

تحلیل انتقادی خوانش جابری از معرفت عرفانی و جایگاه آن در میراث اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۴

حمید پارسانیا^۱

قاسم ابراهیمی پور^۲

سید محمد حسین حسینی^۳

چکیده

یکی از روشنفکران معاصر جهان عرب، محمد عابد الجابری است که با طرح پروژه عقل عربی در برابر عقل اسلامی، با نگاه اپیستمولوژیک به واکاوی عقل عربی بر ساخته از فرهنگ جهان اسلام و عناصر تأثیرگذار در آن پرداخته است. این مقاله با روش تحلیلی انتقادی و در چهارچوب نظری رئالیسم انتقادی صدرایی و عرفان محی الدین به نقد خوانش جابری از معرفت عرفانی می پردازد. دغدغه جابری پیشرفت و توسعه جهان اسلام و علل عقب ماندگی جهان اسلام در برابر غرب است. وی عقل مستقیم یا عقل کنار نهاده را همان جریان فلسفه هرمسی و مهم ترین عامل انحطاط عقل عربی اسلامی دانسته است. جابری معرفت عرفانی را معرفتی سوپزکتیو دانسته که آثار عینی و اجتماعی ندارد و دچار انحرافات بسیاری از جمله، ظهوری/ بطونی و تأویلی بودن معارف دین، معطوف به آخرت بودن، ادعای حلول با خداوند در شطحیات و اسقاط تکلیف شده است؛ بنابراین، هرچه در مضامین متون دینی، رایحه معنویت گرایی و رویکرد اشراقی باشد، اما از دیدگاه جابری محکوم به هرمس گرایی بوده و افسانه ای بیش نیست. در نقد دیدگاه جابری باید معرفت عرفانی را به جهت حضوری بودن آن، معرفتی عینی و ناشی از کشف و دستیابی به واقع و اتصال به نفس الامر عالم و برخاسته از واقعیت دانست. به علاوه عرفان اسلامی به اعتراف مستشرقین از جمله ماسینیون و نیکلسون اختصاص به خود اسلام داشته و وارداتی نیست.

کلیدواژه ها: عابد الجابری، عقل عربی، معرفت عرفانی، عرفان اسلامی، عقل مستقیم.

۱. دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه تهران: h.parsania@ut.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم اجتماعی موسسه علمی پژوهشی امام خمینی ره: ebrahimipour@maaref.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری و استاد همکار جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسئول): hosseiny.sm.110@gmail.com

عابدالجابری (۲۰۱۰م)، یکی از روشنفکران برجسته معاصر جهان عرب است که با طرح پروژه عقل عربی، با نگاه معرفت‌شناختی، به بررسی مراحل شکل‌گیری عقل عربی در بستر جهان اسلام پرداخته است. وی عقل برساخته از فرهنگ عصر تدوین را آغاز بحث معرفتی خود قرار داده و معرفت‌های بیانی، برهانی، عرفانی را به عنوان سه نظام معرفتی جهان اسلام معرفی می‌کند که با یکدیگر تصادم دارد. سپس برخلاف ادعای خود مبنی بر بی‌طرف بودن، با پیش‌فرض‌های ضد معنویت‌گرا، معرفت‌های عرفانی را متهم به افسانه و توهم و امری سوپرناتو معرفتی می‌کند.

مسئله جابری، پیشرفت جامعه اسلامی و واکاوی علل عقب‌ماندگی آن در برابر جامعه غربی است و به دنبال ارائه و معرفی موانع پیشرفت به جامعه اسلامی است. در این راستا وی، معرفت‌شهودی را مهم‌ترین عامل عقب‌ماندگی جهان اسلام معرفی و معرفت‌حسی را علت موفقیت جامعه غربی دانسته و به دنبال ارائه یک الگو براساس نظام پارادایمی خود می‌باشد.

جابری بیان می‌کند که مشکل جهان عرب، نه سکولاریسم؛ بلکه امر مهم‌تر یعنی عقل مستقیل (عقل کنار نهاده) است که خود را به صورت نظام معرفتی عرفانی، به مثابه نظام بیانی عربی در فرهنگ عربی اسلامی مطرح ساخت و شناخت لدنی یا عرفان را جایگزین قیاس - که بیان عربی بر آن متکی بود - کرد؛ بنابراین، تعارض بین معقول و نامعقول دینی و در حوزه معرفتی، تعارض در حوزه روش را پدید آورد و بین دو مضمون و دو نظام تداخل به وجود آمد و هر یک به وسیله دیگری تفسیر شد.

وی معرفت‌عرفانی را برخاسته از اسلام ندانسته؛ بلکه آن را حاصل فلسفه دینی

هرمسی معرفی می‌کند که با آرای مانوی، صائبی و الهیات نوافلاطونی در هماهنگی کامل و با معقول دینی-عربی در تضاد است. از این‌رو، هر معرفتی در دین -و لو با سند قطعی- که اندک رائحه معنویت‌گرایی داشته باشد را با برچسب هرمسی بودنش، رد می‌کند. در نتیجه، مباحث مختلفی که در دین و در عرفان اسلامی و همچنین در عرفان تشیع و عرفان متصوفه سنی مطرح است از جمله، ظاهر و باطن، تأویل، شطح، ولایت و... را به شدت رد می‌کند. مسئله ما در این مقاله تبیین دو نگاه کلی جابری؛ یعنی وارداتی بودن معرفت عرفانی و افسانه‌ای بودن آن و سپس نقد آن با روش تحلیلی انتقادی است؛ بنابراین، ابتدا به توصیف دیدگاه جابری پرداخته و سپس به نقد بنایی و مبنایی آن پرداخته و اثبات می‌کنیم که عرفان وارداتی نبوده و بنای آن بر ساختار فلسفه غرب صحیح نخواهد بود.

چهارچوب نظری

نظریات علمی، به دلیل اینکه از مبادی معرفتی و متافیزیکی فرهنگ مدرن، بهره می‌برند، چالش‌های معرفتی خود را با زمینه‌های فرهنگی جهان اسلام به تدریج، آشکار می‌کنند. این امر موجب شده تا نسبت میان علم و فرهنگ، به عنوان مسئله‌ای جدید برای کشورهای اسلامی، بروز و ظهور کرده و چگونگی پاسخ به این مسئله، در آینده فرهنگی کشورهای اسلامی اثری مهم و تعیین کننده دارد. اگر پاسخ در حاشیه مرجعیت علم مدرن، تقلیدی از چهارچوب نظری غرب باشد، بر دامنه مشکل افزوده و اگر پاسخ فعالانه با مراجعه به زمینه‌های فرهنگی، بومی، اتخاذ شود نشاط و تداوم فرهنگی جهان اسلام را در پی دارد.

(پارسانیا ۱۳۹۵: ۷۱)

ما در این مقاله در چهارچوب نظری عرفان محی‌الدینی و رئالیسم انتقادی صدرایی که با آن هم‌راستا است به بررسی خوانش جابری از معرفت عرفانی پرداخته و سپس به نقد بنایی

و مبانی آن در سه قسمت نقد مبنایی، مغالطه‌ها، نقصان‌های شناختی خواهیم پرداخت.

پیشینه

در میان کتابها، می‌توان به جلد اول کتاب روش‌شناسی بنیادین، الرؤية العرفانية في العقلية العربية، رؤية عرفانية و نقد لاراء الجابری نوشته فاطمه سامی فرحات، کتاب نقد نقد عقل عربی جورج طرابیسی اشاره کرد. در میان رساله‌ها، می‌توان رساله سطح چهار استاد دکتر قاسم ابراهیمی‌پور با عنوان نقد و بررسی نظریه نقد عقل عربی، پایان نامه دکتری عادل الغریب با عنوان "ارزش شناختی عقل و شهود بررسی تطبیقی دیدگاه آیت الله جوادی آملی و دکتر محمد عابد جابری" را نام برد. در میان مقالات، می‌توان به مقاله «العرفان بین الاستقاله والاستنارة: قراءة في مواقف محمد عابد الجابری من التصوف الإسلامی» نوشته الأخضر قوبدیری در نقد اندیشه جابری در حوزه تصوف اسلامی اشاره کرد. بسیاری از این آثار یا به دیدگاه عرفانی جابری و نقد آن نپرداخته و یا آن را به صورت جزئی پرداخته و نگاه کلی جابری از عرفان را ارائه ندادند. به‌علاوه روش نقد خوانش جابری از عرفان اسلامی در این مقاله مبتنی بر اندیشه عرفان محی‌الدینی و فلسفه صدرایی است که در اکثر مقالات دیگر، چنین نبوده و همچنین نقدهای بنایی و مبنایی اندیشه جابری در این رساله به‌صورت دسته‌بندی ارائه شده که در نوع خود، در آثار پیشین وجود ندارد.

مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، سال هشتم، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

نگاهی گذرا به مبانی نظری جابری

جابری پروژه نقد عقل عربی خود را در راستای کتاب نقد عقل محض کانت و با الهام از او و با اندیشه تقابل با تقلید نگاشته است. وی خود در تبیین عقلانیت انتقادی بیان می‌کند که این عقلانیت نقدی، مرجعیت خود را از کانت آلمانی و اهتمام به نقد پایه‌های معرفت و ساز و کار و نتایج آن، گرفته است. تعامل نقدی در معنای وسیع خود، با تمام

موضوعات مادی و معنوی در ارتباط بوده و به معرفت تاریخی و نسبی بودن آن و حضور ایدئولوژی و لاعقلی در آن یا امکان حضور دائمی آن، اهتمام دارد. (جابری ۱۹۹۹م: ۲۸۵)

جابری خود می گوید:

من با اندیشه‌های کانت، باشلار، فوکو و دیگر فیلسوفان غربی، آشنایی کامل دارم و نوشته‌های دکارت، اسپینوزا، لایب نیتس، لاک و هیوم را خوانده‌ام. از سوی دیگر اندیشه‌های ابن‌خلدون، غزالی، ابن‌رشد، فارابی، ابن‌سینا، جوینی، باقلانی، رازی و طوسی را به گونه‌ای عمیق‌تر، فهم و بررسی کرده‌ام. من از همه آنها بهره برده‌ام اما پیرو هیچ یک از آنها نیستم؛ بلکه خود را صرفاً خوشه‌چین اندیشه‌های آنان می‌دانم. (جابری، کرمی، محمد تقی ۱۳۸۹: ۴۴۲).

تأثیر فوکو در آثار جابری با بکارگیری اصطلاحات فوکویی همچون، گفتمان، قدرت و ایستمه و... کاملاً مشهود است؛ چنانکه خود به این امر اذعان دارد. (جابری، آل مهدی ۱۳۹۴: ۸۶)، وی همچنین از اندیشه‌های لالاند در شکل‌گیری عقل بر سازنده و عقل بر ساخته (همان: ۲۹) و فلسفه تاریخ هگل و مارکس بهره برده است. (قاسم ابراهیمی پور ۱۳۹۳: ۱۰ به نقل از طه عبدالرحمن، تجدید المنهج فی التقویم التراث: ۳۴)

رویکرد جابری به عرفان اسلامی و ریشه‌های آن

جابری را می‌توان یک اندیشمند مدرن به حساب آورد که در صدد پیشرفت جهان اسلام بوده؛ بنابراین، به خوانش میراث پرداخته و وی یکی از موانع پیشرفت و توسعه را معرفت عرفانی دانسته است؛ بنابراین، نام آن را نامعقول عقلی یا عقل مستقیل (عقل کنارنهاده) است. جابری نقدهای جدی به دو بُعد عرفان نظری و عملی وارد می‌کند.

دیدگاه جابری در مورد دو بعد مختلف عرفان

جابری بیان می‌دارد که عرفان‌گرایی، دو جنبه متفاوت دارد: ۱. [عرفان عملی] عرفان از جهت موقفی که نسبت به عالم دارد به بعد فردی و نفسی و عملی عرفان پرداخته و پیامد این قسم، انزواطلبی و ترک عالم به سوی عقل مستقیل و اتصال به خداوند و نوعی اتحاد با او خلاصه می‌گردد. ۲. [عرفان نظری]: این قسم جنبه تفسیری و تأویلی‌اش برجسته بوده و تلاش دارد تا نظریه فلسفی دینی را در مورد تفسیر هستی و انسان، از مبدأ تا معاد تبیین کند. با توجه به اینکه عارف، عالم را نسبت به بدن خود، شر دانسته و خود به اعتبار اصل الهی خود، به سوی خداوند باز می‌گردد؛ بنابراین، برای حل مشکل شربودن عالم، بین خدای متعالی منزله از هر ارتباط با عالم و خود عالم تمایز کامل قائل می‌شود. از آنجا که این عالم از ماده قدیم تشکیل شده؛ بنابراین، بین خدا و این عالم مادی، قائل به واسطه اله صانع شده که مبدأ این عالم و شر آن است. (جابری ۲۰۰۰: ۲۵۴-۲۶۰)

ویژگی اسطوره‌ای اندیشه عرفانی و دیدگاه سحری آن نسبت به عالم

جابری معتقد است که عرفانی از اساطیر دینی -نمی‌گوییم قصه‌های دینی- استفاده دینی کرده و آنها را حقیقتی وراء شریعت و باطنی وراء ظاهر قرار می‌دهد؛ بنابراین، حقیقت نزد آنها نه حقیقت دینی و نه حقیقت فلسفی و نه حقیقت علمی؛ بلکه یک دیدگاه افسانه‌ای^۱ نسبت به عالم است که اسطوره آن‌را بنانهاده است. در نتیجه دیدگاه سحری نسبت به عالم، مضمون اول و آخر عرفان چه به لحاظ موقف (عرفان عملی) و چه به لحاظ نظریه (عرفان نظری) است:

سحری بودن به لحاظ موقف، به این معناست که تمام عالم را نادیده گرفته و عارف

"انانی خود را حقیقت یکتا گرفته و تمام عالم را شر پنداشته و در نتیجه از "انانی او نفعه یکتای خیرالهی برعالم وزیده است. با همین روش افسانه‌ای، عارف تاریخ خود را به ماقبل تاریخ بشر؛ بلکه به ماقبل تاریخ ملائکه نقل داده و خود را یک موجود الهی؛ بلکه جزئی از خداوند قرار می‌دهد. از آنجا که "انای یکتا" تعدد را چه در سطح بشری یا سطح الهی نمی‌پذیرد در نهایت وی ادعای اتحاد با خداوند یا حلول خداوند در او را مطرح می‌کند. (جابری ۲۰۰۰: ۳۷۱-۳۷۹)

جابری ابتدا ساختار تصوف پیش از اسلام و پس از اسلام را مطرح کرده و به تطبیق این دو با یکدیگر در راستای وارداتی بودن و مانع توسعه بودن عرفان و نفوذ عقل مستقیل در اسلام می‌پردازد که در اینجا به تبیین آرای وی خواهیم پرداخت.

تبیین اصول تصوف

۱. اصول تصوف پیش از اسلام (هرمسیه)

جابری معتقد است که نامعقول عقلی، شامل سه جریان مانوی‌ها، صائبی‌ها و الهیات نوافلاطونی است.

۱. مانوی‌ها که ثنوی بوده و خدای نور و ظلمت را قائل بوده و معتقدند، نیازی به پیامبر نیست.
۲. صائبی‌ها که اندیشه‌شان در تاریخ به هرمس‌گرایی مشهور است و خدا را غیرقابل توصیف دانسته که نه جهان را می‌شناسد و نه تدبیر می‌کند. همچنین قائل به میانجی‌ها و بت‌ها بین خدا و خلق‌اند که به انکار نبوت می‌انجامد.
۳. الهیات نوافلاطونی، همه آرای جعلی حکای سبعة یونان است که به آنها نسبت داده شده است. این آرا با هرمس‌گرایی هماهنگی کامل و با معقول دینی-عربی در تعارض‌اند.

قرارگرفتن همه اینها در نامعقول دینی، بدین جهت است که همه این‌ها خرد بشری را در

کسب هرگونه شناخت درباره خدا با تدبر هستی ناتوان دانسته؛ بلکه قائل است که معرفت انسان به هستی نیز باید از بستر ارتباط مستقیم با خداوند [شهود] صورت گیرد. این همان عقل مستقیم (کنارنهاده شده) است که باید نشانه‌های آن را در میراث کهن جستجو کرد. (جابری، آل‌مهدی ۱۳۹۴: ۲۴۱)

چنانکه علت از هم‌پاشیدگی عقل یونانی ورود عناصر عقل مستقیم و نامعقول دینی در آن است که به بیان ویستوژر این انفجار ناشی از کم‌بهادادن به معرفت حسی است که به کنارگیری عقل و جایگزین شدن نامعقول و تکیه بر وحی و الهام شخصی و حدس صوفی و جادو منجر شد. رواج دگرباره فیثاغورس‌گرایی و تئوفیثاغورسی که خوانشی نوین از افلاطون بود و جلوه‌ای پیامبرگونه داشت، با کاهش سلطه عقل، فزونی یافت. درحقیقت این نیرو، به دستگاه منظمی از افکار فلسفی و استدلال و برهان متکی نبود؛ بلکه یک نظام کاهنی مالا مال از پیام‌هایی بود که به کاهنان، وحی و الهام می‌شد و از مردم می‌خواست تا کورکورانه از آنها پیروی کنند؛ بنابراین، فصل الخطاب هر بحثی سخن معلم یا اله یا نبی یا ولی است که آمده است تا کرامات و معجزه‌هایی نشان دهد و مالک حقیقت گردد. (جابری، آل‌مهدی ۱۳۹۴: ۲۵۱-۲۵۵) این اندیشه بعدها در فرهنگ عربی اسلامی وارد شد و در میان صوفی‌ها و جریان‌های باطنی رواج یافت.

در فلسفه دینی هرمسی، خدا به صورت انسان است و انسان را به شکل خویش آفریده است و در نتیجه خدا و انسان هر دو به صورت واحدی هستند. به علاوه عقیده اسم اعظم خداوند یک باور هرمسی است که هرکس بدان معرفت یابد می‌تواند به کارهای خارق‌العاده دست‌بزند. (همان: ۲۷۰)

۱-۱ تاثیر مکتب حران در ورود تصوف به اسلام

جابری معتقد است که یکی از مکاتبی که تأثیر جدی بر ورود عرفان گنوسی به فرهنگ اسلامی داشته است مکتب صائبی حران است. مهم‌ترین ویژگی شهر حران، وجود بازمانده‌های ادیان گذشته بود که روح‌باوری افلاطون و دانش فلکی بابل و عرفان ایرانی و روح شرقی را در خود داشت. (جابری، آل‌مهدی ۱۳۸۷: ۱۴۸-۱۵۴) تأثیر فلسفه دین حرّانی را در مهم‌ترین عناصر مشترک فلسفه فارابی و بوعلی از جمله نظریه فیض و همچنین اسماعیلیان به‌ویژه اخوان‌الصفاء و متصوفه اهل تسنن می‌توان دید.

متصوفه اهل تسنن نیز علیرغم دشمنی‌شان با فلسفه، تأویلات با ریشه هرمسی حرّانی را از اسلام پذیرفته و هرمس را همان ادریس پیامبر شماره‌ده و آغا‌ثا‌ذیمون را شیث پیامبر دانسته به طوری که تأثیر اشراقی صوفیان از اندیشه حرّانی در آنچه از مشاهداتشان می‌گویند مشهود است. این‌ها همه سهم بزرگ مترجمین حرّانی را در جانمایی اندیشه فلسفی خود در اندیشه اسلام می‌رساند. آنها تلاش کردند که اصطلاحات قرآنی را با اصطلاحات حرّانی ترجمه کنند که فیلسوفان شرق اسلام بدان گرایش بسیاری داشتند.

۱-۲ ارتباط بین عرفان اسلامی و نحله‌های عرفانی پیش از اسلام

جابری عرفان شیعی و عرفان اهل سنت را از یک منشأ دانسته و بیان می‌کند که جریان عرفان هرمسی، بسیار شبیه مادر فکری جریان عرفان اسلامی است. وی هر دو جریان عرفان شیعی و تصوف سنی را مردود و غیر اسلامی شماره‌ده و نتیجه می‌گیرد که اگر ما عرفان شیعی را از مضمون سیاسی‌اش و عرفان متصوفه را از شکل و ردای بیانی‌اش جدا کنیم به موضوعات شناختی می‌رسیم که تماماً به موروث عرفانی پیش از اسلام و خصوصاً هرمسی بازمی‌گردد؛ بنابراین، تأویل عرفانی قرآن استنباط و کشف و الهام نیست؛ بلکه تضمین

الفاظ قرآن برای افکار برگرفته از موروث عرفانی پیش از اسلام است. همچنین هیچ اندیشه عرفانی - که اهل عرفان با کشف بدان دست یافته‌اند - وجود ندارد مگر اینکه برای آن اصل مستقیم یا غیر مستقیم در میراث عرفانی پیش از اسلام وجود دارد. همچنین علاوه بر تضمین معانی و مضامینی که اهل عرفان ادعا می‌کنند که از قرآن و حدیث استنباط کرده‌اند، اصطلاحاتی که ادعا می‌کنند از قرآن و حدیث گرفته‌اند را تضمین کرده‌اند؛ بنابراین، عرفان اسلامی در دو بعد موقف و نظریه (عرفان عملی و نظری) و همچنین در اصطلاح‌سازی، اسلامی و عربی نیست؛ بلکه از پیش از اسلام به اسلام وارد شده و لباس اسلامی به تن کرده است؛ از این رو، اهل عرفان اسلامی، در بستر معرفت عربی-اسلامی به لاعقلانیت عمیقی چه در منهج و چه در دیدگاه چنگ‌زده‌اند. (جابری ۲۰۰۰: ۳۷۲-۳۷۴)

۲. اصول تصوف در اسلام

جابری دو اصل مهم تصوف در اسلام را ظاهر و باطن و همچنین نبوت و ولایت مطرح کرده و به شرح و نقد آنها پرداخته است که در اینجا به تحلیل آن خواهیم پرداخت.

۲-۱: دوگانه هرمسی ظاهر و باطن

جابری معتقد است که عرفان اسلامی براساس فلسفه هرمسی عصر هلنی، ظاهر را در برابر باطن - حقیقت مقصوده - قرار داده است. وی بحث ظاهر و باطن در دو قسمت تأویل، شطح مورد بررسی قرار می‌دهد:

۱-۱-۲ تأویل

تأویل نزد جابری نوعی باطن‌گرایی است که در مقابل ظاهر قرار دارد که نزد او یک معرفت هرمسی است و بیشتر جنبه سیاسی دارد.

جابری بیان می‌کند که دوگانه ظاهر و باطن، بستر تأویل گفتمان دینی را در سه سطح بکار گرفته است: سطح سیاسی، سطح ایدئولوژی مذهبی، سطح دینی فلسفی. برای نمونه در سطح سیاسی معانی الفاظ برخی آیات به اشخاص معینی تغییر داده شده است. هدف سیاسی این نوع تأویل، اثبات این مطلب است که قرآن به صورت رمزی برخلافت و امامت علی و نسلش از فاطمه سلام‌الله‌علیها بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله اشاره یا تصریح دارد. همچنین در قسم سوم، اخوان‌الصفا در تأویل آیه نور، معنای نور را به عقل کلی و مشکات را به نفس کلی منبعث از آن و زجاج هیولای اولی تغییر می‌دهد. (جابری ۲۰۰۰: ۲۸۱)

۲-۱-۲ شطح

جابری با اقتباس از کلام متصوفه، شطح را چنین شرح می‌دهد که صوفی از باطن خود با عبارت اشاره‌گونه و غالباً با غرابت که نزد عقل و شرع مقبول نیست پرده‌برمی‌دارد. همچنین بیان می‌دارد که شطح همواره با یک ادعا همراه است که صوفی غالباً با عبارتی غریب و مضطرب از آن پرده‌برمی‌دارد. مراد از ادعا در اینجا، ادعای نوعی حلول یا اتحاد با خداوند است. (همان: ۲۸۷-۲۸۸) صوفی در حالت شطح که نوعی وجد شدید برای او حاصل می‌شود، گمان می‌کند که نوعی اتصال و اتحاد با خداوند پیدا کرده و به جای این‌که در مناجات و ذکر خود با خداوند، ضمیر مخاطب یا غایب بکار برد از ضمیر متکلم استفاده کرده است؛ مانند شطحیات بسطامی همچون "سبحانی ما اعظم شأنی" و "طاعتک یا رب اعظم من طاعتی لک". گویا صوفی خود، خدا شده یا اینکه خداوند در او حلول کرده و تبدیل به او شده است. در اینجا است که گفته می‌شود که صوفی در حال سکر بوده و از وجود خارجی خود غایب و غافل است. (جابری ۲۰۰۰: ۲۸۷-۲۸۸)

۲-۲. نبوت و ولایت

همانطور که دوگانه ظاهر و باطن در عرفان اسلامی مشابه دوگانه لفظ و معنی در بستر معرفت بیانی است به همان میزان، دوگانه نبوت و ولایت در عرفان اسلامی با دوگانه اصل و فرع در اندیشه بیانی-عربی اسلامی مشابهت داشته و ولایت نزد شیعه و متصوفه اصل و نبوت فرع آن است؛ بلکه می‌توان گفت ولایت تمثیل باطن و نبوت تمثیل ظاهر است.

جابری دو عرفان شیعه و سنی را دارای مشترکات زیادی دانسته که از سرچشمه واحدی نشأت گرفته‌اند. تمایز عرفان شیعی و متصوفه در خلاصه شدن عرفان شیعی در امام است برخلاف عرفان متصوفه که عرفان را در مجاهدت و ریاضت و اکتساب قرار داده نه در وراثت، چنانکه شیعه قائل است.

اما از جهت دیدگاه نسبت به جهان یا محتوای ماورائی آن، بین دو عرفان شیعی و متصوفه از جهت جوهری تفاوت نمی‌کند؛ چراکه هر دو گروه -اعم از فلاسفه اسماعیلی، متصوفه مانند ابن عربی و سهروردی حلی و ابن سبعین و دیگران- از سرچشمه واحد یعنی هر مسیه سیراب می‌شوند. (جابری ۲۰۰۰: ۳۴۲-۳۴۳)

نقد

در اینجا ما به نقد خوانش عابد الجابری از عرفان اسلامی در دو قسمت نقدهای مبنایی و نقد بنائی پرداخته و نقد بنائی را نیز به دو قسمت مغالطه‌ها و نقصانهای شناختی (سوء فهم‌ها) تقسیم کرده‌ایم.

۱- نقد مبانی جابری

باید گفت که جابری در پروژه خود از چهارچوب نظری کانت و فوکو بهره‌گرفته که خلاف رویکرد جابری در اسلامی‌کردن معرفت‌هاست؛ چراکه اندیشه فوکو مبتنی بر نگاه تاریخی (هیستوریسیم) و عصری‌گری بوده و اندیشه کانت مبتنی شخصی‌انگاشتن معرفت بوده و لوازمی چون نسبی‌گرایی و نگاه سوپرکتیو به معرفت را به ارمغان می‌آورد.

جابری همچنین تحت تأثیر معرفت‌شناسی تکوینی پیازه، معرفت‌شناسی عقلانی لالاند و باشلار و فلسفه تاریخ هگل و مارکس بوده که البته با رویکرد اسلامی‌سازی جابری نمی‌سازد، چرا که این ساختارهای معرفت‌شناسی با معرفت‌شناسی بنیادگرای اسلامی، نمی‌سازد. (رک حسین‌زاده ۱۳۹۳: ۳۱۸) به‌علاوه معرفت‌هایی همچون اندیشه مارکس - که مبتنی بر عدم پذیرش توحید است - پیشرفت و تکامل جامعه را مبتنی بر الحاد رقم می‌زند حال اینکه جابری براساس توحید و مبانی اسلامی درصدد پیشرفت جهان اسلام است.

۲- رابطه فرهنگ و معرفت

جابری و به‌طور کلی نئومعتزله معرفت را برگرفته از فرهنگ دانسته و حتی عقل برساننده را ناشی از فرهنگ و قابل جایگزینی با قواعد و مبانی کهن می‌داند؛ بنابراین، وی عقل جهانشمول را دارای مبادی کلی و ضروری اما تنها درون یک فرهنگ معین یا گونه‌های همگن فرهنگ می‌داند. (جابری، آل‌مهدی ۱۳۹۴: ۳۲ و ۳۱) اندیشیدن به‌وسیله هر فرهنگی به معنای اندیشیدن در بستر دستگاه مرجعی است که محورهای اساسی اش بن مایه‌های آن فرهنگ تشکیل می‌شود. (همان: ۲۷) این دیدگاه مبتنی بر مبنای احاطه فرهنگ بر علم و رابطه دیالکتیکی علم و فرهنگ است که فرهنگ هویت علم را پدید می‌آورد و علم نیز به نوبه خود بر فرهنگ تأثیرگذار است. این رویکرد، دیدگاه فیلسوفان پست مدرنی مثل دریدا،

لیوتار، بودریا و فوکو را تشکیل می‌دهد که براساس آن، علم هویتی فرهنگی-تاریخی و تمدنی دارد و فرهنگ به حسب برخی از نیازهایش، معرفت علمی را متناسب با لایه‌های معرفتی خویش پدید می‌آورد. (رک پارسانیا ۱۳۹۵: ۸۲-۸۷) براین اساس، جابری نیز، علم و معرفت را کاملاً فرهنگی و تحت تاثیر عوامل مختلفی مثل اسطوره و قدرت می‌داند. وی با تاثیرپذیری از فوکو بر تاثیر سیاست و قدرت تاکید جدی داشته و محتوای معرفت را کاملاً نسبی و تحت تاثیر دولت‌ها در تاریخ عرب می‌داند. (جابری ۲۰۰۹: ۲۴۲)

آنچه در اینجا در فلسفه اسلامی مطرح است اینکه علم بر فرهنگ احاطه داشته، هویت علم مستقل از فرهنگ دارد. این دیدگاه مبتنی بر رویکرد عقلانی و حیانی به علم و پذیرش عقل، وحی و شهود به عنوان منبع معرفتی خواهد بود که علم می‌تواند در ساحت‌های دیگر معرفت از جمله حوزه فرهنگ داوری کرده و نسبت به ارزشها، هنجارها، آرمان‌ها و دریافت‌های کلان از عالم و آدم و همچنین نسبت به عواطف، انگیزه‌ها و گرایش‌ها و صدق و کذب آنها نظر دهد (پارسانیا ۱۳۹۵: ۸۷)؛ بنابراین، ما علم و معرفت را امری مجرد و در رتبه علی عالم ماده می‌دانیم. مجرد دانستن علم، فرض فرهنگی دانستن معرفت و اینکه آن را برخاسته از معرفت بدانیم، دچار مشکل می‌کند؛ بلکه به عکس آن، باید قائل شویم که معرفت فرهنگ‌ساز است؛ بنابراین، تکوین فرهنگ جامعه ناشی از عقل محتوایی است. اگر مجرد بودن علم را بپذیریم بنابراین، علم، دارای قواعد کلی و فرافرهنگی خواهد بود که در تمام فرهنگ‌ها جاری است. قواعدی چون اجتماع نقیضین و هرعلتی معلولی دارد و ترجیح بلامرجح محال است، همه قواعدی است که به مجرد تصور دقیق موضوع و محمول آن را تصدیق می‌کنیم.

بنابراین، حرکت جابری از فرهنگ به معرفت و واکاوی عقل ابزاری و عقل برساخته از

بعد اپیستمه‌اش که به عقل، نگاه پسینی دارد صحیح نیست؛ بلکه حرکت علمی از معرفت آغاز و به فرهنگ منتهی شود و اگر فرهنگ را از بعد شناخت‌شناسی نقد می‌کنیم براساس تقدم رتبی معرفت بر فرهنگ است نه برعکس که معرفت برخاسته از فرهنگ باشد؛ بنابراین، تفکیک عقل یونانی و اروپایی و عربی در بعد معرفت‌شناسی‌اش که قواعد کلی عقلی است، هیچ تفاوتی با هم نداشته و قابل تغییر هم نخواهد بود.

ب: نقدهای بنایی

الف: مغالطه‌ها

۱. شخصی بودن حقیقت تأویل و شطح.

اولاً: در معرفت‌شناسی مبنای فیلسوفان مسلمان است علم حضوری در عین شخصی بودن و عدم امکان انتقال به دیگران، همگانی است به این معنا که همه می‌توانند آن را تجربه کنند. مثلاً در علم حضوری ذات به ذات، هرکس می‌تواند حضور خود را برای خود شهود کند؛ البته به جهت نیاز معرفت‌های شهودی به ریاضت، برخی معرفت‌های شهودی منوط به ریاضت‌های خاص است تا بدان دست یافت. در نتیجه شخصی بودن معرفت حضوری، مستلزم اختصاصی بودن آن نیست. (رک حسین‌زاده ۱۳۹۳: ۵۴۹)

ثانیاً: معرفت حضوری، مطابق فلسفه اسلامی، نیاز به هیچ واسطه نداشته و هیچ پیش‌فرض و زمینه فکری در خود علم حضوری تأثیر ندارد، هر چند در تفسیر از علم حضوری که یک علم حصولی محسوب می‌شود، خطا راه دارد؛ بنابراین، ابژکتیو بودن عرفان اسلامی از این طریق کاملاً قابل اثبات بوده و حرف جابری وارد نیست. در میان متفکران غربی نیز این دیدگاه به‌طور کامل نقد شده است. به عنوان نمونه رابرت فورمن در در نقد

نگاه مکتب ساخت‌گرایی به ماهیت تجربه عرفانی، ساختار معرفتی تجارب عرفانی را دارای ماهیت اتصالی می‌داند و آن را علم هوهویتی دانسته که دوگانگی میان عالم و معلوم از میان برداشته می‌شود. (اسماعیلی ۱۳۹۶: ۳۷۹)

ثالثاً: لحظه‌ای که شهود صورت می‌گیرد خود سالک و تمام پیش‌زمینه‌های او در این شهودات محو است و اتحاد معلوم با عالم در اینجا تحقق پیدا کرده و اگر پیش‌فرض‌هایی هم باشد در تفسیر شخص از پدیده عرفانی خواهد بود. در نتیجه در این مرحله بسیاری از گزارشات سالکانی که حداقل در نیمه راه قرار دارند از کشف خود، با یکدیگر مشترک و محتوای معرفتی آن واحد است هرچند در صورت با هم ممکن است متفاوت باشند. بنابر همین میزان است که مراحل مختلفی برای حرکت سالک مشخص شده و براساس شهودات شخص سالک، مشخص می‌شود که سالک در کدام مرحله از سیر قرار دارد و حالات او چگونه است. (رک همان: ۱۰۷-۱۱۱ و رک حسینی تهرانی ۱۴۱۹: ۵۹ و ۱۰۱)

خامساً: اینکه جابری حقیقت تأویل باطنی و شطحیات را خطورات فکری به نفس دانسته یک دیدگاه افراطی در مکتب ساخت‌گرایی است و در برابر اندیشه ذات‌گرایی عرفای اسلامی و اندیشه حکمت خالده بیان شده که قائل به وحدت و مشترک‌بودن تجربه عرفانی در جوهر خود هستند. افرادی چون ویلسون کتر که سرشناس‌ترین و مهم‌ترین چهره ترویج‌کننده اعتقاد به چهارچوب مفهومی برای تجربه عرفانی در مکتب ساخت‌گرایی است (اسماعیلی ۱۳۹۶: ۳۱۳)، تجربه عرفانی را ساخته و پرداخته ذهن بیان کرده؛ بنابراین، تجربه عرفانی، از آن جهت که تجربه عرفانی است، ارزش معرفت‌شناسی ندارد هرچند ممکن است ارزش دین‌شناختی یا ارزش اخلاقی داشته باشد. (رک همان: ۳۱۹-۳۲۵) در نقد آنها مطابق بیانی که گذشت باید گفت تأویلات باطنی و همچنین شطحیات، بر اساس

شهودات قلبی، نه خطورات فکری صورت می‌گیرد که سنخ معرفت، معرفت حضوری است.

۲. مبتنی بودن کشف بر پیش‌فرض‌ها

اولاً: اگر با نگاه پدیداری به تجربه عرفانی نگریسته شود سالک در تجربه عرفانی خود، وجود ندارد و آنچه هست مشاهده آن تجربه است. وقتی وی از حالت شهود خارج شود در اینجا محل تبیین و تفسیر تجربه هست و علم به حصولی تبدیل می‌شود که احتمال خطا در آن راه دارد.

در نتیجه مکانیسم عقلی کشف مبتنی بر وجدان عینی معلوم بوده که در معرفت‌شناسی میناگروانه- مبنای فیلسوفان مسلمان- یقینی‌ترین معرفت؛ بلکه منشأ یقین است که نیاز به استدلال و ... ندارد. (رک حسین‌زاده ۱۳۹۶: ۱۳۸)

ثانیاً: باید گفت نگاه جابری به معرفت عرفانی به نگاه ساخت‌گرایان نزدیک است و آنها این بیان را بهتر از جابری مطرح کرده‌اند. ساخت‌گرایان، از جمله کتز و پراودفوت (اسماعیلی ۱۳۹۶: ۳۱۹ و ۳۲۷) قائل به دخالت غیر قابل انفکاک پیش‌زمینه‌های مفهومی عارف، در متن شهود و تجربه وی هستند. آنها برخلاف ذات‌گرایان، معتقدند شهود یا معرفت بی‌واسطه، به متعلق خارجی ممکن نیست و در ذات تجربه عرفانی و معرفت منطوقی در آن، غیر از داده‌های ناشی از متعلق خارجی تجربه و مفاهیم پیشین عارف شکل می‌گیرد و بعد از آن نیز جداسازی این دو بخش از یکدیگر، ممکن نیست. در نتیجه باتوجه به تفاوت مفاهیم پیشین به جهت تفاوت فرهنگ‌ها، معرفت‌های عرفانی نیز متفاوت می‌شود و ماهیت واحد و مشترکی میان تجارب عرفانی وجود ندارد. در نتیجه، تجربه عرفانی براساس فرهنگ هر منطقه، هندویی، اسلامی و... ماهیت دارد. (اسماعیلی ۱۳۹۶: ۳۰۷)

به دیدگاه ساخت‌گرایان که جابری خود در زمره آنها به حساب می‌آید نقدهای متعددی وارد است که دونمونه از آن عبارتند از:

الف: ایراد اصلی و ضعف اساسی این نظریه، مبتنی بودن تجربه عرفانی بر پیش‌زمینه- هاست و بار د این ادعا، جایی برای اثبات این نظریه باقی نمی‌ماند. رابرت فورمن، کلیت و ضرورت نظریه زمینه‌مندی را نقد کرده و بیان می‌کند نمونه‌های متعددی بر خلاف این مبنای ساخت‌گرایی وجود دارد. به‌علاوه دلایل فلسفی عرضه‌شده در استدلال بر زمینه‌مندی تجارب عرفانی، هیچگاه کافی نبوده و بانقض‌های جدی روبروست. (اسماعیلی ۱۳۹۶: ۳۴۴)

ب: آنتونی پرویچ، می‌گوید، استفاده از مدل کانت، برای تبیین فرایندهای معرفتی جاری در تجربه عرفانی، خطاست. وی می‌گوید، ساخت‌گرایان حتی در این نکته که آیا زمینه‌های پیشین در ماده یا صورت تجربه تأثیر دارند، به یک توافق اساسی دست نیافته‌اند. او استدلال می‌کند که اگر ساخت‌گرایان بگویند که ذهن به تجربه عرفانی صورت می‌بخشد به‌دلیل ویژگی خاص تجربه عرفانی، صادق نخواهد بود. اگر آنگونه که از اکثر مدعیات آنها برمی‌آید بسترهای فرهنگی-اجتماعی در شکل‌دادن به ماده تجربه نیز هستند، برخلاف تصریح‌های خود ساخت‌گرایان، تا آنجا پیش می‌رود که وجود متعلق تجربه‌های عرفانی را نفی کرده و ساخت‌گرایان معتدل به رغم میل خود به ساخت‌گرایی افراطی کشیده شده؛ چراکه از عرفان چیزی جز یک توهم و فریب جالب، باقی نگذاشته و هرگونه بحث بیشتر را بی‌ثمر می‌کند. (همان: ۳۴۵)

ثالثاً: تأویل و کشف عرفانی همچون فهم بیانی و برهانی ضابطه‌مند بوده و این سنجه‌ها و ضوابط هرچند به‌صورت پراکنده، اما توسط عارفان تبیین شده است؛ بنابراین، همانطور که

ضوابط تجربه حسی چندان محصور و به طور کامل استقصاء نشده در تجربه عرفانی هم چنین است. مطابق همین میزان در تشخیص صحت و سقم و غیر شیطانی بودن معرفت-های شهودی سنجه‌های مختلفی از جانب اهل عرفان ارائه شده است. ابن عربی در رساله مالایعول علیه به موارد بسیار متعدد از این سنجه‌ها و عدم اعتنا به برخی شهودات و خطورات، اشاره می‌کند. (ابن عربی ۱۳۶۷: ۱) یکی از این سنجه‌ها وجود استاد کامل مکمل است؛ چراکه به جهت پیچیدگی این القائات شیطانی که نوعاً صوری و برزخی هستند، توسط استادی که از مرحله نفسانی عبور کرده و وارد مرحله قلبی و سفر سوم و چهارم و مرتبه حق‌الیقینی شده قابل تشخیص است. (رک: ابن‌ترکه ۱۳۸۶: ۲۴۰) ضوابط دیگر عبارت است از عدم مخالفت با بدیهیات و اصول عقلی، مطابقت با قواعد کلی و اصول و مبانی دینی، عدم مطرح شدن خود و دعوت به خود، اخلاقی بودن و ضد اخلاقی نبودن گزاره‌های عرفانی است. (رک قیصری ۱۳۷۵: ۱۰۷-۱۱۱ و ابن‌ترکه ۱۳۸۶: ۲۳۹ و ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۲۸۱ و ۲۸۳ و ۶۴۲ و فریدالمزیدی ۱۴۲۷: ۳۲۵)

۳. افسانه‌ای بودن حقیقت عرفانی

اولاً: متهم کردن عرفان به دیدگاه سحری و افسانه‌ای به این جهت است که جابری حقیقت عرفانی را یک تجربه شخصی و متکی به فاعل شناسا دانسته که به هیچ وجه کلی نیست؛ بلکه براساس نگاه کانتی‌اش، حقیقت عرفانی را به امر خیالی که در خارج واقعیتی ندارد متهم می‌کند؛ بنابراین، وی، بیان می‌کند که عارف انای خود را حقیقت یکتا می‌بیند در حالیکه عارفی که به مرتبه قلب مطمئن رسیده دیگر خود را نمی‌بیند تا آن را حقیقت یکتا بداند؛ بلکه تنها خدا را می‌بیند؛ چراکه توحید بر قلب او غلبه کرده و به ماسوی‌الله ختی نفس خود توجهی نداشته؛ بلکه در برخی مراتب از خود غافل است؛ بنابراین، قلب انسانی

که برگرفته از روح خداوند است با عوالم مافوق ارتباط برقرار کرده تا جایی که با عالم اله و اسماء الهی متصل می‌شود و همه عالم از جمله وجود خود را مظهر اسماء حق تعالی می‌یابد که فوق عوالم ماده و ملکوت و همچنین فوق زمان و تاریخی است که مربوط به عالم ماده است؛ البته تاریخی دیدن جابری به عقل ضیق او اجازه نمی‌دهد تا فوق تاریخ و عالم را درک کند؛ بنابراین، حلول و اتحاد با خداوند ناشی از سوء فهم جابری است که این معارف عمیق را درک نکرده یا نخواسته درک کند.

ثانیاً: چنانکه در روش کسب معرفت اهل عرفان، اهل عرفان، معرفت را از طریق کشف به دست می‌آورند که از جنس معرفت حضوری بوده و خطاپذیر نیست.

۴. اصیل بودن عرفان اسلامی و نقد اتهام هرمس گرابی جابری

جابری محتوای عرفان اسلامی را برگرفته از هرمس و جریان هرمسیه می‌داند.

اولاً: ما در عرفان اسلامی از جهت محتوایی موارد انگشت شمار و بسیار اندکی را داریم که به گفتار هرمس تصریح شده است.

ثانیاً: تمجید هرمس یا ادريس در فلسفه و عرفان اسلامی، به عنوان یک پیامبر، در فلسفه و عرفان اسلامی بوده است؛ بنابراین، اقتباس حکمت از یک نبی الهی، تا جایی که این اقوال مستند بوده و مخالفت با محتوای دین اسلام نداشته باشد، اشکالی نخواهد داشت. هرچند که بسیاری از حقایق منسوب به ایشان بدست ما نرسیده است. اگر برخی جریانات همچون مکتب حرّان خود را به هرمس منسوب می‌کنند، محتوای تحریف شده مکتب آنها در دین اسلام، از جمله دوخدایی و اعتقاد به اله صانع در کنار اله خالق کاملاً مردود است.

ثالثاً: محققین بیان کرده‌اند که مراد از اثبات اله صانع در کنار خدای متعالی اثبات

دوخدایی و ثنویت نیست؛ بلکه خدا واحد است و متون هرمسی بر خدای واحد تأکید دارند. (امیری ۱۳۹۱: ۷۵ به نقل از هرمس ۱۹۹۸: ۱۰۱) از این رو، تنها در مقام شناخت این تقسیم صورت می‌گیرد؛ یعنی زمانی که واسطه بین حق و خلق مطرح می‌شود بحث صنع و آفرینش مطرح شده و خدا را صانع می‌توان نامید که این ویژگی در کتب هرمسی با مفهوم فعل و کار تعبیر شده است. (همان: ۷۵)

رابعاً: جابری به صرف اتحاد مضمونی و شباهت برخی معارف با جریان هرمسی این مضامین را وارداتی دانسته و با این روش، بسیاری از نظریات و معتقدات قطعی دین اسلام را که بر پایه آیات و روایات صحیح‌السند است زیر سوال می‌برد حال اینکه مطابق این روش باید گفت، اساس دین اسلام که محتوای ادیان گذشته را تأیید کرده و خود قرآن که گاهی مطالبش با مطالب تورات و انجیل متحد است، محکوم به کفر خواهد بود. از طرفی جابری هر نوع نگاهی که بوی معنویت بدهد را زیر سوال می‌برد، حال اینکه متن قرآن خود منشأ بسیاری از معارف عرفانی است. از جمله، آیه «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» دقت در کلمه «فینا» و «مع»، برای عارفان و فلاسفه، معارف بلندی توحیدی دارد. به علاوه آیاتی چون آیه‌الکرسی، آیات سوره توحید و آیات ابتدای سوره حدید، آیات آخر سوره حشر و آیات آخر سوره فجر و بسیاری از آیات دیگر در صورت مختصر تأمل و تدبر و رجوع به تفاسیر مختلف، انسان را به معارفی می‌رساند که قطعاً در نگاه جابری محکوم به هرمسی بودن خواهد بود.

بنابراین، منافاتی ندارد که عرفان، یک علم اصیل اسلامی باشد، اما تحت تأثیر برخی جریان‌ها در طول تاریخ باشد یا برخی پیرایه‌ها داخل آن شده باشد. چنانکه برخی محققین و مستشرقین از جمله ماسنیون (امینی‌نژاد ۱۳۹۴: ۷۹) و نیکلسون (نیکلسون، آزاد ۱۳۸۲:

(۵۶) و همچنین دکتر یثربی. (یثربی ۱۳۹۲: ۷۴-۱۱۵) به این مسئله اذعان دارند.

خامساً: مکتب حرّان یا فرقه‌های انحرافی دیگر، هرچند ممکن است تا حدودی موجب تحریف برخی معارف شود، اما تأثیر این مکتب به حدی نیست که تمام معارف دین را به این وسعت تحت الشعاع قرار دهد. به‌علاوه از آیات متعددی از قرآن و روایات صحیح‌السند و یا نزدیک به تواتر متعددی از منابع اهل سنت و تشیع هستند که مباحث معنوی و بطونی را مطرح می‌کنند.

۵. تأویل، نظریه فلسفه دینی هرمسی

اولاً: جابری تأویل را برخاسته از فلسفه دینی هرمسی می‌داند، در حالی که ابن‌حزم که جابری وی را نفی کننده باطن‌گرایی می‌داند، (جابری ۲۰۰۹: ۲۹۹) خود در دفاع از اهل تأویل و عدم تکفیر آنان کتابی^۱ نگاشته است (ابن حزم ۲۰۰۷، مقدمه، ج ۱: ۸). هرچند این کتاب به دست ما نرسیده است، اما نشان از این دارد که وی مطلقاً تأویل را نفی نمی‌کند؛ بنابراین، خوانش جابری از شخصیت‌ها مبتنی بر پیش‌فرض‌های خود اوست. به علاوه ابن‌رشد که شخصیت اسطوره‌ای پروژه جابری است، تأویل را قبول دارد (ابن‌رشد، جابری ۲۰۰۷: ۹۷) هرچند جابری تأویل را یک امر سیاسی می‌انگارد. (همان: ۷۵)

ثانياً: آیات قرآن همچون آیه "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ (آل-عمران: ۷)" و آیه "بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلَهُ" (یونس ۳۹) و آیه ۵۳ سوره اعراف تصریح دارد که قرآن دارای تأویل است و همچنین روایات مستفیض، بلکه متواتر بطن داشتن قرآن، (رک بحار الأنوار ج ۸۹، ص: ۷۸) جایی برای اشکال ظاهرگرایانی

۱. کتاب الصادع و الرادع فی الرد علی من کفر أهل التأویل من فرق المسلمین و الرد علی من قال بالتقلید. (رک تذکره الذهبی

۳: ۱۱۵۲ و الذخیره ۱: ۱/۱۴۳، و النفع ۱: ۳۶۵، و السیر: الرد علی من کفر المتأولین من المسلمین فی مجلد).

چون جابری باقی نمی‌گذارد.

ثالثاً: در صورت بی‌اعتقادی به ظهر و بطن داشتن برای قرآن، دین، پر از امور متناقض خواهد بود که خود جابری به این امر معتقد نیست. در عرفان اسلامی بر همین مبنا، این روایات بطوننی را توضیح داده و عرفا با کشف و شهود خود به لایه‌های زیرین معانی آیات رسیده‌اند.

به‌علاوه تفسیر برخی آیات به اهل بیت علیهم‌السلام از باب جری و تطبیق مصداقی است، چنانکه علامه طباطبایی این بیان را دارند؛ (رک طباطبایی ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۶) یعنی هر آیه به جهت کلی بودن مضمون آن، می‌تواند بر مصداق متعدد تطبیق داده شود که یکی از این مصداق اهل بیت علیهم‌السلام می‌باشد؛ بنابراین، این تطبیقات، مانع تفاسیر و توضیحات مفسرین دیگر نخواهد بود.

۶. هر مسی و جعلی بودن حدیث خلق‌الله آدم علی صورتی

اولاً: در مرحله اول باید گفت که این روایت در منابع اهل سنت در مسانید متعدد و از جمله صحیح مسلم و مسند احمد نقل شده است. (مظفر نجفی ۱۴۲۲، ج ۴: ۱۶۷) همچنین این عبارت در منابع مختلف تشیع از جمله در کافی عیون اخبار الرضا، توحید صدوق، احتجاج طبرسی آمده است. (رک مجلسی، محمدباقر ۱۴۰۳، ج ۴: ۱۱) بنابراین، در مجامع روایی اهل سنت و تشیع، این روایت، روایت مستفیض با اسناد معتبر است.

ثانیاً: ارجاع ضمیر "صورتی" به انسان نیز نزد تشیع قائل دارد، چنانکه علامه مجلسی ۲۷۷ بدان اشاره دارد. (مجلسی ۱۴۰۳، ج ۴: ۱۴) بنابراین؛ اگر مرجع ضمیر به خداوند برگردد با تفسیر برخی عارفان و علما، تجسم خداوند یا دوحدایی لازم نمی‌آید. توضیح اینکه مراد از

صورت در اینجا صورت جسمانی نیست؛ بلکه چنانکه در تفسیر این عبارت بیان کرده‌اند، مراد، اسما و صفات الهی است که خداوند انسان را براساس این اسما و صفات خلق کرده است. روزبهان بقلی روایت خلق الله آدم علی صورته را در حق محبین دانسته که الهی و حقانی شده و صفات کمالی حق تعالی در آنها به فعلیت رسیده است. (بقلی شیرازی ۲۰۰۸، ج: ۱، ۱۷۸ و ج: ۲، ۳۰۳) استاد یزدان‌پناه در جمع‌بندی این روایت می‌فرماید: کل عالم صورت حق تعالی است؛ چراکه بنا بر وحدت وجود، عالم جلوه حق تعالی بوده و انسان با توجه به اینکه مظهر جامع تمام اسمای الهی است به نحو تمام و کمال می‌تواند صورت حق تعالی باشد، به گونه‌ای که می‌توان گفت انسان آفریده‌شده بر صورت حق بوده و حق تعالی خود را به تمامی، در وجود مظهر انسانی بروز می‌دهد. از طرف دیگر اهل معرفت، مراد از صورت خداوند را اسمای الهی دانسته‌اند و انسان برابر با اسمای الهی خلق شده است. در نتیجه چون همه اسما در تعیین ثانی در اسم جامع الله جمع شده، صورت حق تعالی چیزی جز اسم جامع الله (الله وصفی) نیست و از آنجا که اسم جامع الله تنها در حضرت انسان کامل است که به‌طور کامل خود را جلوه‌گر می‌سازد پس انسان کامل، مطابق با صورت حق تعالی یعنی اسم جامع الله خلق شده است. (یزدان‌پناه ۱۳۹۱: ۶۰۰ و رک ابن عربی ۱۳۷۰: ۳ و رک جامی ۱۳۷۰: ۳ و جندی ۱۴۲۳: ۲۰۴)

ب: نقصان‌های شناختی (سوء فهم‌ها)

۱. شرانگاری سراسر عالم توسط عارف

شر دانستن عالم از طرف عرفا، یک اتهام بی‌اساس به آنهاست؛ چراکه آنها عالم را به جهت انتساب آن به خداوند خیر محض دانسته و اگر شرور را به عالم ماده نسبت می‌دهند

به جهت تراحمات عالم ماده و جولان نفس انسانی در این عالم توسط برخی انسان‌های دنیاگراست. عالم وجود، خیر است و شر امر عدمی است و شربودن عالم ماده به جهت همین تراحمات و عدم‌هایی است که ایجاد می‌کند. (مطهری، عبودیت ۱۳۹۴: ۴۳۶)؛ بنابراین، اگر دنیا، عجزه هزار داماد و مار خوش‌خط و خال انگاشته شده ناظر به دنیایی است که در راستای آخرت نیست و الا همین دنیا برای مومنین، پلی برای رسیدن به آخرت و بهشت و یک نعمت شمرده شده است. (بحرانی، شیروانی ۱۳۷۹: ۶۶ و ۶۵ و رک نزاقی ۱۳۷۸: ۳۴۹-۳۵۱)

۲. ولایت و اسقاط تکالیف شرعیه

جابری با استناد به یکی از بیانات هجویری، آزادی از مشقت مجاهدت را یکی از ویژگی‌های ولایت دانسته که آنها از قید مقامات و تغییر احوال رها شده و تمام شناخت‌ها و مدرکات را با قلب خود دریافت کرده و با این آزادی تکالیف شرعیه از دوش آنها برداشته شده است. (جابری ۲۰۰۱: ۴۵۴-۴۶۰)

این حرف جابری از نبود درک وی سبب به مقامات عرفانی ناشی شده و عبارت هجویری هیچ دلالتی بر اسقاط تکالیف شرعیه از شخص ندارد (هجویری ۱۳۷۵: ۳۱۳)؛ بلکه تنها ناظر به مقام بقاء بعد الفناء است که سالک از نفسانیت خود به‌طور کلی خارج شده و عبودیت را در عبادت خداوند دانسته و شوق و لذت تکلم با خداوند، وی را از خود بی‌خود می‌کند.

به‌طور کلی در تصوف به جز برخی فرقه‌های انحرافی، هیچ عارفی قائل به اسقاط تکالیف شرعی از عهده مکلف نیست و نشانه‌اش فراوانی کلمات عرفانی عرفا در توضیح مقامات مصلین و شرح آن است. اهل عرفان قائلند در بالاترین مقامات معنوی، همین

عبادات ظاهری شرعی است که عارف واصل را به حضرت حق متصل می‌کند؛ از این رو، ادعای فنای اخلاق جابری که به بیان او نتیجه اخلاق فنا و اسقاط تکالیف شرعی می‌باشد، ادعایی پوچ و بی‌اساس است.

۳. حلول خداوند در صوفی در حالت شطح

اولاً: شطح یک حالت روحی است که گاهی با غلبه احکام عالم ملکوت و احکام فنا در قلب سالک، برای او ایجاد می‌شود. در چنین حالتی سالک، همه اشیای عالم از جمله خودش را به خودی خود فانی دیده و به این شهود می‌رسد که حق تعالی در همه اشیا تجلی کرده است. تجلی حق تعالی به معنای حلول حق تعالی در آنها یا اتحاد با آنها نیست؛ چراکه در حلول و اتحاد، غیریت حال و محل و دو امر مستقل که با هم متحد شده‌اند و هرکدام مصداق بالذات وجود باشند، مطرح است و ما به دو امر جدا از هم نیازمندیم که در فرایند حلول یا اتحاد با یکدیگر ترکیب می‌شوند. اما بنابر نظریه وحدت وجود تنها وجود مطلق حقیقی، وجود خداوند است و در مقابل آن چیزی تصور نمی‌شود تا بحث حلول و اتحاد پیش آید. درحقیقت، ماسوای حق مصداق بالذات عدم است و تنها به صورت عرضی به وجود متصف می‌شود. (یزدان‌پناه ۱۳۹۱: ۲۴۲)

ثالثاً: شطح گفتن سالک به جهت عدم مراقبه و باقی ماندن رعونت و نفسانیت در انسان است که در حالتی که از آن حالت غافل است، برای انسان صورت می‌گیرد. شیخ اکبر در تعریف شطح آن را گفتاری دانسته که از آن، استشمام ادعا و رعونت (نفسانیت و توجه به خود) استشمام می‌شود و در کسانی که اهل مراقبه شدیدند به ندرت اتفاق می‌افتد. (محمی‌الدین، بی‌تا، ج ۲: ۱۳۳) نتیجه اینکه شطح یک نقص برای سالک است که برای

بسیاری از اهل مراقبه، پیش نمی‌آید؛ بنابراین، پس از گذراندن مرحله فنا و رسیدن به مرحله بقاء بعد الفناء و مرحله صحو بعد المحو، چنانکه مرحوم آشتیانی بیان می‌کنند، (قیصری ۱۳۷۵، مقدمه آشتیانی، ۲۵) سالک به کثرات برگشته و به دنبال گسترش توحید و دستگیری و هدایت مردم و ارتقا و پیشرفت معنوی و توحیدی بشریت است. این پیشرفت توحیدی با پیشرفت مادی و تأمین مایحتاج و ضروریات دنیوی بشر منافات ندارد، چنانکه انبیای الهی در کنار هدایت باطنی به تأمین ضروریات و مایحتاج زندگی خود و اطرافیان، بلکه حتی کشور خود می‌پرداختند، چنانکه حضرت یوسف با سیلوسازی، کشور مصر و مردم اطراف را از خطر قحطی و خشکسالی نجات داد. (یوسف: ۵۵)

مشکل افرادی همچون جابری این است که حقیقت عرفان را در سطح شطح و سکر دیده و به مراحل کمال نهایی عرفان اعتنا نکرده یا آن را درک نکرده و دچار اشتباهات فاحشی شده‌اند.

۴. گرایش معرفت عرفانی بر آخرت و ناتوانی آن از تولید حرکت‌های اجتماعی

اولاً: اینکه عرفان تنها به دنبال آخرت باشد امر صحیحی نیست؛ بلکه اهل عرفان، دنیا را پلی برای رسیدن به آخرت قلمداد می‌کنند که باید در حد ضرورت از آن استفاده کنند؛ (باباطاهر، همدانی، انصاری ۱۳۷۰: ۴۰-۴۳) بنابراین، نگاه آنها به دنیا نگاه استقلال‌ی نبوده و هرچه در راستای توحید و رضایت الهی و سعادت اخروی بوده، انجام داده و هر امر مباح و غیر شرعی که در راستای این هدف نباشد را ترک می‌کنند.

ثانیاً: در برخی سلسله‌های عرفانی با شکل‌گیری زوایا یا خانقاه برای سالکان به این جهت بود که آنها بدون دغدغه‌های دنیایی، سیر خود را به نهایت برسانند. در سلسله‌های

دیگر نیز مانند سلسله‌های عرفانی مکتب نجف و مکتب عرفانی قم با تشکیل جلسات خصوصی به پی‌گیری و تعلیم و حل مشکلات سلوکی شاگردان می‌پرداختند. اما همین سیستم‌های تشکیلاتی ابتدایی، تأثیرات سیاسی و اجتماعی فراوانی در طول تاریخ بر حکومت‌ها داشته و رهبران معنوی، گاهی هدایت حرکت‌های سیاسی و اجتماعی و به خصوص در جوامع شیعه را به‌عهده گرفته‌اند که می‌توان به قیام سرداران، (روزبھانی، محمدرضا ۱۳۹۷: ۷۵) تبدیل زوایا به پایگاهی برای حرکت‌های اجتماعی و دفاع و مقابله با ظالمان و همچنین تبلیغ برای اسلام در برخی موارد از جمله شمال آفریقا، شرکت برخی عرفا در حرکت‌های حماسی، همچون شرکت ابوالحسن شاذلی (م ۶۵۶) در جنگ منصوره بر ضد استعمار فرانسه، همچنین فتوت نامه‌ها و انجام کارها با مراقبات توحیدی و جوانمردی (فرهادی، مرتضی ۱۳۹۰: ۲) اشاره کرد. (حمدی زقزوق ۱۴۳۰: ۳۹۲) نمونه دیگر شخصیت عرفانی ملاحسینقلی همدانی و سه شاگرد سلوکی‌اش، یعنی سید جمال اسدآبادی و سید سعیدحبوبی و سید عبدالحسین لاری هر سه حاصل عظمت اندیشه تلفیقی عرفانی سیاسی ملاحسنقلی بوده و با اشارات روحانی وی، به تحول و حرکت در عرصه سیاست اقدام کرده‌اند. سید عبدالحسین لاری نهضت لارستان (میرشریفی ۱۳۸۲: ۱۳۱)، سید سعیدحبوبی قیام مردم ناصریه را در برابر انگلیس (جبوری ۱۴۲۲: ۱۴) رهبری کرده و سید جمال الدین اسدآبادی انقلاب نرم‌افزاری در مقابل استعمار غرب با تربیت شاگردان و آغاز بیداری اسلامی در جهان اسلام را به راه انداخت. (مجله تاریخ و فرهنگ معاصر ۱۳۷۰: ۱۰۰) حرکت انقلاب اسلامی توسط امام خمینی و حرکت معرفتی علامه طباطبایی در پاسخ به شبهات غرب به دین و همچنین فراهم کردن شرایط برای زندگی اسلامی در زیر سایه حکومت اسلامی از نمودهای اجتماعی عرفان اسلامی است که بیان

جابری را به طور کامل منتفی می‌کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

جابری با الهام از اندیشمندان غربی، پروژه عقل عربی خود را مطرح کرده و با این مبنا که معرفت برخاسته از فرهنگ است، به بررسی معرفت عرفانی پرداخته و دو نتیجه کلی می‌گیرد. اول اینکه عرفان غیر اصیل و امری افسانه‌ای و سوپرناتو است و دوم اینکه مانع پیشرفت و توسعه است؛ بنابراین، آن را نامعقول دینی در برابر معقول دینی عربی معرفی می‌کند. حال اینکه به اعتراف مستشرقین و محققین این حوزه از جمله ماسینیون و نیکلسون، عرفان اسلامی اصیل بوده و نظام معرفتی آن، برخاسته از روح اسلام است. به علاوه دیدگاه جابری نسبت به معرفت عرفانی به دیدگاه ساخت‌گرایان نزدیک است، حال آنکه ماهیت تجربه عرفانی، همان علم حضوری است که مبتنی بر پیش‌فرض نیست؛ بلکه مستقل از فاعل شناسا بوده که با اتصال به حقیقت معرفت عرفانی، به این معرفت دست پیدا می‌کند؛ بنابراین، معرفت عرفانی، معرفتی عینی و دارای مراتب مختلف است که براساس مراتب تجربه‌گر متفاوت می‌شود. در نتیجه، بطون و ظهور، تأویل و شطح و مباحث پیرامونی آن در اینجا توجیه می‌گردد. به علاوه مانع پیشرفت بودن معرفت عرفانی با حرکت‌های اجتماعی همچون قیام سربداران، قیام انقلاب اسلامی و... نقض می‌شود؛ بنابراین، معرفت عرفانی، معرفتی سوپرناتو نبوده؛ بلکه معرفتی عینی و دارای آثار عینی بوده و نه تنها مانع پیشرفت و توسعه نیست؛ بلکه دارای ظرفیتی است که هم سعادت دنیوی و هم اخروی را برای انسان فراهم کند.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی پور، قاسم، (۱۳۹۳ش)، «نقد و بررسی نظریه نقد عقل عربی»، قم: پایان نامه سطح ۴، حوزه علمیه قم.
۲. ابن ترکه، صائن الدین، (۱۳۸۶)، تمهید القواعد، تحقیق حسن زاده آملی، حسن، قم: نشر بوستان کتاب.
۳. ابن حزم، علی بن احمد، (۲۰۰۷م)، رسائل ابن حزم الأندلسی، لبنان: بیروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
۴. ابن طاووس، علی بن موسی، (بی تا)، سعد السعود للنفوس منضود، قم: نشر دارالذخائر.
۵. ابن عربی، محی الدین، (بی تا)، فتوحات مکیه (اربع مجلدات)، بیروت: نشر دارالصادر.
۶. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۷۰)، نقش الفصوص، تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۷. ابن عربی، محی الدین، (۱۹۴۸ م)، رسالة لا یعول علیه، حیدرآباد الدکن: جمعیه دائرة المعارف العثمانیة.
۸. اسماعیلی، مسعود، (۱۳۹۶)، ماهیت معرفت عرفانی، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. امیری، رضا، (۱۳۹۱)، هرمس و حکمت هرمسی، قم: انتشارات دانشگاه مفید.

۱۰. امینی نژاد، علی، (۱۳۹۴)، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، قم: نشر موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

۱۱. بحرانی، حسین بن علی، (۱۳۷۹)، سلوک عرفانی در سیره اهل بیت علیه السلام، قم: نشر وثوق.

۱۲. بقلی شیرازی، روزبهان، (۲۰۰۸م)، تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن، تحقیق احمد فرید المزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۱۳. پارسانیا، حمید، (۱۳۹۵)، روش شناسی انتقادی حکمت صدرایی، ویرایش ۲، قم: نشر کتاب فردا

۱۴. الجابری، محمد عابد، (۲۰۰۹)، تکوین العقل العربی، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.

۱۵. الجابری، محمد عابد، (۲۰۰۰م)، بنية العقل العربی، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة

۱۶. الجابری، محمد عابد، (۲۰۰۱م)، العقل الاخلاقی العربی، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة

۱۷. الجابری، محمد عابد، (۱۳۹۴ش)، تکوین عقل عربی، ترجمه سید محمد آل- مهدی، تهران: نشر نسل آفتاب.

۱۸. الجابری، محمد عابد، (۲۰۰۷م)، فصل المقال فی تقرير مابین الشریعه و الحکمه من الاتصال، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.

۱۹. الجابری، محمد عابد، (۱۹۹۹م)، المسألة الثقافية في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
۲۰. الجابری، محمد عابد، (۱۳۸۷)، ما و میراث فلسفی مان، ترجمه سید محمد آل-مهدی، تهران: نشر ثالث.
۲۱. الجابری، محمد عابد، (۱۳۸۹)، «تبيين ساختار عقل عربي در گفت و گو با محمد عابد الجابری»، ترجمه محمد تقی کرمی، فصلنامه نقد و نظر، ش ۲۳: ۴۴
۲۲. جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۰)، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۲۳. جبوری، کامل سلمان، (۲۰۰۲/۱۴۲۲)، النجف الاشرف و حركة الجهاد، عام ۱۳۳۲-۱۳۳۳هـ / ۱۹۱۴م، بیروت.
۲۴. جندی، (۱۴۲۳)، موبدالدين، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۲۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸)، شاخصه های برتر رسول اکرم بر پیامبران، اسراء، ش ۸.
۲۶. حسین زاده، محمد، (۱۳۹۳)، مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت بشری، تصدیقات یا قضایا، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ره.
۲۷. حسین زاده، محمد، (۱۳۹۶ش)، معرفت؛ چیستی، امکان و عقلانیت، قم: نشر موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۸. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، (۱۴۱۹ق)، لب اللباب در سیر و سلوک، مشهد: انتشارات علامه ی طباطبایی.

۲۹. حمدی زقزوق، محمود، (۱۴۳۰ق)، موسوعة التصوف الاسلامی، قاهره: وزارة الاوقاف المجلس الاعلی للثنون الاسلامیه.

۳۰. روزبهانی، محمدرضا، (۱۳۹۷ش)، «تحول مبانی مشروعیت دولت سربداران با تأکید بر نقش تشیع و تصوف»، مجله تاریخ اسلام، ش ۱۹: ۷۵

۳۱. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۳۲. غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۸۶)، ترجمه احیاء علوم الدین، ترجمه مؤید الدین خوارزمی، تهران: نشر علمی و فرهنگی.

۳۳. فرهادی، مرتضی، (۱۳۹۰)، «کاردر فتوت نامه‌ها»، فصلنامه برنامه ریزی رفاه و توسعه اجتماعی، ش ۸، پاییز، ص ۱-۳۶

۳۴. فریدالمزیدی، احمد، (۱۴۲۷)، الامام الجنید سید الطائفتین، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۳۵. قیصری، داوود، (۱۳۷۵ش)، شرح فصوص الحکم، تحقیق: آشتیانی، سیدجلال، چاپ اول، نشر شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.

۳۶. کوفی، فرات بن ابراهیم، (۱۴۱۰)، تفسیر فرات الکوفی، تصحیح محمد کاظم، تهران: موسسه طبع و نشر وزارت ارشاد اسلامی.

۳۷. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: نشر دار إحياء التراث العربی.

۳۸. مطهری، مرتضی، عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۴)، فلسفه مقدماتی، قم: انتشارات موسسه پژوهشی امام خمینی و سازمان سمت.
۳۹. مظفر نجفی، محمد حسن، (۱۴۲۲ق)، دلائل الصدق لنهج الحق، قم: موسسه آل البيت.
۴۰. میرشریفی، سیدعلی، (۱۳۸۲)، برگهای بی خزان، قم: انتشارات دلیل ما.
۴۱. نراقی، ملااحمد، (۱۳۷۸)، معراج السعادة، قم: نشر دار هجرت.
۴۲. نیکلسون، رینولد الین، (۱۳۸۲)، عرفان عارفان مسلمان، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: نشر دانشگاه فردوسی.
۴۳. هجویری، ابوالحسن علی، (۱۳۷۵ش)، کشف المحجوب، محقق: و- ژوکوفسکی / والتین آکسی یریچ، تهران: نشر طهوری.
۴۴. یشربی، سید یحیی، (۱۳۹۲)، تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف، قم، بوستان کتاب.
۴۵. یزدان پناه، یدالله، (۱۳۹۱)، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش؛ انزلی، سیدعطا، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.