

Sociological Revisiting of “Mystical Ethics” Based on Mystic Narratives of Abu Saeed Abul-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.

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.

* 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



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, Futuwat, Mystical Ethic, Saeed Abul-Kheyr, Social-Mystical Ethics.

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 Shāfi'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 MehrAfaqBaibourdi. First edition. Tehran: University Press Center[in Persian].
- Gheysarī(۱۹۹۸). Rasāel al-Gheysarī (Gheysarī's Letters) Ed. Seyyed Jalal al-DīnAshtianī. Tehran. Iran Hīkmat 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). IšārātvaTanbīhāt (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 al_ uns (Breath of Affability). Ed. WiliamNasulis/ MolaviGholamEisa/ Molavi Abd al-Hamid. Kalkateh, Matba' Lisa [in Persian].
- JavadiAmolī, Abdollāh (2014). Ain AlZāj: TahrīrTamhīdAlQawāid. First volume, third edition, Qom: Asra' Press[in Persian].
- KashefiSabzevarī, Molānā Hossein Vāez (1971). FotowatNāmeHoltāni (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].

- MovahediānAtār, 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. Shafī'iKadkani. Tehran: Agah Press[in Persian].
- Rīāz, Mohammad (2003). Fotowat Name (Nobility letters): History, Custom, and tradition. First edition. Tehran: Asātīr Press[in Persian].
- Saeedī, Golbaba. (2005). Dictionary of mystical terms of Ibn Arabī. Second edition, Tehran: Shafīee Press[in Persian].
- SallamiNeišābourī, Abd Alrahmān (2006). Kitab AlFotowah (the book of nobility). Tr. by QasemAnsari. Qom: Hadis Emrouz press[in Persian].
- Sarrāf, Morteżā (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. *Isalmic History Elmi-Pazhuheshi Quarterly*. 18 (72), 291-318[in Persian].
- Tabātabaeī, SeyyedAlī. (2011). Topic elaboration on Nahjalbalāqe. 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 Ghomšē'i. 1st Edition. Tehran: SazmanTablighātEslamī [in Persian].
- Toosi, Khājeh Nasir al-Din (1978/1356 SH). Nāserī Morality. Ed. By Abdolhossein Farzad. Tehran: Qatreh[in Persian].

بازخوانی جامعه‌شناختی «اخلاق عرفانی» باتکیه 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 در برابر جامعه نبوده و مسئولیت‌پذیری 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 کرد. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که زیست اجتماعی ابوسعید ابوالخیر یکی از بهترین الگوها برای اخلاق اجتماعی - عرفانی محسوب می‌شود. وی عبادت را فقط عزلت‌نشینی نمی‌داند، بلکه یکی از مهم‌ترین جنبه‌های دین‌داری را در مسئولیت اجتماعی جست‌وجو می‌کند و هیچ‌گاه بر رهبانیت و فاصله‌گرفتن از جامعه تأکید نمی‌کند. از مهم‌ترین بُن‌مایه‌های حکایات ابوسعید خدمت به خلق به‌عنوان یک وظیفه عبادی، توجه به حقوق دیگران، گذشت و ایثار، وفاداری، و مسئولیت‌پذیری در برابر جامعه است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و مراجعه به کتب اخلاقی - عرفانی و با استناد به اثر *اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابوسعید* در جهت مصداق‌یابی اخلاق اجتماعی - عرفانی انجام یافته است.

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

* 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 فضایل و رذایل نفسانی می‌پردازد و عبارت است از علم چگونگی زیستن یا علم چگونگی باید زیست. اخلاق می‌خواهد به انسانی که در جامعه می‌زیست پاسخ بدهد که زندگی نیک برای انسان کدام است و آدمیان چگونه باید عمل کنند. این علم با رویکردهای متفاوتی روبه‌رو بوده که هر رویکردی به شکل‌گیری نظام اخلاقی خاصی منجر شده است. یکی از این رویکردها اخلاق عرفانی است که به‌مثابه یک «امر اجتماعی» (social fact) قابل تحلیل و تبیین است.

اخلاق عرفانی از مکاتب اخلاقی شکل‌گرفته در بستر عرفان اسلامی بوده و از منظری 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 سابقه بس طولانی و قدیمی، از قرن دوم و سوم هجری تا به امروز تداوم داشته و در پرداختن و شکل‌دادن به سیرت، اخلاق، جهان‌بینی، و طرز زندگانی گروه کثیری از مردم نقش به‌سزایی ایفا کرده است (ابن‌مسکویه 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 به‌صورت کلی ناظر بر سه بُعد فردی، اجتماعی، و زیست‌محیطی است. پژوهش پیش‌رو به اخلاق اجتماعی — عرفانی می‌پردازد. مسئله اصلی مقاله حاضر این است که آیا عارفان فقط به اخلاق فردی عرفانی اهتمام داشته‌اند و خود را ماسوی از بدنه اجتماع قلمداد می‌کردند؟ به‌تعبیری دیگر، آیا عرفان اسلامی یک جریان منفعل نسبت به جامعه بوده است یا این‌که عارفان در برابر اجتماع وفادار بوده و از بینش اجتماعی برخوردار بوده‌اند و درقبال جامعه احساس مسئولیت می‌کردند؟

با مراجعه به سیره و احوال عارفان این مسئله به‌خوبی قابل‌اثبات 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 پُرآوازه قرن چهارم و پنجم هجری شیخ‌ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰ ق) مشاهده کرد. ابوسعید ابوالخیر یکی از همان اهل فتوت و عارفانی 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

بازخوانی جامعه‌شناختی «اخلاق عرفانی» ... (زینب شریعت‌نیا و سمیه خادمی) ۱۲۱

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

تاکنون مقالات متعددی در حوزه اخلاق عرفانی منتشر شده است؛ این پژوهش‌ها عبارت‌اند از: «اجتماع‌گرایی اخلاق عرفانی»، «مسئله چگونگی تخلُّق به صفات الهی در اخلاق عرفانی»، «پی‌آمدگرایی اخلاقی در عرفان اسلامی»، «ماهیت عرفان اجتماعی باتکیه بر مؤلفه انسان کامل از منظر امام خمینی (ره)»، و «فضیلت پایه و پایگی صدق در اخلاق عرفانی». اما تاکنون به‌صورت جامع و کامل و بااستناد به حکایات سلوکی شیخ ابوسعید ابوالخیر ماهیت و ساختار نظام اخلاق اجتماعی - عرفانی مورد پژوهش قرار نگرفته است.

۲. معنانشناسی و ایضاح مفاهیم

ابتداء، در جهت ایضاح مفاهیم، به سه مفهوم کلیدی مقاله حاضر یعنی اخلاق، عرفان، و اخلاق عرفانی اشاره‌ای گذرا 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 به‌معانی «عادت»، «طبیعت»، «سجّیت»، «دین»، و «مروت» می‌آید. باید دانست که اخلاق بر همه افعالی که از نفس صادر می‌شود، خواه پسندیده خواه ناپسند، اطلاق می‌شود (ابن‌مسکویه ۱۳۸۱: ۱۱). چنان‌که راغب اصفهانی (د ۵۰۲ق) در *مفردات* گفته است:

خَلَقَ وَ خُلِقَ در اصل واحدند. لکن خَلَقَ به هیئات و اشکال و صور قابل‌رؤیت با چشم اختصاص یافته و خُلِقَ به قوا و سجایایی که با بصیرت و تعقل درک می‌شود اختصاص یافته است. بنابراین، خَلَقَ یعنی اندام ظاهری و آفرینش آن‌ها و خُلِقَ یعنی بصیرت و سجایای آن‌ها (اصفهانی ۱۳۷۶: ۱۵۹).

هم‌چنین، خواجه نصیرالدین طوسی (۵۷۹-۶۵۳ق) خُلُق را ملکه‌ای می‌داند که راسخ در نفس بوده و به‌سرعت زائل نمی‌شود و در مقابل آن حال بوده که از کیفیات نفسانی سریع‌الزوال

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 «سیئه» 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 فضایل و رذایل نفسانی می‌پردازد و چگونگی تدبیر نفس، رفع و دفع رذایل، و ایجاد فضایل 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 بسیاری درباره موضوع و اصول اخلاقی بیان شده است. چنان‌که پیامبر عظیم‌الشأن اسلام (ص) انگیزه بعثت خویش را بسط و ترویج مکارم اخلاقی در میان جامعه بیان فرموده است: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (مجلسی ۱۴۰۳ ق: 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 به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) در بعضی از آیات خداوند آدمی را به انجام اصول اخلاقی سفارش کرده 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 کرده است که آدمی از انجام آن‌ها باید بپرهیزد. به طور مثال، در آیه ۱۱ و ۱۲ سوره حجرات^۵ مسخره کردن، به استهزا گرفتن، عیب‌جویی، نسبت دادن القاب زشت و ناپسند، ظن و پندار نسبت به افراد، و تجسس و غیبت درباره دیگران نهی شده است. آنچه در مورد هر دو دسته این اصول اخلاقی در قرآن صدق می‌کند این است که این اصول اخلاقی درباره دیگران بیان شده است؛ به بیانی دیگر، یک اخلاق اجتماعی و در ارتباط با دیگران محسوب می‌شود.

۲.۲ عرفان

واژه عرفان مصدر ماده «عَرَفَ» به معنای «شناختن» است. اسم فاعل این مصدر «عارف» و مصدر دیگرش «معرفت» است (موحدیان عطار ۱۳۸۸: ۵۸-۶۰). در اصطلاح، مراد از عرفان شناسایی حق و موضوع آن شناخت حق، اسماء، و صفات اوست و من جمله راه و روشی را که اهل الله برای شناسایی حق انتخاب کرده‌اند عرفان می‌نامند. عرفا معتقدند که برای رسیدن به حق و حقیقت باید طریق تصفیة باطن، تخلیه سر از غیر، و تخلیه روح را طی کرد تا نفس بتواند از

بازخوانی جامعه‌شناختی «اخلاق عرفانی» ... (زینب شریعت‌نیا و سمیه خادمی) ۱۲۳

حق و حقیقت آگاهی حاصل کند (سعیدی ۱۳۸۴: ۵۲۸). از عرفان در معنای اصطلاحی آن تعاریف متعدد و متنوعی ارائه شده است که از جمله می‌توان به تعریف ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق) در نمط نهم (مقامات العارفین) / اشارات و تنبیها اشاره کرد: «عرفان از تفریق، نفی، ترک، و رفض آغاز می‌شود و در جمع عمق می‌یابد که عبارت است از جمع‌شدن صفات برای ذات مرید صادق و به واحد منتهی می‌شود و آن‌گاه ماندن و توقف کردن است» (ابن‌سینا ۱۳۶۳: ۴۵۳). در میان تعاریف ارائه‌شده می‌توان گفت که داوود قیصری (د ۷۵۱ ق)، عارف قرن 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 تنگنای قیدوبند 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 است. عرفان عملی، از این نظر که درباره «چه باید کردها» 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 شده که یکی انگاشته شوند. بسیاری کسانی 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: ۷۸-۷۹؛ جوادی آملی ۱۳۹۳: ج ۱، ۳۱-۳۲؛ 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، افزون‌بر 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 غیراخلاقی امکان پرداختن به سیر و سلوک را نخواهد داشت و تازمانی 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 سیر و سلوک 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 کرده‌اند، تاجایی که به پایان سفر رسد و رنج فراغش به لذت وصال مبدل شود (طاهری ۱۳۶۹: ۶). اهل معرفت در سیر و سلوک عملی بابتی به نام «اخلاق» گشوده‌اند و آن را میراث معاملات می‌دانند. در این زمینه می‌توان به شرح جامعی از اخلاق در شرح منازل‌السائرين اشاره کرد که خواجه‌عبدالله انصاری گفته است:

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

اخلاق عرفانی اخلاقی است که بر اساس 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 و در این مسیر حرکت قلبی، درونی، مجاهدت، و عمل ضروری است و فقط 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» آینه 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 موضوعش خُلق و رفتار است، اما با نگاه عرفانی. به عبارت دیگر، منظور از اخلاق با توصیف عرفانی شناخت، تهذیب جان، 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 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 زیست‌محیطی است. آنچه در مقاله حاضر مورد توجه است اخلاق اجتماعی است که یک نوع دیگرگرایی است و در ارتباط با سایر افراد جامعه مطرح می‌شود. باتوجه 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 بوده و همواره چنین اخلاقی را به شاگردان و مریدان خویش توصیه کرده‌اند. برخلاف آنچه 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 کرد که این‌گونه نیست. در واقع، عرفان، به مثابه یک مقوله اپیستمولوژیک (epistemology)، در مباحث اجتماعی قابل صورت‌بندی است 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: ۷-۸، مقدمه). از جمله آیاتی که در آن کلمه فتوت و هم‌معنای آن به کار رفته می‌توان به آیه ۶۰ سوره انبیاء^۶، آیه ۳۰ سوره یوسف^۷، و آیات ۱۰ و ۶۰ سوره کهف^۸ اشاره کرد. کلمه «فتی»، به صورت اصطلاح مخصوص، قبل از اسلام و در عهد جاهلی در میان عرب‌ها به کار می‌رفته است و شخصی را به این لقب می‌شناختند که به عقیده ایشان در اخلاق، انسانیت، و فضیلت به کمال می‌رسید یا لااقل دارای دو صفت سخاوت و شجاعت بود، اما چون محک و معیار اخلاق و آداب در دوره جاهلیت میان عرب‌ها به نحو دیگری بود، همه 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، صوفیانه، و اجتماعی، عنوان مسلکی خاص 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 شد (ریاض ۱۳۸۲: ۱۲-۱۵). درباره تاریخ پیدایش فتوت به صورت خلاصه می‌توان گفت که چنین جوان‌مردی در میان انبیا 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)، حضرت علی (ع)، و سایر ائمه (ع) بسیار پُررنگ بوده است (بنگرید به همان: ۲۰-۴۳). به مرور زمان، اندیشه جوان‌مردی رنگ‌وبوی اجتماعی به خود گرفت. چنان‌که در کتاب *فتوت‌نامه*: *تاریخ، آیین، آداب و رسوم* درباره فتوت اجتماعی گفته شده: «فتوت اجتماعی عبارت است از کارهایی که فقیان برای بهبود و رفاه عامه مردم و کمک و دست‌گیری مظلومان و بی‌نویان در مقابل ستم‌کاران و جابران انجام می‌داده‌اند» (همان: ۷۲).

بنابر نظر هانری کربن (۱۹۰۳-۱۹۷۸ م)، 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 آدم (ع) 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 عرفا و مردمان انسان‌دوست و خدمت‌گزار اجتماع به این مسلک گراییده‌اند (ریاض ۱۳۸۲: ۱۵-۱۶).

باتوجه 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 (۳۲۵-۴۱۲ ق)، *تحفة الاخوان فی خصائص الفقیان* از عبدالرزاق کاشانی (د ۷۳۶ ق)، *فتوت‌نامه مستخرج از نفائس الفنون* اثر شمس‌الدین محمد بن محمود آملی (د ۷۵۳ ق)، *دو فتوت‌نامه* از شهاب‌الدین عمر سهروردی (۵۳۹-۶۳۲ ق)، و *فتوت‌نامه* نجم‌الدین زرکوب (د ۷۱۲ ق) اشاره کرد (صراف ۱۳۵۲: ۱۳-۲۴). برای فتوت هم مانند تصوف تعریف جامع و مانعی وجود ندارد و تعاریف زیادی برای آن بیان شده است. ابوبکر شبلی (۲۴۷-۳۳۴ ق)، که او را بیش از تمام مشایخ صوفیان جوان‌مرد

بازخوانی جامعه‌شناختی «اخلاق عرفانی» ... (زینب شریعت‌نیا و سمیه خادمی) ۱۲۷

خوانده‌اند، فتوٰت را «نیکویی خلق و بذل معروف» تعریف کرده است. جعفر خلدی (د ۳۴۸ق) فتوٰت را «کوچک‌شمردن خویش و بزرگ‌داشتن مسلمانان» دانسته است. ابو‌عبدالله مغربی (عارف قرن سوم هجری) فتوٰت را «نیکویی خلق با کسی که به او بغض داری و بخشیدن مال به کسی که در نظر تو ناخوش آیند» و «رفتار نیکو با کسی که دل فرد از او می‌رمد» بیان کرده است. معروف کرخی (د ۲۰۰ق) نیز «وفای بی‌خلاف و مدح بی‌چشم‌داشت و پاداش و بخشیدن بی‌سؤال» را سه نشانهٔ اهل فتوٰت خوانده است (کاشفی سبزواری ۱۳۵۰: ۱۱). نجم‌الدین زرکوب (د ۷۱۲ق) نیز مقامی رفیع برای اهل فتوٰت قائل شده است و در تعریف فتوٰت کمک‌کردن به دیگران را با طاعت و عبادت خداوند یک‌سان گرفته و آن را «صرف‌کردن وجود یا در طاعت حق یا در راحت خلق» خوانده است (صراف ۱۳۵۲: ۱۷۷).

در بارهٔ این‌که اهل فتوٰت چه مشخصه‌هایی دارند بسیار سخن گفته شده است. ابن‌معمار (د ۶۴۲ق)، که ظاهراً قدیم‌ترین کتاب فتوٰت متعلق به اوست، در کتاب خویش (کتاب الفتوٰة) به نقل از امام صادق (ع) و او از پدرانش نقل می‌کند که رسول خدا (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 همهٔ آن‌ها حیاست» دانسته است (کاشفی سبزواری ۱۳۵۰: ۱۲). در رسالهٔ فتوٰتیه از نفائس‌الفنون فی عرایس‌العیون شمس‌الدین آملی (د ۷۵۳ق) نیز بالغ بر سی خصلت نیکو برای اهل فتوٰت بیان شده است که خلاصهٔ آن سی خصلت وفای به عهد و کمک و خدمت به دیگران است (صراف ۱۳۵۲: ۷۹-۸۸). ابو‌عبدالرحمان سلمی نیشابوری (۳۲۵-۴۱۲ق)، در رسالهٔ الفتوٰة خویش، در چیستی 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 فتوٰت و صوفیان جزء فیتیان 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 می‌کردند.

۲.۳ ابوسعید ابوالخیر؛ عارفی اجتماعی

در آستانهٔ قرن پنجم هجری، خراسان به‌عنوان کانون اصلی تحولات سیاسی در ناامنی به‌سر می‌برد. سامانیان از نیمهٔ قرن چهارم در سرایشی انحطاط و سقوط افتاده بودند و با فشارهای

آلبویه 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 شد. لشکرکشی‌ها و کشورگشایی‌های 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 به‌عنوان یک عارف بیگانه در نیشابور از هیچ‌گونه 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 کرد (خوشحال و نظریانی ۱۳۸۶: ۴۷-۴۹). تصویری که از ابوسعید در متون ادبی، به‌خصوص اسرارالتوحید 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 به‌سوی سیاسی سوق می‌یابد (شیرانی و دیگران ۱۳۹۶: ۳۰۴).

چنان‌که به‌نظر می‌رسد مهم‌ترین عاملی که سبب شد ابوسعید به یک عارف اجتماعی تبدیل شود 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 خرده‌مالک بودند تا بردگان زرخرید. 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، 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؛ به‌نحوی که او را در فراهم‌آوردن سنت‌های منحصرأ خراسانی، اگر نگوییم بومی ایرانی، و ادغام 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، ۲۳۴-۲۳۷). چیزی که ابوسعید آن را به‌عنوان 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 جانشینان سلاجقه، ایلخانان، مخصوصاً در جهان عربی زبان که مراکز متداول صوفیه قبلاً رباط‌ها و زاویه‌ها بود، مشاهده شد؛ رباط‌ها و زاویه‌ها به تربیت صوفیه به‌شیوه‌ای 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 بود تا مریدان به خدمت مرشدی برسند و تربیت شوند. در این وضعیت یکی از خدمات بارز ابوسعید آن بود که به‌هنگام وضع رسوم بنیادی خانقاه مقرر داشت که مهم‌ترین اصل تصوف، یعنی «خدمت به دیگران»، در نسج مفهوم خانقاه تنیده شود (همان: ۲۴۷-۲۴۹).

ابوسعید از عارفانی بود که به وعید دوزخ نمی‌اندیشید و با رحمت الهی و رجا مانوس بود (مایر ۱۳۷۸: ۲۲۲)؛ چنین عرفان عاشقانه ابوسعید موجب شده بود که با خلق نیز به دیده مهربانی بنگرد و به‌عنوان 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؛ هرچه او را از خدای بازدارد از پیش برمی‌دارد و راحتی به درویشی می‌رساند. اگر این ارادت بدین صفت به‌سر برد، به‌مقصود رسد، وگرنه سرگردانی باشد؛ نه با دین و نه با دنیا (ابن‌منور ۱۳۸۱: ج ۱، ۲۹۰).

ابوسعید، که خود اهل فتوت و از جوان مردان بود، برای کارگر حمام تفسیری از جوان مردی ارائه کرده است؛ چنان که 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 شیخ آورد تا بازوی او	جمع کرد آن جمله پیش روی او
شیخ را گفتا بگو ای پاک جان	تا جوان مردی چه باشد در جهان
شیخ گفتا شوخی پنهان کردن است	پیش چشم خلق نا آوردن است
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

(عطار نیشابوری ۱۳۸۳: ۴۴۶)

بنابر نظر ابوسعید، فقط با انسان‌های صاحب‌همت می‌توان راجع به فتوت صحبت کرد و در افرادی که منیت وجود دارد نمی‌توان درباره فتوت سخن گفت. وی هم چنین فتوت را از بستان کوشش می‌داند، نه از بستان کوشش؛ چنان که زمانی درویشی از وی سؤال 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 کوشش روید. در بستان کوشش نمازها دراز بود و گرسنگی‌ها و بیداری‌های شب و صدقه بسیار. هرچه کوشش اثبات می‌کند کوشش محو می‌کند (ابوروح لطف‌الله 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 به عنوان وظیفه‌ای عبادی، توجه به حقوق دیگران، گذشت و ایثار در حق دیگران، وفاداری، و مسئولیت‌پذیری در برابر جامعه است. در ادامه مصادیقی از منش و نحوه رفتار ابوسعید با مردمان زمانه‌اش بیان می‌شود تا نظاره‌گر نتیجه اخلاق اجتماعی - عرفانی در عرفان اسلامی باشیم.

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

بازخوانی جامعه‌شناختی «اخلاق عرفانی» ... (زینب شریعت‌نیا و سمیه خادمی) ۱۳۱

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 (ابن‌منور ۱۳۸۱: ج ۱، ۲۹۰).

درواقع، توصیف ابوسعید از مستقیم‌ترین راه رسیدن به خداوند خدمت و کمک‌کردن به دیگران است یا وقتی که از وی درباره چگونگی طریق می‌پرسند، چنین پاسخ می‌دهد: «الصدق و الرفق، الصدق مع الحق و الرفق مع الخلق» (همان: ۲۹۵؛ ابوروح لطف‌الله ۱۳۸۶: ۱۲۴). ابوسعید راستی با حق و دوستی و درستی با خلق را، که از تعلیمات وی بوده، به‌عنوان طریقت خویش معرفی کرده است. در ذیل یکی از حکایات/سراوات/توحید این مسئله از زبان شیخ ابوسعید به‌صراحت 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 حوایج خلق از ما روا شود و کار ایشان به سبب ما برآید (ابن‌منور 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 هرکس نفس است و حتی بهشت و جهنم از دیدگاه او در همین نقطه است (همان: ۸۷، مقدمه). 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» (همان: ۲۸۷). درواقع، می‌توان گفت خودخواهی سبب بی‌توجهی و هم‌دلی‌نکردن 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 در برابر 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 مؤدب، 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 ابوسعید به ابوصالح می‌رسد، حال او فوراً بهبود می‌یابد و همان روز از خانه بیرون می‌آید (جامی ۱۸۵۸ م: 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 مریدان خویش هزار دینار داد و کنیزک را خرید و او را به همسری کسی درآورد که این کنیزک او را دوست داشت (دامادی ۱۳۷۴: ۵۴). در این رفتار ابوسعید یک نوع خدمت و فداکاری به هم‌نوع دیده می‌شود؛ چنان‌که از مال خود برای آزادکردن 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 به مردم جامعه وفادار بود و معتقد بود عارف واقعی کسی است که در میان مردم زندگی کند، ولی لحظه‌ای از خداوند غافل نباشد؛ چنان‌که وقتی با او از کراماتی چون بر روی آب راه رفتن و در هوا پریدن و در لحظه‌ای از شهری به شهری رفتن سخن می‌گویند، آن‌ها را ناچیز می‌شمرد و کار بزرگ، صعوه، مگس، زغنه، و شیطان می‌خواند و می‌گوید:

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 ستند و داد کند و با خلق بیامیزد و یک لحظه، به دل، از خدای غافل نباشد (ابن‌منور ۱۳۸۱: ج ۱، ۱۹۹).

۶. ابوسعید در سایه روشن‌بینی و خردمندی خاص خود و نشر اخلاص و ترویج ایشار در تربیت مردم نقشی اساسی و مثبت ایفا کرده و تأثیری شگرف و قابل‌تأمل 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 در برابر جامعه و خدمت به خلق را همواره به مریدان خویش گوش‌زد می‌کرده است. 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» (ابن‌منور ۱۳۸۱: ج ۱، ۲۱۰). در این عبارت گرچه خدمت در خانقاه به اهل طریقت مراد است، نباید فراموش کرد که این خدمت پرتو و نمونه‌ای از خدمت به همه خلائق است.

بازخوانی جامعه‌شناختی «اخلاق عرفانی» ... (زینب شریعت‌نیا و سمیه خادمی) ۱۳۳

۷. از گفته‌های محمد بن منور و حکایات *اسرارالتوحید* مشخص است که بیش‌تر مخاطبان شیخ ابوسعید در مجالس عوام بوده‌اند (همان: ۴، ۶۷)؛ مردمی که خانقاه شیخ را تنها پناهگاه و ابوسعید را تکیه‌گاه روح خود یافته و شناخته بودند. خلایقی که *اسرارالتوحید* حاوی احوال دقیق و کیفیت معیشت آن‌ها در آن روزگاران است. مردمی ساده، بی‌پیرایه، و آزاد از قیود که به سائق فطرت سلیم و طبیعت مستقیم دوست‌دار ابوسعید شده و 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 هریک 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: یارب، 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 أخيه المسلم»، همه اقرار می‌کنند که ورد او تمام‌تر است و هیچ ورد و رای آن نیست. درواقع، 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 نیکی‌خواستن برای غیر اختصاص داده است، پس وردش تمام‌تر از ورد دیگران است. ابن‌منور 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 پُر گردد که هیچ‌کس 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 (ابن‌منور ۱۳۸۱: ج ۱، ۲۲۶-۲۲۷).

۹. براساس حکایتی از *اسرارالتوحید*، ابوسعید به پیری چنگ‌نواز، که بی‌کس، 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 می‌گوی 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» (همان: ۱۰۸).

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

اول مقامات العباد مراعاة قدر الله و آخر مقامات النبوة مراعاة حق المؤمنین. کار تو امروز ادای حقوق خلق است. پیوسته چشم برین خیر می‌دار که فردا دست‌گیر تو باشد، که رسول (ص) فرمودند: لا یدخل الجنة أحدکم حتی یرحم العامّة کما یرحم أحدکم خاصّته، 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 نگزاری، به تو التفات نکنند، اگرچه بسیار هنر داری (همان: 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 برپایه عرفان بنا شده است و، به‌عنوان یک رویکرد دقیق و عمیق اخلاقی، بستر لازم و کافی برای طرح گزاره‌های اخلاقی و به‌دست‌آوردن بالاترین مرتبه کمال انسانی فراهم آورده است.

اخلاق از دو جهت برای عارفان دارای اهمیت است: یکی اخلاق به‌معنای عام کلمه کاربردی و همگانی است و فردی که به‌دنبال سلوک است قطعاً باید اخلاق را در خود محقق ساخته باشد؛ دوم آن‌که اخلاق پس از مراحل صبغه عرفانی پیدا می‌کند و آن زمانی است که سالک نه‌تنها 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، برخلاف سایر دستگاه‌های دیگر، اخلاق انسانی را در یک خط سیر برخوردار از مبدأ و مقصد و منازل میان‌راهی مشخص ترسیم می‌کند که راه کمال‌جویی و سعادت‌مندی‌اش جز با طی این مسیر و حرکت مستدام به‌دست نمی‌آید. کمال اخلاق نیل به کمال انسانی است، اما کمال عارف به این‌جا ختم نمی‌شود، بلکه تا رسیدن به وصال و اتحاد

بازخوانی جامعه‌شناختی «اخلاق عرفانی» ... (زینب شریعت‌نیا و سمیه خادمی) ۱۳۵

ادامه می‌یابد. در این نقطه است که اخلاق عرفانی از اخلاق عام فاصله می‌گیرد، زیرا نظام اخلاقی عرفان اخلاق وجودی است و همه حالات روحی و درونی انسان را با تنوع بی‌حد و تفاوت‌های گسترده آن در بر دارد.

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 آینه تمام‌نمای صفات جمال و جلال حق تعالی و عصاره رحمت خلقت است. اخلاق عرفانی از سنخ بینش شهودی است، نه از صنف دانش حصولی. لذا اخلاق طبقه 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 بر عقل متکی نباشند و به کشف و شهود مجهز باشند، زیرا به اعتقاد عرفا راه‌های حسی و عقلی برای کسب شناخت کافی نیست و انسان فقط از طریق شهود به ادراک حقایق عالم توفیق می‌یابد. البته ناگفته نماند که رویکرد تحصیلی در نظریه‌های جامعه‌شناسی قادر به صورت‌بندی مقولات «شهودی» نیست، بلکه نیازمند رویکردهای تفسیری و صورت‌بندی‌های تأویلی در این حوزه هستیم که در مباحث جامعه‌شناسی دین، عرفان، و الهیات در ایران کم‌تر مورد مطالعه قرار گرفته است. به‌عنوان مثال، ویلهلم دیلتای (Wilhelm Dilthey 1833-1911) و شلایرماخر (Schleiermacher 1768-1834) یا بحث‌های تأویلی زیگمونت باومن (Zigmunt Bauman 1925-2017) 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، درباره 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 جست‌وجو می‌کند. باتوجه به این که در آیین جوان‌مردی و فتوت اسلامی و همین‌طور سلوک عملی ابوسعید به هیچ‌وجه بر رهبانیت و فاصله‌گرفتن 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.

پی نوشتها

۱. «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ».
۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ وَالْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ».
۳. «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا».
۴. «وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ».
۵. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِاللِّقَابِ بِنَسِ الْأَسْمِ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتَّسِبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنْ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُمْ بَعْضًا».
۶. «قَالُوا سَمِعْنَا فَتَىٰ يَذُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ».
۷. «وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ».
۸. «إِذْ أَوْى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا»؛ «وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَاهُ لَا أُبْرِحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا».

کتابنامه

- قرآن کریم (۱۳۶۰)، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، تهران: تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، بوعلی (۱۳۶۳)، اشارات و تنبیها، ترجمه و شرح حسن ملکشاھی، تهران: سروش.
- ابن مسکویه، ابوعلی (۱۳۸۱)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر.
- ابن منور، محمد (۱۳۸۱)، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۱، تهران: آگاه.
- ابوروح لطف‌الله، جمال‌الدین (۱۳۸۶)، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- اصفهان‌ی، راغب (۱۳۷۶)، مفردات الفاظ قرآن، تهران: مرتضوی.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۲)، منازل السائرین، شرح کمال‌الدین عبدالرزاق القاسانی، قم: بیدار.
- جامی، عبدالرحمان (۱۸۵۸ م)، نفحات الانس، تصحیح و لایم ناسولیس، مولوی غلام عیسی، و مولوی عبدالحمید، کلکته: مطبعة لیس.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، عین نضاج؛ تحریر تمهید القواعد، ج ۱، قم: اسراء.

بازخوانی جامعه‌شناختی «اخلاق عرفانی» ... (زینب شریعت‌نیا و سمیه خادمی) ۱۳۷

- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۵)، هزار و یک کلمه، قم: تبلیغات اسلامی.
- خوشحال، طاهره و عبدالناصر نظربانی (۱۳۸۶)، «اثرگذاری تحولات سیاسی و اجتماعی قرن پنجم بر رفتار و گفتار ابوسعید ابوالخیر»، مجله پژوهش زبان و ادبیات فارسی، ش ۸، ۴۵-۶۷.
- دامادی، سیدمحمد (۱۳۷۴)، ابوسعیدنامه: زندگی ابوسعید ابوالخیر، تهران: دانشگاه تهران.
- ریاض، محمد (۱۳۸۲)، فتوت‌نامه: تاریخ، آیین، آداب و رسوم، تهران: اساطیر.
- سعیدی، گل‌بابا (۱۳۸۴)، فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن‌عربی، تهران: شفیعی.
- سلمی نیشابوری، ابوعبدالرحمان (۱۳۸۵)، کتاب‌الفتوة، ترجمه قاسم انصاری، قم: حدیث امروز.
- شیرانی، محمد و دیگران (۱۳۹۶)، «بررسی تاریخی نقش اجتماعی - سیاسی ابوسعید ابوالخیر در خراسان عصر غزنوی و سلجوقی در متون ادبی - عرفانی، با تأکید بر کتاب اسرارالتوحید»، فصل‌نامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام، س ۱۸، ش ۷۲، ۲۹۱-۳۱۸.
- صراف، مرتضی (۱۳۵۲)، رسائل جوان‌مردان: مشتمل بر هفت فتوت‌نامه، با مقدمه و خلاصه هانری کربن، تهران: انستیتوی فرانسوی پژوهش‌های علمی در ایران.
- طاهری، حبیب‌الله (۱۳۶۹)، درس‌هایی از اخلاق اسلامی، قم: اسلامی.
- طباطبایی، سیدعلی (۱۳۹۰)، شرح موضوعی نهج‌البلاغه: معارف اخلاقی، ج ۲، قم: مطبوعات دینی.
- طوسی، خواجه‌نصیر (۱۳۷۵)، اخلاق ناصری، شرح و تحریر عبدالحسین فرزاد، تهران: قطره.
- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین (۱۳۸۳)، منطق‌الطیر، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- قیصری (۱۳۷۷)، رسائل قیصری، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه اسلامی.
- کاشفی سبزواری، مولانا حسین واعظ (۱۳۵۰)، فتوت‌نامه سلطانی، به‌اهتمام محمدجعفر محجوب، تهران: ناشر الکترونیک.
- کربن، هانری (۱۳۸۵)، آیین جوان‌مردی، ترجمه احسان نراقی، تهران: سخن.
- گراهام، تری (۱۳۸۴)، «ابوسعید بن ابی‌الخیر و مکتب خراسان»، در: ارزش میراث تصوف، ویراسته لئونارد لوین، ترجمه مجالدین کیوانی، ج ۱، تهران: مرکز، ۲۱۵-۲۶۴.
- مایر، فریتس (۱۳۷۸)، ابوسعید ابوالخیر؛ حقیقت و افسانه، ترجمه مهرآفاق بایبوردی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق)، بحارالانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، قم: صدرا.
- موحدیان عطار، علی (۱۳۸۸)، مفهوم عرفان، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

