

تباهی اخلاق عربی به وسیله میراث صوفیانه و پیوند تصوف و تشیع

بررسی و نقد ادعاهای محمد عابد جابری

چکیده

«محمد عابد الجابری» فیلسوف پرآوازه مراکش با تألیفات بسیار خود در حوزه‌های متعدد علوم انسانی توانست جایگاه قابل توجهی در جهان عرب و بخش‌هایی از جهان غرب به دست آورد. وی معتقد بود جهان عرب از قرون طلایی ابتدایی خود فاصله بسیار گرفته و در بحران‌های اخلاقی و فرهنگی و اقتصادی غوطه‌ور است. از این رو با بررسی میراث‌های پنج‌گانه ایرانی و یونانی و صوفیانه و اسلامی خالص و عربی خالص نتیجه گرفت که تمام عقب‌ماندگی‌های جهان عرب ریشه در تفکرات میراث ایرانی (اردشیر) دارد که در قالب آموزه‌های دو مذهب ساختگی تشیع و تصوف به مانند دو تیغه قیچی اخلاق عربی را به تباهی کشاندند. در این مقاله پس از گزارش اجمالی از ادعاهای جابری درباره تصوف — از جمله ریشه داشتن زهد صوفیان در دنیاگریزی مانویان و پیوند میان تصوف و تشیع و ریشه داشتن ولایت صوفیانه در ولایت و امامت شیعی و تاثیر میراث ایرانی در احوال و مقامات صوفیه و چگونگی تاثیر آنها در اخلاق عربی — این ادعاها را بررسی و نقد می‌کنیم.

واژگان کلیدی

محمد عابد جابری، تصوف و تشیع، میراث ایرانی، زهد، ولایت صوفیانه

مقدمه

بعد از حمله ناپلئون به مصر و سقوط امپراطوری عثمانی، عرب‌ها با بحران فرهنگی و اقتصادی مواجه شده و افتخارات پیشین خود را بر باد رفته دیدند. از دو قرن پیش عرب‌ها به بحران‌های فرهنگی و اقتصادی خود پی برده و در میان متفکران آنها این سؤال مطرح شده بود که چرا تمدن اسلامی با آن دوره طلایی به افول رسید؟ و تمدن غربی با آن دوران سیاه و تاریک قرون وسطایی شروع به درخشیدن نمود؟ از این رو اندیشمندان نوگرای جهان عرب مانند محمد عابد جابری^۱ هشام شرابی، محمد آرکون، نصر حامد ابوزید و دیگران سعی کردند چگونگی تشکیل تمدن اسلامی در قرن دوم هجری را با نگاهی انتقادی مورد پژوهش قرار دهند. به عبارت دیگر آنان در نظر داشتند با قرائتی نو از میراث عربی / اسلامی، جهان اسلام را از بحران‌هایی که در آنها غوطه‌ور است، رهانیده و در مسیر تازه‌ای قرار دهند؛ درست همان مسیری که غربی‌ها در سال‌های پیشین پیموده بودند و با واکاوی سنت‌های دیرین خود و اصلاح اشکالات آن، توانسته بودند به پیشرفت‌های قابل توجهی در زمینه‌های فکری و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دست یازند.

۱. دکتر محمد عابد جابری (۱۹۳۶-۲۰۱۰) متفکر و استاد فلسفه دانشکده ادبیات رباط و صاحب آثار متعدد. مهم‌ترین اثر او *نقد العقل العربی* است که با عناوین فرعی دیگر تکمیل شده است: *تکوین العقل العربی* (شکل‌گیری عقل عربی، ۱۹۸۴)، *بنیة العقل العربی* (ساختار عقل عربی، ۱۹۸۶)، *العقل السیاسی العربی* (عقل سیاسی عربی، ۱۹۹۰)، *العقل الأخلاقی العربی: دراسة تحليلية نقدية لتقييم فی الثقافة العربیة* (عقل اخلاقی عربی: بررسی تحلیلی-نقدی ارزش‌ها در فرهنگ عربی، ۲۰۰۱).

یکی از اجزاء مهم پروژه جابری، در نقد میراث گذشته خلاصه می‌شود. وی پس از تحلیل مفصل میراث‌های پنجگانه موجود در فرهنگ عربی (ایرانی، صوفیانه، یونانی، اسلامی خالص، عربی خالص) و اشاره به فلسفه حاکم بر جهان عرب، مشکل اخلاقی جوامع اسلامی را در حاکم بودن اندیشه‌های اردشیر (شاه ایران) بر آن جوامع مطرح کرده و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که آنان «هنوز پدرشان اردشیر را دفن نکرده اند» (جابری، ۲۰۰۱: ۶۳۰). وی معتقد است که تمام عقب‌ماندگی‌ها و انحطاط‌های ارزشی و اخلاقی در جوامع اسلامی ریشه در تفکرات اردشیر داشته و اگر خطایی از حاکمان عرب سر بزند نباید آنها را نکوهش کرد بلکه باید به دنبال جسد اردشیر بود و بر آن لگد زد. جابری آخرین سطور *العقل الأخلاقی العربی* را این چنین به پایان می‌برد: «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)

سخن کوتاه اینکه جابری معتقد است میراث ایرانی توانست با اسلامی کردن ارزشهای کسرابی مانند زهد و دنیاگریزی مانویان، اخلاق اطاعت و استبداد و اخلاق فنا که در مذهب ساختگی تصوف تجلی پیدا کرد و پیوند میان آن و مذهب تشیع اخلاق عربی را به تباهی برد. از این رو تنها راه نجات اخلاق عربی از انحطاط، جدایی از معرفت‌ها و ایدئولوژی‌های مشرق عربی مانند تشیع، تصوف، ... و بازگشت به مغرب عربی و سلف صالح است. در نوشتار حاضر ابتدا ادعاهای جابری در حوزه‌ها و آموزه‌های مورد بحث در چهار قسمت طرح شده و در ادامه یکایک آنها نقد و خطاهای معرفتی و تاریخی او در شناخت آموزه‌های تصوف و ارتباط آن با مذهب تشیع و میراث ایرانی بیان می‌شود.

۱. زهد صوفیان رونوشت دنیاگریزی مانویان

جابری ریشه جنبه‌های نظری و عملی تصوف را در قبل از اسلام می‌داند که جنبه عملی (زهد و دنیاگریزی) آن «موضعی منفی در قبال زندگی است و پیش از اسلام در تمدن پارسی، یونانی - رومی و مسیحیت معروف بود و گرچه جزئی از میراث صوفیانه است لکن کل میراث صوفیانه در آن خلاصه می‌شود. تصوف در هر مکان و زمانی مخصوصاً در جانب عملی موضعی فردی در قبال زندگی است که جز در اخلاق فنا هیچگاه به موضعی اجتماعی تبدیل نمی‌شود.» (جابری، ۲۰۰۱: ۴۲۹) میراث صوفی پارسی در نیمه عصر اموی از راه کوفه و بصره وارد اسلام شد. در ایران مانویان با سلاح دین بر ضد حکومت کسری شوریدند و با ارزش‌های منفی زهد و دوری از دنیا به حرکت خود لعابی دینی بخشیدند. دولت اموی نیز ارزش‌های کسرابی و اخلاق اطاعت و استبداد را لباس دین پوشانید و آن را برای مقابله با قیام‌هایی به کار برد که آن قیام‌ها درست مانند مانویان ایران سلاح دین را به کار گرفته بودند و با اموی‌ها به مبارزه پرداخته بودند. (همان: ۴۳۱-۴۳۲)

عملکرد توأیین بعد از کشته شدن حسین بن علی در مقابله با بنی امیه در شهرهای کوفه و بصره ناشی از تأثیر رهبانیت مسیحی بود. آنان مفرداتی چون گریه، بهشت، جهنم، توبه، پرهیز از ازدواج و خودداری از تکثیر نسل را ابزار حرکت سیاسی خود قرار دادند. حبیب عجمی از بنیگذاران تصوف، شخصیتی ایرانی بود که از تاجران بزرگ بصره و متهم به رباخواری بود. وی به مسجد بصره می‌رفت و مجلسی برپا می‌کرد که اهل دنیا و تاجران در آن جمع می‌گشتند. مجلس او در کنار مجلس حسن بصری بود که مردم را به زهد دعوت می‌کرد. حسن بصری در قبال بخشش اموال توسط حبیب عجمی بهشت را برای وی ضمانت کرد که سرآغاز تحولی گسترده در حبیب شد و کار به آنجا رسید که ملقب به «القطب الغوث» شد و جز در حالات روزه، زکات، ذکر و نماز دیده نمی‌شد و مردم نیز او را مستجاب الدعوه خواندند. حبیب نمونه‌ای از اشخاصی است که ثروت و منزلت اجتماعی خویش را رها می‌کنند و به دروغ صوفی می‌گردند تا به جایگاهی برتر دست یابند پس هرکدام از آنان چون در دنیا به توشهٔ درخوری دست پیدا نمی‌کرد به توشهٔ آخرت می‌شتافت و خود را وقف دستیابی به آن می‌کرد (جابری، ۲۰۰۱: ۴۳۳). درواقع ایرانیان با تصوف، در پی زهد نبودند، بلکه زهد نزد آنان زهد سیاسی جمعی بود که برای مقاصد خویش نشان می‌دادند. نظر ما را عبارتی از کلیله و دمنه به خوبی بیان می‌کند که «علما در مورد فاضل جوانمرد گفته‌اند که وی، جز در دو جا دیده نمی‌شود و غیر از این دو مکان، شایستهٔ او نیست: یا با پادشاهان در حال اکرام یا با پارسایان در حال زهد». از نمونه‌های دیگر می‌توان ابراهیم بن ادهم را مثال زد که شخصیتی خراسانی بود و در سال ۱۶۱ق وفات کرد. بسیاری از مورخان و مؤلفان صوفیه مانند قشیری وی را اولین زاهد حقیقی می‌دانند که از مال و ثروت شخصی و منزلت اجتماعی دست کشید و به زهد و تصوف روی آورد. (همان) به عبارت دیگر زهد ایرانیان نه بر پایهٔ دوری از دنیا و نزدیکی به خدا بلکه بر پایهٔ سیاست و مقاومت منفی پایه‌ریزی شده بود. در ایران قبل از اسلام زهد وجود داشت و گروهی از زهاد در جنگ ایران با عرب‌ها (قادسیه) در سپاه ایران حضور داشتند. زهد آنان زهدی سیاسی اجتماعی بود و واقعاً در پی زهد نبودند چرا که بسیاری از بزرگان متصوفه حریر و لباس‌های آراسته و گرانبها بر تن می‌کردند و آنگاه بر آن‌ها جامه‌های پشمین و خشن می‌پوشیدند (همان: ۴۳۴).

۱. پیوند میان تصوف و تشیع

جابری در ادامه، اینگونه تصوف و تشیع را به یکدیگر پیوند می‌دهد که پدیدهٔ زهد برای نفوذ به فرهنگ عربی نیازمند زمینه بود که آن هم به‌فور در جامعهٔ عربی بعد از قیام بر ضد عثمان پیدا شد. جنگ‌های سه‌گانهٔ جمل، صفین، خوارج و جنگ‌هایی که میان فرزندان صحابه بعد از مرگ معاویه به وقوع پیوست و نیز حادثهٔ سنگباران مکه و کشتن حسین بن علی از عواملی بود که ضمیر دینی مردم را در بحرانی عمیق فرو برد و باعث شد که مردم از فتنه‌ها کناره‌گیری کنند و با ترک لذت‌های دنیوی و ثروت‌های شخصی به اماکن دینی

چون مکه و مدینه هجوم آورند و زهد و عبادت را ملتزم شوند. کوفه آن زمان محلی بود که دین‌های قدیمی مسیحی، یهودی، مانوی، زرتشتی و مزدکی را در خود گرد آورده بود. کوفیان رهبر خود حسین بن علی را به کوفه دعوت کردند و تنهائش گذاشتند و چون کشته شد خود را گناهکار دانستند و به شدت پشیمان شدند و در پایان با عنوان توابین خود را به کشتن دادند (همان: ۴۳۶-۴۳۷). آنان در جانب دیگر به علت یاری علی بن ابیطالب، از جانب حجاج و مُصعب بن زبیر مصیبت‌ها دیدند و به ناچار مقاومت منفی را به جای مقاومت ایجابی انتخاب کردند و زهد، گریه، نماز، روزه و ترس از عذاب آخرت را پیشه خود ساختند (همان: ۴۳۷) و اینگونه زهد و تشیع در کوفه با یکدیگر درآمیختند. شکست انقلاب‌های شیعی آغازی برای ورود انقلابیون به زهد صوفیانه بود که در میراث صوفیانه فارسی و هرمنسی ریشه داشت و چون لباسی پشمین می‌پوشیدند به صوفیه شهره گشتند. نخستین کسانی که به صوفی معروف شدند سه تن بودند: جابر بن حیان صوفی (ف. ۲۰۸)، عبدک صوفی (ف. ۲۱۰) و ابوهاشم صوفی خراسانی که هم‌عصر آنان بود. (همان: ۴۳۸) هر سه آن‌ها به فرهنگ هرمنسی کیمیا، علوم سرّی، قول به وحدت، حلول و معروف بودند. اما کلمه صوفیه در حدود سال ۱۹۹ ق آشکار شد و در آن وقت بر افرادی اطلاق می‌شد که تقریباً شیعه و از مذاهب متصوفه بودند که در کوفه ظاهر شدند. (همان: ۴۴۲)

تمام مورخان متصوفه معتقدند که حسن بصری (۲۱-۱۱۰ق) مؤسس جریان دیگری در زهد بود که بر پایه میراث اسلامی خالص شکل گرفته بود و تمام فرقه‌های غیرشیعی از جمله معتزله و اشاعره با قبول استادی و مرجعیت حسن بصری برای صوفیان، خود را منتسب به حسن بصری می‌دانند و تصوف آنان تصوف سنی نامیده می‌شود. بنابراین آنچه تصوف سنی نامیده می‌شود و تمام افعال و عباداتی که صوفیان ادعای انتساب آن‌ها به حسن بصری را دارند در قرن چهارم و هنگامی آشکار شد که تصوف از حالت فردی و تجربه‌های شخصی به پدیده‌ای اجتماعی تبدیل شد که دارای تشکیلاتی برای ساماندهی حالت‌های باطنی آنان بود. در ادامه تشکیلات متصوفه به نیروی سیاسی مستقل یا هم‌پیمان با شیعیان تبدیل شد. خلاصه اینکه تصوف و تشیع با یکدیگر پیوندی برقرار ساختند که ریشه‌های آن به عصر اموی و حسن بصری برمی‌گردد. (همان: ۴۳۹-۴۴۰)

۲. ولایت صوفیانه رونوشت امامت شیعه

جابری سپس برخی از مقامات صوفیان را مورد بحث قرار می‌دهد و معتقد است اخلاق فنای در خدا تنها در حد تئوری وجود دارد اما از حیث واقعی و عملی به ولایت می‌رسد که پادشاهی معنوی است. پادشاهی معنوی صوفیه همان پادشاهی مادی است؛ چرا که هر کس بر جان‌ها حکومت کند بر بدن‌ها نیز حکومت خواهد کرد. صوفیان اولیای خود را به منزله پادشاهانی می‌دانستند که خدای متعال در همه زمان‌ها بر آن‌ها نظر کرده و مورد توجه‌اند. این اولیا و پادشاهان از جانب صوفیان قطب نام گرفتند که قطب و قطبیت همان

خلافت عظمای خدا در عالم وجود به صورتی کامل و مفصل است. این مفاهیم نتیجه تکامل تصوف نبود بلکه عین آن‌ها در نزد ایرانیان موجود بود و توسط حبیب عجمی و ابراهیم بن ادهم وارد فرهنگ عربی شد که این مظهر دیگری از حضور ارزش‌های کسرابی در فرهنگ عربی است. (همان: ۴۳۶)

جابری سپس از قطب و خلافت عظمی به ولایت صوفیانه نقب زده و معتقد است که بر مبنای ولایت و امامت شیعی بنا نهاده شده و در آن ریشه دارد. (جابری، ۲۰۰۱: ۴۵۴؛ ۲۰۰۹: ۳۴۵) لکن تفاوت ولایت صوفیانه با ولایت شیعی در این است که امام شیعیان هم‌زمان هم فقیه و رهبر سیاسی است و هم رهبر روحانی اما ولی صوفی مقام رهبری روحانی را بر عهده دارد و اگرچه در ابتدا ارتباطی بین وی و فقه و سیاست نیست لکن بعدها صوفیه به زعامت سیاسی نیز روی آوردند. مهم‌ترین تفاوت ولایت صوفیانه با ولایت شیعی در این است که ولایت صوفیانه نه تنها مقید به اهل‌بیت نیست بلکه مقید به نسب هم نیست. (جابری، ۲۰۰۹: ۳۴۵) ولایت صوفیانه یا عرفان صوفی همان ارزش‌های کسرابی است که تشیع بر آن جامعه اسلامی پوشانید و به خدمت گرفت. عرفان صوفی توانست به نام تصوف یا تصوف سنی در عالم اسلامی امپراطوری روحی را جایگزین دولت سنی کند. خود دولت شیعی نیز امپراطوری روحی بود از این رو نیازی به امپراطوری روحی مانند اهل سنت نداشت. (جابری، ۲۰۰۱: ۴۵۵)

۳. مقامات و احوال صوفیان

جابری در مرحله بعد به مقامات و احوال صوفیان می‌پردازد و تلاش می‌کند به‌نوعی آن‌ها را با میراث پارسی مرتبط سازد. در تألیفات صوفیه سیر و سلوک مجاهده و ریاضت نامیده می‌شود که به معنای مخالفت با نفس است. (همان: ۴۶۱) وی در ریشه‌یابی واژه مقام معتقد است که اندیشه مقام قبل از اسلام در میراث صوفی هرمسی وجود داشته و ترجمه تحت‌اللفظی آن در زبان عربی «درجه» می‌باشد که برای اولین بار مفهوم مقامات به درجه ترجمه شد. به هر حال مقامات عبارت از صفات اخلاقی‌ای است که مرید در تلاش است تا به آن‌ها متصف شود. (همان: ۴۶۴) در فلسفه دینی هرمسی عدد مقامات به هفت و گاهی به ۱۲ می‌رسد. ابوطالب مکی به مقامات نه‌گانه معتقد است که عبارتند از: توبه، صبر، شکر، رجا، خوف، زهد، توکل، رضا و محبت؛ که البته اندیشه مرید و مقامات ریشه در هند دارد. (همان: ۴۶۵-۴۶۶) توبه دارای سه مقام است: الف: توبه به علت ترس از عقاب؛ ب: انابه برای طلب ثواب؛ ج: بازگشت برای رعایت امر. توبه مقام عموم مؤمنان است و انابه، مقام اولیا و مقربان و بازگشت، مقام انبیاء و مرسلین می‌باشد. معنای اخیر از توبه دارای اصل هرمسی و مسیحی است که با اندیشه سقوط و گناه نخستین ارتباط دارد که راهی برای رهایی از گناه آدم پیامبر است. (همان: ۴۶۸) جابری سپس به احوال تصوف مانند لوایح، طوابع، تجلی، ذوق، سکران، صاح، غیبت و حضور، محبت و رضا پرداخته و مقام رضا را با جبر و محبت را با رهاشدگی از تکالیف شرعی مرتبط می‌داند. چنانکه ابن‌عربی نیز در فتوحات مکیه در شرح محبت قائل به سقوط تکالیف شرعی شده است.

(همان: ۴۷۳-۴۸۱) اندیشه ره‌اشدگی از تکالیف شرعی دارای اصلی هررسی است که صوفیان و اسماعیلی‌ها به آن معتقد بودند و ابن‌عربی آن را بر اساس قرآن و حدیث می‌داند. این کلام نشانه آن است که وی فلسفه دینی هررسی خود را پایه فهم باطنی خود از نصوص دینی اسلامی قرار داده است. (همان: ۴۸۴)

جابری در پایان اصول اساسی تصوف را در تصوف فارسی و تصوف هررسی در اسکندریه و انطاکیه می‌داند. ارزش‌های اساسی در اخلاق همان ارزش‌هایی کسرابی یعنی اطاعت است که در علاقه شیخ به مرید، توکل مبتنی بر ترس از آخرت و ترک تدبیر در امور دنیایی خلاصه می‌شود. (همان: ۴۸۷)

بررسی دلایل جابری

بررسی یکایک ادعاهای جابری در باب میراث ایرانی و صوفیانه نشان‌دهنده عدم آگاهی وی نسبت به ایران و آموزه‌های تصوف است. ادعاهای بدون دلیل و ضعف منابع مورد استناد جابری باعث شده تا بسیاری از علاقه‌مندان وی با نگاهی آکنده از شک و تردید به تألیفات و آراء او در حوزه‌های مختلف فکری و اعتقادی به‌خصوص در حوزه مبانی شیعی و ایرانی و تصوف نگاه کنند و به جمع منتقدان وی بپیوندند.^۲ در واقع عدم آگاهی جابری از تفکر اسلامی و منابع تشیع و تصوف باعث شده که وی از منابع سنی با گرایش‌های سلفی و اشعری مکرراً استفاده کند، مانند مقالات *الاسلامین اشعری، الفرق بین الفرق* عبدالقاهر بغدادی، *نهایة الاقدام فی علم الکلام* شهرستانی، *المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین* نیشابوری و *الفتاوی ابن تیمیه*.

جابری خود به اندک بودن منابع مطالعاتی خویش اعتراف کرده و می‌گوید: «روشن است که من تنها به زبان عربی تسلط دارم و برای مثال با زبان و فرهنگ فارسی کاملاً بیگانه هستم... در حالی که می‌دانید ایرانیان از قرن پنجم هجری به بعد، میراث اسلامی خود را به زبان فارسی نگاشته‌اند. بنابراین، عدم آشنایی من با زبان و فرهنگ اسلامی ایرانی و غیراسلامی (پیش از اسلام) مانع از آن می‌شود که در زمینه «نقد عقل اسلامی» به بحث بپردازم. به عبارت دیگر، مسأله در این جا پیش از هر چیز، به میزان توانایی و امکاناتم بازمی‌گردد» (جابری، ۱۹۹۱: ۳۲۰). مونتگمری وات نیز معتقد است که در زمینه تاریخ تشیع، گرایش روایات اهل سنت این است که همه چیز را در تاریکی و ابهام نگه دارد. (مونتگمری وات، ۱۳۷۰: ۶۷) هانری کربن نیز این نظریه را تأیید کرده و می‌گوید: «تاکنون مستشرقان اطلاعات علمی که از اسلام به دست آورده‌اند و مطالعاتی که در کتب و آثار اسلامی انجام داده‌اند و تماسی که با رجال علمی اسلام گرفته‌اند همه آن‌ها در محیط تسنن بوده و از انظار و عقاید علماء اهل سنت و تألیفات و آثار آنها تجاوز نکرده است.» (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۶)

^۲. برای نمونه، زهیر غزوی در کتاب *التیار التعریبی العلمانی العربی و دراسه فکر الامام الصادق - محمد عابد الجابری نموذجاً*، طراد حماده در کتاب *نقد الجابری للعقل العربی و سمعه البستمولوجیا*، خلیل احمد خلیل در کتاب *العقل فی الاسلام: بحث فلسفی فی حدود الشراکة بین العقل العلمی والعقل الدین*، جمعی از نویسندگان (طارق بشری) *التراث و النهضه فی اعمال محمد عابد الجابری*.

یکی از مهم‌ترین نقدهای وارد بر تمام ادعاهای جابری در زمینه تشیع، تصوف و میراث ایرانی این است که وی سعی نموده ریشه هر ارزش مغایر با اخلاق را که در فرهنگ عربی وجود دارد در میراث ایرانی جست‌وجو کند. علت این امر در این است که جابری قائل به دوقطبی بودن جهان اسلام بوده است. به عبارت دیگر، وی بر پایه قوم‌گرایی خود، جهان اسلام را به مشرق عربی و مغرب عربی تقسیم نموده و با هر ارزش و علم و دانشمند و کتابی که در مشرق عربی مشاهده کرده است به مقابله و مبارزه برخاسته است. از این رو تفکر عقلانی را به مغرب عربی هدیه کرده و اگر در آن نشانی از غیرعقلانی بودن مشاهده شود آن را در بیرون از سرزمین عرب و عمدتاً در میراث پارسی جست‌وجو کرده است. خلاصه اینکه جابری تمام میراث‌های فکری قدیم ایرانیان، هندویان، یونان (به جز ارسطو) را انکار کرده و معتقد است که تمامی این‌ها غیرعقلانی بوده و توانسته‌اند فرهنگ عربی را آلوده کرده و تفکر عقلانی عربی را به تباهی برند. خود جابری در این مورد می‌گوید: «آرزو دارم کشف کنند و متوجه شوند که ابن‌سینا - همان شخصی که گفتم ابن‌رشد بین او و خودش تفکیک و جدایی قائل شد - از خاور دور (مشرق عربی) و بخارا و کشورهای عجم باشد؛ ابن‌سینا و رازی پزشک غنوصی و غزالی، همه آن‌ها به مشرق عربی تعلق دارند؛ مشرق عربی‌ای که از گستره محیط تا خلیج فارسی به دور است.» (حنفی، ۱۹۹۰: ۲۰۱)

در نتیجه برخی از منتقدان جابری مانند یحیی محمد به نقد تفکر قوم‌گرایانه وی پرداخته و می‌گویند: «حتی اگر بتوانیم تقسیم‌بندی میراث عربی به مشرق و مغرب را بپذیریم، باز هم نمی‌توان امثال ابن‌حزم و شاطبی و ابن‌خلدون را مانند دیگران پیرو تفکر فلسفی ارسطویی به شمار آورد، چرا که این‌ها به‌طور کلی با فلسفه و فلاسفه بیگانه‌اند. شاطبی راهکارهای فلاسفه را به انتقاد می‌گیرد و ابن‌خلدون در مقدمه‌اش آشکارا بر فلاسفه تازیده و فلاسفه را باطل دانسته و پدیدآوردندگانش را افرادی می‌داند که به تباهی کشیده شده‌اند. آیا جمع این گرایش‌های متناقض جز بر پایه قوم‌گرایی توجیه دیگری دارد؟ و همین است که باعث شده است او از نگاهی عام و شمول‌گرا که لازمه هر تحقیقی است محروم بماند.» (دغیر، ۱۳۸۱: ۹۶) علاوه بر یحیی محمد نویسندگانی مانند عبدالوهاب المؤدب و منصف عبدالحق و سالم حمیش به دیدگاه‌های جابری معترض شده و تعصب وی را بر ضد فلاسفه شرقی، مردود شمرده‌اند. (حرب، ۱۹۹۳: ۱۲۱-۱۲۲)

۱. زهد صوفیان رونوشت دنیاگریزی مانویان

با بررسی تألیفات جابری مشخص می‌شود که از دیدگاه وی زهد و دنیاگریزی امری مذموم و موضعی منفی در قبال زندگی است که نشانی از آن در فرهنگ عربی نبود و ارزشی وارداتی است که از یک سو ریشه در میراث صوفی پارسی و مانویان داشت که در نیمه عصر اموی از راه کوفه و بصره وارد اسلام شد (جابری، ۲۰۰۱: ۴۳۱) و از سوی دیگر ریشه در تمدن یونانی - رومی و مسیحیت داشت (جابری، ۲۰۰۱: ۴۲۹) که نوع مسیحی آن در قالب رهبانیت در عملکرد توابین بروز کرد. (جابری، ۲۰۰۱: ۴۳۳)

جابری در حالی عمدتاً ریشه زهد صوفیان را در میراث ایرانی می‌داند که با بررسی ادیان الهی چون مسیحیت، یهودیت و اسلام و آیین بودا و حتی حکمت‌های یونان باستان مانند حکمت اسکندرانی افلوپین (Capleston: 1966: 463-75) به‌روشنی می‌توان دریافت که زهد و دنیاگریزی از آموزه‌های اصلی آن‌هاست و تنها منحصر به میراث ایرانی نیست. به عبارت دیگر، زهد و تصوف جزو ابداعات مسلمانان نیست و در میان اقوام پیشین مثل مسیحیان و مانوی‌ها و برهمنی‌ها و بودایی‌ها نیز وجود داشته و این ریشه‌داری در تاریخ نیز ناشی از تأثیری است که دین فطری بر انسان دارد و آدمی را به سوی زهد و از آن جا به معرفت نفس سوق می‌دهد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۹۲-۱۹۳) و در میان مسلمانان نیز عرفان و تصوف، در عهد خلفا و در لباس زهد ظاهر شد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۵: ۲۸۱)

درواقع یکی از مهم‌ترین علت‌هایی که باعث شده تا جابری در تحلیل تاریخی خود به خطا رود غفلت از منابع اصیل اسلامی است. جابری خود به اندک بودن منابع مطالعاتی خویش اعتراف کرده و می‌گوید: «روشن است که من تنها به زبان عربی تسلط دارم و برای مثال، با زبان و فرهنگ فارسی کاملاً بیگانه‌ام... در حالی که می‌دانید ایرانیان از قرن پنجم هجری به بعد، میراث اسلامی خود را به زبان فارسی نگاشته‌اند. بنابراین، عدم آشنایی من با زبان و فرهنگ اسلامی ایرانی و غیراسلامی (پیش از اسلام) مانع از آن می‌شود که در زمینه "نقد عقل اسلامی" به بحث بپردازم. به عبارت دیگر، مسئله در این‌جا پیش از هر چیز، به میزان توانایی و امکان‌اتم بازمی‌گردد» (جابری، ۱۹۹۱: ۳۲۰).

وی در تحلیل‌های خود نه‌تنها به قرآن مراجعه نکرده حتی در مواردی نشان داده است که با این کتاب آشنایی کافی نیز ندارد. برای مثال وی آدم ابوالبشر را از جنس ملائکه می‌داند (جابری، ۲۰۰۱: ۴۲۹) در حالی که در آیات بسیاری بر خاکی بودن سرشت آدم تأکید شده است. (حجر: ۲۶ و ۲۸؛ اعراف: ۱۲) از این رو، اگر جابری به قرآن و سنت مراجعه می‌کرد متوجه می‌شد که در اسلام نیز زهد وجود داشته و قرآن و سنت بر آن دلالت دارد. خدای متعال دنیا را بازیچه و فریبنده معرفی کرده و می‌فرماید: «اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا؛ بدانید زندگی دنیا تنها بازی و سرگرمی و تجمل‌پرستی و فخرفروشی در میان شما و افزون‌طلبی در اموال و فرزندان است، همانند بارانی که محصولش کشاورزان را در شگفتی فرو می‌برد، سپس خشک می‌شود به گونه‌ای که آن را زردرنگ می‌بینی سپس تبدیل به گاه می‌شود» (حدید: ۲۰) و در برخی آیات دیگر بر زهد و دل‌نبستن به متاع دنیا تأکید می‌کند. «مَنْ كَانَ يَرْيِدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يَرْيِدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ؛ کسی که زراعت آخرت را بخواهد، به کشت او برکت و افزایش می‌دهیم و بر محصولش می‌افزاییم و کسی که فقط کشت دنیا را بطلبد، کمی از آن به او می‌دهیم اما در آخرت هیچ بهره‌ای ندارد.» (شوری: ۲۰) زندگانی رسول خدا (ص) و اصحاب ایشان نیز گواه

دیگری بر بعد زهد و دنیاگریزی اسلام است. چنانکه امام علی (ع) در وصف زندگانی پیامبر می‌فرماید: «نبی اکرم دنیا را کوچک و در چشم دیگران آن را ناچیز جلوه داد. آن را خوار می‌شمرد و در نزد دیگران (نیز) خوار و بی‌مقدار معرفی فرمود. و آن را برای ناچیز بودنش به دیگران بخشید. پس از دل و جان به دنیا پشت کرد، و یاد آن را در دلش میراند. دوست می‌داشت زینت‌های دنیا از چشم او دور نگهداشته شود تا از آن لباس فاخری تهیه نسازد، یا اقامت و ماندن در دنیا را آرزو نکند. (نهج البلاغه، ۱۴۲۴ق، خطبه ۱۰۹، ص ۱۶۲) اهل صُفّه نیز زاهدان و فقیرانی بودند که در صُفّه مسجدالنبی زندگی می‌کردند. ابن تیمیه یکی از بزرگ‌ترین مخالفان صوفیه به اصحاب صُفّه اشاره کرده و سلوک آنان را نمونه‌ای از زهد راستین معرفی می‌کند. (ابن تیمیه، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۲-۷۴) وجود نام صحابیان بزرگی چون سلمان فارسی، ابوذر، بلال ریاحی، عمار یاسر و مقداد در میان زاهدان (هجویری، ۱۹۲۶م: ۹۸) نشان‌دهنده ریشه داشتن زهد در سنت پیامبر (ص) است.

اگرچه صحابیان زاهد در عهد پیامبر (ص) دارای ساختار اجتماعی منسجمی نبودند لکن به تصریح منابع صوفیان نمونه و آغازی برای عبادت‌های دسته‌جمعی و تشکیلاتی صوفیان بعدی به شمار می‌رود. مستملی بخاری زهد و دنیاگریزی صوفیان را تبعیت از زهد اصحاب صُفّه می‌داند و شهاب‌الدین سهروردی نیز ریشه خانقاه را در اصحاب صُفّه می‌داند. (باخرزی، ۱۳۴۵ش، ۲: ۱۶۷)

در دین مسیحیت نیز زهد، خود را در قالب رهبانیت نشان داد. (بوش، ۱۳۷۸ش، ۷۵۲) این مسأله در قرآن کریم نیز مورد تأکید قرار گرفته است: «و رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ؛ و ترک دنیایی که از پیش خود درآوردند ما آن را بر آنان مقرر نکرده بودیم، مگر (آن که) به قصد جلب خشنودی خداوند (انجام دهند) ولی آن گونه که باید، حق آن را مراعات نکردند. پس به کسانی از آنان که ایمان آورده بودند پاداش دادیم؛ ولی بسیاری از آنان فاسق و نافرمان بودند.» (حدید: ۲۷)

در دین یهود نیز اگرچه در نزد اقوام و فرقه‌های مختلف آن شاهد این امر شایع بود لکن فرقه اسنیان به رهبانیت و زهد اهمیت بیشتری می‌دادند. این فرقه مقارن قرن دوم قبل از میلاد ظهور کرد. آن‌ها در اکثر نقاط فلسطین ساکن بوده و شریعت مکتوب و شفاهی را در کمال دقت رعایت کرده و همسری اختیار نکرده و راهب‌گونه زندگی می‌کردند. (دورانت، ۱۳۶۸، ۴: ۶۳۱) آن‌ها عموماً مشغول کار کشاورزی بوده و معتقد بودند که باید از فساد جهان و اهل آن دوری کرد و با مشغول شدن به زهد و دنیاگریزی، عبادت، انزوا، روزه و نماز به انتظار مسیحا نشست. آنان جمع‌آوری طلا و نقره را بر خود حرام کرده و از اینکه مالک خانه و زمینی باشند خودداری می‌کردند و در خانه‌های متعلق به جماعتشان سکونت داشتند. (شاله، ۱۳۵۵ش)

در مورد حکمت اسکندرانی نیز برخی شرق‌شناسان و عرفان‌شناسان مانند آسین پالاسیوس معتقدند که تصوف، ریشه در زهد و عرفان مسیحی و فلسفه نوافلاطونی اسکندریه دارد. (پالاسیوس، ۱۹۶۵: ۹۸) در نتیجه بهتر بود جابری به جای اینکه ریشه زهد صوفیان و شیعیان کوفه را در تمدن پارسی جست‌وجو کند آن را در قرآن و سنت پیامبر، یهودیت، مسیحیت و یونان باستان جست‌وجو می‌کرد.

۲. پیوند میان تصوف و تشیع

جابری زهد و دنیاگریزی برخی از شیعیان و صوفیان را ریشه در تمدن پارسی می‌داند که از طریق بصره و کوفه وارد جهان اسلام شد (جابری، ۲۰۰۱: ۴۳۱) و عامل پیوند تشیع و تصوف به شمار می‌رود. (جابری، ۲۰۰۱: ۴۴۰)

در قسمت قبل به ادعای جابری مبنی بر ریشه داشتن زهد در تمدن پارسی پرداخته شد. اکنون ادعای وی مبنی بر ارتباط تصوف و تشیع بر پایه زهد مورد بررسی قرار می‌گیرد. در خصوص ارتباط تصوف و تشیع سه دیدگاه کلی وجود دارد: برخی مانند سیدحیدر آملی (آملی، ۱۳۶۸ش، ۴) و کامل مصطفی شیبی (شیبی، ۱۹۶۹م: ۲۳) تشیع را منشأ پیدایش تصوف می‌دانند و برای تطبیق تعالیم و آموزه‌های تصوف بر آموزه‌های شیعی سعی وافری دارند. به عنوان مثال سیدحیدر آملی معتقد است که تصوف با تشیع یکی بوده و هر دو دارای مأخذ و ریشه واحدی هستند و مرجع هر دو امام علی(ع) است. (آملی، ۱۳۶۸ش، ۴)

در مقابل گروهی تشیع و تصوف را از یکدیگر جدا دانسته و منکر ارتباط بین آن دو هستند. (حسنی، ۱۳۷۵ش: کل کتاب) از جمله دلایل عدم ارتباط، مخالفت صریح اندیشمندان تشیع با تصوف است. از این رو، کتاب‌های چندی در رد ارتباط تصوف و تشیع تألیف شده است که از جمله آن‌ها کتاب *بین التصوف و التشیع* نوشته هاشم معروف حسنی است (ترجمه فارسی با عنوان *تصوف و تشیع*) که آرای برخی اندیشمندان طرفدار ریشه داشتن تصوف در تشیع مانند کامل مصطفی شیبی را نقد کرده و در پایان عدم انطباق آموزه‌های تصوف و تشیع را اثبات کرده است. (همان)

دیدگاه سوم مدعی است تصوف در دل جریانات فکری تشیع تغییر ماهیت داده و اصول نظری و عملی متضادی با آرای اهل بیت (ع) طراحی کرده است. در دوران حیات ائمه اطهار (ع) از امام اول تا هشتم، تشیع و تصوف تا حدودی با یکدیگر ارتباط داشتند و آثار و احادیث به‌جای‌مانده از امامان شیعه از جمله نهج البلاغه و صحیفه سجادیه و نیز اصول کافی حاوی نوشته‌های عرفانی نابی است که به عنوان سنگ‌بنای شروح و تفاسیر عرفانی دوره‌های بعد قرار گرفت و متصوفه از آن‌ها به عنوان منابع فکری خویش بهره بردند. البته باید خاطر نشان کرد که هرچند در بعضی تعابیر و تعالیم با یکدیگر شباهت دارند لکن اصطلاحات و عبارات به کارگرفته شده در کتاب‌های مذکور با اصطلاحات صوفیه تفاوت دارد.

از میان دیدگاه‌های پیش‌گفته، دیدگاه سوم با واقعیت بیشتر منطبق است. با جست‌وجو در منابع تصوف مشخص می‌شود که وجود زهد قوی در قرن اول هجری سبب ظهور جماعتی با نام صوفی شد. آنان با سوء برداشت از زندگی اختصاصی پیامبر اکرم (ص) و برخی از صحابه همانند اصحاب صُفّه، به سبب مبالغه در ترک گناهان و مکروهات و نیز به واسطه بی‌می‌که از عقاب و عذاب اخروی داشتند به‌علاوه به واسطه غلو در انجام برخی تعالیم پیامبر اکرم (ص) مانند توکل و ذکر و احوال در برخی مسائل دینی دیگر سبب تحول زهد به تصوف گردیدند. (سوری، ۱۳۹۲: ۱۷-۱۸) چنانکه حسن بصری (۱۱۰ق) معتقد بود «یک مثقال ورع و پرهیزکاری سالم [تر] از هزار مثقال نماز و روزه و طاعت است.» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۱ش، ۳۸) تا اواخر قرن دوم هجری خبری از اصطلاح صوفی در میان نبود و همانگونه که خود جابری می‌گوید صوفیه در حدود سال ۱۹۹ق ظاهر شد. (جابری، ۲۰۰۱: ۴۴۲) و نیز در اقوال متصوفه قرن دوم مانند ابراهیم ادهم (۱۶۱ق) و داوود طایی (۱۶۵ق) و فضیل عیاض (۱۸۷ق) سخنی که متأثر از مسیحیت و دیگر ادیان و آیین‌ها باشد دیده نمی‌شود. از این رو می‌توان صوفیان نخستین را زاهدانی دنیاگریز دانست که در حین مسلمان بودن در اجرای برخی تعالیم زاهدانه اسلامی خود را به سختی می‌انداختند. تقریباً از ابتدای قرن سوم است که صوفیه از تشیع زاویه پیدا کرده و از جریان‌های بسیار قدیمی‌تر از اسلام و عرفان‌های کهن التقاطی تأثیر پذیرفتند مانند:

۱- بودا. در زمان ساسانیان، شرق ایران تحت نفوذ آیین بودا بود و تنها در بلخ صد صومعه بودایی وجود داشت. زندگی ابراهیم ادهم که از صوفیان نخستین به شمار می‌رود نشان از تأثیر تفکرات بودایی در زندگی وی دارد. چرا که «بدون شک آیین بودا نمی‌توانست قبل از آنکه تأثیر فابل ملاحظه‌ای در عقاید و آداب مردم این حدود باقی بگذارد از بین برود و البته در تصوف و زهد و عرفان مسلمانان این نواحی نیز این تأثیر می‌بایست، نامحسوس اما قابل ملاحظه بوده باشد.» (زرین کوب، ۱۳۵۷ش: ۱۹) مهم‌ترین تأثیر آیین بودا در تصوف همان ریاضت‌های خاص صوفیان است که در آن نفس خود را تحقیر کرده و اوراد و حرکات خاصی از نوع سماع را در ریاضت خود به کار می‌گرفتند.

۲- یهودیت. برخی از آموزه‌های تصوف از جمله چله‌نشینی احتمالاً به تقلید از دین یهودیت می‌باشد چنانکه برخی از بزرگان تصوف مانند شمس تبریزی «از کسانی که عمر خود را در خانقاه‌ها صرف ورد و ذکر کرده و با ریاضت‌های توان‌فرسا چله‌نشینی‌های طولانی به جای می‌آورند، سخت انتقاد می‌کند» (مختاری، ۱۳۸۵: ۴۱) و علت آن را نبود چله‌نشینی در دین اسلام معرفی می‌کند که اصل آن به دین یهود برمی‌گردد. «آخر بنگر که آن چله و آن ذکر، هیچ متابعت محمد هست؟ آری موسی را اشارت بود. اربعین لیلۀ» (تبریزی، ۱۳۸۵، ۱: ۲۸۴)

۳- مسیحیت. اولین خانقاه متصوفه به وسیله حکام مسیحی در فلسطین ساخته شد. برخی از بزرگان صوفیه مانند جامی در این رابطه می‌گوید: «اول خانقاهی که برای صوفیان بنا کردند آن است که به رمله شام کردند، و سبب آن بود که روزی امیری ترسا به شکار رفته بود، در راه دو تن را دید از این طایفه که فراهم رسیدند دست در آغوش یکدیگر کردند و هم آنجا بنشستند و آنچه داشتند از خوردنی پیش نهادند و بخوردند. آنگاه برفتند. امیر ترسا را معامله و الفت ایشان با یکدیگر خوش آمد. یکی از ایشان را بخواند و پرسید که: «آن که بود؟» گفت: «ندانم.» گفت: «ترا چه بود؟» گفت: «هیچ چیز.» گفت: «از کجا بود؟»

گفت: «ندانم.» آن امیر گفت: «پس این الفت چه بود که شما را با یکدیگر بود؟» درویش گفت: «که این ما را طریقت است» گفت: «شما را جایی هست که آنجا فراهم آید» گفت: «نی.» گفت: «من برای شما جایی بسازم تا با یکدیگر آنجا فراهم آید.» پس آن خانقاه به رمله بساخت. (جامی، ۱۳۷۵، ۲۷)

تصوف نه تنها در ساخت نخستین مرکز عبادت خود بلکه در برخی از عناصر خود نیز وامدار مسیحیت است که از جمله آن‌ها می‌توان به رهبانیت و دنیاگریزی صوفیان اشاره کرد. اگرچه افرادی چون مرحوم زرین کوب در ارتباط بین مسیحیت و تصوف هرگونه مبالغه‌ای را ناروا می‌داند لکن معتقد است که تصوف اسلامی در ایران و مناطقی چون سوریه و بین‌النهرین و مصر از همان اوایل با مسیحیت در ارتباط و تماس بوده و ممکن نیست که با وجود این تماس‌ها در یکدیگر تأثیر نداشته باشند. (زرین کوب، ۱۳۵۷: ۱۹)

۴- مذاهب گنوسی. این مذاهب همان عرفان‌های شرقی قبل از مسیح می‌باشد که در یونان و روم حکمفرما بود و «تمام آن با عقاید و تعالیم صوفیه قرابت داشت.» (همان: ۲۰) که از جمله عقاید گنوسی که در تصوف راه یافت می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

الف: تضاد عمیق بین ماده و روح و بین نور و ظلمت که تنها راه نجات رهایی روح انسان را رهایی از زندان ماده می‌دید.

ب: دنیا عنصری شر است که در ورای آن دنیای دیگری است که با رها شدن از دنیا می‌توان به نجات ابدی رسید.

ج: با ریاضت و معرفت می‌توان به نجات فردی رسید.

د: اعتقاد به دو دنیای ظلمت و نور که نجات از دنیای مادی با تعلیم منجی یا اجرای عبادات و اذکار خاص میسر بود. (همان: ۲۰)

۵- برهمن‌های هندو. جابری خود به تأثیر آموزه‌های برهمن‌های هندو بر عقاید و رفتار صوفیان اشاره کرده و به نقل از شهرستانی می‌گوید که کرامات صوفیانه در میان برخی برهمن‌های هندو وجود دارد که با ریاضت‌های دشوار در تلاشند و وهم و اندیشه خود را از مادیات و محسوسات عالم دنیایی دور کنند تا عالم روحانی برای آنان تجلی یابد و از غیب خبر دهند و باران را از بارش بازدارند. (جابری، ۲۰۰۱: ۴۳۵)

در نتیجه ورود این تعالیم انحرافی بود که منجر به جدایی تصوف از اندیشه اصیل شیعی شد و بزرگان آنان به صورتی آرام زاویه خود با ائمه (ع) را گسترش دادند و برای خود طریقه، سلوک و مذهب خاصی قائل شدند. برخی از آنان پیامبر (ص) و مردم عصر بعثت را چنان نشان دادند که گویی آن حضرت درویشی بوده است که در خانقاهی در مکه می‌نشست و برای درویش‌های دیگر درس تصوف می‌داد! تصویری که اینان از قرآن و شخصیت پیامبر (ص) و امام علی (ع) عرضه کرده‌اند، تحریف عمدی در تعلیمات اسلامی نبود؛ بلکه ریشه در نگرش یک‌سویه به دین و آموزه‌های آن داشت. چنانکه پیامبر اسلام (ص) در مذمت صوفیان خطاب به ابادر می‌فرماید: «ای ابادر، گروهی در آخرالزمان می‌آیند که در تابستان و زمستان لباس پشمینه

می‌پوشند و گمان می‌کنند با پوشیدن لباس پشمی از دیگران برتری دارند اینان مورد لعن و نفرین فرشتگان آسمان و زمین‌اند.» (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۳۹؛ عاملی، ۱۴۰۹، ۵: ۳۵)

امام رضا(ع) نیز در برابر صوفیه مواضع مشابهی داشتند. پس از پذیرفتن ولایت عهدی مأمون «گروهی از صوفیان به حضرت امام رضا (ع) اعتراض کردند که چگونه ادعای زهد می‌کند در حالی که از نعمت‌های مادی فراوانی بهره‌مند است. امام در پاسخ لباس نو و زیبایی خود را کنار زد و با نشان دادن لباس مندرس در زیر آن فرمود: لباس رویی برای مردم است و لباس زیرین برای خدا.»^۳ (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ۲: ۲۹؛ کلینی، ۱۳۸۴، ۵: ۶۵-۷۰) و بدین ترتیب به آنان فهماند که بسیاری از کارهای آنان از روی ریاست.

شیخ حر عاملی معتقد است شیعه امامیه و همه طائفه اثناعشریه بر بطلان مذهب تصوف و ردّ بر صوفیه از زمان پیامبر اسلام (ص) تا زمان حاضر اجماع داشته‌اند و همواره شیعیان اهل بیت به تبعیت از امامان معصوم خود، در پی انکار صوفیه بوده‌اند. (عاملی، ۱۴۰۰: ۴۴) علاوه بر آن علمای شیعه نیز کتاب‌های بسیاری را در ردّ این فرقه و اثبات کفر آنان تألیف نموده‌اند. (عاملی، ۱۴۰۰: ۵۳)

بسیاری از علمای متقدم شیعه نیز در رد بزرگان صوفیه رساله‌های متعددی چون *الردّ علی الصوفیة و الرد علی الحلاجیه و الرد علی الجنیدیه* نگاشته‌اند که می‌توان از جمله آن‌ها شیخ مفید و شیخ صدوق و سید مرتضی را نام برد. (آل‌آقا، ۱۴۱۳، بخش معرفی کتاب) البته هیچ‌یک از این کتاب‌ها به دست ما نرسیده است. علاوه بر آن مقاله‌ای نیز با عنوان معرفی ردیه‌های نگاشته شده بر تصوف به چاپ رسیده که در آن از ۱۴۳ ردیه نام برده شده است. (خوشنویس، ۱۳۸۳، ۱۰۹-۱۱۸) در پایان کتاب *تنبیه الغافلین* نام ۱۲۰ کتاب که در بسیاری از آنها به طور کامل به ردّ تصوف پرداخته شده و در برخی نیز تحت عناوینی چند به آن اشاره شده آمده است. (آل‌آقا، ۱۴۱۳، ۱۰۲)

یکی دیگر از نکاتی که نشان‌دهنده جدایی و عدم ارتباط تصوف و تشیع است سنی بودن بزرگان صوفیه است. از این رو، نه تنها تصوف با تشیع ارتباط نداشته بلکه صوفیان در آثارشان به روشنی اعتقاد خود را به خلفای راشدین را اعلام کرده‌اند و حتی در برخی از کتب قدیمی صوفیه از خلفای راشدین به عنوان ائمه صوفیه نام برده شده است.

یکی دیگر از خطاهای جابری این است که وی ظهور صوفیه را در حدود سال ۱۹۹ ق دانسته و معتقد است که در آن وقت بر افرادی اطلاق می‌شد که تقریباً شیعه و از مذاهب متصوفه بودند که در کوفه ظاهر شدند. (جابری، ۲۰۰۱: ۴۴۲) در حالی که با بررسی سوابق صوفیان نخستین مشخص می‌شود که این ادعا درست

^۳ - برای آشنایی بیشتر با روایات ائمه (ع) در مذمت و نکوهش صوفیه ر.ک: *حدیقه الشیعه*، ملا احمد بن محمد، معروف به مقدس اردبیلی (متوفای، ۹۹۳ ق) *رسالة الاثنی عشریة فی الرد علی الصوفیة* تألیف محمد بن حسن حر عاملی

نبوده بلکه اکثر قریب به اتفاق آنان مانند حسن بصری (همان: ۴۳۹-۴۴۰)، ابوهاشم کوفی، جنید بغدادی، جنید بغدادی، منصور حلاج، ابوحنبلان دمشقی، مولوی، بایزید بسطامی، و عطار نیشابوری سنی بودند. درواقع سنی بودن بزرگان صوفیه یک اصل تلقی می‌شد چنانکه شیخ نجم الدین رازی برای مرید و مرشد ۲۰ شرط را ذکر می‌کند که دومین شرط از شرائط حتمی شیخ، داشتن اعتقاد اهل سنت و جماعت (اعتقاد به سنی بودن) است. (رازی، ۱۳۱۲ش: ۱۳۷) در کشف‌المحجوب که همه صوفیان آن را قبول دارند بابتی در ذکر ائمه صوفیه از صحابه و تابعان و **تَبَعِ تَابِعَانِ** دارد که در آن خلیفه اول را اولین شیخ و مقدم ارباب مشاهدت دانسته اند و خلیفه دوم را مقدم ارباب مجاهدت (هجویری، ۱۹۲۶م: ۷۸) و سرهنگ اهل ایمان و صلوک جمع اهل احسان (همان: ۸۱)

اگرچه برخی از صوفیان اهل سنت زهد و عرفان ائمه را ملاک سلوک قرار دادند لکن ولایت را در امام معصوم منحصر ندانسته و حضرت علی (ع) و خلفای سه‌گانه در نزد آنان یکسان تلقی می‌شود.

پس امام حی قائم آن ولی است خواه از نسل عمر خواه از علی است

مهدی و هادی وی است ای راه‌جو هم نهان و هم نشسته پیش رو

(مولوی، ۱۳۷۸ش، ۲: ۸۱۶-۸۱۹).

۳. ولایت صوفیانه رونوشت امامت شیعه

همانگونه که بیان شد جابری معتقد است متصوفه اولیای خود را به منزله پادشاهانی می‌دانند که خدای متعال در همه زمان‌ها بر آن‌ها نظر کرده و مورد توجه‌اند و قطب نام دارند. عین این مفاهیم در نزد ایرانیان موجود بود و توسط حبیب عجمی و ابراهیم بن ادهم که هر دو ایرانی بودند وارد فرهنگ عربی شد. (جابری، ۲۰۰۱: ۴۳۶) و ولایت صوفیانه بر پایه ولایت و امامت شیعی بنا نهاده شده و در آن ریشه دارد. (جابری، ۲۰۰۱: ۴۵۴؛ ۲۰۰۹: ۳۴۵)

در نزد صوفیه قطب و خلافت عظمی به منزله نقطه مرکزی دایره‌ای است که موجودات عالم در درون آن قرار دارند. «پس ولایت مطلقه است قطب عالم و هر کس متصل شده به آن، قطب می‌گویند.» (گنابادی، ۱۳۴۶ش: ۱۶۹) درواقع قطب در نزد خدا مکانتی ویژه داشت تا آنجا که برخی مانند ذوالنون مصری اطاعت مرید از استاد را از اطاعت وی از خدا واجب‌تر دانسته است. (نیکلسون، ۱۳۵۷ش: ۶۵)

اشکالی که در ادعای جابری وجود دارد این است که صرف همانندی دو آموزه در برخی اصول دلیل بر این نیست که یکی منشأ دیگری باشد و در نتیجه هر دو ساختگی باشند بلکه همانگونه که در ولایت صوفیانه و ولایت و امامت شیعی می‌بینیم ممکن است آموزه اصل، صحیح بوده و آموزه فرع بر خطا باشد. علاوه بر آن،

با بررسی ولایت صوفیانه و ولایت شیعی به‌نیکی متوجه می‌شویم که اولاً ولایت صوفیانه همان ولایت و امامت در نزد شیعیان نیست بلکه آموزه‌ای بشری است که بر این ادعا چند دلیل وجود دارد: (الف) شواهد متعدد تاریخی مبنی بر شیعی نبودن بزرگان صوفیه؛ (ب) تفاوت‌های بنیادین میان این دو آموزه؛ (ج) اثبات ولایت و امامت شیعی از طریق قرآن و سنت.

در مورد دلیل اول پیشتر مطالبی آوردیم که سنی بودن بزرگان متصوفه را ثابت می‌کرد. در خصوص تفاوت‌های بنیادین میان این دو آموزه، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- تقسیم‌بندی ولایت خاصه. این تقسیم‌بندی راه را برای ورود افراد عادی به حریم ولایت باز کرد. «سلسله ولایت‌الهییه در هر عصر دو شعبه دارد یکی به طور کلیه که آن را ولایت کلیه مطلقه الهیه نامیده‌اند، ثانی به طور جزئیت که آن را ولایت جزئیه نامیده‌اند، به عبارت اخری اول را ولایت شمسیه الهیه و ثانی را ولایت قمریه می‌نامند». (حسینی ذهبی، ۱۳۹۰: ۶-۷) برخی نیز ولایت را به کلیه شمسیه و جزئیه قمریه تقسیم کردند که اولی مختص افرادی است که مانند خورشید نورشان ذاتی است لکن ولایت قمریه این گونه نبوده بلکه اولیای دارنده ولایت قمریه نورشان عرضی بوده و همچون ماه نورشان را از خورشید می‌گیرند. (تابنده، ۱۳۷۷: ۱۳-۱۴)

۲- تعمیم ولایت

صوفیان با تعمیم ولایت رؤسای خود را در عرض ولایت مطلقه الهیه قرار دادند و برای آنان هم‌چون اهل بیت مقامی شبیه عصمت قائل شدند. «ولایت جزئیه اقتباسی است از مشکات صاحب ولایت کلیه شمسیه، در هر عصر مثل قمر از شمس فی کل الزمان» (حسینی ذهبی، ۱۳۹۰: ۹)

۳- نیابت از امام زمان

اگرچه امام زمان (ع) تنها چهار نایب خاص داشته و بعد از علی بن محمد سمری که خبر درگذشت او را در ضمن توقیعی بیان فرمود نیابت خاصه به اتمام رسید لکن صوفیه با مطرح کردن ولایت قمریه درصدد استمرار نیابت امام زمان برای خود بودند؛ البته نه در عرض نواب اربعه بلکه به صورت نمایندگان نواب اربعه. از این رو افرادی چون ملاعلی گنابادی معروف به نورعلی شاه ثانی می‌نویسد: «نایب عام در زبان اهل عرفان آن مجازیت است که در تمام امور مجیز نایب و مأذون باشد و نایب خاص آن است که در شغلی معین اجازه یابد، مثل فتوی یا جماعت یا جمعه یا اخذ حقوق یا قضاوت یا دستگیری یا ادعیه و نحو ذلک.» (گنابادی، ۱۳۴۶ش: ۲۲۶)

سخن کوتاه اینکه اگرچه طبق ادعای جابری ولایت صوفیانه رونوشت ولایت و امامت تشیع است لکن این ادعا بر فرض صحت نمی‌تواند هیچ‌گونه خدشه‌ای به وحیانی و اصالت ولایت و امامت تشیع وارد سازد.

۴. مقامات و احوال صوفیان

جابری در هنگام بیان مقامات و احوال صوفیان به رابطه مرید و شیخ (مراد) اشاره می‌کند که در تبعیت مطلق مرید و سلطه بی‌چون‌وچرای شیخ خلاصه می‌شود. (جابری، ۲۰۰۱: ۴۴۹) و اینکه این رابطه ناشی از

تأثیر و سلطه ارزش‌های کسرابی بر رابطه شیخ و مرید است. (همان: ۴۵۴) و اینکه گروه‌های شیعی نیز آن‌ها را اسلامی کرده و پذیرفته‌اند. اگر بخواهیم رابطه شیخ و مرید را در یک جمله خلاصه کنیم باید بگوییم که این رابطه، اخلاق فناست، فنای مرید در شیخ. (همان: ۴۵۲) شیخ شهاب‌الدین سهروردی می‌گوید: «مرید صادق اگر تحت حکم شیخ درآمده و هم‌صحبت و متأدب به آداب وی شود از باطن شیخ به باطن مرید - مانند چراغی که از چراغ دیگر روشنایی می‌گیرد - حالی سرایت می‌کند و کلام شیخ، باطن مرید را بارور می‌کند ... این یعنی حلول شیخ در مرید که مانند حلول پروردگار در شیخ است». (همان: ۴۵۲)

نقد ادعاهای جابری درباره مقامات و احوال صوفیان نیاز به نوشتاری مفصل‌تر دارد. از این رو در این مقاله تنها به ادعای جابری مبنی بر وارداتی بودن رابطه مرید و مراد که متأثر از ارزش‌های کسرابی است می‌پردازیم.

جابری در ادعاهای خود مبنی بر اینکه تمام ارزش‌های منفی صوفیه از جمله رابطه مرید و مراد ریشه در میراث ایرانی دارد تحت تأثیر تفکر قوم‌گرایانه خود بوده است. در حالی که حتی اگر قبول کنیم که اخلاق استبداد و اطاعت از سلطان، ریشه در میراث‌های غیرعربی دارند لکن نمی‌توان فقط این افراد را عامل اصلی این نفوذ معرفی کرد. «چرا که آن‌ها افرادی با خصوصیات فکری مخصوص به خود بوده‌اند و این گروه اندک نمی‌توانند عامل انتشار گسترده آن ارزش‌ها در شکل‌گیری اخلاق عربی باشند. آنان غالباً به ادارات حکومتی و قدرت مرتبط بوده و بیشتر از آنکه تفکر عموم را منعکس کنند تفکرات و ارزش‌های خاص حکومت را منعکس می‌کردند ... و اکثریت آنان در عرصه ادب دارای نقشی بسیار اندک در شکل‌گیری عقل اخلاقی عربی در طی قرون و اعصار داشته‌اند». (بشری، ۲۰۰۵: ۱۱۴)

خطای دیگر جابری در این است که نتوانسته به منشأ استبداد فرهنگ عربی پی ببرد و چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند و منشأ اخلاق اطاعت و استبداد را در ابن‌مقفع ایرانی جست‌وجو نموده که با کلیله و دمنه و مکتوبات خویش توانست در اواخر عصر اموی و اوایل عصر عباسی، این نقش را به‌خوبی ایفا کند؛ در حالی که کافی بود با مرور ماجرای سقیفه به‌نیکی متوجه شود که ریشه استبداد عربی در عملکرد و نقش بعضی از اصحاب در ساکت و همراه کردن بقیه اهل مدینه چگونه بوده است.

خلافت موروثی یکی از نتایج ناگوار استبداد سیاسی بود که پس از رحلت پیامبر اعظم آغاز شد و خلفای بعدی و امویان و عباسیان نیز باشتیاق این راه را پیمودند.

خطای دیگر جابری در این است که اخلاق اطاعت موجود در رابطه شیخ و مرید را به‌درستی درک نکرده است و آن را همان اخلاق اطاعت میراث پارس‌دانی دانسته است؛ در حالی که رابطه میان شیخ و مرید عمدتاً از دو امر ناشی می‌شود:

الف: اطاعت همان رابطه شاگرد با استاد و متربی با مربی است که در آداب صوفیه یکی از شرایط پذیرفته شدن شاگرد، اطاعت وی از استادش می باشد.

ب: تصوف یک سری ساختارهای اجتماعی تعبدی را بنا کرده است که این ساختار عبادی در کارکرد خویش نیازمند دقت و انضباط است. (بشری، ۲۰۰۵: ۱۱۷-۱۱۸) و این دقت و انضباط بدون اطاعت ممکن نیست. چنانکه هر دینی برای عبادت نیازمند ساختار و تشکیلات است و صوفیان نیز برای ساختاربخشی به عبادت و تربیت متربی اندیشه اطاعت را به عنوان یک اصل پذیرفته و آن را در تمامی مراحل عبادت و منازل سیر الی الله رواج دادند. علاوه بر آن در تمام مراحل تحصیلی مناطق گوناگون اطاعت استاد از شاگرد در یادگیری علم امری بدیهی و پذیرفته شده است و هیچ شخصی منشأ آن را در میراث پارسی نمی داند.

نتیجه گیری

خطای جابری در نقد تصوف این است که از دیدگاه وی، اندک مشابهت میان آموزه های تصوف و آموزه های تشیع و ارزش های ایرانی می تواند دلیلی کافی و موجه برای انکار اندیشه مذکور باشد. از این رو، وی هیچ توجهی به منابع اولیه سلف خویش نکرده و مغرضانه در اندیشه مذکور تشکیک کرده است.

جابری اگر به منابع اهل سنت نگاهی گذرا می کرد، متوجه می شد که زهد و دنیاگریزی در اسلام، مسیحیت، یهودیت، آیین بودا و حکمت اسکندرانی وجود داشته است و منحصر در آیین مانوی ایران نیست. در مورد پیوند تشیع و تصوف نیز اگرچه شاهد برخی ارتباطات اولیه میان بزرگان تصوف و شیعیان هستیم ولی به مرور زمان این ارتباطات کم تر و کم تر می شود تا به دوره هایی می رسد که بزرگان صوفیه یکسره مذهب اهل سنت داشته اند. برخی از آموزه های تشیع و تصوف مانند ولایت و امامت تا حدودی به همدیگر نزدیک هستند لکن باطل دانستن ولایت صوفیانه دلیلی بر انکار ولایت شیعی نیست چرا که ولایت و امامت شیعی ریشه در وحی دارد و ادله فراوان بر اثبات آن وجود دارد. در رابطه مرید و شیخ تنها در برخی موارد شاهد استبداد و سلطه هستیم لکن این گونه رابطه در آیین های دیگر نیز وجود داشته است چنانکه رفتار خلفای اسلام به نیکی نشان دهنده استبداد و خودرایی است.

کتاب نامه

۱. قرآن کریم

۲. نهج البلاغه (۱۴۲۵ق)، تصحیح صبحی صالح، بیروت: دار الکتاب المصری، چاپ چهارم.

۳. آل آقا، محمدعلی بن محمدجعفر (۱۴۱۳ق)، فضائح الصوفیه، به ضمیمه تنبیه الغافلین و ایقاظ الراقدین نوشته آقا محمود بن آقا محمدعلی آل آقا، قم: انصاریان.

٤. آملی، حیدر (۱۳۶۸ش)، جامع الاسرار و منبع الانوار، چاپ هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران
٥. ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی (۱۴۰۵ق)، عوالی اللئالی العزیزیه، قم: ایران، دار سید الشهداء للنشر، چاپ اول.
٦. ابن تیمیه، احمد (۱۴۱۲ق)، مجموعه الرسائل و المسائل، به کوشش محمد رشید رضا، بیروت: لجنة التراث العربی.
٧. باخرزی، یحیی (۱۳۴۵ش)، اوراد الاحباب، به کوشش ایرج افشار، تهران.
٨. بشری، طارق (زیر نظر) (۲۰۰۵م)، التراث و النهضه فی أعمال محمد عابد الجابری، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیة، الطبعة الثانية.
٩. بوش، ریچارد (۱۳۷۸ش)، جهان مذهبی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
١٠. پالاسیوس، میگل آسین (۱۹۶۵م)، ابن عربی حیاتہ و مذهبہ، ترجمه عبدالرحمن بدوی، قاهره: مکتبه الأنجلو المصریة.
١١. تابنده، علی (۱۳۷۷ش)، خورشید تابنده، تهران: انتشارات حقیقت، چاپ دوم.
١٢. تبریزی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۵)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، چاپ سوم.
١٣. جابری، محمد عابد (۲۰۰۹)، بنیه العقل العربی: دراسة تحليلیة نقدیة لنظم القیم فی الثقافة العربیة، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیة، الطبعة التاسعة.
١٤. _____ (۱۹۸۴)، تکوین العقل العربی، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیة، الطبعة الأولى.
١٥. _____ (۲۰۰۰م)، العقل السیاسی العربی: محدداته و تجلیاته، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیة، الطبعة الرابعة.
١٦. _____ (۲۰۰۱م)، العقل الأخلاقی العربی: دراسة تحليلیة نقدیة لنظم القیم فی الثقافة العربیة، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیة، الطبعة الاولى.
١٧. جامی، نورالدین عبدالرحمان (۱۳۷۵ش)، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح محمود عابدی، تهران: انتشارات اطلاعات.

۱۸. حرب، علی (۱۹۹۳)، نقد النص، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي
۱۹. حسنی، هاشم معروف (۱۳۷۵ش)، تصوف و تشیع، ترجمه سید محمد صادق عارف، آستان قدس، دانشگاه امام رضا(ع)
۲۰. حسینی ذهبی، مجدالاشرف سیدجلال الدین (۱۳۹۰ش)، تحفه الوجود به ضمیمه قنوتیه دهبند مرثیه، مشهد: سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
۲۱. حنفی، حسن (۱۹۹۰م)، محمد عابد الجابری؛ حوار المشرق و المغرب، دارتوبقال
۲۲. خوشنویس، حمید (۱۳۸۳ش)، «معرفی ردیه‌های نگاشته شده بر تصوف»، آینه پژوهش، دوره ۱۵، شماره ۸۵، صفحه ۱۰۹-۱۱۸.
۲۳. دغیر، نورالدین (۱۳۸۱ش)، نگاهی انتقادی به محمد عابد جابری بازخوانی طرح فکری او، ترجمه احمد موسی، کتاب ماه دین، شماره ۱۰-۱۱ (پیاپی ۵۸ و ۵۹)، مرداد و شهریور، ص ۹۶
۲۴. دورانت، ویل (۱۳۶۸ش)، تاریخ تمدن، تهران: عصر ایمان.
۲۵. رازی، نجم‌الدین (۱۳۱۲ش)، مرصاد العباد من المبدء إلى المعاد، تصحیح حسین حسینی نعمه‌اللهی، تهران: مطبعة مجلس.
۲۶. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۷ش)، «تصوف و ایران باستانی»، ماهنامه هنر و مردم، شماره ۱۸۶.
۲۷. سوری، محمد (۱۳۹۲ش)، تصویر امامان شیعه در متون زهد و تصوف نخستین، پایان‌نامه دکتری دانشگاه قم، دانشکده الهیات.
۲۸. شاله، فیلیسین (۱۳۵۵ش)، تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ترجمه دکتر محبی، تهران
۲۹. شییبی، کامل مصطفی (۱۹۶۹م)، الصلوة بین التصوف و التشیع، مصر، الطبعة الثانية.
۳۰. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۶۰)، ظهور شیعه، تهران، الست.
۳۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، الأمالی، قم: دار الثقافة.

۳۳. عاملی، محمد بن حسن حرّ (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول.
۳۴. عاملی، محمد بن حسن حرّ (۱۴۰۰ق)، *رساله الاثنی عشریه فی الرد علی الصوفیه*، تصحیح سیدمهدی لاجوردی، قم: دارالکتب العلمیه.
۳۵. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۹۱ش)، *تذکره الأولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوار، چاپ بیست و سوم.
۳۶. کلینی، ابوجعفر یعقوب بن اسحاق (۱۳۸۴ق)، *الفروع من الکافی*، الخامسه، قم: دارالکتب الاسلامیه، ج ۵.
۳۷. گنابادی، ملاعلی (۱۳۴۶ش)، *صالحیه*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۳۸. مختاری، حسین (۱۳۸۵)، *مشهورتر از خورشید (درباره زندگی و اندیشه شمس تبریزی)*، تهران: ورجاوند.
۳۹. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸ش)، *مثنوی معنوی*، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: انتشارات روزنه.
۴۰. مونتگمری وات، ویلیام، (۱۳۷۰)، *فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه: ابوالفضل عزتی، قم، علمی - فرهنگی
۴۱. نیکلسون، رنالد الین (۱۳۵۷ش)، *پیدایش و سیر تصوف*، ترجمه محمدباقر معین، تهران: انتشارات توس.
۴۲. هجویری غزنوی، علی (۱۹۲۶م)، *کشف المحجوب*، تصحیح والنّین ژوکوفسکی، مطبعه دار المعلومات شوروی، لنینگراد.

منابع انگلیسی

43. F. Caplestone, (1966), *A History Of Philosophy, Greece and Rome*, London,