

Sociological Revisiting of "Mystical Ethics" based on mystic narratives of Abu SaeedAbul-Kheyr

Zeinab Shariatnia*

Somayeh Khademi**

Abstract

The subject of this article is the analysis of the social dimensions of "Mystical Ethics". One of the dimensions of Mystical ethics, which Muslim mystics have paid attention to, is its social aspect. Contrary to what is generally thought, mysticism in the Muslim World has not been a passive and unconcerned movement towards the society, and the concern and responsibility of the mystics is quite evident in their Futuwatnames (epics of chivaleries), conditions and advices and narrations of Abu SaeedAbul-Kheyr.

The aim of this research is to inquire the social dimensions in the lives and conditions of Muslim mystics, and the best example of such a socio-mystical life can be seen in the works titled Fatutnames and mystical anecdotes of Sheikh Abu SaeedAbulKheyr. The findings of this research indicate that the character and social life of Abu Saeed is considered one of the best models for social-mystical ethics. He does not consider worship to be only seclusion and being alone with the Divine, but he seeks one of the most important aspects of religiosity in the service of creation and social responsibility, and he never emphasizes monasticism and distancing oneself from society.

* PhD student of Islamic Mysticism, Institute of Imam Khomeini zeynab, shariatnia@gmail.com

** Assistant Professor of Religions and Mysticism Field, Azarbaijan Shahid Madani University (Corresponding Author), s.khademi@azaruniv.ac.ir

Date received: 2023/03/06, Date of acceptance: 2023/05/22



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

One of the most important elements of Sheikh Abu Saeed's plots is serving the people as a religious duty, paying attention to the rights of others, forgiveness and self-sacrifice in relation to people, his loyalty and responsibility towards the society.

This research is based on the descriptive-analytical method and referring to ethical-Mystical literature and referring specifically to the work of Asrar al-Tawheed fi maqamat Sheikh Abu Saeed, in order to exemplify social-mystical ethics as a sociologically significant problematique.

Keywords: Ethic, Mystical ethic, social-mystical ethics, Futuwat, SaeedAbul-Kheyr.

Ethics is a science that investigates the virtues and vices of the soul and seeks to retort the human being living in society, what is a good life for humans, and how humans should behave. This science has faced different approaches; each of them has led to the formation of a specific moral system. Taking mystical ethics as an example can be analyzed and explained as a social fact.

Gnostic ethics is one of the ethical schools formed in the context of Islamic mysticism, and from one point of view, it is one of the best schools to achieve prosperity. The issues of prosperity and tranquility, as the main concerns of human beings, depend on reaching the deserved perfection of a human being and require specific moral conduct. Undoubtedly, mystical ethics has a high and fine position in the course of this path. The influence of this school_ with its long and old history_ has continued from the second and third centuries of Hijri until now and has played a significant role in shaping the character, ethics, worldview, and lifestyle of a large group of people (Ibn Moskawayh, 24:2011).

Mystical ethics generally observes three aspects individual, social, and environmental. The current research aims to investigate the socio-mystical aspect of this moral school. The main question of the present paper is whether the mystics were only interested in individual-mystical ethics and considered themselves separated from the body of society. In other words, has Islamic mysticism been a passive movement toward society? Or were the mystics adhered to the community, had social insight, and sensed responsible for the community?

By referring to the mystics' lives and states, it can be well proven that the mystics in addition to paying attention to the individual aspect of mystical ethics, focused on social-mystical ethics; According to the political, cultural, social, and regional requirements, this issue is more tangible in some mystics and less visible in others. The best social-mystical ethics representation can be seen in the fatowat-names (Nobility

letters) and spiritual states of the famous mystic of the 4th and 5th centuries of Hijri, Sheikh Abu Saeed Abul Khair (357-440 A.H.). Abu Saeed Abul Khair is among the gentiles and mystics whose conducts and behavior are compatible with the socio-mystical ethics dimension. Anecdotes of Abu Saeed's behavior and character indicating his concern and empathy with society have been narrated to others. Examining the stories, one can understand that the bases of Sheikh Abu Saeed's mystical behavior are his serving people considered divine worship, religious duty, attention to the rights of others, forgiveness and sacrifice for the rights of others, loyalty, and responsibility towards the society.

Abu Said describes serving and helping others as the most direct way to reach God. When Abu Saeed was asked about the ways of arriving from creation to truth, he answered in one narration: "There are more than a thousand ways" and in another narration, he said: There is a way to the truth in the number of every particle of the creatures, but there is no way closer than bringing comfort to the heart of a Muslim, and we went this way and have taken this option, and we hereby bequeath everyone" (Ibn Munawwar, 1381: Vol. 1, 290). As his spiritual path, Abu Saeed introduced honesty with Haqq and friendship with people, which were parts of his teachings. In one of the stories of Asrar al-Tawheed, this issue is clearly stated by Sheikh Abu Said: "There is no place for me, neither beneath nor above, nor right, nor north, nor direction. And the fact that we sit in a place is for the benefit of the people and for the sake of fulfilling the needs of the people. And let their work be resolved because of us" (Ibn Munawwar, 1381: Vol. 1, 105-106).

It is clear from the statements of Muhammad Ibn Munawwar and the stories of Asrar al-Tawheed that most of the audience of Sheikh Abu Saeed in the meetings were common people (Ibn Munawwar, 1381: Vol. 1, 4 and 67). The people who had found Sheikh's monastery as their only refuge recognized Abu Saeed as the support of their souls. The people their precise status and the quality of their livelihood at that time are described in Asrar al-Tawheed. Simple, unrestrained, and free people interested in Abu Saeed due to their healthy inner side and direct nature devoted to his service. Offering love to these common creatures, Abu Saeed reduced their obvious sufferings and mental and physical pains (Damadi, 1374: 48).

In general, the stories of the life and valiant conduct of Abu Saeed Abul Khair reflect a testimony of his loyalty to the people and as a source for social-mystical ethics to observe the social aspect of mystical ethics. Studying these aspects of Abu Saeed Abul Khair's life, we can understand that worship is not merely seclusion and solitude

with God, but a man should consider himself responsible for the social problems and sufferings in the lives of others. Abu Saeed Abulkhair, in his practical life, searches for the interior and truth of religious rituals in the service of mankind. Since in the ritual of Islamic chivalry and nobility, as well as the practical behavior of Abu Said, monasticism and distancing from society is disgraced, the plot of the life story of this Muslim mystic can be more effective in developing another vision of mysticism in the form of a responsible and active approach.

Bibliography

- Abu RouhLotfAllāh Jamal alDīn, (2007). Status and states of Abu Saeed Abu khair, Introduction and explanation by MohammadRezašafieeKadkani, Eighth edition, Tehran: Sokhan Press[in Persian].
- Ansārī, KhājehAbdollah (1993). Manazil al-Sa'erin. Ed. by Abd alRazāqAlQasani, First edition, Qom: Bidar press[in Persian].
- AtarNeyšābourī, Sheikh Farid-al Dīn (2004) Mantīq al-Tayr. Ed. by Mohammadreza Shafi'eKadkani, Tehran" Translation and publishing book agency[in Persian].
- Corbn, Henri (2006). Nobility Custom. Tr. by Ehsan Narāqī. Tehran: Sokhan Press[in Persian].
- Damadī, Seyyed Mohammad (1995). Abu Saeed Nāme: Biography of Abu Saeed Abu khair. Second Edition. Tehran, University of Tehran Press[in Persian].
- Fritz Meier (1999). Abu Saed Abu Khair: Reality or Legend. Tr. by MehrAfaqBaibourdī. First edition. Tehran: University Press Center[in Persian].
- Gheysarī(۱۹۹۸). Rasāel al-Gheysarī (Gheysarī's Letters) Ed. Seyyed Jalal al-DīnAshtianī. Tehran. Iran Hikmat and Philosophy Research Institute[in Persian].
- HasanZādehĀmolī, Hasan (2014). One thousand and one words. First edition. Qom: SāzmanTablighātEslamī[in Persian].
- Ibn Miskawayh, Abu Ali (1997).Tahdhīb al-akhlāq, Tathīr al-a'arāqTr. by Ali AsqarHalabi. First edition. Tehran: Asātīr[in Persian].
- Ibn Sinā, Hossein ibn Abdollāh. (1984). IsārātvaTanbīhāt (The Book of Directives and Remarks), Explanation by Dr. Hasan Malekšāhī, First edition, Tehran: Soroush Press[in Persian].
- Isfahānī, Raghīb (1997). *Al-Mufradāt in al-Qurān words*. Second edition, Tehran: Mortazavi press[in Persian].
- Jāmī, Abd alrahmān. (1858). Nafahāt_uns (Breath of Affability). Ed. WiliamNasulis/ MolaviGholamEisa/ Molavi Abd al-Hamid. Kalkateh, Matba' Lisa[in Persian].
- JavadiAmolī, Abdollāh (2014). Ain AlZāj: TahrīrTamhīdAlQawāīd. First volume, third edition, Qom: Asra' Press[in Persian].
- KashefīSabzevarī, Molānā Hossein Vāez (1971). FotowatNāmeHSoltāni (Soltāni Nobility Letter). By Mohammad JafarMahjoob. Tehran: Electronic Press[in Persian].

- Khošhāl, Tāhereh and Nazaryanī, Abd alNaser (2007). Political and social events and incidents of the fifth century on Abu-Saeed's reactions and behaviors. Journal of research in Persian language and literature. (8) 45-67[in Persian].
- Majlesī, Mohammad Bāqer (1984). Behār al-Anvār(Seas of Lights) Beirut: Vafā Institution[in Persian].
- Motaharī, Morteza (2005). Introduction to Islamic Science. Second Volume, 30th Edition. Qom. Sadra Press[in Persian].
- MovahedfāanAtār, Ali. (2009). Mystic Concept. First edition. Qom: University of religious and ethics[in Persian].
- Munawwar, M. (1997). *Asrar al-TawhīdfīmaghamatSheykh Abu Saeed*, Fifthedition, Ed. by M. R. Shafi'iKadkani. Tehran: Agah Press[in Persian].
- Rīaz, Mohammad (2003). Fotowat Name (Nobility letters): History, Custom, and tradition. First edition. Tehran: Asāfir Press[in Persian].
- Saeedī, Golbaba. (2005). Dictionary of mystical terms of Ibn Arabī. Second edition, Tehran: Shafiee Press[in Persian].
- SallamiNeišābourī, Abd Alrahmān (2006). Kitab AlFotowah (the book of nobility). Tr. by QasemAnsārī. Qom: Hadis Emrouz press[in Persian].
- Sarrāf, Morteza (1973). Nobility Letters: including Seven nobility letters. Introduction and summary of Corbin, Henri. Tehran: The French Institute of Scientific Research in Iran[in Persian].
- Šīrāni, Mohammad et al. (2017). Historical investigation of Abu Saeed Abu khair sociopolitical role in Khorasan at Qaznavī and Saljougī era and in mystic- literal text: A focus on Asrar al-Tawhid. Islamic History Elmi-Pazhuheshi Quarterly. 18 (72), 291-318[in Persian].
- Tabātabaeī, SeyyedAlī. (2011). Topic elaboration on Nahjalbalāq. First edition. Qom: Islamic press[in Persian].
- Tāheri, Habib Allāh (1990). Lessons from Islamic morality. First edition. Qom: Islamic press[in Persian].
- Terry Graham (2004). Abu Saed Ibn Abu Khair and Khorasan School. The value of Mystic Heritage. Edited by Leonard Loison. Tr. by Maj al-DīnKeivanī. First volume. Tehran: Markaz Press. Pages 264-215[in Persian].
- The Holy Quran (1981/1360SH). Tr. by Mehdi Elahi Ghomše'ī. 1st Edition. Tehran: SazmanTablighātEslamī[in Persian].
- Toosi, Khājeh Nasir al-Din (1978/1356 SH). Nāserī Morality. Ed. By Abdolhossein Farzad. Tehran: Qatreh[in Persian].



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

بازخوانی جامعه‌شناسی "اخلاق عرفانی" با تکیه بر روایات سلوکی ابوسعید ابوالخیر

زینب شریعت‌نیا*

سمیه خادمی**

چکیده

یکی از بُعدهای اخلاق عرفانی، که عارفان به آن اهتمام داشته‌اند، جنبه اجتماعی آن است. برخلاف آنچه عموماً تصور می‌شود، عرفان اسلامی جریانی منفعل نسبت به جامعه نبوده و مسولیت پذیری عارفان در فتوت‌نامه‌ها و توصیه‌های سلوکی آنان کاملاً آشکار است. هدف از این تحقیق، بررسی ابعاد اجتماعی در سیره و احوال عارفان مسلمان است، که بهترین نمونه چنین زیست اجتماعی - عرفانی را می‌توان در فتوت‌نامه‌ها و حکایات سلوکی ابوسعید ابوالخیر مشاهده نمود. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که زیست اجتماعی ابوسعید ابوالخیر یکی از بهترین الگوها برای اخلاق اجتماعی - عرفانی محسوب می‌گردد. وی عبادت را فقط عزلت‌نشینی نمی‌داند، بلکه یکی از مهم‌ترین جنبه‌های دین‌داری را در مسولیت اجتماعی، جست‌وجو می‌کند و هیچ‌گاه بر رهبانیت و فاصله گرفتن از جامعه، تاکید نمی‌کند. از مهم‌ترین بن‌مایه‌های حکایات ابوسعید، خدمت به خلق به عنوان یک وظیفه عبادی، توجه به حقوق دیگران، گذشت و ایثار، وفاداری و مسولیت‌پذیری وی نسبت به جامعه است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و مراجعه به کتب اخلاقی - عرفانی و با استناد به اثر *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید*، در جهت مصداق‌یابی اخلاق اجتماعی - عرفانی انجام یافته است.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، اخلاق عرفانی، اخلاق اجتماعی عرفانی، فتوت، ابوسعید ابوالخیر.

* دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی، zeynab.shariatnia@gmail.com

** استادیار ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (نویسنده مسئول)، s.khademi@azaruniv.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۱



۱. مقدمه

علم اخلاق، علمی است که به بررسی فضائل و رذائل نفسانی می‌پردازد و عبارت است از علم چگونگی زیستن یا علم چگونگی باید زیست. اخلاق می‌خواهد به انسانی که در جامعه می‌زید، پاسخ بدهد که زندگی نیک برای انسان کدام است و آدمیان چگونه باید عمل کنند. این علم با رویکردهای متفاوتی روبرو بوده که هر رویکردی منجر به شکل‌گیری نظام اخلاقی خاصی گردیده است. یکی از این رویکردها، رویکرد اخلاق عرفانی است که به مثابه یک "امر اجتماعی social Fact" قابل تحلیل و تبیین است.

اخلاق عرفانی از مکاتب اخلاقی شکل گرفته در بستر عرفان اسلامی بوده‌وازمناظری، یکی از بهترین مکاتب برای رسیدن به سعادت است. مسئله سعادت و آرامش، یکی از دغدغه‌های اصلی انسان است که در گرو وصول به کمال لایق انسانی است و مستلزم سلوک اخلاقی خاصی است. تردیدی نیست که اخلاق عرفانی در سیر این مسیر از جایگاه رفیع و ویژه‌ای برخوردار است. نفوذ و تأثیر این مکتب - با سابقه‌ی بس طولانی و قدیمی - از سده دوم و سوم هجری تا به امروز تداوم داشته و در پرداختن و شکل دادن به سیرت، اخلاق، جهان‌بینی و طرز زندگانی گروه کثیری از مردم، نقش بسزایی ایفا کرده است (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۲۴).

اخلاق عرفانی، غایت، ساختار، مبانی و تحلیل‌های خاص عرفانی خود را دارد که آن را از سایر مکاتب‌های اخلاقی متمایز می‌کند. اخلاق عرفانی به صورت کلی ناظر بر سه بُعد فردی، اجتماعی و زیست محیطی است. پژوهش پیش‌رو به اخلاق اجتماعی عرفانی می‌پردازد. مسئله اصلی مقاله حاضر، این است که آیا عارفان تنها به اخلاق فردی عرفانی اهتمام داشته‌اند و خود را ماسوی از بدنه اجتماع قلمداد می‌کردند، به تعبیری دیگر، آیا عرفان اسلامی یک جریان منفعل نسبت به جامعه بوده است؛ یا اینکه عارفان نسبت به اجتماع وفادار بوده‌اند و از بینش اجتماعی برخوردار بوده و در قبال جامعه احساس مسولیت می‌کردند؟

با مراجعه به سیره و احوال عارفان، این مسئله به خوبی قابل اثبات است که عارفان دارای یک اخلاق اجتماعی عرفانی بوده‌اند؛ که البته با توجه به مقتضیات سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و منطقه‌ای، این موضوع در احوالات برخی از عارفان بیشتر و در برخی دیگر کمتر بوده است. بهترین نمود اخلاق اجتماعی عرفانی را می‌توان در فتوت‌نامه‌ها و احوالات عارف پرآوازه قرن چهارم و پنجم هجری شیخ ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰ ه.ق.) مشاهده نمود. ابوسعید ابوالخیر، یکی از همان اهل فتوت و عرفانی است که نحوه سلوک و رفتارش با بُعد اخلاق اجتماعی عرفانی، هم‌خوانی دارد. حکایاتی از رفتار و منش ابوسعید با دیگران نقل

شده است که حاکی از توجه و همدلی وی با جامعه است. از مهم‌ترین بُن‌مایه‌های حکایات شیخ ابوسعید، خدمت به خلق به عنوان یک وظیفه عبادی، توجه به حقوق دیگران، گذشت و ایثار در حق دیگران، وفاداری و مسئولیت‌پذیری وی نسبت به جامعه است. در همین راستا، نویسندگان این سطور، حکایاتی از زندگی و سلوک جوانمردانه ابوسعید ابوالخیر را به عنوان شاهدی بر وفاداری به خلق، تحت عنوان منبعی برای اخلاق اجتماعی عرفانی، بیان کرده‌اند.

تاکنون مقالات متعددی در حوزه اخلاق عرفانی منتشر شده است، از جمله این پژوهش‌ها عبارتند از: «اجتماع‌گرایی اخلاق عرفانی»، «مسئله چگونگی تخلُّق به صفات الهی در اخلاق عرفانی»، «پیامدگرایی اخلاقی در عرفان اسلامی»، «ماهیت عرفان اجتماعی با تکیه بر مولفه انسان کامل از منظر امام خمینی (ره)» و «فضیلت پایه و پایگی صدق در اخلاق عرفانی»؛ اما تاکنون به صورت جامع و کامل، و با استناد به حکایات سلوکی شیخ ابوسعید ابوالخیر، ماهیت و ساختار نظام اخلاق اجتماعی عرفانی، مورد پژوهش قرار نگرفته است.

۲. معنا شناسی و ایضاح مفاهیم

ابتدا در جهت ایضاح مفاهیم، به تعریف سه مفهوم کلیدی مقاله حاضر؛ یعنی اخلاق، عرفان، اخلاق عرفانی، به صورت گذرا، اشاره می‌شود.

۱.۲ اخلاق

واژه اخلاق، جمع خُلُق و خُلُق است و آن را بیشتر به لفظ جمع استعمال می‌کنند. در فارسی معادل آن خوی است و در لغت عرب، به معانی عادت، طبیعت، سَجِّت، دین و مروّت می‌آید. باید دانست که اخلاق بر همه افعالی که از نفس صادر می‌شود، خواه پسندیده یا خواه ناپسند اطلاق می‌گردد (ابن مسکویه، ۱۳۸۱: ۱۱). چنان‌که راغب اصفهانی (متوفی ۵۰۲ق)، در مفردات گفته است: «خُلُق و خُلُق در اصل واحدند. لکن خُلُق به هیئات و اشکال و صور قابل رویت با چشم اختصاص یافته و خُلُق به قوا و سجایایی که با بصیرت و تعقل درک می‌شود اختصاص یافته است. بنابراین خُلُق یعنی اندام ظاهری و آفرینش آن‌ها و خُلُق یعنی بصیرت و سجایای آن‌ها» (اصفهانی، ۱۳۷۶: ۱۵۹). هم‌چنین خواجه نصیرالدین طوسی (۶۵۳-۵۷۹ق)، خُلُق را ملکه‌ای می‌داند که راسخ در نفس بوده و به سرعت زائل نمی‌شود و در مقابل آن حال بوده که از کیفیات نفسانی سریع الزوال است (طوسی، ۱۳۷۵: ۵۸). با توجه به این تعاریف، روشن می‌شود که لفظ اخلاق، به طور مطلق، همه خوی‌های پسندیده و ناپسند را

شامل می‌شود؛ مگر مقید به قید «حسنه» یا «سینئه» شود. اخلاق و خوی‌های حسنه را فضایل و اخلاق و خوی‌های زشت را، رذایل می‌نامند. در نتیجه، در تعریف علم اخلاق، می‌توان گفت علمی است که به بررسی فضائل و رذائل نفسانی می‌پردازد و چگونگی تدبیر نفس، رفع و دفع رذائل و ایجاد فضائل را به انسان می‌آموزد تا در پرتو آن رفتار صحیح و ملکات حمیده، به سعادت و کمال نهایی خود برسد.

در دین مبین اسلام، آیات و روایات بسیاریدر رابطه با موضوع و اصول اخلاقی بیان شده است؛ چنان‌که پیامبر عظیم الشان اسلام (ص)، انگیزه بعثت خویش را بسط و ترویج مکارم اخلاقی در میان جامعه بیان فرموده است: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶۸، ۳۸۲). خداوند نیز در آیه ۴ سوره قلم^۱، پیامبر گرامی اسلام (ص) را به داشتن خلقی عظیم، ستوده است. آیاتی که در قرآن کریم، مبین اصول اخلاقی است، به‌طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) در بعضی از آیات، خداوند آدمی را به انجام اصول اخلاقی سفارش نموده است؛ از جمله اینکه در آیه ۱۳۵ سوره نساء^۲، انسان‌ها به رعایت عدالت توصیه شده‌اند؛ و در آیه ۱۵ سوره احقاف^۳، آدمی به احسان در حق پدر و مادر سفارش شده است؛ همچنین در آیه ۱۵۳ سوره اسراء^۴، خداوند آدمی را به نیکو سخن گفتن امر فرموده است. ب) در بعضی دیگر از آیات، خداوند اصول اخلاقی را بیان نموده است که آدمی از انجام آن‌ها باید بپرهیزد. به‌طور مثال در آیه ۱۱ و ۱۲ سوره حجرات^۵، مسخره کردن، به‌استهزا گرفتن، عیب‌جویی، نسبت دادن القاب زشت و ناپسند، ظن و پندار نسبت به افراد، تجسس و غیبت در مورد دیگران نهی شده است. آنچه که در مورد هر دو دسته این اصول اخلاقی در قرآن صدق می‌کند، این است که این اصول اخلاقی در رابطه با دیگران بیان شده است؛ به بیانی دیگر، یک اخلاق اجتماعی و در ارتباط با دیگران، محسوب می‌شود.

۲.۲ عرفان

واژه عرفان مصدر ماده‌ی عَرَفَ به معنای شناختن است. اسم فاعل این مصدر عارف و مصدر دیگرش «معرفت» است (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۵۸۶۰). در اصطلاح، مراد از عرفان، شناسایی حق و موضوع آن شناخت حق، اسماء و صفات اوست و من جمله راه و روشی که اهل الله برای شناسایی حق انتخاب کرده‌اند، عرفان می‌نامند. عرفا معتقدند که برای رسیدن به حق و حقیقت باید طریق تصفیه باطن، تخلیه سر از غیر و تخلیه روح را طی کرده تا نفس بتواند از حق و حقیقت آگاهی حاصل کند (سعیدی، ۱۳۸۴: ۵۲۸). از عرفان در معنای اصطلاحی آن

بازخوانی جامعه‌شناختی "اخلاق عرفانی" ... (زینب شریعت‌نیا و سمیه خادمی) ۱۹۷

تعاریف متعدد و متنوعی ارائه گردیده است. که از جمله می‌توان به تعریف ابن سینا (۴۲۸-۳۷۰ق)، در نمط نهم (مقامات العارفین) اشارات و تنبیهات اشاره کرد: «عرفان از تفریق، نفی، ترک و رفض آغاز می‌شود و در جمع عمق می‌یابد که عبارت است از جمع شدن صفات برای ذات مرید صادق، و به واحد منتهی می‌شود و آن‌گاه ماندن و توقف کردن است» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۵۳). در میان تعاریف ارائه شده، می‌توان گفت که داوود قیصری (متوفی ۷۵۱ق)، عارف سده هفتم و هشتم هجری، تعریف جامع و دقیق‌تری از عرفان بیان کرده است. وی در رساله توحید، نبوت، و ولایت در تعریف عرفان گفته است:

عرفان عبارت است از علم به حضرت حق سبحان، از حیث اسماء و صفات و مظاهرش، و علم به احوال معاد و به حقایق عالم و چگونگی بازگشت آن حقایق به حقیقت واحدی که همان ذات احدی حق تعالی است؛ و معرفت طریق سلوک و مجاهده برای رها ساختن نفس از تنگناهای قید و بند جزئیت و پیوستن به مبدأ خویش و اتصاف به نعت اطلاق و کلیت (قیصری، ۱۳۷۷: ۷).

این تعریف، ناظر بر دو بُعد عرفان نظری و عرفان عملی است. عرفان نظری به تفسیر هستی و تبیین دیدگاه‌های جهان‌شناسانه عارف می‌پردازد و نگاه عارف را به خدا، جهان و انسان تشریح می‌کند. اما بخش عملی، مجموعه قواعد، دستورات معطوف به اعمال قلب به صورت مقامات و منازل برای رسیدن به خدا و وصول الی الله. عرفان عملی از این نظر که درباره «چه باید کرد» بحث می‌کند، مانند علم اخلاق است؛ اما تفاوت در بنیان‌های عرفان عملی و اخلاق باعث می‌شود که تعریف، هدف و موضوع آن‌ها، متفاوت شود. تأکید بر تفاوت‌های عرفان عملی و اخلاق به این دلیل است که همانندی این دو موجب گشته که یکی انگاشته شوند. بسیاری کسان که در برخورد با هر شخصیت اخلاقی او را سالک و عارف می‌پندارند یا هر کتاب مشتمل بر مواعظ و معنویات را کتاب عرفانی می‌شمارند درحالی که فرق عمیق و جوهری آن‌ها، همچنان محفوظ است؛ چنان‌که این تفاوت‌ها در آثار عرفان‌پژوهان بیان شده است (مطهری، ۱۳۸۴: ۷۹-۷۸؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱، ۳۲-۳۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۲، ۲۸۳). با وجود تفاوت‌هایی که میان عرفان و اخلاق وجود دارد، باید توجه داشت که اخلاق برای عرفان لازم است. به تعبیری دیگر، عرفان عملی، شامل اخلاق هم می‌شود و افزون بر آن مراحل حساس‌تر و بالاتری هم دارد تا بتواند نه تنها مصدر افعال انسانی در نفس شود، بلکه نفس را به مرحله‌ای برساند که به شهود حقیقت نائل گردد.

۳.۲ اخلاق عرفانی

اخلاق به معنای عام کلمه، مقدمه ورود به سیر و سلوک عرفانی است. فرد غیر اخلاقی امکان پرداختن به سیر و سلوک را نخواهد داشت و تا زمانی که فرد نتواند آموزه‌های اخلاقی را در خود محقق سازد، نخواهد توانست آموزه‌های عرفانی را عملی سازد. از این رو عارفان، انسان را در حال سیروسلوک الی‌الله موضوع قرار داده و به بررسی مسائل اخلاقی با بینش عرفانی پرداخته‌اند. یعنی برای سالک، مبدأ و منتهایی را در نظر گرفته و برای هر مرحله از سیر او حالاتی را مشخص کرده و درجه‌ای از کمال را معین نموده‌اند، تا جایی که به پایان سفر رسیده و رنج فراغش، به لذت وصال مبدل گردد (طاهری، ۱۳۶۹: ۶). اهل معرفت در سیر و سلوک عملی، بابتی به نام اخلاق گشوده و آن را میراث معاملات می‌دانند. در این زمینه می‌توان به شرح جامعی از اخلاق در شرح منازل السائرین اشاره نمود، که خواجه‌عبدالله انصاری گفته است:

اخلاق میراث معاملات است؛ به درستی که اخلاق ملکاتی است در نفس که به واسطه‌ی افعال محموده از نفس بدون تأمل صادر می‌شود. زمانی که معاملات قلبیه با نیت صادق در قلب تکرار می‌گردد، از داوم و تکرار آن هیئتی راسخ در نفس ظاهر می‌شود، زیرا نور قلب و صفاتی که به برکت معاملات بدست آورده منور شده است؛ لذا صدور فضایل و خیرات و سلوک طریقت بر او آسان می‌گردد (انصاری، ۱۳۷۲: ۱۹۴).

اخلاق عرفانی، اخلاقی است که براساس سلوک عارفانه، صراط مستقیم، طی طریق و منازل سلوکی و بر محور پیراستن دل از آلودگی‌ها و آراستن آن به زیور «محاسن اخلاقی» از راه ریاضت و مجاهدت قرار داده شده است و در این مسیر حرکت قلبی، درونی، مجاهدت و عمل ضروری است و تنها به حرکت فکری و عقلی بسنده نشده است، بلکه فراتر از عقل و سلوک عقلی با تزکیه و سلوک باطنی و درونی برای دیدار «جمال یار» آینه‌ی وجود خویشتن را می‌سازد و خط سیر موجودات را در دو سیر حرکتی «قوس نزول» و «قوس صعود» تبیین می‌کند. عارفان حرکت در قوس نزول را «سوقی» و از برون و حرکت در قوس صعود را «شوقی» و از درون تلقی می‌کنند (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۱۰). به طور کلی اخلاق عرفانی موضوع‌اش خُلق و رفتار است، اما با نگاه عرفانی. به عبارت دیگر منظور از اخلاق با توصیف عرفانی، شناخت، تهذیب جان و تربیت نفس و وصول به بارگاه قدس ربوبی و شهود خداست. غایت اخلاق عرفانی، ساختن انسانی است که همه صفات اخلاقی شایسته را در بالاترین نحو ممکن داراست. عارف به این مرحله می‌رسد که بعد از فنای صفاتی، افعالی و ذاتی، مظهر تمام

بازخوانی جامعه‌شناختی "اخلاق عرفانی" ... (زینب شریعت‌نیا و سمیه خادمی) ۱۹۹

صفات الهی و تجلی‌گاه صفات حق تعالی می‌شود و به خُلق الهی که خُلقی فراتر از آن نیست، متصف می‌گردد. تخلق به اخلاق الهی است که انسان را خداگونه و متعالی می‌سازد.

۳. اخلاق اجتماعی عرفانی

در خلال تعاریفی که برای اخلاق، عرفان و اخلاق عرفانی ارائه شد، می‌توان دریافت که اخلاق به صورت کلی، ناظر بر سه بُعد اخلاق فردی، اخلاق اجتماعی و اخلاق زیست محیطی است. آنچه که در مقاله حاضر مورد توجه است، اخلاق اجتماعی است که یک نوع دیگرگرایی است و در ارتباط با سایر افراد جامعه مطرح می‌شود. با توجه به پیوندی که میان اخلاق و عرفان ارائه شد، می‌توان از یک نوع اخلاق اجتماعی عرفانی نام برد. اخلاقی که ناظر بر ارتباط افراد جامعه با یکدیگر است و عارفان نیز از چنین اخلاقی برخوردار بوده‌اند و همواره چنین اخلاقی را به شاگردان و مریدان خویش، توصیه نموده‌اند. بر خلاف آنچه که عموماً تصور می‌شود که عرفان اسلامی یک جریان منفعل‌گرایانه و فردی است و عارف در خلوت و انزوا به سر می‌برد و ارتباطی با اجتماع ندارد، با مراجعه به سیره و احوال و آثار عارفان، می‌توان اثبات نمود که این‌گونه نیست. در واقع عرفان به مثابه یک مقوله‌ایست مولوژیک Epistemology، در مباحث اجتماعی، قابل صورت‌بندی می‌باشد؛ و از منظر جامعه‌پژوهی فرهنگی، امکان بحث و گفت‌وگو در باب اشکال و ساحات آن وجود دارد.

۱.۳ رابطه فتوت با اخلاق اجتماعی عرفانی

در سنت اسلامی، هیچ جریانی مثل فتوت و همچنین اخلاق مبتنی بر سلوک عرفانی، امکان هماهنگی با نتیجه پیش‌گفته را ندارد. فتوت در لغت به معنای «جوانمردی و مردمی» است و فتی به معنی «جوان و جوانمرد نیکوخوی» است. مشتقات گوناگون کلمه فتوت، ده بار در قرآن کریم آمده است (کاشفی سبزواری، ۱۳۵۰: مقدمه ۸-۷). از جمله آیاتی که در آن، کلمه فتوت و هم‌معناهای آن به کار رفته است، می‌توان به آیه ۶۰ سوره انبیاء، آیه ۳۰ سوره یوسف^۷ و آیات ۱۰ و ۶۰ سوره کهف^۸، اشاره نمود. کلمه «فتی» به صورت اصطلاح مخصوص، قبل از اسلام و در عهد جاهلی، در میان عرب‌ها به‌کار می‌رفته است و شخصی را به این لقب می‌شناختند که به عقیده ایشان در اخلاق، انسانیت و فضیلت به کمال می‌رسید؛ یا لاقلاً دارای دو صفت سخاوت و شجاعت بود. اما چون محک و معیار اخلاق و آداب در دوره جاهلیت

میان عرب‌ها به نحو دیگری بود، بنابراین تمام آنچه را که فتیان آن دوره می‌کردند، بعد از اسلام نمی‌توانستند انجام دهند و این امر نه فقط فتوت قبل از اسلام را از فتوت اسلامی جدا می‌کند، بلکه فتوت اسلامی را از فتوت اقوام و ملل دیگر نیز مشخص و ممتاز می‌سازد. بعد از ظهور اسلام، فتوت یا جوانمردی، به صورت یک اصطلاح دینی و صوفیانه و اجتماعی، عنوان مسلکی حاصل است که پس از تصوف، بیش از هر طریقه‌ای در کشورهای اسلامی رواج داشته است. این مسلک، جنبه اخلاقی دین مبین اسلام را نمایان‌تر کرد و تصوف اسلامی را فعال‌تر و غنی‌تر ساخت و از جنبه اجتماعی نیز وسیله‌ای برای کمک به درماندگان و موجب استیصال جابران و ستمگران گشت (ریاض، ۱۳۸۲: ۱۵-۱۲). در رابطه با تاریخ پیدایش فتوت، به صورت خلاصه می‌توان گفت که چنین جوانمردی در میان انبیاء و صلحای قبل از اسلام وجود داشته است و به دوره خاص سیاسی یا تاریخی مربوط نمی‌شود. بعد از ظهور اسلام نیز، فتوت در زندگانی حضرت رسول (ص) و حضرت علی (ع) و سائر ائمه (ع) بسیار پُر رنگ بوده است (ر.ک. ریاض، ۱۳۸۲: ۲۰-۴۳). به مرور زمان، اندیشه جوانمردی، رنگ و بوی اجتماعی به خود گرفت. چنان که در کتاب *فتوت‌نامه: تاریخ، آیین، آداب و رسوم*، در رابطه با فتوت اجتماعی گفته شده: «فتوت اجتماعی عبارت است از کارهایی که فتیان برای بهبود و رفاه عامه مردم و کمک و دستگیری مظلومان و بی‌نویان، در مقابل ستمکاران و جابران، انجام می‌داده‌اند» (ریاض، ۱۳۸۲: ۷۲).

بنابر نظر هانری کربن (۱۹۷۸-۱۹۰۳م)، یکی از عوامل شکل‌گیری عرفان و تصوف در میان مسلمانان، اندیشه جوانمردی و فتوت است. به اعتقاد وی، جوانمردی از لحاظ عرفانی دارای سابقه‌ای تاریخی است که به حضرت ابراهیم (ع) می‌رسد. وی فتوت و تصوف را دارای پیوندی بسیار نزدیک و بنیادی می‌داند، بنابر نظر وی سابقه تصوف نیز به شیث پسر حضرت (ع) آدم می‌رسد و شناخت فتوت، شاخه‌ای از تصوف و یکتاشناسی است (کربن، ۱۳۸۵: ۷). در قرون اولیه اسلامی، فتوت به تصوف خیلی شبیه و نزدیک بود و به جز تفاوت در پاره‌ای از آداب و رسوم مخصوص، فرق ظاهری زیادی در میان آنها نبود و به همین علت بسیاری از صوفیه و عرفاء و مردمان انسان دوست و خدمتگزار اجتماع، به این مسلک گرائیده‌اند (ریاض، ۱۳۸۲: ۱۶-۱۵).

با توجه به آثاری که عارفان و صوفیان در زمینه اهل فتوت نوشته‌اند، مشخص است که این آیین مورد توجه آنان بوده است و صوفیان همان ویژگی‌های اهل فتوت را دارا بوده‌اند. از جمله این آثار می‌توان به کتاب *الفتوة* از ابو عبدالرحمان سلمی نیشابوری (۴۱۲-۳۲۵ق)، *تحفة الاخوان*

بازخوانی جامعه‌شناختی "اخلاق عرفانی" ... (زینب شریعت‌نیا و سمیه خادمی) ۲۰۱

فی خصائص الفتیان از عبدالرزاق کاشانی (متوفی ۷۳۶ق)، فتوت‌نامه مستخرج از نفائس الفنون، اثر شمس‌الدین محمد بن محمود املی (متوفی ۷۵۳ق)، دو فتوت‌نامه از شهاب‌الدین عمر سهرودی (۶۳۲-۵۳۹ق) و فتوت‌نامه نجم‌الدین زرکوب (متوفی ۷۱۲ق)، اشاره کرد (صراف، ۱۳۵۲: ۲۴-۱۳).

برای فتوت هم مانند تصوف تعریف جامع و مانعی وجود ندارد و تعاریف زیادی برای آن بیان شده است. ابوبکر شبلی (۳۳۴-۲۴۷ق) که او را بیش از تمام مشایخ صوفیان جوانمرد خوانده‌اند، فتوت را «نیکویی خلق و بذل معروف» تعریف کرده است. جعفر خلدی (متوفی ۳۴۸ق) فتوت را «کوچک شمردن خویش و بزرگ داشتن مسلمانان» دانسته است. ابو عبدالله مغربی (عارف قرن سوم هجری) فتوت را «نیکویی خلق است با کسی که به او بغض‌داری و بخشیدن مال به کسی که در نظر تو ناخوشایند» و «رفتار نیکو با کسی که دل فرد از او می‌رمد» بیان کرده است. معروف کرخی (متوفی ۲۰۰ق) نیز «وفای بی‌خلاف و مدح بی‌چشم‌داشت و پاداش و بخشیدن بی‌سؤال» را سه نشانه اهل فتوت خوانده است (کاشفی سبزواری، ۱۳۵۰: ۱۱). نجم‌الدین زرکوب (متوفی ۷۱۲ق) نیز مقامی رفیع برای اهل فتوت قائل شده است و در تعریف فتوت، کمک کردن به دیگران را با طاعت و عبادت خداوند، یکسان گرفته و آن را «صرف کردن وجود یا در طاعت حق یا در راحت خلق» خوانده است (صراف، ۱۳۵۲: ۱۷۷).

در رابطه با اینکه اهل فتوت چه مشخصه‌هایی دارند، بسیار سخن گفته شده است. ابن معمار (متوفی ۶۴۲ق) که ظاهراً قدیم‌ترین کتاب فتوت متعلق به اوست، در کتاب خویش (کتاب الفتوة) به نقل از امام صادق (ع) و او از پدرانش نقل می‌کند که رسول خدای (ص)، جوانمردان امت خویش را دارای ده علامت «راست‌گویی، وفای به عهد، ادای امانت، ترک دروغ‌گویی، بخشیدن بر یتیم، دست‌گیری سائل، بخشیدن آنچه رسیده است، بسیاری احسان، خواندن مهمان و سر همه آن‌ها حیاست» دانسته است (کاشفی سبزواری، ۱۳۵۰: ۱۲). در رساله فتوتیه از نفائس الفنون فی عرایس العیون شمس‌الدین املی (متوفی ۷۵۳ق) نیز، بالغ بر سی خصلت نیکو برای اهل فتوت بیان شده است که خلاصه آن سی خصلت، وفای به عهد و کمک و خدمت به دیگران است (صراف، ۱۳۵۲: ۷۹-۸۸). ابو عبدالرحمان سلمی نیشابوری (۴۱۲-۳۲۵ق)، در رساله الفتوة خویش، در چستی جوانمردی، با استناد به احادیث و گفتار عارفان، چندین ملاک را برای جوانمردی بیان می‌کند؛ از جمله آنکه جوانمردی لطف با برادران و برآوردن نیاز آنان است (سلمی نیشابوری، ۱۳۸۵: ۲۰-۳۰). بنابراین آنچه اهل فتوت و

صوفیان جزء فقیان را از دیگران جدا می‌کرده، همدلی آنان با جامعه و تعهد اجتماعی آنان بوده است و برخلاف تصور، صوفیان افرادی منفعل نبوده‌اند، بلکه نه تنها خود بر این ارتباط با جامعه اهتمام داشتند، دیگران را نیز بر خدمت به خلق، سفارش می‌کرده‌اند.

۲.۳ ابوسعید ابوالخیر؛ عارفی اجتماعی

در آستانه قرن پنجم هجری، خراسان به عنوان کانون اصلی تحولات سیاسی در نامانی به سر می‌برد. سامانیان از نیمه قرن چهارم در سراسری انحطاط و سقوط افتاده بودند و با فشارهای آل بویه بر ناحیه خراسان، مهار اوضاع را از دست دادند و روزگاری دراز، جنگ و خون‌ریزی و فقر و نفاق بر خراسان و ماوراءالنهر سایه انداخت و در نیمه دوم قرن چهارم، حکومت غزنویان جانشین سامانیان گردید. لشکرکشی‌ها و گشور گشایی‌های سلطان محمود نیز، مشکلات فراوانی برای مردم به بار آورد. بعد از غزنویان، تشکیل دولت سلجوقی نیز با جنگ‌های شدید همراه بود و در کنار شدت عمل و ستمگری حاکمان، قحطی، طاعون، فقر و ... پیش روی مردم قرار داشت. تصوف که در این دوره، در فترت به سر می‌برد، در کنار حوادث گوناگون، بار دیگر جنبش خود را از سر گرفت. در این دوره بود که عارف نامی و پُرآوازه اواسط قرن چهارم و پنجم هجری، یعنی ابوسعید ابوالخیر ظهور کرد و عرفان به پشتوانه اعمال و رفتار او و بعضی دیگر از عارفان، توانست در بین توده مردم، و همچنین صاحبان دانش و اهل سیاست، جایگاه محکمی برای خود بیابد. ابوسعید که به عنوان یک عارف بیگانه در نیشابور، از هیچ گونه حمایتی برخوردار نبود و از سوی تیره‌های گوناگون مذهبی مورد هجوم قرار داشت، در این محیط بی‌رحم، با تساهل و گذشت و رفتار انسانی و محبت‌آمیز با همه مردم از هر فرقه و مذهبی، در حفظ آرامش جامعه و رفع بسیاری از مصائب مردم، نقش مؤثری ایفا نمود (خوشحال و نظریانی، ۱۳۸۶: ۴۹-۴۷). تصویری که از ابوسعید در متون ادبی، به خصوص اسرار التوحید و حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، ارائه می‌شود، تصویری متفاوت با دیگر مشایخ صوفیه است و بیانگر نقش فعال وی در مسائل اجتماعی است که با تغییر حاکمیت غزنوی به سلجوقی، به سوی سیاسی سوق می‌یابد (شیرانی و همکاران، ۱۳۹۶: ۳۰۴).

چنان‌که به نظر می‌رسد مهم‌ترین عاملی که سبب شد ابوسعید به یک عارف اجتماعی تبدیل گردد و خدمت به خلق و حضور در اجتماع را منش زیست و سلوک خویش قرار دهد، وابستگی وی به تصوف مکتب خراسان و رشد و پرورش وی در این منطقه بود. تری گراهام

در مقاله ارزشمند خویش تحت عنوان «ابوسعید بن ابی‌الخیر و مکتب خراسان»، از ویژگی‌های مکتب عرفانی خراسان و تمایز آن با مکتب بغداد سخن گفته است. بنابر نظر این عرفان‌پژوه، یکی از تمایزهایی که میان گرایش مکتب عرفانی بغداد با خراسان، قابل تأمل است، سنت ایرانی‌واری بود که در منطقه خراسان وجود داشت؛ سنتی که بیشتر اهمیت مردمی داشت و آن آدابی مبتنی بر خصیصه‌های ناب پیشه‌وری و صنعت‌گری معروف به جوانمردی و فتوت بود. جوانمردی مجموعه ضوابط اخلاقی و رفتاری اصناف در شهرها و عیاران در بیابان‌های سرزمینی بود که کشاورزان بیشتر خرده مالک بودند تا بردگان زر خرید، سرزمینی که به برکت روحیه جامعه‌گرایانه، نه فردگرایانه، مردمش می‌توانست فرقه‌های مذهبی متفاوتی را در عهد ابوسعید، در خود پناه دهد. اگرچه سلسله حاکم در زمان حیات ابوسعید تغییر یافت، اما در وضعیت اجتماعی، فرهنگی خراسان، تغییر محسوسی رخ نداد. در واقع یکی از وجوه تمایزهای تصوف خراسان از بغداد، سنت ترکیب‌یافته آن از عیاری، ملامت و جوانمردی بوده و نمود پُررنگ آن، شخصیت ابوسعید است به نحوی که او را در فراهم آوردن سنت‌های منحصرراً خراسانی - اگرنگویم بومی ایرانی - وادغام آنها در ساختار تصوف، دارای نقشی خطیر دانسته‌اند. ویژگی دیگر مکتب خراسان، نهاد خانقاه آداب و سرشت خاص جمع ساکنان همیشگی و واردین گهگاهی منطقه خراسان بود. در این زمینه نیز، ابوسعید خدماتی مؤثر کرد. خانقاه در عین اینکه بر محوریت شیخی متمرکز بود، نقش انجمنی را برای تعامل اجتماعی ایفا می‌کرد (گراهام، ۱۳۸۴: ج ۱ / ۲۳۷-۲۳۴). چیزی که ابوسعید آن را به عنوان بخش مهمی از نقش خانقاه نهادینه کرد «خدمت به دیگران بود»، که تأثیر آن تدریجاً در گسترش خانقاه در سایه حمایت سلجوقیان، سلسله‌های مرتبط مانند ایوبیان در مصر و چانشینان سلاجقه، ایلخانان، مخصوصاً در جهان عربی زبان که مراکز متداول صوفیه قبلاً رباطها و زاویه‌ها بود، مشاهده شد؛ رباطها و زاویه‌ها به تربیت صوفیه به شیوه‌ای رهبانی توجه داشتند و بر خلوت و جدانگه‌داشتن صوفی از جامعه پیرامون خود - حتی از خانواده‌اش تأکید می‌کردند، در صورتی که خانقاه ایرانی این قبیل نقش‌ها را به درون مجموعه بناهای خود محدود می‌کرد، اما بر حشر و نشر اجتماعی از طریق مهمان‌نوازی و خدمت به دیگران تأکید داشت. خانقاه تا زمان رشد و کمال ابوسعید، مکانی برای ذکر و عبادت گروهی و مرکزی بوده تا مریدان به خدمت مرشدی برسند و تربیت شوند. در این وضعیت یکی از خدمات بارز ابوسعید، آن بود که به هنگام وضع رسوم بنیادی خانقاه، مقرر داشت که مهم‌ترین اصل تصوف، یعنی «خدمت به دیگران» در نسج مفهوم خانقاه تنیده شود (گراهام، ۱۳۸۴: ج ۱ / ۲۴۹-۲۴۷).

ابوسعید از عارفانی بود که به وعید دوزخ نمی‌اندیشید و با رحمت الهی و رجاء، مأنوس بود (مایر، ۱۳۷۸: ۲۲۲)؛ و چنین عرفان عاشقانه ابوسعید، موجب گشته بود که با خلق نیز به دیده مهربانی بنگرد و به عنوان یک عارف اجتماعی، در خدمت هم‌نوعان خویش باشد. گفته‌های وی، نشان از توجه او به مردم و خدمت به آنها دارد، چنان‌که می‌گفت: «مرد باید که به دو کار مشغول بود. هر چه او را از خدای بازدارد از پیش برمی‌دارد و راحتی به درویشی می‌رساند. اگر این ارادت بدین صفت بسر برد، به مقصود رسد، و گر نه سرگردانی باشد. نه بادین و نه با دنیا» (ابن منور، ۱۳۸۱: ج ۱، ۲۹۰). ابوسعید که خود اهل فتوت و از جوانمردان بود، برای کاگر حمام، تفسیری از جوانمردی ارائه کرده است؛ چنان‌که شیخ فریدالدین عطار نیشابوری این داستان را این چنین زیبا، در منطق الطیر به نظم کشیده است:

بوسعید مهنه در حمام بود	قائمش کافتاده مردی خام بود
شوخی را گفتا بگو ای پاک جان	تا جوان مردی چه باشد در جهان
این جوابی بود بر بالای او	قائم افتاد آن زمان بر پای او
چون به نادانی خویش اقرار کرد	شیخ خوش شد قائم استغفار کرد
شوخی را گفتا شوخ پنهان کردن است	پیش چشم خلق ناآوردن است
جمع کرد آن جمله پیش روی او	جمع کرد آن جمله پیش روی او

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۴۴۶)

بنابر نظر ابوسعید، فقط با انسان‌های صاحب همت می‌توان راجع به فتوت صحبت کرد و در افرادی که منیت وجود دارد، نمی‌توان درباره فتوت سخن گفت. وی همچنین فتوت را از بستان کشش می‌داند، نه از بستان کوشش؛ چنان‌که زمانی درویشی از وی سوال کرد که فتوت چیست؟ در پاسخ گفت:

صاحب‌همتی باید تا با وی حدیث فتوت توان گفت. با صاحب منیت، حدیث فتوت نتوان کرد. فتوت، شجاعت، لطافت و ظرافت، نبات‌هایی است که در بستان کشش روید. در بستان کوشش نمازها دراز بود و گرسنگی‌ها و بیداری‌های شب و صدقه بسیار. هرچه کوشش اثبات می‌کند، کشش محو می‌کند (ابوروح لطف الله، ۱۳۸۶: ۱۲۴).

۳.۳ مصداق‌یابی اخلاق اجتماعی عرفانی با حکایات سلوکی ابوسعید ابوالخیر

حکایاتی از رفتار و منش ابوسعید نقل شده است که نشان از توجه و همدلی وی با جامعه دارد، به نحوی که از مهم‌ترین بُن‌مایه‌های حکایات شیخ ابوسعید، خدمت به خلق به‌عنوان وظیفه‌ای عبادی، توجه به حقوق دیگران، گذشت و ایثار در حق دیگران، وفاداری و مسئولیت‌پذیری نسبت به جامعه است. در ادامه مصادیقی از منش و نحوه رفتار ابوسعید با مردمان زمانه‌اش بیان می‌گردد، تا نظاره‌گر نتیجه اخلاق اجتماعی عرفانی در عرفان اسلامی باشیم.

(۱) زمانی که از ابوسعید پرسیدند که از خلق به حق چند راه است؟ به یک روایت گفت:

هزار راه بیش است و به روایتی دیگر گفت: به عدد هر ذره‌ای از موجودات راهی است به حق، اما هیچ راه نیست نزدیک‌تر از آنکه راحتی به دل مسلمانی رسانی و ما بدین راه رفتیم و این اختیار کرده‌ایم، و همه را بدین وصیت می‌کنیم (ابن منور، ۱۳۸۱: ج ۱، ۲۹۰).

در واقع توصیف ابوسعید از مستقیم‌ترین راه رسیدن به خداوند، خدمت و کمک کردن به دیگران است. یا وقتی که از وی درباره چگونگی طریق چنین می‌پرسند، پاسخ می‌دهد که «الصدق و الرفق، الصدق مع الحق و الرفق مع الخلق» (ابن منور، ۱۳۸۱: ج ۱، ۲۹۵؛ ابوروح لطف الله، ۱۳۸۶: ۱۲۴). ابوسعید راستی با حق و دوستی و درستی با خلق را که جزء تعلیمات وی بوده، به عنوان طریقت خویش معرفی کرده است. در ذیل یکی از حکایات اسرار التوحید، این مسئله از زبان شیخ ابوسعید به صراحت بیان شده است:

مرا مکان نیست و نه تحت و نه فوق و نه یمین و نه شمال و نه جهت. و اینکه ما در مکان می‌نشینیم برای مصالح مردمان است و برای آنک تا حوائج خلق از ما روا شود. و کار ایشان به سبب ما برآید (ابن منور، ۱۳۸۱: ج ۱، ۱۰۵-۱۰۶).

(۲) ابوسعید معتقد است که همه رنج‌ها و مصائبی که انسان تحمل می‌کند، نتیجه خودخواهی و ظاهرسازی اوست، همان چیزی که در تعبیر او «نفس» خوانده می‌شود. او بزرگ‌ترین دشمن انسان را همین حس خودخواهی و در نتیجه ظاهرسازی یا توجه به نفس می‌داند و معتقد است طاغوت هر کس، نفس است و حتی بهشت و جهنم از دیدگاه او در همین نقطه است (ابن منور، ۱۳۸۱: ج ۱، مقدمه ۸۷). چنان‌که گفته است: «هرکجا پنداشت توست، دوزخ است و هرکجا تو نیستی، بهشت است» و «حجاب میان بنده و خدای، آسمان و زمین نیست، عرش و کرسی نیست، پنداشت و منی

حجاب است، از میان برگیر و به خدای رسیدی» (ابن منور، ۱۳۸۱: ج ۱، ۲۸۷). در واقع می‌توان گفت، خودخواهی، سبب بی‌توجهی و همدلی نکردن با دیگران می‌شود و اگر آدمی خودخواه نباشد، در مقابل دیگران احساس مسئولیت می‌کند و رنج دیگری را رنج خویش می‌داند و در این حالت یک نوع اتحاد در جامعه شکل می‌گیرد که افراد به یک‌دیگر خدمت می‌کنند.

۳) شیخ ابوسعید نسبت به رنج کشیدن دیگران، احساس مسئولیت می‌کرد و سعی در رفع آن درد و رنج می‌نمود، چنان‌که وقتی مُقری ابوسعید، یعنی استاد ابوصالح، بیمار می‌شود، از شیخ ابوبکر مؤذّب، که «ادیب فرزندان شیخ بود» می‌خواهد که قلم و کاغذ بیاورد تا برای ابوصالح چیزی بنویسد. سپس این ابیات را انشا می‌کند:

حورا به نظاره نگارم صف زد رضوان به عجب بماند و کف بر کف زد
یک خال سیه بر آن رخان مطرف زد ابدال ز بیم چنگ در مصحف زد

وقتی نوشته بوسعید به ابوصالح می‌رسد، حال او فوراً بهبود می‌یابد و همان روز از خانه بیرون می‌آید (جامی، ۱۸۵۸م: ۳۴۴). در این حکایت، ابوسعید با کرامتی که در جهت شفابخشی بیماران داشت، بیماری استاد ابوصالح را بهبود بخشید.

۴) در حکایت دیگری نقل شده است که وقتی در بازار نیشابور کنیزکی را می‌فروختند، ابوسعید به یکی از مردان خویش هزار دینار داد و کنیزک را خرید و او را به همسری کسی که این کنیزک او را دوست داشت، درآورد (دامادی، ۱۳۷۴: ۵۴). در این رفتار ابوسعید یک نوع خدمت و فداکاری به هم نوع، دیده می‌شود؛ چنان‌که از مال خود، برای آزاد کردن یک کنیز و وصال او با کسی که دوستش دارد، هزینه می‌کند و کنیزک را از درد و رنجی که تحمل می‌کرد، رهایی می‌بخشد.

۵) ابوسعید ابوالخیر نسبت به مردم جامعه وفادار بود و معتقد بود که عارف واقعی کسی است که در میان مردم زندگی کند، ولی لحظه از خداوند غافل نباشد، چنان‌که وقتی با او از کراماتی چون بر روی آب رفتن و در هوا پریدن و در لحظه‌ای از شهری به شهری رفتن را نقل می‌کنند، آنها را ناچیز می‌شمرد کار بزغ، صعوه، مگس، زغنه و شیطان می‌خواند و می‌گوید:

بازخوانی جامعه‌شناختی "اخلاق عرفانی" ... (زینب شریعت‌نیا و سمیه خادمی) ۲۰۷

این چنین چیزها را بس قیمتی نیست. مرد، آن بود که در میان خلق بنشیند و برخیزد و بخسبد و بخورد و در میان بازار در میان خلق ستد و داد کند و با خلق بیامیزد و یک لحظه، به دل، از خدای غافل نباشد (ابن منور، ۱۳۸۱: ج ۱، ۱۹۹).

۶) ابوسعید در سایه روشن‌بینی و خردمندی خاص خود و نشر اخلاص و ترویج ایثار، نقشی اساسی و مثبت در تربیت مردم ایفا کرده و تأثیری شگرف و قابل‌تأمل ملاحظه، نه تنها در میان مردم روزگار خود، بلکه در میان مردم قرون و اعصار پس از خویش برجای نهاده است (دامادی، ۱۳۷۴: ۴۷). چنان‌که شیخ، مسئولیت‌پذیری نسبت به جامعه و خدمت به خلق را همواره به مریدان خویش گوشزد می‌کرده‌است. او «از در خانقاه تا به بن خانقاه» را پُر از گوهر ریخته می‌خواند؛ وقتی از او می‌پرسند که آن گوهر کجاست؟ می‌گوید: خدمت، خدمت» (ابن منور، ۱۳۸۱: ج ۱، ۲۱۰). در این عبارت گرچه خدمت در خانقاه، به اهل طریقت مراد است، اما نباید فراموش کرد که این خدمت پرتو و نمونه‌ای از خدمت به همه خلایق است.

۷) از گفته‌های محمد بن منور و حکایات/سرار التوحید مشخص است که بیشتر مخاطبان شیخ ابوسعید در مجالس، عوام بوده‌اند (ابن منور، ۱۳۸۱: ج ۱، ۴ و ۶۷). مردمی که خانقاه شیخ را تنها پناهگاه و ابوسعید را تکیه‌گاه روح خود یافته و شناخته بودند. خلایقی که سرار التوحید، حاوی احوال دقیق و کیفیت معیشت آنها در آن روزگاران است. مردمی ساده و بی‌پیرایه و آزاد از قیود که به سائق فطرت سلیم و طبیعت مستقیم دوستدار ابوسعید گردیده، به خدمتش از میان جان، کمر بسته بودند. ابوسعید با نثار محبت به این عوام خلایق از رنج‌های آشکار و دردهای روحی و جسمی این گروه می‌کاسته است (دامادی، ۱۳۷۴: ۴۸).

۸) حس همدلی و کمک به دیگران، در اندیشه و سلوک ابوسعید، به‌خوبی نمایان است. زمانی که هر یک از مشایخ در نزد او از ورد و دعای شب خود، سخن می‌گویند و از ابوسعید ورد شبش را می‌پرسند، چنین پاسخ می‌دهد: «ما همه شب می‌گوییم یا رب، فردا صوفیان را چیزی خوش ده که بخورند»، مشایخ متعجب می‌شوند که این چه وردی است، اما وقتی او یادآور سخن پیامبر (ص) می‌شود که «ان الله في عون العبد مادام العبد في عون المسلم» همه اقرار می‌کنند که ورد او تمام‌تر است و هیچ ورد و رای آن نیست. در واقع ابوسعید نشان می‌دهد که از اوراد و نمازی که برای ثواب آخرت می‌خوانید، خواست نفس است و نیکی طلبیدن هم برای نفس، حال آنکه او،

همه روزگار و اوراد و دعوات خود را بر نیکی خواستن برای غیر اختصاص داده است، پس وردش تمام‌تر از ورد دیگران است. ابن منور یادآور می‌شود که خصوصیت صوفیان با نفس خویش و شفقت با خلق چنان بوده که کسی از ایشان چنین دعا می‌کرده است:

خداوندا اعضا و جوارح مرا روز قیامت چندان گردان که هفت طبقه دوزخ از آن برگردد، که هیچ کس را جای نماند. پس هر عذاب که همه بندگان خویش را خواهی کرد بر نفس من نه، تنها، تا من داد از نفس خویش بستانم و او را به مراد خویش نبینم و همه بندگان تو از عقوبت خلاص یابند (ابن منور، ۱۳۸۱: ج ۱، ۲۲۶-۲۲۷).

(۹) براساس حکایتی از *اسرارالتوحید*، ابوسعید به پیری چنگ‌نواز، که بی‌کس و بی‌چیز و گرسنه مانده بود، در گورستان حیره نیشابور کمک می‌کند. ابوسعید پولی برای آن پیر می‌فرستد و به او پیغام می‌دهد که «ای جوانمرد از سر کمی و نیستی و بی‌کسی در خرابه‌ای نفسی بزدی، ضایع نگذاشت. برو، هم بازو می‌گویی و این سیم می‌خور» و نیز به شاگرد خویش توصیه می‌کند که «هرگز هیچ‌کس را کار خدای زیان نکرده است. آن از برای او پدید آمده بود؛ از آن تو نیز پدید آید» (ابن منور، ۱۳۸۱: ج ۱، ۱۰۸).

(۱۰) ابوسعید از دل و جان، به مردم خدمت می‌کرد و حاکمان زمان را نیز به این کار توصیه می‌نمود. چنان‌که روزی ابومنصور ورقانی که وزیر سلطان طغرل بود، پیش شیخ ابوسعید آمد و از او خواست که وی را وصیتی کند. شیخ وی این را این‌گونه وصیت کرد:

اول مقامات العباد مراعه قدر الله و آخر مقامات النبوه مراعه حق المؤمنین. کار تو امروز اداء حقوق خلق است. پیوسته چشم برین خبر می‌دار که فردا دستگیر تو باشد، که رسول (ص) فرمودند: لا یدخل الجنة أحدکم حتی یرحم العامه کما یرحم أحدکم خاصته، این خلق جمله ابناء دولت تواند، به جمله به فرزندی نگر، به حطام دنیا و زحمت خلق فریفته مشو که خلائق بنده حاجات خویش‌اند، اگر به حاجات ایشان وفا نمایی قبولت کنند، اگرچه بسیار عیب داری و اگر حاجات ایشان نگراری به تو التفات نکنند، اگر چه بسیار هنر داری (ابن منور، ۱۳۸۱: ج ۱، ۳۳۸).

۴. نتیجه‌گیری

اگر بخواهیم مباحث این تأملات را ذیل مقوله جامعه‌پژوهی انتقادی در نسبت با "امر عرفانی" صورت‌بندی کنیم، می‌توان گفت که حاصل بحث این است که، اخلاق عرفانی، نظام اخلاقی است که بر پایه‌ی عرفان بنا گردیده است و به عنوان یک رویکرد دقیق و عمیق اخلاقی بستر لازم و کافی برای طرح گزاره‌های اخلاقی و بدست آوردن بالاترین مرتبه‌ی کمال انسانی فراهم آورده است.

اخلاق از دو جهت برای عارفان دارای اهمیت است؛ یکی اخلاق به معنای عام کلمه، کاربردی و همگانی است و فردی که به دنبال سلوک است، قطعاً باید اخلاق را در خود محقق ساخته باشد. دوم آن‌که اخلاق، پس از مراحل صیغه‌ی عرفانی پیدا می‌کند و آن زمانی است که سالک نه تنها به ظاهر اخلاق، بلکه به باطن آن می‌نگرد. در این جاست که اخلاق عرفانی با منازل، مقامات و حالات سلوک مرتبط می‌شود، زیرا غایت سلوک نیز، چون اخلاق نیل به کمال انسانی است.

اخلاق عرفانی بر خلاف سایر دستگاه‌های دیگر، اخلاق انسانی را در یک خط سیر برخوردار از مبدأ و مقصد و منازل میان راهی مشخص، ترسیم می‌کند که راه کمال جویی و سعادت‌مندیش جز با طی این مسیر و حرکت مستدام بدست نمی‌آید. کمال اخلاق، نیل به کمال انسانی است، اما کمال عارف به اینجا ختم نمی‌شود؛ بلکه تا رسیدن به وصال و اتحاد ادامه می‌یابد. در این نقطه است که اخلاق عرفانی از اخلاق عام فاصله می‌گیرد؛ زیرا نظام اخلاقی عرفان، اخلاق وجودی است و همه‌ی حالات روحی و درونی انسان را با تنوع بی حد و تفاوت‌های گسترده‌ی آن در بردارد.

هویت اخلاق عرفانی، هویتی سلوکی و ریاضتی است و سالک در هر منزل از مسیر، متناسب با مقتضیات منزل‌گاه نو، مشمول عوارض و احکام خاصی می‌گردد و در هر منزل اخلاقیات ویژه‌ای در کنار اصول عام و فراگیر اخلاقی مطرح می‌شود. هدف در آن، شناخت حق و پرورش انسان کاملی است که آئینه‌ی تمام‌نمای صفات جمال و جلال حق تعالی و عصاره‌ی رحمت خلقت است. اخلاق عرفانی، از سنخ بینش شهودی است، نه از صنف دانش حصولی، لذا اخلاق طبقه‌ی خاصی است و مخاطب ویژه‌ای دارد و قابلیت ارائه به توده مردم را دارا نیست و از میان مردم تنها کسانی می‌توانند با آن ارتباط برقرار کنند که متکی بر عقل نبوده و به کشف و شهود مجهز باشند، زیرا به اعتقاد عرفا راه‌های حسی و عقلی برای کسب شناخت کافی نیست و انسان تنها از طریق شهود، به ادراک حقایق عالم توفیق یابد. البته ناگفته نماند که

رویکرد تحصیلی در نظریه‌های جامعه‌شناسی قادر به صورت‌بندی مقولات «شهودی» نیست، بلکه نیازمند رویکردهای تفسیری و صورت‌بندی‌های تاویلی در این حوزه هستیم که در مباحث جامعه‌شناسی دین، عرفان و الهیات در ایران کمتر مورد مطالعه قرار گرفته است. به عنوان مثال ویلهلم دیلتهای (Wilhelm Dilthey) (۱۹۱۱-۱۸۳۳م) و شلایرماخر (Schleiermacher) (۱۸۳۴-۱۷۶۸م) یا بحث‌های تاویلی زیگمونت باومن (Zigmunt Bauman) (۲۰۱۷-۱۹۲۵م) در فهم ساحات عشق و سیالیت محبت می‌تواند ما را در فهم مباحث عرفان، اخلاق و شهود، بسیار یاری بخشد.

اخلاق عرفانی که ناظر بر بُعد اجتماعی آن است، در رابطه با دیگران و دیگرخواهی است که سبب رشد و تعالی جامعه خواهد شد. با مطالعه جنبه‌هایی از زندگی ابوسعید ابوالخیر، می‌توان دریافت که عبادت فقط عزلت‌نشینی و خلوت با خدا نیست، بلکه انسان باید خود را در برابر مشکلات اجتماعی و مصائب زندگی دیگران مسئول بداند. ابوسعید ابوالخیر، عملاً در حیات سلوکی خود، باطن و حقیقت مناسک دینی را در خدمت به خلق جستجو می‌کند. با توجه به اینکه در آیین جوانمردی و فتوت اسلامی و همین‌طور سلوک عملی ابوسعید، به هیچ وجه بر رهبانیت و فاصله گرفتن از جامعه تأکید نمی‌شود، طرح داستان زندگی این عارف مسلمان می‌تواند در گسترش بینش دیگری از عرفان در قالب رویکرد مسئولانه و فعال، مؤثر باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ».
۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ وَأَوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ».
۳. «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا».
۴. «وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ».
۵. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا».
۶. «قَالُوا سَمِعْنَا فَتَىٰ يَذُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ».
۷. «وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ».

بازخوانی جامعه‌شناختی "اخلاق عرفانی" ... (زینب شریعت‌نیا و سمیه خادمی) ۲۱۱

۸. «إِذْ أَوْى الْفُتَيْبَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا»؛ «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لِمَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا».

کتاب‌نامه

- قرآن کریم. (۱۳۶۰). ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، چاپ اول، تهران: تبلیغات اسلامی.
- ابوروح لطف الله، جمال‌الدین. (۱۳۸۶). *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ هشتم، تهران: انتشارات سخن.
- ابن سینا، بوعلی. (۱۳۶۳). *اشارات و تنبهاات*، ترجمه و شرح دکتر حسن ملک‌شاهی، چاپ اول، تهران: انتشارات سروش.
- اصفهانی، راغب. (۱۳۷۶). *مفردات الفاظ قرآن*، چاپ دوم، تهران: انتشارات مرتضوی.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۷۲). *منازل السائرين*، شرح کمال‌الدین عبدالرزاق القاسانی، چاپ اول، قم: انتشارات بیدار.
- جامی، عبدالرحمان. (۱۸۵۸ م). *نفحات الانس*، تصحیح و پیام ناسولیس، مولوی غلام عیسی و مولوی عبدالحمید، کلکته: مطبعه لیسلی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). *عین نضاج: تحریر تمهید القواعد*، جلد اول، چاپ سوم، قم: انتشارات اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵). *هنزار و یک کلمه*، چاپ اول، قم: انتشارات تبلیغات اسلامی.
- خوشحال، طاهره و عبدالناصر نظریانی. (۱۳۸۶). «اثرگذاری تحولات سیاسی و اجتماعی قرن پنجم بر رفتار و گفتار ابوسعید ابوالخیر»، *مجله پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، شماره هشتم، صص ۴۵-۶۷.
- دامادی، سید محمد. (۱۳۷۴). *ابوسعید نامه: زندگی ابوسعید ابوالخیر*، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ریاض، محمد. (۱۳۸۲). *فتوت نامه: تاریخ، آیین، آداب و رسوم*، چاپ اول، تهران: انتشارات اساطیر.
- سعیدی، گل‌بابا. (۱۳۸۴). *فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی*، چاپ دوم، تهران: انتشارات شفیعی.
- سلمی نیشابوری، ابو عبدالرحمان. (۱۳۸۵). *کتاب الفتوه*، ترجمه قاسم انصاری، قم: انتشارات حدیث امروز.
- شیرانی، محمد و همکاران. (۱۳۹۶). «بررسی تاریخی نقش اجتماعی سیاسی ابوسعید ابوالخیر در خراسان عصر غزنوی و سلجوقی در متون ادبی - عرفانی، با تأکید بر کتاب اسرار التوحید»، *فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام*، سال هجدهم، شماره هفتاد و دوم، صص ۳۱۸-۲۹۱.
- صراف، مرتضی. (۱۳۵۲). *رسایل جوانمردان: مشتمل بر هفت فتوت نامه*، با مقدمه و خلاصه هانری کرین، تهران: انستیتوی فرانسوی پژوهش‌های علمی در ایران.
- طاهری، حبیب‌الله. (۱۳۶۹). *درس‌هایی از اخلاق اسلامی*، چاپ اول، قم: انتشارات اسلامی.

- طباطبایی، سید علی. (۱۳۹۰). شرح موضوعی نهج البلاغه: معارف اخلاقی، جلد دوم، چاپ اول، قم: انتشارات مطبوعات دینی.
- طوسی، خواجه نصیر. (۱۳۷۵). اخلاق ناصری، شرح و تحریر عبدالحسین فرزاد، چاپ دوم، تهران: انتشارات قطره.
- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین. (۱۳۸۳). منطق الطیر، مقدمه و تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- قیصری. (۱۳۷۷). رسائل قیصری، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه اسلامی.
- کاشفی سبزواری، مولانا حسین واعظ. (۱۳۵۰). فتوت نامه سلطانی، به اهتمام محمد جعفر محبوب، تهران: ناشر الکترونیک.
- کرین، هانری. (۱۳۸۵). آیین جوانمردی، ترجمه احسان نراقی، تهران: انتشارات سخن.
- گراهام، تری. (۱۳۸۴). «ابوسعید بن ابی الخیر و مکتب خراسان»، ارزش میراث تصوف، ویراسته لئونارد لویزن، ترجمه مجدلالدین کیوانی، ج ۱، چاپ اول، تهران: نشر مرکز، صص ۲۱۵-۲۶۴.
- مایر، فریتس. (۱۳۷۸). ابوسعید ابوالخیر؛ حقیقت و افسانه، ترجمه مهرآفاق بایوردی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن منور، محمد. (۱۳۸۱). اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۱، چاپ پنجم، تهران: انتشارات آگاه.
- ابن مسکویه، ابوعلی. (۱۳۸۱). تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ترجمه علی اصغر حلبی، چاپ اول، تهران: انتشارات اساطیر.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). آشنایی با علوم اسلامی، جلد دوم، چاپ سی ام، قم: انتشارات صدرا.
- موحدیان عطار، علی. (۱۳۸۸). مفهوم عرفان، چاپ اول، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.