

The Underlying components of Meanings in Abu Saeed Abu Alkheir's Thoughts (Based on Viktor Frankl's Views)

Morad Esmaeili * 

Assistant Professor, Persian Language and Literature Department, Gonbadkavos University, Gonbadkavos, Iran

Hossein Mohammadi 

Assistant Professor, Persian Language and Literature Department, Gonbadkavos University, Gonbadkavos, Iran

Ali Rabizadeh 

M.A. Graduated in Persian Language and Literature Gonbadkavos University, Gonbadkavos, Iran

Abstract

Inquiring about the true meaning of life and making an attempt to find an answer to it has been one of the mental concerns of humanity so far. Researchers and scholars of different fields of study, have investigated its nature and tried their best to propose an answer to it. Islamic-Iranian mysticism is one of the fields that pays special attention to life, its aims, and ways to achieve them. Therefore, it can answer a wide range of questions that we face every day. This research adopting a descriptive-analytical approach, aims to focus on the true meaning of life from Abu Sa'id Abul-Khayr's viewpoint and investigates the book *Asrar al-Tawhid fi Maghamat al-Sheikh Abusa'id* (The Mysteries of Unification) to find a response to the essence of life and the meaningful life components in this great Sufi mystic's belief. According to the findings of the present study, perspectival, creative, and experiential values that Frankle considers as the ways of finding meaning are crystallized in the ideas and deeds of Abu Saeed Abu Alkheir. He displays the perspectival values in his *Asrar Al Tuhid* through severe austerity, abandoning worldly attachments, self-mortification, and achieving freedom via renouncing self-centeredness. Similarly, he demonstrates creative values through his cultivating an intense passion for poetry, establishing romantic mysticism, believing in joy, and equating *Sama* with some kind of worship. Finally, he represents the experiential values through loving God and humans, thinking about the plight of human existence, being generous, sacrificing, serving humans, and tolerance.


Keywords: the meaning of life, Viktor Frankl, Abu Sa'id Abul-Khayr, *Asrar al-Tawhid fi Maghamat al-Sheikh Abusa'id*.


Corresponding Author: m.esmaeeli21@gmail.com


How to Cite: Asadi, A. & Cheraghizadegan, F. (2022). A Study of the Mana Archetype and Animalism Idea in Tazkirat Al-Awliya Stories Based on Jung's Views. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 1, No. 2, 11-36.



مؤلفه‌های زمینه‌ساز معنا در سپهر اندیشه ابوسعید ابوالخیر (با تکیه بر آرای ویکتور فرانکل)

مراد اسماعیلی*  استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گنبد کاووس، گنبد کاووس، ایران

حسین محمدی  استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گنبد کاووس، گنبد کاووس، ایران

علی ربیع زاده  دانش آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گنبد کاووس، گنبد کاووس، ایران

چکیده

پرسش از معنای زندگی و تلاش برای پاسخ‌گویی به آن، یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فکری آدمی از گذشته‌های دور تاکنون بوده است و متفکران و اندیشمندان در نسل‌ها و حوزه‌های مختلف به بررسی چستی این پرسش و راه‌های رسیدن به آن پرداخته‌اند. عرفان اسلامی-ایرانی یکی از حوزه‌هایی است که به صورت ویژه به زندگی، هدف و راه‌های رسیدن به آن توجه داشته و در این زمینه کمتر بدان توجه شده است، می‌تواند پاسخگوی بسیاری از پرسش‌های امروزی باشد. این مقاله با بهره‌گیری از نظریه معنادرمانی ویکتور فرانکل و واکاوی کتاب اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ابی‌الخیر در پی یافتن پاسخی برای چستی معنای زندگی و مؤلفه‌های زمینه‌ساز معنا در اندیشه و باور این عارف بزرگ است. براساس یافته‌های این پژوهش، ارزش‌های نگرشی، خلاق و تجربه‌ای که فرانکل به عنوان راه‌های یافتن معنا از آن‌ها یاد می‌کند در اندیشه و افعال ابوسعید ابوالخیر نیز متبلور شده است؛ ارزش‌های نگرشی با مصادیقی چون تحمل ریاضت‌های شدید، ترک تعلقات دنیوی، نفس‌کشی و دستیابی به آزادی به واسطه ترک انسانیت در کتاب اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی‌سعید جلوه‌گر شده‌اند. ارزش‌های خلاق با مصادیقی چون علاقه بسیار شدید به شعر، پی‌ریزی عرفان عاشقانه، اعتقاد به شادی و سرخوشی و تلقی سماع به عنوان نوعی عبادت نمایان شده‌اند و ارزش‌های تجربه‌ای با مصادیقی چون عشق به خدا، نوع‌دوستی، اندیشیدن به مصائب حیات انسانی، بخشش و ایثار، تساهل و مدارا و خدمت به خلق روی کرده‌اند...

کلیدواژه‌ها: معنای زندگی، ابوسعید ابوالخیر، ویکتور فرانکل، معنادرمانی، اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی‌سعید.

مقدمه

ابوسعید ابوالخیر یکی از شخصیت‌های برجسته عرفان ایرانی - اسلامی است که با خصایص منحصر به فرد خود موجب توسعه، تعمیق و تحول این عرفان شده است؛ عارفی که در دوران حیات، مورد تکریم همگان بوده و آوازه شهرتش به نقاط دوردست رسیده و پس از مرگ نیز در میان صوفیان به عنوان نماد اعلی و فرد اکمل مورد استقبال واقع شده است. بی‌شک این مقدار قبول نزدیک عارفان زمان خود و متأخرتر از آن زمان، ارتباطی تنگاتنگ با نگرش و اندیشه منحصر به فرد او دارد. نکته‌ای که در باره ابوسعید و افعال و اقوال او خودنمایی می‌کند، نحوه زندگی این شخصیت است که با زندگی زمینی و توجه به مردم و پدیده‌های اطراف گره خورده است؛ در توضیح این امر باید گفت، برخلاف برخی از بزرگان سده‌های ابتدایی تصوف - که نسبت به این دنیا و زندگی این جهانی و مسائل آن بی‌توجه بوده‌اند و یا تمایل چندانی به آن از خود نشان نداده‌اند - در اندیشه و نگرش ابوسعید ابوالخیر اندیشیدن به زندگی، انسان و پدیده‌های این جهانی جایگاهی خاص دارد و زندگی او «سرشار است از اندیشیدن به انسان از جنس خاکی میان کوچه و بازار» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲).

این حجم گسترده از توجه و تفکر در باب انسان و زندگی، گاهی اوقات اندیشه‌های او را به نظرات برخی اندیشمندان حوزه معنای زندگی نزدیک می‌کند. ابوسعید خود به صورت مستقیم سخنی پیرامون معنای زندگی و عوامل زمینه‌ساز معنا نگفته است، اما همان‌گونه که اشاره شد توجهی خاص به زندگی انسان داشته و برای رسیدن به معنای غایی آن، راهکارهای خاصی را در ذهن دارد که در افعال و اقوالش نمود یافته است. از این رو، نگارندگان در این جستار با بررسی کتاب اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی سعید در پی استخراج معنای زندگی و عوامل و مؤلفه‌های زمینه‌ساز معنا در نظرگاه این عارف بزرگ هستند و پاسخ به پرسش‌هایی چون: از دیدگاه ابوسعید ابوالخیر هدف از زندگی در این عالم چیست؟ ابوسعید ابوالخیر جزو کدام یک از نحله‌های معنای زندگی قرار می‌گیرد؟ مؤلفه‌ها و عوامل زمینه‌ساز معنا در اندیشه ابوسعید ابوالخیر کدامند؟ این عوامل چگونه در زندگی و اقوال ابوسعید بازتاب یافته‌اند؟

برای رسیدن به این مقصود و یافتن پاسخ‌هایی برای پرسش‌هایی از این دست، نیازمند بهره‌گیری از رویکردی جدید در حوزه معنای زندگی هستیم؛ رویکردی که با تفکرات عرفانی نیز همخوانی و تناسب داشته باشد تا از دریچه و چشم‌انداز آن به بررسی هر چه بهتر

دیدگاه‌های ابوسعید پرداخته شود. به همین سبب، نویسندگان این جستار از نظریه معنادرمانی و یکتور فرانکل که در حوزه روان‌شناسی ارائه شده، استفاده خواهند کرد.

۱. پیشینه پژوهش

پیرامون زندگی و اندیشه ابوسعید ابوالخیر پژوهش‌هایی صورت گرفته است که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. شفیع کدکنی (۱۳۹۰) در مقدمه کتاب اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، مایر^۱ (۱۳۷۸) در کتاب ابوسعید ابوالخیر حقیقت یا افسانه و دامادی (۱۳۶۷) در کتاب ابوسعیدنامه ضمن اشاره به زندگی و محیطی که ابوسعید در آن رشد کرده، درباره برخی از باورها و اندیشه‌های ابوسعید نکاتی را مطرح می‌کنند و اکثر کسانی که قصد پژوهشی در باب ابوسعید دارند در کنار مطالعه افعال و اقوال خود ابوسعید به مطالعه این آثار نیز می‌پردازند.

شبهه‌ترین پژوهش به جستار حاضر، مقاله‌ای است با عنوان «خود استعلایی در باور ابوسعید ابی‌الخیر و یکتور فرانکل»^۲. نویسندگان این مقاله به بررسی مصادیق خود استعلایی در اندیشه این دو دست‌یازیده‌اند. بر اساس نتایج این تحقیق، فرانکل مصادیق خود استعلایی را تحقق آرمان هدفی، خدمت انسان‌ها و عشق به دیگران می‌داند. ابوسعید نیز علاوه بر این موارد، ظلم و تعدی نکردن به دیگران و هبه به انسان‌ها را هم برشمرده است. آن‌ها آثار خود استعلایی از منظر ابوسعید را ذیل سه عنوان اخلاقی (دستیابی به تواضع)، روحی و روانی (جاودانه شدن) و اجتماعی (پرهیز از خشونت) طبقه‌بندی کرده‌اند (یزدانی و موسوی جروکانی، ۱۳۹۵)؛ با این وجود روش پژوهش و نتایج آن با جستار حاضر کاملاً متفاوت است.

۲. روش پژوهش

با توجه به اینکه مسأله «معنای زندگی» مقید به مکان و زمان خاصی نبوده، انسان‌های هر دوره به فراخور وضعیت و جهان‌بینی خود با آن مواجه شده‌اند، طبیعی است که شیوه طرح مسأله و نیز سازوکار پاسخگویی و دستیابی به آن نیز با توجه به تفاوت‌های زندگی و تفکر در هر عصر، متفاوت باشد. نگارندگان این جستار، در پی آنند تا با بهره‌گیری از رویکرد و یکتور

1. Meier, F.

2. Frankl, V.

فرانکل و استفاده از روشی توصیفی - تحلیلی به واکاوی کتاب اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ابوالخیر دست یازیده، پیرامون نگاه این عارف به معنای غایی زندگی، عوامل زمینه‌ساز معنا و رسیدن به زندگی معنادار از منظر او به بحث و بررسی پردازند.

۳. مبانی نظری پژوهش

ویکتور فرانکل، یکی از روان‌شناسان و نظریه‌پردازان مشهور در حوزه معنای زندگی در پاسخ به این پرسش که معنای زندگی چیست؟ می‌گوید: «منظور این است که زندگی پایدار نمی‌ماند مگر اینکه همان‌طور که فروید^۱ معتقد است، معنا یا آرمانی استوار برای چنگ انداختن به آن داشته باشیم» (فرانکل، ۱۳۹۰). او همچنین به دنبال معنا بودن را یکی از امتیازات انسان می‌شمارد و بر این باور است که «آنچه انسان را از پای درمی‌آورد، رنج و سختی زندگی نیست، بلکه از بین رفتن معنای زندگی است» (فرانکل، ۱۳۸۹).

برای آشنایی بیشتر با این روان‌شناس معروف باید گفت که فرانکل، متخصص اعصاب، روان‌پزشک و رئیس بخش اعصاب بیمارستان روچیلد در وین، بنیانگذار مکتب لوگوتراپی یا معنادرمانی است و تلاش‌های زیادی برای تبیین معناداری زندگی انسان انجام داده است. او در سن ۳۷ سالگی به اردوگاه‌های کار اجباری و کوره‌های آدم‌سوزی نازی‌های آلمان کشیده شد و تمام خانواده خود را همانجا از دست داد. در نظام فکری فرانکل تنها یک انگیزش بنیادی وجود دارد: «اراده معطوف به معنا» و آن چنان نیرومند است که می‌تواند همه انگیزش‌های دیگر انسان را تحت‌الشعاع قرار دهد. همچنین اراده معطوف به معنا برای سلامت روان حیاتی و برای کمترین اندازه بقا ضروری است؛ چراکه در زندگی بی‌معنا دلیلی برای زیستن نیست (شولتز^۲، ۱۳۸۸).

فرانکل در تعریف لوگوتراپی می‌گوید: «ترجمه تحت‌اللفظی «لوگوتراپی» درمان به وسیله معنی است. البته می‌توان آن را شفا یافتن به یاری معنی نیز ترجمه کرد» (فرانکل، ۱۳۸۸). او در جایی دیگر می‌گوید: «لوگوتراپی بر معنی هستی انسان و جست‌وجوی او برای رسیدن به این معنی تأکید دارد. بنیان لوگوتراپی، تلاش برای یافتن معنا در زندگی و اساسی - ترین نیروی محرک دوران زندگی هر فرد است» (فرانکل، ۱۳۸۹). او تلاش برای یافتن معنا

1. Freud, S.

2. Shultz, D.

را خاص انسان می‌داند و بر این باور بوده که انسان قادر است به این معنا تحقق بخشد و فراتر از این، انسان حتی می‌تواند به خاطر ایده‌ها و ارزش‌هایش، جانش را نیز فدا کند (همان: ۱۲). فرانکل با تبیین جایگاه انسان در زندگی و مشکلات روانی خاص او، معضل انسان را مسائل مطرح شده در نظریات فروید و آدلر^۱ نمی‌داند. از دیدگاه او، بشر دیگر دچار احساس ناتوانی جنسی نیست (اشاره به نظریه فروید) و درد اصلی انسان، دیگر احساس حقارت نیز نیست (باور آدلر)، بلکه نگرانی اصلی او احساس پوچی، بی‌معنایی و تهی بودن، ناتوانی وجودی و خلأ وجودی است (فرانکل، ۱۳۸۹). در حقیقت، هسته و اساس مکتب معنا‌درمانی فرانکل آن است که همه نابسامانی‌های روانی به این برمی‌گردد که شخص، معنایی برای زندگی خود نمی‌یابد و هدفی برای زندگی در سر ندارد. برای درمان همه بیماری‌های روانی باید به فرد بیمار القای معنا و هدف کنیم. اگر شخص هدف یافت، وضع روانی او بهنجار می‌شود. با ورود معنا به زندگی، همه خواسته‌ها و سلوک ما به یک هدف معطوف شده و سرپای وجودمان طالب یک چیز می‌شود (ملکیان، ۱۳۷۹).

فرانکل از دو سطح معنا سخن می‌گوید: یکی «معنای زمینی» یا معنایی که می‌توان در هر لحظه از زندگی دریافت و دیگری «معنای غایی» یا «آسمانی». به باور او نمی‌توان وجود معنایی را که گویی آسمانی است، انکار کرد؛ منظور او از معنای غایی، معنایی است که وصول به آن ممکن نیست و ماورای قدرت محدود فهم بشری است، اما انسان می‌تواند در افق، نگاه تند و تیزی به آن بیندازد. این معنا برای دینداران می‌تواند خدا باشد و برای غیردینداران می‌تواند علم، جست و جوی حقیقت، طبیعت یا تکامل باشد (فرانکل، ۱۳۹۰). فرانکل همچنین در کتاب «انسان در جست‌وجوی معنا» راه‌های یافتن معنا در زندگی را به سه امر کلی خلاصه می‌کند. این سه معنی کلی و عام در تمام تفسیرهایی که از آثار فرانکل در دست است، قابل مشاهده است. فرانکل در این کتاب می‌گوید: «معنا را از سه راه می‌توان یافت؛ ۱- با انجام کاری شایسته، ۲- با درک ارزش روحی و ۳- با پذیرش رنج» (فرانکل، ۱۳۸۹). این سه شکل در تعابیر مفسران فرانکل با عناوین ذیل آمده است. ۱- ارزش‌های

1 Adler, A.

خلاق^۱، ۲- ارزش‌های تجربی^۲ و ۳- ارزش‌های نگرشی^۳ که هر کدام از این موارد نیز به صورت‌های جزئی‌تری تقسیم می‌شود که در متن مقاله به آنها اشاره خواهد شد.

۴. بحث و بررسی

قبل از پرداختن به مبحث اصلی پژوهش، بیان دو نکته ضروری به نظر می‌رسد؛ ابتدا باید گفت که اکثر نظریه‌ها را نمی‌توان نعل به نعل با موضوعی خاص در فرهنگی دیگر مورد تطبیق و ارزیابی قرار داد و این جستار نیز از این حکم مستثنی نیست؛ بدیهی است که برخی از رویکردهای یافتن معنا و مصداق‌های آن از منظر روانکاوی چون ویکتور فرانکل با عارفی مثل ابوسعید ابوالخیر تفاوت خواهد داشت. نکته دیگری که انجام چنین پژوهش‌هایی را معنادار می‌کند، شباهت‌هایی است که در نظریه معنادرمانی فرانکل و اندیشه عارفان این سرزمین وجود دارد و همین امر است که باعث می‌شود بتوان به چنین تطبیقی دست یازید.

تأکید فرانکل بر کلیدی بودن نقش روح است. در توضیح این امر باید گفت، فرانکل ماهیت انسان را متشکل از سه بُعد جسم، روان و روح می‌داند که هسته مرکزی آن روح و پوشش روی آن، جسم و روان است و به همین سبب، سخن درباره سعادتمندی و هدف زندگی انسان، بدون توجه به هسته مرکزی؛ یعنی روح را بی‌فایده ارزیابی می‌کند (محمدپور یزدی، ۱۳۸۵)؛ این نوع نگرش تا حدودی روان‌شناسی او را به رویکرد عرفانی نزدیک می‌کند.

شباهت دیگر نظریه فرانکل با اندیشه عارفان مسلمان، تأکید بر دینداری و پایبندی به شریعت است؛ دینداری و پایبندی به دین و شریعت یکی از مواردی است که ویکتور فرانکل آن را یکی از راه‌های رسیدن به معنا در زندگی می‌داند. به باور او، احساسات دینی، اموری عارضی و تحمیل شده از بیرون نیستند، بلکه ریشه در ضمیر ناخودآگاه و روحانی ما دارند و این بدان معناست که براساس برداشت خاصی از نظریه فطرت می‌توان گفت احساسات دینی از نظرگاه فرانکل فطری هستند (علوی‌نژاد، ۱۳۸۲)؛ یعنی دینداری امری ثانویه نیست که طی فرآیند خاصی حاصل شده باشد، بلکه در درون آدمی ریشه دارد.

فرانکل میل به معنادار بودن را در حد متعالی خود در مذهب می‌یابد و معتقد است در اعماق ضمیر ناخودآگاه روحی یا شعور باطن، احساس قوی و ریشه‌دار مذهبی وجود دارد و

-
1. Creative Values
 2. Experimental Values
 3. Attitudinal Values

مذهب در معنای صحیح خود، تکاپوی بشر برای یافتن معنای نهایی و غایی زندگی است (فرانکل، ۱۳۸۹). او همچنین از ارتباط شخصی با خداوند دفاع می‌کند و نمود ظاهر آن را در دعا و نماز می‌داند. به اعتقاد او، در حقیقت نماز «ندای شخص به شخص» است و می‌توان آن را اوج رابطه «من و تو» در نظر گرفت (فرانکل، ۱۳۹۰). این مطلب نیز با اندیشه ابوسعید ابوالخیر تطابق کامل دارد؛ او یکی از عارفانی است که نه تنها پایبندی به شریعت و احکام آن را سرلوحه زندگی خود قرار داده است، بلکه «یکی از علمای طراز اول عصر خویش بوده و در فقه و کلام و منطق و حدیث و تفسیر و دیگر علوم رایج عصر از چهره‌های ممتاز به شمار می‌رفته است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۰). بنابر متن کتاب اسرارالتوحید، ابوسعید در تمامی مراحل زندگی و سلوک خویش از مریدی تا پختگی و بالاترین درجات خود، همواره پایبند به شریعت و احکام دینی است. برای مثال، در ابتدای کار خود می‌گوید: «هر چه ما خوانده بودیم و در کتاب‌ها دیده یا شنیده یا نوشته که مصطفی، صلی الله علیه و سلم، آن کرده یا فرموده، آن بجای آوردیم و هر چه شنوده بودیم و در کتاب‌ها دیده که فریشتگان آن کنند، در ابتدا آن بکردیم» (میهنی، ۱۳۹۰).

اکنون و پس از بیان این مقدمات به بررسی راه‌های یافتن معنا در اندیشه ابوسعید می‌پردازیم. همان‌گونه که در مباحث نظری بیان شد، فرانکل راه‌های یافتن معنا در زندگی را به سه امر کلی خلاصه می‌کرد که در تعبیر مفسران به ارزش‌های خلاق، ارزش‌های تجربی و ارزش‌های نگرشی، تقسیم می‌شود. در ادامه و پس از بیان معنای غایی از منظر ابوسعید، ضمن ارائه توضیحی مختصر پیرامون هر کدام از این ارزش‌ها به استخراج مصداق‌های آن‌ها در سپهر اندیشه این عارف بزرگ می‌پردازیم.

۴-۱. معنای غایی زندگی از منظر ابوسعید ابوالخیر

در ابتدا و قبل از پرداختن به هر بحثی باید به این پرسش پاسخ داده شود که آیا ابوسعید ابوالخیر در مواجهه با مبحث معنای زندگی قرار گرفته است یا خیر؟ در پاسخ باید گفت اگر منظور از معنای زندگی، مسائل مطرح شده و رایج در نظریه معنای زندگی با اصطلاحات خاص آن باشد، وی شخصاً بحثی با این عناوین در آثارش ندارد؛ چون موضوع معنای زندگی یکی از موضوعات جدیدالورود در حوزه‌های فلسفه، روان‌شناسی و... است. با این حال نمی‌توان گفت که ابوسعید ابوالخیر دغدغه معنای زندگی نداشته است؛ چراکه در بازخوانی آثار این عارف بزرگ به شکل گسترده با معنای زندگی، معنای غایی و راه‌های

رسیدن به آن مواجه می‌شویم و ابوسعید هدف و غایت زندگی را در رسیدن به همان معنای غایی خلاصه می‌کند. در حقیقت، ابوسعید معنای غایی و به تعبیری هدف زندگی را خالی شدن از خود، حرکت به سوی خدا و یکی شدن با او می‌داند.

در اسرارالتوحید آمده است: از ابوسعید پرسیدند که منظور از این عبارت چیست: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»؟ او جواب داد: «من عرف نفسه بالعدم عرف ربه بالوجود» (میهنی، ۱۳۹۰). در پس این جمله که عارف باید به آن نائل شود و ابوسعید توانسته بود به آن دست یابد، سیطره قدرت خداوند ترسیم شده است. به دیگر سخن، انسان هر چه بیشتر از میان برخیزد و هر چه بیشتر خود را تهی کند به همان قدرت نیز خداوند در انسان نفوذ خواهد کرد و در اینجاست که انسان با خدا یکی شده است. از این روست که ابوسعید می‌گوید: «پیران گفته‌اند که خداوند ما دوست دارد که می‌زند و می‌کشد و همی‌اندازد از این پهلو بدان پهلو تا آنکه که پستش کند و نیست، چنانکه که اثر نماند آنجا. آنکه به نور بقای خویش تجلی کند بر آن خاک پاک» (همان: ۲۴۹). این هدف، محرک او به سوی انجام دادن حرکات و اعمال معینی است که آن هدف را قابل وصول می‌سازد.

۴-۲. ابوسعید و ارزش‌های سه‌گانه

اکنون پس از آشنایی با تلقی ابوسعید از معنای غایی زندگی به سراغ عوامل و مؤلفه‌های زمینه‌ساز معنا در باور و اندیشه او می‌رویم.

۴-۲-۱. ارزش‌های نگرشی

ارزش‌های نگرشی محصول نوع نگاه‌ها به زندگی در زمان‌هایی است که شرایط غیرقابل تغییر است. رنج بردن، معروف‌ترین مثال فرانکل برای ارزش‌های نگرشی است؛ در توضیح این مطلب باید گفت که از نظر فرانکل در موقعیت‌های اجتناب‌ناپذیر و رنجش آور، پذیرش رنج و تلاش برای یافتن معنای آن از جمله عوامل زمینه‌ساز معنا بوده و به همین دلیل است که انسان‌ها درد و رنجی را که معنا و هدفی دارد با میل تحمل می‌کنند. گفتنی است رنج‌هایی در محدوده ارزش‌های نگرشی قرار می‌گیرند که نتیجه بی‌تدبیری یا انتخاب‌های نادرست شخصی نباشند و همچنین راه‌گزینی از آن‌ها وجود نداشته باشد (فرانکل، ۱۳۹۰). به باور او، چنین رنج‌هایی لازمه و جز جدایی‌ناپذیر زندگی و فرصت‌های پنهانی کمال محسوب می‌شوند؛ چراکه تا زمانی که انسان رنج می‌کشد در حالت جدال بین آنچه هست و آنچه

باید باشد به سر می‌برد و در این حالت می‌تواند پیرامون آرمان‌هایش اندیشه کند و به بعد کمال درونی خود آگاه‌تر شود. در حقیقت، رنج بردن تنشی سالم و تحولی عمیق است که انسان را از آنچه نباید باشد، آگاه می‌سازد (فرانکل، ۱۳۸۹). با این اوصاف، فرانکل در مقابل کسانی قرار می‌گیرد که معتقدند هدف از زندگی انسان همان لذت است و جریان زندگی انسان را فعالیت می‌دانند که به کسب لذت ختم می‌شود؛ از نظر اینان، انسان به دنبال لذت است و هر چه لذت بیشتر باشد، زندگی معنادارتر است. فرانکل برخلاف نظر این گروه، معنای زندگی را لذت زودگذر و واکنش‌های احساساتی نسبت به چیزی نمی‌داند و عقیده دارد «انسان باید آرمان‌ها و ارزش‌هایی در زندگی داشته باشد که شأن و منزلت آن‌ها فراتر از امور گذرا باشد» (همان: ۲۶۰).

۴-۲-۲. ارزش‌های نگرشی در اندیشه ابوسعید

برخلاف ویکتور فرانکل که ارزش‌های نگرشی را بعد از ارزش‌های خلاق و تجربی می‌آورد، ابتدا به بررسی این ارزش‌ها در اندیشه ابوسعید می‌پردازیم؛ چراکه براساس این ارزش‌ها و انجام آن‌ها است که این عارف بزرگ به ارزش‌های دیگر دست می‌یابد. پیرامون ارزش‌های نگرشی در اندیشه ابوسعید باید گفت که او نیز همانند فرانکل بر این باور است که انسان می‌تواند با انجام برخی از کارها به سمت کمال حرکت کند و به آنچه باید باشد دست یابد؛ اعمالی که خود ابوسعید یکی از بهترین نمونه‌های انجام آن‌ها است. در ادامه برخی از این اعمال اشاره می‌شود.

۴-۲-۲-۱. تحمل ریاضت‌های شدید

یکی از مصداق‌های ارزش‌های نگرشی و تحمل رنج در عرفان، انجام ریاضت‌های دشوار است که از سوی عارفان به صورتی کاملاً آگاهانه و خودخواسته برای تهذیب نفس صورت می‌پذیرد. بنابر روایاتی که در باب زندگی ابوسعید نقل کرده‌اند، او در دوره‌ای از زندگی ریاضت‌ها و سختی‌های بسیاری را بر خود روا داشته؛ چنان‌که «ابتدا هفت سال تمام در زادگاه خود میهنه هم خود را صرف تمرکز بی‌امان بر اخلاص و ذکر خداوند کرد. آن‌گاه پس از یک دوران ارشاد کوتاه مدت از طرف شیخ ابوالفضل سرخسی، بار دیگر در میهنه به امساک و نهایت پرهیزگاری در خوراک و پوشاک روی آورد. او فقط نشسته می‌خوابید و گوش‌های خود را در پس درهای بسته متعدد و در حجره خود پنبه می‌گرفت تا هیچ آوازی از

خارج نشوند و باز خاطر خود را با تمام جدیت بر ذکر الهی متمرکز می‌ساخت. در کوه‌ها و بیابان‌ها می‌گشت و عبادات و فرایض خود را ... در کارونسراهای متروکه و یا مخروبه به جای می‌آورد، به درگاه حق استغاثه می‌کرد که آنچه دیگران به دست یافته‌اند و یا راه نداشته‌اند بر وی مکشوف دارد، خود را در چاه رباطی می‌آویخت و در این حالت قرآن را ختم می‌کرد» (مایر، ۱۳۷۸). همچنین در برخی روایات آمده است که پس از مرگ والدین هفت سال دیگر در بیابان‌های باورد و سرخس به سر برده و به ریاضت مشغول بوده است (همان: ۸۶).

۴-۲-۲-۲. ترک تعلقات دنیوی

از دیگر صفات مشایخ صوفیه، بی‌اعتنایی آنان به علایق دنیوی و نداشتن دلبستگی به دنیا و تعلقات دنیوی است؛ زیرا در نظر آنان دنیا محدود و متناهی و آخرت نامحدود و نامتناهی است و روشن است که بین این دو هیچ نسبتی نیست. بر پایه این سخن پیامبر که «حب الدنيا رأس کل خطیئه» بیشتر ستیزه‌های بشر برای دنیا است. افزون طلبی در کسب مال و جاه، راضی نبودن به رزق مقسوم و پای از گلیم خویش دراز کردن، اگر تمام علت و موجب جنگ و جدال بین نسل آدم نباشد از عمده‌ترین و مهم‌ترین علت‌ها می‌تواند باشد (نیکلسن، ۱۳۶۶). همچنین از دیدگاه عارفانی که هدفشان رسیدن به خدا و یکی شدن با اوست، دنیا و تعلقات آن یکی از حجاب‌هایی است که باید از پیش رو برداشت و سپس گام در راه رسیدن به حقیقت گذاشت.

ابوسعید ابی‌الخیر مانند سایر عرفا به این مسأله توجه داشته و فریفتگان دنیا را صید شدگان ابلیس به وسیله کمند شهوت می‌داند و به استناد حدیث نبوی که فرمودند: حب الدنيا رأس کل خطیئه، سرچشمه بسیاری از خطاها و فسادهای دنیایی را دلبستگی به دنیا می‌داند: «شیخ ما را پرسیدند که ظریف کیست؟ گفت: در شهر شما لقمان. گفتند: ای سبحان الله! در شهر ما هیچ کس از او ژولیده‌تر و شوخ‌گن‌تر نیست. شیخ گفت: شما را غلط افتاده است. ظریف پاکیزه باشد و پاکیزه آن است که با هیچ چیزش پیوند نباشد و هیچ کس از او بی‌پیوندتر، بی‌علاقه‌تر و پاکیزه‌تر نیست که با هیچ چیز پیوند ندارد، نه با دنیا و نه با عقبی و نه با نفس» (میهنی، ۱۳۹۰) و یا: «دنیا دست در دامان ما زده بود و می‌گفت: که همه چیزها از تو نصیب

یافتند. ما را نیز از تو نصیبی باید، بسیار بکوشیدیم و الحاح کردیم، دست از دامان ما برداشت. چون نماز از وقت بخواست شد، مفضل را در کار او کردیم تا دست از دامان ما برداشت» (همان: ۱۹۹).

بوسعید گاهی خرج اموال حتی به مقدار اندک را موجب آسایش و انبساط خاطر خویش می‌داند و توصیه می‌کند: «ای حسن! در خزینه بنگر تا چه باقی مانده است که ما در خواب نمی‌شویم. من جمله خزینه بجستم و هیچ چیز نیافتم. باز آمدم. گفتم: هیچ نمی‌بینم. شیخ گفت: بهتر بنگر و کرباس‌ها ببین. در شدم و کرباس‌ها می‌افشاندم. یک تا نان خشک از میان کرباسی فروافتاد. پیش شیخ بردم. شیخ گفت: برو خرج کن تا ما در خواب شویم. خرج کردم تا شیخ در خواب شد» (همان: ۹۸).

۴-۲-۲-۳. نفس‌کشی

در مکتب عرفان اسلامی از بدو تألیف و پیدایش آثار عرفانی، همواره نکوهش نفس‌آماره مورد نظر شاعران و نویسندگان عارف بوده است؛ به گونه‌ای که در کمتر کتاب عرفانی است که نفس‌آماره از دیدگاه عرفان مورد نکوهش قرار نگرفته باشد. عارفان دریچهٔ سعادت و راه ورود به بهشت برین را پا گذاشتن روی نفس و امیال نفسانی می‌دانند. به عقیدهٔ آن‌ها، چون سالک وجود خود را شکست، نور ذات احدیت که جامع جمیع اسماء و صفات الهی است، تمامی اجزای وجودش را فرا می‌گیرد و قوای نفسانی سالک در نور حق مستهلک و ناچیز می‌شود. لازمهٔ تهذیب نفس، داشتن ایمان قوی، عشق به آفریدگار جهان و اظهار اخلاص به ساحت اوست (حاکمی، ۱۳۸۸). در اینجا، مثال‌هایی از کتاب اسرارالتوحید در مدمت و مبارزه با نفس آورده می‌شود: «ای عبدالصمد! هیچ متاسف مباش، که اگر تو ده سال از ما غایب گردی ما جز یک حرف نگوییم و آن سخن این است: «ذبح النفس و الّا فلا» (میهنی، ۱۳۹۰) و یا: «آن نفس توست که تو را در چشم تو می‌آراید. او را قهر باید کرد و بمالید مالیدنی که تا بنکشی، دست از وی بنداری و چنان به حش مشغول کنی که او را پروای خود و خلق نماند» (همان: ۱۹۷).

۴-۲-۲-۴. دستیابی به آزادی واقعی به واسطهٔ ترک انانیت

بی‌شک صحبت از معنا در زندگی، بدون اعتقاد به آزادی انسان ره به جایی نخواهد برد و «تحقق ویژگی ماهیتی انسان یعنی آزادی از جمله عوامل زمینه ساز معنا است» (ساعتچی،

۱۳۷۷). بر این اساس است که فرانکل آزادی را از ویژگی‌های اصیل انسان به شمار می‌آورد و آن را پدیده‌ای می‌داند که مختص انسان است. او برخلاف درک روانکاوانه و رفتارگرایانه از انسان که او را در هاله‌ای از محرک‌ها و انگیزه‌های بیرونی که در اختیار خود او نیست، فرو می‌برند، مهم‌ترین اصل در مکتب معنادرمانی خود را «وقوف انسان به خویشتن» خود می‌داند و در سایه همین هوشیاری است که انسان به خود واقعی (آنچه هست) و فاصله‌ای که با خود حقیقی (آنچه باید باشد) دارد، پی می‌برد و در یک خودانگیختگی تلاش می‌کند تا با انتخاب روش‌هایی به خود حقیقی نزدیک شود. بدیهی است که لازمه نزدیک شدن به خود حقیقی، فاصله گرفتن از خود واقعی است.

به باور فرانکل، ظرفیت روحی انسان به او قابلیت فاصله گرفتن از خود را اعطا می‌کند. به این معنا که در مقابل خود یا یک موقعیت بایستد و به تجزیه و تحلیل رفتار خود پردازد و اعمال و رفتار خود را قضاوت کند. از نظر او، اگر انسان از این قابلیت روحی استفاده کند از بندهای نفسانی و شخصی می‌تواند آزاد شود و به آزادی حقیقی که همانا آزادی از بند غرایز و محیط است، دست یابد. همچنین انسان می‌تواند شرایط جسمی، روحی و اجتماعی خود را بررسی کند و از خودی که تحت تأثیر آن‌ها گرفته است، گذر کند و به خود استعلایی برسد و از این طریق برای زندگی خود معنا بیابد (فرانکل، ۱۳۸۹) و بر همین اساس است که فاصله گرفتن از خود و توجه به شخص یا چیزی دیگر، مقدمه و روشی برای درک آزادی است.

از دیدگاه صوفیان، تا «تو»، «تویی» خدا را نمی‌توان شناخت و حجاب اکبر میان تو و حقیقت، تویی توست. از این رو، در جهان‌بینی عرفانی نه تنها بزرگ‌ترین حجاب و مانع سالک در وصول به حقیقت، حجاب «من» است، بلکه تا زمانی که انسان اسیر خود است، نمی‌تواند دیگری را تحمل کند. رسیدن به آزادی مطلق و رها شدن از قید تعلقات جز با عبور از سد خودخواهی، شهرت طلبی‌ها و شهوات میسر نیست. از منظر تمامی عرفا به ویژه ابوسعید، مئیت و غرور نشانه جهل آدمی است؛ اگر آدمی بخواهد به ذات پاک خویش راه یابد و به حقیقت وجودی خویش پی ببرد، اولین قدم، پاک‌داشتن روی اوصاف خویش است؛ اوصاف و تصورات باطل که او را از خودشناسی و هدف‌غایی خلقت باز می‌دارد. اولین قدم در جاده سلوک در تمام مکتب‌های عرفانی، مجاهده با خود است؛ چون جایی که «من» رخت بپوشد، جایی برای دیگری نمی‌ماند. مدینه فاضله و تفاهم و زندگی مسالمت‌آمیز،

تنها با رسمیت شناختن حقوق دیگران میسر است و استبداد و دیکتاتوری در جایی ریشه می‌دواند که «خود» را معیار تمام حق و حقیقت تلقی کنیم (نیکوبخت، ۱۳۸۳).

این مفهوم در سرتاسر احوال و اقوال ابوسعید قابل مشاهده بوده و یکی از مؤلفه‌های اساسی مورد نظر او برای رسیدن به هدف است. برای مثال: «خواجه امام محمد حمدان در نوقان یک روز می‌گفت که «نسبت کار ما با شیخ ابوسعید هم‌چنان است که در پیمان‌های ارزن، یک دانه شیخ است و باقی من». مریدی از مریدان شیخ آن‌جا حاضر بود، از سرگرمی برخاست و پای افزار کرد و پیش شیخ آمد و آنچه از خواجه مظفر حمدان شنید با شیخ حکایت کرد. شیخ گفت: به امام مظفر حمدان بگوی آن یک دانه هم تویی ما هیچ نیستیم» (میهنی، ۱۳۹۰). همچنین «شیخ گفت: حجاب میان بنده و خدای، آسمان و زمین نیست. عرش و کرسی نیست. پنداشت و منی تو حجاب است، از میان برگیری به خدای رسی» (همان: ۲۸۷).

۴-۳. ارزش‌های آفریننده یا خلاق

فرانکل در کتاب انسان در جست‌وجوی معنا انجام کارهای خلاقانه در زمینه‌های مختلف، همانند هنر، موسیقی، شعر، اختراع و... را در شمار ارزش‌های آفریننده یا خلاق قلمداد می‌کند و آن‌ها را در زمره عوامل زمینه‌ساز یافت معنا به شمار می‌آورد. از نظر او، نگارش کتاب معنا‌درمانی، مصداقی برای کار خلاق است؛ کتابی که نگارش آن را معنای زنده ماندنش در اردوگاه کار اجباری می‌داند. از نظر او انسان خودآگاه با درک مسئولیت خود در هستی، علم یا اندیشه و یا عملی را به جهان عرضه می‌دارد که می‌تواند مصداق ارزش‌های آفریننده و خلاق باشند. به بیان دیگر، خلاقیت، اضافه کردن چیزی به دنیا از رهگذر خود ابرازی است و استفاده از استعدادها در راه‌های مختلف است. کاری که انجام می‌دهیم - مثل: خلق یک اثر هنری، تألیف یا نگارش یک کتاب و... - هدیه ما به زندگی است.

فرانکل، خلاقیت را مانند عشق به عنوان یک کنش ناهشیار معنوی مطرح می‌کند. او معتقد است که یک وجدان هنری وجود دارد که ریشه در اعماق عاطفی، شهودی و غیر عقلانی ناهشیار معنوی دارد. در این شرایط از طریق آفریدن اثری یا اندیشه‌ای می‌توان به زندگی معنا بخشید. به طور کلی، بهترین راه بیان ارزش‌های آفریننده، اشتغال یا رسالت شخصی است. این یکی از جنبه‌های زندگی است که ما را با جامعه در رابطه‌ای یگانه و منحصر به فرد قرار می‌دهد. به بیان دیگر، کار خود را به شیوه‌ای به انجام برسانیم که هیچ‌گاه

توسط دیگری به انجام نرسیده باشد و بدین ترتیب است که سهمی به جامعه ادا می‌شود (شولتس، ۱۳۸۸).

۴-۳-۱. ارزش‌های خلاق در اندیشه ابوسعید

اگر همانند فراکل، خلاقیت را اضافه کردن چیزی به دنیا از رهگذر خود ابرازی و استفاده از استعدادها در راه‌های مختلف بدانیم و ارزش‌های خلاق را علم، اندیشه و یا عملی تلقی کنیم که مصداق خلاقیت باشد و آیندگان به آن نظر داشته باشند، در عرفان این سرزمین هیچ عارفی در این زمینه هم‌پایه ابوسعید ابوالخیر نخواهد بود؛ در توضیح این ادعا باید گفت که بسیاری از رسوم عرفان و تصوف که بعدها مورد استقبال قرار می‌گیرد و اساس تصوف ایرانی - اسلامی را می‌سازد، ابتدا در افعال و اقوال ابوسعید روی کرده و یا با او راهی متفاوت نسبت به گذشته به خود گرفته است. در ادامه فقط به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۴-۳-۱-۱. علاقه بسیار به شعر

توجه بیش از حد ابوسعید به شعر، یکی از مواردی است که می‌توان او را فردی خلاق و آفریننده در عرفان قلمداد کرد؛ اگرچه پیرامون شاعر بودن یا نبودن ابوسعید بحث‌های درازدامنی صورت گرفته است، اما همگان بر این نکته که او «مؤسس شعر عرفانی و سراینده زیباترین رباعیات عرفانی» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۰) است، اتفاق نظر دارند.

شفیعی کدکنی پیرامون علاقه بسیار زیاد او به شعر می‌نویسد: «این عشق شگفت‌آور او به شعر، یکی از ویژگی‌های سخن‌رانی او بود و غالباً بر سر منبر به جای حدیث پیامبر و آیه قرآن شعر فارسی می‌خواند آن هم چه شعرهایی که غالباً ترانه‌های عامیانه روز یا رباعی‌های عاشقانه ساده‌ای بود که همه کس معانی آن‌ها را درمی‌یافت و این نکته را در محضری که دشمنان وی، علیه او ترتیب دادند و نزد سلطان غزنین فرستادند به عنوان یکی از مواد اصلی جرم او درج کرده بودند که «اینجا مردی آمده است از میهنه و دعوی صوفی کند و مجلس می‌گوید و بر سر منبر بیت می‌گوید و تفسیر و اخبار نمی‌گوید» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۰) و یا روزی که بیتی عاشقانه از عماره مروزی را پیش او می‌خواند، شیخ از شنیدن آن چنان به شور می‌آید که برمی‌خیزد و با جماعت صوفیان به زیارت خاک عماره می‌روند (میهنی، ۱۳۹۰).

علاقه ابوسعید به شعر تا حدی بود که سفارش می کند در پیش جنازه او به جای آیات قران شعر بخوانند و بر سر سنگ مزارش شعر بنویسند؛ چنانکه محمدبن منور می نویسد: «از شیخ ما سؤال کردند که «ای شیخ در پیش جنازه شما کدام آیت خوانند از قرآن؟» شیخ ما گفت: «آن کاری بزرگ باشد، در پیش جنازه ما این بیت خوانند:

خوبتر اندر جهان از این چه بود کار دوست بر دوست رفت یار بر یار
آن، همه اندوه بود این همه شادی آن، همه گفتار بود وین همه کردار

پس آن روزی که جنازه شیخ از سرای بیرون آوردند، مقرران - به حکم اشارت شیخ - در پیش جنازه شیخ این بیت می خواندند» (همان: ۳۴۶).

۴-۳-۱-۲. پی ریزی عرفان عاشقانه

این نوع عرفان به لحاظ ماهوی مبتنی بر بن مایه های اساطیری است. اسطوره ای که طی آن ماسوی الله تمام محصول و نتیجه عشقی ازلی است. عرفان عاشقانه مملو از شادی و شور و دست افشانی است؛ عارف که خود را معشوقی عاشق می داند مدام در اندیشه قرب و وصال می سوزد، از تلخی هجران می نالد و در جست و جوی مقصود خویش سر از پا نمی شناسد. برخی از آشنایان تاریخ عرفان، ابوسعید ابوالخیر را نخستین مظهر کامل و قابل توجه و مشخص عرفان عاشقانه می دانند. منوچهر مرتضوی در این باره می نویسد: «شیخ ابوسعید فضل الله بن ابی الخیر المیهنی ... مسلماً درخشان ترین سیمای تصوف حقیقی و عالی ترین و کامل ترین مظهر زیر کی و دریادلی و نفوذ نظر و صفا و معنویت عرفانی به شمار می رود و از تتبع در سخنان رندانه و عمیق و مشحون از نکات او برمی آید که شیخ و اقوال و افعال او را مصادر مهم، بلکه نخستین مظهر کامل و قابل توجه و مشخص عرفان عاشقانه (مشراب عطار، مولوی و حافظ) و در حقیقت، تجلی و ظهور مستقیم تصوف مثبت ایرانی و عرفان عاشقانه در تصوف مکتبی و خانقاهی می توان دانست» (مرتضوی، ۱۳۸۳). همچنین تفسیر و تاویل شعرهای عاشقانه را آن چنان که موافق طبع صوفیان باشد، نخستین بار ابوسعید ابوالخیر انجام داد؛ کاری که به مذاق بسیاری خوش نیامد و او را به سختی نکوهش کردند و حتی ائمه نیشابور مجمعی ساختند و تصمیم گرفتند که شیخ و مریدانش را بر دار کنند، اما فراست و کرامت شیخ او و پیروانش را از این فتنه رهانید (میهنی، ۱۳۹۰).

۴-۳-۱-۳. اعتقاد به شادی و سرخوشی

برخلاف آنچه در فرهنگ اسلامی و زندگی عارفان قبل از ابوسعید ابوالخیر شاهدیم که شادی و سرخوشی پایگاه چندان مستحکمی ندارد و تنها در بهشت است که وعده آن داده می‌شود با خواندن اقوال و افعالی که از ابوسعید ابوالخیر بر جای مانده است، می‌توان به روشنی مشاهده کرد که این عارف وارسته، سرشار از شادی و سرخوشی بوده است و این حالت سبک روحی را بارزترین خصلت روحی او باید شمرد و آن را یکی از ویژگی‌های بی‌نظیر و برجسته او تلقی کرد (مایر، ۱۳۷۸). البته ابوسعید بین شادی واقعی که با ترک تعلق از همه خواسته‌ها به دست می‌آید با شادی کاذب تفاوت قائل است و شادی واقعی را تکلیف می‌داند. این توجه به شادی تا جایی است که گاهی در خواندن قران آیات عذاب را نمی‌خواند: «و وقتی از اوقات شیخ ما قران می‌خواند و در آخر عهد هر چه آیت رحمت بود می‌خواند و هر چه آیت عذاب بود می‌گذاشت. یکی گفت: «ای شیخ! این چنین نظم قران می‌بشود.» شیخ گفت:

ساقی تو بلده باده و مطرب تو بز ن رود تا می خورم امروز که وقت طرب ماست
می هست و درم هست و بت لاله‌رخان هست غم نیست و گر هست نصیب دل اعداست

پس گفت: «آن ما همه بشارت و مغفرت آمده است به چه خواهیم عیب کردن» (میهنی، ۱۳۹۰).

۴-۳-۱-۴. تلقی سماع به عنوان نوعی عبادت

اگرچه سماع به قرن‌های قبل از ابوسعید برمی‌گردد، اما همواره بین عارفان پیرامون حلیت و حرمت آن بحث و مشاجره بوده است و حتی در زمان خود ابوسعید نیز اغلب عارفان نگاهی مثبت به آن نداشته‌اند. رویکرد ابوسعید اما شکلی دیگر دارد؛ شفیعی کدکنی درین باره می‌نویسد: «بوسعید فارغ از گفته‌های آنان «برای خدا می‌رقصید» و هر کجا حالتی خوش به او دست می‌داد دست‌افشان و پای کوبان می‌شد گیرم همه در میان شهری بیگانه، مثل مروالرود، باشد یا در خانقاه یا بر سر تربت مشایخ و یا دشت و صحرا. سماع برای بوسعید نوعی عبادت تلقی می‌شد و گاهی آن را بر نماز ترجیح می‌داد و هنگامی که در قاین بود «روزی در دعوتی سماع می‌کردند و شیخ ما را حالتی پدید آمده بود و جمله در حالت بودند، وقتی خوش پدید

آمده، مؤذن بانگ نماز پیشین گفت و شیخ همچنان در حالت بود و جمع در وجد بودند و رقص می‌کردند و نعره می‌زدند. در میان آن حالت امام محمد قاینی گفت: «نماز! نماز!» شیخ ما گفت: «ما در نمازیم» و همچنان در رقص می‌گشت» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۰).

۴-۴. ارزش‌های تجربه‌ای

ارزش‌های تجربه‌ای که برخی از آن با عنوان‌های ارزش‌های تجربی و یا انجام تجارب خاص یاد کرده‌اند در باور فرانکل یکی از راه‌های معنادار کردن زندگی است؛ مراد وی از این ارزش‌ها، تجربه کردن امری است که شخص آن را ارزشمند می‌شمارد. یکی از مهم‌ترین مصداق‌های ارزش‌های تجربه‌ای اندیشه فرانکل عشق است؛ این عشق‌ورزی زندگی را معنادار می‌کند.

فرانکل معتقد است عشق هدف نهایی و البته برترین هدفی است که بشر در آرزوی آن است (فرانکل، ۱۳۸۹). از نظر او، عشق امری شهودی است و همواره با کسی یا چیزی بی‌همتا و ویژه سروکار دارد. از ژرفای ناهوشیار ریشه می‌گیرد و تنها برای دستیابی به اعماق وجود انسانی دیگر است (فرانکل، ۱۳۷۲). از این رو، انسان سالم می‌تواند از طریق این جنبه روحانی؛ یعنی عشق، صفات محبوب و ارزش‌های نهفته و بالقوه او را درک کند. به این دلایل، این عشق تا آن حد برای فرانکل ارزشمند است که بر این باور است که یک لحظه تجربه اوج که به سبب عشق حاصل می‌شود «این قابلیت را دارد که سراسر زندگی انسان را از معنا سرشار کند» (همان: ۱۶۲). ارزش‌های تجربی همچنین شامل عوامل ارتباطی مانند ایجاد و حفظ دوستی‌های عمیق و داشتن احساس تعلق به جامعه است و بدین سبب در اندیشه او با وجود اینکه انسان به فردیت نیاز دارد، تعهد به دیگران و جامعه نیز امری ضروری است.

۴-۴-۱. ارزش‌های تجربه‌ای در اندیشه ابوسعید

این‌گونه ارزش‌ها نیز در اندیشه و افعال ابوسعید جلوه‌ای هرچه تمام‌تر دارد؛ پیرامون اهمیت عشق باید گفت، یکی از آموزه‌های اصلی و بنیادین عرفانی، به ویژه عرفان عاشقانه، عشق است. ابوسعید ابوالخیر به عنوان بنیانگذار عرفان عاشقانه، عاشقی بود که تمام وجودش را خدایی معشوق در برگرفته بود؛ عشقش از نوعی بود که در پایان به فنای عاشق در معشوق حقیقی ختم می‌شد و بدین شکل، تمام اضطراب‌ها و دلهره‌ها از بین می‌رفت. چنان‌که در پاسخ به درویشی که از او درباره اصل ارادت پرسیده بود، پاسخ داد: «...جذیبیتی در آید، برقی

بجهد، کشتی پدید آید، پس نیستی پدید آید، آنگاه حرّ مملکت گردد یک نظر و یک همت گردد» (میهنی، ۱۳۹۰).

همان‌گونه که گفته شد، این عشق در نهایت به اتحاد و یگانگی با خدا ختم می‌شود و در این یگانگی تمام حجاب‌ها کنار رفته و هستی عاشق نیست می‌شود و معشوق حقیقی است که تمام وجود او را پر می‌کند و به تعبیری عاشق خود در جایگاه معشوق قرار می‌گیرد؛ آن‌گونه که بر زبان ابوسعید جاری می‌شود که:

جسم همه اشک گشت و چشمم بگریست در عشق تو بی جسم همی باید زیست
از من اثری نماند این عشق از چیست؟ چون من همه معشوق شدم عاشق کیست؟
(میهنی، ۱۳۹۰)

نکته دیگر این که ابوسعید این عشق را در همه جهان ساری و جاری می‌بیند و این شکل اندیشه و نگاه به هستی سبب می‌شود ارتباط به مردم و جامعه نیز شکلی خاص به خود بگیرد. در ادامه به برخی مصادیق اشاره می‌شود.

۴-۱-۱-۱. نوع دوستی

نوع دوستی و مهربانی بر خلق، یکی از عالی‌ترین درون‌مایه و مفاهیم عرفان اسلامی- ایرانی است. بر پایه این دیدگاه، عارف انسانی است که مردم پاره تن و جزئی از وجود وی به شمار می‌روند؛ درد هر دردمندی، درد اوست و رنج هر گرفتاری، رنج اوست. عارف رفتار اجتماعی خود را بر پایه عشق، نرمی و دوستی با انسان‌ها بنا می‌نهد؛ بنابراین، وقتی از انسان سخن می‌گویند، مراد انسان به ما هو انسان است و هیچ انحصار، قید دینی، اقلیمی و زبانی بر آن مترتب نیست. مشایخ صوفیه براساس چنین دیدگاهی، مردم را به دوستی بر هم تشویق می‌کردند. این توجه به انسان به حدی است که به عقیده برخی در «تاریخ مشرق زمین و به ویژه در تاریخ ایرانیان، اندیشمندان اومانیست، غالباً از جمله عارفان بوده‌اند» (درویش، ۱۳۷۸). همچنین نویسنده مقاله «مقام انسان در عرفان ایرانی» می‌نویسد: «در عرفان اسلامی، به خصوص شاخه ایرانی آن، که بارورترین شاخه عرفان در اسلام است، توجه به ذات انسان و موضع او در کائنات به حدی است که اگر با دقت به آن رسیدگی شود و از جنبه متافیزیکی بینش انسان قدیم و نگرش مادی از مننه جدید صرف نظر کنیم، به خوبی درمی‌یابیم که با همه

کوشش‌هایی که در فرهنگ معاصر برای بالابردن مقام انسان در کائنات داشته‌اند، هنوز هم گامی از آن مرتبه که عارفان بزرگ ایرانی بدان رسیده بودند، فراتر نرفته‌است» (شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۵۵).

ابوسعید ابوالخیر را می‌توان یکی از سردمداران این نگرش متعالی در عرفان اسلامی- ایرانی دانست. انسان‌دوستی و توجه به ارزش و کرامت انسان را در جای جای گفتار و کردار او می‌توان مشاهده کرد: « شیخ ما گفت اما حدیث خردان و بزرگان: هیچ کس از ایشان در چشم ما خرد نیست و هر که قدم در طریقت نهاد- اگرچه جوان باشد- نظر پیران بدو چنان باید کرد که آنچه به هفتاد سال به ما بداده‌اند، روا بود که به روزی بدو دهند. چون اعتقاد چنین باشد، هیچ کس در چشم، خرد ننماید» (میهنی، ۱۳۹۰).

او انسان‌ها را جدا از رنگ و نژاد و دین و طبقه اجتماعی‌شان، تنها و تنها به سبب انسان بودنشان عزیز و محترم می‌شمارد؛ از این رو، درباره جوانی سیاه و خش و ضعیف و بسیار آشفته و ناآراسته می‌گوید: «یک تار موی وی به نزدیک حق- تعالی- گرمی‌تر از دنیا و آخرت است (همان: ۱۸۵).

همچنین ابوسعید برخلاف صوفیانی که به زنان توجه چندانی نداشتند و آنان را شایسته ورود در وادی طریقت و سیر و سلوک نمی‌دانستند به زنان توجه و علاقه خاصی نشان می‌دهد و حتی در میان آن‌ها مریدانی نیز دارد (مایر، ۱۳۷۸)؛ برای مثال، حکایت آن زن مطرئه مست که بر سر راه شیخ آمد و مریدان خواستند او را از سر راه شیخ دور کنند. شیخ گفت: «دست از وی بدارید» و این بیت را بر او خواند:

آراسته و مست به بازار آبی ای دوست نترسی که گرفتار آبی
(میهنی، ۱۳۹۰)

و به برکت نظر شیخ، او از جمله نیک‌زنان شد.

رفتار محبت‌آمیز و توأم با خردمندی و بلندنظری ابوسعید با اقشار مختلف مردم در روزگار خود، نمونه کاملی از رفتار انسان‌دوستانه‌ای است که با حسن استقبال کم نظیر عامه مردم مواجه شد و به همین سبب است که به عقیده برخی در عرفان او، رنگ حقیقی تصوف بی‌رنگ نمایان است (دامادی، ۱۳۶۷).

۴-۱-۲. اندیشیدن به مصائب حیات انسانی

ابوسعید به شهادت رفتار و گفتار خود، عارفی اجتماعی است. انزوا و گوشه‌نشینی در بینش عرفانی او جایی ندارد. او بجز چند سال نخستین سلوک خود که به ریاضت، خودسازی و به دور از مردم سپری کرد، لحظه‌ای از مردم و مسائل جامعه جدا نبود، بلکه تمام عمر خویش را به آموزش، حمایت و هدایت مردم صرف کرد. رفتار و گفتار او نشان می‌دهد که توجه و آشنایی کامل نسبت به تحولات اجتماعی عصر خود داشت و با آگاهی تمام و اشراف کامل بر ضعف‌ها و انحرافات جامعه و افراد آن به مقابله و اصلاح پرداخت. می‌توان گفت قول و فعل ابوسعید، حاصل شناخت و درک عالمانه و عارفانه او از انسان و اجتماع بود و با وضعیت سخت روزگار او تناسب کامل داشت. او از این نظر راهی متفاوت با صوفیان دیگر طی کرد و به جای پوشاندن اندیشه‌های خود، نوع بیانش را در سطح فهم عوام پایین آورد. با علم به ویژگی متفاوت و منحصر به فرد رفتار ابوسعید در بسیاری از زمینه‌های سیاسی و اجتماعی و عملکرد مثبت او در مواجهه با اتفاقات گوناگون به این باور می‌توان رسید که مجموعه رفتارهای ابوسعید واکنش مناسبی است در برابر فشارهای سنگین سیاسی و اجتماعی بر افراد جامعه که معیشت، دین و اخلاق اجتماعی آن را هدف قرار داده است (نویا، ۱۳۷۳). برای مثال: «کودکی طواف بر در خانقاه بگذشت و ناطف (حلوا) آواز می‌داد. شیخ گفت: آن طواف را در آرند. او را بیاوردند. شیخ گفت: آنچه دارد جمله بسنجید. جمله بسختند. آن کودک طواف گفت: زر می‌باید. شیخ گفت: پدید آید. یک ساعت بود. دگر بار تقاضا کرد شیخ همان جواب داد. سیم کُرت تقاضا کرد، شیخ همان جواب داد. آن کودک گفت: استاد مرا بزند. این را بگفت و به گریستن افتاد. در حال کسی از در خانقاه در آمد و صرّه‌ای زر پیش شیخ نهاد و گفت: فلان کس فرستاده است و می‌گوید: مرا به دعا یاد دار. شیخ، حسن مؤدب را گفت: برگیر و تفرقه کن بر این متقاضیان. حسن زر همه بداد و زر ناطف آن کودک نیز بداد. هیچ چیز باقی نماند و هیچ چیز درنایست. برابر بیامد. شیخ گفت: در بند اشک این کودک بوده است» (میهنی، ۱۳۹۰).

در تصوف خراسان نه تنها اندیشیدن به مصائب انسان‌ها امری چشمگیر است، بلکه اندیشیدن به مصائب حیوانات و شفقت بر آن‌ها نیز حائز اهمیت است و اگر مقایسه‌ای شود میان ویژگی تصوف خراسان و آنچه در تصوف ابن عربی است، تقابلی آشکار از این بابت میان این دو اسلوب تصوف، آشکار خواهد شد. در تصوف ابن عربی می‌توان صوفی و

عارف بود و مصائب و حتی نابودی هزاران انسان را چنان دید که گویی آب از آب تکان نخورده است، اما در تصوف خراسان، همدلی با انسانیت و حتی جانوران امری است اجتناب ناپذیر (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳).

۴-۱-۳. بخشش و ایثار

بخشش و ایثار در عرفان اسلامی- ایرانی نقشی بسیار برتر از چهره معمول خود می‌یابد. عارفان همه هستی خود را در عین نیاز می‌بخشند و فراتر از آن از جان نیز می‌گذرند و حتی بخشش جان را در راه عشق، سبک وزن می‌دانند. در حقیقت، عارفان نمونه آیات وحی‌اند که خلق و خوی آن‌ها علم هدایت در جامعه بشری برافروخته و به حکم آیات وحی در عین نیازمندی از بخشش و ایثار پروایی ندارند. به بیان دیگر، عرفان اسلامی تبدیل روح بشری به روح جهان کل نگر است که جز منافع دیگران به چیزی نمی‌اندیشد؛ عارف نیز انسانی است که در کمترین مرتبه از اوصاف خدایی، عشق، مهر و بخشش را به دیگران نثار می‌کند و اینچنین معجزه گر انسانیت و محبت می‌شود. او با دید الهی، جهان و همه چارچوب‌های مادی بشر را درهم می‌ریزد و راهی فراتر از من و ما را به بشریت تقدیم می‌کند (یثربی، ۱۳۷۷).

با نگاهی به تاریخچه عرفان و تصوف و زندگی عارفان می‌بینیم که هر آنچه به بزرگان صوفیه می‌رسید، بی‌ریایی صرف و بخشش درویشان و مستمندان می‌کردند و خود ملک و مالی نداشتند و نسبت به این امور بی‌توجه بودند. اگر هم نقدینه‌ای نبود در رفع نیاز دیگران از بذل کلاه و دستار خود دریغ نداشتند (لویزون^۱، ۱۳۸۴). ابوسعید نیز مانند سایر عرفا کوچک‌ترین تعلق به مال و ثروت نداشت و هر چه از مردم به او و خانقاه او می‌رسید، بدون چشمداشت صرف تهیدستان و نیازمندان می‌کرد. در حکایات زیر، این اندیشه زندگی بخش ابوسعید بیان شده است: «شیخ ابراهیم سیاری گفت که شیخ ما به نیشابور آمد و من به مجلس شیخ در شدم. شیخ می‌گفت: «ما کنت تدری، ما کنت تدری». از آن کلمه بر من چیزی درآمد. به حيله‌ها به خویشان نگاه داشتم که بر شیخ اعتراض نکردم. چون با خانه آمدم، تبم گرفت. پشیمان گشتم. چون روزی چند برآمد، به مجلس شیخ شدم و گلیمی پوشیده داشتم. درویشی در مجلس شیخ جامه خواست. شیخ در من نگرست و گفت: برکت تو که این گلیم بدهی و پشیمان نشود، چنانک آن روز شد» (میهنی، ۱۳۹۰) و یا «در آن وقت که شیخ ما به نیشابور

1. Lewisohn L

بود، دختر کی علوی به نزدیک شیخ در آمد و این دخترک درویش بود. شیخ ما آن دخترک را پیش خویش بنشانند و گفت: این پوشیده از فرزندان پیغمبر ماست. پس جامه از سر بر کشید و بدان دخترک داد و آن جمع که آنجا حاضر بودند، جمله موافقت کردند آن دختر را بسیار چیز حاصل شد که جمعی انبوه بودند و بیشتر معارف» (همان: ۲۶۹).

به عقیده ابوسعید، اولین گام در رهایی از دنیا و رسیدن به خدا، بخشش مال است و کسی که چنین توفیقی نمی‌یابد، همواره در جایی ایستا می‌ماند و جنبشی راستین در طریق حق و رهایی از دنیا نخواهد داشت. کسی که چیزی را از دنیا دوست دارد و آن را به دیگری می‌بخشد، دل خود را نیز با آن چیز نزد خدا می‌فرستد و اینجاست که با هدیه خود، اعلان عاشقی به حق و آرمان‌های اصیل انسانی می‌کند و مهیای معاشقه‌ای آسمانی و انسانی می‌شود و این گونه است که تعالی می‌یابد.

۴-۱-۴-۴. تساهل و تسامح

در معنی اصطلاحی تساهل و تسامح به معنای عدم مداخله و ممانعت، اجازه دادن از روی قصد و آگاهی نسبت به اعمال و عقایدی است که مورد پذیرش و پسند شخصی نباشد. تسامح و تساهل در یک بیان، آنگونه رفتاری است که صرفاً به تحمل عقاید مخالف قناعت نمی‌شود، بلکه به صاحبان آن عقاید اجازه اظهار نظر می‌دهد (بشریه، ۱۳۷۷).

عارفان و عالمان راستین با تمسک به آموزه‌های قرآنی و احادیث نبوی و تعالیم مشایخ صوفیه در بیان جامعه‌ای عرفانی می‌کوشیدند که در آن، همه طبقات از هر مذهب و مرامی در کنار یکدیگر با مسالمت زندگی کنند و به یکدیگر عشق بورزند. گاهی اختلافات مذهبی باعث می‌شود که اهل مذاهب و ادیان در میدان رقابت، ناروایی‌های یکدیگر را آشکار سازند. ناروایی‌هایی که احیاناً در ذات ادیان وجود ندارد و ممکن است نتیجه کج‌فهمی و استنباط غلط از آموزه‌های واقعی دین باشد. از دیدگاه برخی از عارفان و پیرو آیه شریفه ﴿لَا تُفْرَقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾^۱. هیچ تفاوتی بین ادیان الهی وجود ندارد؛ زیرا همه از یک منشأ واحد سرچشمه گرفته‌اند.

ابوسعید ابوالخیر براساس اعتقاد به «الطرق الی الله بعدد انفس الخلاق»، راه‌های رسیدن به خدا را محدود به مشرب و مذهب خاصی نمی‌داند، بلکه معتقد است همه راه‌ها به خدا می‌رسند و همه در صراط مستقیم‌اند، اما تنها از راهی خدا را می‌پرستند که آن‌ها را به سعادت برساند؛ زیرا رحمت حق فراگیر همگان است و سرانجام همهٔ بندگان سعادت، هر کجا که باشند، جایی خواهد بود که برایشان خوشایند باشد. این باور سبب می‌شود که ابوالقاسم قشیری و خواجه عبدالله انصاری، دو تن از اقران ابوسعید، مخالفان سرسخت وی شوند (میهنی، ۱۳۹۰). نمونهٔ تساهل و تسامح ابوسعید با ادیان دیگر را می‌توان در جای‌جای کتاب اسرارالتوحید به وضوح مشاهده کرد. برای مثال: «روزی شیخ ما ابوسعید، در نیشابور برنشسته بود و با جمع به جایی می‌شد. به در کلیسا رسید. اتفاق را روز یکشنبه بود و ترسایان جمله در کلیسا بودند. جماعتی گفتند: «ای شیخ ایشان تو را می‌خوانند». شیخ حالی پای بگردانید. چون شیخ در رفت و جمع در خدمت شیخ در رفتند، همه ترسایان پیش شیخ باز آمدند و خدمت کردند. مُقریان قرآن خواندند. آن جماعت، همه از دست شدند و حالت‌ها پدید آمد. چون به جای خویش باز آمدند، شیخ برخاست و بیرون آمد. یکی گفت: «اگر شیخ اشارت کردی، همه زَنارها باز کردند». شیخ ما گفت: «ماشان ورنسته بودیم تا باز گشاییم» (همان: ۲۱۰).

در سپهر اندیشه‌های ناب بوسعید در کنار احترام به عقاید و مذاهب، احترام به اشخاص - حتی گناهکاران- و مدارا با آنان نیز دیده می‌شود: «هم در آن وقت که شیخ ما به نیشابور بود، روزی به گورستان حیره در شد. به سر تربت مشایخ رسید. جمعی را دید که در آن موضع خمر می‌خورند و چیزی می‌زنند. صوفیان خواستند ایشان را برنجانند و بزینند و شیخ اجازت نداد. چون شیخ فرزندیک ایشان رسید، گفت: «خدا همچنان که در این جهان خوش دلتان می‌دارد، در آن جهان خوش دلتان دارد». از آن جمله جماعت برخاستند و در پای شیخ افتادند و خمرها بریختند و سازها بشکستند و توبه کردند» (همان: ۲۳۷).

۴-۱-۵. خدمت به خلق

از نقاط قوت عرفان اسلامی- ایرانی، توجه به انسان‌ها، نیکوکاری و خدمت به مردم به ویژه صالحان و مومنان است؛ چراکه در این جهان‌بینی، از یک طرف مسألهٔ خدمت به خلق، مقدمهٔ قرب الهی و نوعی عبادت تلقی شده است و از دیگر سو، به هر اندازه که انسان در بُعد

شناخت و معرفت حق تعالی رشد و تکامل پیدا کند در خدمت به مردم بیشتر عشق می‌ورزد؛ زیرا شیفته حق، خدمت به خلق را جدای از بندگی خالق نمی‌بیند. خدمت به خلق به شکل - های مختلف در گفتار ابوسعید قابل مشاهده است، چنان که در حکایات زیر می‌خوانیم: «شیخ گفتی: مرا مکان نیست و نه تحت و نه فوق و نه یمین و نه شمال و نه جهت. اینکه ما در مکان می‌نشینیم، برای مصالح مردمان است و برای آنکه حوائج خلق از ما روا شود و کار ایشان به سبب ما بر آید» (همان: ۱۰۶) و یا: «از ابوسعید پرسیدند: از خلق به حق چند راه است؟ به روایتی گفت: هزار راه بیش است و به روایتی دیگر گفت: به عدد هر ذره‌ای از موجودات راهی است به حق. اما هیچ راهی نزدیک‌تر و بهتر از آن نیست که راحتی به کسی رسد» (همان: ۳۰۲).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

امروزه به واسطه آشنایی پژوهشگران حوزه‌های مختلف ادبی با پژوهش‌های بینارشته‌ای، امکان بررسی بینارشته‌ای ادبیات با علوم و هنرهای دیگر میسر شده است؛ این گونه پژوهش‌ها با فراهم کردن یک پیوند دوسویه سبب رهایی از تکرار و فقر موضوع‌های پژوهشی، فزونی روح لطافت در دانش‌های بشری و غنای تحقیقات ادبی شده است.

یکی از حوزه‌هایی که ارتباط ناگسستگی با ادبیات و متون ادبی دارد، روان‌شناسی و پرسش‌هایی است که در این حوزه مطرح می‌شود؛ یکی از این موارد بحث از چیستی معنای زندگی است؛ در حقیقت، پرسش از معنای زندگی یکی از اساسی‌ترین پرسش‌های روان‌شناسی، فلسفی و دینی فراروی انسان معاصر است که در صورت ارائه پاسخ‌های قابل قبول به آن می‌تواند انسان را از پوچ‌گرایی، اضطراب، افسردگی و... در امان نگاه دارد. با توجه به اینکه مسأله «معنای زندگی»، مقید به مکان و زمان خاصی نبوده، انسان‌های هر دوره به فراخور وضعیت و جهان‌بینی خود با آن مواجه شده‌اند، طبیعی است که شیوه طرح مسأله و نیز سازوکار پاسخگویی و دستیابی به آن نیز با توجه به تفاوت‌های زندگی و تفکر در هر عصر، متفاوت باشد. یکی از نگاه‌های جذاب و متفاوتی که به صورتی غیرمستقیم به معنای زندگی و عوامل زمینه‌ساز معنا نظر داشته، عرفان ایرانی - اسلامی است. اگرچه ممکن است در ابتدا این گونه تصور شود که جهان‌نگری عرفانی با زندگی این جهانی بیگانه است و عارفان نیز چندان توجهی به این جهان و معنای آن ندارند، اما با بررسی آثار عرفانی و احوال و اقوال عارفان مشخص می‌شود که نه تنها این گونه نیست، بلکه اندیشیدن به زندگی و معنای آن

جایگاهی ویژه در تفکر آنان دارد. ابوسعید ابوالخیر یکی از این عارفان است که به صورت مستقیم بحثی پیرامون معنای زندگی ندارد، اما توجهی خاص به زندگی انسان داشته و برای آن معنای خاصی قایل است. دیدگاه ابوسعید در این زمینه در چهارچوب «نظریه فراطبیعت گرایی» قرار می گیرد و هدف او از زندگی خالی شدن از خود، حرکت به سوی خدا و یکی شدن با او است. این اهداف محرک او برای انجام رفتارهایی می شود که می توان از آن ها با عنوان مؤلفه های زمینه ساز معنا در سپهر اندیشه ابوسعید یاد کرد.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Morad Esmaeili



<http://orcid.org/0000-0002-2541-0888>

Hossein Mohammadi



<http://orcid.org/0000-0003-1183-8450>

Ali Rabizadeh



<http://orcid.org/0000-0002-8961-5567>

منابع

- بشیریه، حسین. (۱۳۷۴). دولت عقل: ده گفتار در فلسفه و جامعه شناسی سیاسی. تهران: مؤسسه نشر علوم نوین.
- حلی، علی اصغر. (۱۳۸۲). جلوه های عرفان و چهره های عارفان. تهران: نشر قطره.
- خانجانی، علی اکبر. (۱۳۸۶). دایرة المعارف عرفانی (مجموعه مقالات). ج ۶.
- دامادی، محمد. (۱۳۶۷). ابوسعیدنامه (زندگی نامه ابوسعید ابوالخیر). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- درویش، محمدرضا. (۱۳۷۸). عرفان و دموکراسی. تهران: قصیده.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۳). جست و جو در تصوف ایران. چ ۳. تهران: امیرکبیر.
- ساعتچی، محمود. (۱۳۷۷). نظریه پردازان و نظریه ها در روان شناسی. تهران: سخن.
- سجادی، ضیاءالدین. (۱۳۷۲). مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت).
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۴). دفتر روشنائی از میراث عرفانی بایزید بسطامی. چ ۱. تهران: انتشارات سخن

- _____ . (۱۳۵۵). *مقام انسان در عرفان ایران*. یغما، (۲) ۲۷، ۱۹۱-۱۹۶.
- _____ . (۱۳۹۰). *مقدمه، اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی سعید*. ج ۱. مقدمه تصحیح و تعلیق محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۷. تهران: آگاه.
- _____ . (۱۳۸۵). *چشیدن طعم وقت: از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- _____ . (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیانه*. تهران: سخن.
- ولتس، دوان. (۱۳۸۸). *روان‌شناسی کمال، ترجمه گیتی خوشدل*. تهران: پیکان.
- علوی نژاد، سید محمود حیدر. (۱۳۸۲). *افق‌های کمال*. قم: بوستان کتاب.
- فرانکل، ویکتور. (۱۳۸۹). *انسان در جست‌وجوی معنا*. ترجمه نهضت صالحیان و مهین میلانی. تهران: درسا.
- _____ . (۱۳۹۰). *انسان در جست‌وجوی معنای غایی*. ترجمه احمد صبوری و عباس شمیم. تهران: آشیان.
- _____ . (۱۳۷۲). *پزشک و روح*. ترجمه فرخ سیف بهزاد. تهران: درسا.
- _____ . (۱۳۸۸). *فریاد ناشنیده برای معنی، روان درمانی و انسان‌گرایی*. ترجمه مصطفی تبریزی و علی علوی‌نیا. تهران: فراروان.
- کوبین، فیلیپ. ال. (۱۳۸۴). *مسیحیت و معنای زندگی*، ترجمه محمدرضا بیات. هفت آسمان، ۲۸.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۱). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت*. چ ۶. تهران: هرمس.
- لوییزون، لئونارد. (۱۳۸۸). *میراث تصوف، مجدالدین کیوانی*. تهران: مرکز مایر، فریتس. (۱۳۷۸). *ابوسعید ابوالخیر: حقیقت یا افسانه*. ترجمه مهر آفاق بایبوردی. چ ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- متز، تادئوس. (۱۳۸۲). *آثار جدید درباره معنای زندگی*، ترجمه محسن جوادی. *نقد و نظر*، ۸ (۲۹ و ۳۰)، ۲۶۶-۳۱۳.
- محمدپور یزدی، احمد رضا. (۱۳۸۵). *ویکتور امیل فرانکل: بنیانگذار معنا درمانی*. تهران: دانژه.
- مرتضوی، منوچهر. (۱۳۸۳). *مکتب حافظ*. چ ۴. تهران: ستوده.

- ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۱). *مشتاقی و مهجوری*. چ ۴. تهران: نگاه معاصر.
- _____ (۱۳۷۹). *تاریخ فلسفه غرب*. قم: انتشارات حوزه و دانشگاه.
- میهنی، محمدبن منور. (۱۳۶۶). *اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی سعید*. مقدمه تصحیح و تعلیق محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۷. تهران: آگاه.
- نویا، پل. (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- نیکلسن، رینولد الین. (۱۳۶۶). *عرفای اسلام*. ترجمه ماهدخت بانو همایی. تهران: هما.
- نیکوبخت، ناصر. (۱۳۸۳). *عرفان اسلامی، مکتب تساهل و تسامح*. نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر. ۱۱ (۱۶)، ۱۹۷-۲۲۰.
- یزدانی، حسین و موسوی جروکان، سیدحامد. (۱۳۹۵). *خود استعلایی در باور ابوسعید ابی الخیر و ویکتور فرانکل*. پژوهش نامه عرفان، ۸ (۱۴)، ۱۲۵-۱۴۱.
- یثربی، سیدیحیی. (۱۳۷۰). *پیوند لفظ و معنا در ادبیات عرفانی*. *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، ۲ (۱۴۰-۱۴۱)، ۱۵۷-۱۹۰.

References

The Holy Quran

- Bashiriyeh, H. (1995). *Dowlat-e 'Aql: dah goftār dar falsafe va jāme'e-shenāsi*, Tehran: Moasese-ye nashr-e ;oloum-e novin. [In Persian]
- Cottingham, J. (2014). *On the Meaning of Life (Thinking in Action)*. Translated by Abbās Zamāni nad Maryam Drayāni Asl. 1st ed. Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Dāmādi, M. (1988). *Abu-Saeed-nāmeḥ (The Biography of Abu-Saeed abu-lkhayr)*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Darvish, M. (1999). *'Erfān va Democracy (Mysticism and Democracy)*. Tehran: Qasideh. [In Persian]
- Frankl, V. (2010). *Mans in search of meaning*. Translated by Nehdat Salehian and Mohin Milani, Tehran: Dersa. [In Persian]
- _____ (2011). *Mans in search of ultimate meaning*. Translated by Ahmad Sabouri and Abash Shamim, Tehran: Ashian. [In Persian]
- _____ (1993). *The doctor and the soul*. Translated by Farrokh Saif Behzad, Tehran: Dersa. [In Persian]
- _____ (2009). *An unheard cry for meaning, psychotherapy and humanism*. translated by Mostafa Tabrizi and Ali Alavinia, Tehran: Fararavaan. [In Persian]

- Halabi, A. A. (2003). *Jelve-hāye 'Erfān va chehre-hā-ye 'ārefān*. Tehran: *Qatreh*. [In Persian]
- Kākāēi, Q. (2002). *Vahdat-e Vojoud be Revāyat-e Ibn-Arabi va Meister Eckhart (pantheism in Opinion of Ibn-Arabi & Meister Eckhart)*. 6th Ed. Tehran: Hermes. [In Persian]
- Leonard L. (2005). *Hertiage of Sufism*. Tr. by Majd-oddin Keivāni. Tehran: Markaz. [In Persian]
- Meier, F. (1999). *Abū Sa'īd-i Abū l-Ḥayr. Wirklichkeit und Legende* (in German). Tr. By Mehr-Āfāgh Bāybordi. 1st ed. Tehran: Markaz-e Nashr-e Dānehsgāhi. [In Persian]
- Metz, T. (2003). *New Works about Mening of Life*. Translated by Mohsen Javadi. *Noqd o Nazar*. No. 29 & 30. [In Persian]
- Malekiān, M. (2012). *Moshtāqi o Mahjouri*. 4th ed. Tehran: Negāh-e Moāser.
- Mihani, M. (2011). *Asrār-ottowhid fi Maghāmāt-e Abi-Sa'eid*. Ed. by. Mohammad Rezā Shafi'ei Kadkani. Vol. 1. 7th ed. Tehran: Āgāh. [In Persian]
- Mirbāqerifard, S. A. (2012). *Erfān-e 'Amali o Nazari yā Sonnat-e Avval o Dovom-e 'Erfāni (Ta'ammoli dar Mabāni-ye Tassavof o Erfvn-e Eslāmi)*. *Gowhar-e Gouyā*. 6 (2). 65-88. [In Persian]
- Minavi, M. (1998). *Tasāmoh; āri yā na?* Collection of Essays. Collected by Cultural Institute of Andishe-ye Mo'āser. Qom: Nashr-e Khorram. [In Persian]
- Noya, P. (1994). *Tafsir-e Qurani o zaban-e Erfani (Tafsir (Qur'anic Exegesis))*, Tr. By Esmaeil Sa'adat. Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi. [In Persian]
- Nicholson, R. A. (1987). *The Mystics of Islam*. Tr. By Māhdokht-bānou Homāei. Tehran: Homa. [In Persian]
- Nikoubakht, N. (2004). *Erfān-e Eslāmi, Maktab-e tasāhol o Tasāmoh*. *The Journal of Faculty of Literature and Humanity Science, Shahid Bāhonar, Kermān*. No. 16. [In Persian]
- Philip L. Q. (2005). *The Meaning of Life According to Christianity*. Tr. By M.Rezā Bayāt. *Haft Asemān*. No. 28. [In Persian]
- Sajjādi, S. Z. (1993). *An introduction to Mysticism*. Tehran: SAMT. [In Persian]
- Sarrāj-e Tousei, Abou-Nasr. (2009/1388SH). *Alloma' fettasavvof*. Translated by Mahdi Mohabbati. Tehran: Asātir. [In Persian]
- Schimmel, A. (1996). *Ab'ād-e erfāni-ye eslām. (Mystical Dimensions of Islam)*. Tr. by 'Abdolrahim Govāhi. Tehran: Daftar-e nashr-e farhang-e eslāmi. [In Persian]

- Shafi'ei Kadkani, M. R. (2005). *The Book of Lightment : About Mystical Treasure of Bā-yazid-e Bastāmi*. 1st ed. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- _____. (1976). Position of Human in Iranian Mysticism. *Yaghmā*. 27 (2). [In Persian]
- _____. (2006). *Taste the Time : About Mystical Treasure of Abu-Saeed-e Abu-l-khayr*. Ed. & Introduced by Mohammad Rezā Shafi'ei Kadkani. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Zarrinkoub, A. (1984). *Jostejou dar tasavvof-e Irān*. 3rd ed. Tehrān: Amirkabir. [In Persian]

استناد به این مقاله: اسماعیلی، مراد، محمدی، حسین، ربیع‌زاده، علی. (۱۴۰۱). مؤلفه‌های زمینه‌ساز معنا در سپهر اندیشه ابوسعید ابوالخیر (با تکیه بر آرای ویکتور فرانکل)، *عرفان‌پژوهی در ادبیات*، (۲)، ۱۱-۴۰.



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.