

بررسی مناسبات کلام امامیه و عرفان شیعی در قلمرو مبادی و مبانی

زهرا برقی^۱

عباس ایزدپناه^۲

مرضیه دست‌مرد^۳

چکیده

در مناسبات دو علم در قلمرو مبادی و مبانی، هر دو علم به یکدیگر وابسته هستند. موضوع علم کلام امامیه هم توحید و نبوت و امامت است که پایه برای موضوع عرفان شیعی است که توحید و ولایت است. روش تحقیق در علم عرفان نظری هم شهود و تحلیل و برهان است. غایت عرفان و کلام وصول الی الله است که به تعمیق نظر در غایت کلام هم می‌انجامد. مباحث معرفت‌شناسی و ضرورت شناخت حضرت حق از مبادی هر دو علم است. معرفت شهودی عرفانی مبنای معرفت غیبی اهل بیت (ع) و انبیای الهی و تزکیه نفس عرفانی مبنای عصمت انبیا و امامان است. دو علم کلام امامیه و عرفان شیعی، در حوزه مبادی و مبانی باید مورد سنجش مقایسه‌ای قرار گیرد تا نقاط اجتماع و افتراق تبیین شود، این امر تاکنون کمتر مورد توجه قرار گرفته بر همین اساس نگارنده در این اثر با روشی توصیفی - تحلیلی به دنبال بررسی مناسبات کلام امامیه و عرفان شیعی در قلمرو مبادی و مبانی است و در نهایت بدین نتیجه رسیده است که در حوزه قلمرو مبانی و مبادی، هر دو مبتنی بر آیات و روایات بوده، هر دو تکیه بر روح توحیدی دارند، رهیافت موضوعی این دو در امور بسیاری مشترک است و... هر چند تفاوت‌هایی نیز در این زمینه مشاهده می‌شود که شامل رویکردی شهودی و تجربی در عرفان برخلاف کلام است، رسالت این دو علم در هدایت‌گری متفاوت است.

واژگان کلیدی

کلام، عرفان، امامیه، تشیع، مبانی، مسائل.

-
۱. استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: Z.borghai@yahoo.com
۲. استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.
Email: Abbas-izadpanah@yahoo.com
۳. دانشجوی دکتری کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.
Email: marzeye.dastmard@gmail.com

طرح مسأله

با توجه به مناسباتی که در کلام امامیه و عرفان شیعی مطرح می‌شود، می‌توان گفت مرزهای مشترک بسیاری در حوزه موضوع در این میان وجود دارد. بسیاری از مباحث کلام امامیه از توحید و اقسام آن در عرفان شیعی نیز مطرح می‌شود. این موضوعات را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

۱. برخی موضوعات کلام امامیه عیناً در کتاب‌های عرفان شیعی وارد شده است. بحث از توحید کلام امامیه از جمله این مباحث است. عرفان اغلب در تعریف توحید به جنبه کلامی آن نظر داشته‌اند.

۲. بسیاری از مباحث کلام امامیه زیربنای طرح مباحث عرفان شیعی است. موضوعات کلامی و عرفانی در متون عرفانی پیوند جدایی‌ناپذیری دارند و اساساً بین کلام و عرفان جدایی و تناقضی وجود ندارد. علم کلام امامیه به بررسی اصول اعتقادی می‌پردازد و عرفان شیعی نیز مبتنی بر شریعت و اصول آن است. نزدیکی عرفان و شریعت تا حدی است که برخی محققان عرفان را از جمله علوم شرعی دانسته‌اند.

مباحث کلام امامیه در غالب کتاب‌های عرفانی مقدم بر مباحث عرفانی است و اساساً طرح مباحث عرفانی بدون توجه به مباحث کلام امامیه امکان‌پذیر نیست. به تعبیر دیگر می‌توان علم کلام را مقدم بر عرفان دانست و ارتباط و تأثیر‌پذیری کلام برای عرفان و همچنین عرفان برای کلام جدایی‌ناپذیری هستند. بنابراین اصل و اساس عرفان شریعت است و پیوند جدایی‌ناپذیری بین کلام و عرفان وجود دارد، کلام و عرفان هر دو در پی دستیابی به هدف و غایتی یکسان یعنی وحدت و شناخت خداوند برمی‌آیند. با بررسی موضوعات کلام امامیه و عرفان شیعی مشخص شد که مرزهای مشترک بسیاری در این میان وجود دارد و البته بسیاری از مباحث کلامی زیربنای طرح مباحث عرفانی محسوب می‌شود.

در باب مبانی و مبادی بین عرفان شیعی و کلام امامیه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد این دو مقوله به نحو کامل از یکدیگر بیگانه نبوده و در عین حال،

دارای وحدت مبنایی نیز نیستند، در ابتدا به تناسبات و مبادی و مبانی مشترک طی چند مورد اشاره خواهد شد و سپس تفاوت‌های مهم دیگر مورد ارزیابی و بررسی قرار خواهد گرفت؛

۱- مبتنی بودن بر آیات و روایات

عرفان شیعی همواره سعی نموده در شئون مختلف بحثی خود، از آیات و روایات فاصله نگیرد و مباحث خود را مبتنی بر این خصیصه اساسی بنا سازد. بر همین اساس عرفا مطابق با نصوص شریفه، انسان را دارای حقیقتی و روحی الهی می‌دانند که ناشی از تجلای حق تعالی بر وجود انسان در ساحت‌های مختلف اوست. این باطن، به اندازه التفات و توجه انسان به این روح در وجود انسان تجلی و ظهور پیدا خواهد کرد. حقیقت این اعتقاد ریشه در این آیه شریفه دارد؛ «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء، آیه ۸۵).

آنها در باب حدیث نفس معتقدند انسان زمانی که از خداوند غفلت نماید از حقیقت خود غافل خواهد شد؛ چراکه خداوند آیات خویش را در وجود انسان به ودیعت گذاشته است؛ «نَسْأَلُ اللَّهَ فَأَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ» (حشر، آیه ۱۹)؛ فراموشی خدا را در فراموشی نفس می‌داند. شاید این تفکر عرفانی در وهله اول غرابت داشته باشد، اما تدقیق در آیات شریفه انسان را بدین حقیقت رهنمون خواهد ساخت که انسان دارای باطن و درونی روحانی و نورانی است و این باطن هرچند با چشم سر قابل رؤیت نیست اما با شهود باطنی امری میسر است همانطور که خداوند در آیاتی دیگر وعده این حقیقت را به انسان داده است؛ «سَنُورِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ» (فصلت، آیه ۵۳).

بر همین اساس است که انسان در ساحت عرفان، خلیفه خداوند محسوب می‌شود، او در مقام خلافت خود، نقش واسطه‌گری بین خلق و خداوند را بر عهده دارد و فیوضات را دریافت نموده و از دیگر موجودات افاضه می‌کند، این امر به سبب تناسب معنوی موجود در باطن انسان با عالم ملکوت است؛ چراکه او طبق آیات بیان شده مشتمل بر روحی الهی بود. بر اساس همین آموزه قرآنی بوده که انسان دارای مقام جامعیت بین ظاهر و باطن و واسطه بین حق و خلق است؛ «انسان به جامعیت خود (بین دو نشئه ظاهری و باطنی) که شایستگی خلافت را یافته است، واسطه بین حق و خلق می‌شود، تا با ظاهر خود صورت

عالم و حقایق آن را دریابد و با باطن خود صورت حق و اسماء ذاتی او را درک کند. با جمع بین این دو صورت شایستگی مقام خلافت برای او محقق می‌شود.» (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۳۱) لذا انسان با ظرفیت خداوندی که در وجود او به ودیعت گذاشته شده حائز مقام خلافت روی زمین شده است.

اهل عرفان برای معاد مراحل را ترسیم نموده‌اند که مشتمل بر مراتب مختلف است و این مراتب عمدتاً بر آیه و روایات تکیه دارد؛ (۱) حالت عدم با اشاره به آیه اول سوره انسان «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا» (انسان، آیه ۱)، (۲) حالت وجود در عالم ارواح، با استناد به این حدیث از پیامبر اکرم «الارواحُ جُنُودٌ مُّجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا اِتَّخَذَتْ وَ مَا تَنَازَرَتْ مِنْهَا اِخْتَلَفَتْ» چون از کتم عدم به عالم ارواح پیوست، او را بر خود شعوری پدید آمد، ذاکر و مذکور خویش بود، (۳) حالت تعلق روح به قالب «و نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي» (حجر، آیه ۲۹)، (۴) حالت مفارقت روح از قالب «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (آل عمران، آیه ۱۸۵)، (۵) حالت اعادت روح به قالب «ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ» (بقره، آیه ۲۸) این حالات موجب استکمال نفس انسان خواهد شد و پس از آن بنده خواهد توانست به معرفت خداوند متعال نائل آید. (شیخ صدوق، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۳۷۰)

در کلام امامیه نیز رویکرد مبتنی بر وحی و استفاده حداکثری از آیات و روایات است؛ به میزانی که متکلم امامیه بنا دارد در وهله اول از آیات و روایات استفاده نماید. به عنوان مثال در اثبات وجود خداوند در برهان صدیقین گفته‌اند: «این برهان صدیقین است و معنایش این است که حق تعالی را باید به خود شناخت و خودش دلیل بر خودش است: «آفتاب آمد دلیل آفتاب» (انصاری شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۲) برخی نیز چنین گفته‌اند: «اشاره به برهان صدیقین است که صدیقین از خود وجود بر واجب الوجود استدلال می‌کنند.» (شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۹۰۵) در خصوص این برهان حتی از ادعیه نیز بهره برده شده است که نشان‌دهنده قوت ابتدای کلام امامیه بر منقولات و حیانی است؛ «أَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت، آیه ۵۳) آیا پروردگار تو که بر هر چیز گواه است خودش بس نیست. در برخی از ادعیه نیز از منظری دیگر به این امر نظر شده است؛ «كَيْفَ يَسْتَدِلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُتَمَتِّزٌ إِلَيْكَ. أَيْكُونُ لغيرِكَ مِنَ الظُّهورِ مَا لَيْسَ لَكَ

حَتَّىٰ يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرُ لَكَ، مَتَىٰ غِثْتَ حَتَّىٰ تَحْتَاجَ إِلَىٰ دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ» (مفاتیح الجنان، دعای عرفه)؛ چگونه می‌توان با چیزی که در هستی‌اش نیازمند به توست، بر تو استدلال کرد؟ آیا چیزی جز تو ظهوری دارد که تو نداشته باشی تا بتواند روشنگر تو باشد؟ کی ناپدید شده‌ای تا به دلیلی که بر تو گواه باشد نیاز داشته باشی؟ (حلی، ۱۴۱۳، ص ۹۴)

هر نفس که متابعت هوی کند و عقل را در متابعت هوی مسخر گرداند؛ «أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» (فرقان، آیه ۴۳) هر یکی از این مشاعر سببی باشند از اسباب هلاک او «وَأَصَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ» (جاثیه، آیه ۲۳). پس هر یکی از این مشاعر به مثابه دری‌اند از درهای دوزخ؛ «لَهَا سَبْعَةٌ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمُ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ» (حجر، آیه ۴۴) و اگر عقل که مدرک عالم ملکوت است و رئیس آن همه مشاعر است رئیس مطاع باشد و نفس را از هوی او منع کند تا بهر یکی از مشاعر آیتی از کتاب الهی را از عالم امری که ادراکش به آن مشعر خاص باشد به تقدیم رساند و به عقل نیز استماع آیات کلام الهی را از عالم خلقی تلقی کند. (طوسی، ۱۳۸۰، ص ۵۷) از طرفی دیگر در موضوعات امامت همواره بنای متکلمین امامیه بر تحفظ بر آیات و روایات بوده است،

اهل کلام مقوله امامت را به کمک آیات شریفه اثبات می‌نمایند؛ «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا» (انبیاء، آیه ۷۳)؛ ما آنها را پیشوایان هادی به امر خودمان قرار دادیم. در جای دیگر می‌گوید: «أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْآثَارِ» (قصص، آیه ۴۱)؛ پیشوایانی که مردم را به سوی آتش می‌خوانند یا مثلاً درباره فرعون کلمه‌ای نظیر کلمه امام را اطلاق کرده است؛ «يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (هود، آیه ۹۸) روز قیامت هم پیشاپیش قومش حرکت می‌کند.

از منظر کلامی، خاتمیت امری قطعی بوده که ریشه در آیات و روایات متعددی دارد از آن جمله اینکه امام صادق (علیه السلام) نیز پس از یاد کرد ختم نبوت با رسالت پیامبر گرامی اسلام و پایان یافتن انزال کتب آسمانی با نزول قرآن، ذکر می‌کند که حلال و حرام قرآن تا روز قیامت باقی است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ بَعَثَ مُحَمَّدًا فَحَتَمَ بِهِ الْأَنْبِيَاءَ فَلَا نَبِيَّ بَعْدَهُ وَ أَنْزَلَ عَلَيْهِ كِتَابًا فَحَتَمَ بِهِ الْكُتُبَ فَلَا كِتَابَ بَعْدَهُ؛ أَحَلَّ فِيهِ حَلَالًا وَ حَرَّمَ حَرَامًا فَحَلَالُهُ حَلَالٌ إِلَيَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَيَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (مجلسی، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۹۰)؛ خداوند متعال محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) را مبعوث و پیامبران را با او ختم

کرد، پس بعد از او پیامبری نخواهد بود و بر او کتابی نازل کرد و کتاب‌ها را با آن ختم کرد. پس کتابی بعد از آن نخواهد بود. در آن، حلال را حلال و حرام را حرام کرد. پس حلال آن تا قیامت حلال و حرامش تا قیامت حرام است. بنابراین در حوزه قلمرو و مبانی دو علم عرفان و کلام در مکتب تشیع در زمینه تکیه بر آیات و روایات دارای وحدت رویه هستند و بزرگان هر دو مکتب دأب خود را موقوف بر این امر نموده‌اند تا نظریات و مبانی خود را بر محور منقولات و حیانی بنا سازند.

۲- تکیه بر روح توحیدی

هرچند میان عرفان شیعی و کلام امامیه در سطوح مختلف مبانی تفاوت‌هایی وجود دارد اما از حیث زیرساختی دارای روح واحدی هستند. هر دو علم به دنبال رهنمون‌ساختن انسان به روح توحید بوده و هدفی غیر از این را دنبال نمی‌کنند. این امر در موضوعات مختلف این دو علم اعم از مبدأشناسی، معادشناسی، خداشناسی، انسان‌شناسی و... با اندکی دقت نظر کاملاً مشهود است. به عنوان مثال اگر متکلمین از ولایت اهل بیت سخن به میان می‌آورند بدین سبب است که تکیه این ولایت به ولایت خداوند است؛ در کتاب شریف کافی آمده است: «وَلَايَتَنَا وَلَايَةَ اللَّهِ الَّتِي لَمْ يَبْعَثْ نَبِيًّا قَطُّ إِلَّا بِهَا» (کلینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۳۷) در این حدیث امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «ولایت ما، ولایت خدا است؛ ولایتی که پیامبری را نفرستاد مگر به خاطر معرفی آن و در یکی از دعاهای ماه رجب چنین آمده است: «لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُمْ إِلَّا أَنَّهَا عِبَادَتُكَ وَخَلْقٌ»؛ بین تو و آنان هیچ فرقی نیست، جز آنکه آنان بنده و مخلوق تو اند. در ادامه می‌فرماید: «فَبِهِمْ مَلَأْتَ سَمَاوَاتِكَ وَارْضِكَ» (مفاتیح الجنان، دعای ماه رجب)؛ پس به واسطه آنان آسمان و زمین را پر کردی.

از طرفی دیگر زمانی که از ولایت تکوینی سخن گفته می‌شود، برای تنقیح این حقیقت بوده که اصل ولایت در ید خداوند بوده و هر نوع ولایت دیگری در خلقت در طول آن محقق خواهد شد؛ «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَأَهُ مُسْتَقَرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ» (نمل، آیه ۴۰)؛ کسی که دانشی از کتاب (آسمانی) داشت: «گفت من پیش از آنکه چشم بر هم زنی، آن را نزد تو خواهم

آورد!» و هنگامی که (سلیمان) آن تخت را نزد خود ثابت و پا برجا دید گفت: «این از فضل پروردگار من است تا مرا آزمایش کند که آیا شکر او را بجا می آورم یا کفران می کنم؟! و هر کس شکر کند، به نفع خود شکر کرده است و هر کس کفران نماید (به خودش زیان رساند)، چرا که پروردگار من، بی نیاز و بخشنده است.» در این آیه سخن از تصرف تکوینی کسی است که از نزدیکان و خاصان حضرت سلیمان بوده است ولی نامی از او در قرآن به میان نیامده است.

مرحوم طوسی، غرض اصلی از عبادات را رسیدن به مقام ذکر و توجه در طول روز می داند به نوعی که قلب انسان از شوائب و اغیار تهی گشته و توجه تام او به مبدأ هستی و وجود مقدس خداوند معطوف گردد؛ «أَنْ الْغُرُضَ الْأَصْلِيَّ مِنَ النَّسْكِ هُوَ تَخْلِيصُ الْقَلْبِ عَنِ الشَّوَاغِلِ وَ التَّوَجُّهَ التَّامَ إِلَى الْمَبْدَأِ الْأَصْلِيِّ وَ الْاِشْتِيَاقَ إِلَى رِضْوَانِ اللَّهِ تَعَالَى» (طوسی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۲)؛ غرض اصلی از عبادات، خالص شدن قلب از شواغل و توجه تام به مبدأ اصلی خلقت و اشتیاق به رضوان خداوند متعال است.

در عرفان شیعی نیز همین قاعده حکم فرماست و آنها زمانی که از کیفیت معاد و عالم پس از مرگ و روحانی بودن آن سخن می گویند بدین سبب بوده که بشر خاکی از تکیه بر عالم طبع و عوالم مادی رها شده و التفات به توحید و ذات خداوند متعال پیدا کند. از همین روی است که عرفا می گویند خداوند بهشتی برای انسان صالح در آن سرا تدارک دیده که نه چشمی دیده، نه گوشی شنیده و نه بر قلب بشری تاکنون خطور نموده است. این سخن از توجه سبب می شود انسان در طول حیات خود توجه به عالم ملکوت را بیش از پیش نموده و از این طریق بر بصیرت و یقین شهودی خود اضافه نماید؛ «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ» (سجده، آیه ۱۷)؛ هیچ کسی آن امتیازات روشنایی بخش دیدگان را که برای آنان آماده است، نمی داند و در این دنیا برای آنان پوشیده و غیر قابل درک است.

اهل عرفان در خصوص اخلاص در سلوک که از لوازم قریب توحید بوده بیان داشته اند: امیرالمؤمنین (علیه السلام) عبادت کنندگان را به سه دسته تقسیم نموده و انگیزه خود را از عبادت، چنین بیان می کند: «الهِی! مَا عَبَدْتِكَ خَوْفًا مِنْ نَارِكَ وَ لَا طَمَعًا فِي

جَنَّتِكَ لَكِنْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ» (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۷) پروردگارا! تو را به خاطر بیم از کیفیت و یا به خاطر طمع در بهشت پرستش نکرده‌ام، بلکه تو را بدان جهت پرستیدم که شایسته پرستش یافتم. ایشان در بیانی دیگر افزوده‌اند: «لَوْ لَا يَتَوَعَّدُ اللَّهُ عَلَيَّ مَعْصِيَتِهِ لَكَانَ يَجِبُ أَنْ لَا يُعْصَى شُكْرًا لِنِعْمِهِ» (نهج البلاغه، حکمت ۲۹۰) اگر خدای سبحان کیفری برای نافرمانی معین نکرده بود، سپاس‌گزاری از نعمت‌هایش ایجاب می‌کرد که از فرمانش تخلف نشود.

در بعضی حالات و مقامات و طریان بعضی عناوین، گاه شود که رجحان در إعلان ذکر باشد مثل ذکر پیش اهل غفلت برای تذکر آنها. چنانچه در حدیث شریف کافی است که ذاکر خدای عزوجل در بین غافلین مثل قتال کننده است در بین محاربین و از عده الداعی جناب ابن فهد منقول است: «قال: قال النبي، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: مَنْ ذَكَرَ اللهُ فِي السُّوقِ مُخْلِصًا عِنْدَ غَفْلَةِ النَّاسِ وَ شَغْلِهِمْ بِمَا فِيهِ، كَتَبَ اللهُ لَهُ أَلْفَ حَسَنَةٍ وَ غُفِرَ اللهُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَغْفِرَةً لَمْ تَخْطُرْ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ»: حدیث کند که فرمود پیغمبر اکرم کسی که ذکر خدا کند در بازار از روی اخلاص نزد غفلت مردم و اشتغال آنها به آنچه در اوست، بنویسد خدای سبحان برای او هزار حسنه و بیامزد او را در روز قیامت آمرزشی که خطوط نکرده است در قلب بشری. (خمینی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۸۹) از این روی، عرفان شیعی همانند کلام آن، به دنبال ترویج توحید و آموزه‌های توحیدی در سطح جامعه است و از هرگونه شیوع انانیت و خودمحوری جلوگیری نموده است.

۳- بهره‌گیری از نگاه مستقیم و غیرمستقیم از آیات و روایات

در عرفان شیعی و کلام امامیه، تنها به نصوص اکتفاء نشده و جمود فکری وجود ندارد که لاجرم باید تنها از نصوص موجود در آیات و روایات استفاده نمود و تحلیل و برداشت ممنوع است بلکه هم عرفای شیعی و هم متکلمین امامیه بیانات و حیانی را محوریت تفکرات خود قرار داده و از آن ارتزاق فکری می‌نمایند. بر همین اساس است که هم رویکرد مستقیم به آیات و روایات و هم رویه غیرمستقیم تحلیلی در قبال آن وجود دارد. به عنوان مثال زمانی که فرد زندیق نزد امام معصوم حاضر می‌شود و از دلیل بر وجود خالق استفسار می‌کند، امام فرمودند: وجود خودم دلیل وجود صانع است. امام (علیه‌السلام)

در قالب برهان ساده‌ای شق‌های مختلف را بیان می‌نماید و می‌فرماید: زیرا اگر صانع بودم یا باید در حالی که موجود بودم خودم را می‌آفریدم که این محال و باطل است یا در حالی که نبودم خودم را می‌آفریدم که این هم محال است؛ زیرا چیزی که نیست نمی‌تواند آفریننده باشد. پس باید غیری من را آفریده باشد و صانعی باشد که خودم و مثل خودم نباشد. او همان واجب الوجود و قدیم است. او همان خداست. (کلینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۱۵) این بیان نوعی استدلال کلامی است که متکلمین مستقیم می‌توانند از آن در براهین خود استفاده نمایند و نظائر این براهین که در آثاری چون توحید مفضل بیان شده همواره در علم کلام مورد تکیه استدلالی بوده است.

نفس این استدلال، برهان مستقیم کلامی است که متکی بر منقول و کلام و حیانی است اما متکلم بر محور این بیان، وارد حوزه تحلیلی خواهد شد تا بتواند مباحث را گسترش و بسط دهد؛ بدین بیان که امام در این مناظره خط بطلان بر فرضیه پیدایش نفسی هستی کشیده است و همانطور که حتی درختی در خلقت نمی‌تواند خودبه‌خود روئیده باشد و نیازمند به علت است، هستی نیز در مقیاس کلی‌تر نیازمند صانع حکیم و قادر خواهد بود. بر این اساس اگر زندیق و مادی‌گری قائل شود که هستی از ماده اولیه پیدایش داشته است، باز قائل به وجود مبدأ برای هستی بوده است و اگر این ماده ازلی باشد، همان چیزی است که در مذهب ما بدان خداوند اطلاق می‌کنیم.

کلامیون امامیه در موارد بسیاری از نفس آیه و روایت در سیر استدلالی خود بهره می‌برند؛ بر این اساس در منطق کلام امامیه همانطور که از منقولات و حیانی به نحو مستقیم استفاده می‌شود همانند تکیه بر این روایت در ممنوعیت سحر؛ «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) لِامْرَأَةٍ سَأَلَتْهُ أَنْ لِي زَوْجًا وَبِهِ عَلِيٌّ غِلْظُهُ وَإِنِّي صَنَعْتُ شَيْئًا لِأَعْظَمَهُ عَلِيٌّ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَفَّ لَكَ كَدْرَتِ الْبِحَارِ وَ كَدْرَتِ الطَّيْنِ وَ لَعْنَتِكَ الْأَخْيَارِ وَ مَلَائِكَتِهِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»؛ رسول خدا به بانویی که از وی سؤال کرده بود که شوهرم تندخوست و من برای این که او را به خود جذب کنم عملی انجام داده و او را سحر کردم. پیامبر اکرم فرمود: اف بر تو باد! آب دریاها را تیره ساختی و گل را سیاه نمودی و فرشتگان آسمان و زمین تو را لعنت کردند. (حرعاملی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، ص ۲۴۷) استفاده با واسطه و تحلیلی بر

محور وحی نیز امری بلامانع خواهد بود همانطور که علامه حلی با تکیه بر منقولات و وحی در خصوص شرائط تحقق اعجاز می‌گوید: «معجزه امر خارق عادت است که همراه با تحدی می‌باشد و شرط آن این است که فعل خدا باشد و مقصود از معجزه تصدیق نبی است.» (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۸۴)

این رویه در بیانات عرفا نیز به وفور به چشم می‌خورد و آنها در موارد مختلف به استدلال و تحلیل حول بیانات وحیانی می‌پردازند به عنوان نمونه اهل عرفان اعتقاد دارند که روح انسان قبل از ورود به عالم خاکی در تجرد تام به سر می‌برده است و در واقع، خداوند روح را قبل از اجساد آفرید؛ چراکه روح دارای مزیت و برتری جایگاهی نسبت به جسم مادی است و حقیقت وجود انسان را تشکیل می‌دهد و انسان به سبب همین مزیت است که به مقام خلیفه‌اللهی نائل گشته و از دیگران وجودات برتری یافته است. این بیان متکی بر آیه شریفه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء، آیه ۸۵) و روایت نبوی «**كَمَا قَالَ النَّبِيُّ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ**» (مجلسی، ۱۴۳۰، ج ۵۸، ص ۱۳۲) است که طی آن روح امری ماورا خاکی معرفی شده که دارای خصائص عالم ملکوت همانند تجرد است و خداوند متعال قبل از ورود انسان به عالم ماده و تجسد، آن را خلق نموده است.

از منظری دیگر در بُعد معادشناسی عرفانی، وجود انسان ترکیبی از ماده و روحانیت است و طبیعت این تقسیم نشان می‌دهد که مرگ و توفی باید به بخشی از وجود او تعلق بگیرد که هویت او را شکل نمی‌دهد، در این میان روشن است که اگر نزع و کنده شدن در هنگام مرگ به روح انسان تعلق بگیرد، باید هویت و چیستی انسان با مرگ او دگرگون گردد در حالی که این امر حکمت از وجود سرای دیگر را دگرگون خواهد کرد؛ چراکه این سرا برای استكمال وجود انسان در یک مسیر طولی است و این تبدیل موجب نقض این غرض الهی خواهد شد؛ از همین روی قاطبه عرفا مرگ و نزع را راجع به بعد جسمی انسان دانسته‌اند؛ از نظر ملاصدرا که جایگاه تامی در عرفان شیعی دارد، نفس انسانی دارای مراتب و نشأت گوناگونی است و برخی از آن نشأت به قبل از حدوث نفس و قبل از عالم طبیعت مربوط می‌شود و آن همان وجود نفس در مرتبه علت و سببش است. یعنی نفوس آدمیان قبل از حدوث، در مرتبه علل عالیه و مبادی نخستین موجود بوده‌اند و این نفوس

پس از فراهم شدن زمینه و استعداد ماده، از جانب آن مبادی به این ابدان لایق و آماده، افاضه می‌شوند و در ردیف صور جسمانی و طبیعت منطبع در ماده قرار می‌گیرند. ملاصدرا می‌گوید: «ان النفوس الانسانیه موجوده قبل الابدان بحسب کمال علتها و سببها و السبب الکامل یلزم المسبب معها فالنفس موجوده مع سببها» (ملاصدرا، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۳۳۴).

این بیان عرفانی متقوم به این حقیقت و حیانی است که روح پس از مرگ به سمت خداوند رجعت خواهد نمود؛ «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده، آیه ۱۱)؛ بگو: فرشته مرگ که بر شما مأمور شده، (روح) شما را می‌گیرد، سپس شما را به سوی پروردگارتان بازمی‌گردانند. بنابراین، در زمان مرگ روح حیوانی که ناظر به جنبه مادی او بوده فناء خواهد پذیرفت و انسان با کالبدی جدید متناسب با عالم جدید به سرای دیگر ورود خواهد کرد.

۴- رهیافت مشترک در باب موضوعات

کلام امامیه و عرفان شیعی هر دو در باب جزئیات و موضوعات دارای شباهت‌ها و اشتراکات موضوعی زیادی هستند؛ چراکه هر دو به مبدأ و معاد انسان نظر دارند و در طول این دو مقوله به ریزموضوعات متعددی به نحو مشترک پرداخته‌اند که از آن جمله می‌توان به مباحثی چون انسان‌شناسی، ملکوت‌شناسی، مادی‌شناسی و... اشاره نمود. به طور مثال عرفا و متکلمین هر دو به بحث و بررسی برزخ پرداخته‌اند. در لسان اهل کلام، برزخ به عالمی تعبیر شده که فاصل بین دنیا و آخرت است؛ فیض کاشانی می‌گوید: «هی الحالہ الی تکنون بین الموت و البعث و هو مدۃ اضمحلال هذا البدن المحسوس الی وقت العود اعنی زمان القبر» (فیض کاشانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۸۶۹). متکلمین دیگری چون شیخ مفید و... نیز این عالم، را عالم ارواح معرفی نموده‌اند که در آن ابدانی مثالی به انسان‌ها تعلق می‌گیرد. این بدن دارای حقیقتی برزخی خواهد بود که غیر از جسمی دنیوی افراد است و این تبدیل در عالم قبل بین بدن مادی و بدن مثالی صورت خواهد پذیرفت.

این رهیافت در اندیشه عرفانی نیز وجود دارد و آنان همانند متکلمین از برزخ بحث نموده‌اند؛ برزخ از نگاه آنها، عالمی مجرد از مادیت بوده که صور در قالب‌هایی متناسب

متجسم خواهند شد و از خیال منفصل خواهند بود. آنها معتقدند که بین عالم جبروت که عالم مجردات بوده و عالم ماده، عالم مثالی وجود دارد که عالمی روحانی و نورانی است. این عالم خصائصی مادی همانند مقدار و محسوسیت داشته و خصائص روحانی چون نورانیت دارد. این عالم در زمان زندگی دنیایی نیز برای برخی قابل ارتباط و درک است و کمترین عرفا می‌توانند در دنیا نیز برزخ را درک و شهود نمایند.

عالم آخرت امتداد این عالم بوده و مرگ تنها معبری برای رسیدن به آن عالم ابدی است و انسان با مرگ به فنا و نیستی دچار نمی‌شود. بررسی روایات و آیات شریفه نشان می‌دهد عالم پس از مرگ، دارای مواضع متعددی است که از جمله آن حیات برزخی است؛ برزخ همانطور که از نام آن نمودار است به معنی نقطه‌ای حائل و فیما بین عالم دنیا (ماده) و عالم آخرت (پس از قیامت) به شمار می‌رود که انسان به تناسب عمل خود به نحوی موقت تا برپایی قیامت در روضه‌ای از روضات بهشت یا حفره‌ای از عذاب‌های جهنمی قرار خواهد داشت.

از منظر عرفان شیعی بهشت به عبارتی تبلور عقل و دورخ تجلی جهل انسان است، افراد در این دو امر در مراتب گوناگونی هستند و همین امر سبب خواهد شد که در قیامت، به سبب تجلی حقیقت وجود آدمی، این مراتب در قالب صاحبان دورخ و بهشت خود را نشان خواهد داد؛ بر همین اساس بوده که اهل بهشت و جهنم، در مراتب مختلفی از ثواب و عقاب به سر خواهند برد. از طرفی دیگر هر کدام از خصیصه‌های موجود در وجود آدمی یا رهنمود به عقل خواهد بود یا جهل، لذاست که خصائص انسان در این باب می‌تواند هر کدام بابتی به بهشت یا جهنم باشد.

از طرفی دیگر صراط حقیقتی مجزا از عالم دنیا ندارد و کشیده شدن آن بر دنیا، در حقیقت بدین سبب بوده که دنیا دارای حقیقت ظلمانی است که حاکی از باطن مادیت این عالم است. از همین روی به دنیا نامیده شده است؛ چرا که پستی و دنائت را در خود جای داده و هر کسی بدان مأنوسیت و رکون داشته باشد، از عالم ملکوت و مراتب آن محروم خواهد ماند. از همین روی در آخرت افراد از این حقیقت عبور خواهند کرد همانطور که در سرای دنیا نیز اینگونه بود و کسانی که از حقیقت دنیا و مادیت آن گذر کرده باشند و به

سلامت پا به عالم آخرت گذاشته باشند، خواهند توانست در این مرحله نیز به سلامت از صراط گذر نمایند.

کلام امامیه نیز از صراط سخن به میان آورده است و متکلمین معتقدند که انسان پس از مرگ باید از عقبه‌هایی عبور نماید که به نوعی مواقف بازرسی محسوب می‌شوند. شیخ صدوق اعتقاد دارد که عقبه‌های این صراط واجبات و محرمات دینی هستند که مکلفین در عالم دنیا موظف به رعایت آن بوده‌اند. لذا اگر انسان در این باب کوتاهی کرده باشد باید در این مواقف پاسخگو باشد تا بتواند به بهشت وارد شود. (شیخ صدوق، ۱۳۸۳، ص ۳۲)

۵- برخورداری عرفان از نحله‌های عملی و نظری بر خلاف کلام

عرفان برخلاف علم کلام در مکتب امامیه از دو نحله عملی و نظری برخوردار است؛ عارف در مکتب عرفان شیعی همیشه خود را بین دو جریان می‌بیند؛ بین مبدای مادی و مقصدی ملکوتی و الهی. او بر این اساس منزل به منزل را به تدریج با برنامه سیر و سلوک طی می‌نماید تا بتواند به توفیق خداوند به مقصد نهایی نائل آید. در این رویکرد هم مبدأ و هم مقصد نهایی با خداوند شروع شده و به حق تعالی ختم خواهد شد. در این مسیر حجب و مراحل گوناگونی وجود دارد که تنها با امداد خداوند طی آن میسر خواهد بود. به اجمال این مقامات شامل «مقام فناء» و «بقاء بعد از فناء» و «مقام توحید» است.

بر همین اساس می‌توان عرفان عملی را مجموعه اموری دانست که سالک در مسیر خود آن را اجرا می‌نماید. در این عرفان، سالک با نظر به جنبه‌های باطنی خود و با به کارگیری دستوراتی سلوکی می‌تواند به لبّ لباب توحید نائل آید اما در کنار این، عرفان شیعی برخوردار از نوعی دیگر از عرفان بوده که عرفان نظری نام دارد. در این نحله عرفانی، سالک در طی مسیر فناء و بقاء خود به مکاشفات و مشاهدات معرفتی خواهد رسید که ناظر به حقائق موجود در نظام هستی است، این امر پایه و اساس علمی بوده که بدان عرفان نظری اطلاق می‌شود.

عارف به دنبال جذب هرچه بیشتر فضائل اخلاقی در وجود خود است، انسان موحد گرچه ابتدا به نفس خویش می‌پردازد و سعی در تحصیل فضائل می‌نماید اما در عرفان شیعی، جدای از اجتماع نیز نمی‌تواند زندگی کند. اجتماعی بودن لازمه‌اش ارتباط با دیگر

انسان‌هاست. محقق طوسی، مخاطبین انبیاء را در تلقی و قبول معارف متفاوت می‌داند و طبقات مختلفی را برای آنها برمی‌شمرد.

بنابراین متون عرفانی، به دلیل ماهیت معرفت‌شناسانه با محوریت دین و اخلاق همواره با موضوع سعادت حقیقی بشر، در دنیا و آخرت مرتبط است. عرفا، هر کدام با گرایش‌ها و رویکردهای خاصی به طرح مسائل مربوط به حوزه نظری عرفانی پرداخته‌اند. این گرایش‌ها و رویکردها هرچند ریشه در عقاید دینی و الهی دارد اما هریک با زبان و بیانی متناسب با نیازهای جامعه عصر خود، همه همت خود را در جهت شناخت و شناساندن حقیقت و راه‌های خوشبختی در دنیا و آخرت به انسان‌ها مصروف کرده‌اند. اما این روند در کلام امامیه وجود نداشته و بیانات متکلمین متکی بر شهودات و سلوکات عملی حاصل نشده است بلکه با ترکیب، انضمام و برداشت از آیات و روایات بیان گشته است. عموماً استدلال‌های کلامی مبتنی بر دو منطق صورت و منطق ماده بوده و حد وسط، مستقیماً یا برگرفته از بیانات آیات و روایات استفاده می‌شود.

۶- تکیه عرفان بر شهود، تجربه، خواب و... برخلاف کلام

در مکتب عرفانی از ابزارهای مختلفی در انتقال معانی استفاده می‌شود که از آن جمله شهود، تجربه، خواب و... بوده و عارف به کشف عرفانی خود اصالت می‌دهد که عبارت از امور باطنی وراء حجاب است. کشف عرفانی گاه از مکاشفه، گاه الهام، گاه رؤیا و... تحقق پیدا می‌کند. عرفا یگانه روش رسیدن به حقائق را از طریق نور درون و زدوده شدن حجب می‌بینند، آنها استدلالات مبتنی بر عقل را قابل خلاف می‌دانند اما معرفت حاصل شده از ابزارهای بیان شده را سالم از تخلف برمی‌شمرند. سیدحیدر آملی در خصوص معرفت عرفانی و ابزارهای تحصیل‌شونده آن در عرفان افزوده است: «معرفت نزد صوفیه، چیزی است که برای اهلش فقط از جانب خدا به صورت وحی یا الهام یا کشف، کشف می‌شود.» (آملی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۸) بر این اساس فهم این نوع شناخت برای دیگرانی که محروم از صفای باطن بوده همانند درک برخی مفاهیم برای کودکی نابالغ است که از چشیدن آن محروم است. این معرفت از آنجاکه از دل نشات می‌گیرد، نیازمند تزکیه و صفای روحی خواهد بود و از طریق مطالعه و تحصیل ذهنی به دست نخواهد آمد. در واقع

معرفت امری خاص از علم است، لذا بین عارف و عالم در مکتب عرفا تفاوت‌های زیادی وجود دارد و عارف با شهود ذات، اسماء و صفات خداوند متعال، به علمی و معرفتی برتر نائل خواهد آمد که حاصل تجلیات و ظهورات عرفانی است.

اما حقیقت امر این بوده که این نوع برخورد نسبت به امورات قلبی و شهودی کاملاً منطبق بر مکتب عرفانی اصیل اهل بیت نبوده و قلب در چارچوب‌های شریعت دارای اصالت خواهد بود. از منظر ائمه طاهرين قلب جایگاهی داشته که می‌تواند آنچه آسمان و زمین را نتوانسته در خود جای بدهد را درون خود بگنجاند که حاکی از قابلیت و ظرفیت معرفتی بالای قلب انسان مؤمن است؛ «لَا يَسْعَى أَرْضِيَّ وَلَا سَمَائِيَّ وَلَكِنْ وَسِعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» (مجلسی، ۱۴۳۰، ج ۷۰، ص ۳۳). بنابراین جایگاه قلب و ظرفیت بالای آن در امور معرفتی و سلوکی بر کسی پوشیده نیست اما نمی‌توان به هر نوع رؤیا، شهود یا... تکیه نمود؛ چراکه ممکن است هر کدام از شئون مبتنی بر طهارت و تزکیه درونی فرد نباشد و احراز این امر به شدت دشوار است، لذا نمی‌توان آن را برای دیگری حجت برشمرد و مطابق با آن عمل نمود.

اصالت دادن به رؤیا بیشتر در مکتب صوفیه اصالت دارد که از مکتب عرفانی شیعی متمایز است، آنها معتقدند می‌توان حق تعالی را در خواب مشاهده نمود تا جایی که برخی از مشایخشان افزوده‌اند: «رَأَيْتَكَ فِي الْمَنَامِ سُرُورَ عَيْنِي (قلبی) * فَأَحْبَبْتُ التَّعْيِشَ وَالْمَنَامَا»؛ تو را در خواب دیدم، ای شادی قلبم، پس دوست می‌دارم خواب را. پس از آن پیوسته همی خفتی یا وی را خفته یافتندی یا در طلب خواب. (جامی، ۱۳۸۰، ص ۲۲۸) برخی به آیاتی چون «وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُحَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا» (اسراء، آیه ۶۰)؛ به یاد آور زمانی را که به تو گفتیم: پروردگارت به مردم احاطه کامل دارد و از وضعشان کاملاً آگاه است و ما آن رویایی را که به تو نشان دادیم، فقط برای آزمایش مردم بود همچنین شجره ملعونه را که در قرآن ذکر کرده‌ایم. ما آن‌ها را بیم داده و انداز می‌کنیم، اما جز طغیان عظیم، چیزی بر آن‌ها نمی‌افزاید، برای حجیت دادن به مطلق رؤیا تکیه نموده‌اند در حالی که این آیه و موارد مشابه تنها حجیت این مقوله را فی الجمله اثبات

می‌نماید.

اما در مکتب کلام امامیه، اصالت با برهان خواهد بود که جهت تحصیل معرفت به اصول عقائد، اثبات موضوعات دینی، ارشاد متحیرین یا الزام خصم و... استفاده می‌شود. در این روند هرگز از رؤیا، شهود، تجربه و دیگر ابزار عرفانی بهره گرفته نمی‌شود بلکه روش استدلال مبتنی بر امور یقینی یا اطمینان‌آور خواهد بود. به عنوان مثال متکلمین در خصوص اثبات وجود خداوند به رویکردهای معرفتی و باطنی اتکاء نمی‌کنند بلکه از براهینی چون امکان و وجوب، نظم، حدوث و... استفاده می‌نمایند و با اشکال استدلالی سعی در اثبات موضوع برای مخاطب دارند که از جمله می‌توان به این بیان منطقی اشاره داشت؛ «الموجود ان كان واجباً فهو المطلوب و الا استلزمه دفعاً للدور و التسلسل» (طوسی، ۱۳۸۶، ص ۴۵۳)؛ اگر موجود (که در تحقق آن تردیدی نیست) واجب الوجود بالذات باشد، مطلوب ما ثابت است و اگر چنین نباشد، مستلزم وجود واجب بالذات است تا دور و تسلسل لازم نیاید. در این برهان از مقدماتی چون این موارد استفاده شده است؛ ۱- هستی امری خیالی نیست، ۲- این هستی وجود خود را وام‌دار وجودی دیگر است، ۳- این موجود در موجودیت خود نیازمند به علت است، ۴- این علت باید واجب‌الوجوب باشد تا از تسلسل جلوگیری شود. از این روی متکلم همواره می‌کوشد مفاهیم را از طریق استدلال البته با سبک‌های مختلف به اقتضاء موضوع و مخاطب بررسی نماید و به دنبال تعمیق و معرفت‌بخشی به مخاطب در ابواب مختلف نیست.

نتیجه‌گیری

در باب مبانی و مبادی بین عرفان شیعی و کلام امامیه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد این دو مقوله به نحو کامل از یکدیگر بیگانه نبوده و در عین حال، دارای وحدت‌مبنایی نیز نیستند، عرفان شیعی همواره سعی نموده در شئون مختلف بحثی خود، از آیات و روایات فاصله‌نگیرد و مباحث خود را مبتنی بر این خصیصه اساسی بنا سازد. در کلام امامیه نیز رویکرد مبتنی بر وحی و استفاده حداکثری از آیات و روایات است؛ به میزانی که متکلم امامیه بنا دارد در وهله اول از آیات و روایات استفاده نماید. هرچند میان عرفان شیعی و کلام امامیه در سطوح مختلف‌مبنایی تفاوت‌هایی وجود دارد اما از حیث زیرساختی دارای روح واحدی هستند. هر دو علم به دنبال رهنمون‌ساختن انسان به روح توحید بوده و هدفی غیر از این را دنبال نمی‌کنند. این امر در موضوعات مختلف این دو علم اعم از مبدأشناسی، معادشناسی، خداشناسی، انسان‌شناسی و... با اندکی دقت نظر کاملاً مشهود است. در عرفان شیعی و کلام امامیه، تنها به نصوص اکتفاء نشده و جمود فکری وجود ندارد که لاجرم باید تنها از نصوص موجود در آیات و روایات استفاده نمود و تحلیل و برداشت ممنوع است بلکه هم‌عرفای شیعی و هم‌متکلمین امامیه بیانات و حیاتی را محوریت تفکرات خود قرار داده و از آن ارتزاق فکری می‌نمایند. بر همین اساس است که هم‌رویکرد مستقیم به آیات و روایات و هم‌رویه غیرمستقیم تحلیلی در قبال آن وجود دارد. کلام امامیه و عرفان شیعی هر دو در باب جزئیات و موضوعات دارای شباهت‌ها و اشتراکات موضوعی زیادی هستند؛ چراکه هر دو به مبدأ و معاد انسان نظر دارند و در طول این دو مقوله به ریزموضوعات متعددی به نحو مشترک پرداخته‌اند که از آن جمله می‌توان به مباحثی چون انسان‌شناسی، ملکوت‌شناسی، مادی‌شناسی و... اشاره نمود. اما در عرصه تفاوت‌ها عرفان بر خلاف علم کلام در مکتب امامیه از دو نحله عملی و نظری برخوردار است. در مکتب عرفانی از ابزارهای مختلفی در انتقال معانی استفاده می‌شود که از آن جمله شهود، تجربه، خواب و... بوده و عارف به کشف عرفانی خود اصالت می‌دهد. اما در مکتب کلام امامیه، اصالت با برهان خواهد بود که جهت تحصیل معرفت به اصول عقائد، اثبات موضوعات دینی، ارشاد متحیرین یا الزام خصم و... استفاده می‌شود. از جمله دیگر تفاوت‌های مبنایی بین کلام امامیه و عرفان شیعی در حوزه کاربردی دو علم و رسالت‌هایی است که این دو علم در خصوص هدایت‌گری بر دوش دارند.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. آملی، سیدحیدر (۱۳۹۴) نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، تهران، بیدار.
۲. انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۸۰) دروس شرح منظومه حکیم متأله حاج ملاهادی سبزواری، قم، بوستان کتاب.
۳. جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۰) نفحات الانس من حضرات القدس، تهران، نی.
۴. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۲) معادشناسی، تهران، انتشارات علامه طباطبائی (ره).
۵. حلّی، ابن فهید (۱۴۰۷) عده الداعی، بیروت، دارالکتب العربی.
۶. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۷. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳) انوار الملکوت، قم، منشورات شریف الرضی.
۸. خمینی، روح الله (۱۳۸۲) اربعین حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۹. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۹) وسائل الشیعه، قم، جامعه مدرسین.
۱۰. شیخ صدوق، ابن بابویه (۱۳۸۳) معانی الاخبار، قم، بوستان کتاب.
۱۱. شیخ صدوق، ابن بابویه (۱۴۱۰) من لایحضره الفقیه، بیروت، اعلمی.
۱۲. مفید، محمد بن محمد (۱۳۸۴) اوائل المقالات، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۳. شیرازی، سیدرضی (۱۳۸۴) درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری، قم، نی.
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۱۵) الحکمه المتعالیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۵. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۰) آغاز و انجام، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۶. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۶) کشف المراد، قم، بوستان کتاب.
۱۷. طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۵) اجوبه المسائل النصیریّه، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۸. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۹۰) علم الیقین، قم، بوستان کتاب.
۱۹. کاشانی، ملاعبدالرزاق (۱۳۷۰) شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۳) اصول کافی، بیروت، دارالاضواء.
۲۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۳۰) بحار الانوار، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.