تأملی بر دیدگاه زهاد صوفیه و پیروان مکتب کشف و شهود در باب عاشورا و عزاداری بر سید الشهداء

۱. ابوالفضل ملجائی: گروه عرفان و اندیشه امام خمینی (ره)، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

۲. خلیل بهرامی قصرچمی*: گروه عرفان و تصوف اسلامی، واحد دهاقان، دانشگاه آزاد اسلامی، دهاقان، ایران

۳. علیرضا خواجه گیر: گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه دولتی شهرکرد، شهر کرد، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: Khalil.bahrami@iau.ac.ir

چکیده

عاشـورا حادثه ای بی قیاس در جهان اسـلام اسـت که به دلیل وسـعت و ظرفیت خاصـی که دارد همواره در معرض داوری فرقه ها و نحله های مختلف بوده اسـت و هرکس در این « بود » واقعی، « نمود » افکار خویش را واکاوی نموده اسـت . در این میان تصـوف – که جریانی مبتنی برتعالیم باطنی اسـلام قلمداد می شـود - طبعاً نسبت به معنوی ترین رویداد جهان اسـلام بی تفاوت نبوده اسـت ؛ جریانی که ابتدا در کسـوت « زهد» در گسـترهٔ جغرافیای اسـلام شـکل گرفت و تا پایان قرن سـوم، گفتمان معنوی جهان اسلام به شمار می رفت ؛ متشکّل از زاهدان و عبّادی که در ردیف صحابه و تابعین محسوب می شدند و بعضاً دولت دیدار ائمه رانیز درک کرده بودند ؛ سـپس در کسـوت « اهل فتوت » و سـرانجام در قرن چهارم و پنجم با نام « مکتب کشـف و شـهود » در قلمرو خراسـان و عراق نام آور گردید. در این مقاله به بررسی دیدگاه این دو مکتب فکری در باب عاشورا و نقد دیدگاه مکتوب و منقول چند تن از بزرگان این مکاتب می پردازیم.

کلیدواژگان: *عاشورا، امام حسین (ع)، زهّاد ثمانیه، حسن بصری، ربیع بن خُثیم، امام محمد غزالی*

شیوه استناددهی: ملجائی، ابوالفضل.، بهرامی قصرچمی، خلیل.، و خواجه گیر، علیرضا. (۱۴۰۶). تأملی بر دیدگاه زهاد صوفیه و پیروان مکتب کشف و شهود در باب عاشورا و عزاداری بر سید الشهداء. *شریعت، فلسفه و اخلاق*، ۵(۱)، ۱۹-۱.



تاریخ ارسال: ۱۲ فروردین ۱۴۰۵

تاریخ بازنگری: ۲۳ تیر ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۳۰ تیر ۱۴۰۵

تاریخ چاپ اولیه: ۲۳ مهر ۱۴۰۵

تاریخ چاپ نهایی: ۱ اردیبهشت ۱۴۰۶

© ۱۴۰۶ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

A Reflection on the Views of Sufi Ascetics and the Followers of the School of Unveiling and Mystical Intuition concerning Ashura and Mourning for the Master of Martyrs

1. Abolfazl Maljaei: Department of Mysticism and Thought of Imam Khomeini (RA), Na.C., Islamic Azad University, Najafabad, Iran
2. Khalil Bahrami Qasr Chemi*: Department of Mysticism and Islamic Sufism, Deh.C., Islamic Azad University, Dehaghan, Iran
3. Alireza Khajegir: Department of Comparative Religions and Mysticism, Shahrekord State University, Shahrekord, Iran

*Corresponding Author's Email: Khalil.bahrami@iau.ac.ir

Abstract

Ashura is an unparalleled event in the Islamic world. Owing to its extraordinary scope and interpretive capacity, it has continually been subject to the judgments of various Islamic sects and intellectual currents, each of which has examined the manifestation of its own ideas within the reality of this historical event. In this context, Sufism—which is regarded as a movement grounded in the esoteric teachings of Islam—has naturally not remained indifferent to the most spiritually significant event in the Islamic world. This movement initially emerged in the form of asceticism across the Islamic territories and, until the end of the ninth century CE, constituted the dominant spiritual discourse of the Islamic world. It comprised ascetics and devout worshippers who were regarded as belonging to the generations of the Companions and the Successors, some of whom had also had the privilege of meeting the Imams. It subsequently appeared in the form of the ahl al-futuwwa (the people of spiritual chivalry) and ultimately became prominent under the designation of the "School of Unveiling and Mystical Intuition" in the regions of Khorasan and Iraq during the tenth and eleventh centuries CE. This article examines the perspectives of these two schools of thought regarding Ashura and critically evaluates the written and transmitted views of several of their leading figures.

Keywords: *Ashura, Imam Husayn (peace be upon him), the Eight Ascetics, Hasan al-Basri, Rabi ibn Khuthaym, Imam Muhammad al-Ghazali*

How to cite: Maljaei, A., Bahrami Qasr Chemi, K., & Khajegir, A. (2027). A Reflection on the Views of Sufi Ascetics and the Followers of the School of Unveiling and Mystical Intuition concerning Ashura and Mourning for the Master of Martyrs. *Sharia, Philosophy and Ethics*, *5*(1), 1-19.



Submit Date: 01 April 2026

Revise Date: 14 July 2026

Accept Date: 21 July 2026

Initial Publish Date: 15 October 2026

Final Publish Date: 21 April 2027

© 2027 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Extended Abstract

Ashura constitutes one of the most consequential and unparalleled events in the intellectual, spiritual, and political history of Islam. Its enduring significance derives not only from the martyrdom of Imam Husayn (peace be upon him) and his companions, but also from the wide interpretive capacity of the event, which has enabled diverse theological, historiographical, mystical, juridical, and social traditions to formulate distinct readings of its meaning. From the earliest Islamic centuries, the tragedy of Karbala was remembered as an extreme manifestation of violence against the household of the Prophet and as an event whose cruelty exceeded the customary patterns of warfare and political conflict in the medieval Islamic world (2, 39). The persistence of Ashura in Muslim historical consciousness is therefore inseparable from the extensive body of judgments, narratives, commemorative practices, doctrinal debates, and ethical reflections that developed around it. Among these interpretive traditions, the Sufi and mystical reading of Ashura is particularly important because Sufism has conventionally been regarded as the spiritual and esoteric dimension of Islamic teachings. Emerging initially in the form of asceticism, piety, renunciation, strict self-discipline, and devotion to the prophetic tradition, Sufism gradually developed into a more systematic intellectual and spiritual current characterized by the concepts of divine love, annihilation, mystical unveiling, intuition, spiritual chivalry, and inner knowledge (7, 11, 28). The present study examines how two major currents within the historical development of Sufism—the early ascetic tradition and the later School of Unveiling and Mystical Intuition—understood Ashura, Imam Husayn's uprising, and mourning for the Master of Martyrs. Particular attention is paid to the views and conduct of Hasan al-Basri, Rabi ibn Khuthaym, Abu Hamid al-Ghazali, the adherents of futuwwa, and other prominent figures whose attitudes reveal the complex relationship between Sufism, political authority, the doctrine of imamate, and devotion to the Prophet's household.

The theoretical foundation of the study is based on the historical connection between *shari'a* and *tariqa*, as well as the place of the Imams within Sufi conceptions of spiritual authority. Classical Sufi sources frequently emphasize that spiritual truth cannot be established without adherence to religious law and that religious law remains incomplete without inner truth (8). Similarly, mystical thought has been described as an experiential dimension of religion through which theological doctrines acquire inward, spiritual, and existential meaning (9, 10). Since Sufi thinkers generally regarded prophecy as the source of spiritual knowledge and sainthood as its continuation, the household of the Prophet occupied an important symbolic and ethical position in their writings. Imam Ali was frequently introduced as the exemplary model of spiritual courage, wisdom, asceticism, and chivalry, while the other Imams were revered as descendants of the Prophet and bearers of sacred knowledge. Nevertheless, the historical relationship between Sufism and the doctrine of imamate remained deeply ambivalent. Most major Sufi orders and biographical traditions developed within Sunni theological and juridical frameworks, and their admiration for the Imams did not necessarily result in recognition of the Shi'i doctrine of divinely designated authority (12, 37). Consequently, the Imams were often appropriated as ethical exemplars, spiritual masters, or symbolic founders of mystical chains while their political and theological authority was either minimized or interpreted according to Sunni conceptions of the caliphate. This distinction is essential for understanding Sufi responses to Ashura. Although many mystics praised Imam Husayn's spiritual rank, courage, sacrifice, and devotion, their doctrinal commitments sometimes prevented them from fully acknowledging the political legitimacy of his uprising or explicitly condemning the rulers and religious authorities responsible for his martyrdom. The study therefore approaches mystical interpretations of Ashura not merely as expressions of devotional sentiment, but as products of particular theological, political, and institutional structures.

The first major current examined is the tradition of the early ascetics, especially the group known as the Eight Ascetics. These individuals were remembered in both Sunni and Shi'i biographical sources as prominent

worshippers and renunciants of the first Islamic centuries, although their political conduct and relationship with the Imams were evaluated differently in the two traditions (14, 15). Hasan al-Basri occupies a central position in this discussion because he was later celebrated as a jurist, preacher, Qur'anic commentator, theologian, and foundational figure in the development of Islamic asceticism. Sufi biographical works often presented him as a spiritual heir to Imam Ali and praised the prophetic quality of his speech and guidance (13, 16). However, Shi'i sources offer a more critical account, emphasizing his reluctance to recognize the authority of the Imams and his failure to support Imam Husayn. Historical reports indicate that he did not accompany Imam Husayn at Karbala and later participated in the uprising of Abd al-Rahman ibn al-Ash'ath, suggesting that his political quietism was selective rather than absolute (18). His reaction to the martyrdom of Imam Husayn was reportedly emotional, consisting of grief, weeping, and condemnation of the perpetrators, but it did not develop into an explicit theological or political critique of Umayyad rule (19, 20). His conduct thus represents a form of ascetic religiosity that could express moral sorrow while remaining distant from the doctrine of imamate and from active resistance against illegitimate power. A similar pattern appears in the case of Rabi ibn Khuthaym, another famous ascetic who reportedly remained silent for many years and broke his silence only after hearing of Imam Husayn's martyrdom. Even then, he avoided explicitly cursing the killers and stated that their return and reckoning belonged to God (14, 25). Such responses demonstrate the limitations of an asceticism centered on withdrawal, individual salvation, silence, and fear of political conflict. Although this form of piety cultivated intense worship and personal discipline, it could also produce moral ambiguity when believers were confronted with manifest injustice and the necessity of supporting legitimate spiritual authority.

The study further argues that the political passivity of early ascetics cannot be understood solely as an individual psychological tendency, because it was reinforced by wider developments in the post-prophetic Islamic community. The consolidation of the caliphal order, the marginalization of the Prophet's household, the restriction of hadith transmission, and the development of theological doctrines that emphasized predestination or obedience to rulers created a cultural environment in which withdrawal from political responsibility could be represented as religious prudence (26, 27). In this context, ascetic figures acquired public legitimacy as preachers and moral authorities while the Imams and their followers were subjected to political surveillance and social restriction. The religious authority of ascetics such as Hasan al-Basri could therefore function, consciously or unconsciously, as a cultural alternative to the authority of the Imams. Their sermons emphasized recitation of the Qur'an, remembrance of God, construction of mosques, moral exhortation, and personal renunciation, but they often failed to confront the political structures responsible for the persecution of the Prophet's family (13). This pattern is especially significant in interpretations of Imam Hasan's peace treaty and Imam Husayn's uprising. Reports transmitted through Hasan al-Basri were used to depict the peace treaty as a divinely anticipated reconciliation between two Muslim factions, a formulation that could reduce the moral distinction between Imam Hasan and Mu'awiya (22, 23). The same intellectual framework later enabled many ascetics and jurists to interpret the conflict at Karbala as a regrettable dispute among Muslims rather than as a confrontation between legitimate divine authority and oppressive government. In this respect, the early ascetic tradition contributed to a "jurisprudence of silence" that privileged communal stability, avoidance of sedition, and personal piety over resistance to injustice. The tragedy of Ashura exposes the insufficiency of such an approach, because the moral clarity of Karbala required not only inward devotion but also explicit recognition of truth, condemnation of oppression, and willingness to stand with the rightful Imam.

The second major current examined is the School of Unveiling and Mystical Intuition, which developed from approximately the fourth Islamic century onward and transformed ascetic Sufism into a more elaborate spiritual tradition centered on love, mystical knowledge, service, annihilation in God, spiritual companionship,

and direct experience of divine reality (28, 34). This development expanded the conceptual resources available for interpreting Ashura, allowing Imam Husayn's sacrifice to be understood through the language of love, spiritual annihilation, divine encounter, heroic self-transcendence, and sacred martyrdom. The futuwwa tradition played a particularly important role in translating devotion to Imam Ali and Imam Husayn into communal rituals and mourning practices. The people of futuwwa, spiritual chivalry, and urban brotherhoods shared many ethical principles with Sufis and Malamatis, including generosity, loyalty, courage, service, self-sacrifice, and protection of the weak (31). During the Buyid period, Shi'i-oriented futuwwa groups participated in the institutionalization of public mourning for Imam Husayn, while Sunni groups sometimes established competing commemorative practices centered on other historical figures and events (1, 32). These developments demonstrate that Sufi-influenced social organizations contributed significantly to the historical formation of Ashura rituals. Later Persian mystical literature also increasingly incorporated references to Imam Husayn's martyrdom, and poets such as Nasir Khusraw and Sanai openly expressed devotion to the Prophet's household and condemnation of their enemies (35, 40). Nevertheless, the School of Unveiling and Mystical Intuition retained important theological limitations. Many of its leading figures revered Imam Ali and Imam Husayn as saints, heroes, and spiritual exemplars while continuing to accept the caliphal order established after the Prophet. Some Sufi narratives even criticized Imam Ali for not relinquishing political authority to Mu'awiya, thereby subordinating the question of justice to the avoidance of bloodshed (8, 30). Such accounts reveal that mystical admiration for the Imams did not always overcome inherited Sunni political theology.

The most influential example of this tension is Abu Hamid al-Ghazali, whose thought combined Shafi'i jurisprudence, Ash'ari theology, philosophical training, ethical reform, and Sufi spirituality. Al-Ghazali's intellectual transformation and turn toward mysticism made him one of the most important representatives of mystical theology in the Islamic tradition (34, 41, 42). However, his views on Ashura remained strongly shaped by Ash'ari assumptions regarding the justice of the Companions, the legitimacy of established authority, and the interpretation of political conflicts as errors of independent reasoning. He prohibited the cursing and excommunication of Yazid, regarded his ultimate fate as subject to divine judgment, and warned preachers against recounting the conflict and martyrdom of Imam Husayn in ways that might provoke hostility toward prominent early Muslims (13). This position effectively transformed the massacre of Karbala into a disputed political episode whose perpetrators could be protected by the doctrine of interpretive error. Al-Ghazali also advocated withdrawal and political nonparticipation in times of civil conflict, presenting figures such as Abd Allah ibn Umar and Sa'd ibn Abi Waqqas as models of caution and neutrality (13, 38). Such reasoning implied that Imam Husayn should have avoided confrontation for the sake of communal unity, thereby failing to recognize the unique theological status of the Imam and the ethical necessity of resistance to illegitimate rule. Although al-Ghazali's mystical writings profoundly enriched Islamic spirituality, his interpretation of Ashura illustrates how mystical discourse may remain confined by juridical and theological commitments. The study concludes that Sufi engagement with Ashura produced both valuable spiritual insights and serious political limitations: the language of love, sacrifice, martyrdom, and chivalry deepened the religious meaning of Karbala, while doctrines of withdrawal, reverence for the Companions, and avoidance of political judgment often prevented leading Sufis from articulating a clear critique of Umayyad oppression.

In conclusion, the historical responses of Sufi ascetics and the followers of the School of Unveiling and Mystical Intuition to Ashura were neither uniform nor entirely consistent. Early ascetics such as Hasan al-Basri and Rabi ibn Khuthaym displayed grief and moral discomfort but did not offer an unambiguous defense of Imam Husayn's authority or a direct condemnation of the political system that produced Karbala. Their emphasis on withdrawal, silence, individual piety, and avoidance of conflict limited their capacity to respond adequately to a crisis in which spiritual truth demanded political and ethical commitment. The later mystical tradition developed a richer symbolic interpretation of Ashura and contributed to the expansion of mourning

rituals, devotional literature, spiritual chivalry, and the representation of Imam Husayn as an embodiment of love, sacrifice, and annihilation in the divine will. Nevertheless, its leading representatives often remained constrained by Sunni political theology and juridical assumptions concerning the Companions, the caliphate, and the legitimacy of established power. Al-Ghazali's prohibition of cursing Yazid and his preference for withdrawal exemplify this unresolved tension between mystical reverence for the Prophet's household and theological reluctance to condemn their enemies. The study therefore demonstrates that admiration for the Imams, ethical appropriation of their virtues, and participation in Husayni mourning do not necessarily amount to recognition of their religious and political authority. A complete mystical interpretation of Ashura requires the integration of inward spirituality with historical consciousness, moral judgment, resistance to oppression, and recognition of the inseparability of divine love from justice.

مقدمه

محرم و نقطهٔ عطف آن، عاشورا، میدان پُرابتلایی است که بعد از نبرد بی‌فرجام جَمَل، برای دومین بار دو گروه مؤمن و مسلمان، به نام نامی شریعت و به ادعای پیروی از صاحب شریعت، بر هم تیغ کشیدند؛ در یک سوی آوردگاه، حسین (ع) بود با همهٔ فضایلی که بلافصل از مکتب و سنت پیامبر (ص) به ارث برده بود و در دیگر سو، سپاهیانی ولایت‌ناشناس که به‌غلط سنت و شریعت پیامبر (ص) را آموخته بودند و آن شد که به تعبیر صاحب «تجارب السلف»: «در شرح این قضیه بسط سخن نمی‌توان داد، چه در اسلام واقعه‌ای صعب‌تر از این نیفتاده است... چه سر مبارک او را به دمشق بردند و فرزندی را در کنار او نیز زدند و برادرزادگان و ابناء عم او را در پیش او بکشتند و عورات و اطفال را بر آن صورت که از ولایت حبشه و زنگ و هند بردگان آوردند، به بردگی به شهرها بردند...» (1) که گویی ترجمان کلام ابوریحان بیرونی است که در شرح آن مصیبت جان‌گداز، به تأکید می‌نویسد: «قُتِلَ الحسینُ بن علی بن ابی طالب بالطَّف مع اهل بیت رسول الله... و فُعِلَ به و بهم ما لم یُفعَل فی جمیع الامم بأشرارِ الخَلق مِنَ القَتل بالعَطَش و السَّیف و الإحراق بالنّار و صُلب الرؤوس و إجراء الخیول علی أجساد المورَّبة و هَتک السِّتر بسبی النساء و الاطفال...» (2)

بدین‌ترتیب، از دیرباز نظرات متنوع و متکثری پیرامون زوایای مختلف آن واقعه ابراز شده است و باعث طرح گمانه‌های بعضاً متفاوت و متضادی در حوزه‌های تاریخی، عرفانی، اجتماعی و حتی فقهی شده است و حقیقتاً اگر همین داوری‌ها و نظرات صاحبان مشارب فکری نبود، عاشورا نیز مثل هزاران واقعهٔ تاریخی که اتفاقاً مشابهت‌هایی هم با این رویداد داشته‌اند، نمی‌توانست بر ذهن و زبان آشنایان به مبانی تشیع بنشیند؛ نظیر قتل «عبدالله بن زبیر» که اتفاقاً در تاریخ بیهقی، بعد از سوگ‌نامهٔ «حسنک وزیر»، بدان پرداخته شده است (3).

یکی از قرائت‌های حائز اهمیت در تبارشناسی عاشورا، قرائت صوفیانه و عارفانه از آن واقعه است؛ تصوف، به‌عنوان میراث معنوی و باطنی آموزه‌های اسلامی، با نگرشی مبتنی بر تأویل به تبیین این حادثه پرداخته است و اصولاً این نوع نگرش، عمیق‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل مربوط به حیات آدمی را دربر می‌گیرد که در عین حال، از لطیف‌ترین مراتب حیات آدمی است؛ یک حیات اشراقی و روحانی و به تعبیر دینی، «حیات طیبه» که به زندگی آدمی معنا می‌بخشد. مدافعان این رویکرد، با نگرش معرفتی و با تکیه بر منابع کلامی و آموزه‌های باطنی دین، ضمن تأکید بر جایگاه معنوی اباعبدالله الحسین (ع)، به تبیین نهضت او می‌پردازند.

اصولاً هرگاه رویدادی آفاقی (Objective) را به مدد تجربه‌های دینی و عرفانی شرح و تفسیر می‌کنیم، معجون خوشایند و همگان‌پسندی فراهم می‌آید که به‌نوعی نتیجهٔ پیوستگی دین و عرفان هم محسوب می‌شود و جالب آن‌که بعد از تبیین و پذیرش بُعد عرفانی عاشورا، دیگر ابعادی نظیر جهاد و حماسه نیز تحت‌الشعاع آن، صبغهٔ عرفانی می‌یابند.

اگرچه در باب قرائت‌های مختلف عاشورا سخن‌ها گفته شده، اما در باب دیدگاه مشاهیر عرفا و متصوفه در باب عزاداری عاشورا، مقاله و نوشتار جامعی عرضه نشده است؛ گرچه علیرضا ذکاوتی قراگزلو در مقالهٔ «تأثیر تصوف بر شعائر عزاداری»، چنان‌که از عنوان آن برمی‌آید، به بررسی آداب و رسوم عزاداری عاشورا که متأثر از افعال صوفیانه است، پرداخته است (4) و در تازه‌ترین اثر تحقیقی که در سال‌ها منتشر شده، کتاب «تصوف ایرانی و عزاداری عاشورا»، تألیف محمد مشهدی نوش‌آبادی است که بر بنیاد این فرضیه گردآوری شده است که صوفیه ـ عموماً قلندریه و اهل فتوت ـ چه نقشی در برپایی آیین عزاداری داشته‌اند؟ یا به‌طور مشخص، کدام‌یک از آیین‌های عزاداری محرم رنگ‌ولعابی صوفیانه دارد؟ (5) و همان‌طور که از عنوان دو نوشتار برمی‌آید، بیشترین سعی مؤلفان، تطبیق شعائر عزاداری شیعیان با آداب و آیین‌های صوفیانه و گره‌زدن بسیاری از باورها با معتقدات این فرقه است. علیرضا کرمانی نیز در مقالهٔ «تحلیل عرفانی ابعاد قیام عاشورا با تکیه بر آموزه‌های مختلف عرفانی»، به بررسی جنبه‌های عرفانی عاشورا از دیدگاه کلی پرداخته است (6).

در این مقاله برآنیم که دیدگاه دو جریان فکری صوفیانه را که از قرن دوم تا قرن ششم بر عقبهٔ فرهنگی این دیار سیطرهٔ فکری داشته‌اند، واکاوی نموده و موضع آن‌ها را نسبت به عاشورا و عزاداری بر امام حسین (ع) مورد بررسی قرار دهیم. طبعاً در این مجال اندک، به طرح دیدگاه شاخص‌ترین افرادی که از دو مکتب فکری در باب عاشورا اظهارنظر صریح نموده‌اند، می‌پردازیم.

عرفان

تصوف و عرفان نام یک نحله و مشرب فکری است که در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم، ابتدا در هیئت «زهد» و پارسایی، با شاخصه‌هایی چون ورع و پارسایی مشروع، تجرد از خلق، آخرت‌گرایی و دنیاستیزی، مراقبهٔ بی‌حدوحصر نفسانی و اقتدا و التزام به سنت پیامبر (ص) و صحابه و تابعین شکل گرفت و برای تکوین آن، عموماً سه مرحلهٔ تاریخی ذکر شده است:

۱- از صدر اسلام تا تثبیت قدرت معاویه (۴۱ هـق.) که ساده‌زیستی معیاری مطلوب محسوب می‌شد.

۲- با انتقال قدرت به شام که زاهدان با مشاهدهٔ افراط در تجمل و اشرافی‌گری امویان، مشی زاهدانهٔ خود را آشکارتر ساختند.

۳- دورهٔ سوم که زهد، به‌عنوان یک مشرب فکری و عملی، زمینه‌ساز تصوف گردید (7).

این افراط در تجرد و ساده‌زیستی، با محوریت تجرید، توحید، آخرت‌گرایی و معرفت مقایسه می‌شود با تصوف عاشقانه‌ای که از قرن سوم، با نام مکتب «کشف و شهود»، در حوزهٔ خراسان و عراق شکل می‌گیرد و بار معنایی تازه‌ای به واژگانی چون شوق، عشق، دل، قلب، فنا و... می‌بخشد.

۱- ائمهٔ طاهرین، حلقهٔ اتصال طریقت و شریعت

پیوستگی شریعت و طریقت، از دیرباز مورد تأکید بسیاری از محققان حوزهٔ تصوف در گذشته و حال بوده است؛ نمونه را: «اقامت شریعت بی‌وجود حقیقت، محال بود و اقامت حقیقت بی‌حفظ شریعت، محال» (8). چنان‌که برخی از عرفان‌پژوهان معاصر هم بر این باورند که عرفان، آزمایشگاه بشری ادیان است و «بهتر است به‌جای سخن‌گفتن از عرفان دینی، از دین عرفانی سخن بگوییم» (9). گرچه شبستری معتقد بود:

شریعت پوست، مغز آمد حقیقت

میان این و آن باشد طریقت

(10)

از آنجا که صوفیه معتقدند آبشخور عرفان و تصوف، باطن و روح نبوت است و میراث‌دار نبوت نیز ولایت و امامت می‌باشد و در نزد متصوفه و مشایخ صوفی‌منش، یافتن یک الگوی معرفتی با نام و عنوان «پیرو راهنمای طریقت» مورد تأکید بوده، لذا به نظر می‌رسد که حیات معنوی تصوف، به‌عنوان یک فرقهٔ درون‌دینی، تا حدود زیادی با حیات طیبهٔ ائمه (ع) ـ به‌عنوان اولاد و احفاد پیامبر (ص) و مصادیق روشن «اولی‌الامر» ـ پیوند وثیقی دارد. به تعبیر روشن‌تر، «تصوف در دورهٔ آغازین خود، به‌شدت متأثر از تعالیم اهل‌بیت بوده است، به‌گونه‌ای که می‌توان ثابت کرد حیات معنوی و عرفانی اسلام، هم در بُعد اعتقادی و نظری و هم در بُعد عملی و سلوکی آن، تنها در سایهٔ تعلیمات معنوی اهل‌بیت حفظ گردید و بالندگی آن تنها در سایهٔ تمسک به تعالیم اهل‌بیت صورت گرفت و اکتفا به قرآن و تفسیرهای بشری از آن با شعار «حَسبُنا کتاب الله»، سقوط معنوی جهان اسلام را در پی داشت» (11). خاصه آن‌که «ولایت» رکن رکینی در مباحث عرفانی محسوب می‌شود که البته میزان تأثیرپذیری صوفیه و اقطاب و مشایخ آن‌ها از ائمه، به عوامل مختلفی چون حوزهٔ جغرافیایی، مشرب فکری سلاسل و طریقت‌های صوفی‌منش، نوع مذهب و بالاخره آرای کلامی آن‌ها بستگی دارد، ولی عموماً جایگاه والای ائمه و حسب و نسب ایشان موجب تکریم آن‌ها نزد اکثر فرق اسلامی محسوب می‌گشت؛ البته باید توجه داشت که قاطبهٔ اهل تصوف، پیروان اهل سنت هستند، چنان‌که جامی در «نفحات‌الانس»، از قول خواجه عبدالله انصاری نقل نموده که وی صراحتاً

اذعان نموده است که از صوفیان سرشناس تا قرن پنجم، ۱۲۰۰ نفرشان اهل سنت بوده و تنها دو نفر علوی ـ شیعه ـ در میان آن‌ها مشاهده کرده است (12). با عنایت به این نکته، قطعاً عموم متصوفه از زاویهٔ فقه و کلام مذهب خود به مسئلهٔ «امامت» و «ولایت» نگریسته‌اند. ازاین‌رو، در سنت تذکره‌نویسی و تنظیم «مقامات» صوفیه، همواره سعی بر آن بوده که پیوستگی مشایخ را با خاندان پیامبر (ص) به‌گونه‌ای اثبات نمایند؛ چنان‌که «شقیق بلخی با هدایت موسی بن جعفر (ع) از گناهان توبه کرد و معروف کرخی، به علت تقیه و ترس از مخالفان، به‌عنوان دربان، سال‌ها در ملازمت امام رضا (ع) به سر برد و...» (11). حتی در سطح نازل‌تر این پیوستگی، شریعت و طریقت تا بدان‌جا ادامه یافت که حتی بزرگان فقه و اصول به شاگردی نزد عرفا و متصوفهٔ نامدار زانو زدند؛ چنان‌که «شافعی ـ رضی‌الله‌عنه ـ پیش شیبان راعی ـ رحمه‌الله ـ چنان نشستی که کودکان در مکتب نشینند... و احمد حنبل و یحیی معین بر معروف کرخی رفتندی ـ و او در علم ظاهر منزلت ایشان نبود ـ و از وی بپرسیدندی» (13). به هر روی، تصوف با چنین انگاره‌هایی در جهان اسلام بالیدن گرفت؛ البته در گسترهٔ جغرافیایی جهان اسلام و نه الزاماً در متن آموزه‌های ناب اسلام. به توضیح دیگر، طبعاً جوامع اسلامی با گسترش فتوحات، با بلاد دیگر که آداب‌ورسوم و فرهنگ و آیین خاصی داشته‌اند، تعاملاتی برقرار نمودند و این دادوستدهای علمی و فرهنگی یقیناً در بنیان تصوف بی‌تأثیر نبوده است و اینک به‌اختصار و با استناد به موارد تاریخی، به شرح موضع‌گیری «مکتب زهاد و عباد» در قبال عزاداری عاشورا می‌پردازیم:

چنان‌که اشاره شد، «زهاد ثمانیه» عنوان رجالی برای معرفی هشت تن از عابدان صدر اسلام است که هم در روایات اهل سنت (14) و هم در روایات شیعی، نظیر «معرفة الرجال» کشی در قرن چهارم، از آن‌ها یاد شده است. کشی روایات خود را به نقل از «فضل بن شاذان» بیان نموده که از آن‌ها به نام‌های ربیع بن خثیم، هرم بن حیان، اویس قرنی، عامر بن عبد قیس، ابومسلم عبدالله بن ثوب خولانی، مسروق بن اجدع همدانی و حسن بصری نام برده است که چهار تن نخست را از یاران امام علی (ع) در شمار آورده و سه تن دیگر را نکوهیده است (15).

صاحب «حلیةالاولیاء و طبقات‌الاصفیاء» (14) نفر هشتم را اسود بن یزید نام برده است و در پاره‌ای منابع دیگر، «جریر بن عبدالله بجلی» معرفی شده است. به هر حال، در میان این رجال، «حسن بصری» به اتفاق در ردیف زهاد و عباد قرن اول و اوایل قرن دوم شمرده شده است. در روایت فضل بن شاذان، حسن بصری نکوهیده شده است و با دو ویژگی «ریاست‌طلب» و «پیشوای قدریان» از او نام برده شده است (15). گرچه رسماً عنوان صوفی بر او اطلاق نشده است، اما حیات نسبتاً طولانی او ـ ولادت ۲۱ هـق. و متوفی ۱۱۰ هـق. ـ و این‌که احتمالاً در شمار اصحاب بوده است، باعث آمده که از او با القابی نظیر فقیه، محدث، مفسر قرآن و... یاد نمایند. گرچه ارباب تراجم می‌نویسند: «و ارادت او به علی ابن ابی طالب بود ـ رضی‌الله‌عنه ـ و خرقه از او گرفت» (12) و غزالی در حق او با اعتقادی راسخ می‌نویسد: «حسن بصری از حیث کلام، شبیه‌ترین افراد به انبیا می‌باشد و از لحاظ هدایت، از دیگر تابعین به صحابهٔ پیامبر نزدیک‌تر است» (13). در مقابل، در روایات شیعی در مجموع از او چهره‌ای با جامعیتی که در روایات اهل سنت آمده، ارائه نمی‌شود (16). شاید نقطهٔ مقابل آن، کتاب «حسن بصری، چهرهٔ جنجالی تصوف»، نوشتهٔ مهدی عمادی شیرازی است (17) که هر دو کتاب، در حقیقت نموداری از تفاوت آرا و دیدگاه‌های محققانه در باب این شخصیت محسوب می‌گردد و بررسی مواضع و عملکرد او در قبال عاشورا، نمونهٔ روشنی از دیدگاه‌های صوفیانه در مواجهه با این نهضت الهی است.

حسن بصری از جملهٔ زهادی است که با افراط در زهد ـ با استنباط خاص خویش ـ و اعراض اختیاری از مواهب دنیا، به تعبیر خویشتن، چنان در امر خلق مستغرق شده بودند که از احوال اولیای حق بی‌خبر بودند. مستندات تاریخی گواه آن است که حسن، ولایت و امامت امام حسین (ع) را نپذیرفت و ازاین‌رو، توفیق درک محضر امام و همراهی با او را نداشته است؛ قدیمی‌ترین منبعی که در این باب سخن رانده است، محمد بن جریر بن رستم الطبری الامامی، متوفی ۳۲۶ هـق.، است که می‌نویسد: «وَ مِن روّاتکم و فقهائکم الحسن البصری: و کانَ ممَن خرج مع عبدالرحمن بن اشعث

و تخلّف عن الحسین بن علی (ع)...» (18). به‌صراحت نوشته است که از پذیرش ولایت و امامت حسین بن علی (ع) سر باز زد. اصولاً مهم‌ترین نکته‌ای که همواره دربارهٔ زهاد و عباد مطرح بوده است، «این‌که ارتباط آن‌ها با اهل‌بیت و خاصه امیرالمؤمنین چگونه بوده است؟» (16)

وقتی حسن بصری در قبال مکتب امامت، کرسی وعظ و تفسیر دایر می‌کند، اگرچه ظاهراً با حضرات ائمه اظهار مخالفت هم ننماید و احیاناً فضایلی هم از آنان بازگو نماید، در حقیقت مصداق کلام مولوی است که: «مادح خورشید، مداح خود است». چنین کسی که از صحنهٔ شگفت‌انگیز کربلا جدا مانده است، وقتی خبر شهادت امام حسین (ع) را می‌شنود، عکس‌العملش در حد یک گریهٔ عاطفی و اکتفا به لعن بر قاتلین آن حضرت خلاصه می‌شود؛ چنان‌که ابی‌المؤید موفق بن احمد خوارزمی، با سلسلهٔ اسناد خود، از علامه زمخشری روایت کرده که او از غافره و ابوبکر شنیده که: «قیل للحسن البصری یا ابا سعید قُتِلَ حسین بن علی. فبکی حتی اختلج جنباهُ و قالَ: واذُلّاه لِأُمّهٔ یقتل ابن دعیها و ابن نبیها» (19). این روایت را در منابع متأخر، صاحب «شذرات الذهب» هم نقل نموده است، با ذکر این نکته که حسن این‌گونه بانیان آن جنایت را لعن می‌کند: «خدا انجام‌دهندهٔ آن را بکشد و خوار گرداند هر آن‌کس را که بدان امر کرد و رضایت داد» (20). چنین کسی که عاشورا را ـ به هر دلیل ممکن ـ درک نمی‌کند (18)، در فتنهٔ عبدالرحمن بن محمد بن اشعث که در سال ۷۹ هق. علیه عبدالملک بن مروان و حجاج قیام کرد، به همراه عدهٔ زیادی از قراء قرآن شرکت می‌کند و حجاج از طرف حکومت با او مقابله می‌کند و در نتیجهٔ این تمرد، مسلمانان زیادی کشته شدند. چنان‌که از روایت امام صادق (ع) برمی‌آید، گویا در همین زمان امام سجاد (ع) را در راه رفتن به مکه می‌بیند و بر سبیل تعریض، آیهٔ ۱۱۲ توبه را بر حضرتش می‌خواند که چرا حضرت جهاد را ترک نموده و به حج و راحتی پرداخته‌اند. حضرت می‌فرمایند دنبالهٔ آیه را بخوان: «التائبون العابدون الحامدون...» (توبه/۱۱۳). فرمودند: هرگاه افرادی با چنین صفتی یافتیم، جهاد با ایشان برتر از حج خواهد بود (21). به‌طور ضمنی، جهاد حسن بصری را مشمول هدایت قرآنی نمی‌دانند. در برخورد با امام حسن (ع) نیز، بنابر آنچه در مجموعه‌های روایی اهل سنت آمده، در پی صلح مصلحتی امام حسن (ع) در سال ۴۱ هق. ـ عام‌الجماعه ـ خبری از رسول خدا نقل گردید که راوی اصلی آن حسن بصری بوده است، با آن‌که این روایت در هیچ‌یک از مصادر اصلی و کتب اربعهٔ شیعه نیامده است. به‌طور اختصار، حسن بصری از شخصی به نام ابوبکره، از قول رسول خدا نقل می‌نماید که روزی پیامبر (ص) امام حسن (ع) را بسیار نواخت و وقتی از آن حضرت علت این مهرورزی کم‌سابقه را پرسیدند، فرمود: «إنَّ ابنی هذا سید سَیُصلِحُ الله عزوجل به بینَ فئتین من المسلمین» (22). در شرح و توضیح این عبارت، رجوع شود به (23) که در ادامه، علل اتخاذ چنین مواضعی را به‌اختصار شرح خواهیم داد. به هر حال، چنین کسی که بر مسند فقاهت و تفسیر تکیه زده و نامش با تصوف آمیختگی شگفتی دارد، با شنیدن خبر شهادت اباعبدالله، تنها به ذکر لعنت بر قاتلین نامعین و ناشناس حضرت اکتفا می‌کند؛ اما باز دکان او چنان رونقی داشته که امام صادق (ع) معصومانه به مجلس گرمی او و ابوحنیفه اشاره می‌کند: «به خدا سوگند، اگر شما آنچه من می‌گویم بگویید، اقرار می‌کنم که حقیقتاً اصحاب من هستید؛ چنان‌که این ابوحنیفه است با اصحابش و آن حسن بصری است که اصحابی دارد و من مردی از قریش هستم، زادهٔ رسول‌الله و دانای به کتاب خدا...» (21). این‌ها شمه‌ای از اعتقادات کسی بود که هم در مسند فقاهت و حدیث و تفسیر و بیان و کلام نشسته بود و هم در مسند ارشاد و دستگیری خلایق ـ از منظر صوفیان ـ اما به شهادت نصوص تاریخی، به‌راحتی در مقابل «امام» ـ که در معتقدات شیعه رکن رکین ایمان و اعتقاد شمرده می‌شود ـ قرار می‌گیرد؛ گاه با طعنه و تعریض و گاه با دورکردن مردم از آن کانون‌های حقیقی نور و معرفت، باعث آزردگی آن‌ها می‌شود. در واکاوی این نوع برخوردها با نظام امامت و ولایت حقیقی و همراهی‌نکردن و در عوض رضایت‌دادن به ظلم هیئت حاکمه، ولو با سکوت، می‌توان نتیجه گرفت که امثال حسن بصری، بیشتر «سفیران فرهنگی سقیفه» هستند؛ بنیاد کج و بی‌اعتدالی که پس از رحلت پیامبر (ص) در سقیفه بنیان نهاده شد و یک شاخهٔ فرهنگی آن، ترویج همین زهدی بود که نهایتاً به تفویض و جبر کشانده شد و در عمل، ضرری برای خلفای اموی نداشت و در برخی از مواضع، به تأیید عملکرد آنان نیز می‌پرداخت. همچنان‌که در صلح امام حسن (ع)، روایت حسن بصری چنان بر سر زبان‌ها افتاد که طرف مخاصمه ـ معاویه ـ ناجوانمردانه از هر عیب و نقصی مبرا

گردید و گویا در صحیفهٔ ازل مقدر بوده که امام، با پذیرش صلح، به حاکمیت معاویه تن در دهد. دربارهٔ نوع سلوک آنان نیز باید گفت که زهد آن‌ها، نوعی امساک بی‌منطقی بود که اتفاقاً مورد توجه پیامبر (ص) نبود، با این توضیح که پیامبر (ص) از نخستین سال‌های بعثت، با تشریح مناسک عبادی و اجتماعی اسلام، بر مشارکت اجتماعی و پرهیز از انزوا و اجتماع‌گریزی تأکید می‌نمودند و این دوری از مساجد و جماعت را به‌نوعی تفرقه در وحدت جامعهٔ نوپای اسلامی تلقی می‌نمودند. با همهٔ این بیدارباش‌ها، اما روزبه‌روز بر وسعت تصوف افزوده می‌شد و برخی از ائمه، نظیر امام محمد باقر و امام جعفر صادق (ع)، در دو جبههٔ فرهنگی با اینان مبارزه می‌کردند: در سنگر فقه و فقاهت، با کسانی چون ابوحنیفه محاجه می‌نمودند و در جبههٔ اعتقادی و بینش فکری، با خانقاه‌نشینان و زاویه‌گزینانی که از مبانی دین به «زهد» بسنده کرده بودند و این موضوع، حداقل در روزگار امام صادق (ع)، به جهت فضای باز فرهنگی ـ سیاسی، به‌قدری اهمیت داشت که مرحوم کلینی رازی در اصول کافی، بابی را به نام «باب دخول الصوفیهٔ علی ابی عبدالله علیه‌السلام و احتجاجهم علیه» گشوده است.

ربیع بن خثیم، زاهد قاعد

ربیع بن خثیم ثوری کوفی، متوفی ۶۳ هـ.ق، از زمرهٔ «زهاد ثمانیه» است که قراین تاریخی نشان می‌دهد که به‌طور قطع و مسلم، از قاعدین و واماندگان آزمون «صفین» است و قطعاً با چنین پیشینه‌ای، در «جمل» و «نهروان» هم حضور نداشته است؛ حال آن‌که امیر مؤمنان (ع) در مؤاخذهٔ آنان که در آزمون ایمانی جمل شرکت نکردند، فرمود: «حال آنان از دو خارج نیست: درصورتی‌که عدم شرکتشان از ضعف نیت و بصیرت باشد، هلاکت، و چنانچه از روی شک و تردید به ولایت حضرت باشد، به دشمنی تفسیر کرده‌اند» (24). به هر حال، ربیع زاهد بیست سال سکوت پیشه کرد و جز ذکر بر زبان نمی‌راند و به‌محض شنیدن خبر شهادت اباعبدالله (ع)، لب به سخن گشود و «استرجاع» را بر زبان راند و در ادامهٔ آیهٔ ۴۶ از سورهٔ مبارکهٔ «زمر» را تلاوت نمود: «قُلِ اللهم فاطر السماوات و الارض عالم الغیب و الشهادهٔ، أنت تحکم بین عبادک فیما کانوا فیه یختلفون». با قرائت این آیه، سکوت سیاسی خویش را شکست؛ گویا راوی از این پاسخ و واکنش ربیع قانع نشده و نظرش را دربارهٔ قاتلان امام حسین (ع) جویا می‌شود و او پاسخ می‌دهد: «ما أقول! إلی الله إیابهم و علی الله حسابهم» و سپس تا آخر عمر، سخنی بر زبان نراند (14, 25).

این نمونه‌ای از حسرت کسی است که «با یک رکوع، شب را به صبح می‌رسانده و با دمیدن آفتاب صبح، آه سردی می‌کشید و می‌گفت: مخلصین سبقت گرفتند و رفتند، ولی ما ماندیم» (25). این‌که چگونه یک زاهد پرآوازه نتواند به‌صراحت زبان به لعن قاتلان حسین (ع) بگشاید و با جملات مبهم عکس‌العمل نشان دهد، در حقیقت به مواضع تاریخی جبههٔ زهاد و عملکرد آنان در باب امامت و ولایت بازمی‌گردد. در باب همراهی‌نکردن جماعت زهاد صوفی‌منش و نوع مواجههٔ آنان با امامت، تأملات عبرت‌آموزی وجود دارد؛ این‌که عاشورا با همهٔ ظرفیتی که داشت، به‌روشنی تقابل حق و باطل را به تمامی آشکار ساخت، اما نتوانست پاره‌ای از زهاد بانام‌ونشان مکه و مدینه و عراق را با خود همراه نماید، پرسشی است درخور که در پاسخ، به چند نکته اشاره می‌کنیم:

۱- خودبنیادی نظری و اعتقادی در جریان زهاد و عباد متصوف: تصوف یک فرقهٔ درون‌دینی بود که بر بنیاد نظریات خاصی شکل گرفت؛ ابتدا با گوشه‌نشینی مطلوب آغاز گردید و اندک‌اندک انحرافات و بدایع متعددی بر آن افزوده شد، تا جایی که هم از دیدگاه فکری و هم فقهی، در تقابل با جریانی که پیامبر (ص) در غدیر خم ترسیم نموده بودند، قرار گرفتند. این بدعت و انحراف، چون رشته‌ای دوسویه، از یک سو به خود زهاد مربوط می‌شد و از دیگر سو، به «مکتب خلافت» و نقش‌آفرینان سقیفه بازمی‌گشت؛ آنان که علاوه بر کودتای سیاسی، از دیدگاه فرهنگی نیز اقدامات اثرگذاری را آغاز نمودند. شعار «حسبنا کتاب الله» (18, 26)، یعنی ممنوعیت حدیث و روایت؛ دستوری که حداقل تا دوران زمامداری

عمر بن عبدالعزیز، ۹۹ تا ۱۰۱ هـق.، پابرجا ماند و حتی غزالی معتقد است که تا سال ۱۲۰ هـق. به تأخیر افتاد؛ یعنی سالی که عملاً از جماعت صحابه و تابعین کسی باقی نمانده بود (13).

تقدس‌زدایی از شخصیت پیامبر (ص) و ناشیانه و گاه عامدانه جلوه‌دادن رفتارهای آن حضرت، از دیگر اقدامات آنان بود (27) و خاصه در مدت ۲۰ سال فرمانروایی معاویه، احادیث فراوانی که نقیض روایات وارده در مدح و ستایش اهل‌بیت (ع) بود، در شأن خلفای خودخواندهٔ اموی ساخته و پرداخته شد. بدین‌ترتیب، علاوه بر کودتای سیاسی و محدودیت اقتصادی ـ غصب فدک ـ در جبههٔ فقاهت هم امثال حسن بصری و ابوحنیفه را در برابر ائمه علیهم‌السلام قرار دادند و تمام رسالت بزرگان دین را، به قول صاحب «احیاء علوم‌الدین»، در این کلام مختصر نمودند که: «و صحابه و تابعین به پنج چیز مشغول بودندی: خواندن قرآن و عمارت مسجدها و ذکر خدای و امر به معروف و نهی از منکر» (13). با این احوال، مهم‌ترین چالش فکری حکام اموی و حتی عباسی، صبغهٔ علمی و عرفانی اهل‌بیت (ع) بود که به نظر می‌رسد برای مقابله با آن، ابتدا جبههٔ زهاد تقویت گردید و نام و عنوان آن‌ها بر سر زبان‌ها افتاد و آزادانه در هر شهر و دیاری مجلس وعظ و کرسی خطابه بنا نهادند؛ حال آن‌که محدودیت‌های ائمه (ع) و ارتباط آن‌ها با شیعیانشان، حکایت غم‌انگیزی در تاریخ دارد.

بازتاب عاشورا در مکتب «کشف و شهود»

از اوایل قرن چهارم، مکتب دیگری با مشی تازه‌تری پدید آمد که مفاهیم لطیف و تفاسیر نغزی از معارف دین عرضه کردند و همین باعث شد که گسترهٔ جغرافیایی وسیعی از جهان اسلام، از بغداد و خراسان تا اندلس، را دربر گیرد و فصل جدیدی در رابطهٔ انسان با خداوند گشوده شد. بدین‌ترتیب، زهاد صوفی‌منش که در اثر همدمی با مصحف شریف و عبارات طاقت‌سوز و زندگی بی‌تکلف، از امور دنیوی بازماندند و در یک کلام، «عنایت ایشان به کار دین بزرگ بود، ایشان را زهاد و عباد خواندند و این نام بر ایشان برفت... پیش از آن‌که سال بر دویست کشید از هجرت...» (28).

اندک‌اندک نام‌آورانی در این عرصه مشهور گردیدند که از زهد صرف روی گردانده و اصول دیگری چون عشق، محبت و خدمت به خلق را سرلوحهٔ کار خویش قرار دادند و از آنجا که زاویه‌ها و خانقاه‌هایی برای تعلیم مبانی سلوکی خویش در اختیار داشتند، این مبانی چون علمی در کنار دیگر علوم تدریس می‌شد و تصوف زهدمحور به تصوفی عاشقانه مبدل گردید که در آن، عشق مرکب ره‌پویان دیار معشوق گردید و رابطهٔ «عبد و مولایی» به جایگاه رفیع «عاشق و معشوق» تغییر نام یافت. در این میان، فیلسوفانی مثل امام محمد غزالی، ۴۵۰ تا ۵۰۵ هـق.، با چرخشی آگاهانه، در عین دارابودن پشتوانهٔ عمیق فلسفی، در دههٔ پایانی عمر با تمایل به این نحلهٔ فکری، بر تثبیت و گسترش آن افزودند. از سویی، تمایل فقهای شریعت‌مداری چون خواجه عبدالله انصاری نیز تا حدودی بر مشروعیت این نوع سلوک دامن زد و در مجموع، فصل تازه‌ای در رابطهٔ انسان با حضرت حق پدید آمد.

در باب مواضع عارفان مکتب کشف و شهود در باب عاشورا و عزاداری سیدالشهدا، بدون مباحث کلامی و اشارات تاریخی نمی‌توان قضاوت نمود، چراکه از دیدگاه کلامی، مکاتب فکری جدیدی پدید آمده بود که در پیدایش برخی از آن‌ها، قطعاً دلایل سیاسی و انگیزه‌های حاکمیتی را نمی‌توان نادیده گرفت. بعد از ظهور «مرجئه» که از سال ۵۰ هـق. شکل گرفت و به‌شدت از ناحیهٔ امویان مورد حمایت قرار گرفت، قدریه یا همان جبری‌مذهبان در عرصهٔ فکری ظهور نمودند که با روایاتی نظیر «القدریة مجوس هذه الأمة» تخطئه شدند (29) و «معتزله» عمل‌گرا ظهور نمودند و در مقابل، اشاعره ـ پیروان علی بن اسماعیل اشعری، متوفی به سال ۳۳۴ هـق. ـ که ارادهٔ انسان را در اعمال او دخیل نمی‌دانستند و ثواب و عقاب حضرت حق را تنها از این زاویه که ما عبد و مملوک او هستیم و حق اعتراض نداریم، تفسیر می‌کردند. در این میان، تشیع نیز بر مبنای «مودّة فی القربی» (شوری:

۲۳)، به‌عنوان یک مکتب فکری و عقیدتی، ظهور و نمود بیشتری یافت؛ مکتبی که در آن، هم بر «معرفت» و هم بر لزوم «اطاعت» از امام معصوم تأکید می‌ورزید.

عرفای مکتب کشف و شهود، با آن‌که در آثار خویش هوشمندانه بر فضل و برتری ائمه و خاصه ابوالائمه ـ علی بن ابی طالب ـ اقرار و اعتراف نموده‌اند، اما در حقیقت، با تکیه بر فضایل و حکمت و شجاعت او خواسته‌اند که او را سرسلسله و مقتدای صوفیان معرفی نمایند؛ حال آن‌که ترتیب خلافت را به همان سان که در سقیفه تعیین گردید، باور داشته‌اند و حتی گاه متعرض آن حضرت هم شده‌اند که چرا از آن حضرت گاه‌گاهی «شقشقیه‌ای» بر زبان جاری شده است؟! «... در دل ابوبکر کتانی ـ هم‌صحبت جنید بغدادی ـ غباری بود از امیرالمؤمنین، کرم‌الله‌وجهه، عداوت بود، لکن در خاطر او چنان افتاده بود که جوانمردی همه از اهل‌بیت پیغمبر علیه‌السلام است، با چه بودی اگر علی ولایت به‌جای بگذاشتی تا چندین خون ریخته نگشتی؟ مصطفی را به خواب دید که این‌قدر که در خاطر او آمد را نپسندید... سپس پیامبر دست ابوبکر کتانی در دست علی نهاد و گفت بین شما برادری دارم» (30). این حکایت بعدها در تذکرةالاولیای عطار نیز ذکر شده و در آنجا به‌صراحت آمده که «کاش علی که صاحب ذوالفقار بود، خلافت را جهت جلوگیری از خون‌ریزی به معاویه تفویض می‌کرد» (12). حال اگر حسین (ع) در برابر یک صوفی تواضع به خرج می‌دهد و اصل و نسب را در قیامت بیهوده می‌شمارد، لابد از فروتنی حضرت است؟

«اندر حکایت یافتم که داوود طائی (رخ) به نزدیک وی ـ حسین بن علی ـ آمد و گفت: یا پسر رسول خدا، مرا پندی ده که دلم سیاه شده است. گفت: یا اباسلیمان، تو زاهد زمانهٔ خویشی، تو را به پند من چه حاجت باشد؟... گفت: یا اباسلیمان! من از آن می‌ترسم که به قیامت جد من اندرآویزد که چرا حق متابعت نگزاردی و این کار به نسبت صحیح و سبب قوی نیست، این کار به معاملت خوب است...» (8). جدای از آن‌که سال وفات داوود طائی را ۱۶۰ یا ۱۶۵ هـق. نوشته‌اند، کیفیت روایت به‌گونه‌ای است که امام به‌طور ضمنی به خطاکاربودن خود معترف است و این‌گونه به خواننده القا می‌شود که آن بزرگواران هم مثل بقیهٔ عوام‌الناس، سجیهٔ خاصی جز قرابت رسول خدا (ص) ندارند.

اهل فتوت، احیاگران عزای حسینی

فتیان یا اهل فتوت یا عیاران، نامی آشنا در فرهنگ این دیار است؛ آن‌ها که شاخصه‌های حرفه‌ای و پایبندی به اصول جوانمردی‌شان باعث می‌شد که حلقهٔ اتصال تصوف و تشیع واقع شوند. «قراردادن فتوت در کنار جریان تصوف و ملامتیه و مجزاکردن این سه از یکدیگر، درحالی‌که اصول نظری و مبادی فکری تقریباً یکسان و مشابهی دارند، کاری دشوار است، تا جایی که گفته شده است: ارتباط اهل فتوت با ملامتیه و صوفیه چنان بوده که برخی از صوفیان و ملامتیان از دهلیز فتوت وارد جرگهٔ تصوف و ملامت شده‌اند» (31).

آیین فتوت در قرن چهارم در سیستان رواج یافت و البته در آن ناحیه، بر بنیاد عواطف و احساسات ملی و گرایش‌های قومی استوار بود، اما در بغداد بر بنیاد گرایش‌های مذهبی شکل گرفت؛ بدین‌ترتیب که هم شیعیان و هم پیروان مکاتب اهل سنت، گروه‌های متعصبی را تشکیل دادند که این دو گروه، با آن‌که دلدادهٔ جوانمردی علی علیه‌السلام بودند، اما جدای از این نقطهٔ اشتراک، اختلافات فراوانی داشتند. شکل‌گیری حکومت شیعی آل‌بویه در بغداد بر این اختلافات دامن زد؛ چنان‌که بنابر گزارش صاحب «الکامل»، عیاران صوفی‌منش شیعی بر عاشورا و مصائب امام شهیدان تأکید می‌کردند؛ در مقابل، عیاران صوفی‌منش سنی‌تبار، در برابر عاشورا، قتل «مصعب بن زبیر» در سال ۷۱ هـق. و در برابر گرامی‌داشت عید غدیر، بر «یوم‌الغار» و فضایل خلفا تأکید می‌نمودند (1). اشارت شیخ صدوق، ۳۰۶ تا ۳۸۱ هـق.، در باب فتیان بغداد و تقسیم‌بندی آن‌ها به دو گروه خبیث و مطلوب، ناظر به همین مطلب است (32). به هر حال، گرچه گاهی درگیری‌هایی میان این دو گروه شکل می‌گرفت، با این همه و به پشتوانهٔ حمایت‌های سیاسی آل‌بویه، نطفهٔ عزاداری هدفمند بر سیدالشهدا بسته شد و دارای آداب و آیین خاص گردید.

نام نامی امام حسین (ع) و شهادت مظلومانه‌اش از قرن چهارم و پنجم در ادبیات فارسی و ادبیات عرفانی مطرح گردید. در تاریخ بیهقی، آن‌گاه که «حسنک» خاتمهٔ کار خویش را به دست پادشاه نورسیدهٔ غزنوی ـ مسعود ـ درمی‌یابد، در مجلس محاکمه بی‌محابا نام حسین و آوازهٔ به استقبال شهادت رفتن او را بر زبان جاری می‌سازد و می‌گوید: «کمتر از حسین علی نیم». جدای از آن‌که در شعر شاعران مکتبی نظیر ناصر خسرو و حکیم کسایی مروزی، آشکارا از ستمی که بر حسین (ع) رفت سخن رانده شده و به‌صراحت از بانیان این جنایت اظهار برائت شده است.

عاشورا از دیدگاه صوفی خراسان

ابوحامد محمد غزالی، ۴۵۰ تا ۵۰۵ هـق.، معروف به «حجةالاسلام»، فیلسوف و متکلم و فقیه و در نهایت، صوفی بلندآوازهٔ خراسان بود. در فقه و اصول، پیرو محمد بن ادریس شافعی است و در کلام، از مسلک علی بن اسماعیل اشعری، متوفی ۳۳۴ هـق.، تبعیت می‌نمود و بعدها کتاب‌های نام‌آور خویش، نظیر «احیاء علوم دین»، را بر بنیاد مباحث فقهی شافعی بنا نهاد؛ چراکه مخاطبان این‌گونه کتب، در درجهٔ اول، طلاب نظامیه‌های بغداد و نیشابور بودند که اصولاً بنیان‌گذار این مدارس ـ خواجه نظام‌الملک ـ برای دستیابی بدین مقصود، هم نظامیه‌ها را بنا نهاد و هم در گزینش استادان آن، به انگیزه‌های دینی آن‌ها فوق‌العاده حساسیت نشان می‌داد. غزالی نیز در سال ۴۷۸ هـق. در لشکرگاه ملکشاه سلجوقی راه یافت و در محضر وزیر دانشمند، با فقها به مناظره پرداخت و آن‌گاه که از این آزمون عملی سرافراز به درآمد، مورد نواخت خواجه نظام‌الملک قرار گرفت و به القابی چون «شرف‌الائمه» مفتخر و به استادی بزرگ‌ترین دانشگاه علمی ـ مذهبی جهان اسلامی، نظامیهٔ بغداد، برگزیده شد. قرنی که غزالی در آن می‌زیست، ویژگی‌های منحصربه‌فردی داشت؛ تعدد مدارس دینی و علمی که عمدتاً با انگیزه‌ها و تعصب‌های مذهبی شکل می‌گرفت و اداره می‌شد. از سویی، همین حمایت هدف‌دار گاه کشمکش‌های پیروان مکاتب معتزلی، اشعری، حنفی و در مجموع، شیعه و سنی را به دنبال داشت. عامهٔ مردم نیز، سرخورده از این جدال‌های بغض‌آلود ـ که گاه آبروی دین و دیانت را می‌برد ـ به تساهل و تسامح متصوفه دل بسته بودند و حتی جمعی از علما و فقهای قرن پنجم، در عین جامعیت علمی، مشرب صوفیانه برگزیدند و ازاین‌رو، نه‌تنها با صوفیان معارضه‌ای نداشتند، بلکه به‌طور ضمنی مهر تأییدی بر اندیشه‌های صوفیانه می‌زدند. به هر حال، غزالی در نیمهٔ اول عمر، با گرایش به فقه و اصول و کلام و به پشتوانهٔ ممارست در مباحث علمی، سخنان و مکتوباتش مواد درسی و نقل هر محفل علمی گردید؛ بخش دوم زندگی او، «سیمای غزالی صوفی وارسته، ناقد سازنده، نوکنندهٔ دین و سامان‌دهندهٔ نابسامانی‌های زندگی عقلی و عرفانی در اسلام جلوه‌گر است» (33). در مقدمهٔ «احیاء علوم دین»، مدعی استقلال فکری است و خود را هم در ردیف «تابعین» می‌شمارد: «آنچه از پیغامبر (ص) به ما رسید، آن را به سر و دیده قبول کردیم؛ آنچه از صحابه رسید، بعضی گرفتیم و بعضی گذاشتیم؛ آنچه از تابعین رسید، ایشان مردانند و ما نیز مردانیم» (13). اگرچه به تعبیر دقیق‌تر یکی از پژوهشگران عرفان، غزالی را می‌توان نمایندهٔ «کلام عرفانی» محسوب نمود (34)، اما به شهادت آثارش هیچ‌گاه نتوانسته است گرایش‌های مذهبی خود را در لفافهٔ اخلاق و عرفان بپوشاند و حداقل در روزگاران تألیف «احیاء» که شهرت فقاهت او در جهان اسلام باعث شد تا از هر گوشه و کناری از او «استفتاء» بخواهند، در برخی از فتاوای خود، به اقرار اکثر محققان بی‌غرض، در نقش یک فقیه متصلب و بی‌انعطاف ظاهر شده است. بررسی دیدگاه‌های او، در حقیقت واکاوی نظرات بسیاری از فقهای صوفی‌مسلک آن روزگار است. اشاره گردید که غزالی در کلام، تابع مکتب اشعری است که در آن، ملاک «صحابه» بودن صرفاً هم‌عصری با رسول خداست و به خاطر شأنیتی که شارع مقدس و اقوال پیامبر (ص) برای آنان به‌وجود آورده، یکسره پاکیزه و عادل‌اند و خطای آنان نیز لغزش‌های «اجتهادی» است که البته قابل اغماض است. با چنین پیش‌فرضی، دیدگاه غزالی در باب عاشورا را بررسی می‌کنیم:

یکی از آثار غزالی، «المستصفی من علم الاصول» است که آن را در سال ۵۰۳ هـق.، دو سال قبل از مرگ، به اذعان خود با هدف شکستن انحصار فقه متصلب و بی‌انعطاف آن روزگار به رشتهٔ تحریر درآورده است و می‌توان آن را قطعاً در شمار آرا و نظرات قطعی کلامی او محسوب نمود که سال‌ها از فتاوای آن در آثار فقه شافعی مورد استفاده قرار گرفته است؛ از جمله فتوای پرآوازهٔ او که یزید را هم در ردیف کبار صحابه محسوب نموده است: «فلا یجوز الطعن فی معاویهٔ رضی‌الله‌عنه فإنَّه من کبار الصحابهٔ و لا یجوز لعن یزید و لا تکفیره، فإنَّه من جملهٔ المؤمنین و أمره فی مشیهٔ الله تعالی؛ إن شاء رحمه و إن شاء عذبه، قاله الغزالی و غیرهما...» (13) که گویا سنایی غزنوی در تعریض بدو سروده:

پسر هند گرچه خال من است

دوستی ویم به کاری نیست

ور نوشت او خطی ز بهر رسول

بر خطش نیز اعتباری نیست

در جهانی که شیرمردانند

به خط و خال اعتباری نیست

(35)

در باب مخالفت با تشیع که به تعریض، پیروان آن مکتب را رافضی می‌خواند، تردیدی نیست. روزگار او مصادف است با اقتدار اسماعیلیه که در ملل و نحل، بیشتر با عنوان «باطنیه» معروف هستند و جلوه‌ای از تأویل‌گرایی مکتب تشیع به شمار می‌روند.

فتوای شگفت‌انگیز غزالی

باور غزالی به «اجتهاد» تا بدان‌جاست که حتی کار پیامبران و رسل را نوعی «اجتهاد» برمی‌شمارد: «پس ضرورت آمد که انبیا ائمهٔ خلق را به اجتهاد باز رانند...» در ادامه، به روایتی از پیامبر (ص) اشاره می‌کند که فرمودند: «أحکم بالظاهر و الله یتولی السرائر»؛ من بر ظاهر حکم می‌کنم و خداست که از نهان دل‌ها باخبر است. روایتی که سُبکی در «طبقات الشافعیه» آن را جزء احادیثی می‌داند که در «احیاء علوم دین» ذکر شده، ولی سند آن به دست نیامده است (31).

این‌ها در حکم مقدماتی بود تا به زمینهٔ صدور فتوای او و بازتاب آن اشاره کنیم؛ فتوایی که نه‌تنها در روزگار او و تا ادوار بعد، تا دوران معاصر، مورد مناقشه و مباحثه بوده است، بلکه حتی برای پاره‌ای از مستشرقین مجالی فراهم کرده که از آن، نتایج دلخواه خویش را در ماجرای عاشورا ارائه دهند، تا جایی که هانری لائوست (Henry Laoust) در کتاب «La Politique de Ghazali»، با سوءاستفاده از احتیاط غیرلازم غزالی در عدم جواز لعن بر یزید، نتیجه می‌گیرد که «غزالی از مسلمانان می‌خواهد که به‌جای نفرین بر یزید، دربارهٔ او از خداوند آمرزش بخواهند» (36). متن فتوا این است: «روایت و حکایت‌کردن کشته‌شدن حسین و قضیهٔ درگیری و عداوت بین صحابه را بازگفتن و نقل‌کردن بر واعظ و غیرواعظ حرام است؛ زیرا این امر باعث تهییج دیگران و کینه‌ورزی و طعن‌زدن بر صحابه می‌شود، درحالی‌که آنان اکابر و اعلام دین بوده و هر آنچه از نزاع و مجادلات در بین آن‌ها واقع شده، حمله به صحت می‌شود و چه‌بسا که این زد و خوردها در سر اشتباه و خطا در اجتهاد بود، نه از سر دنیاخواهی و ریاست‌طلبی» (13). در یک کلام، غزالی از این فتوا حتی بر شافعی سبقت گرفته؛ چون ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، متوفی ۳۲۴ هـق.، در کمال انصاف می‌نویسد: «چون ستمگری یزید از حد گذشت، حسین با یاران خود علیه بیداد او قیام کرد و در کربلا به شهادت رسید» (37). وی حتی از لفظ «شهادت» استفاده کرده است.

تقاعد و عزلت، نسخهٔ صوفی خراسان

از دیگر نظریات غزالی دربارهٔ عاشورا، دیدگاه «عزلت و تقاعد» است که ناشی از ایمان و باور دیرپای او به قداست خلافت و اصول خدشه‌ناپذیر آن است. ازاین‌رو، هر کسی این مبانی را نادیده انگارد، از اجتماع مسلمین خارج می‌شود و حال او چون کسی است که در فتنه‌ها، چراغ هدایت را از کف داده است. این تحلیل کلامی و فقهی، اصولاً ناشی از نشناختن جایگاه امام و لاجرم مقایسهٔ حرکت او با موارد مشابه تاریخی است. به مقتضای این نظریه، حسین (ع) جهت حفظ وحدت امت الزاماً شیوهٔ «قاعدین» را در پیش می‌گرفت؛ کسانی که در حوادث، فقهشان «فقه سکوت است؛ به‌رغم آن همه تقدس‌مآبی و زهدفروشی، چون از درک درست فرجام کار و کردار خود ناتوان‌اند، پیوسته در خدمت اهداف دشمن‌اند» (38).

عزلت‌پیشگان آن‌هایی هستند که در کشاکش حوادث، مصلحت را بر حقایق ایمانی و داده‌های قرآنی ترجیح می‌نهند و نه‌تنها در آزمون‌ها خود کناره می‌گیرند، که قائمان به قسط و دادگری را نیز به سکوت فرامی‌خوانند. از الگوهای موفق قاعدین، یکی عبدالله بن عمر است که: «چون عبدالله بن عمر ـ رضی‌الله‌عنهما ـ خبر شد که حسین ـ رضی‌الله‌عنه ـ سوی عراق می‌رود، در پی او رفت تا بر سه روز راه بدو رسید... و گفت: به نامه‌های ایشان ـ اهل عراق ـ التفات مکن و بر ایشان مرو. او امتناع کرد» (13) و برای حسین، که زادهٔ خانهٔ وحی است، از پیامبر (ص) روایت می‌کند: «جبرئیل بر پیغامبر (ص) آمد و او را میان دنیا و آخرت مخیر کرد و پیغامبر آخرت اختیار فرمود و تو جگرگوشهٔ پیغامبری...» (13). این همان محدث و فقیه مدینه است که از دیدگاه شیخ مفید (ره): «فإنَّه کان ضعیف العقل، کثیر الجهل، ماقتاً لأمیرالمؤمنین...» (38). شیخ مفید بر دشمنی او با امیرالمؤمنین تأکید می‌ورزد. الگوی دیگری که باید حسین (ع) نصب‌العین قرار می‌داد، مواجههٔ معاویه و سعد بن ابی‌وقاص است که وقتی معاویه او را امر به جهاد می‌کند، «گفت: نیایم مگر آن‌که شمشیری به من دهید که او را دو چشمی بینا باشد و زبان گوید و مرا گوید: این کافر است تا او را بکشم و این مؤمن است تا دست از او بدارم...» (13). غزالی، ضمن وجاهت‌بخشیدن به خلافت معاویه در مقام امیرالمؤمنینی، تأکید او بر جهاد را برجسته نموده، تا لعن و نفرین پیامبر (ص) و اولیای حق در باب او تحت‌الشعاع احتیاط‌های شرعی و عقلانی او قرار بگیرد و در این پوشش، حسین (ع) یک شورشی خارجی که به توصیه‌های صحابهٔ نامدار اسلام بی‌توجه است!؟

قاعدین نه‌تنها سعد بن ابی‌وقاص، بلکه بسیاری از صحابه و تابعین و قراء قرآن بودند که ظاهراً به اجتهاد خویش، «سلامت را بر کنار» دیده‌اند؛ اما «آیا عملکرد آنان مطابق با شرع و کسب رضایت حق تعالی هم انجام یافته است؟» (27). اگر صوفی خراسان ماهیت امامت و جوهرهٔ حرکت حسین (ع) را می‌شناخت، این نکته را به تعبیر یکی از معاصران روشن‌اندیش غرب، به‌خوبی درمی‌یافت که: «مسئلهٔ اعتقادات دینی نزد حسین (ع)، مسئله‌ای مزاجی و طبعی یا معامله‌ای سودآور نبوده است... اسلام برای افراد دیگر، هدایت‌شدن آن‌ها بوده است، ولی اسلام نسبت به حسین (ع)، هدایت‌شدنش و شرف خاندانش بوده است» (39) و در آن صورت، حرکت الهی حسین (ع) را در آن مقطع حساس تاریخی جهان اسلام، با ترفندهایی چون «عزلت و تقاعد» توجیه نمی‌کرد و حداقل به سکوت خفت‌بار قاعدینی که به تعبیر هوشمندانهٔ شیخ مفید (ره) دچار کفر شدند ـ البته نه کفر شرعی، بلکه کفر تأویلی ـ استشهاد نمی‌کرد (38). با شنیدن این داوری‌ها، می‌توان تا حدودی درک نمود که بصیرت و دلدادگی به محضر اهل‌بیت (ع) چه موهبت بزرگی است و چه ظرف بالایی می‌طلبد! به قول ناصر خسرو:

شکر آن خدای را که سوی علم و دین خود

ره داد سوی رحمت و بگشاد در مرا

اندر جهان به دوستی خاندان حق

چون آفتاب کرد چنین مشتهر مرا

وز دیدن و شنیدن دانش یله نکرد

چون دشمنان خویش به دل کور و کر مرا

(40)

نتیجه‌گیری

۱- در میان نظرات متنوع و متکثر عاشورایی، قرائت صوفیانه و عارفانه که با تأکید بر منابع کلامی و آموزه‌های باطنی دین به واکاوی حرکت امام حسین (ع) پرداخته شده، بسیار مهم است.

۲- گرچه بارها گفته شده است که ائمه (ع) حلقهٔ اتصال شریعت و طریقت محسوب می‌شوند، اما شواهد تاریخی نشان می‌دهد که بهره‌بردن آن‌ها از ساحت ائمه (ع)، عملاً به بهره‌برداری‌های اخلاقی محدود شده است.

۳- زهاد ثمانیه، در عین هم‌زمانی با ائمه (ع)، توفیق همراهی با امام حسین (ع) را نیافتند که این عدم توفیق، از یک سو به خودبنیادی تصوف و تکیه بر بدایع متعددی که در سنت پیامبر (ص) پدید آوردند و از سوی دیگر، به تقویت جبههٔ فرهنگی مکتب سقیفه قابل تفسیر است.

۴- زهاد ثمانیه، ضمن عدم اعتراف و اقرار به فجایع بنی‌امیه و تعیین مصادیق خاص در عرصهٔ این جنایت، ناخودآگاه به تثبیت و مشروعیت‌بخشیدن به حکومت اموی پرداختند.

۵- حسن بصری و ربیع بن خثیم، چهره‌های شناخته‌شدهٔ زهدند که ضمن عدم پذیرش ولایت امام حسین (ع)، عدم صراحت در موضع‌گیری آن‌ها در واقعهٔ عاشورا کاملاً هویداست؛ ضمن آن‌که با عبارت مبهمی نظیر «ایابهم الی الله و حسابهم علی الله»، نوعاً به عدم نقد و واکاوی عاشورا و انگیزهٔ آمران آن واقعه حکم نموده‌اند.

۶- اهل فتوت که عمدتاً از دهلیز تصوف وارد جرگهٔ ملامت و تصوف شده‌اند، نقش بسزایی در برگزاری سوگ و ماتم عاشورا داشته‌اند که جلوهٔ تاریخی آن را در روزگار آل‌بویه شاهد هستیم.

۷- مکتب کشف و شهود که از قرن چهارم تا هفتم بر قلمرو وسیعی از جهان اسلام حاکمیت فکری دارد، در تفسیر واقعهٔ عاشورا، ضمن تأکید بر حب خاندان رسول (ص)، نتوانسته است خود را از دامنهٔ تفسیرهای کلامی و اصولی رهایی بخشد.

۸- صوفی بزرگ خراسان ـ غزالی ـ با پیشینهٔ فقاهتی و تبحر اصولی و کلامی، با پیروی از کلام اشعری و با تکیه بر شأنیت صحابه، خطاهای آنان را نوعاً «لغزش‌های اجتهادی» برمی‌شمارد که با پیش‌فرض صحابه‌بودن، قابل اغماض است.

۹- فتوای تاریخی غزالی، مبتنی بر منع لعن یزید و تکفیر او، جلوه‌ای از تعصبات مذهبی او را نمایان می‌سازد.

۱۰- «تقاعد و عزلت» نسخهٔ دیگر صوفی خراسان است که از سویی به احتیاط‌های غیرشرعی و غیرعقلانی او بازمی‌گردد که عملاً به تقدیس صحابه ـ البته از منظر اهل سنت ـ و کم‌کردن بار شناعت حکام اموی می‌انجامد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافعی وجود ندارد.

موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

References

1. Ibn al-Athir Ia-D. Al-Kamil fi al-Tarikh. Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi; 1980.
2. Biruni AR. Al-Athar al-Baqiyah an al-Qurun al-Khaliyah. 1st ed. Azkaei P, editor: Written Heritage Research Center; 2001.
3. Bayhaqi Aa-F. Tarikh-e Bayhaqi. Khatib Rahbar K, editor: Mahtab Publications; 2011.
4. Zakavati Qaragozlu A. The influence of Sufism on mourning rituals. Book of the Month: Art. 2001.
5. Mashhadi Noushabadi M. Iranian Sufism and Ashura Mourning. Isfahan: Arma Publishing; 2017.
6. Kermani A. A mystical analysis of the dimensions of Ashura based on various mystical teachings. 2016.
7. Badawi Aa-R. The History of Islamic Sufism from the Beginning to the End of the Second Century. Kuwait: Publications Agency; 1997.
8. Hujwiri AiU. Kashf al-Mahjub. Abedi M, editor. Tehran: Soroush; 2007.
9. Stace WT. Mysticism and Philosophy. Khorramshahi Ba-D, editor. Tehran: Soroush; 1996.
10. Shabestari M. Gulshan-e Raz. Movahed S, editor. Tehran: Tahouri; 2007.
11. Dehbashi M, Mirbagheri SAA. History of Sufism. Tehran: SAMT; 2005.
12. Jami Na-DAa-R. Nafahat al-Uns min Hazarat al-Quds. 2nd ed. Abedi M, editor: Ettelaat Publications; 1994.
13. Ghazali AHMiM. Ihya Ulum al-Din. Khadiv Jam H, editor. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company; 1993.
14. Isfahani HANa. Hilyat al-Awliya wa Tabaqat al-Asfiya. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah; 1988.
15. Kashshi MiU. Ikhtiyar Ma'rifat al-Rijal. Tabarsi MiH, Mostafavi H, editors. Mashhad: University of Mashhad Press; 1988.
16. Hekmat N. Review and critique of the book Hasan al-Basri: Treasurer of Knowledge and Mysticism. Book of the Month: Philosophy. 2008(250).
17. Torabi SHM. Backgrounds of asceticism and Sufism in the thought of Hasan al-Basri. 2009.
18. Al-Tabari al-Imami MiJiR. Al-Mustarshid fi Imamat Amir al-Mu'minin Ali ibn Abi Talib. Mahmoudi A, editor. Qom: Salman al-Farsi Press; 1994.
19. Khwarazmi Aa-MaMiA. Maqtal al-Husayn. Samawi M, editor. Qom: Maktabat al-Mufid.
20. Ibn Imad al-Hanbali Aa-F. Title not provided in the source list. Beirut: Dar al-Fikr; 1993.
21. Kulayni Razi MiYq. Usul al-Kafi. Tehran: Islamic Ilmiyyah Bookstore; 1925.
22. Tayalisi SiD. Musnad of Sulayman ibn Dawud. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
23. Dadashnejad M, Tohidinia R. The hadith of Imam Hasan's peace: An examination and analysis of the Prophet's prediction of peace between two major Muslim groups. Quarterly Journal of the History of Islamic Culture and Civilization. 2014(17).
24. Nasr ibn Muzahim a-M. Waq'at Siffin. Qom: Al-Mu'assasah al-Arabiyyah al-Hadithah; 1962.
25. Javadi Amoli A. Epic and Mysticism. Qom: Esra Publications; 2002.
26. Hassani AA. Analytical and Political History of Islam. Tehran: Islamic Culture Publishing Office; 1991.
27. Sarmad Mohammadi H. Reexamining Sunni perspectives on the Husayni uprising. Habl al-Matin. 2015;2(3-4).
28. Qushayri Aa-KiH. Al-Risalah al-Qushayriyyah. Forouzanfar Ba-Z, editor. Tehran: Zavvar; 2009.
29. Sajjadi J. Dictionary of Rational Sciences. Tehran: Sahifeh; 1982.
30. Mustamli Bukhari AI. Sharh al-Ta'arruf li-Madhhab al-Tasawwuf. Roshan M, editor. Tehran: Asatir Publishing; 1984.
31. Zarrinkoub A. The Value of the Sufi Heritage. Tehran: Amirkabir Publications; 2000.
32. Ibn Babawayh MiAiB. Ma'ani al-Akhbar. Ghaffari AA, editor. Qom: Islamic Publishing Institute; 1982.
33. Ghazali AHMiM. Kimiya-ye Sa'adat. 7th ed. Khadiv Jam H, editor. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company; 1996.
34. Al-Juburi NANi. Characteristics of the Sufi Experience in Islam. Baghdad: Bayt al-Hikmah; 2001.

35. Sanai Aa-MMiA. Hadiqat al-Haqiqah wa Shari'at al-Tariqah. 3rd ed. Modarres R, editor: University of Tehran Press; 1989.
36. Ziaei A. Sociology of Distortions of Ashura. Tehran: Hezareh-ye Qoqnoos Publishing; 2005.
37. Ash'ari Aa-HAiI. Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin. 1st ed. Moayyedi M, editor. Tehran: Amirkabir; 1983.
38. Ayenevand S. Describing Qa'idigari in the historical view of Shaykh Mufid. Ayeneh Pazhouhesh. 1992;3(17).
39. Aqqad AM. Abu al-Shuhada: Al-Husayn ibn Ali. 1st ed. Qom: Al-Sharif al-Radi Publications; 1993.
40. Nasir Khusraw AMi. Title not provided in the source list. Minovi M, Mohaghegh M, editors: University of Tehran Press; 1991.
41. Ghazali AHMiM. Al-Munqidh min al-Dalal. 2nd ed. Ayenevand S, editor. Tehran: Amirkabir; 1983.
42. Homai Ja-D. Ghazali-nameh. Tehran: Homa Publishing; 1989.