

عصر صفوی و هم‌سویی معرفتی فقه و عرفان
متولی امامی سید محمد حسین

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 می‌یابد که در ظاهر متباین انگاشته می‌شود. تاریخ شاهد چالش‌های فقه اهل سنت، در دو برهه از تاریخ میانی اسلام است؛ نخست در مواجهه با تصوف و دوم در برابر فلسفه. این چالش بی‌شک از تکثر معرفتی و نبود بستری مناسب برای ادارک 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 برپا می‌کند و جهان اسلام را در ذیل روش‌شناسی‌های معرفتی متنوع، تکه‌پاره می‌کند. 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، هرزگی در روش و عمل جریانات گوناگون اسلامی، به هم‌گرایی و یک‌سونگری معرفتی تبدیل می‌شود. فقه شیعه، به همراه فلسفه و عرفان، در بستر مهیاشده 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 نظم‌یافته‌اند. 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 فقه گریز 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. مفهوم‌شناسی

۱-۲. عرفان

تعاریفی که درباره عرفان، در کتب عرفانی بیان گردیده، متفاوت و غیرقابل تنظیم در یک عبارت منسجم است. چراکه هر عارفی، در پاسخ به این پرسش که حقیقت عرفان چیست، پاسخی مناسب با حالات مخاطب و پرسشگر ارائه کرده است؛ برای مثال در برابر مخاطب جاه طلب، عارف پاسخ می‌دهد که: عرفان، ترک جاه و پرهیز از شهرت‌طلبی است. این تعاریف را نمی‌توان تعاریف جامع و مانعی دانست و در واقع تعریف‌هایی درخور حال اشخاص است. 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 کرد. 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.

۲-۲. تصوف

بسیاری 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 به کار برده و از این دو، یک معنی اراده کرده‌اند؛ برای مثال پایزید بسطامی، صوفی معروف خراسان، می‌گوید: "کمال عارف سوختن او باشد، در دوستی حق؛" اما مسلم است. که 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. 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 دوم هجری قمری، با امثال ابراهیم ادهم (م ۵۱۶ ق) و ابوهاشم کوفی (م ۵۱۶ ق) و شفیق بلخی (م ۵۱۵ ق)، کار خود را آغاز می‌کند و با آموزه‌هایی خاص و گاه منحصر به فرد، حدود نه قرن از تاریخ ایران و حتی جهان را به صورت مستقیم از خود متأثر می‌سازد. 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 پیش از صفویه

۱-۳. تصوف و اهل سنت

پیش‌فرض دنیای اهل سنت، مبنی بر نبودن مباحث عرفانی در اسلام از یک‌سو، و نیاز به پرستش عاشقانه و درون‌گرایی 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 کرده و دوگونه خداپرستی را برای مسلمانان سنی مذهب ترسیم کرد. تقریباً از قرون دوم که تصوف زاده شد، تا قرن هفتم که تاریخ شاهد نخستین، حضور تصوف در تشیع است، تمایز این فرقه با فقه

اهل سنت، هر روز پررنگ‌تر شده و کم‌کم این دوگونه عبادت، به دو مکتب فکری متفاوت و گاه معارض، تبدیل شده است. این جداشدن و پررنگ شدن خطوط میان ایشان می‌تواند، در خصوصیات فقه‌های اهل سنت و از سوی دیگر مکاشفات صوفیان ریشه 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 تلافی تصوف و تشیع است. این فرآیند، معلول فقه‌های ناقص اهل سنت و مکاشفات صوفیان بوده که شناخت این دو، نسبت میان فقه و عرفان را در لایه‌های عمیق تفکر اهل سنت آشکار می‌سازد.

الف) اجتهاد مخدوش

نبود 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 مشابهت موضوع آن دو، عنصر استنباط را در همه امور توانا سازد. پیدایش عنصر قیاس و استحسان و مصالح مرسله، فقه اهل سنت را به فقهی تصنعی و دست‌ساخته بشری تبدیل کرد و از فقه اصیل نبوی (ص) فرسنگ‌ها فاصله انداخت. این تباعد علمی از منابع اصیل اسلامی، موجب دورافتادگی اهل سنت از درک حقایق معنوی شد، چراکه عرفان، گویای حقایق و واقعیاتی است که نمی‌تواند با فقه تصنعی و بشری اهل سنت منطبق باشد. از همین روست که فقه سنی، به صورت علمی خشک و ایستا که تنها به خود دعوت می‌کند و هیچ‌گونه داعیه سلوکی ندارد، شکل می‌گیرد.

ب) نفی تاویل پذیری

خصوصیت دیگری که درباره فقه اهل سنت گفتنی است، تصلب و عدم حضور تاویل در تعالیم ایشان، و نبود نگاه راز آلود به فقه است. همین مسئله، بیان‌گر فاصله‌هایی است که میان فقها و عرفای اهل سنت وجود داشته و عامل درگیری و کشمکش بوده است. فقه اهل سنت، اساساً جایگاهی برای تاویل و پیچیدن شریعت در رازگویی قابل نمی‌شود، چراکه اغلب آداب فقهی و حقوقی خود را از شیوه‌های خود ساخته قیاس، استحسان، مصالح مرسله یا ظاهرگرایی‌های افراطی بنا کرده 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 گردید. حتی بعضی فقهای اهل سنت، در مقابل تصوف و شاید تشیع، اندیشه تاویل را بی‌اعتبار و ناکارآمد قلمداد کردند و معتقدان به آن را، خارج شده از مذهب اهل سنت معرفی کردند. ابن حزم اندلسی (۲۸۴-۴۵۶ق)، که یکی از فقهای اهل سنت بوده و مهم‌ترین عامل بقای مکتب ظاهری به شمار می‌آید، با کمال صراحت، دین خدا را از باطن مبری می‌داند. چنین عقایدی موجبات ظاهرگرایی افراطی را در بعضی از فرق اهل سنت ایجاد کرد، به گونه‌ای که بعضی از ایشان به تجسیم و تشبیه گراییده و کارویزه اصلی شریعت را که هدایت‌گری و تکامل معنوی بشر است، به امری منحرف و خرافاتی بدل کردند.

نخستین ظاهرگرایان افراطی که با امثال مالک بن انس (۹۳-۱۷۹ق)، محمد بن ادریس (۱۵۰-۲۰۴ق)، سفیان ثوری (م ۱۶۱ق)، احمد بن حنبل (۱۶۱-۲۴۱ق) و داود بن علی اصفهانی (۲۰۰-۲۷۰ق) شناخته می‌شوند، به اصحاب حدیث شهرت یافتند. ایشان در برابر اصحاب رای، که در راس خود ابوحنیفه (۱۵۰-۸۰ق) 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 هرگونه نگاه عقلی دوری می‌گزینند که وقتی از مالک بن انس، پیرامون استوای خدا بر عرش پرسیده می‌شود، در حالی که عرق چهره‌اش را فراگرفته است، می‌گوید: "الاستواء معلوم و الکيفية مجهولة و الايمان به واجب و السؤال عنه بدعة". ابن-تیمیه، خدا را دارای دست و پا و چشم می‌داند و آسمان را مسکن و ماوا ی 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 فتاوی 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 وضو افراد دیگر با این آب مانعی ندارد؛ زیرا اگر افراد دیگری هم در این حکم شریک بودند، پیامبر ذکر می‌فرمودند؛ ثالثاً این حکم در باره نجاست‌های دیگر همچون غائط جاری نمی‌شود. همچنین است اگر در جای دیگر بول شود و به آب راکد انتقال یابد.

نهایت چیزی که در میان فقهای اهل سنت، به عنوان عرفان یافت می‌شود، تعالیم غزالی عارف است که توجه در نماز و قرائت قرآن و تدبر در معانی ظاهری و تائر از آنها را در کیمیای سعادت خویش، تحت عنوان "اسرار قرآن" آورده است؛ ولی باید دانست که آنچه در علوم اهل سنت، تحت عنوان "اسرار" یافت می‌شود، مباحثی است که اولاً از سوی صوفیان این قوم بیان گردیده و نسبتی با فقه ایشان ندارد و ثانیاً نمی‌تواند، از پوسته ظواهر بگذرد و از سر و بطن عبادات بگوید.

ج) معارضه با فقه قلب

سلوک صادقانه عارف، اگرچه بی‌الگو و بی‌راهبر باشد، بر اساس اصل قرآنی "انا لانضیع اجر من احسن عملاً"، به عوالمی می‌رسد که انواری از حقیقت را نمایان کرده و جرعه‌هایی از جام وصال را به عارف می‌چشانند. فرد بی‌ملاک، در سیر پراشکال و آسیب‌پذیر خود که هزاران نفر را به هلاکت و کجروی انداخته، گاه با صدق نیت و طلب حقیقی، به معارف محدودی می‌رسد که در آن حالت، قدرت شهود و مکاشفت بعضی حقایق را یافته و راه را از چاه باز می‌شناسد. عارف، با دریافت‌هایی که از عالم واسطه دارد، تکالیف تازه‌ای می‌یابد و خود را با قواعد جدیدی مانوس می‌بیند. این شهودات که وجودشان به صرف حضور، متعلق را دارای یقین کرده و انعکاسی از درونش ایجاد می‌کند، همچون علم حضوری، بی‌شایبه و شک حاضر می‌شود، 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. این‌جاست که سالک، بی‌هیچ شک و تردیدی، به صورت شهودی خویش قطع یافته و انطباق با آن را طریق نجات تلقی می‌نماید.

در میان صوفیان، دیده می‌شود که بسیاری عقاید و افعالی که از ایشان سر می‌زند، شاهدهی در فقه ایشان ندارد و گاه در تعارض عقیدتی با مذهب مختارشان به وقوع پیوسته است؛ شاید بتوان گفت که اغلب چنین گرایش‌های غیرمذهبی و گاه ضدمذهبی، در

دریافت‌های عرفانی صوفی ریشه داشته است؛ برای مثال، ابن عربی سنی، عارف نامی سده‌های میانی اسلام، در سلوک خود، از امامت و مهدی موعود(عج) و ظهور ایشان می‌گوید و او را به عنوان منجی عالم به شمار می‌آورد. همچنین او در "رساله القدس" یا "رساله قدسیه" خود، به مستبصرشدن خویش به ولایت اهل بیت(ع) و به امامت حضرت علی(ع) تصریح کرده است. وی در کتاب "بلغه الغواص فی الاکوان الی معدن الاخلاص فی معرفه الانسان"، به صراحت شایستگی حضرت علی(ع) به خلافت را به عنوان تشرف خویش به محضر حضرت حجت(ع) و بیعت خود با آن حضرت نقل می‌کند که همگی بر مکاشفات و دریافت‌های باطنی ایشان دلالت دارد.

محبی الدین ابن عربی در آثار خود بارها به وجود، حیات و غیبت امام مهدی(عج) تصریح کرده است که از جمله می‌توان به باب‌های ۲۴، ۷۳ و ۳۶۶ کتاب "فتوحات مکیه" اشاره کرد. در باب ۷۳ فتوحات، داستان تشرف خود به محضر حضرت بقیه الله(ع) را نقل می‌کند. همچنین وی رساله "شق الجیب و رفع حجاب الریب فی اظهار اسرار الغیب"، را درباره وجود و غیبت حضرت مهدی(ع) تألیف کرده است. ابن عربی رساله‌های دیگری نیز در مورد آن حضرت نگاشته که از جمله آن‌ها به رساله "صغیره فی المهدی"، رساله "اخری فی المهدی"، "الصلاه القطیبه و قصیده فی المهدی" می‌توان اشاره کرد. از سوی دیگر رساله "مناقب" یا تحیات یا صلوات ابن عربی بر چهارده معصوم علیهم السلام، گویای 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 می‌کند که پس از وی، اصحاب در کلام وی و کلام شیخ(ابن عربی) به تأمل در آنچه صریح و منصوص است، اکتفا کنند و به تاویل و تفصیل مجمل نگرایند و در این باب، کلام هیچ‌کس را نشنوند؛ مگر آنکه امام مهدی(ع) را درک کنند و تنها آنچه وی از آن خبر می‌دهد، اخذ کنند؛ نه دیگران.

اهل عرفان خود را فقیه باطن می‌دانند و بر همین اساس می‌گویند: "اگر برای او در عمل خودش طبق مشاهده و کشفش، مخالفتی با اجماع کسانی که دارای مشاهده و کشف نیستند، پیدا شد، نباید ملامت شود 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 کرده است."

با توجه به این‌که در تعالیم دینی ما عقل، شریعت باطنی معرفی می‌شود 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 می‌آید، اگر کشف باطنی، بر خلاف یا معارض شریعت ظاهری حاصل شد، چون عقل میدان‌دار این ماجراست، 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 می‌دهد.

البته باید توجه داشت که عارف، شهودات و دریافت‌های شیطانی هم دارد؛ برای مثال، وقتی حسن بصری از یاری‌امیرمومنان(ع) در جنگ جمل سر باز می‌زند، در پاسخ به پرسش 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، برادر تو شیطان بود!" در تشیع، برخلاف تصوف که به تلقیات نفسانی بسنده می‌کنند، این مسئله 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)، رابعه عدویه (متوفی ۱۳۵ ق)، سفیان ثوری(م ۱۶۱ ق)، ابراهیم ادهم(م ۱۶۲ ق)، داود طائفی(م ۱۶۵ ق)، شقیق بلخی(م ۱۷۴ ق) و فضیل عیاض(متوفی ۱۸۷ ه ق)، کار خود را آغاز کرد 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 ساختند: اول فضای کاملاً فقهی و قانونی و مناسکی که همه ساختمان و چهارچوب عملی دین را با دستوره‌های فقهی و قانونی معین می‌کرد. دوم فضای معرفتی و اشراقی و درون‌گرایی که دستورات و قوانین خویش را، هم‌عرض آداب فقهی و بی‌توجه به آن وضع می‌کرد و راه عرفانی و سلوکی فرد مسلمان را عمل به این قوانین و آداب تلقی می‌کرد. 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 قشیری و احمد جام، تصوف به فقه سنی ضمیمه شده‌باشد. علت این‌که از "ضمیمه شدن" باید گفت و لفظ "وحدت"، در این‌جا مناسب نیست، این است که هیچ‌یک 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 دست‌کشیده 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.

البته در میان صوفیان، به فردی متفاوتی چون خواجه عبدالله انصاری برمی‌خوریم که از این قاعده مستثنی است 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 تأکید کند که عین فقه است و فقهی را تعلیم دهد که دارای روحی عرفانی باشد. از این‌رو 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.

۲-۲. تصوف و تشیع

الف. هم‌زمانی تشیع و تصوف

مشاهدات اشراقی صوفیان دارای روح و زمینه واحدی است که یک مدرک واحد را در لایه‌های عمیق خود نمایان می‌کند، و از قضا این مدرک، منطبق با مضامین عالی بیانات امامان معصوم شیعه(ع) است؛ به عبارت دیگر، این ادارکات عارفانه در لایه‌ای عمیق‌تر با تشیع گره می‌خورد. برای مثال فقه قلب صوفیانه، مشاهداتی را برای آنان حاصل آورد که کاملاً به عقاید شیعیان نزدیک و گاه

همسان بود؛ برای مثال 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 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 کند و در نتیجه به تناقضی دچار می‌شود که نوعی امام شناسی بی امام (مانند مسیح شناسی بی مسیح) را آرایه 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.

هانری کرین، 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. کرین در ادامه، تمامی پتانسیل اشراقی در ادیان دیگر را، با استناد به روایتی از امیرمؤمنان، از آن علی(ع) می‌داند و حقیقت آن را در تشیع جست‌وجو می‌کند. نزدیکی تصوف و تشیع که از اشراقات صوفیان فهم می‌شود، به تدریج، زمینه‌های آشنایی و انس با ولایت الهی معصومان(ع) را در ناخودآگاه‌های تصوف نفوذ می‌دهد و در نتیجه، از قرن ششم به بعد، مذهبی بینابین، به نام سنی دوازده امامی شکل می‌گیرد که اکثریت عرفا و صوفیان، پیرو آن بوده‌اند. شاید بتوان گفت که تصوف، به برکت فهم عرفانی‌اش، در ارادت امروزی اهل سنت به امامان معصوم(ع)، نقش به‌سزایی داشته، چرا که با مطرح شدن امامان(ع)، به عنوان قطب و سرسلسله صوفیان و امیرمؤمنان(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.

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 سوی آن کشیده می‌شود. اوج این حرکت، منطبق با قرن ششم قمری است. این دوره، که به تعبیر هانری کرین، رنسانس تصوف نام گرفته، دارای ویژگی دو قطبی شدن دنیای اسلام است، به گونه‌ای که صوفیان و فقها، هر دو در اوج قدرت و بروز هستند. 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 پرقدرت که بر قلوب مردم حکومت می‌کنند، در برابر جبهه قدرتمندان سیاسی بروز می‌یابند. دو قطب جامعه مسلمانان که یکی دیگری را تکفیر می‌کند و دیگری او را به سطحی‌گری و دوری از معرفت متهم می‌کند، از قرن ششم به بعد، خطی را آغاز می‌کنند که از یکدیگر کامل بیگانه و مستقل سلوک می‌کنند. این دو قطبی شدن جامعه سنی و گذار از مرحله ضمیمه شدن عرفان و فقه و رسیدن به مرحله جدایی نظری و عملی آغازگر آشنایی عرفان با تشیع و شروع اجتهاد باطنی تصوف در طول اندیشه‌های اشراقی تشیع، یعنی امامت‌محوری در عرفان، است.

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 جست‌وجو کرد، زیرا همگی عهده‌دار تشکیل بنایی شدند، مستقل از فقه و منسکی متفاوت از مناسک امامان چهارگانه اهل سنت. نخستین 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 هستیم.

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 همه مشاهدات و علوم باطنی خود را در تعالیم ظاهری و دستوری او می‌بیند و آنچه ایشان تاکنون می‌دیدند، او میراث‌دار اصلی آن است. صوفیه آنچه را با اصالت تصور و سیر انفسی و تخیل خلاق و تجربه‌های 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، خرقه 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 تویل و تفسیر باطنی قرآن و ذویطون 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.

ج. حاذبه‌های 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 یافته 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. 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 هب لی کمال الانقطاع إليك و اُنرْ اَبصارَ قلوبنا بضیاءِ نَظَرها إِلَیکَ حَتی تَخْرُقَ اَبصارَ القلوب حجبَ النور فتصل إلی معدن العظمة و تصیر ارواحنا معلقة بعر قدسک... الاهی اَلْحَقنی بنور عرک الأبهج حَتی فأکون لک عارفاً و عن سواک منحرفاً.."

* تاویل

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، فقهای اهل سنت ایشان را طعن می‌کرده‌اند. 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.

تاویلات قرآنی

شیعیان به مقتضای آیه "و ما یعلم تأویلہ إلا اللہ والراسخون فی العلم"، و به مدد گفتار امامان معصوم(ع) که راسخون در علم را رسول گرامی اسلام(ص) و امامان بعد از او معرفی کرده‌اند، اولاً امکان تاویل‌گویی در قرآن را اثبات می‌کنند، و ثانیاً تبیین تاویل‌گرایی دین را در صلاحیت چهارده نور مقدس منحصر دانسته‌اند. علامه طباطبایی، درباره 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".

روایات فراوانی که در تاویل آیات قرآن از امامان 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 می‌کنند. این ذویبطن بودن در روایات ائمه هدی(ع) تا هفتاد بطن هم بیان شده است.

امام باقر(ع)، در مورد آیه شریفه "فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون"، از پیامبر گرامی اسلام(ص) نقل می‌کنند: "الذکر أنا و الأئمة اهل الذکر". در حدیث دیگری از همین امام همام است که در ذیل آیه "هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون انما یتذکر اولوا الالباب" فرمودند: "نحن الذین یعلمون و عدونا الذین لا یعلمون و شیعتنا اولوا الالباب". این‌گونه است که امامان معصوم(ع)، خود را بطن حقیقی و بعد اصلی کتاب الهی معرفی می‌کنند تا منحصراً هدایت را از خود و به‌وسیله خود معرفی کنند. در قولی از حضرت صادق(ع) آمده: "کان امیرالمومنین -صلوات الله علیه- باب الله الذی لا یوتی إلا منه و سبیلہ الذی من سلک بغیرہ هلك و بذالك جرت الأئمة -علیهم السلام- واحداً بعد واحد".

امامان معصوم(ع) خود را بطنی زنده و پویا برای قرآن معرفی کردند تا در هر عصری منحصراً از ایشان تفسیر و تاویل قرآن دریافت شود. علی -علیه السلام- در حدیثی، همه قرآن را خلاصه در خود می‌خواند تا این معنا، به نحو اکمل و اتم معرفی گردد. "کلما فی القرآن فی الحمد و کلما فی الحمد فی البسملة و کلما فی البسملة فی الباء و کلما فی الباء فی النقطه و أنا النقطه ألتی تحت الباء".

تاویل در مناسک

مبحث تاویل، به آیات الهی منحصر نیست و در آداب و مناسک عبادی تشیع هم از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در تعالیم تشیع، عمل و فعل ظاهری عبادت که با جوارح انجام می‌شود، مقصود اصلی نیست و روح و حقیقت آن فعل که سازنده جوانج و پرورش‌دهنده مکارم است، مورد نظر و غایت عمل محسوب می‌شود. بر همین اساس است که ما شاهد کتاب‌های فراوانی در موضوع آداب الصلوة و عمیق‌تر از آن سرالصلوة هستیم که در کنار احکام الصلوة، در زمره تالیفات عالمان تشیع قرار دارد. در تاویل مناسک، گفته‌های فراوانی از ائمه اطهار(ع) داریم که وجه عبادی فقه را به وجه عرفانی و سلوک گره می‌زند؛ برای مثال، مرحوم شیخ حر عاملی، از امام هشتم(ع)، حدیثی نقل می‌کند که در آن اسرار وضو به خوبی بیان شده است.

در روایات شیعه، بالاتر از ذو بطن بودن عبادات نیز مطرح شده، به گونه‌ای که ائمه هدی(ع)، غیر از این‌که بیان کننده اسرار افعال ظاهری شریعت هستند، برای خواص و اهل سرخویش، خود را حقیقت و روح همه عبادات و شرط کمال و صحت آن معرفی کرده و امام را محور و اساس عبادت نام برده‌اند. امام باقر(ع) می‌فرماید: "ان عدو علی لا یخرج من الدنیا حتی یجرع جرعة من الحمیم و قال: سواء علی من خالف هذا الأمر صلی أو زنی". 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".

ذو بطن بودن و تاویل برداری مناسک در تشیع، یا را فراتر از این هم نهاده و ولایت امامان معصوم(ع) را رکن و اساس اسلام معرفی کرده 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 عبارت است از نماز، زکات، روزه، حج و ولایت. با این حال، روایاتی داریم که شان امام(ع) را برتر از این هم می‌داند و همه دین را معتبر به ولایت ائمه هدی(ع) معرفی کرده و امام را اساس اسلام و تمام دین می‌شناسد. امام رضا(ع) در روایتی دیگر به عبدالعزیز، درس امام‌شناسی می‌دهند، و می‌فرمایند: "امر الامامة من تمام الدین... ان الإمامة أس الاسلام النافی و فرعه السامی، بالإمام تمام الصلوة و الزکوة و الصیام و الحج و الجهاد و...". در حدیثی دیگر، امام صادق(ع) می‌فرماید: "لکل شیء اساس و اساس الاسلام حینا اهل البیت". پس از امامان معصوم(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 نخستین صوفی شیعه مذهب، مولفه‌های مثبت تصوف را شیعیانه سروده و به صورتی فراگیر، تاویل‌های 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 می‌کند و معتقد است که همه اینها به یک شخص، یعنی رسول عظیم الشان اسلام(ص) و یک حقیقت واحد که همان شرع است، بازمی‌گردد.

* امامت محوری

امام‌گرایی، در نظر پشمینه‌پوشان، یادآور پیر و مراد صوفیانه است. مسئله امامت به عنوان اصل اصیل مکتب تشیع و اساس اسلام معرفی می‌شود تا همه آداب و مناسک سلوکی یک شیعه، به امام خود گره بخورد. "لکل شیء اساس و اساس الاسلام حینا اهل البیت". در زیارت جامعه کبیره که از امام هادی(ع) رسیده است، می‌خوانیم: "و جعل صلواتنا علیکم و ما خصنا به من ولایتکم طیباً لخلقنا و طهاره لانفسنا و تزکیه لنا و کفاره لذنوبنا.. یموالاتکم علمنا الله معالم دیننا و اصلح ما کان فسد من دینانا.. و

بمؤالاتکم تُقبَل الطاعةُ المفترضة و لكم الموده الواجبه". این توصیفات که محوریت امامت را در تشیع می‌نمایاند، 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 می‌کند؛ "امام چنان که نسبت به ظاهر اعمال مردم 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 می‌کند". در نظر تصوف نیز پیر چنین نقش اساسی را بازی می‌کند و نماینده رسالت باطنی رسول اکرم(ص) است؛ "پیر، در نگاه صوفی با رابطه‌ای که از طریق سلسله معنوی با پیامبر(ص) و نقش ولایی اصلی پیام او دارد، می‌تواند 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 می‌گرداند. از نگاه مرید، شیخ در همه احوال، به‌ویژه در زمان انجام آداب، حاضر و ناظر است. از نظر مرید، شیخ حتی پس از مرگ جسمانی نمرده است و ارشاد معنوی و دست‌گیری او در چنین حالی هم تداوم دارد. مجلس مرشد، تجسم زمینی مجلس آسمانی ملکوتیان است. دست لطف خدا، پیر را برای هدایت آدمیان بر می‌گزیند. هر مرید، پیر خاص و ویژه خود را می‌خواهد. مرید، باید بدون ذره ای چون و چرا، خود را تسلیم کامل شیخ گرداند". یکی از محققان تصوف در دوران معاصر، عناصر باطنی اسلامی که شیعیان، باور ویژه خویش می‌دانند(امامت) را نمایان‌گر باطنی‌گری در جهان تسنن هم می‌داند؛ او معتقد است که در این باب، نمونه‌ای برتر از علی بن ابی طالب(ع) یافت نمی‌شود. ایشان با تاکید بر این نکته که در عالم اهل تسنن، تقریباً همه سلسله‌های صوفیان، نسب معنوی خود را به آن حضرت ختم می‌کنند و او را پس از پیامبر خاتم(ص)، برترین مرجع معنوی مومنان می‌دانند، حدیث مشهور "انا مدینه العلم و علی بابها" را که به صراحت بر نقش علی(ع) در باطنی‌گرایی اسلامی دلالت دارد، مشترک میان اهل سنت و تصوف دانسته و معتقد است که صوفیان، خلافت روحانی علی(ع) را عقیده اختصاصی شیعه نمی‌دانند، بلکه آن را مستقیماً با خود باطنی‌گرایی اسلامی ارتباط می‌دهند. این محقق تصوف، در ادامه چنین می‌گوید: "مع الوصف تشابه اعتقادی ما بین تشیع و صوفیان در خصوص این نظریه، بسیار شگفت‌انگیز است و مستقیماً از این واقعیت نتیجه می‌شود که هر دو مشرب فکری، از طریق مذکور(ولایت) و بدین عنوان، با باطنی‌گرایی اسلامی ارتباط یافتند".

* خرقه

این خلدون معتقد است که عمل پوشیدن و انتقال خرقه 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 می‌گیرد و نماد یکی‌شدن و وحدت اهل بیت(ع) با رسول گرامی اسلام(ص) است. در تصوف نیز خرقه، نماد انتقال آموزه‌های معنوی و انتقال نور معنوی به مرید است. در اثر گرفتن خرقه یا حجاب، مرید به صورت نمادین می‌تواند، تا حجاب و مانع درونی میان خود و خدا 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 خدا دریافت می‌کند که عزیزترین امور نزد ایشان است. ایشان پس از بازگشت از معراج، به دستور و اجازه خدا، 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 خجلت 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 مسئله 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، تاسی می‌کنند و با این عمل، به قدر خود می‌خواهند، به اسرار الهی آگاهی یابند که خرقه نماد آن است.

* حقیقت محمدیه

صوفیان عقیده دارند که انسان کامل یا حقیقت محمدیه، پس از پیامبر اسلام(ص)، در هر يك از اولیا 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 يك از پیامبران تجلی داشته، تا به پیامبر خاتم(ص) رسیده و پس از او در يك امامان(ع) به ترتیب تاریخی ظهور کرده است؛ "اشهد انك كنت نورا فی الاصلاب الشامخه و الارحام المطهره لم تنجسك الجاهلیه بانجاسها و لم تلبسك من مدلهمات ثيابها".

(د) ترجمه فارابی‌گونه تصوف

سید حیدر آملی(۷۲۰ بعد از ۷۸۲ ق)، به عنوان نخستین تقریرکننده رسمی عرفان شیعی، در نقطه‌ای از تاریخ واقع شده است که تصوف و تشیع در اوج منحنی قرابت به يك دیگرند و ترانه وحدت سر داده‌اند. در این برهه تاریخی، معنویت پراکنده و متورم از سلوک‌های بی-رهبر، بر مبنای تجربه فردی بدون عیار، به سوی مکتب تشیع متمایل شده و عزم وحدت با آن را می‌کند. سید حیدر آملی، به مثابه واردکننده معارف عرفان صوفیانه، نقشی واسطه‌ای دارد. او در وظیفه‌ای که بر عهده گرفت، نقاط تمیز و افتراق، میان تصوف بی‌معیار و بشزده و عرفان حد و حدودپرداز تشیع را مشخص کرده و اشتراکات، و آنچه می‌تواند در اندیشه امامیه، به حیات خود ادامه دهد، با اصول تشیع و با ظرافتی مثال‌زدنی، برجسته می‌کند. 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 در چگونگی اخذ علم از بیگانه دقت می‌کند و در فلسفه یونانی زده، به گونه‌ای تصرف می‌کند که دیگر بوی بیگانگی با دیانت نداشته و به عاملی برای بسط فرهنگ و تمدن اسلامی تبدیل می‌گردد. در این صورت، فلسفه اسلامی، قرن‌ها بخشی از مباحث درسی حوزه‌های علمیه را تشکیل می‌دهد و در کنار فقه، تفسیر و حدیث، از علوم اسلامی قرار می‌گیرد. یکی از محققان فلسفه در عصر کنونی به این مسئله اشاره دارد: "اگر یونانیان به تاسیس 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 انحای تفکر استیلا یابد، باید که فلسفه تاسیس شود. پس اهمیت فارابی صرفا 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، مسئله نسبت دیانت و فلسفه را مطرح کرد".

چهار قرن بعد، سید حیدر نیز بر همان مبنای فارابی، عرفان را وارد فرهنگ شیعی می‌کند و پیرامون آخذ 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 مسئله ولایت بود. در نتیجه، همان‌گونه که فلسفه اسلامی توانست به خدمت تمدن وحیانی درآید، عرفان پشمینه‌پوش نیز از حین ورود، در ذیل اندیشه‌های شیعی و در جهت تقویت آن تبیین گردید.

تنها پرسشی که باقی است، این‌که 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 قضا همراهی دو عنصر متمایز که در دو عالم گونه‌گون (تشیع و تسنن) رشد کرده‌اند، بلافاصله به همگرایی و تک‌آوایی 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 امری آشوب‌گر و ناهمگون تبدیل 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. این‌که 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 در علم و فلسفه است. آنچه در تطبیق دو فکر، محوری و مهم است، هماهنگی و هم‌آوایی روح و حقیقت ایشان است. نمی‌توان به صرف هماهنگی گزاره‌های دو علم، به انطباق ایشان رأی داد، بلکه آنچه مهم است، همراهی ذاتی ایشان از بدو تولد است. همداستانی 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 تاکید می‌کنند، به ظاهر، همراه و منطبق با یکدیگر فلسفیده‌اند، و در مقابل تجربه‌گرایان و امپریست‌هایی چون بیکن تصور شده‌اند. اما اگر به فلسفه ایشان، از این وجه 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 این روی، 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 پس از صفویه

حیات معنویت‌گرایی پس از صفویه، در نسبت با پیش از این دوران تحول زیادی دارد. از این زمان به بعد، معنی عرفان بر درون‌گرایی امامیه حمل می‌شود و تصوف به صورت فرقه‌ای خوش‌سابقه، صرفا به اعتبار گذشته خود، در جای‌جای 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 صفوی بستری مناسب برای پیدایش عرفایی می‌شود که غیرصوفی‌اند و در هیچ طریقه صوفیانه جای ندارند و همچنین شاهد حضور صوفیانی است که در سلك عرفان پذیرفته نمی‌شوند، بنابراین دوران صفویه را می‌توان یکی از نقاط عطف عرفان دانست که از سه بعد قابل ملاحظه و بررسی است. بعد اجتماعی، 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 نمی‌شود. تصوف از قرن چهارم که بعد اجتماعی‌اش قوت می‌گیرد، تا قرن ششم که به اوج حضور خود می‌رسد، چالش‌ها و کمبودهایی را در تعامل با فقه اهل سنت می‌بیند که زمینه‌ای برای افتراق از اهل سنت در قرن هشتم است. این درحالی 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، در قوت اندیشه سیاسی شیعه در برابر اهل سنت ریشه دارد. در واقع، چون فقه اهل سنت همیشه به عنوان یک پیشنهاد فکری و نظری برای قدرت سیاسی نبوده و مقام تئوری آن، پس از مقام ساختار است، حاکمیت نمی‌تواند، با ففاهت 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 مسئله مسلم است که شیوه‌های مشروع کسب قدرت، پس از خلیفه‌گری خلفا پی‌ریزی شده. لذا پس 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 یا انتخاب توسط "اهل حل و عقد" خلاصه می‌شود، بنابراین میان قدرت و فقه سنی هیچ پیوند تئوریک وجود نداشته و اوج حضور سیاسی آن در مقام قضاء متبلور است. اما در فقه شیعه، اندیشه و فلسفه حکومت، بر ساختار و شکل حاکمیت مقدم 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. امامان معصوم (ع) نیز فقها را، به عنوان نایبان خاص و عام خویش برمی‌شمرد و عرصه سیاسی پس 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 همه اختیارات امور شرعی و حتی عرفی و نیز عزل و نصب قضات و حکام را به فقیه شیعه، تحت عنوان "شیخ الاسلام" اعطا می‌کند.

۴-۲) 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. پس از صفویه تا به امروز، هیچ‌گاه تصوف، شادابی دوران قرون میانی اسلام را به خود ندیده و این، شاهدی بر استحاله تصوف است. تصوفی که در طی ده قرن، مهم‌ترین منابع عرفان اسلامی را تولید کرده، پس از صفویه به فرقه‌ای بدل می‌شود که لفظ عرفان را به عاریه پدک 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 جرأت گفت، صفوی، دوران مرگ واقعی تصوف است؛ البته این بدان معنی نیست که تصوف در بستر دولت صفوی حذف فیزیکی شد، بلکه به معنی تهی‌شدن 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؛ هرچند کانون استحاله تصوف ایران بود؛ اما به دلیل نقش محوری ایران، در تربیت مردیدان خانقاهی و تعالیم شیوخ صفوی، حکم‌کردن به مرگ تصوف 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 میانی‌اسلام را ایفا کند؛ اما حیات تصوف پس از صفویه در ایران و هر محیط شیعی دیگر، به صورتی کاملاً طبیعی به سر 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 است. 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 درباره وجود مطلق و نسبت ماسوی با وجود، عرفان نظری، حالت فلسفی و عقلی هم به خود می‌گیرد؛ همچنان که شیخ اشراق در آثار فلسفی - عرفانی خود بر همین منوال است.

ب. نسبت عرفان نظری تشیع و بعد نظری تصوف

از حدود 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 امامان معصوم(ع) به کار بسته‌اند، تا از کارآمدی قالب، به گسترش معرفتی محتوی نایل شوند. به نظر می‌رسد این روش، لزوماً نمی‌تواند عیبی برای تشیع یا عرفان شیعه محسوب گردد، چراکه بهره‌گیری از قالب‌های فرهنگی بیگانه، در صورتی مذموم است که این قالب در محتوا تأثیر گذاشته و نتیجه به دست آمده از مبانی و غایات مورد نظر دورافتد.

آنچه در داستان ورود فلسفه به جهان اسلام و ورود تصوف به تشیع، بسیار برجسته است، نقش موثر فارابی در تأسیس فلسفه اسلامی و نقش سید حیدر در تأسیس عرفان شیعی است که هر دو، مانع از تأثیر قالب وارداتی در معارف شیعی شدند. روش اتخاذشده 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.

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

آنچه در عرفان صوفیانه وجود دارد، ارائه آداب و دستوالعمل‌های عمده‌ای است که شاکله عرفان سلوکی تصوف را تشکیل می‌دهد. برای مثال سلطان‌علی‌شاه‌گنابادی، مجوز صادر می‌کند تا هنگام خواندن سوره حمد صورت قطب مورد توجه قرار گیرد. این ادب‌سازی و قاعده‌پردازی‌های تصوف، به قصد جبران کردن 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 پرپاری، شائبه‌های بدعت و تحریف را ایجاد می‌کند، چراکه حکمت الهی اقتضای آن را دارد که هر آنچه انسان برای کمال نیازمند است، به او ابلاغ کند.

تصوف به عنوان مسلکی فقه‌گریز که اراده حیات معنوی مستقل از دین و شریعت دارد، 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 متصوف 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، پس از توجه دادن به این نکته که اهل سنت، با پیش‌فرض 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؛ این در حالی است که با ورود معارف تصوف به تشیع، عرفان طریقتی خانقاه به حاشیه رفت. تصوف با اعتماد به منظومه معرفتی امامان(ع)، میراث هشت قرن تلاش خود را به موزه تاریخ عرفان می‌سپرد و خود را به خدمت عرفان شیعی 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 محرّمات است و طریقت، علاوه بر شریعت، عمل به مستحبات و مکروهات است و حقیقت روح شریعت و کمال واصل است.

علامه طباطبایی تأکید دارد که با ملاحظه مدارک اصلی اسلام، هرگز ممکن نیست که دستورات دینی، خالی از راهنمایی‌های سلوکی بوده یا افرادی از عمل به واجبات و ترک محرّمات بری‌الذمه تلقی شوند. بر مبنای قاعده لطف، هر آنچه برای سلوک و حرکت رو به رشد تا لقای الهی نیاز باشد، لزوماً از زبان دین و امامان شریعت بیان شده و هیچ وجهی از آن، نباید مهممل 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، جدانگری میان فقیه و عارف، میراث برجای مانده از تصوف بوده و در عالم تشیع اعتباری ندارد. در این صورت عرفان امامیه در سه قسم خلاصه می‌شود:

فقه و آداب فقهی، به عنوان دستوالعمل سلوک که در قالب واجب حرام، 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 الاعم 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 این‌که در شیعه، فقه در تقابل با عرفان نیست بلکه در طول آن است و بعد عملی و اجرایی‌درون‌گرایی می‌باشد.

۵) نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه پیرامون جایگاه عرفان در تشیع و اهمیت فقه در سنجش تجربه‌های سلوکی، بیان شد، نکات ذیل قابل تامل 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 يك مربی و استاد غیر فقیه، باید با فقه و تعالیم شریعت، محك خورده و صحت و سقم آن، بوسیله عرضه بر فقیه نمایان گردد. بر همین اساس، کتب گرانقدر عرفانی ما همچون مثنوی معنوی و گلشن راز و کیماي سعادت و فتوحات مکيه و...، همگی باید از زیر زربین فقه شیعه گذشته باشد، تا قابلیت متابعت را بیابند.
۲. با توجه به این‌که تصوف با پیش‌فرض نبودن مباحث سلوکی در اسلام، در دنیای اهل سنت زاده شد، تصوف را باید فرقه‌ای تلقی نمود که به دنبال تأمین نیازهای عرفانی مسلمان سنی‌مذهب 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 وحیانی و معرفتی، تصوف را تجربه نکرده است. بر همین اساس تصوف شیعی امری کاملاً بی‌معنا است و تصور صوفی مسلکی در تشیع، مسلماً پارادوکس است. اگر در قرون هشتم و نهم، شاهد صوفیان مطرح شیعه مذهب می‌باشیم، دوران گذار تصوف سنی‌زده 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 آبخور عرفان تشیع، منابع اصیل وحیانی و ربانی می‌باشد، تنها از طریق فقه آل‌البیت(ع) امکان تعالی‌بخشی 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 يك انسان، در بهترین شرایط، موجبات انحراف در دین و گاه بدعت‌گذاری را فراهم می‌کند. ایجاد انحرافات در مداحی‌ها و هیجان کاذب پدیدآمده در اجرای آن، هدفی جز تأمین کاذب نیازهای معنوی انسان ندارد. درعین حال بی‌توجهی آدمی به تأمین نیازهای معنوی درون خویش، شرایط مناسبی را برای تمایل به عرفان‌های انحرافی و یا استعمال مواد تخدیری به دنبال خواهد داشت.