابری، ۲۰۰۹م: (ب): ۱۰/۲-۹). تفصیل این نگاه در چارچوب نظری او خواهد آمد.

۵. چارچوب عقلانیت شیعه در نگاه الجابری

محمد عابد الجابری اندیشه‌ای نظام‌مند دارد و این را در سراسر نوشته‌هایش به خوبی می‌توان دید. او از مبادی مشخصی شروع می‌کند و اهداف خاصی را در نظر دارد و با استفاده از روش‌ها و مفاهیم ویژه، سعی در اثبات این اهداف دارد. می‌توان تمام نوشته‌های او را به چند مفهوم محوری تقسیم کرد. در کتاب‌های آموزشی و تئوریک او، می‌توان نتایج اندیشه‌های او را دید. در مراحل اولیه تفکر خود، برخی از معضلات را مطرح کرده و در مراحل بعدی، سعی در تبیین و حل آن‌ها داشته است. این انسجام و یکپارچگی در نظام فکری جابری نتیجه موضوع پژوهش‌های او است. او از مفاهیم متعدد و روش‌های متنوعی استفاده می‌کند. به عبارت دیگر در تحقیقات وی این «موضوع» است که از یک سو بیان می‌کند چرا باید تنها مجموعه‌ای خاص از مفاهیم برگرفته

شود و از سوی دیگر روشن می‌کند چگونه و تحت چه حدود و شرایطی باید این بهره‌گیری انجام پذیرد. بنابراین در نظام فکری جابری «موضوع» نقش محوری و تعیین‌کننده‌ای دارد. موضوع مد نظر جابری نقد میراث است که در تعبیری همانند «نقد عقل عربی»، «نقد عقل بیانی»، «نقد عرفان شیعی» و ... مطرح کرده است. بر این پایه می‌توان با تحلیل مراحل متعدد اندیشه وی، گونه‌ای از کلیت یا یکپارچگی مشاهده کرد (کرمی، ۱۳۸۲: ۱۷-۱۹).

موضوع مورد کنکاش جابری «تراث» است که گستره موسعی دارد. وی از مسائل گوناگونی سخن می‌گوید. این مسائل از تعلیم و تربیت تا مدرنیسم و از ملی‌گرایی عربی تا مباحث قرآنی متنوع هستند. وی در طرح مباحث معرفت‌شناسی از عملکردهای سیاسی نیز صحبت کرده است. او تلاش کرده است در این رابطه بیانده‌شد، بدون اینکه به مواضع ایدئولوژیکی گرفتار شود و به مسائل سیاسی پرداخت کند. در بیشتر آثار جابری، مسئله اصلی او به انحطاط فکری و تمدنی جهان اسلام مرتبط است. در کتاب «نحن و التراث: قرائات معاصرة فی تراثنا الفلفسی» (۱۹۹۳م)، او نگرش عرفانی و شهودی فیلسوفان اسلامی مانند «ابن سینا» (م ۴۲۸ق) را یکی از عوامل اصلی عقب ماندگی و انحطاط فکری و فلسفی جهان اسلام می‌داند. به طور واضح، در این سنخ از آثارش به سیطره فرهنگی و معرفتی ایرانیان بر جهان اسلام اشاره کرده و نتیجه آن را عقب‌نشینی عقل عربی و فرهنگ خالص اسلامی تلقی می‌کند. او ایران را به عنوان سرزمین عرفان و شهود و فلسفه ایرانی را منبع فلسفه مشرقی در جهان اسلام می‌داند که نوعی اتحاد بین عرفان و فلسفه برقرار کرده و ترکیب اندیشه‌های معقول و نامعقول را بر دنیای اسلام تحمیل کرده است.

به اعتقاد الجابری، هر شکل از عقلانیت - از جمله عقلانیت عربی - بر پایه الگوهای مرجع مشخصی تکوین می‌یابد و عقل عربی از چندین الگوی مرجع بهره می‌برد. اولین و اساسی‌ترین الگوی مرجع این عقلانیت به دوره تدوین و نظام‌مند سازی بازمی‌گردد که وی از آن تحت عنوان «عقل بیانی» یاد می‌کند. این دستگاه معرفتی که ریشه در میراث عربی-اسلامی دارد، بر دو ستون اصلی استوار است: زبان (لغت) و متون دینی (نصوص). منظور از زبان صرفاً معانی ظاهری واژگان نیست، بلکه تمامی جهان فرهنگی نهفته در پس این زبان است که هر واژه را به حامل ارزش‌ها و دلالت‌های معنایی خاصی تبدیل می‌کند. این نظام بیانی زبانی، دارای مکانیسم‌ها، مفاهیم و تأثیرات ویژه خود است که نوع خاصی از شناخت و کنش را پدید می‌آورد. ویژگی بارز این سیستم،

اتکا بر روش قیاس غایب بر شاهد و فرع بر اصل است که در آن اصل گسست و نفی رابطه سببی میان پدیده‌ها مورد تأکید قرار می‌گیرد. در مواجهه با مسائل بدیهی، این نظام صرفاً بر نقل و پذیرش محتوا تکیه دارد، بدون آنکه از تحلیل عقلی یا تعامل انتقادی با آنها بهره گیرد (الجابری، ۲۰۰۹م (الف): ۷۱-۶۱؛ برای مطالعه بیشتر ن.ک: الجابری، ۲۰۰۹م (ب): ۴۱/۲-۱۳ و ۱۷۵/۲-۱۰۹).

مرجع دیگر عقلانیت اسلامی از دیدگاه الجابری مبتنی بر عرفان مانوی و گنوسی با ریشه‌های ایرانی و هندی است که پس از اسلام در شیعه و متفکرانی مانند ابن سینا ادامه یافت. او این نظام را «عقل مستقل» یا «عقل لامعقول» می‌نامد و معتقد است که فاقد عقلانیت است و ابن سینا را نماد این نوع عقل می‌داند که باعث عقب‌ماندگی جهان اسلام شده است (برای مطالعه بیشتر ن.ک: الجابری، ۲۰۰۹م (ب): ۲۷۱/۲-۲۵۱ و ۳۱۷/۲-۳۴۵). مرجع سوم نیز نظام معرفتی برهانی است که همان نظام یونانی ارسطویی است و به دستور مأمون وارد جهان اسلام شد. وی معتقد است که هدف مأمون از این کار نه دل‌بستگی به حقیقت، بلکه حذف نظام عرفانی شیعه بوده است (برای مطالعه بیشتر ن.ک: الجابری، ۲۰۰۹م (ب): ۴۴۷/۲-۳۸۳). در نگاه الجابری تاریخ اسلامی همواره محل نزاع و درگیری این ۳ جریان بوده است و عقلانیت اسلامی خروجی نزاع این ۳ جریان بوده است. اما آنچه برای او اصیل است، نه «عرفان»ی است که آن را شیعی - گنوسی - مانوی معرفتی می‌کند و نه «برهان»ی که آن را یونانی می‌داند، بلکه آنچه اصالت دارد، عقل بیانی است که به قیاس فقهی (تمثیل منطقی) استوار است و یک عقلانیت و منطق عربی است.

الجابری نقش ایرانیان در تشکیل و تکامل گفتمان شیعی را مؤثر می‌داند و تشیع را به عنوان ابزاری برای حفظ هویت ایرانیان در برابر عرب‌گرایی و ایدئولوژی عربی معرفی می‌کند. او توضیح می‌دهد که گفتمان شیعی ادامه و توسعه‌ی گفتمان‌های ایران باستان، نوافلاطونیان و هرمس‌گرایان در یک شکل جدید است که با لباس اسلام پوشیده شده است و شیعیان را با عبارات «غلات و روافض» معرفی می‌کند. عابد الجابری دو گفتمان یا معرفت را در جهان اسلام از یکدیگر متمایز می‌کند. در دیدگاه او گفتمان عقلانی، اصیل و ناب اسلامی که در اندیشه‌های اهل سنت تجلی یافته است و گفتمان رقیب، از جمله شرق‌گرایی، فلسفه مشرقی و مفاهیم معقول و نامعقول باستانی که در شیعه ظاهر شده‌اند را مورد بررسی قرار می‌دهد. جابری به نظر می‌رسد با کشف حاملان این معرفت‌ها در دستگاه معرفت‌شناختی خود، نسخه‌ای از این وضعیت ارائه می‌کند که همانند حرکت به سوی

تجربه‌ی عقل ناب عربی در سرزمین مغرب عربی است. این حرکت هم رقیب رویکردهای غیرعقلانی باستانی است و هم مجهز به خرد ارسطویی و عقل ناب عربی (۲۰۰۹م (الف): ۲۰۰-۱۹۹).

از دیدگاه جابری جریان شیعه تباری هرمسی دارد و در مشرب و مذاق عرفانی خود مرهون هرمس‌گرایی است. او می‌گوید: «شیعه مذهب سیاسی - دینی خویش را بر وصیت، عصمت امام و جانشینی پیامبر بنیاد نهاد. امری که محق‌تر بودن آنان را در «وراثت خلافت» (= حکومت) به دنبال داشت. هرمس‌گرایی را یآوری یافتند تا فلسفه نبوی خویش را از آن برگیرند. از این رو نخستین هرمس‌گرایان در اسلام بودند» (الجابری، ۱۳۹۹: ۳۳۹). آیین هرمس‌گرایی به هرمس منسوب است و هرمس را به این جهت که هم پیامبر بود و هم حکیم و هم پادشاه و حکمران، به نام «المثلث بالنعمه و الحکمه» لقب داده‌اند (محبی، ۱۳۸۹: ۱۱۰). برخی تألیفات او را «مثلث حکمت» و ابوالوفاء المبشر بن فاتک او را «مثلث نبوت و حکمت و مملکت» یا «سه باره‌ی بزرگوار» که برگرفته از ترجمه Hermes Trismegiste لاتینی است، لقب داده است (الجابری، ۱۳۹۹: ۲۶۴). هرمس‌گرایی به مثابه علوم و فلسفه دینی به مجموعه‌ای از کتاب‌ها و رساله‌ها باز می‌گردد که به هرمس مثلث حکمت و سخنگوی خدا و گاهی خود خدا، نسبت داده می‌شود به همین سبب همه این تألیفات وحی الهی خوانده می‌شود.

در میان فلاسفه هرمسی، قیاس ارسطویی در رسیدن به حقایق الهی و عرفانی ناتوان است. محدودیت قوای عقلانی انسان اجازه نمی‌دهد تا در تمام حوزه‌های وجودی پیش رود و کاوش کند و در نهایت در مقام و محل الهی به تسبیح و تعظیم پردازد و از شناخت جهان مجردات عذرخواهی می‌کند. به همین دلیل، هر کسی که به مقام کشف و شهود نرسیده است، به عنوان یک حکیم شمرده نمی‌شود و حکمت تنها با داشتن علم حضوری قابل دستیابی است (محبی، ۱۳۸۹: ۱۱۴). بنا بر متون هرمسی عالم فعل خدا است و او قدرت مطلق است. نیز انسان در اعتقادات این طریقه موجودی سماوی است که به زمین هبوط کرده است و به کامل و ناقص تقسیم می‌شود (برای مطالعه بیشتر در مورد اعتقادات هرمسی ن.ک: فرک و گندی، ۱۳۸۴؛ بابا افضل کاشانی، ۱۳۶۶؛ ابن مسکویه، ۱۳۷۴؛ مینارد، ۱۹۹۸م).

تفسیر عابد الجابری در مورد شیعه بیشتر به همین نکته ختم می‌شود که او جریانات عرفانی شیعه را به جریان هرمسی منسوب می‌کند و آن را امتداد هرمسیان می‌پندارد و به این دلیل است که به توضیح بیشتر نگاه او

در این باره پرداخته می شود. از نگاه جابری هرمسی گرایی در فرهنگ عربی اسلامی ابتدا از در علم وارد شد و سپس حیطه های فلسفه و دین به آن پیوست. «خالد بن یزید» (متوفی ۸۵ق) نخستین فردی بود که به علوم قدیم -به ویژه کیمیاگری، ستاره شناسی و پزشکی- پرداخت. او این علوم را از اسکندریه آموخت و در دنیای اسلام نشر داد. «جابر بن حیان» (م ۱۶۰ق) از وی این دانش را فراگرفت. در آثار جابر بن حیان، مسئله نفس، حدوث و قدم عالم و طبقه بندی علوم، هستی شناسی و الهیات کاملاً بر اساس اندیشه هرمسی تنظیم شده است (الجابری، ۱۳۹۹: ۲۹۸-۲۹۳). «ابوبکر محمد بن زکریای رازی» (م ۳۱۳ق) ادامه دهنده راه جابر بن حیان است. از نگاه جابری زکریای رازی به دنبال آراء و مذاهب سخیف بوده است و در بسیاری از کتاب هایش آراء مذهب ثنویت گرایی و اعتقادات براهمه در ابطال نبوت (با توجه به انکار نبوت از جانب رازی) و اعتماد عوام صابنه به تناسخ را می ستایید و از پیروان مذهب فیثاغورسی بود (همان: ۲۹۸؛ به نقل از الأندلسی، د.ت: ۴۲ و ۷۱؛ المسعودی، ۱۸۹۳م: ۱۲۶).

از دیدگاه الجابری انتقال اعتقادات علمی هرمسی به اسلام تنها به موارد جابر بن حیان و زکریای رازی ختم نمی شود. الجابری معتقد است میراث کهن هرمسی از طریق ستاره شناسی و سحر و جادو نیز به اسلام شیعی راه یافته است. اسلام با ستاره شناسی و خصوصاً این اعتقاد علمای آن علم که ستارگان را هم رتبه ی خدا می دانستند، مخالف بود؛ این علم به اسلام و در بار خلفا رخنه کرد و در امور حکمرانی مورد استفاده قرار گرفت. نیز «ابوطالب احمد بن الحسین الزیات شیعی» (م ۳۴۰ق) با همین نگاه متأثر از «ابن وحشیة» (م ۳۱۸ق) در کتاب «الفلاحة النبطية» (۱۹۹۳م) به موضوع کشاورزی و سحر و جادو پرداخت (الجابری، ۱۳۹۹: ۳۰۱-۳۰۰). پس از ورود علوم هرمسی، اعتقادات و باورهای کلامی این مذهب نیز وارد اسلام شد. در نگاه الجابری این حضور لابلای نظریات برخی متکلمین اوایل، به ویژه میان غلات، روافض و جهمی ها دیده می شود. غلات نخستین از شیعیان کوفه -به عنوان مرکز هرمس گرایی- پیش از عصر تدوین از متون هرمسی آگاهی داشتند و در هرمسی بودنشان شک و تردید نیست (همان: ۳۰۲-۳۰۱).

تفسیر جابری از ایران به این مقدار ختم نمی شود و او مشکل جامعه شیعی ایران را عقب ماندگی می دانست و ریشه ی آن را در حاکم بودن اندیشه های اردشیر (شاه ایران) بر آن جامعه مطرح کرده و در نهایت به این نتیجه می رسد که آنان «هنوز پدرشان اردشیر را دفن نکرده اند» (الجابری، ۲۰۰۱م: ۶۳۰). او معتقد است که این

عقب ماندگی کامل و زوال ارزش‌ها و اخلاقیات در جوامع اسلامی مبتنی بر تفکر اردشیر است و اگر حاکمان عرب مرتکب خطا شوند، نباید آنان را سرزنش کرد و باید جسد اردشیر را پیدا کرد و بر آن لگد زد. او پایان کتاب «العقل الأخلاقی العربی» خود را چنین می‌آراید: «عرب‌ها، مسلمان‌ها، ایران و دیگر کشورهای اسلامی هنوز بدان نهضت مطلوب دست نزده‌اند. به نظر من، علتش آن است که آنان هنوز در درون خویش پدرشان، اردشیر را دفن نکرده‌اند» (همان).

توصیف هرمسی عابد الجابری در مورد شیعه بر اساس تحلیل او از آموزه‌ی «معلم» در اندیشه‌ی هرمسی است که آن را با آموزه‌ی «وحی و امام» در شیعه تطبیق داده است. او به نقل از ماسینیون (م ۱۹۶۲م) می‌گوید: «عکس آنچه فرقه‌های اهل تسنن در مورد فرقه شیعه غالیه می‌گویند، هیچ یک از این سه نمونه (محمد - علی - سلمان فارسی که از جانب فرقه‌ها سر سلسله‌ی فرقه‌های میمیه، عینیّه و سینیّه محسوب می‌شوند) نمی‌تواند جوهر خدا باشد. زیرا از نظر همه‌ی غلات ذات خدا ناشناختنی و غیرقابل توصیف است و خداگونگی آنان در مشارکت با خداست و گونه‌های این مشارکت بنا به نمونه‌ای که هر فرقه ترجیح داده متفاوت است» (الجابری، ۲۰۰۹م (الف): ۲۲۶-۲۲۵؛ به نقل از بدوی، ۱۹۷۸م: ۳۸).

عابد الجابری در مرتبه‌ی بعدی گام را فراتر نهاده و به توصیف امام صادق (ع) به عنوان بزرگ‌ترین امام شیعی می‌پردازد. او در این توصیف می‌کوشد امام صادق را پایه‌گذار این تفکر بنامد که «امام (ع) خود و دیگر امامان را وارثان پیامبر و آگاهان به فهم حقیقت و باطن قرآن می‌دانست» و برگرفته از آن با عرفان شیعی مخالفی نداشت و به آن مشروعیت بخشید. الجابری به نقل از کتاب کافی می‌پردازد تا اثبات کند امام صادق (ع) امامت را «حلقه‌ای از زنجیره‌ی پیامبری در همه‌ی جهان می‌دانست» (الجابری، ۱۳۹۹: ۳۴۱-۳۴۰). در ادامه به نقل از هانری کوربن (م ۱۹۷۸م) می‌پردازد تا اثبات کند او هم مدعیات شیعه را حول محور علم غیب و به نوعی هرمس‌گرایی فهمیده است. کلام کوربن را این گونه نقل می‌کند: «همه مردم باور دارند که با آمدن آخرین پیامبر دور نبوت پایان یافت، اما در تشیع دوره دومی آغاز شده است که همان دوره ولایت است که برای مؤلفین شیعه حکم تشریعی دارد. اما نبوت در معنای واژگانی‌اش بیانگر حالت روحی کسانی است که پیش از اسلام، به انبیا موسوم بودند و از این پس ما آن‌ها را اولیاء می‌نامیم. بنابراین اسم عوض شده است اما اصل قضیه همچنان باقی است» (الجابری، ۲۰۰۹م (الف): ۲۲۷؛ کوربن، ۱۹۶۶م: ۹۲).

الجابری معتقد است این عبارات در واقع اعتقادات ائمه‌ی شیعه بوده است و امام صادق (ع) هم چون بسیار به «تقیه» پای‌بند بوده است، رأی خود را بیان نکرده است و در واقع طرد «ابی الخطاب» (م ۱۳۸ق) به عنوان یکی از بهترین شاگردانش به دلیل غلو او نبوده است و امام (ع) تقیه را مد نظر داشته است و می‌خواسته کل جریان را از خطر برهاند (الجابری، ۲۰۰۹م (الف): ۲۲۷). الجابری در تأیید معتقدات خود روایتی را به نقل از «کامل مصطفی الشیبی» بیان می‌کند که «بیانگر رنجش آن حضرت از شتاب‌زدگی و کمی‌رازداری شیعیان است، هم‌چنین نقل می‌کند که گفته است پاس‌داشت امورمان تنها تصدیق و پذیرش نیست بل که هم‌چنین ستر و مصونیت آن‌ها از نااهلان است» (الجابری، ۱۳۹۹: ۳۴۲؛ به نقل از الشیبی، ۱۹۶۹م: ۱۸۴-۱۸۳).

الجابری ادامه‌ی راه امام صادق (ع) را در تلاش‌های «هشام بن الحکم» (م ۱۷۹ق) می‌یابد. جابری اعتقاد دارد آبشخور تفکرات هشام هم ادبیات هر مسمی بود. او به نقل از ابن حزم بیان می‌کند اعتقاد «ابن صفوان و هشام بن الحکم و محمد بن عبدالله بن مسرة الباطنی الاندلسی (این بود که) علم خدای متعال غیر از خدای متعال است» (الجابری، ۲۰۰۹م (الف): ۲۲۸؛ به نقل از ابن حزم، د.ت: ۱۲۶/۲). دونیت تصور شده بین خدا و علم او با دونیت هر مسمی خداوند متعال یکسان است. در تصویر هر مسمی این دیدگاه «الله متعال» چون پاک و منزّه و غیر قابل تغییر و عاری از نقص است، جهان را که مالا مال از تغییر و نقص است، نمی‌شناسد و تصویر جهان را در خدای صانع یا عقل او نهاد و بدین معنی علم مخلوق است. این نوع نگاه به هشام بن الحکم را ابن تیمیه نیز دارد. او در «منهاج السنة» آورده است: «هشام بن الحکم و جهّم ابن صفوان و هر کس که پیرو مذهب آنان است باور دارند که خدا، علم و قدرت و کلام و مشیت و رحمت و رضا و غضب و هر گونه صفات این چنینی ندارد و هر که دارای این صفات است مخلوق و منفصل از اوست» (الجابری، ۱۳۹۹: ۳۴۴؛ به نقل از ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق: ۲۳۸/۲ و النشار، ۱۹۷۷م: ۲۳۹/۲-۲۳۸). الجابری در آخرین توصیف خود از جریان شیعی معتقد می‌شود که جریان خطابیّه - که پیروان ابو الخطاب بودند که ظاهراً توسط امام صادق (ع) رانده شده ولی در واقع همان اعتقادات امام (ع) را داشتند - و جنبش میمون القداح در هم آمیخته و منجر به شکل فرقه‌ی «اسماعیلیه» می‌شود (الجابری، ۱۳۹۹: ۳۴۵-۳۴۴؛ به نقل از لوییس، د.ت) و می‌دانیم که شیعیان اسماعیلی به شدت طرفدار باطن و اهل فرقه و طریقت بودند و همین امر به مقصود الجابری کمک معتاب‌هی می‌کند که شیعیان را هر مسمی جلوه دهد.

عابد الجابری پیدایش جریان اهل غلو در میان مذاهب اهل سنت و رهبران سیاسی آن همانند عباسیان را نیز واکنشی در برابر جریان غلوگرا در میان شیعیان و شاگردان امام صادق (ع) می‌داند و در نتیجه اخوان الصفا نیز - به نمایندگی جریان شیعی در نظر نویسنده - به فلسفه هرمسی پناه می‌برند. الجابری در واقع جنگ اخوان الصفا و مأمون را نبرد عقلانیت اعتزالی و فلسفه ارسطویی در برابر اشراف هرمسی شیعی معرفی می‌کند (الجابری، ۱۳۹۹: ۳۴۷-۳۴۹؛ جنیدی جعفری و جلالی، ۱۳۹۲: ۶۰).

۶. چارچوب عقلانیت شیعه در نگاه علامه طباطبایی

۶-۱. شکل‌گیری تشیع

شواهد تاریخی نشان می‌دهد تشیع از روز رحلت پیامبر (ص) آغاز شد و گروهی در این راه با دیگران تمایز یافتند. این بدان معناست که در حالی که هنوز پیکر مطهر پیامبر (ص) دفن نشده بود و اهل بیت (ع) و برخی از بهترین اصحاب به عزاداری و تدارک تشییع جنازه آن حضرت مشغول بودند، گروهی دیگر - که بعداً اکثریت را به دست آوردند - در سقیفه بنی ساعده گرد آمدند و به بهانه خیرخواهی عموم مسلمانان، خلیفه و جانشین پیامبر را تعیین کردند. این کار حتی بدون اطلاع اهل بیت و خاندان پیامبر، به ویژه حضرت علی (ع) - که در فضایل اسلامی و ایثار بر همه مسلمانان سرآمد بود و به عنوان جانشین برحق تعیین شده بود - انجام گرفت (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۹).

امیرالمومنین علی (ع) به همراه سلمان فارسی، مقداد، ابوذر و چند نفر دیگر زبان به اعتراض به این کارگشودند، اما تنها جوابی که شنیدند، این بود که مصلحت چنین اقتضا می‌کرد. مستمسک این جریانی که بعداً شیعه‌ی علی (ع) نام گرفت، نصّ سخنان پیامبر (ص) در ولایت علی (ع) بود که توسط اعضای سقیفه منکوب شده بود. معترضین - که از نخستین شیعیان و بنیان‌گذاران این راه بودند - گروهی از صحابه بزرگوار پیامبر اکرم (ص) و مسلمانان اولیه بودند که در خدمت پیامبر اسلام و پیرو تعالیم کتاب و سنت بودند و در راه گسترش دین فداکاری و مجاهدت کردند و از هیچ تلاش و کوششی فروگذار نکردند. آنان در تمام دوران نبوت در کنار مسلمانان بودند و جزء جامعه آنان بودند. با این ایراد و انتقاد، قصد نداشتند هدف نوین‌داری جایگزین آیین نوین‌داری کنند که از دل سقیفه بیرون آمده بود. هدف آنان از این نقد دفاع از یک سلسله نصوص قطعی اسلامی بود که به موجب آن ولایت عمومی مسلمانان به امام علی (علیه السلام) سپرده شده بود. این متون، اهل بیت

پیامبر را پیشوایان دین و مرجعیت در تمام شئون دینی معرفی می‌کردند و همین متون تا امروز در دست دو جناح سنی و شیعه وجود دارد (همان: ۲۰).

شیعیان معتقد بودند اگر جریان اسلامی از رویکرد اصیل خود - که ولایت را به امیرالمؤمنین و انمه‌ی هدی اختصاص داده بود - منحرف گردد، چند اشکال مهم و نگران‌کننده در اسلام به وجود خواهد آمد و البته تاریخ هم گواه تحقق این نگرانی شد. از جمله این نگرانی‌ها این بود که ولایت و حکومت اسلامی از بین برود و تبدیل به سلطنتی همانند کسری و قیصر شود. این نگرانی زمانی به وقوع پیوست که مدعای اجتهاد صحابه‌ی پیامبر بر سر زبان‌ها افتاد و راه را برای بسیاری از ظلم‌ها و قتل و غارت‌ها گشود. در واقع راه اصلی رسیدن به این نقطه همان جواز تغییر مواد دینی به حسب مصلحت وقت بر اساس اجتهاد مفقود صحابه بود. البته ظلمی که اساس آن همان تفکر اجتهادی صحابه بود به همان قرن‌های اولیه اسلامی اختصاص نیافت و در قرون متمادی گروندگان به جریان تشیع به عنوان «رافضی» تلقی شده و به عنوان خارجی از دین اسلام قلمداد شد و هیچ‌گونه مصونیت نفسی و عرضی و مالی نداشت (همو، ۱۳۸۵: ۵۲-۴۹؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۸-۲۴).

اشکال دیگری که شیعیان نگران آن بودند و تغییر جریان خلافت از انمه هدی به دیگران آن را رقم زد، سقوط مرجعیت اهل بیت به عنوان معلمین و مربیان شریعت بود. کنار گذاشتن اهل بیت علیهم السلام - که به نص حدیث ثقلین^۱ و حدیث سفینه^۲ و غیر آن‌ها توسط پیغمبر اکرم سرچشمه‌ی فرهنگ اسلامی و مرجع تربیت و

^۱ این حدیث از احادیث متواتر در میان فریقین شیعه و سنی به حساب می‌آید و متن آن در کتاب شریف کافی بدین صورت است: إِيَّي تَارِكُ فَيْكُمْ أَمْرَيْنِ إِنْ أَخَذْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا: كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ أَهْلُ بَيْتِي عِزَّتِي. أَيُّهَا النَّاسُ اسْمِعُوا وَ قَدْ بَلَغْتُ إِلَيْكُمْ سِتْرَدُونَ عَلَى الْحَوْضِ فَأَسْأَلُكُمْ عَمَّا فَعَلْتُمْ فِي الثَّقَلَيْنِ وَ الثَّقَلَانِ كِتَابُ اللَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ وَ أَهْلُ بَيْتِي فَلَا تُسْبِقُوهُمْ فَتَهْلِكُوا وَ لَا تَعْلَمُوهُمْ فَاتَّهَمُوا أَعْلَمُ مِنْكُمْ (كلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۹۴/۱). و متن آن در کتاب بصائر الدرجات از منابع شیعی بدین صورت است: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِيَّي تَارِكُ فَيْكُمْ الثَّقَلَيْنِ أَمَّا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا: كِتَابُ اللَّهِ وَ عِزَّتِي أَهْلُ بَيْتِي فَاتَّهَمُوا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَى الْحَوْضِ (صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۴۱۳). در منابع حدیثی متعددی از اهل سنت هم این حدیث نقل شده است که می‌توان گفت مهم‌ترین آن در صحیح مسلم است و متن آن در آن منبع به نقل از زید بن ارقم به این صورت است: وَأَنَا تَارِكُ فَيْكُمْ ثَقَلَيْنِ: أَوَّلُهُمَا كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ الْهُدَى وَالتَّوْفُوقُ فَخُذُوا بِكِتَابِ اللَّهِ، وَاسْتَمْسِكُوا بِهِ فَحُتَّ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَرَغَبَ فِيهِ، ثُمَّ قَالَ: «وَأَهْلُ بَيْتِي أَذْكُرُكُمْ اللَّهُ فِي أَهْلِ بَيْتِي، أَذْكُرُكُمْ اللَّهُ فِي أَهْلِ بَيْتِي، أَذْكُرُكُمْ اللَّهُ فِي أَهْلِ بَيْتِي (مسلم نیشابوری، بی‌تا: ۱۸۷۳/۴).

^۲ این حدیث هم به کرات در منابع متعدد ذکر شده است. متن آن بدین صورت است: إِنَّمَا مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي فَيْكُمْ كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ، مَنْ دَخَلَهَا نَجَّى، وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۶۳۳؛ دلمی، ۱۴۱۲ق: ۳۰۶/۲؛ شیخ صدوق، ۱۳۷۸ق: ۲۷/۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق: ۲۷۳/۱). حاکم نیشابوری در کتاب المستدرک خود بعد از نقل این حدیث از «ابوزر غفاری» تصریح می‌کند که بنا بر معیارهای مسلم نیشابوری، این روایت صحیح است (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق: ۲۷۳/۲). یعنی این حدیث در ردیف احادیث کتاب صحیح مسلم است که دومین کتاب معتبر اهل سنت محسوب می‌شود. سید علی میلانی در ضمن نقل این حدیث

تعلیم عمومی معرفی شده بودند- ضربه های جبران ناپذیری را به جنبش اسلامی وارد کرد که هیچ چیز جبران کننده ی آن نخواهد بود. شرح مقصود این که در عصر اموی تبادر کلمه ی اهل بیت تغییر یافت و معنای بنی امیه و زنان پیامبر به آن بار شد و قدرت صحابه برای مقابله با قدرت ائمه هدی به صورت روزافزون بیشتر می شد. البته صحابه نیز از گسترش معارفی که از مراودات خود با حضرت محمد (ص) کسب کرده بودند، دست برنمی داشتند. اما در عین حال روحیه تحقیق علمی نداشتند و بحث انتقادی بین آن ها وجود نداشت. تألیف و کتابت در میان آنان ممنوع شده بود و با عبارت «حسبنا کتاب الله» خود را از کتب علمی مستغنی می دانستند، تا جایی که بنا به روایات تاریخی، کتابخانه بزرگ اسکندریه در آتش سوخت و گنجینه دانشی آن به مدت شش ماه طعمه تون حمام ها شد. حتی مباحث علمی پیرامون مبانی و معارف اسلام بدعت تلقی می شد و کسانی که به این گونه بحث ها می پرداختند جزء جامعه مسلمانان محسوب نمی شدند.

احترام و ارزش زیادی که دولت های وقت و به تبع آن مردم برای صحابه و ناقلین حدیث قائل بودند، سبب شد اصل حدیث از ارزش واقعی اش ساقط شود، چون اولاً احادیث مجعول و ضعیف و خرافات بسیار زیاد شد و در ثانی در اثر ممنوعیت کتابت حدیث کمیت قابل توجهی از احادیث به دست فراموشی سپرده شد و مقدار زیادی هم که موافق امیال حکومت های وقت نبود از ترس جان کتمان شد. ثالثاً نوع نگاه به آیین الهی اسلام تغییر یافت و سمت یک سازمان اجتماعی به آن داده شد. با مطالعه تاریخ اسلام، مشاهده می شود که یک امپراطوری وسیع و قدرتمند بر پایه اندیشه ای حکیمانه شکل گرفت و بر اساس نظام و قوانینی استوار بنا نهاده شد و در ابتدا این قوانین به طور دقیق اجرا می شدند، اما پس از تثبیت قدرت، رفته رفته قوانین به حالت اولیه خود بازگشتند و کارایی خود را از دست دادند. رابعاً علم حدیث خود از عوامل و علل رکود و جمود در سایر علوم اسلامی و مانع رشد و ترقی تمدنی آن شد. چون علم حدیث علم واقعی تلقی می شد و سایر علوم به نوعی بازی با الفاظ به شمار می رفتند (برای مطالعه بیشتر ن.ک: طباطبایی، ۱۳۸۲: ۴۰-۳۱). بدین ترتیب اشکالاتی که شیعه در صدد تبیین آن ها نسبت به انحراف از مسیر اهل بیت بود، تحقق یافت و سبب شد جریان اسلام راهی دیگر را بیاماید.

۶-۲. عقل

از دیدگاه شیعه، در کنار قرآن، سنت و اجماع، عقل یکی از چهار منبع اصلی استنباط احکام دینی به شمار می‌رود. از دیدگاه پیامبر اکرم (ص) همه خوبی‌ها از طریق عقل درک می‌شود و افراد فاقد عقل نیز در دین دچار نقصان هستند: «انما یدرکُ الخیرُ کُلُّهُ بالعقل» و «لا دین لمن لا عقل له». قرآن نیز عقل را در آیه شریفه «و قالوا لو کُنَّا نسمعُ أو نعقلُ ما کُنَّا فی أصحاب السَّعیر» (ملک/۱۰) هم‌رتبه‌ی نقل قرار داده است.

علامه طباطبایی نیز بر اساس دیدگاه فلسفی خود و خصوصاً در حوزه حکمت متعالیه، رابطه عقل و تشیع را بسیار جدی و مهم می‌دانستند. او در نوشته خود با عنوان «معنویت شیعه» معتقد بود که نتایج استدلال عقلانی در اسلام قابل هضم و قابل درک است و بر اهمیت استدلال منطقی و حفظ تعالیم اسلامی برای همیشه و برای همگان تأکید می‌کرد. به گفته‌ی او تعالیم دینی، حتی پس از انقضای وحی و ختم نبوت، در پناه عقل، هیچ‌گاه شفافیت خود را از دست نمی‌دهد و به آثار تاریخی و آثار باستانی موجود در موزه‌ها مبدل نمی‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۳۵). در واقع «دین هدفی جز این ندارد که می‌خواهد مردم به کمک استدلال و با سلاح منطق عقلی و نیروی برهان که فطرتاً با آن مجهزند، به شناخت حقایق جهان ماورای طبیعت نائل آیند» (همو، ۱۳۸۸: ۱۹-۱۸).

در دیدگاه شیعی نمی‌توان وجود عوالم پیدا و پنهان را منکر شد و این در حکمت متعالیه اثبات شده است. برای نیل به بواطن عالم، راه شناخت عقل است. چون «هر چه خداوند بگوید، اگر امری است «تکوینی» وجود خارجی اش همان‌گفت اوست بدون مغایرت و اگر امری «تشریعی» است، همان صلاح و فساد خارجی است که به قالب امر و نهی در آمده است» (همو، ۱۳۸۷: ۴۸) و نیل به این حقایق و مصالح و مفاسد واقعیه با یک شناخت عقلانی میسر می‌شود. توجه شود که منظور از شناخت عقلانی در این معنا دیگر عقل تجربی و پوزیتیویستی نیست؛ بل که منظور از شناخت عقلانی در این تعبیر شناختی است که به واسطه عقل مُدرک کلیات و در بالاترین مرتبه‌ی آن «عقل بالمستفاد» حاصل شده است. برای دستیابی به حقایق و واقعیات هستی که ادیان و باورها ما را به سوی آنها دعوت می‌کنند، سه راه متصور است: راه بیان ظاهری دین که حقایق را در لفافه دعوت ساده حفظ کرده است، راه برهان عقلی با منطق فطری که همان مسیر تفکر فلسفی است و راه

تهذیب نفس و ریاضت‌های دینی که راه عرفان و تصوف است (همو، ۱۳۸۲: ۷۰-۶۹). در درک حقایق از هر سه مرحله می‌توان بهره جست و علی‌رغم تفسیر نادرست عابد الجابری نگاه شیعه منکر هیچ‌کدام نیست.

از دیدگاه علامه طباطبائی عقل‌گرایی در میان شیعیان ریشه در آموزه‌های ائمه‌ی هدی دارد. در واقع تفکر فلسفی و عقلی مسلمانان تحت تأثیر گنجینه‌های علمی به جای مانده از پیشوایان شیعه بود. این گنجینه‌های علمی - که شیعیان پیوسته به آن‌ها با تکریم و احترام می‌نگرند - علاوه بر علت به وجود آمدن تفکر فلسفی در میان مسلمین، عامل اصلی بقای این طرز تفکر نیز هستند. برای روشن شدن این نکات کافی است گنجینه‌های علمی اهل بیت (ع) را با کتب فلسفی مقایسه کنیم و ببینیم که فلسفه به تدریج به این گنجینه‌های علمی نزدیک شد تا این که در قرن یازدهم هجری تقریباً با آن‌ها همسو شد و تنها تفاوت‌های اندکی در آن‌ها باقی ماند (همو، ۱۳۹۱: ۱۳۷). از سوی دیگر، اگر به سخنان علمای اهل سنت نگاه کنیم، می‌بینیم که از میان این همه آثار باقی مانده از صحابه، حتی یک اثر حاوی اندیشه‌های فلسفی نقل نشده است. صحابه و علمای پیرو آنان و در نهایت اعراب آن روزگار هیچ اطلاعی از تفکر فلسفی نداشتند و در سخنان علمای دو قرن اول هجری نیز شاهدی دال بر کنجکاوی فلسفی وجود ندارد. تنها بیانات عمیق پیشوایان شیعه - به ویژه امیرالمومنین و امام رضا علیهما السلام - گنجینه عظیمی از اندیشه‌های فلسفی در علم کلام را در خود دارد و آن‌ها بودند که گروهی از شاگردان خود را با این شیوه آشنا کردند (همان: ۱۳۵).

در دیدگاه شیعه - بر خلاف دیدگاه الجابری - همواره تلاش ائمه هدی بر این بوده است که از اندیشه‌های هرمتی و حلولی‌ای - که اغلب مسیحیان به آن معتقد بودند - جلوگیری به عمل آید. «برای اینکه عامه مردم با افکار ساده خود این حقایق را سوء تعبیر نکنند و قیمومت حقیقی الوهیت را نسبت به این عالم به شکل «حلول» و به نحو اختلاط و امتزاج وجودی - که مخصوص اجسام است - فکر نمایند، در بیانات اهل بیت علیهم السلام این مسئله با نفی «تشبیه» بیان شده است که می‌فرمایند: خدا حیات دارد نه مثل حیات ما، علم دارد نه مثل علم ما، قدرت دارد نه مثل قدرت ما (همو، ۱۳۸۵: ۳۶).

علامه طباطبائی نهایتاً در تبیین چارچوب عقلانیت شیعه اعتقاد دارد که این رهیافت فلسفی و عقلی تجریدی است که راه نیل به حقیقت است. در فلسفه، مکتب شیعه با رویکرد تحلیلی، نقد و کنجکاوی فکری در کشف حقایق معرفتی برجسته بود. این مکتب نسبت به سایر فرقه‌های اسلامی گرایش بیشتری به فلسفه

داشت و در نتیجه زمانی که متون یونانی و سایر متون فلسفی به عربی ترجمه شد و در میان مسلمانان رواج یافت، تأثیر عمیق‌تری بر جامعه شیعه گذاشت. اما باید توجه داشت که مفاهیم فلسفی برای همگان به راحتی قابل درک نیست و این امر نقش بسزایی در شکل‌گیری تمایز تفکر شیعه نسبت به دیگران داشت. در ابتدا مکتب اشراقی در اسلام رواجی نیافت و حکمای اسلامی به مشائون یعنی اتباع ارسطو گرویدند؛ اما دیری نپایید که ارتباط بین فلسفه و دین کشف شد و تلاش‌هایی برای آشتی دادن این دو صورت گرفت.

این درک را می‌توان در آثار «ابونصر محمد فارابی» و بعداً در تألیفات تفسیری «شیخ الرئیس ابن سینا» یافت. با بررسی دقیق سخنان این دو فیلسوف بزرگ اسلامی، روشن می‌شود که آن‌ها دریافته‌اند که از سه طریق می‌توان به حقایق جهان آفرینش دست یافت: دین و بیانات ظاهری پیامبران، فلسفه و ادله عقلی، و شهود و وحی. اما چون راه اول و سوم سختی‌هایی دارند و مطالب دینی مخاطب عام داشته و به همین دلیل بیشتر سطحی بوده و راه ذوق و شهود مختص به عده‌ای اهل ریاضت است، این دو متفکر بزرگ بیشتر به راه استنتاج عقلی گرایش یافتند. در ادامه شیخ اشراق (م ۵۸۷ق) میان ذوق و برهان جمع کرد و خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۳ق) به توفیق جمع میان عقل و شرع دست یافت. این مسیر ادامه داشت تا ملاصدرا (م ۱۰۵۰ق) به جمع میان هر سه طریق قدم گذاشت که به حیات کنونی حکمت اسلامی منجر شد. مکتب صدرایی که به حکمت متعالیه مشهور است، با گرد هم آوردن هر سه رهیافت به موفقیت‌هایی دست یافت که فلسفه در تاریخ هزاران ساله‌ی خود از آن بی‌بهره بود و به دلیل انزوا دائماً از هر سو گرفتار مشکلات و بن‌بست‌های پیوسته عذاب‌آور بود. در واقع فلسفه اسلامی به اسرار کلیدی‌ای دست یافته است که هرگز در فلسفه‌های باستانی مانند کلد، مصر، یونان و اسکندریه یافت نمی‌شود (برای مطالعه بیشتر ن.ک: طباطبایی، ۱۳۸۲: ۵۳-۵۰).

عبارات و استدلال‌ات علامه طباطبایی در توصیف فلسفه و عقل به قدری شیرین و واضح است که نیازی به توضیح بیشتر ندارد. مع الوصف بر خلاف بیانات دکتر عابد الجابری عقلانیت شیعی هیچ‌گاه بر پایه‌ی تفکرات هرمسی و تکیه بر مباحث مرادی و مریدی پیش نرفته است و یک نگاه عقلی، نقلی و عرفانی به صورت توأمان سازنده‌ی این اعتقادات بوده‌اند. رشد و نمو اعتقادات شیعی را نمی‌توان بر اساس گفته‌های ابن حزم و ابن تیمیه سنجید و خوانشی درجه دوم را به مفاد فلسفی و عقلانی شیعه بار کرد. بدین سبب تأسف نگارنده از این است که چرا دکتر عابد الجابری به جای تماس مستقیم با عالم و متفکر شیعی، علامه طباطبایی، به منابع دست دومی

همانند ابن تیمیّه مراجعه نموده است؟ و ترجّی نگارنده بر این است که الجابری هم همانند هنری کوربن با علامه طباطبایی دیدار و گفتگو می داشت. چه اینکه برخی از معتقداتش در مورد جریان عقلانیت شیعه تغییر می یافت. به هر حال عقلانیت شیعه از نگاه علامه طباطبایی به همین مقدار ختم نمی شود و عرصه «حرکت تکاملی انسان در سایه سار ولایت» نیز از مختصات عقلانیت شیعی است.

۳-۶. حرکت تکاملی انسان در سایه سار ولایت

دیگر رهیافت دیدگاه علامه در عقلانیت شیعی، توجه به «حرکت و تکامل انسان ذیل ولایت و امامت» است. علامه طباطبایی ذیل آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء/۷۰) تبیینی در مورد این کرامت انسانی دارند و در توضیح محل اختلاف آن در رد اقوال اشاعره و معتزله در مورد برتری ملائکه بر انسان یا بالعکس، بیان می کند قدرت ذات ملائکه بر قوه ذات انسان برتری دارد و افعال پاک و الهی ملائکه از افعال انسان برتر است. افعال ملائکه با ذات آن ها هماهنگ است، همان طور که اعمال انسان ها با ذات آن ها هماهنگ است. کمالی که انسان ها در ذات خود به آن می کوشند و در طاعت خداوند به دنبال آن هستند، کمالی است که فرشتگان از آغاز وجود خود دارند. با این حال، این امکان نیز وجود دارد که انسان به تدریج با به سرعت به توانایی های جدیدی دست یابد و به مرتبه ای از تقرب و کمال برسد که از حدودی که فرشتگان با نور ذاتی خود در آغاز وجود خود به آن رسیده اند، فراتر رود. این احتمال توسط کلام الهی تأیید شده است. این فراروی انسان نسبت به ملائکه در آیات سجده ملائکه بر آدم متبلور است. در واقع سجده ملائکه بر آدم از باب خضوع ایشان در برابر مقام کمال انسانی بوده و آدم جنبه قبله را برای ایشان داشته است. آدم با وجود خود، انسانیت را در برابر ملائک مجسم نموده بود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱۶۰/۱۳-۱۶۵).

دقت در عبارات علامه طباطبایی این نکته را هویدا می کند که منشأ کرامت انسان کمالی است که در مقایسه با ملائک می تواند به دست آورد و در واقع اگر امکان نیل به این کمالات را به فعلیت برساند، می تواند کرامت ذاتی خود را کسب کند و با عبور از ملائک به مقام «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم/۹) نائل شود. دامنه ی نامتناهی به دنیای پر جنب و جوش چند روزه محدود نمی شود و با مرگ از بین نمی رود. انسان ها نیز مانند دیگر موجودات جهان به سوی خدا باز می گردند و زندگی ابدی همراه با خوشبختی یا ناراحتی خواهند داشت. این

زندگی ثانوی که «حیات اخروی» نام دارد، ارتباط کاملی با زندگی دنیوی دارد و اعمال افراد در این دنیا، چه خوب و چه بد، تعیین کننده سعادت یا بدبختی آن‌ها در زندگی بی پایان آن دنیا خواهد بود. اما آیا ذات انسان بدون هیچ یآوری می تواند این مسیر را طی کند و به مقام قرب الهی برسد و کمالات خود را بالفعل کند و در نگاهی دیگر به دریای بی نهایت کمالات الهی متصل شود؟ پاسخ جریان شیعی با تعین قرائت علامه طباطبایی به این سوال منفی است.

پاسخ منفی به سوال پیش گفته بدین صورت تقرّر می یابد که انسان برای نیل به کمالات فاقد، نیازمند علم است و در نظام الهی راه رسیدن به این کمالات در برنامه و لوحی به نام «دین» آمده است. این مدعا مؤید به آیهی شریفه «فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم/۳۰) است که آن برنامه را همان دین معرفی می کند. در دیدگاه علامه طباطبایی این برنامه باطنی دارد و تنها ظاهر آن برنامه نمی تواند کمال مطلوب را میسر کند. «در زیر لفافه اجتماعی زندگی انسانی که مطابق با آموزه های دینی زندگی می کند، یک واقعیت معنوی زنده و حیاتی پویا وجود دارد که برکات ابدی و سعادت ابدی از آن سرچشمه می گیرد و به عبارت دیگر جوهره وجود فرد است. از این حقیقت و واقعیت به «ولایت» تعبیر می شود. از این بیان روشن می شود که «نبوت یک واقعیته است که احکام دینی و نوامیس خدایی مربوط به زندگی را به دست آورده و به مردم می رساند، و ولایت واقعیته است که در نتیجهی عمل به فرآورده های نبوت و نوامیس خدایی در انسان به وجود می آید. به عبارت دیگر، نسبت میان نبوت و ولایت، نسبت ظاهر و باطن است و دین که متاع نبوت است، ظاهر ولایت، و ولایت باطن نبوت می باشد» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۵۸-۱۵۷).

دلیلی که ثبوت و دوام نبوت و احکام آن در عالم انسانی را اثبات کرده و سازمان دینی را تداوم می بخشد، بر ثبوت و دوام و فعلیت سازمان ولایت نیز دلالت می کند. اصلاً متصور و متوهم نیست که مرتبه ای از مراتب توحید و یا حکمی از احکام دین امر زنده بالفعل داشته باشد در حالی که واقعیت باطنی که در بردارد، در وجود نباشد و یا رابطه عالم انسانی با آن مرتبه مقطوع باشد و این واقعیت باطنی در ادبیات و لسان قرآن به «امام» تعبیر می شود (همان: ۱۵۹-۱۵۸). دلالت آیات «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا» (سجده/۲۴) و «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ» (انبیاء/۷۳) بر این است که امامت مقام هدایت است و همه جا این هدایت را مقید به «امر» کرده، و با این قید فهمانده که امامت بمعنای

مطلق هدایت نیست، بل که به معنای هدایتی است که با امر خدا صورت می‌گیرد و این امر هم همان است که در یک جا در باره‌اش فرموده: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس/۸۲) و نیز فرموده: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر/۵۰) (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۱۱/۱؛ برای مطالعه‌ی بیشتر ن.ک: همان: ۱۴۴/۱۹ و طباطبایی، ۱۳۹۹: ۳۰-۲۰).

تفسیر علامه طباطبایی از امام یعنی «کسی که از جانب حق سبحانه برای پی‌شروی صراط ولایت اختیار شده و زمام هدایت معنوی را در دست گرفته و انوار ولایت که به قلوب بندگان حق می‌تابد، اشعه و خطوط نوری هستند از کانون نوری که پیش او است و موهبت‌های معنوی متفرقه، جوی‌هایی هستند متصل به دریای بی‌کرانی که نزد وی می‌باشد. معنی امامت در قرآن کریم همین است و البته امامت غیر از خلافت و وصایت و حکومت و ریاست دین و دنیا است» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۵۹). علامه توجه دارد که ولایت معنایی باطنی دارد و نسبت به امامت از اعمیت برخوردار است و به همین دلیل است که می‌گوید: «خدای متعال در آیات زیادی امامت را به ولایت تفسیر نموده، لکن درباره خود، تنها ولایت به کار برده است نه امامت، چرا که مقتضای امامت نوعی سنخیت و همگونی بین امام و مأموم است و خلاصه این که امام حق ولی مؤمنان است و ائمه باطل، اولیای کافران (همو، ۱۳۹۹: ۱۳۹). این ولایت همان امانتی است که آسمان‌ها و زمین از قبول آن عاجز ماندند و چون انسان «ظلوم و جهول» بود آن را قبول کرد (همان: ۴۷).

تکمیل مبنای شیعه با قرائت علامه طباطبایی از آن بدین صورت محقق می‌شود که امامت «تنها برای بیان احکام و نشر معارف دینی و سنت پیامبر (ص) نیست تا با غیبت ولی نقض غرض صورت گیرد. ولایت امام (ع) علاوه بر هدایت حیات ظاهری مردم در حیات معنوی آنان، در هدایت باطنی اعمال آنان نیز مؤثر است و حیات روحانی آنان را تنظیم می‌نماید و باطن اعمال و افعال را به سوی حق سیر می‌دهد؛ زیرا انسان کامل - که همان پیامبر اکرم (ص) یا امام معصوم (ع) است - از راه باطن به نفوس و ارواح مردم اشراف و اتصال دارد، گرچه از چشم ظاهری مردم مستور باشد» (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۳۲۴).

۷. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر به بررسی و مقایسه دیدگاه‌های دو متفکر برجسته، محمد عابد الجابری و علامه طباطبایی، در باب عقلانیت شیعه پرداخته است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که این دو متفکر، با وجود اشتراک در موضوع، رویکردها و تفسیرهای متفاوتی از عقلانیت شیعه ارائه می‌دهند. الجابری با نگرشی انتقادی، ریشه‌های عقلانیت شیعه را در تفکرات هرمسی جستجو می‌کند و آن را به عنوان عاملی در جهت انحراف از اصول اصیل اسلامی می‌شناسد. او به تأثیرات تاریخی و فرهنگی این تفکرات بر شکل‌گیری برخی از آموزه‌های شیعه اشاره می‌کند و این تأثیرات را به عنوان مانعی در برابر تعالی و پیشرفت جامعه شیعی تلقی می‌کند. در مقابل، علامه طباطبایی عقلانیت شیعه را به عنوان یک نظام فکری مستقل و ریشه دار در آموزه‌های اسلامی توصیف می‌کند. وی عقل را به عنوان ابزاری برای تفسیر و فهم صحیح قرآن و سنت می‌داند و بر نقش ولایت و امامت در شکل‌گیری و هدایت عقلانیت شیعه تأکید ویژه‌ای دارد.

چند پیشنهاد:

۱. پژوهش‌های آینده می‌تواند با انجام مقایسه‌های دقیق‌تر و موشکافانه‌تر بین ادله و شواهد مورد استفاده الجابری و طباطبایی، به ارزیابی دقیق‌تر و موثرتری از ادعاهای هر دو متفکر بپردازد. این مقایسه باید شامل بررسی منابع تاریخی، متون دینی و شواهد مرتبط با هر دو دیدگاه باشد.

۲. پژوهش‌های بعدی می‌توانند به بررسی تأثیرات اجتماعی و فرهنگی هر یک از این دیدگاه‌ها بر جامعه شیعه در طول تاریخ بپردازند. این بررسی می‌تواند به درک بهتر از چگونگی شکل‌گیری و تکامل عقلانیت شیعه در طول زمان کمک کند.

۳. توسعه‌ی یک چارچوب نظری جامع‌تر برای بررسی عقلانیت شیعه می‌تواند به ایجاد زمینه مشترکی برای مقایسه و تحلیل دیدگاه‌های مختلف و جلوگیری از تفسیرهای جانبدارانه و گزینشی کمک کند.

۴. مطالعات آینده می‌تواند با در نظر گرفتن دیدگاه‌های دیگر متفکران شیعه و غیر شیعه در این زمینه، به غنای بحث و افزایش فهم عقلانیت شیعه کمک کند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آل بویه، علیرضا و حمزه علی اسلامی نسب، (۱۳۹۵)، «بررسی و نقد دیدگاه دکتر عابد الجابری درباره خاستگاه تشیع»، تحقیقات کلامی، سال چهارم، شماره ۱۲، صص: ۲۶-۷.
۲. ابراهیمی مینق، جعفر و محمد امیری و مهدی عامری، (۱۳۸۶)، «مکتب فرانکفورت و نظریه انتقادی (آراء و نظریه‌ها)»، پژوهش‌نامه علوم اجتماعی، سال اول، شماره ۴، صص: ۸۶-۶۵.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، محقق: مهدی لاجوردی، تهران: جهان.
۴. ابن تیمیه، أحمد بن عبدالحلیم، (۱۴۰۶ق)، منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدیة، المحقق: محمد رشاد سالم، ریاض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
۵. ابن حزم، أبو محمد علی بن أحمد، (دون تاریخ)، الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، بیروت: مکتبة خیاط.
۶. ابن مسکویه، احمد بن محمد، (۱۳۷۴)، جاویدان خرد، ترجمه تقی الدین محمد شوشتری، تهران: موسسه فرهنگی کاوش.
۷. ابن وحشیة، احمد بن علی، (۱۹۹۳م)، الفلاحة النبطیة، التحقیق: توفیق فهد، دمشق: المعهد العلمی الفرنسی للدراسات العربیة.
۸. الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین، عنی بتصحیحہ: هلموت ریتر، ألمانيا: دار فرانز شتایز، بمدينة فیسبادن.
۹. اطهری، سیدحسین و محمد عثمانی، (۱۴۰۱)، «تحلیلی تطبیقی و انتقادی از عقل عربی جابری و عقل اسلامی آرکون و دلالت‌های سیاسی آن»، علوم سیاسی، سال بیست و پنجم، شماره ۹۷، صص: ۲۰۶-۱۸۳.
۱۰. الأندلسی، أبوالقاسم صاعد بن أحمد، (دون تاریخ)، طبقات الأمم، القاهرة: المکتبة المحمودیة.

۱۱. بابا افضل کاشانی، محمد بن حسین، (۱۳۶۶)، مصنفات: رساله ینوع الحیاة (ترجمه ۱۳ فصل از سخنان هرمس)، با تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
۱۲. بدوی، عبدالرحمان، (۱۹۷۸م)، شخصیات قلقة فی الإسلام، الكويت: وكالة المطبوعات.
۱۳. البغدادی، عبدالقادر بن طاهر، (۱۹۹۷م)، الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية، بیروت: دار الآفاق الجديدة.
۱۴. پارسانیا، حمید، (۱۴۰۲)، فلسفه و روش علوم اجتماعی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
۱۵. الجابری، محمد عابد، (۱۳۹۹)، نقد عقل عربی؛ تکوین عقل عربی، ترجمه ی سید محمد آل مهدی، چاپ پنجم، تهران: نسل آفتاب.
۱۶. الجابری، محمد عابد، (۱۹۹۳م)، نحن و التراث: فرائث معاصرة فی تراثنا الفلسفی، الطبعة السادسة، بیروت: المركز الثقافی العربی.
۱۷. الجابری، محمد عابد، (۲۰۰۱م)، العقل الأخلاقی العربی: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم فی الثقافة العربية، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
۱۸. الجابری، محمد عابد، (۲۰۰۹م) (الف)، نقد العقل العربی (۱): تکوین العقل العربی، الطبعة العاشرة، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
۱۹. الجابری، محمد عابد (۲۰۰۹م) (ب)، بنية العقل العربی، الطبعة السابعة، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية، الدار البيضاء.
۲۰. جنیدی جعفری، محمود و سیدسعید جلالی، (۱۳۹۲)، «بررسی و نقد دیدگاه محمد عابد الجابری درباره تشیع»، حکمت معاصر، سال چهارم، شماره ۲، صص ۸۰-۵۳.
۲۱. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله، (۱۴۱۱ق)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۲. حسینی میلانی، سید علی، (۱۴۱۷ق)، تشیید المراجعات و تنفید المکابرات، قم: علی الحسینی میلانی.

۲۳. خان محمدی، کریم، (۱۳۹۱)، «مقایسه عقلانیت ارتباطی با عقلانیت وحیانی (بر اساس دیدگاه های هابرماس و علامه طباطبائی)»، علوم سیاسی، سال پانزدهم، شماره ۵۷، صص: ۷۴-۳۱.
۲۴. دریاییگی، محسن، (۱۳۹۳)، «نقدی بر اندیشه جابری درباره شیعه»، شیعه‌شناسی، سال دوازدهم، شماره ۴۸، صص: ۳۶-۷.
۲۵. دیلمی، حسن بن ابی الحسن، (۱۴۱۲ق)، ارشاد القلوب، قم: الشریف الرضی.
۲۶. الشهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۴۰۴ق)، الملل و النحل، تحقیق: محمد سید کیلانی، بیروت: دار المعرفة.
۲۷. الشیبی، کامل مصطفی، (۱۹۶۹م)، الصلة بین التصوف و الشیعة، القاهرة: دار المعارف.
۲۸. صانع‌پور، مریم، (۱۳۹۶)، «نقد عقل مدرن با رویکردی زنانه‌نگر»، غرب شناسی بنیادی، سال هشتم، شماره ۲ (پیاپی ۱۶)، صص: ۱۳۹-۱۱۹.
۲۹. صفار قمی، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد(ص)، تحقیق محسن کوچه‌باغی تبریزی، چاپ دوم، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۳۰. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۹۹)، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیقات: صادق لاریجانی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ هشتم، قم: موسسه بوستان کتاب.
۳۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۸ق)، بداية الحکمة، تحقیق: عباس علی الزارعی السبزواری، قم: النشر الاسلامی.
۳۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۷)، رسالت تشیع در دنیای امروز؛ گفت و گویی دیگر با هانری کرین، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
۳۴. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۲)، شیعه؛ مذاکرات و مکاتبات پروفیسور هانری گُربن با علامه سیدمحمدحسین طباطبائی، چاپ چهارم، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۹۱)، شیعه در اسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۳۶. طباطبائی، سید محمد حسین، (بی تاریخ)، ظهور شیعه؛ به ضمیمه مصاحبه پرفسور هانری گُربِن، تهران: مرصاد.
۳۷. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۸۸)، علی و فلسفه الهی، قم: جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۸. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۸۵)، معنویت تشیع به ضمیمه چند مقاله دیگر، با مقدمه حسن حسن-زاده آملی، با اهتمام محمد بدیعی، قم: تشیع.
۳۹. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، الطبعة الثانية، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۴۰. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج، مشهد: مرتضی.
۴۱. الطبری، محمد بن جریر ابوجعفر، (۱۳۸۷ق)، تاریخ الطبری، بیروت: دار التراث.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، الأمالی، قم: دارالثقافة.
۴۳. فاکر میبدی، محمد و سیده مرضیه علوی، (۱۳۹۷)، «بررسی تطبیقی تأویل از دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبائی»، نامه جامعه، سال شانزدهم، شماره ۱۲۷، صص: ۳۳-۵۸.
۴۴. فرک، تیموتی و پیتر گندی، (۱۳۸۴)، حکمت مفقوده فرعونیان، گزیده‌هایی از متون هرمسی، ترجمه‌ی فریدالدین رادمهر، تهران: مرکز.
۴۵. کرمی، محمد تقی، (۱۳۸۲)، آراء و اندیشه‌های محمد عابد الجابری، تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۷. کوربان، هنری، (۱۹۶۶م)، تاریخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصیر مروءة و حسن قیسی، بیروت: منشورات عویدات.
۴۸. لویس، برنار، (دون تأریخ)، أصول الاسماعیلیة، ترجمة خلیل أحمد حلو و جاسم محمد الرجب، بغداد: مكتبة المثنی.

۴۹. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمة الاطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۰. محبی، مصطفی، (۱۳۸۹)، «هویت و اندیشه هرمس»، پیک نور، سال هشتم، شماره ۳، صص ۱۰۹-۱۲۴.
۵۱. المسعودی، أبوالحسن، (۱۸۹۳م)، التنبيه والإشراف، لیدن: بریل.
۵۲. م سلم نیرشابوری، م سلم بن حجاج (بی تاریخ)، صحیح م سلم، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۳. المظفر، محمدرضا (۱۴۳۱ق)، المنطق، تعلیق: غلامرضا الفیاضی، تحقیق و اشراف: رحمة الله الرحمتی الاراکی، الطبعة الثامنة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۵۴. مینارد، لویس، (۱۹۹۸م)، هرمس (المثلث العظيمة) او النبی ادريس (ترجمة كاملة للكتب الهرمسية مع دراسة عن اصل هذه الكتب)، ترجمة: عبدالهادی عباس، دمشق: دارالحصاد للنشر والتوزيع.
۵۵. النشار، علی سامی، (۱۹۷۷م)، نشأة الفكر الفلسفی فی الإسلام، الطبعة الثامنة، القاهرة: دارالمعارف.

56. Nicholson, Linda J, (1990), (Edited and With an Introduction), Feminism / Postmodernism, Routledge, NewYork and London.