

وحدت فقه و عرفان در عصر صفوی

سید محمدحسین متولی امامی

چکیده: تصوف در بستر تاریخی‌اش، خود را از فقاہت اهل سنت جدا کرد و طریقه‌ای مستقل از فقه را برگزید. اما هنگامی که گزاره‌های معنوی تشیع، وارد طریقه تصوف می‌گردد، بستر هم‌گرایی تصوف و تشیع ایجاد شده و دامنه آن تا وحدت کامل نظری و عملی این دو طریقه در طول دو قرن گسترش می‌یابد. وحدت تصوف و تشیع - که موجبات سیاسی شدن عرفان از بستر فقه را فراهم نمود - زمینه تولد عرفان متعالی تشیع و استحاله تصوف را ایجاد کرد. با ظهور عرفان شریعت‌محور امامیه، تصوف، منصب اثرگذاری معنوی و تنظیم روابط عارفانه جامعه اسلامی را به عرفان شیعی سپرد و حیات معنوی خویش را در لایه‌های درونی فقه تشیع جستجو نمود. این مقال، با رویکردی تحلیلی - تاریخی، ضمن واکاوی تاریخ تطور عرفان، در پی شناخت نسبت عرفان و تصوف تا عصر صفویه است.

کلید واژه: تصوف، عرفان، تاریخ عرفان، صفویه، فقه شیعه، فقه اهل سنت، عرفان نظری، عرفان عملی.

(۱) مقدمه

حقیقت در حاق وجودی خود امری بسیط است و در مقام ظهور و تجلی، تکثر و تعدد می‌یابد. بنابراین، وحدت وجود، اگر بخواهد به معرفت علمی و قیل و قال نظری تنزل یابد، عناوین متنوع با موضوعات متکثری پیدا می‌کند که در ظاهر متباین انگاشته می‌شود.

تاریخ شاهد چالش‌های فقه اهل سنت در دو برهه از تاریخ میانی اسلام است. اولاً در مواجهه با تصوف و ثانیاً در برابر فلسفه. این چالش بی‌شک از تکثر معرفتی و نبود بستری مناسب برای ادراک و حیانی صحیح ناشی می‌شود که در همان سال‌های آغازین کار تصوف، چهره خود را در قالب تکفیر و اعدام بزرگان صوفی، همچون حلاج و عین‌القضاة همدانی نمایان می‌کند. دیری نمی‌گذرد که این چالش ناشی از تکثر و تباین دو مسلک، در بعد نظری، دو صورت از روش‌شناسی خداخواهی را در اسلام سنی برگزار می‌کند و جهان اسلام را در ذیل روش‌شناسی‌های معرفتی متنوع، تکه‌پاره می‌نماید. همزمان با این تکفیک‌گرایی نظری، غزالی هم با کتاب تهافت الفلاسفه، دفتر اندیشه‌های فلسفی غرب را می‌بندد تا هیچ وجه اشتراکی میان شهود، تعقل و تعبد باقی نماند.

این در حالی است که همزمان با حضور تشیع در عرصه‌های قدرت سیاسی و اجتماعی (بعد از حمله مغول) و قرابت تصوف و تشیع (قرن هشتم)، هنگامه مکان‌یابی صحیح علوم اسلامی در منظومه تمدنی دین فرارسیده و هرزگی در روش و عمل جریانات گوناگون اسلامی، به هم‌گرایی و یک‌سونگری معرفتی تبدیل می‌شود. فقه شیعه به همراه فلسفه و عرفان، در بستر مهیا شده عصر صفوی، به وحدتی در حاق علم اسلامی می‌رسند و به عنوان ابعاد وجودی علم اسلامی و نه لزوماً اجزاء، شناخته می‌شوند، چراکه اجزاء در ارتباط مکانیکی و آرایشی عرضی بوده، اما ابعاد، با وجودی تودرتو و آرایشی طولی نظم یافته‌اند.

این نوشتار عهده‌دار بررسی **نسبت میان تصوف و عرفان تا عصر صفویه** است. درک چگونگی این نسبت، توهم

وحدت یا تباین صرف میان عرفان شیعی و تصوف را از بین برده و در نتیجه می‌تواند نقشی اساسی در رفع اختلافات میان عرفا و فقها داشته باشد. به نظر می‌رسد، تصوف و عرفان تا پیدایش زمینه‌های دولت صفوی، در معنایی واحد استعمال می‌شده و بر هرگونه درون‌گرایی در جهان اسلام اطلاق می‌گشته است. مدارک تاریخی نشان می‌دهد که ذات فقه‌گریز تصوف، تا قرن هشتم، سلوکی مستقل از شریعت سنی دارد، اما در دوران صفویه، با وحدت نظری و همگرایی معرفتی علوم، لفظ عرفان با بار معنایی جدیدی، بر سلوک معنوی استوار بر فقه شیعی مرسوم می‌شود.

۲) مفهوم شناسی

۱- عرفان

تعاریفی که پیرامون عرفان، در کتب عرفانی بیان گردیده، متفاوت و غیرقابل تنظیم در یک عبارت منسجم می‌باشد. چراکه هر عارفی، در پاسخ به این سوال که حقیقت عرفان چیست، پاسخی مناسب با حالات مخاطب و سوال-کننده ارائه کرده است. مثلاً در برابر مخاطب جاه طلب، عارف پاسخ می‌دهد که: عرفان، ترک جاه و پرهیز از شهرت-طلبی است. این تعاریف را نمی‌توان تعاریف جامع و مانعی دانست و در واقع تعریف‌هایی درخور حال اشخاص می‌باشد. گرچه عرفان مثبت کمال‌ساز، عرفانی است که از دین و حیانی و حقیقی زاده شده باشد؛ اما شاید بتوان تعریف سه‌روردی از عرفان را به عنوان یک تعریف عام و کاربردی معرفی نمود. وی در تعریف تصوف می‌گوید: «...صوفی آن باشد که دایم سعی کند در تزکیه نفس و تصفیه دل و تجلیه». البته گاهی عرفان به معنی اعم تلقی می‌شود که هر گونه درون‌گرایی و پرداختن به باطن را شامل شده که هیچ قید و شرطی همراه ندارد.

۲- تصوف

بسیاری از عرفا و نویسندگان کتب عرفانی، معتقدند که عرفان و تصوف، مغایرت لفظی داشته و در معنی از یک حقیقت حکایت می‌کنند. در تعاریفی هم که خود عرفای صوفی ارائه کرده‌اند، گاه عارف و گاه صوفی را به جای یکدیگر بکار برده و از این دو، یک معنی را اراده کرده‌اند. مثلاً بایزید بسطامی، صوفی معروف خراسان، می‌گوید: «کمال عارف سوختن او باشد در دوستی حق». اما آنچه مسلم است، تصوف، نام فرقه‌ای مستقل است که به تعبیر شهید مطهری، زندگی زاهدانه و بینش عارفانه را محور فعالیت خود قرار داده‌اند. یعنی ظهور اجتماعی اندیشه‌های عرفانی، با نام تصوف شناخته می‌شود.^۵ بر همین اساس، عرفان را می‌توان اعم از تصوف دانست و آن را علم شناخت حق و معرفت نفس معرفی نمود که از راه مجاهدت با نفس پدید می‌آید، در حالی که تصوف طریقه‌ای است عرفانی که در قرن

۱. رک: محمد تقی مصباح یزدی، در جستجوی عرفان اسلامی، (قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴).

۲. تا قبل از صفویه، عرفان و تصوف مترادف تلقی می‌شد. رک: مرتضی مطهری، کلیات علوم اسلامی ج ۲، (قم: صدرا، چاپ سی و سه، ۱۳۸۷).

۳. عمر سه‌روردی، عوارف المعارف، (بیروت: دارالکتب العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق)، ص ۵۷.

۴. فریدالدین عطار نیشابوری، تذکره الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، (تهران: زوار، چاپ اول، ۱۳۴۶)، ص ۱۹۲.

۵. مرتضی مطهری، کلیات علوم اسلامی ج ۲، (قم: صدرا، چاپ سی و سه، ۱۳۸۷)، ص ۷۶.

دوم هجری قمری، با امثال ابراهیم ادهم (م ۱۶۱ه ق) و ابوهاشم کوفی (م ۱۶۱ه ق) و شقیق بلخی (م ۱۵۳ه ق)، کار خود را آغاز می‌نماید و با آموزه‌هایی خاص و گاه منحصر به فرد، حدود نه قرن از تاریخ ایران و حتی جهان را تحت تاثیر مستقیم خود قرار می‌دهد. بنابراین ممکن است عرفان اصیل و حقیقی، شاخصه‌هایی داشته باشد که در مشرب تصوف نباشد و نسبت عموم خصوص من وجه، میان این دو معنی برقرار باشد.

۳) جایگاه عرفان قبل از صفویه

۱-۳) تصوف و اهل سنت

پیش‌فرض دنیای اهل سنت، مبنی بر **نبودن مباحث عرفانی در اسلام**، از یک سو و نیاز به پرستش عاشقانه و درون-گرایی از سوی دیگر، زمینه مناسبی برای ظهور تصوف در دنیای اهل سنت بود. پیدایش تصوف که گاه به زمینه‌هایی در گذشته ربط داده می‌شود، به تدریج **دنیای اهل سنت را دو قطبی نموده و دو گونه خداپرستی** را برای مسلمانان سنی مذهب ترسیم کرد. تقریباً از قرون دوم که تصوف زاده شد، تا قرن هفتم که تاریخ شاهد اولین حضور تصوف در تشیع است، تمایز این فرقه با فقه اهل سنت هر روز پررنگ‌تر شده و کم کم این دو گونه عبادت، به دو مکتبی فکری متفاوت و گاه معارض، تبدیل شده است. این جدا شدن و پررنگ شدن خطوط میان ایشان، می‌تواند ریشه در خصوصیات فقاقت اهل سنت و از سوی دیگر مکاشفات صوفیان داشته باشد. آنچه از شواهد تاریخی و متون فقهی اهل سنت به دست می‌آید، در این دوره پنج قرن، تصوف تنها به فقه اهل سنت ضمیمه شده است و هیچ یک از دیگری حکایت نمی‌کند. عمر این همراهی صوری تا قرن هفتم هجری و تلاقی تصوف و تشیع است. این فرآیند، معلول فقاقت ناقص اهل سنت و مکاشفات صوفیان بوده که شناخت این دو، نسبت میان فقه و عرفان را در لایه‌های عمیق تفکر اهل سنت آشکار می‌نماید.

الف) اجتهاد مخدوش

نبودن منبع استنباطی صحیح و نداشتن اصول برای تفریع فروع، فقه اهل سنت را به سوی **فلسفه احکام** گرایش داد تا بتواند با سرایت دادن علت یک حکم به دیگر احکام، به صرف مشابَهت موضوع آن‌دو، عنصر استنباط را گسترده و توانا در همه امور نماید. پیدایش عنصر **قیاس و استحسان و مصالح مرسله**، فقه اهل سنت را به **فقهی تصنعی و دست-ساخته** بشری تبدیل نمود و از فقه اصیل نبوی (ص) فرسنگ‌ها فاصله انداخت. این تباعد علمی از منابع اصیل اسلامی، موجب دورافتادگی اهل سنت را از درک حقایق معنوی شد، چراکه عرفان، گویای حقایق و واقعیاتی است که نمی‌تواند منطبق با فقه تصنعی و بشری اهل سنت باشد. از همین روست که فقه سنی، به صورت علمی خشک و ایستا که تنها به خود دعوت می‌کند و هیچ گونه داعیه سلوکی ندارد، شکل می‌گیرد.

ب) نفی تاویل پذیری

۱. ر.ک: محمد حسین طباطبایی، شیعه در اسلام (قم: واریان، چاپ هشتم، ۱۳۸۶)، ص ۱۴۸ به بعد.

خصوصیت دیگری که پیرامون فقه اهل سنت قابل بیان است، تصلب و عدم حضور تاویل در تعالیم ایشان و نبود نگاه راز آلود، به فقه است. همین مساله، بیان گر فاصله‌هایی است که میان فقها و عرفای اهل سنت وجود داشته و عامل درگیری و کشمکش بوده است. فقه اهل سنت، اساسا جایگاهی برای تاویل و پیچیدن شریعت در رازگویی قایل نمی‌شود، چراکه اغلب آداب فقهی و حقوقی خود را از شیوه‌های خود ساخته قیاس و استحسان و مصالح مرسله و یا ظاهرگرایی‌های افراطی بنا نموده است. **محرومیت فقه اهل سنت از تاریخ ۲۵۰ ساله امامت**، چالشی جدی برای اهل سنت در فهم گزاره‌های دینی ایجاد کرد که مانع عبور از قشر و پوسته دین، و دریافت معارف درونی و حقیقی شریعت شد. حتی بعضی از **فقه‌های اهل سنت، در مقابل تصوف و شاید تشیع، اندیشه تاویل را بی اعتبار و ناکارآمد قلمداد کردند** و معتقدین به آن را، خارج شده از مذهب اهل سنت معرفی نمودند. ابن حزم اندلسی (۴۵۶-۳۸۴ق)، که یکی از فقه‌های اهل سنت بوده و مهمترین عامل بقای مکتب ظاهری^۱ به شمار می‌آید، با کمال صراحت دین خدا را مبری از باطن می‌داند.^۲ چنین عقایدی موجبات ظاهرگرایی افراطی را در بعضی از فرق اهل سنت ایجاد نمود، به نحوی که بعضی از ایشان به **تجسیم و تشبیه** گراییده و کارویژه اصلی شریعت را که هدایت‌گری و تکامل معنوی بشر است به امری منحرف و خرافاتی بدل نمودند. **اولین ظاهرگرایان افراطی** که با امثال مالک بن انس (۱۷۹-۹۳ق)، محمد بن ادریس (۲۰۴-۱۵۰ق)، سفیان ثوری (م ۱۶۱ق)، احمد بن حنبل (۲۴۱-۱۶۱ق) و داود بن علی اصفهانی (۲۷۰-۲۰۰ق) شناخته می‌شوند، به اصحاب حدیث شهرت یافتند. ایشان در برابر **اصحاب رای**، که در راس خود ابوحنیفه (۸۰-۱۵۰ق) را دارند و قیاس و استحسان را پی‌ریزی کرده‌اند، به توجه تمام به حدیث و دوری از هرگونه تاویل و تفسیر عقلانی مشهور گشتند. اصحاب حدیث آنقدر به ظاهر توجه می‌کنند و از هر گونه نگاه عقلی دوری می‌گزینند که وقتی از مالک بن انس، پیرامون استوای خداوند بر عرش سوال می‌شود، در حالی که عرق چهره‌اش را فراگرفته است، می‌گوید: «الاستواء معلوم و الکفیة مجهولة و الایمان به واجب و السؤال عنه بدعة».^۳ ابن تیمیه، خداوند را دارای دست و پا و چشم می‌داند و آسمان را مسکن و ماوای او معرفی کرده و او را به مثابه موجود جسمانی که به همراه خیل فرشتگان در صحنه قیامت گام می‌نهد می‌شمارد. این ظاهرگرایی و تصلب در فهم معانی دین، در فتاوی فقهی ابن حزم اندلسی به خوبی نمایان است. او در فتوای خود بر مبنای حدیث پیامبر (ص) که می‌فرماید: «کسی از شما نباید در آب راکد بول کند و با آن آب غسل و وضو بگیرد»، این گونه استناد می‌کند: اولاً، اگر اوصاف آب تغییر نکرده باشد، نوشیدن آب جایز است (زیرا این روایت فقط غسل و وضو را نهی کرده است نه نوشیدن)، ثانیاً، غسل و وضوی افراد دیگر با این آب مانعی ندارد. زیرا اگر افراد

^۱. توسط داوود ابن علی اصفهانی ساخته شد

^۲. «إعلموا أن دین الله تعالی، ظاهر لا باطن فیهِ و جهر لا سرّ تحته... أن رسول الله (ص) لم یکتّم من الشریعة کلمةً فما فوقها و لا أطلع أخص الناس به من زوجة أو ابنة أو عم أو ابن عم أو صاحب علی شیء من الشریعة کتمه عن الأحمر و الأسود و رعاء الغنم». بدانید که دین الهی ظاهر و بی باطن و آشکار و بی رمز و راز است... رسول خدا حتی یک کلمه از شریعت را از مردم پنهان نداشته است و هر آنچه را به نزدیکان خود از جمله همسر و دختر و عمو و پسر عمو و اصحابش آموخته، از سفید پوست و سیاه پوست و گوسفند چران نیز دریغ نداشته است.

ابن حزم اندلسی: **فصل فی الملل و الاهوا و النحل**، ج ۲، ص ۱۱۶ به نقل از حسن یوسفیان و احمد حسین شریفی، **عقل و وحی** (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ج ۸، ۱۳۸۲)، ص ۱۳۵

^۳. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، **الملل و النحل**، ج ۱، ص ۱۸۷-۱۸۸ به نقل از حسن یوسفیان و احمد حسین شریفی، **عقل و وحی**، ص

دیگری هم در این حکم شریک بودند، پیامبر ذکر می فرمودند. ثالثاً، این حکم در باره نجاست‌های دیگر همچون غائط جاری نمی شود. همچنین است اگر در جای دیگر بول شود و به آب راکد انتقال یابد.^۱

نهایت چیزی که در میان فقهای اهل سنت به عنوان عرفان یافت می شود، **تعالیم غزالی عارف** است که توجه در نماز و قرائت قرآن و تدبر در معانی ظاهری و تاثر از آنها را در کیمیای سعادت خویش، تحت عنوان «اسرار قرآن» آورده است.^۲ ولی باید دانست که آنچه در علوم اهل سنت، تحت عنوان «اسرار» یافت می شود، مباحثی است که اولاً از سوی صوفیان این قوم بیان گردیده^۳ و نسبتی با فقه ایشان ندارد و ثانیاً، نمی تواند، از پوسته ظواهر بگذرد و از سر و بطن عبادات بگوید.

ج) معارضه با فقه قلب

سلوک صادفانه عارف، اگرچه بی الگو و بی راهبر باشد، بر اساس اصل قرآنی «انا لانضیع اجر من احسن عملا»، به عوالمی ختم می شود که انواری از حقیقت را نمایان کرده و جرعه‌هایی از جام وصال را به عارف می چشانند. فرد بی ملاک، در سیر پراشکال و آسیب پذیر خود، که هزاران نفر را به هلاکت و کج روی انداخته است، گاهی با صدق نیت و طلب حقیقی، به معارف محدودی می رسد که در آن حالت، قدرت شهود و مکاشفت بعضی حقایق را یافته و راه را از چاه باز می شناسد. عارف، با دریافت‌هایی که از عالم واسطه‌دارد، تکالیف نوی پیدا می کند و خود را با قواعد جدیدی مانوس می بیند.

این شهودات که وجودشان به صرف حضور، متلقی را دارای یقین کرده و انعکاسی از درونش ایجاد می نماید، همچون علم حضوری، بدون شایبه و شک حاضر می شود، زیرا که در این ادراک، عنصر بیگانه و واسطه، حضور ندارد و فهم، از آلودگی حضور حس و عقل مظنون، مصون و پاک مانده است. این جاست که سالک، بدون هیچ شک و تردیدی، قطع به صورت شهودی خویش پیدا کرده و انطباق با آن را طریق نجات تلقی می نماید.

در میان صوفیان، دیده می شود که بسیاری از عقاید و افعالی که از ایشان سر می زند، شاهدی در فقه ایشان ندارد و گاهی در تعارض عقیدتی با مذهب مختارشان به وقوع پیوسته است. شاید بتوان گفت که اغلب چنین گرایشات غیرمذهبی و گاه ضدمذهبی، ریشه در دریافت‌های عرفانی صوفی داشته است. برای مثال، ابن عربی سنی، عارف نامی سده‌های میانی اسلام، در سلوک خود، از امامت و مهدی موعود (عج) و ظهور ایشان می گوید و او را به عنوان منجی عالم به شمار می آورد.^۴ همچنین او در «رساله القدس» یا «رساله قدسیه» خود به مستبصر شدن خویش به ولایت اهل بیت (ع) و به امامت

۱. حسن یوسفیان و احمد حسین شریفی، **عقل و وحی** ص ۱۳۷

۲. ابوحماد محمد غزالی، **احیاء علوم الدین**، ج ۲ «ربع العادات» (لبنان، بیروت: دارالکتب العربی، ج ۴، ۱۴۳۸هـ)

۳. مانند خواجه عبدالله انصاری که اگرچه فقیه است اما هیچ گاه فقه را به عرفان پیوند نداده است.

۴. این عالم، واسطه‌ای است میان عالم مدرک از طریق ادراک عقلانی محض و عالم مدرک با حواس ظاهری. عالم واسطه عالم صور مخیل، عالم مثل اعلی و عالم ماده مجرد است. اندام درک کننده این عالم همان خیال فعال است که جایگاه شهودهای تجلی گون می باشد. رک: هانری کربن، **تخیل**

خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاء الله رحمتی، (تهران: جامی، ج ۱، ۱۳۸۴) ص ۴۲.

۵. «خداوند خلیفه ای دارد که خروج می کند. وی از عترت رسول الله از پسران فاطمه می باشد و نامش با نام رسول الله مطابقت دارد. جد او حسین ابن

حضرت علی(ع) تصریح نموده است. وی در کتاب «بلغه الغواص فی الاکوان الی معدن الاخلاص فی معرفه الانسان» به صراحت احقیق حضرت علی(ع) به خلافت را به عنوان تشرف خویش به محضر حضرت حجت(ع) و بیعت خود با آن حضرت نقل می نماید که همگی دلالت بر مکاشفات و دریافت های باطنی ایشان است.

محبی الدین ابن عربی در آثار خود کرارا به وجود، حیات و غیبت امام مهدی(عج) تصریح نموده است؛ که از جمله می توان به باب های ۲۴، ۷۳ و ۳۶۶ کتاب «فتوحات مکیه» اشاره کرد. در باب ۷۳ فتوحات، داستان تشرف خود به محضر حضرت بقیه الله(ع) را نقل می نماید. همچنین وی رساله «شق الجیب و رفع حجاب الریب فی اظهار اسرار الغیب»، را درباره وجود و غیبت حضرت مهدی(ع) تالیف کرده است. ابن عربی رساله های دیگری نیز در مورد آن حضرت نگاشته است که از جمله آن ها به رساله «صغیره فی المهدی»، رساله «اخری فی المهدی»، «الصلاه القطیبه و قصیده فی المهدی» می توان اشاره کرد. از سوی دیگر رساله «مناقب» یا تحیات و یا صلوات ابن عربی بر چهارده معصوم علیهم السلام، «گویی ارادت او به اهل بیت(ع) است.

صدر الدین قونوی که شارح معروف و مشهور کلمات ابن عربی است و از طریق او معارف ابن عربی منتشر گردید، توصیه می کند که بعد از وی اصحاب، در کلام وی و کلام شیخ(ابن عربی) به تامل در آنچه صریح و منصوص است اکتفا کنند به تاویل و تفصیل مجمل نگریند و در این باب کلام هیچ کس را نشنوند مگر آنکه امام مهدی(ع) را درک کنند و فقط آنچه را، وی از آن خبر می دهد اخذ کنند نه دیگران.^۲

اهل عرفان خود را **فقیه باطن** می دانند و بر همین اساس می گویند: «اگر برای او در عمل خودش طبق مشاهده و کشفش، مخالفتی با اجماع کسانی که دارای مشاهده و کشف نیستند پیدا شد، نباید مورد ملامت قرار گیرد و نباید او را خارج از شریعت دانست. زیرا که چنین شخصی آن حکم را از باطن رسول و از باطن کتاب و سنت اخذ نموده است»^۳. با توجه به این که در تعالیم دینی ما، عقل شریعت باطنی معرفی می شود و از آن به عنوان نبی درونی یاد شده است و از طرف دیگر **باطن همیشه بر ظاهر برتری داشته** و اساس آن به شمار می آید، اگر کشف باطنی، بر خلاف و یا معارض شریعت ظاهری حاصل شد، چون عقل میدان دار این ماجرا است، برتری موجهی را برای شریعت باطنی، در برابر شریعت ظاهری و آداب فقهی قایل است و در نتیجه یقین درونی حاصل از علم حصولی را بر ظن نقلی حاصل از حدس فقهی ترجیح داده و ندای مخالفت سر می دهد.

علی بی ابی طالب است. مردم با او در میان رکن مقام بیعت میکنند. در خلقتش با رسول خدا شباهت دارد و در خالقش از او پایین تر است... دشمنان او مردمی هستند که از علماییکه فقط آنان را مجتهد می دانستند تقلید می کنند، چون می بینند که او بر خلاف رای و فتوی ائمه آنها حکم فتوی می دهد، از روی کراهت فرمان او را می پذیرند و از ترس شمشیر او تابع می شوند... و اگر هر آینه شمشیر بر دستش نبود، فقها، فتوی به کشتش می دهند... و چون او بر خلاف مذاهب ائمه شان حکم می دهد، در باره او معتقدند که او در این حکم در گمراهی است. به جهت آنکه ایشان اعتقاد دارند که: هم صاحبان اجتهاد و هم زمان آن سپری شده است، و در عالم دیگر مجتهد نمی تواند باشد». برای اطلاعات بیشتر ر.ک: محمد حسین تهرانی، **روح مجرد**، ص ۳۱۴

۱. ر.ک: مهدی طیب سرحق، ① تهران: سفینه، چاپ اول، ۱۳۸۳)، ص ۹۸

۲. عبدالحسین زرین کوب، **دنباله جستجو در تصوف ایران**، ص ۱۲۵

۳. سید محمد حسین تهرانی، **روح مجرد**، ص ۳۳۵

۴. کنگره ملی علامه سید حیدر آملی، **عرفان شیعی در اندیشه علامه سید حیدر آملی**، ج ۱ (قائم شهر: مبعث، ج ۱، ۱۳۷۶)، ص ۲۵۶

البته باید توجه داشت که عارف، شهودات و دریافت‌های شیطانی هم دارد. برای مثال، وقتی حسن بصری از یاری امیرمومنان(ع) در جنگ جمل سر باز می‌زند، در پاسخ به سوال حضرت در مورد اینکه «چرا علی را یاری نمی‌کنی؟»، می‌گوید: «از آسمان ندایی شنیدم: القاتل و المقتول کلاهما فی النار»! حضرت امیر(ع) فرمودند: «آری، منادی، شیطان برادر تو بود!».^۱ در تشیع، برخلاف تصوف که به تلقیات نفسانی بسنده می‌کنند، این مساله مفروض است که ملاک و میزان صحت شهودات و شیطانی نبودن آن‌ها، **انطباق با دستورات امام معصوم(ع)** است.

د) هم‌عرضی فقه و عرفان

فرقه درون‌گرای صوفیه در قرن دوم با امثال ابوهاشم کوفی(م ۱۵۰ ق) و رابعه عدویه(متوفی ۱۳۵ ق) و سفیان ثوری(م ۱۶۱ ق) و ابراهیم ادهم(م ۱۶۲ ق) و داود طائی(م ۱۶۵ ق) و شقیق بلخی(م ۱۷۴ ق) فضیل عیاض(متوفی ۱۸۷ ه ق)، کار خود را آغاز نمود و نطفه‌اش در بستر عقیدتی اهل سنت بسته شد و رشد یافت. شروع کار تصوف در قرن دوم تقریباً **منطبق با شروع رسمی فقه چهارگانه اهل سنت** است. این دو مسلک که دو گونه خداجویی را مدعی است، در عرض یکدیگر پدید آمده و جامعه اهل سنت را در دو راه به خود مشغول نمودند. اول فضای کاملاً فقهی و قانونی و مناسکی که همه ساختمان و چهارچوب عملی دین را با دستورهای فقهی و قانونی معین می‌نمود. دوم فضای معرفتی و اشراقی و درون‌گرایی که دستورات و قوانین خویش را هم‌عرض آداب فقهی و بدون توجه به آن وضع می‌نمود و راه عرفانی و سلوکی فرد مسلمان را عمل به این قوانین و آداب تلقی می‌نمود. دنیای اهل سنت، با این دو گرایش منظم شد و راهی دو سویه گرفت. **همین دین‌ورزی دوگانه را می‌توان آغاز شکاف میان فقه و عرفان نامید. وقتی تصوف، در قرن دوم با افراد غیرفقیه و دور از علم بحثی آغاز می‌شود و ضمیمه‌شدن عرفان و فقه سنی، در فردی به نام خواجه عبدالله انصاری، آن را بیازارد؛ نشان‌گر ایجاد شکاف میان فقه و عرفان سنی است، هرچند در امثال غزالی و خواجه عبد الله انصاری و ابو القاسم کشیری و احمد جام، تصوف به فقه سنی ضمیمه شده‌باشد. علت این که از «ضمیمه شدن» باید گفت و لفظ «وحدت»، در این جا مناسب نمی‌باشد، این است که هیچ‌کدام از این فقها، در عین واحد، در هر دو موضع فقه و عرفان، نزیسته‌اند و بعد از دلزدگی از فقه و دستورات ظاهری اهل سنت، به تصوف و عرفان گریخته‌اند. برای مثال غزالی، بعد از اشتغال به حدیث و تفسیر و فقه و کلام و... از همگی ایشان دست کشیده و خرقة صوفیانه به تن می‌کند. در واقع فقه غزالی در بازه زمانی حضورش در کسوت تصوف، زاید و گاه از زبان خودش، علمی منحرف معرفی گشته‌است.^۲ البته در میان صوفیان، به فردی متفاوتی به نام خواجه عبدالله انصاری برمی‌خوریم که این قاعده را مستثنی شده و در طول حیات خویش، هم کسوت فقیه را به تن داشته و هم یک صوفی تمام‌عیار محسوب می‌شود. با این همه، خواجه عبدالله نیز، نمی‌تواند بر تصوفی تاکید کند که عین فقه است و فقهی را تعلیم دهد، که دارای روحی عرفانی باشد.**

^۱ قاتل و مقتول هر دو در آتش‌اند.

^۲ عبدالرضا بارفروش، **آسیب شناسی عرفان**، (تهران: راه نیکان، چاپ اول، ۱۳۸۵).

^۳ رسول جعفریان، **حیات سیاسی امامان شیعه**، (قم: انصاریان، چاپ دهم ۱۳۸۶)، ص ۲۹۳.

^۴ لئونارد لویزن، میراث تصوف، ج ۱، ص ۱۸۲.

^۵ رک: غلامحسین ابراهیمی دینانی، **دفتر عقل و آیت عشق**، ج ۱، (تهران: طرح نو، ج ۳، ۱۳۸۵)، مقاله نهم

لهذا هم فقهی که می‌گوید، تقدم و تاخر عرفانی ندارد و هم آداب صوفیانه‌ای که تعلیم می‌دهد، بویی از فقه و دستورات عملی دین نبرده است.

۲-۳) تصوف و تشیع

الف) هم‌زبانی تشیع و تصوف

مشاهدات اشراقی صوفیان دارای روح و زمینه واحدی است که یک مدرک واحد را در لایه‌های عمیق خود نمایان می‌کند،^۱ و از قضا این مدرک، منطبق با مضامین عالی بیانات امامان معصوم شیعه (ع) است. به عبارت دیگر، این ادارکات عارفانه در لایه‌های عمیق تر با تشیع گره می‌خورد. در گذشته اشاره شد که فقه قلب صوفیانه، مشاهداتی را برای آنان حاصل آورد که کاملاً به عقاید شیعیان نزدیک و گاه همسان بود. مثلاً حلاج که آوازه شطح‌گویی‌های او را کمتر کسی نشنیده است، احوال مرموز او با عقاید امامیه و مسایل مربوط به وجود حضرت مهدی (ع) پیچیده شده و در طی وعظ‌ها و دعوت‌های خویش، نوعی تصوف مربوط به فکر مهدویت و امامت را ترویج می‌کرده است. همچنین با دقت در احوالات حکیم ترمذی (سده سوم)، ولایت بدون امامی را می‌بینیم که از فهم عرفانی او شکل گرفته اما در عالم خارجی قادر به انطباق آن نبوده و نمی‌تواند مصداقی را برای آن مهیا نماید و در نتیجه به تناقضی دچار می‌شود که نوعی امام شناسی بدون امام (مانند مسیح شناسی بدون مسیح) را ارایه می‌کند. بر همین اساس است که سید حیدر آملی، شیعه را حامل اسرار انبیاء به حسب ظاهر و شریعت، و عرفان و تصوف را میراث دار آن به حسب باطن معرفی می‌کند و پس از آن حکم به وحدت حقیقی تصوف و تشیع می‌کند.^۴

هانری کربن، مستشرق معروف معاصر، فراتر می‌رود و **تشیع را جامع تمامی معانی عرفانی**، در تمامی ادیان می‌داند. وی بیان می‌دارد که تشیع قدرت و قابلیت آن را دارد که جامع معانی باطنی همه وحی‌های آسمانی باشد. کربن، در ادامه، تمامی پتانسیل اشراقی در ادیان دیگر را، با استناد به روایتی از امیرمومنان،^۵ از آن علی (ع) می‌داند و حقیقت آن را در تشیع جستجو می‌کند.^۷

نزدیکی تصوف و تشیع که از اشراقات صوفیان فهم می‌شود، به تدریج زمینه‌های آشنایی و انس با ولایت الهی معصومین (ع) را در ناخودآگاه‌های تصوف نفوذ می‌دهد و در نتیجه، از قرن ششم به بعد، مذهب بینابین، به نام سنی

^۱ هنری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، مترجم: سید جواد طباطبایی، (تهران: کویر، چاپ ششم، ۱۳۸۷)، ص ۲۸.

^۲ عبدالحسین زرین‌کوب، جستجوی در تصوف ایران، ص ۱۳۷.

^۳ هنری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، ص ۲۷۷.

^۴ عبدالحسین زرین‌کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۱۴۰.

^۵ هانری کربن، **تخیل خلاق در عرفان ابن عربی**، ترجمه دکتر انشاء الله رحمتی ص ۱۱۳.

^۶ روایتی از امیرمومنان که حضرت، نام تمام انبیا و تمام معجزات ایشان را به خود نسبت می‌دهد.

^۷ شاید بتوان گفت که همه عرفان‌های نوظهور و مکاتب دلزده از ماده‌گرایی عالم غرب که به نحوی، در پی عبور از طبیعت بوده و تلاش دارند تا ادراکاتی نسبت به عالم ورای ماده پیدا کنند، حرکتی غیر اختیاری را به سمت و سوی تشیع آغازیده‌اند که در صورت آشنایی حقیقی با معارف امامیه، خود را با معارف آن مانوس و همراه دیده و سرنوشتی چون تصوف پیدا کرده و آمادگی پذیرش ولایت کلیه امام عصر (عج) را پیدا کنند.

دوازده امامی شکل می‌گیرد که اکثریت عرفا و صوفیان، آن را تشکیل داده‌اند! شاید بتوان گفت که تصوف، به برکت فهم عرفانی‌اش، در ارادت امروزی اهل سنت به ائمه معصومین (ع)، نقش بسزایی داشته، چرا که با مطرح شدن ائمه (ع)، به عنوان قطب و سر سلسله صوفیان و امیرالمومنین (ع) به عنوان قطب الاقطاب، در قرن چهارم، بصره‌ای که به شهر عثمانی مذهب شهره بود، تماماً به شیعه اثنی عشری بازگشته و شامیان نیز به خیل محبان و گاه شیعیان حضرت پیوستند.^۳

ب) خیزش تصوف

از شواهد تاریخی استنباط می‌شود که در قرون میانی اسلام، خیزشی از سوی تصوف ایران، به سمت تشیع آغاز می‌شود که در قرون نهم و دهم به وحدت نظری و عملی این دو منجر می‌شود. تصوف با داشته‌های اشراقی‌اش، خود را به تشیع نزدیک می‌بیند و به سمت و سوی آن کشیده می‌شود. اوج این حرکت، منطبق با قرن ششم قمری است. این دوره، که به تعبیر هانری کربن، **رئسانس تصوف** نام گرفته، دارای ویژگی دو قطبی شدن دنیای اسلام است، به نحوی که صوفیان و فقها، هر دو در اوج قدرت و بروز می‌باشند. فقها عهده‌دار مناصب قضا هستند و در حکام بسیار نفوذ می‌یابند. از سوی دیگر صوفیان با رونق خانقاه‌ها، پایگاه اجتماعی خویش را گسترش داده و به صورت نیرویی پر قدرت که بر قلوب مردم حکومت می‌کنند، در برابر جبهه قدرتمندان سیاسی بروز پیدا می‌کنند. دو قطب جامعه مسلمانان که یکی دیگری را تکفیر می‌کند و دیگری او را به سطحی‌گری و دوری از معرفت متهم می‌نماید، از قرن ششم به بعد، خطی را آغاز می‌نمایند که کاملاً از یکدیگر بیگانه و مستقل سلوک می‌کنند. این **دوقطبی شدن جامعه سنی** و گذار از مرحله ضمیمه شدن عرفان و فقه و رسیدن به مرحله جدایی نظری و عملی این دو، آغازگر آشنایی عرفان با تشیع و شروع اجتهاد باطنی تصوف در طول اندیشه‌های اشراقی تشیع یعنی امامت محوری در عرفان، می‌باشد. مقدمات این خیزش را باید در قرون گذشته و در اشراقات عرفانی تصوف و همچنین **اقدام ابوسعید ابوالخیر به تاسیس ادب خانقاهی** و فقه‌ستیزی علنی و اقدام ابوالقاسم قشیری به نگاشتن رساله قشیری و سهروردی به نگاشتن عوراف المعارف، جستجو کرد، زیرا همگی عهده‌دار تشکیل بنایی شدند، مستقل از فقه و منسکی متفاوت از مناسک امامان چهارگانه اهل سنت. اولین زمانی که تاریخ‌نگاران از حضور اندیشه‌های شیعی در تصوف حکایت می‌کنند، قرن هفتم است. از این زمان به بعد خیزشی نرم و تدریجی را در عرفان تا انطباق کامل با تشیع، شاهد می‌باشیم. در قرون هفتم و هشتم، با وقوع حمله مغول و سقوط خلافت بغداد، تشیع فرصت تنفس و نشر حقایق خویش را می‌یابد. در این فرصت است که تصوف، با فقه و مکتب جدیدی آشنا می‌شود که تمامی مشاهدات و علوم باطنی خود را در تعالیم ظاهری و دستوری او می‌بیند و آنچه ایشان تاکنون می‌دیده‌اند، او میراث‌دار اصلی آن است. صوفیه آن‌چه را با اصالت تصور و سیر انفسی و تخیل خلاق و تجربه‌های

^۱. مهدی طیب، سرحق، (تهران، سفینه، چاپ نخست، ۱۳۸۴)، ص ۹۷.

^۲. عثمانی مذهبیان، گروهی بودند که به دلایل سیاسی و گاه امیان نفسانی، کشتن عثمان را صحیح نمی‌دانستند، اما خود از مسببان شورش علیه عثمان بودند و حضرت امیر علیه السلام را در قتل عثمان متهم کردند. این افراد ادعای حمایت از عثمان را داشتند و جنگ‌های صفین و جمل را به راه انداختند. (ر.ک. مهدی فرمانیان، **فرق تسنن**، (قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ نخست، ۱۳۸۷).

^۳. مهدی فرمانیان، **فرق تسنن**، (قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ نخست، ۱۳۸۷)، ص ۴۲.

^۴. رسول جعفریان، **صوفیه در عرصه دین فرهنگ و سیاست**، ج ۲، (قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ نخست، ۱۳۷۹)، ص ۵۱۵.

دینی دریافته بود، در مکتب تشیع به صورت منظم و تئوریزه یافت. ایشان مسلک امامی را یافته بودند که تا آن روز به جهت جوانمردی و زهد، خرقة و سلسله خود را به او رسانده و در سیر انفسی خویش، قرن‌هاست که با او مانوس بوده‌اند. چشم صوفیان به تعالیمی باز شده بود که از باطنی‌گری و اشراق و تاویل و تفسیر باطنی قرآن و ذوبطون بودنش و روایات اشراقی و معرفتی گرفته تا مهدویت کشف شده در مشاهدات حلاج و ولایت‌محوری ابن عربی و محبت و امامت و پیر و مرشد و راه و سلوک و... حرفها و آداب بسیار دارد. توجه به اشعار ابوحفص عمر، که به ابن‌فارض شهرت یافته، در این باره قابل تامل است:

ذَهَبَ الْعُمُرُ ضِياعًا وَ انْقَضَى باطِلًا إِذْ لَمْ أَفْزُ مِنْكُمْ بِشَيْءٍ
غَيْرَ مَا أُولَيْتُ مِنْ عِقْدِي وَلَا عَتْرَةَ الْمُبْعُوثِ حَقًّا مِنْ

ج) جاذبه‌های تشیع برای خانقاه

در تشیع شاخصه‌هایی وجود دارد که برای تصوف مهم و قابل توجه است و می‌تواند عامل کشش تصوف به سوی تشیع پنداشته شود. این شاخصه‌ها که در تصوف، جایگاه رفیعی پیدا کرد است، در تشیع به رشد و عمق بالایی رسیده و در امامیه اصالت معرفتی دارد. بنابراین تصوف با پیوند با تشیع می‌توانسته به افقی بالاتر از میراث خود گره بخورد.

• سلوک و طی مقامات

در تشیع، اندیشه سلوک روحانی و رشد عمودی، به صورتی محوری مطرح شده و در روح دستورات آن، طی طریق معرفت و وصول، موج می‌زند. این همان اندیشه‌ای است که تصوف، در محیط اهل سنت دنبال می‌کرد و بر همین مبنا و با چنین قصدی تشکیل گردید.^۴ در جای‌جای ادعیه و احادیث شیعی، مومن به کسی گفته می‌شود که با عبادات خویش، حجب ظلمانی و نورانی را می‌درد و به وصول رضوان الهی نایل می‌شود. «الهی هَبْ لِي كَمالَ الانْقِطاعِ إِلَيْكَ وَ أَنْرْ أَبْصارَ قلوبنا بِضِیاءِ نَظَرها إِلَيْكَ حَتَّى تَحرقَ أَبْصارَ القلوبِ حِجَبَ النورِ فَتَصلَ إِلِی مَعْدِنِ العِظْمَةِ وَ تصیرَ ارواحنا معلقَةً بَعزِ قدسک... الهی الحَقنی بنورِ عِزکِ الْأَبْهَجِ حَتَّى فَأَكونَ لَکَ عارِفاً وَ عَن سِواکَ مَنحرفاً...»^۵

• تاویل

۱ - ابن‌فارض، شرف‌الدین عمر بن‌مردین (۵۷۶-۶۳۲ ق) متولد در مصر از بزرگ‌ترین عارفان جهان اسلام است که قصیده‌ی تائیه‌ی او متذکر مبانی عرفان است و شهرت جهانی دارد.

۲. «عمر من ضایع شد و به باطل سپری گشت؛ چرا که من به هیچ‌وجه به حقیقت شما نرسیدم و کامیاب نشدم، غیر از عهد و طوق ولایتِ عترتِ پیامبر برانگیخته‌شده به حق، از اولادِ قُصَی (جدِ اعلی حضرت رسول) که آن به من رسیده است.» می‌گوید نتیجه‌ی یک عمر سیر و سلوکِ اِلَی الله، وصول به ولایتِ عترتِ طاهره و گره‌خوردن و عقد ولای ایشان است که به صورت هبه و بخشش به من اعطاء شده و من از آن کامیاب و فائز گردیده‌ام. (اصغر طاهرزاده، ادبِ خیال، عقل و قلب / - اصفهان: لب‌المیزان، ۱۳۸۸، ص ۹۲).

۴. ر.ک: هجویری، کشف‌المحجوب.

۵. مناجات شعبانیه

خصوصیت دیگر تشیع، که شاید مهمترین و کارآمدترین مشخصه برای پشمینه‌پوشان به حساب آمد، مبحث تاویل است. تعالیم تصوف دارای موارد زیادی از تاویل‌گویی بوده و از همین باب مورد طعن فقهای اهل سنت واقع می‌شده‌اند. بر همین اساس، حضور تاویل‌گرایی در تعالیم تشیع نیز می‌تواند جاذبه‌های فراوانی را برای صوفیان فراهم آورده باشد. سیدحیدر آملی در کتاب «تفسیر المحيط الأعظم»، تاویل آیات قرآن را به حکم عقل و نقل، واجب می‌داند و به دلایل خود، به صورت مفصلی می‌پردازد.^۲

- تاویلات قرآنی

شیعیان به مقتضای آیه «و ما یعلم تأویله إلا الله والراسخون فی العلم»^۳ و به مدد گفتار ائمه اطهار(ع)، که راسخون در علم را رسول گرامی اسلام(ص) و امامان بعد از او معرفی نموده‌اند؛^۴ اولاً امکان تاویل‌گویی در قرآن را اثبات می‌کنند، و ثانیاً تبیین تاویل‌گرایانه دین را منحصرراً در صلاحیت چهارده نور مقدس دانسته‌اند. علامه طباطبایی، پیرامون تاویل می‌فرماید: «آنچه در قرآن کریم پیرامون تاویل ذکر شده است، از قبیل مدلول لفظ نیست بلکه حقایق و واقعیت‌هایی است که بالاتر از درک عامه بوده که معارف اعتقادی و احکام عملی قرآن از آنها سرچشمه می‌گیرد. آری همه قرآن تاویل دارد و تاویل آن مستقیماً از راه تفکر قابل درک نیست».^۵

روایات فراوانی که در تاویل آیات قرآن از ائمه هدی(ع) رسیده، به حد تواتر بوده و نشانگر وجود گسترده چنین مقوله‌ای در تشیع است. پیامبر اکرم(ص) قرآن را تا هفت بطن، لایه‌لایه و تودرتو معرفی می‌نماید.^۶ این ذوب‌طون‌بودن در روایات ائمه هدی(ع) تا هفتاد بطن هم بیان شده است.^۷ امام باقر(ع)، در مورد آیه شریفه «فأسئلوا أهل الذکر إن کنتم لاتعلمون»، از پیامبر گرامی اسلام(ص) نقل می‌کنند: «الذکر أنا و الأئمة أهل الذکر».^۸ در حدیث دیگری از همین امام همام است که در ذیل آیه «هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون إنما یتذکر أولوالألباب» فرمودند: «نحن ألدین یعلمون و عدونا الذین لا یعلمون و شیعتنا اولوا الألباب».^۹ اینگونه است که ائمه هدی(ع)، خود را بطن حقیقی و بُعد اصلی کتاب الهی معرفی می‌نمایند تا منحصرراً هدایت را از خود و بوسیله خود معرفی کنند. در قولی از حضرت صادق(ع)

۱. منظور از تاویل تحمیل معانی مورد دلخواه بر ظواهر شریعت نیست بلکه کشف حقیقت شریعت، با کمک تعالیم وحیانی است.

۲. سید حیدر آملی، **تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم فی تاویل کتاب الله العزیز المحکم**، تحقیق سید محسن موسوی تبریزی (وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۶هـ)، ص ۴۲۲ به بعد

۳. سوره ال عمران، آیه ۷

۴. محمدبن یعقوب کلینی، **اصول کافی**، ج ۲/ ۲۱، «باب دعائم الاسلام» (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۶، ۱۳۶۵)، ص ۱۸، حدیث ۵۵۰.

۵. محمد حسین طباطبایی، **شیعه در اسلام**، (قم: راویان، چاپ هشتم، ۱۳۸۶)، ص ۱۱۷.

۶. **سفینه البحار، تفسیر صافی** (مقدمه)، ص ۱۵ و در تفاسیر مرسله از آن حضرت نقل شده است و در **کافی و تفسیر عیاشی و معانی الاخبار**، روایاتی در این معنا نقل شده است.

۷. **بحار الانوار**، ج ۱، ص ۱۱۷

۸. محمد کلینی، **اصول کافی**،

۹. محمد کلینی، **اصول کافی**، کتاب الحججه، حدیث ۵۳۸، ص ۳۰۳.

آمده: «كان اميرالمؤمنين -صلوات الله عليه- باب الله الذي لا يوتى إلا منه و سبيله ألدی من سلك بغيره هلك و بذلك جُرَّت الأئمة -عليهم السلام- واحداً بعد واحدٍ» امامان معصوم (ع) خود را بطنی زنده و پویا برای قرآن معرفی نمودند تا در هر عصری منحصرأ از ایشان تفسیر و تاویل قرآن دریافت شود. علی -عليه السلام- در حدیثی، همه قرآن را خلاصه در خود می خواند تا این معنا، به نحو اکمل و اتم معرفی گردد. «كلما فی القرآن فی الحمد و كلما فی الحمد فی البسملة و كلما فی البسملة فی الباء و كلما فی الباء فی النقطة و أنا النقطة ألتی تحت الباء»^۲

- تاویل در مناسک

مبحث تاویل، منحصر به آیات الهی نیست و در آداب و مناسک عبادی تشیع هم، از جایگاه ویژه ای برخوردار است. در تعالیم تشیع، عمل و فعل ظاهری عبادت که با جوارح انجام می شود، مقصود اصلی نیست و روح و حقیقت آن فعل، که سازنده جوانح و پرورش دهنده مکارم است، مورد نظر و غایت عمل محسوب می شود. بر همین اساس است که ما شاهد کتاب های فروانی در موضوع **آداب الصلوة** و عمیق تر از آن **سر الصلوة** می باشیم که در کنار **احکام الصلوة**، در زمره تالیفات عالمان تشیع قرار دارد.

در تاویل مناسک، گفته های فروانی از ائمه اطهار (ع) داریم که وجه عبادی فقه را به وجه عرفانی و سلوک، گره می زند. برای مثال، مرحوم شیخ حر عاملی، از امام هشتم (ع)، حدیثی نقل می کند که اسرار وضو در آن به خوبی بیان شده است.^۳ در روایات شیعه، بالاتر از ذو بطون بودن عبادات نیز مطرح گردیده، به نحوی که ائمه هدی (ع)، غیر از این که بیان کننده اسرار افعال ظاهری شریعت می باشند، برای خواص و اهل سر خویش، خود را حقیقت و روح همه عبادات و شرط کمال و صحت آن معرفی کرده و امام را محور و اساس عبادت نام برده اند. امام باقر (ع) می فرماید: «ان عدو علی لا یخرج من الدنيا حتی یجرع جرعه من الحمیم و قال: سواء علی من خالف هذا الأمر صلی أو زتی.»^۴ در روایت دیگری است که رسول خدا (ص) فرمودند: «یا علی! اگر بنده ای خداوند را به اندازه عمر نوح عبادت کند و به اندازه کوه احد طلا در راه خدا انفاق کند، و عمرش هزار سال طولانی شود و با پای پیاده هزار حج به جای آورد، و عاقبت مظلومانه بین صفا مروه کشته شود، ولی ولایت تو را نداشته باشد، هرگز بوی بهشت را استشمام نخواهد کرد و داخل در آن نخواهد گردید.»^۵

ذو بطون بودن و تاویل برداری مناسک در تشیع، پا را فراتر از این هم نهاده و ولایت ائمه هدی (ع) را رکن

۱. محمد کلینی، **اصول کافی**، ج ۱، (کتاب الحججه)، حدیث شماره ۵۱۳.

۲. سید احمد مستنبط، **ترجمه القطره**، ترجمه محمد ظریف، (قم: حاذق، ج ۵، ۱۳۸۴)

۳. حضرت رضا (ع) به محمد بن سنان فرمودند: «أن علة الوضوء التي من أجلها صار على العبد غسل الوجه و الذراعین و مسح الرأس و القدمین، فلقیامه بین یدی الله تعالی و استقباله إیاه بجوارحه الظاهره و ملاقاته بها الکرامه الکاتبین، فیغسل الوجه للسنجود و الخضوع و یغسل یدیین لقلبهما و یرغب بهما و یرهب و یتبتل و یمسح الراس و القدمین لأنها ظاهران مکشوفان، تستقبل بهما کل حالته و لیس فیهما من الخضوع و التبتل ما فی الوجه و الذراعین.» شیخ حر عاملی، **وسایل الشیعه**، ج ۸۰ (قم: تحقیق موسسه آل البيت، ۱۴۱۴ هـ ق)، ص ۲۳۷.

۴. دشمن علی -عليه السلام- از دنیا نمی رود تا این که جرعه ای از حمیم بنوشد و فرمودند: مخالف ولایت ما خاندان، فرقی نمی کند که نماز بخواند یا زنا کند. **نواب الاعمال و عقاب الاعمال** ص ۴۷۱، **بحار الانوار** ج ۲۷ ص ۲۳۵ ح ۵۰

۵. **بحار** ج ۳۹ ص ۲۵۶

و اساس اسلام معرفی نموده است، تا اهل بیت رسول اکرم (ص)، نماینده صرف و انحصاری باطن و حقیقت اسلام باشند. در کتاب شریف اصول کافی، روایتی از حضرت کاظم (ع) بیان گردیده که بنا و اساس اسلام را بر پنج پایه استوار دانسته که عبارتند از نماز، زکات، روزه، حج و ولایت.^۱ با این حال، روایاتی داریم که شان امام (ع) را برتر از این هم می داند و همه دین را معتبر به ولایت ائمه هدی (ع) معرفی کرده و امام را اس اسلام و تمام دین می شناسد. در روایتی که امام رضا (ع) به عبدالعزیز، درس امام شناسی می دهند، بیان شده: «امرُ الإمامة من تمام الدین... إن الإمامة أس الإسلام النافی و فرعه السامی، بالإمام تمام الصلوة و الزکوة و الصیام و الحج و الجهاد...»^۲ در حدیثی دیگر، امام صادق (ع) می فرماید: «لکل شیء اساس و اساس الإسلام حُبنا أهل البيت»^۳.

پس از ائمه هدی (ع)، مبحث تاویل، به صورتی زنده در میان شیعیان حضور دارد، اگرچه ادبیات آن با تلاقی با تصوف متورم گشته و به صورتی منظم در آمده است. سید حیدر آملی، تقریباً به عنوان اولین صوفی شیعه مذهب، مولفه های مثبت تصوف را شیعیانه سروده و به صورتی فراگیر، تاویل های موجود در مذهب امامیه را با ادبیات تصوف بیان داشته است. وی در اسرار الشریعه خود، مقتضای رسالت را شریعت و مقتضای نبوت را طریقت و مقتضای ولایت را حقیقت معرفی می کند و معتقد است که تمام اینها به یک شخص، یعنی رسول عظیم الشان اسلام (ص) و یک حقیقت واحد که همان شرع است، برمی گردد.

• امامت محوری

امام گرایی، در نظر پشمینه پوشان، یادآور پیر و مراد صوفیانه است. مسأله امامت به عنوان اصل اصیل مکتب تشیع و اساس اسلام معرفی می شود تا همه آداب و مناسک سلوکی یک شیعه، به امام خود گره بخورد. «لکل شیء اساس و اساس الإسلام حُبنا اهل البيت»^۴ در زیارت جامعه کبیره که از امام هادی (ع) رسیده است، می خوانیم: «وَجَعَلَ صَلَوَاتِنَا عَلَيْكُمْ وَ مَا خَصَّنَا بِهِ مِنْ وَلايَتِكُمْ طَيِّباً لَخَلَقْنَا وَ طَهَّرَهُ لِنَفْسِنَا وَ تَرْكِيَةً لَنَا وَ كَفَّارَةً لِدُنُوبِنَا.. بِمَوالاتِكُمْ عَلِمْنَا اللهُ مَعَالِمَ دِينِنَا وَ أَصْلَحَ مَا كَانَ فَسُدُّ مِنْ دُنْيَانَا.. وَ بِمَوالاتِكُمْ تُقْبَلُ الطَّاعَةُ الْمَفْتَرَضَةُ وَ لَكُمْ الْمَوَدَّةُ الْوَاجِبَةُ»^۵ این توصیفات که محوریت امامت را در تشیع می نمایاند، ثقل سنگین مرشدیت و راهنمایی را در نقطه واحد اتصال به تعالیم و ولایت ائمه اطهار (ع) متمرکز کرده و حقیقت دیانت و سلوک دینی را در چهارده نور مقدس (ع) خلاصه می کند. «امام چنان که نسبت به ظاهر اعمال مردم

۱. محمد کلینی، اصول کافی، ج ۲/ ۲۱، «باب دعائم الإسلام»، ص ۱۸.

۲. اصول کافی، ج ۱ «باب نادر جامع فی فضل الامام و صفاته»، ص ۱۹۸.

۳. اصول کافی، ج ۲/ ۴۶، «باب النسبه السلام»، ص ۴۵.

۴. قصد ما مقایسه امام معصوم با پیر و مرشد صوفیان نیست. امام، سرچشمه وحی و معارف الهی است که از جانب حق، برای دستگیری بشر گماشته و مظهر و مظهر صفات الهی واقع شده اند، در حالی که پیر صوفیان، فردی عادی است که به صرف مجاهدت بیشتر در سلوک، هدایت مریدان خویش را پرچم داری می کند. منظور، بیان این نکته است که در تصوف، زمینه های پذیرش مسأله امامت، بسیار وجود داشته و دارد.

۵. محمد کلینی، اصول کافی، ج ۲/ ۴۶، «باب النسبه السلام»، ص ۴۵.

۶. شیخ عباس قمی، مفاتیح الجنان، زیارت جامعه کبیره.

پیشوا و راهنماست، همچنان در باطن نیز سمت پیشوایی و رهبری را دارد و اوست قافله سالار کاروان انسانیت که از راه باطن به سوی خدا سیر می کند.^۱

در نظر تصوف نیز پیر چنین نقش اساسی را بازی می کند و نماینده رسالت باطنی رسول اکرم (ص) می باشد. «پیر، در نگاه صوفی با رابطه‌ای که از طریق سلسله معنوی با پیامبر (ص) و نقش ولایی اصلی پیام او دارد، می تواند آدمی را از محدودیت‌ها و قیود بی‌شمار مادیات رهایی بخشد. پیر، همچنین به عنوان نایب پیامبر، به وسیله فضیلت برکت که در اختیار اوست، موت و تولد معنوی را برای سالکان میسر می گرداند. از نگاه مرید، شیخ در همه احوال، بویژه در زمان انجام آداب، حاضر و ناظر است. از نظر مرید، شیخ حتی پس از مرگ جسمانی نمرده است و ارشاد معنوی و دست گیری او در چنین حالی هم تداوم دارد. مجلس مرشد، تجسم زمینی مجلس آسمانی ملکوتیان است. دست لطف خداوند، پسر را برای هدایت آدمیان بر می گزیند. هر مرید، پیر خاص و ویژه خود را می خواهد. مرید، باید بدون ذره ای چون و چرا، خود را تسلیم شیخ کامل گرداند»^۲

یکی از محققین تصوف در دوران معاصر، عناصر باطنی اسلامی که شیعیان، باور ویژه خویش می دانند (امامت) را نمایان گر باطنی گری در جهان تسنن هم می داند. او معتقد است که در این باب، نمونه‌ای برتر از علی بن ابی طالب (ع) یافت نمی شود. ایشان با تاکید بر این نکته که در عالم اهل تسنن، تقریباً همه سلسله‌های صوفیان، نسب معنوی خود را به آن حضرت ختم می کنند و او را پس از پیامبر خاتم (ص)، برترین مرجع معنوی مومنان می دانند، حدیث مشهور «انا مدینه العلم و علی بابها» که صراحتاً بر نقش علی (ع) در باطنی گرایی اسلامی دلالت دارد، را مشترک میان اهل سنت و تصوف دانسته و معتقد است که صوفیان، خلافت روحانی علی (ع) را عقیده اختصاصی شیعه نمی دانند؛ بلکه آن را مستقیماً با خود باطنی گرایی اسلامی ارتباط می دهند. آین محقق تصوف، در ادامه چنین می گوید: «مع الوصف تشابه اعتقادی ما بین تشیع و صوفیان در خصوص این نظریه، بسیار شگفت انگیز است و مستقیماً از این واقعیت نتیجه می شود که هر دو مشرب فکری، از طریق مذکور (ولایت) و بدین عنوان، با باطنی گرایی اسلامی ارتباط یافتند»^۳

• خرّقه

ابن خلدون معتقد است که عمل پوشیدن و انتقال خرّقه و معنی این رسم، با تشیع ارتباط دارد. در حدیث شریف کساء، رداء، مشترکاً بر روی محمد و علی و حسن و حسین -سلام الله علیهم- قرار می گیرد و نماد یکی شدن و وحدت اهل بیت (ع) با رسول گرامی اسلام (ص) است. در تصوف نیز خرّقه، نماد انتقال آموزه‌های معنوی و انتقال نور معنوی به مرید است. در اثر گرفتن خرّقه یا حجاب، مرید به صورت نمادین قادر می شود تا حجاب و مانع درونی بین خود و

۱. محمد حسین طباطبایی، شیعه در اسلام، (قم: واریان، چاپ هشتم، ۱۳۸۶)، ص ۲۶۴

۲. سید حسین نصر، آموزه‌های صوفیان، (تهران: قاصیده سرا، ج ۴، ۱۳۸۴)، ص ۹۹.

۳. ر.ک: سید حسین نصر، آموزه‌های صوفیان، ص ۱۶۷.

۴. همان، ص ۱۶۸

۵. «فلما اکتملنا جميعاً تحت الكساء أخذ أبی رسول الله بطرفی الکساء و أومیء بیده الی الیمنی الی السّماء» شیخ عباس قمی، مفاتیح الجنان، حدیث شریف کساء

خداوند را به دور افکند. در حدیث دیگری که از ابن ابی الحدید و میثم بحرانی و سید حیدر آملی نقل شده است، رسول خدا(ص) در شب معراج، مرقعی از خداوند دریافت می‌کند که عزیزترین امور نزد ایشان می‌باشد. ایشان پس از بازگشت از معراج، به دستور و اجازه خداوند، خرقه را بر علی(ع) پوشانید. علی(ع) وصله‌های بی شماری بر آن دوخت تا آن حد که فرمود: بر این خرقه آن قدر وصله زده‌ام که در برابر وصله‌زن خجالت زده شده‌ام. علی(ع) به فرزندش امام حسن(ع) امر فرمود پس از مرگش آن را بر تن کند و پس از او حسین(ع) و سپس اخلاف حسین(ع) تا حضرت مهدی(عج) آن را بر تن کرده‌اند. البته مساله کساء و مرقع، در تشیع موضوعیتی ندارد، صرفاً امری است که داشته‌های صوفیان و روند عملی ایشان هماهنگ آمد و بعد از ورودشان به تشیع به این ادب استمرار بخشیدند. ابن ابی جمهور، همانند مفسران شیعی دوره‌های بعد، در مورد این حدیث می‌افزاید: خرقه‌ای که صوفیان از طریق انتقال دریافت کرده و می‌پوشیدند، با ردای حدیث کساء ارتباطی ندارد بلکه صوفیان، با دریافت و پوشیدن خرقه از اوصافی که پیامبر پوشانید، تأسی می‌کنند و با این عمل، به قدر خود می‌خواهند به اسرار الهی آگاهی یابند که خرقه نماد آن است.^۲

• حقیقت محمدیه

صوفیان عقیده دارند که انسان کامل یا حقیقت محمدیه، پس از پیامبر اسلام(ص)، در هر یک از اولیاء و اقطاب تصوف نیز ادامه دارد و شیعه نیز به گونه‌ای این نظریه را در مورد امامان خویش معتقد است و بر آن است که نور محمدی از ازل، از آدم در سیر و حرکت خویش بوده است و در هر یک از پیامبران تجلی داشته تا پیامبر خاتم(ص) رسیده و پس از او در یک یک امامان(ع) به ترتیب تاریخی ظهور کرده است.^۳ «اشهد انک کنت نورا فی الاصلاب الشامخه و الارحام المطهره لم تنجسک الجاهلیه بانجاسها و لم تلبسک من مدلهمات ثیابها»^۴

د) ترجمه فارابی گونه تصوف

سید حیدر آملی(۷۲۰- بعد از ۷۸۲ ق)، به عنوان اولین تقریرکننده رسمی عرفان شیعی، در نقطه‌ای از تاریخ واقع شده است که تصوف و تشیع در اوج منحنی قرابت به یکدیگرند و ترانه وحدت سر داده‌اند. در این برهه تاریخی، معنویت پراکنده و متورم از سلوک‌های بی‌رهبر، بر مبنای تجربه فردی بدون عیار، به سوی مکتب تشیع متمایل شده و عزم وحدت با آن را می‌نماید. سید حیدر آملی، به مثابه واردکننده معارف عرفان صوفیانه، **نقشی واسطه‌ای** دارد. او در وظیفه‌ای که بر عهده گرفت، نقاط میز و افتراق، میان تصوف بی‌عیار و بشرزده و عرفان حد و حدودپرداز تشیع را مشخص کرده و اشتراکات و آنچه می‌تواند در اندیشه امامیه، به حیات خود ادامه دهد را با اصول تشیع و با ظرافتی مثال‌زدنی، برجسته می‌کند.^۵

^۱. همان، ص ۱۷۱.

^۲. همان، ص ۱۷۱.

^۳. هانری کرین، *تاریخ فلسفه اسلامی*، مترجم سید جواد طباطبایی، (تهران: کویر، چاپ ششم، ۱۳۸۷)، ص ۶۵.

^۴. شیخ عباس قمی، *مفاتیح الجنان*، زیارت وارث.

^۵. ورود بی حساب اندیشه‌های فلسفی غرب در کشور ما، موجبات ناکارآمدی و از دست‌دادن مجال اعمال و اجرای سیستمی دین در جامعه را پدید

بنابراین می‌توان، نقش سید حیدر، در ورود عرفان نظری به تشیع را همان جایگاه فارابی، به هنگام ورود فلسفه به عالم اسلامی دانست. فارابی در ورود فلسفه یونانی نقشی اساسی دارد و حکم موسس فلسفه اسلامی را بازی می‌کند. فارابی چگونگی اخذ علم از بیگانه را مورد تدقیق قرار می‌دهد و در فلسفه یونانی زده، به گونه‌ای تصرف می‌نماید که دیگر بوی بیگانگی با دیانت نداشته و تبدیل به عاملی برای بسط فرهنگ و تمدن اسلامی می‌گردد. در اینصورت، فلسفه اسلامی، قرن‌ها بخشی از مباحث مدرسی حوزه‌های علمیه را تشکیل می‌دهد و در کنار فقه و تفسیر و حدیث، جزو علوم اسلامی قرار می‌گیرد. یکی از محققین فلسفه در عصر کنونی به این مساله اشاره دارد: «اگر یونانیان به تأسیس فلسفه پرداختند تا آن را اساس و مبنای تمدن قرار دهند، فارابی در زمانی تفکر می‌کند و به احیای فلسفه می‌پردازد که تمدن عظیمی بر مبنای دیانت وجود دارد و اگر باید فلسفه بر همه انحاء تفکر استیلا یابد، باید که فلسفه تاسیس شود. پس اهمیت فارابی صرفاً در آن نیست که معانی دین را با فلسفه تفسیر کرده یا فلسفه را اساس و باطن دیانت دانسته است... فارابی، فلسفه یونانی را بر مبنای اصول تازه‌ای تفسیر کرد که به مدد آن اصول، مسأله نسبت دیانت و فلسفه را مطرح نمود.»^۱ چهار قرن بعد، سید حیدر نیز بر همان مبنای فارابی، عرفان را وارد فرهنگ شیعی می‌کند و پیرامون اخذ عرفان صوفیانه در نسبت با دیانت و چگونگی ورود علمی وارداتی در تمدن از قبل شکل یافته شیعی، می‌اندیشد. مهمترین اصل مستمسک سید حیدر آملی در تاسیس عرفان، تبیین صحیح مساله ولایت بود. آدر نتیجه، همانگونه که فلسفه اسلامی توانست به خدمت تمدن و حیاتی درآید، عرفان پشمینه‌پوش نیز از حین ورود، در ذیل اندیشه‌های شیعی و در جهت تقویت آن تبیین گردید.

تنها سوالی که باقی است، این که چرا در این تطبیق و همراه کردن، عنصر مجازی و زاید، که ذوق لطیف را بیازارد و فضا را به آشوب و اضطراب بکشاند، دیده نشده و از فضا همراهی دو عنصر متمایز که در دو عالم گونه‌گون (تشیع و تسنن) رشد کرده‌اند، بلافاصله به **همگرایی و تک آوایی**، بدل می‌شود و تا عصر حاضر به صورت بعدی از ابعاد پیکره علم اسلامی، ادامه حیات می‌دهد. این درحالی است که حرکت تصوف در بستر فقهی اهل سنت، به مثابه امری آشوب‌گر و ناهمگون بدل شده بود و حتی با گذشت هفت قرن از این همراهی، آثاری از هم‌گرایی میان ایشان دیده نمی‌شود. حقیقت آن است که در تطبیق و انطباق دو علم، قیاس مسایل و یکسانی گزاره‌ها کفایت نمی‌کند و هم‌داستانی و به تعبیر دیگر زبان **دیالوژیک** میان آنها مهم و اساسی است. این که ما تصور کنیم با منطبق کردن گزاره‌های یک علم بر علم دیگر و برجسته کردن نقاط اشتراک به تطبیق علوم دست یازیده‌ایم، ساده‌انگاری و سطحی‌نگری به علم و فلسفه است. آنچه در تطبیق دو فکر، محوری و مهم می‌باشد، هماهنگی و هم‌آوایی روح و حقیقت ایشان است. نمی‌شود به

آورده است. ارتباط وثیق اجزاء خرد با مجموعه و رئوس کلان، قابلیت اجرای حداکثری آن سیستم را پدید می‌آورد و این درحالی است که وجود یک عنصر بیگانه، که ماهیتی غیرهمجنس با مجموعه داشته باشد، هم موجبات آشوب و بهم ریختگی فضا را پدید می‌آورد و هم ارتباط وثیق اجزاء با کل سیستم را از بین خواهد برد.

ر.ک: رضا داوری اردکانی، **فلسفه در دام ایدئولوژی**، (تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶).

۱. رضا داوری اردکانی، **فارابی فیلسوف فرهنگ** (تهران: ساقی، ج ۱، ۱۳۸۲)، ص ۱۴.

۲. ر.ک: ناصر جان نصاری، «پیوند شریعت طریقت و حقیقت در آثار سید حیدر آملی»، **مجموعه مقالات کنگره علامه سید حیدر آملی**، ج ۱، (بابل: مبعث، ج ۱، ۱۳۸۱).

صرف هماهنگی گزاره‌های دو علم، به انطباق ایشان رأی داد بلکه آنچه مهم است، همراهی ذاتی ایشان از بدو تولد است. اهم‌داستانی با علم به هدف تطبیق، می‌تواند آدمی را با لایه‌های عمیق و ناپیدای معرفتی آن آشنا کند. برای نمونه می‌توان به عقل‌گرایی بیان شده در آثار افلاطون و کانت اشاره کرد. این دو اندیشمند که هر دو بر عقل‌گرایی و تعقل تأکید می‌کنند، به ظاهر، همراه و منطبق با یکدیگر فلسفیده‌اند و در مقابل تجربه‌گرایان و آمپریست‌هایی چون بیکن تصور شده‌اند. اما اگر به فلسفه ایشان، از این وجهه نظر نگاه کنیم که مبادی و اصول تفکرشان چه بوده و چه نگاهی به موجودات داشته‌اند و غایت تفکرشان چه بوده است، رأی و نظر ما به کلی تغییر می‌کند، تا آنجا که بیکن و دکارت در کنار هم قرار می‌گیرند و دو هزار سال از افلاطون دور می‌شوند. از این‌رو، فرضیه خارجی بودن ریشه‌های تصوف و بازگرداندن آنها به مسیحیت و آیین‌های مانوی و هندی، مورد تردید و شاید انکار قرار می‌گیرد، ولی امکان تاثیر و اثر قابل انکار نیست.

۴) رویکرد جدید عرفان بعد از صفویه

حیات معنویت‌گرایی پس از صفویه، دچار تحول زیادی در نسبت با قبل از این دوران دارد. از این زمان به بعد، معنی عرفان بر درون‌گرایی امامیه حمل می‌شود و تصوف به صورت فرقه‌ای خوش سابقه، صرفاً به اعتبار گذشته خود، در جای-جای نقاط جهان ادامه حیات می‌دهد. **عصر صفویه، دوران تفکیک کاملاً محسوس میان معنای تصوف و مفهوم عرفان است** و از این دوران، لفظ عرفان در حاشیه تصوف، به تدریج بار معنایی متفاوتی را به خود می‌گیرد و دولت صفویه بستری مناسب برای پیدایش **عرفایی می‌شود که غیر صوفی‌اند** و در هیچ طریقه صوفیانه جای ندارند و همچنین شاهد حضور صوفیانی می‌باشد که در سلک عارفان پذیرفته نمی‌شوند. بنابراین دوران صفویه را می‌توان یکی از نقاط عطف عرفان دانست که از سه بعد قابل ملاحظه و بررسی است. بعد اجتماعی و بعد نظری و بعد عملی.

۴-۱) بعد اجتماعی: همنشینی با فقه در قدرت

یک اندیشه، در صورتی که در بعد نظری بماند و زمینه حضور اجتماعی نداشته باشد، چالش‌ها و کاستی‌های آن ظاهر

۱. برای مثال می‌توان به انکار ضرورت علی در آرای اشاعره و در فلسفه دیوید هیوم اشاره کرد. این هر دو به عدم ضرورت وجود معلوم حتی با حضور علت تامه، رأی داده‌اند. این دو قول، در ظاهر تشابه فراوانی دارند، اما نباید این دو را به مثابه یک قول مشابه و منطبق به شمار آورد زیرا که روح فلسفه‌شان، فرسنگ‌ها با یکدیگر فاصله داشته و به هیچ صورتی قابل تطبیق نمی‌باشند. مبانی فکری اشاعره پیرامون خدامحوری و تدبیر الهی عالم، جریان دارد درحالی که اندیشه‌های هیوم، مشوب به افکار اومانستی و اصالت انسانی است. و طبیعتاً، همین تفاوت مبانی، تفاوت‌های اساسی در گزاره‌های بدست آمده از آنها را موجب می‌شود.

۲. درست است که بیکن، آمپریست و دکارت، راسیونالیسم بوده است، اما هر دو طبیعت را ابژه علم و تصرف آدمی می‌دانسته و علم را مایه قدرت و تسلط بر طبیعت تلقی می‌کرده‌اند. آنها هر دو، در بنای تفکر فلسفی جدید، که لازمه‌اش گذشت از تفکر یونان و قرون وسطاست مقام بزرگ دارند، اما افلاطون و ارسطو، جهان و طبیعت را ماده تصرف نمی‌دانستند و علم در نظرشان، عین فضیلت بود. هر دو فیلسوف یونانی، قایل بودند که غایت تعلیم و تربیت کمال نفس و نیل به فضیلت است.

رضا داوری اردکانی، **فلسفه تطبیقی**، (تهران: ساقی، چ ۱، ۱۳۸۳)، ص ۱۱

۳. چندی قبل از صفویه، عرفان و تصوف با یک معنا بر همه مسلک‌های درون‌گرای اسلامی اطلاق می‌شده است.

نمی‌شود. تصوف از قرن چهارم که بعد اجتماعی‌اش قوت می‌گیرد، تا قرن ششم که به اوج حضور خود می‌رسد،^۱ چالش‌ها و کمبودهایی را در تعامل با فقه اهل سنت می‌بیند که زمینه‌ای برای افتراق از اهل سنت در قرن هشتم است. این در حالی است که تصوف، به محض حضور سیاسی خود در دولت صفوی، با دعوت از علمای جبل عامل، خود را نیازمند فقه شیعه می‌داند. چنین اقدامی، ریشه در قوت اندیشه سیاسی شیعه در برابر اهل سنت دارد. در واقع، چون فقه اهل سنت همیشه به عنوان یک پشتوانه فکری و نظری برای قدرت سیاسی نبوده و مقام تئوری آن، بعد از مقام ساختار است، حاکمیت نمی‌تواند با فقاہت اهل سنت اداره شود، هر چند در زمان خلفای اهل سنت، فقه و قدرت به یکدیگر ضمیمه شده باشد. در اندیشه‌های سیاسی اهل سنت، این مسأله مسلم است که شیوه‌های مشروع کسب قدرت، بعد از خلیفه‌گری خلفاء پی‌ریزی شده. لذا بعد از خلافت ابوبکر و عمر و عثمان، نظریه‌های کسب قدرت در اهل سنت، در سه روش اتخاذ شده خلفا، یعنی، انتخاب توسط شورا، انتخاب از سوی خلیفه قبل و یا انتخاب توسط «اهل حل و عقد»، خلاصه می‌شود. بنابراین هیچ پیوند تئوریک میان قدرت و فقه سنی وجود نداشته و اوج حضور سیاسی آن در مقام قضاء متبلور است. اما در فقه شیعه، اندیشه و فلسفه حکومت، مقدم بر ساختار و شکل حاکمیت بوده و اندیشه تابع عمل نیست، بلکه مقدم بر آن است. پیامبر اکرم (ص) در روایات متعددی نام یکایک امامان معصوم را به عنوان ولی و رهبر جامعه اسلامی، بیان می‌دارد ائمه معصومین (ع) نیز فقها را، به عنوان نایبان خاص و عام خویش برمی‌شمرد و عرصه سیاسی بعد از خویش را بر عهده فقیه قرار می‌دهند. بر همین اساس، حکومت صفویه، تنها راه اداره جامعه اسلامی را مدیریت برآمده از فقه تشیع می‌داند و تمام اختیارات امور شرعی و حتی عرفی و نیز عزل و نصب قضات و حکام را به فقیه شیعه، تحت عنوان «شیخ الاسلام» اعطا می‌نماید.^۳

۲-۴) بعد نظری: استحاله تصوف در تشیع در بعد نظری

جاذبه‌های تشیع برای تصوف، موجب شد تا تصوف، به صورت نظری و تئوریک، با تشیع همراه شود. بعد از صفویه تا به امروز، هیچگاه تصوف شادابی دوران قرون میانی اسلام را به خود ندیده و این، شاهدهی بر استحاله تصوف است. تصوفی که در طی ده قرن، مهمترین منابع عرفان اسلامی را تولید کرده، بعد از صفویه به فرقه‌ای بدل می‌شود که لفظ عرفان را به عاریه یدک می‌کشد و به اعتبار گذشته خود حیات دارد. از این قرون، منابع غنی عرفان نظری در تشیع نگاشته شده، و عرفای شیعی ادامه حیات عرفان دینی را ضامن شده‌اند. بنابراین می‌توان به جرات گفت، صفویه، دوران مرگ واقعی تصوف است، البته این بدان معنی نیست که تصوف در بستر دولت صفوی حذف فیزیکی شد، بلکه به معنی تهی شدن این از داشته‌های علمی و عملی، نسبت به سابقه گذشته خود است. تصوف در دولت صفوی، همچون میوه‌ای است که عصاره آن توسط تشیع گرفته شده است و تفاله آن تا به امروز باقی مانده است. هر چند کانون استحاله تصوف، ایران بود، اما به دلیل نقش محوری ایران، در تربیت میدان خانقاهی و تعالیم شیوخ صوفی، حکم کردن به مرگ تصوف

۱. لئونارد اویزن، میراث تصوف، ترجمه: مجدالدین کیوانی، ج ۱، (تهران: مرکز، چاپ اول، ۱۳۸۴)، ص ۶۱.

۲. رک: راجر سیوری، ایران عصر صفوی.

۳. رسول جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، جلد اول (قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۷۹)، ص ۲۱۱.

در سایر نقاط جهان، نمی‌تواند بی‌ربط باشد. با این حال، تصوف در نقاط غیرشیعی، هنوز هم به عنوان یک مکتب کارآمد، قابل توجه است و شاید بتواند کارویژه‌های تصوف قرون میانی اسلام را ایفا کند. اما حیات تصوف بعد از صفویه در ایران و هر محیط شیعی دیگر، به صورتی کاملاً طبیعی بسز آمده است و توانایی‌های خود را نسبت به افق بالاتر از خویش، یعنی تشیع، ناکارآمد می‌بیند.

الف) عرفان نظری و عرفان عملی

عرفان عملی که به عنوان عرفان طریقتی هم قابل تعریف است، عهده‌دار بیان آداب و دست‌والعمل‌های خاص و متکفل بیان شیوه و طریق سلوک می‌باشد. در مقابل، گزاره‌های توصیفی عرفان را عرفان نظری می‌نامند که می‌تواند به عنوان عرفان توصیفی هم شناخته شود. عرفان نظری، مشاهدات و مکاشفات واصل را با کمک کنایه‌های و تشبیه‌ها و استعاره‌ها، ضرورتاً در قالب الفاظ و کلمات به تصویر می‌کشد. گاهی با ضمیمه‌شدن توصیفات عقلی پیرامون وجود مطلق و نسبت ماسوی با وجود، عرفان نظری، حالت فلسفی و عقلی هم به خود می‌گیرد؛ همچنان‌که شیخ اشراق در آثار فلسفی- عرفانی خود بر همین منوال است.

ب) نسبت عرفان نظری تشیع و بعد نظری تصوف

حدوداً قرن هشتم قمری تاکنون، عرفان شیعی روشی در به کارگیری توصیفات عرفانی تصوف به کار بسته است که بعضی از نویسندگان به آن خرده گرفته و آن را به مثابه انحرافی در علوم اسلامی پنداشته‌اند. عرفای تشیع، قالب‌های شیرین تصوف را به خدمت بسط و توضیح و تفسیر آیات و روایات سلوکی ائمه معصومین (ع) به کار بسته‌اند تا از کارآمدی قالب، به گسترش معرفتی محتوی نایل شوند. به نظر می‌رسد این روش، لزوماً نمی‌تواند عیبی برای تشیع و یا عرفان شیعه محسوب گردد، چراکه بهره‌گیری از قالب‌های فرهنگی بیگانه، در صورتی مذموم است که این قالب در محتوی تاثیر گذاشته و نتیجه به دست آمده از مبانی و غایات مورد نظر دورافتند. آنچه در داستان ورود فلسفه به جهان اسلام و ورود تصوف به تشیع، بسیار برجسته است، نقش موثر فارابی در تاسیس فلسفه اسلامی و نقش سید حیدر در تاسیس عرفان شیعی است، که هر دو، مانع از تاثیر قالب وارداتی در معارف شیعی شدند. روش اتخاذ شده امری معمول و مورد استفاده است، همچنان‌که یک نویسنده یا سخنران، در گزینش مثال‌ها، اشعار، داستان‌ها و حتی شیوه سخنرانی از دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها مجاز بوده و کسی از این بابت وی را ملامت نمی‌کند.

با توجه به این تبیین، همان‌گونه که فلسفه به عنوان یکی از علوم اسلامی پذیرفته شد و مدافع مبانی اعتقادی و حدود علمی و عملی آن گشت، گزاره‌های عرفانی نیز به عنوان یکی از ابعاد علم اسلامی مطرح گردید و عهده‌دار تنظیم و تبیین آداب و شرایط سلوک و تفسیر جهان بر پایه مبانی عرفانی- فلسفی شد.

۱. محمد تقی مصباح یزدی، *در جستجوی عرفان اسلامی*، تدوین و نگارش: محمد مهدی نادری قمی، (قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، مرکز انتشارات، ۱۳۸۶)، ص ۳۸.

۲. ر.ک: عبدالرضا بارفروش، *آسیب‌شناسی عرفان*، (تهران: راه نیکان، چاپ اول، ۱۳۸۵).

۴-۳) بعد عملی: سلوک با تکیه فقه و اخلاق

آنچه در عرفان صوفیانه وجود دارد، ارائه آداب و دستورالعمل‌های عمده‌ای است که شاکله عرفان سلوکی تصوف را تشکیل می‌دهد. برای مثال سلطان‌علی‌شاه گنابادی، مجوز صادر می‌کند تا صورت قطب در هنگام خواندن سوره حمد مورد توجه قرار گیرد. این ادب‌سازی و قاعده‌پردازی‌های تصوف، به قصد جبران نمودن فقدان تعالیم عرفانی در اهل سنت ایجاد شد. اما با توجه به دارایی و غنای تشیع، به برکت ۲۵۰ سال قول و فعل و تقریر معصوم (ع)، باید گفت، ادب‌سازی معهود در تصوف، در اقلیم تشیع، ارزشی ندارد و ارائه آن در چنین محیط غنی و پرباری، شائبه‌های بدعت و تحریف را ایجاد می‌نماید، چراکه حکمت الهی اقتضای آن را دارد که هر آن‌چه انسان برای کمال نیازمند است، به او ابلاغ نماید.

تصوف به عنوان مسلکی فقه‌گریز که اراده حیات معنوی مستقل از دین و شریعت دارد،^۱ بستر معرفتی خود را در حاشیه فقه اهل سنت سامان بخشیده و به تدریج مجرای اجتهادی خود را از ایشان تفکیک می‌کند. عزالدین محمود کاشانی، در باب پنجم مصباح الهدایه، از آداب تصوف به استحسانات تعبیر می‌کند و آن‌ها را رسمی می‌داند که متصوفه به اجتهاد خود وضع کرده‌اند، از جهت صلاح حال طالبان، بی‌آنکه دلیلی واضح و برهانی لایح از سنت بر آن شاهد باشد مانند: لباس، خرقه، بنای خانقاه و اجتماع از بهر سماع و نشستن در چله و غیر آن. مرحوم علامه طباطبایی، بعد از توجه دادن به این نکته که اهل سنت، با پیش فرض فقدان برنامه سلوکی در اسلام، به تصوف دامن زدند، بیان می‌دارند که ایشان به آداب و برنامه‌های خودساخته‌ای مثل مراسم سرسپردگی و تلقین ذکر و استعمال غنا و موسیقی در هنگام ذکر روی آوردند.^۲ این در حالی است که با ورود معارف تصوف به تشیع، عرفان طریقتی خانقاه به حاشیه رفت. تصوف با اعتماد به منظومه معرفتی ائمه (ع)، میراث هشت قرن تلاش خود را به موزه تاریخ عرفان می‌سپرد و خود را به خدمت عرفان شیعی

۱. سعادت نامه، ص ۱۱ به نقل از خیرالله مردانی، تحقیقی در تصوف و عرفان، (قم: سپهر آذین، چاپ اول، ۱۳۸۵)، ص ۲۶.

۲. برای مثال، در رساله منسوب به بحر العلوم، دستورالعمل ویژه‌ای در مورد شیوه نفی خواطر ذکر شده که مورد مذمت و نهی علما واقع شده و آن را روشی صوفیانه معرفی کرده‌اند. مرحوم بحر العلوم، برای نفی خواطر ابتدا به سالک امر می‌کنند که به یکی از محسوسات چون سنگی یا چوبی توجه کند و مدتی چشم بدان بدوزد و تا جایی که می‌تواند، چشم بر هم نگذارد و به جمیع قوای ظاهریه و باطنیه بدان متوجه شود. ایشان ترجیحا به سالک هشدار می‌دهند که یک اربعین (چهل روز)، یا بیشتر به این کار مداومت کند، و در خلال این مدت از سه ورد «استعاذه» و «استغفار» و ذکر «یا فعال» استفاده نماید. پس از این، مدتی به قلب صنوبری توجه کند و مدتی براین مداومت نماید و به جز خیال آن، خیال دیگری را به خود راه ندهد و اگر خواطر به ذهن او آمد و ذهنش مشوش شد، صورت استاد عام که مصدر ذکر و مناسب ذاکر و از بعضی از مخاطرات دور است را تصور کند. علامه طهرانی درباره دستورالعمل رسیده از سید بحر العلوم می‌فرماید: «بدان که این طریقی را که مصنف برای نفی خواطر ذکر فرموده است بعینه همان طریقه نقشبندیه در نفی خواطر است.»

۳. هر چند بسیاری از صوفیان به رعایت آداب فقهی تاکید می‌کرده‌اند اما عملاً بسیاری از ایشان به دستورات فقهی ملتزم نبوده و گاه رسماً شریعت را انکار می‌کرده‌اند. از سوی دیگر ایشان فقه را برای سلوک ناقص دانسته و به تاسیس آداب خانقاهی اقدام نمودند. به همین دو جهت، صوفیان را باید فقه‌گریز و یا فقه‌ستیز نامید.

۴. عزالدین محمود کاشانی، مصباح الهدایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، به نقل از سید ضیاءالدین سجادی، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، - (سمت: تهران، چاپ دوازدهم، ۱۳۸۵)، ص ۲۴۶.

۵. محمد حسین طباطبایی، شیعه در اسلام، ص ۱۴۸.

آورده فقه ایشان را به مثابه برنامه عملی خود قرار می‌دهد. از این‌روست که سید حیدر آملی (قرن هشتم ه.ق.)، اولین مفسر عرفان شیعی، در کتاب جامع الاسرار خود پیرامون سه مقوله شریعت و طریقت و حقیقت چنین می‌گوید: شریعت، عمل به واجبات و ترک محرمات است و طریقت، علاوه بر شریعت، عمل به مستحبات و مکروهات است و حقیقت روح شریعت و کمال واصل است.^۱

علامه طباطبایی تأکید دارد که با ملاحظه مدارک اصلی اسلام، هرگز ممکن نیست دستورات دینی، خالی از راهنمایی‌های سلوکی بوده و یا افرادی از عمل به واجبات و ترک محرمات بری‌الذمه تلقی شوند. آبر مبنای قاعده لطف، هر آن‌چه برای سلوک و حرکت رو به رشد تا لقای الهی نیاز باشد، لزوماً از زبان دین و ائمه شریعت بیان شده و هیچ وجهی از آن، نباید مهمل و مسکوت گذاشته شود. بنابراین در اندیشه تشیع، عرفان عملی مستقل از فقه، جایگاهی ندارد و تنها منبع معرفتی و راهبر شیعه، تعالیم اهل بیت (ع) است که در قالب فقه و اخلاق نظام یافته است. با این فرض، جدانگاری میان فقیه و عارف، میراث برجای مانده از تصوف بوده و در عالم تشیع اعتباری ندارد.^۲ در این صورت عرفان امامیه در سه قسم خلاصه می‌شود:

- فقه و آداب فقهی به عنوان دستورالعمل سلوک. که در قالب واجب و حرام و مستحب و مکروه بیان شده است.
- گزارش‌هایی که سالک از حالات عرفانی و دریافت‌های اشراقی خود می‌دهد که البته این توصیفات، لزوماً در قالب الفاظ و تشبیه و استعاره و دیگر صنایع ادبی اظهار می‌شود.
- مباحث نظری و گاه فلسفی پیرامون وجود و عالم موجودات که با استعانت از دریافت‌های خویش ارایه می‌شود. قسم اول که فقه بالمعنی ااعم بوده و گزاره‌های اخلاقی را هم شامل می‌شود به همراه قسم دوم که گزارش دریافت‌های عرفانی سالک است، به عنوان «عرفان عملی»، و قسم سوم به عنوان «عرفان نظری» شیعه شناخته می‌شوند. نتیجه این که در شیعه، فقه در تقابل با عرفان نیست بلکه در طول آن است و بعد عملی و اجرایی درون‌گرایی می‌باشد.

۵) نتیجه‌گیری

با توجه به آن‌چه پیرامون جایگاه عرفان در تشیع و اهمیت فقه در سنجش تجربه‌های سلوکی، بیان شد، نکات ذیل قابل تأمل است:

- ۱- افراد غیر فقیه نمی‌توانند محور سلوک و طی طریق واقع شوند و حد و مرز عزیمت به سوی حق را برای آدمی مشخص نمایند. هرچند هر اهل دلی می‌تواند توصیه‌های اخلاقی داشته باشد، اما سخن و دستورات یک مربی و استاد غیر فقیه، باید با فقه و تعالیم شریعت، محک خورده و صحت و سقم آن، بوسیله عرضه بر فقیه نمایان گردد.

^۱ حسین امین نژاد. مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت سید حیدر آملی، ج ۲، ص ۶۶ و ص ۶۷

^۲ محمد حسین طباطبایی، شیعه در اسلام، ص ۱۴۸

^۳ بله ممکن است به این نظر قایل باشیم که اخلاق، علمی است که صرفاً به فضایل و زیبایی‌های درونی می‌پردازد، اما عرفان، همین فضایل را مرتب و مرحله مرحله و به صورت مراحل سلوکی بیان می‌دارد و موجب گردیده که ایستاد بودن اخلاق، صورتی پویا و دیالکتیکی پیدا کند. رک: مرتضی مطهری، کلیات علوم اسلامی ج ۲، (قم: صدرا، چاپ سی و سه، ۱۳۸۷)، ص ۷۹. اما روشن است که تفاوت، صرفاً در نحوه تبیین و تفسیر است نه راه و شیوه سلوک.

بر همین اساس، کتب گرانقدر عرفانی ما همچون مثنوی معنوی و گلشن راز و کیمای سعادت و فتوحات مکیه و ...، همگی باید از زیر زرین فقه شیعه گذشته باشد، تا قابلیت متابعت را بیابند.

۲- با توجه به این که تصوف با پیش فرض نبود مباحث سلوکی در اسلام، در دنیای اهل سنت زاده شد، تصوف را باید فرقه‌ای تلقی نمود که به دنبال تامین نیازهای عرفانی مسلمان سنی مذهب بوده است. این در حالی است که تشیع، تا قرون هفتم و هشتم، عملکرد سلوکی خود را از امام معصوم و یا نایب ایشان اخذ می‌کند و به دلیل اتصال به منابع اصیل و حیانی و معرفتی، تصوف را تجربه نکرده است. بر همین اساس تصوف شیعی امری کاملاً بی-معنا است و تصور صوفی‌مسلمکی در تشیع، مسلماً پارادوکس است. اگر در قرون هشتم و نهم، شاهد صوفیان مطرح شیعه مذهب می‌باشیم، دوران گذار تصوف سنی زده به عرفان شیعی است که دوران نشاط آن به بیش از دو قرن نمی‌رسد. بنابراین، کارآمدی امروز تصوف، همچون گذشته ایشان، جز در بستر اهل سنت امکان ندارد و صوفی‌گری شیعیان، از دو صورت جهالت و یا سماجت، خارج نیست.

۳- از آنجایی که آبشخور عرفان تشیع، منابع اصیل و حیانی و ربانی می‌باشد، تنها از طریق فقه آل‌البیت (ع) امکان تعالی بخشی معنوی بشر و پاسخ‌گویی به نیازهای درونی آدمی همچون تجرد نفس و خلسه، فراهم می‌شود. گرچه وصول به این موقعیت، در اندیشه عرفانی شیعه، هدف نیست، اما تجربه نشدن چنین حالاتی در طول حیات یک انسان، در بهترین شرایط، موجبات انحراف در دین و گاه بدعت‌گذاری را فراهم می‌کند. ایجاد انحرافات در مداحی-ها و هیجان کاذب پدیدآمده در اجرای آن، هدفی جز تامین کاذب نیازهای معنوی انسان ندارد. در عین حال بی‌توجهی آدمی به تامین نیازهای معنوی درون خویش، شرایط مناسبی را برای تمایل به عرفان‌های انحرافی و یا استعمال مواد تخدیری به دنبال خواهد داشت.

پایان

^۱ فقه به معنای اعم منظور است که شامل اخلاق و اسرار فقه هم خواهد شد.

منابع

- (۱) قرآن کریم
- (۲) شیخ عباس قمی، مفاتیح الجنان.
- (۳) آملی سید حیدر، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تاویل کتاب الله العزیز المحکم، تحقیق سید محسن موسوی تبریزی (وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۶ق).
- (۴) ابراهیمی دینانی غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، جلد اول و دوم و سوم (تهران: طرح نو، چاپ سوم، ۱۳۸۵).
- (۵) بارفروش عبدالرضا، آسیب شناسی عرفان، (تهران: راه نیکان، چاپ اول، ۱۳۸۵).
- (۶) تهرانی محمد حسین، روح مجرد، (مشهد: علامه طباطبایی، ۱۴۲۷ق).
- (۷) جوادی آملی عبدالله، ولایت فقیه، (قم: اسراء، چاپ دوم، ۱۳۷۹).
- (۸) جعفریان رسول، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، (قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ نخست، ۱۳۷۹).
- (۹) جعفریان رسول، حیات سیاسی امامان شیعه، (قم: انصاریان، چاپ دهم ۱۳۸۶).
- (۱۰) داوری اردکانی رضا، فلسفه در دام ایدئولوژی، (تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶).
- (۱۱) داوری اردکانی رضا، فراهی فیلسوف فرهنگ (تهران: ساقی، چاپ اول، ۱۳۸۲).

- ۱۲) داوری اردکانی رضا، **فارابی فیلسوف فرهنگ**، (تهران: ساقی، چاپ نخست، ۱۳۸۲).
- ۱۳) داوری اردکانی رضا، **فلسفه تطبیقی**، (تهران: ساقی، چاپ اول، ۱۳۸۳).
- ۱۴) زرین کوب عبدالحسین، **جستجو در تصوف ایران**، (تهران: امیر کبیر، چاپ هفتم، ۱۳۸۵).
- ۱۵) زرین کوب عبدالحسین، **دنباله جستجو در تصوف ایران**، (تهران: امیر کبیر، چاپ هفتم، ۱۳۸۵).
- ۱۶) سهروردی عمر، **عوارف المعارف**، (بیروت: دارالکتب العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق).
- ۱۷) سجادی سید ضیاءالدین، **مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف**، (سمت: تهران، چاپ دوازدهم، ۱۳۸۵).
- ۱۸) سیوری راجر، **ایران عصر صفوی**، نشر مرکز.
- ۱۹) طیب مهدی، **سرحقی**، (تهران: سفینه، چاپ اول، ۱۳۸۳).
- ۲۰) عطار نیشابوری فریدالدین، **تذکره الاولیاء**، تصحیح محمد استعلامی، (تهران: زوار، چاپ اول، ۱۳۴۶).
- ۲۱) عاملی شیخ حر، **وسایل الشیعه**، (قم: تحقیق موسسه آل البیت، ۱۴۱۴ ه ق).
- ۲۲) غزالی ابوحامد محمد، **احیاء علوم الدین**، ج ۲، (لبنان، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ چهارم، ۱۴۳۸).
- ۲۳) قمی شیخ عباس، **ثواب الاعمال و عقاب الاعمال**.
- ۲۴) قمی، شیخ عباس، **سفینه البحار**، (بی‌جا: دارالاسوه للطباعه و النشر، چاپ سوم، ۱۴۲۲ق).
- ۲۵) فرمانیان مهدی، **فرق تسنن**، (قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ نخست، ۱۳۸۷).
- ۲۶) کلینی محمدبن یعقوب، **اصول کافی**، (تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم، ۱۳۶۵).
- ۲۷) کرین هانری، **تخیل خلاق در عرفان ابن عربی**، ترجمه انشاء الله رحمتی، (تهران: جامی، چاپ اول، ۱۳۸۴).
- ۲۸) کرین هنری، **تاریخ فلسفه اسلامی**، مترجم: سید جواد طباطبایی، (تهران: کویر، چاپ ششم، ۱۳۸۷).
- ۲۹) کنگره ملی علامه سید حیدر آملی، **عرفان شیعی در اندیشه علامه سید حیدر آملی**، (قائم شهر: مبعث، چاپ اول، ۱۳۷۶).
- ۳۰) لویزن لئونارد، **میراث تصوف**، ترجمه: مجدالدین کیوانی، (تهران: مرکز، چاپ اول، ۱۳۸۴).
- ۳۱) محمد حسین طباطبایی، **شیعه در اسلام**، (قم: راویان، چاپ هشتم، ۱۳۸۶).
- ۳۲) مصباح یزدی محمد تقی، **در جستجوی عرفان اسلامی**، (قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴).
- ۳۳) مطهری مرتضی، **کلیات علوم اسلامی** ج ۲، (قم: صدرا، چاپ سی و سه، ۱۳۸۷).
- ۳۴) مجلسی، محمدباقر، **بحار الانوار**.
- ۳۵) مستنبط سید احمد، **القطره**، ترجمه محمد ظریف، (قم: حاذق، چاپ پنجم، ۱۳۸۴).
- ۳۶) مردانی خیرالله، **تحقیقی در تصوف و عرفان**، (قم: سپهر آذین، چاپ اول، ۱۳۸۵).
- ۳۷) نصر سید حسین، **آموزه‌های صوفیان**، (تهران: قصیده سرا، چاپ ۴، ۱۳۸۴).
- ۳۸) هجویری، **کشف المحجوب**، (بی‌جا، بی‌تا).

۳۹) یوسفیان حسن و شریفی احمد حسین ، **عقل و وحی** ، (قم: سازمان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۸۵).