

## بررسی و نقد میراث ایرانی از دیدگاه محمد عابد الجابری

حمزه علی اسلامی نسب\*

### چکیده

محمد عابد الجابری از مشهورترین متفکران جهان عرب بود که با ارائه راه‌کارهایی نوین سعی در حل مشکلات و بحران‌های فرهنگی و سیاسی جهان عرب داشت. وی با تألیف *العقل الاخلاقی العربی* کوشید با نگاهی کاملاً انتقادی میراث‌های ایرانی و صوفیانه را بررسی و نقد کنند. وی نتیجه گرفت که تمام عقب‌ماندگی‌ها، بدبختی‌ها و انحطاط ارزشی و اخلاقی در تمامی جوامع اسلامی ریشه در تفکرات اردشیر - اخلاق اطاعت - داشته و اگر خطایی از حاکمان عرب سر بزند نباید آنها را نکوهید، بلکه باید دنبال جسد اردشیر بود و بر آن لگد زد. بر آرای جابری نقدهای بسیاری وارد است: نقدهایی چون قوم‌گرایی، پیش‌داوری‌های گسترده و بی‌مورد، استفاده گزینشی از منابع، و عدم توانایی در دستیابی به منابع مختلف هر میراث؛ که در این نوشتار به آنها خواهیم پرداخت.

کلیدواژه‌ها: محمد عابد الجابری، میراث ایرانی، عقل اخلاقی عربی، میراث اخلاقی پارسی، اخلاق اطاعت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## مقدمه

محمد عابد الجابری متفکر و استاد فلسفه دانشکده ادبیات رباط بود که در ۱۳۸۹ ه.ش. در ۷۵ سالگی درگذشت. تحصیلات اولیه او در رشته فلسفه علم و معرفت‌شناسی بود. جابری یکی از معروف‌ترین و پرکارترین متفکران جهان عرب بود که آثار و نظراتش در فلسفه و مسائل کلامی جدید بازتاب گسترده‌ای داشته است. وی علاوه بر زبان عربی به زبان‌های فرانسه و انگلیسی تسلط کامل داشت و از این رهگذر نوشته‌هایش حیطة وسیعی را در بر می‌گیرد. جابری با ارائه آثار گوناگون و متنوع در حوزه‌های فلسفه، کلام، فقه، سیاست و تاریخ اسلام توانست با متفکران مشرق عربی رابطه‌ای دوسویه و گفت‌وگوی انتقادی داشته باشد. مهم‌ترین کتاب‌های جابری عبارت‌اند از: *العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي* (۱۹۷۱)؛ *أضواء على مشکل التعليم بالمغرب* (۱۹۷۳)؛ *من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية* (۱۹۷۷)؛ *نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي* (۱۹۸۰)؛ *الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية* (۱۹۸۲)؛ *تكوين العقل العربي* (۱۹۸۴)؛ *بنية العقل العربي* (۱۹۸۶)؛ *العقل السياسي العربي* (۱۹۹۰)؛ *العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لقيم في الثقافة العربية* (۲۰۰۱) و ... .

در کتاب *العقل الاخلاقي العربي* دعاوی گوناگون، از تاریخ ادبیات و بلاغی عربی و تاریخ اسلام گرفته تا نقد متفکران بنام اسلامی، مانند ابن‌سینا و غزالی و عرفان شیعی و تصوف، و پیوند دادن تمامی آنها به اخلاق استبداد و اطاعت مطرح شده است. در این مقاله می‌کوشیم نشان دهیم وی از چه مؤلفه‌ها و عواملی کمک گرفته است تا در *العقل الاخلاقي العربي* به نتایج دلخواه خویش در باب میراث ایرانی و متفکران بنامش برسد.

## ۱. میراث ایرانی

میراث ایرانی در قرن گذشته زمینه مناسبی برای مطالعات و پژوهش‌های گسترده‌ای برای بازخوانی ایران باستان و احیای افتخارات و میزان تأثیرگذاری بر میراث‌ها و فرهنگ ملل دیگر جهان بوده است. این میراث در خود طیف گسترده‌ای از آداب و رسوم و اخلاقیات را گرد آورده است که برای نمونه می‌توان از طبیعت‌گرایی به عنوان نشونده‌ترین میراث ایران باستان نام برد که برخلاف مسیحیت و یهودیت که در آنها انسان به عنوان مالک موجودات معرفی شده و لذا محدودیتی در استفاده از طبیعت برای وی متصور نیست، در آن نگاه ابزاری و مالکانه نسبت به دیگر موجودات وجود ندارد و مصرف‌گرایی بیش از حد نیاز ناپسند است و تعامل با طبیعت طیف گسترده‌ای از زندگی ایرانیان را در بر می‌گیرد.

از موارد دیگر می‌توان به متون کهن ایرانی اشاره کرد که در آن یکتاپرستی و نیایش با پرودگار خودنمایی می‌کند. برخلاف هومر که *ایلیاد* را با سرود خشم آغاز می‌کند، فردوسی، *شاهنامه* را با نام خداوند جان و خرد شروع می‌کند و با نام او نیز به پایان می‌برد.

فردوسی در جای دیگری هر گونه خون‌ریزی را محکوم می‌کند و بر آن عنوان جنگ با خداوند را می‌نهد:

جهان خواستی، یافتی، خون مریز      مکن با جهاندار یزدان ستیز

چو چیره شدی، بی‌گنه خون مریز      مکن جنگ گردون گردنده تیز

جباری در تبیین تباهی میراث اخلاقی عربی به دست ایرانیان معتقد است میراث عربی نظام واحدی ندارد و در خود مجموعه‌ای از نظام‌ها و فرهنگ‌ها را گردآوری کرده است؛ میراث فارسی؛ میراث یونانی؛ میراث صوفی؛ میراث عربی "خالص"؛ میراث اسلامی "خالص". اما در واقع و جهان خارج، ستیز این نظام‌های ارزشی آرام نبوده و از صدر اسلام تاکنون همیشه پابرجاست. و همین، نوعی نگرانی شبه دائم را باعث شده که جوامع گرفتار آیند. لذا باید میزان تأثیرگذاری هر یک از این میراث‌ها را در میراث عربی بررسی کنیم تا بتوانیم راهکاری برای نجات از بحران در کشورهای اسلامی بیابیم.

چگونه در فرهنگ اموی که عربی خالص بود و در آن تعصب فرهنگ عربی موج می‌زد و خطابه و شعر حاکم بود، اخلاق پارسی راه یافت و پدیده نوظهوری به نام "ترسل" پدید آمد که نقش مهمی در رواج اخلاق طاعت برعهده گرفت؟ نامه‌های پادشاهان اموی از مهم‌ترین ابزارهایی بودند که برای این منظور به کار گرفته شدند. ترسل نامه‌های آمرانه‌ای را که برای عموم و در مساجد، میادین و ... خوانده می‌شد در قالبی نغز و زیبا ریخته و بیان می‌کرد. اهمیت ترسل در دو چیز بود: از سویی وسیله‌ای برای پخش ارزش‌هایی بود که حاکمیت سعی در نشر و تثبیت آن در نفوس عامه داشت و از سوی دیگر متون ترسل به مرجعی در ادب لسان تبدیل شد؛ و این یعنی نسل‌های آینده نیز از این هجمه جدید در امان نبودند.

می‌توان با نگاهی گذرا به نوشته‌های عبدالحمید و سالم دانست که نخستین ارزش اخلاقی که به وسیله ترسل در فرهنگ عربی پایه‌گذاری شد، اخلاق اطاعت بود که در آن اطاعت از خلیفه همان اطاعت از پرودگار به شمار می‌رفت. لذا این ارزش نیز ریشه در «فرهنگ پارسی» دارد.

پرسش دیگر این است که چگونه دولت عربی اموی که تابع سیاست‌های قبیله‌ای و خالی از نشانه‌های دینی بود به دولتی تبدیل شد که دین را برای توجیه ارزش‌ها و اثبات مشروعیت و در نهایت در زمان عباسیان به عنوان ضمان استمرار حکومت وقت به کار گرفت.

دولت اموی در اواخر حکومت خود برای مقابله با فتنه‌ها و قیام‌ها متوسل به خطاب دینی شد و در این راه مفاهیم دینی مانند «اطاعت»، «خلافت الله» و ... را به کار گرفت.

دولت عباسیان نیز همین که زمام امور را به دست گرفتند شعار «رفتار بر طبق کتاب و سنت» را به مدت ۱۲۰ سال مطرح، و به نام دین حکومت کرد؛ به نحوی که یکی از مورخان هم‌عصر سقوط عباسی نوشت: این دولت از بزرگ‌ترین دولت‌هایی است که بر دنیا با سیاستی آمیخته از دین و ملک، حکومت کرد. دولتی آمیخته از دین و پادشاهی!! این مفهوم از کجا سر برآورد؟

سرچشمه اختلاط دین و پادشاهی را باید در کتاب‌های *الأدب و عهدنامه اردشیر* جست‌وجو کرد که به واسطه آن می‌توان ابعاد نظام ارزشی‌ای را که میراث پارسی در فرهنگ عربی وارد کرد مشخص ساخت. هنگامی که معلم واثق بالله از مأمون درباره متن درسی پرسید، مأمون جواب داد که به واثق قرآن تعلیم دهد و *عهدنامه اردشیر* را برایش بخواند و به حفظ *کلیله و دمنه* وادارد.

*عهدنامه اردشیر* بر سلسله مراتب طبقاتی و رعایت آن، به کارگیری دین در امور سیاست، رموز حفظ قدرت و پرهیز از اختلافات تأکید دارد و پادشاهی را امری الهی می‌داند. ابوالحسن عامری قولی را به انوشیروان نسبت داده که می‌گوید: پادشاهی و عبودیت، دو اسم هستند که هر کدام، دیگری را اثبات کرده و معنای واحدی را تداعی می‌کنند؛ پادشاهی مقتضی عبودیت و عبودیت مقتضی پادشاهی است.

ابن مقفع، بزرگ‌ترین مروج ارزش‌های خسروانی و ایدئولوژی اطاعت در بستر فرهنگ عربی - اسلامی است. *کلیله و دمنه* از عصر تدوین تا «عصر نهضت جدید عربی»، که تا نیمه قرن بیستم ادامه داشت، مرجع اول در شکل‌گیری عقل اخلاقی عربی به شمار می‌رفت.

ابن مقفع دوست صمیمی عبدالحمید بود که هر دو سعی در انتقال ارزش‌های کسرابی چون اطاعت و استبداد به فرهنگ عربی - اسلامی داشتند. عبدالحمید می‌خواست با کمک ترسل و استفاده از ایدئولوژی فشار بلاغی و اقناع مردم و تشویق

آنان به اخلاق، دولت اموی را پا بر جا نگه دارد. اما ابن مقفع ادبیات سیاسی پارسی را به خدمت گرفت تا ایدئولوژی بالنده‌ای را برای دولت نوپای عباسی فراهم کند. می‌توانیم بگوییم «ابن مقفع و پیش‌تر عبدالحیمد قانون‌گذار دولت کسرابی در بلاد اسلام بودند، دولتی که همچنان تا به امروز به نام دین پایدار است». ابن مقفع «صاحب پروژه تمدنی‌ای بود که به واسطه آن لباس دولت ساسانی را بر پیکره دولت نوپای عباسی پوشانید». فارابی نیز با ایدئولوژی مدینه فاضله خویش الگوی اردشیر را بیان می‌کند. به دیگر سخن، «فارابی تحت تأثیر الگوی اردشیر بوده و مدینه پیرو امام که آن را مدینه فاضله می‌نامد، همان مدینه اردشیر است».

جباری معتقد است بحران سقیفه بنی‌ساعده و ماجرای شورا، که به تعیین عثمان انجامید و غنائم فتوحات، بحران‌هایی سیاسی بود که جامعه اسلامی با آن مواجه شد. لذا در بلاد اسلامی جریان‌هایی متناقض با ارزش‌های اسلامی و اخلاقی به وجود آمد. مثلاً بصره که دروازه‌های خویش را بر جهان خارج گشوده بود، اجتماعی بود از انواع تمایلات و رفتارها و عادات. چنانچه جباری معتقد است بعد از بحران سقیفه بنی‌ساعده و ماجرای شورا، در بلاد اسلامی جریان‌هایی متناقض با ارزش‌های اسلامی و اخلاقی به وجود آمد. در ۵۰ ه.ق. و در زمان فتوحات یک‌سوم ساکنان بصره را علاوه بر تجار خارجی، موالی و عجم‌ها تشکیل می‌دادند و اکثریت ساکنان مسلمان آنجا در ادای تکالیف دینی‌شان تساهل می‌کردند. مختار نیز به نام محمد بن حنفیه قیام کرد و با خود مفاهیم تازه‌ای درباره امامت به ارمغان آورد؛ مفاهیمی که از اسرایلیات و جریان‌های میراث‌های قدیمی قبل از اسلام اخذ شده بود، مانند وصیت، علم سری، وراثت، نبوت، بداء، مهدویت، رجعت، غیبت، تقیه و ...

این مفاهیم به هم پیوسته به سرعت باعث تشکیل اسطوره امامت نزد تشیع شد. این افراد بعدها به غلات معروف شدند و از آنجایی که اکثریت غلات در جامعه موالی زندگی می‌کردند، از عدم اطلاع آنها نسبت به زبان عربی سوء استفاده کردند و مفاهیمی مانند تناسخ و حلول را نشر دادند و با به کارگیری تفکر حلول، برای ائمه، نبوت یا الوهیت قائل شدند.

جباری در بخش سوم *المقل الاخلاقی العربی* نتیجه می‌گیرد که تشیع و تصوف دو تیغ یک قیچی هستند که به واسطه ایرانیان بنیان نهاده شدند که کاری جز نابودی تفکر اخلاقی عربی نداشته‌اند. تفکر و اخلاق فنا از اخلاق قرآنی و سنت پیامبر (ص) بسیار دور است. توحید و وحدتی که به معنای فنا باشد هیچ اصلی، چه در اسلام و چه

قبل از آن، نزد عرب نداشتته است. جنبه عملی تصوف زهد است که موضعی منفی بوده و قبل از اسلام در ایران، یونان و میان مسیحیت شایع بود. بنابراین، تفکر فنا ارزشی وارداتی است که از طریق کوفه و بصره وارد اسلام شد.

### پایان و آغاز: پیکر بر جای مانده اردشیر

جابری، پس از تحلیل مفصل میراث‌های پنج‌گانه موجود در فرهنگ عربی و اشاره به فلسفه حاکم بر جهان عرب، به مثابه دانشمندی علیم و حکیم، مشکل اخلاقی جوامع اسلامی را مطرح کرده، و در نهایت درمی‌یابد که تمام عقب‌ماندگی‌ها، بدبختی‌ها و انحطاط ارزشی و اخلاقی در تمامی جوامع اسلامی ریشه در تفکرات اردشیر دارد؛ چراکه آنان «هنوز پدرشان اردشیر را دفن نکرده‌اند». وی آخرین سطور پروژه اخلاقی خود را با این جمله غیراخلاقی به پایان می‌برد: «عرب‌ها، مسلمانان، ایران و دیگر کشورهای اسلامی هنوز بدان نهضت مطلوب دست نزده‌اند. به نظر من علتش آن است که آنان هنوز در درون خویش پدرشان را دفن نکرده‌اند؛ اردشیر را».

### ۲. نقد جابری

محمد عابد الجابری از هنگام نگارش *نقد العقل العربی* خود با ناقدان فراوانی روبه‌رو شده است؛ به نحوی که هر کدام از ناقدان به بخش خاصی از دیدگاه‌های وی پرداخته‌اند. برای مثال، جورج طرابیسی نه تنها به نقد روش و دیدگاه وی پرداخت که نشان داد عمده شواهد او دروغین است. از دیگر ناقدان می‌توان به این افراد اشاره کرد: احمد محمد نمر (در کتاب *الفکر الامامی فی نقد الجابری: درسه نقدیه حول منهجیه و منطقات د. محمد عابد الجابری لنقد الفكر الامامی الاثنی عشری و نظامه المعرفی من خلال المنهج العرفانی*)؛ کامل الهاشمی (در کتاب *دراسات نقدیه فی الفكر العربی المعاصر*)؛ و یحیی محمد (در کتاب *نقد العقل العربی فی المیزان*). از آنجایی که «مردم از بس که فزون است کفن نتوان کرد»، در اینجا در حد توان به بررسی و نقد برخی دیدگاه‌های جابری درباره میراث ایرانی می‌پردازیم.

### ۱.۲. قوم‌گرایی جابری

جابری دیدگاهی قوم‌گرایانه دارد و آن را در داوری‌های معرفت‌شناختی خویش دخالت می‌دهد. اگرچه در این مورد می‌گوید:

باید بر این نکته تأکید کنم که کار من به عنوان ناقد نظام‌های ارزشی فرهنگ عربی - اسلامی، یک‌سره از احساسات قومی تهی است. زیرا تقسیم نظام‌های معرفتی در قلمرو فرهنگ عربی - اسلامی به «بیان»

«عرفان» و «برهان» اساساً از دل تحلیل ساختاری علوم عربی-اسلامی - اگر بشود چنین گفت - بیرون آمده است. پیش‌تر، این علوم به دو دسته عقلی (فلسفه، کلام، اصول فقه، علوم طبیعی و ...) و نقلی (حدیث، فقه و نحو) تقسیم می‌شدند (کرمی، ۱۳۷۷-۱۳۷۸: ۳۹۹).

اما در نقد *العقل العربی* از تفکر عقلانی دفاع کرده و تفکرات غیرعقلانی را به کناری می‌نهد؛ وی تفکر عقلانی را به عرب‌ها 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 می‌کند. یحیی محمد در نقد تفکر قوم‌گرایانه وی می‌گوید:

حتی اگر بتوانیم تقسیم‌بندی میراث عربی به مشرق و مغرب را بپذیریم، باز هم نمی‌توان امثال ابن‌حزم، شاطبی و ابن‌خلدون را مانند دیگران پیرو تفکر فلسفی ارسطویی به شمار آورد؛ چراکه اینها به طور کلی با فلسفه و فلاسفه بیگانه‌اند. شاطبی راهکارهای فلاسفه را به انتقاد می‌گیرد و ابن‌خلدون در مقدمه‌اش آشکارا بر فلاسفه تازیده و فلسفه 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 (الدغیر، ۱۳۸۱: ۹۶).

علاوه بر یحیی محمد، نویسندگانی مانند عبدالوهاب المؤدب و منصف عبدالحق و سالم حمیش به نقد دیدگاه‌های قوم‌گرایانه جابری پرداخته، معتقدند جابری در داوری‌های معرفت‌شناختی خویش جانب عدالت را رعایت نکرده است. لذا تعصب وی را بر ضد فلاسفه شرقی، مردود شمرده‌اند (حرب، ۱۹۹۳: ۱۲۲).

جابری به اشخاصی که به چارچوب فکری وی مبنی بر تقسیم‌بندی میراث و عقل به مشرق عربی و مغرب عربی اعتراض دارند و او را متهم به دفاع از تفکر عقلانی مغرب می‌کنند، این‌گونه جواب می‌دهد:

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).

جابری بسیاری از متفکران ایرانی و غیرعرب، مانند فارابی، را متعلق به فرهنگ عربی می‌داند. وی ابن‌سینا را، که یکی از مهم‌ترین پایه‌گذاران مباحث عقلی و برهانی در جهان اسلام است، خارج از تاریخ می‌داند و استفاده غریبان و اروپاییان از او و ابن‌هیثم و بسیاری از دانشمندان مشرق عربی را به راحتی نادیده می‌گیرد (جابری، ۱۹۹۳: ۷۰) ولی ابن‌رشد، ابن‌طفیل و ابن‌باجه را در پیشرفت فرهنگ غریبان تأثیرگذار معرفی می‌کند. جالب‌تر از همه اینکه وی برای ابن‌حزم اندلسی، که از ظاهرگرایان و مخالفان شدید عقل است، جایگاه ویژه‌ای در عقلانیت اسلامی قائل است. به دیگر سخن، جابری آغاز انحطاط فلسفه را در آثار ابن‌سینا می‌داند که در نمط‌های آخر *اشارات*، مباحث اخلاقی - عرفانی را با مباحث عقلی - فلسفی محض ادغام کرده است. در حالی که این باوری نادرست است؛ چراکه دانشمندان شیعی اندیشه‌های خود را از کتاب‌هایی همچون *نهج‌البلاغه*، که مشحون از مطالب عقلی و منطقی است، دریافت می‌کنند. این در حالی است که در اندیشه‌های ابن‌عربی جز مباحث عرفانی و باطن‌گرایی چیزی مشاهده نمی‌شود، اما به دلیل آنکه اهل مغرب عربی است از این انتقادات مصون است. جابری به راحتی نادیده می‌گیرد که ابن‌سینا همان دانشمندی است که تألیفاتش بیش از هفتصد سال در دانشگاه‌های اروپایی تدریس می‌شد. در نتیجه جابری در پی کشف جزئیات و سطوح دقیق اختلافات فکری نیست، بلکه در پی اصالت بخشیدن به ماهیت قومی و جغرافیایی برای تفکر است.

## ۲.۲. فلسفه ایران شهبازی در اندیشه عامری

جابری در فصل پانزدهم کتاب، گرایش تلفیقی در اخلاق یونانی و مسئله استبداد در میراث ایرانی را چنین گزارش می‌دهد: این گرایش بر آن است تا میراث‌های سه‌گانه یونانی، ایرانی و اسلامی را در هم بیامیزد و آثاری کشکول‌وار فراهم سازد. عامری در کتاب *مناقب الاسلام* کوشید برتری اسلام را در اخلاق نشان دهد. وی نبوت و پادشاهی را یکی دانسته و بدین وسیله همان ارزش‌های خسروانی پدیدار می‌شود:

هر آنچه ابوالحسن عامری و ابن‌مسکویه در فرهنگ عربی منتشر کردند حاصل جمع بین میراث فارسی و یونانی بود. آن دو گرایشی را ترویج کردند که در بردارنده تناقضی خطرناک بود؛ از سویی ارزش مرکزی در اخلاق یونانی، در سعادت فرد و جامعه خلاصه می‌شد و از سوی دیگر



ارزش مرکزی در میراث ایرانی اطاعت یا استبداد بود (جابری، ۲۰۰۱: ۴۲۰).

ادعاهای جابری در این مورد سطحی و به دور از واقعیت است. برای اثبات این امر کافی است به یک نمونه از اندیشه‌های سیاسی ابوالحسن محمد بن یوسف عامری نیشابوری و یا همان ابوالحسن محمد بن ابی ذر یوسف عامری نیشابوری، فیلسوف بزرگ قرن چهارم هجری، بر مبنای کتاب *الأعلام بمناقب الأسلام* اشاره کنیم. عامری در نحوه ارتباط سیاست مدن و وحی و نبوت می‌گوید:

معلوم است که هر انسانی باید از برتر از خود دانش فرا گیرد و به پایین‌تر از خود تعلیم دهد و این رابطه باید آن قدر استمرار داشته باشد که تنها خرد برتر و متخصص‌تر از همگان مشخص شود تا او به عنوان مرجع و پناهگاه در مسائل ناشناخته و معضلات فکری و فرهنگی، مورد مراجعه قرار گیرد. این فرد حوزه شناخت و بینش خود را توسعه می‌دهد و مصلحت امور به ترجیح و گزینش او بستگی دارد. چنین فردی در صورتی مورد وثوق و اطمینان مطلق قرار می‌گیرد که ضمن قراین و علایمی که از او ظاهر می‌شود، محقق گردد که در پیشگاه پروردگار - جلّ جلاله - که مالک خلق و امر است، مقامی والا و شأنی بلند دارد. در این صورت است که به برکت صدق گفتار او، احکام مولی (خداوند) قوت می‌گیرد (عامری، ۱۳۶۷: ۷۴).

عامری می‌کوشد اندیشه خود را در چارچوب عقلانیت ارائه کند و لذا عقلانیت را در گرو هیچ ملت و آیینی نمی‌داند، بلکه هنگامی که با ترجمه متون علمی-فلسفی، تاریخی و سیاسی ملل دیگر به زبان عربی مواجه می‌شود بر خود بالیده و می‌گوید:

خردمندان و علما - به حسن توفیق خداوندی - موفق به ترجمه کتب و آثار حکیمان نام‌آور روم، ایران، هند و یونان شدند و در ژرفای مضامین آنها به تأمل پرداخته و موارد شبهه را حل کردند و شرح و تفصیل آنها را بر عهده گرفتند و به کمال ادب الهی که فرموده است: *فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ* (زمر: ۱۷-۱۸) آراسته شدند و گفتار پیامبر را که فرمود: «دانش بسیار است و شما از هر چیز بهترین آن را برگیرید» به کار بستند. اگر این وسعت فرهنگی و غنای معارفی که در اسلام وجود دارد

در ادیان دیگر نیز می‌بود، در کتب مربوط به آنان دیده می‌شد و از پژوهش‌گران پوشیده نمی‌ماند (همان: ۱۳۷).

در اینجا عامری بر استفاده از فرهنگ‌های دیگر مهر تأیید زده و آن را مطابق با تعالیم عالی فرهنگ اسلامی می‌داند. از سوی دیگر، با تأکید بر نقصان مکاتب و ادیان دیگر شیفتگی خود را به فرهنگ اسلامی نشان می‌دهد. لذا عامری به فرهنگ مقابسات، به معنای خاص کلمه، تعلق ندارد؛ چراکه فرهنگ مقابسات در خصوص فردی به کار می‌رود که از فرهنگ، دین و مکتبی اندیشه‌ای را که با ذاتقه، سلیقه و سلوک شخص وی تناسب داشته اخذ کند و به صورتی نامرتب در یک جا گرد آورد و به این وسیله کتابی را تألیف کند. اما عامری برای تألیفات خود یک اصل داشته که در فرهنگ ناب اسلامی خلاصه می‌شد. لذا به فرهنگ‌های مختلف مراجعه کرده و مطالب و اندیشه‌هایی را که در تأیید فرهنگ اسلامی وجود داشته‌اند در کتاب خویش جمع‌آوری کرده و هر نظر و اندیشه‌ای که با اصول فرهنگ اسلامی منافات داشته به آن تازیده و آن را مردود اعلام کرده است.

در خصوص کلمه ایران‌شهر نیز باید گفت: اگرچه خواجه نظام در *سیاست‌نامه* و *غزالی در نصیحة الملوک و اقتصاد فی الاعتقاد و المستظهری در جست‌وجوی اندیشه ایران‌شهری و تدوین نظریه دادگری ایرانی در درون خلافت و سلطنت سلجوقیان بودند* لکن «عامری کلمه ایران‌شهر را - به عنوان یک اصطلاح جغرافیایی به عنوان مرکز طبیعی جهان طبق تقسیم‌بندی آن به اقلیم‌های هفت‌گانه در جغرافیای قدیم - در دو جا از کتاب *الاعلام بمناقب الاسلام* (همان: ۲۲۶ و ۱۲۹) به کار برده و در هیچ کدام از آنها قصد فلسفی و یا فلسفی - سیاسی آن را نداشته است» (شکوری، ۱۳۷۷: ۱۱).

با این همه تصریحات، اشخاصی مانند جابری با سطحی‌نگری تمام عامری را متعلق به فرهنگ مقابسات دانسته، وی را عامل تباهی اخلاق یونانی معرفی می‌کنند. آیا بهتر نبود امثال جابری حداقل به نام کتاب عامری *الاعلام بمناقب الاسلام* توجه بیشتری می‌کردند تا این‌گونه دچار خطای در استنباط نمی‌شدند.

### ۳.۲. مکتب غنوصی

تفکری در میان بعضی مورخان و خاورشناسان وجود دارد که اعتقاد به دو مبدأ در جهان باستان رایج بوده و گونه‌ای از آن را مکتب غنوصی می‌خوانده‌اند. این لفظ یونانی است و در عصر ما گنوستیک (gnosti) تلفظ می‌شود. جابری نیز در جای جای *تقد العقل العربی* ایرانیان را به غنوصی و هرمسی بودن متهم کرده و این دو عنوان را برای تحقیر ایرانیان به کار می‌برد؛ در

حالی که ادله جابری اخص از مدعاست؛ به این معنا که با برخورد به یک گروه و در یک بازه تاریخی محدود، در تلاش است مدعای خویش را تعمیم و گسترش داده و برای تمامی ادوار تاریخی ایران باستان به کار گیرد. این خطای فاحش نیز از محدود بودن منابع مطالعاتی و تحقیقاتی وی ناشی می‌شود.

برخی از خاورشناسان، مردم قبل از زرتشت را طبیعت‌پرست معرفی می‌کنند و معتقدند زرتشت توانست با تلاش‌های بسیار، مردم را به سوی توحید و یگانه‌پرستی هدایت کند؛ ولی طبق مفاد احادیث اسلامی (طبرسی، ۱۴۱۶: ۲/۲۳۶؛ طوسی، ۱۴۱۲: ۶/۲۷۵ و ...) معلوم می‌شود که ایرانیان قبل از آمدن زرتشت نیز موحد بوده‌اند و آیین آنان جزء ادیان توحیدی به حساب می‌آمده است. این اعتقاد به توحید بعد از ظهور زرتشت نیز ادامه یافت و وی نیز به عنوان منادی توحید به تبلیغ آیین خود پرداخت. او به خدای یکتا قائل بود و او را اهورامزدا، یعنی دانای توانا می‌خواند (مشکور، ۱۳۶۹: ۹۷).

اما اینکه بعد از زرتشت نیز یگانه‌پرستی ادامه پیدا کرد یا اینکه تلاش‌های این پیامبر یکتاپرست دست‌خوش تحریفاتی شد، نیاز به بررسی و تحلیل دارد. با اندکی فحص و جست‌وجو در منابع مربوطه می‌توان به دلایل متعددی دست یافت که نشان می‌دهد این یگانه‌پرستی بعد از زرتشت نیز مدت‌ها ادامه یافته است و پیروان آیین زرتشت در موارد بسیاری توانستند اقوام و ملل دیگر جهان را به یکتاپرستی دعوت کنند. برای این منظور به موارد ذیل اشاره می‌شود:

الف. کورش بعد از فتح بین‌النهرین به قوم یهود کمک کرد تا به فلسطین بازگردند و معبدشان را که بخت‌النصر ویران کرده بود از نو بنیان نهند. وی در فرمان خود می‌نویسد: "من، کورش، پادشاه پارس، اعلام می‌دارم که خداوند خدای آسمان‌ها، تمام ممالک جهان را به من بخشیده است و به من امر فرموده است که برای او در شهر اورشلیم، که در یهودا است، خانه‌ای بسازم؛ بنابراین، از تمام یهودیانی که در سرزمین من هستند، کسانی که بخواهند می‌توانند به آنجا باز گردند و خانه خداوند خدای اسراییل را در اورشلیم بنا کنند. خدا همراه ایشان باشد" (کتاب مقدس (کتاب عزرا)، ج ۱، ص ۲-۴ و ص ۴۶۶). بنا به نوشتارهای تاریخ‌نویسان کهن و امروزی، با تحول فرهنگی ژرفی که زرتشت در میان ایرانیان به وجود آورد، آنها آزادمش‌ترین اندیشه‌ها را در میان ملت‌های امپراتوری گسترش دادند و مرتبط با همین مسئله نخستین قانون حقوق بشر (فرمان آزادی) را به نگارش

در آوردند. چون زرتشت به آنها آموخته بود که «حقیقت متعلق به هیچ کشور، به هیچ ملت و به هیچ نژادی نیست» (افلاطون، بی‌تا: ۶۹۳ و ۶۹۴).  
 بعد از کورش نیز توحیدگرایی در میان جانشینان او باقی ماند؛ چنان که در کتیبه خشایارشا نوشته شده است: «در میان این کشورها، که به فرمان خشایارشا گردن نهادند، کشوری بود که در گذشته دیوان را می‌پرستیدند؛ آنگاه که من به فضل اهورامزدا جای دیو را تباه ساختم و اعلام کردم که دیوان را نباید پرستید، آنجا که در گذشته دیو پرستیده می‌شد، اهورامزدا را بر طبق قانون پرستیدم» (ن. فرای، ۱۳۷۷: ۱۹۲).

ب. ارتباط با ادیان توحیدی و اعتقاد به ارسال پیامبران از سوی خداوند متعال بعد از هخامنشیان و در دوره اشکانیان نیز ادامه داشته است. مهم‌ترین شاهد این مدعا حضور عده‌ای از مجوسیان ایرانی در فلسطین برای یافتن پیامبر تازه تولد یافته، یعنی حضرت عیسی، است. طبق نقل انجیل متی، چون عیسی در ایام هیروودیس پادشاه در بیت لحم یهودیه تولد یافت ناگاه چند مجوس ستاره‌شناس از مشرق زمین به اورشلیم آمده پرسیدند: کجاست آن کودکی که باید پادشاه یهود گردد؟ ما ستاره او را در سرزمین‌های دور دست شرق دیده‌ایم و آمده‌ایم تا او را پرستیم ... وقتی وارد خانه‌ای شدند که کودک (عیسی) و مادرش مریم در آن بودند، پیشانی بر خاک نهاده کودک را پرستش کردند. سپس هدایای خود را گشودند و طلا و عطر و مواد خوش‌بو به او تقدیم کردند؛ اما در راه بازگشت به وطن از راه اورشلیم مراجعت نکردند، تا به هیروودیس گزارش بدهند؛ زیرا خداوند در خواب به آنها فرموده بود که از راه دیگری به وطن بازگردند (انجیل متی، باب دوم، بند یکم؛ کتاب مقدس: ۸۹۴).

جان بی ناس در تاریخ جامع ادیان معتقد است که: برخلاف عقاید بعضی متأخران جماعت زرتشتیان، آن پیغمبر باستانی می‌گفت که بر حسب مشیت و اراده متعال اهورامزدا، تمام موجودات آفریده شده‌اند و چنان که در آیه آخرین از گات‌ها صراحت دارد، اهورامزدا موجب و موجد هم نور و هم ظلمت، هر دو است (بی ناس، ۱۳۷۰: ۴۵۸).

#### ۴.۲. ایران باستان در شاهنامه فردوسی

هویت دینی و فلسفی ایران باستان در رویکرد معرفت‌شناسانه چنان برجسته و مهم است که حکیم بزرگ و صاحب مکتبی چون سهروردی در قرن ششم، فلسفه مطلوب خویش را بر آن بنا

می‌نهد و حکمت خود را حکمت نوری می‌نامد که برگرفته از نور در برابر ظلمت در حکمت ایرانی و خسروانی است (ایزدپناه، ۱۳۸۰: ۴۶).

در شاهنامه فردوسی نیز باورها و عقاید ایرانیان باستان به وضوح دیده می‌شود؛ چنانچه فردوسی معتقد است تمامی پادشاهانی که قبل از زرتشت می‌زیستند، یکتاپرست بودند؛ و نیز معتقد است کیومرث نخستین پادشاه پیشدادی پس از آنکه پسرش - سیامک - به دست دیو کشته شد این چنین با خدا نیایش کرد.

کی نامور، سر سوی آسمان برآورد و بد خواست هر بد گمان  
بدان برترین نام یزدانش را بخواند و بیالود مژگانش را

(فردوسی، ۱۳۶۵: ۱۹)

و نیز می‌توان به رستم قهرمان افسانه‌ای شاهنامه اشاره کرد که در تمامی تنگناها و حوادثی که در جنگ برایش پیش می‌آید با یاد خداوند از وی برای گشودن مشکلات یاری می‌طلبد. مثلاً در خان سوم از جنگ‌های مازندران، زمانی که گرفتار زن جادوگر می‌شود، با بردن نام خداوندگار، طلسم جادو را می‌شکند.

تهمتن به یزدان نیایش گرفت بر او آفرین و ستایش گرفت  
چو آواز داد از خداوند مهر دگرگونه برگشت جادو به چهر

(همان: ۲۶۲)

چنانچه مشاهده شد در بیشتر دوره‌های تاریخی ایران، یکتاپرستی وجود داشته و به صرف اینکه در یک بازه زمانی محدود، ادیان تاریخی دچار تحریفاتی جزئی شدند نباید حکم جزء را بر کل تعمیم داد و با عینک دوگانه‌پرستی و از بعد غیرحقیقی ایران باستان را بررسی و مطالعه کرد. جابری می‌بایست با نگاهی عمیق و بدون تعصب منابع مطالعاتی خویش را از چهار منبع افزایش می‌داد و با کنار نهادن منابع خاورشناسان مغرض به ایران باستان می‌پرداخت.

از اشکال‌های دیگری که بر آرای جابری وارد شده می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد.

۱. جابری به صورتی تفصیلی ارزش‌های خسروانی را مطرح کرده و با اشاره به کتاب‌های کلبه و دمنه و الادب الکبیر و الادب الصغیر، عیون الاخبار و العقده الفرید و مؤلفان آنها نتیجه می‌گیرد که میراث ایرانی «نخستین سرچشمه نگارش اخلاقی در اسلام به حساب می‌آید» و «کتاب ابن مقفع نخستین مرجع تکوین عقل اخلاقی عربی به شمار می‌رود» (جابری، ۲۰۰۱: ۱۷۱) و

می‌توان گفت «ابن مقفع ... قانون‌گذار دولت خسروانی در سرزمین‌های اسلامی بود، دولتی که همچنان تا به امروز به نام دین پایدار است» (همان: ۱۹۴).

اگر رواج میراث‌پارسی در فرهنگ عربی را بپذیریم و قبول کنیم که اخلاق استبداد و اطاعت از سلطان، ریشه در میراث‌های غیرعربی دارد، باز هم نمی‌توان فقط این افراد را عامل اصلی این نفوذ معرفی کرد؛ «چراکه 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 نقشی بسیار اندک در شکل‌گیری عقل اخلاقی عربی در طی قرون و اعصار داشته‌اند» (جمعی از نویسندگان، ۲۰۰۵: ۱۱۴).

در اظهار نظر دیگری در خصوص کلیله و دمنه چنین می‌گوید: «کلیله و دمنه از زمانی که در عصر تدوین ترجمه شد تا عصر نهضت جدید عربی تبدیل به مرجع اول در شکل‌گیری عقل اخلاقی عربی شد» (جابری، ۲۰۰۱: ۱۷۳).

گویا این اظهار نظر چنان عجیب بوده که یکی از منتقدان وی می‌گوید: «فاننی لم استطع قط ان افهم هذه المبالغه المسرفه فی تقدير کتاب کلیله و دمنه»؛ (همان: ۴۵) من نتوانستم این مبالغه بیش از حد در ارزش کتاب کلیله و دمنه را متوجه شوم.

۲. جابری نتیجه می‌گیرد که استبداد سیاسی و اخلاق اطاعت ارزشی وارداتی بوده و باید ریشه‌های آن را در میراث‌های دیگر و عمدتاً در کلیله و دمنه و مکتوبات ابن مقفع جست‌وجو کرد که توانست نظام خالص سیاسی عربی را در اواخر عصر اموی و اوایل عصر عباسی به تباهی برد.

جابری کافی بود ماجرای سقیفه را اندکی بادقت مطالعه کند تا متوجه شود عمر چه نقشی در خلافت ابوبکر داشت و با مخالفان چگونه رفتار کرد. اهل سنت می‌گویند ملاک در تعیین خلیفه اجماع مردم است (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۲۱۵/۱) و چون مردم در انتخاب ابوبکر اجماع کردند لذا ابوبکر به عنوان خلیفه تعیین شد. در حالی که در خلافت ابوبکر اجماع حاصل نشد و آنچه از تواریخ به دست می‌آید و مورد اتفاق همه مورخان و محدثان است، این است که هیچ‌گونه اتفاق آرایبی در مورد بیعت ابوبکر حاصل نشده است، گروه زیادی از بیعت تخلف ورزیدند، و این گروه افرادی عادی نبودند، بلکه همه جزء شخصیت‌های بارز علمی و مردان شایسته‌ای بودند همچون بنی‌هاشم، بنو زهره و بنو امیه (البخاری الجعفی، ۱۴۱۴: ۸۲/۵؛ القشیری، ۱۳۹۲: ۱۵۲/۵). ابن ابی الحدید معتزلی حنفی‌مذهب در این باره می‌گوید:

عمر همان کسی است که بیعت ابوبکر را محکم کرد و مخالفان آن را خوار و ذلیل ساخت؛ و شمشیر آخته زبیر را شکست و بر سینه مقداد زد؛ و سعد بن عباده را در سقیفه لگدمال کرد و گفت: «سعد را بکشید خداوند سعد را بکشد» و بینی حباب بن منذر را که روز سقیفه گفت: «من دوی درد و چاره کارم» به خاک مالید و هر کس از بنی‌هاشم را که به خانه فاطمه (س) پناه برد تهدید کرد و از خانه خارج ساخت (ابن ابی الحدید معتزلی: ۱۴۰۴: ۱/۱۷۴).

و نیز شاید از شرایط اجماع باشد که علی (ع) را به زور به مسجد برده و او را وادار به بیعت کردند، و آنگاه که امتناع ورزید، او را به قتل تهدید کردند!! که حضرت فرمودند: «و اذا تقتلون عبدالله و اخا رسوله» (ابن قتیبه الدینوری، بی تا: ۱/۱۳)؛ در این صورت بنده خدا، و برادر رسول خدا را می‌کشید؟

و عمر در جواب گفت: «اما عبدالله فنعم، و اما اخا رسوله؛ فلا»؛ اینکه گفتی بنده خدا، پس آری تو بنده خدا هستی، و اما اینکه گفتی برادر رسول خدا، هرگز».

اگر جابری به متون تاریخی قدیمی مراجعه می‌کرد به نیکی متوجه می‌شد که خلافت موروثی - که از استبداد سیاسی نشئت می‌گرفت - برای نخستین بار به دست خلیفه اول انجام شد و خلفای بعدی و امویون نیز با اشتیاق این راه را پیمودند. چنانچه یعقوبی می‌نویسد: «ابوبکر در جمادی‌الثانی سال سیزدهم هجرت بیمار شد و چون بیماری‌اش شدت گرفت به عمر بن خطاب برای خلافت آینده‌اش این چنین سفارش کرد: اما بعد، من، عمر بن خطاب را بر شما گماردم. پس بشنوید و فرمان برید» (ابن ابی یعقوب، ۱۳۵۸: ۲/۱۳۶).

و نیز جابری خود در هنگام بیان حوادث دوران عثمان از وی نقل می‌کند که چون شورشیان محل حکومت وی را محاصره کردند و از او خواستند که خلافت را رها کند، پاسخ داد: «لم اکن لاخلع سربالا سربلنیه الله» (جابری، ۲۰۰۰: ۳۷۰)؛ پیراهنی را که پروردگار آن را بر من پوشانیده از تن بیرون نخواهم کرد. در نهایت بر سر همین پافشاری بی جا بر حکومت کشته شد.

### نتیجه‌گیری

چنانچه مشاهده شد جابری با فرهنگ ایرانی کاملاً بیگانه بوده است. لذا نمی‌توان بررسی‌ها و نتیجه‌گیری‌های جابری را علمی دانست و به آنها استناد کرد. در واقع جابری از میراث عربی

آشیانی ساخته که هیچ فردی را - جز عرب‌ها - یارای دستیابی به آن نیست. وی در رؤیای خویش تمامی کاستی‌ها و نادرستی‌های میراث‌های عربی را در میراث‌های دیگر و عمدتاً میراث ایرانی جست‌وجو می‌کند. اشکالات فراوانی بر دیدگاه جابری وارد شده است، از جمله:

۱. ناتوانایی در دستیابی به منابع مختلف که به ناچار مجبور به استفاده گزینشی از منابع می‌شود.
  ۲. قوم‌گرایی.
  ۳. ناآشنایی با زبان پارسی و تألیفات پارسی‌زبانان.
  ۴. پیش‌داوری‌های گسترده و بی‌مورد و تناقض‌های درونی.
- لذا باید آرای جابری در خصوص میراث‌های پنج‌گانه را مدعیانه، غیرمستدل و حاکی از ناآگاهی و جهل وی به میراث‌های مذکور ارزیابی کرد.

### فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. کتاب مقدس (کتاب عزرا- انجیل متی) (بی‌تا). بی‌جا، ج ۱.
۴. ابن ابی یعقوب، احمد (۱۳۵۸). تاریخ الیعقوبی، النجف الاشرف، ج ۲.
۵. ابن ابی‌الحدید معتزلی (۱۴۰۴). شرح نهج البلاغه، قم: انتشارات کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی، ج ۱.
۶. افلاطون (بی‌تا). قوانین، بی‌جا.
۷. ایزدپناه، عباس (۱۳۸۰). هویت تمدن ایرانی و حقوق بشر: مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفت‌وگوی تمدن، قم: مؤسسه انتشارات دانشگاه مفید.
۸. بخاری الجعفی، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۴). صحیح البخاری، بیروت: دار ابن کثیر، چاپ پنجم، ج ۵.
۹. بی‌ناس، جان (۱۳۷۰). تاریخ جامع ادیان، ترجمه: علی‌اصغر حکمت، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ پنجم.
۱۰. الجابری، محمد عابد (۱۹۹۱). التراث والحداثة، دراسات و مناقشات، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۳). نحن و التراث: قراءات معاصرة فی تراثنا الفلسفی، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.



۱۲. \_\_\_\_\_ (۲۰۰۰). *العقل السياسي العربي: محدثاته و تجلیاته*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۲۰۰۱). *العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى.
۱۴. جمعی از نویسندگان (طارق بشری) (۲۰۰۵). *التراث والنهضة في اعمال محمد عابد الجابری*، بیروت: مرکز الدراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية.
۱۵. حرب، علی (۱۹۹۳). *نقد النص، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي*.
۱۶. حنفی، حسن (۱۹۹۰). *محمد عابد الجابری؛ حوار المشرق و المغرب، دار توبقال*.
۱۷. الدغیر، نورالدین (۱۳۸۱). "نگاهی انتقادی به محمد عابد جابری: بازخوانی طرح فکری او" ترجمه: احمد موسی، در: *کتاب ماه دین*، ش ۱۰-۱۱ (پیاپی ۵۸ و ۵۹)، ص ۹۴-۹۷.
۱۸. دینوری ابی محمد عبد الله بن مسلم قتیبه (معروف به ابن قتیبه) (بی تا). *الامامة والسياسة*، بیروت: مؤسسه الحلبي، ج ۱.
۱۹. شکوری، ابوالفضل (۱۳۷۷). "اندیشه سیاسی ابوالحسن عامری"، در: *آینه پژوهش*، س ۹، ش ۵ (پیاپی ۵۳)، ص ۲-۱۲.
۲۰. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۱۶). *احتجاج، انتشارات اسوه، چاپ دوم، ج ۲*.
۲۱. طوسی، شیخ محمد بن حسن (۱۴۱۲). *تهذیب الاخلاق*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ج ۶.
۲۲. عامری، ابوالحسن (۱۳۶۷). *الأعلام بمناقب الاسلام*، ترجمه: احمد شریعتی و حسین منوچهری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
۲۳. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۵). *شاهنامه فردوسی*، چاپ ژومل مل، مقدمه: جهانگیر افکاری، تهران: انتشارات سازمان کتابهای جیبی.
۲۴. قشیری، مسلم بن الحجاج بن مسلم (۱۳۹۲). *صحیح مسلم*، بیروت: دار الفکر، ج ۵.
۲۵. کرمی، محمدتقی (۱۳۷۷-۱۳۷۸). "تاملاتی در باب دین و اندیشه در گفت و گو با محمد عابد الجابری"، در: *نقد و نظر*، ش ۱ و ۲ (پیاپی ۱۷)، ص ۳۹۰-۴۱۶.
۲۶. مشکور، محمدجواد (۱۳۶۹). *خلاصه ادیان در تاریخ دین های بزرگ*، انتشارات شرق، چاپ چهارم.
۲۷. ن. فرای، ریچارد (۱۳۷۷). *میراث باستانی ایران*، ترجمه: مسعود رجب نیا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی