

Islamic Knowledge and Insight

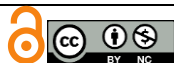
The Extent of Alignment Between Abraham Maslow's Perspective on Personality and Abu Sa'id Abu'l-Khair (Mystical Experience or Peak Experience)

1. Babak Akbar Mohammadi: PhD Student, Department of Persian Language and Literature, Sirjan Branch, Islamic Azad University, Sirjan, Iran
2. Foroozan Haqshenas Gatabi*: Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Sirjan Branch, Islamic Azad University, Sirjan, Iran. (Email: Foroozan1390@yahoo.com)
3. Gholam Abbas Zakeri: Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Sirjan Branch, Islamic Azad University, Sirjan, Iran

Abstract

Abu Sa'id Abu'l-Khair is one of the most prominent Muslim mystics who consistently sought the development and flourishing of his personality. In his Sufi teachings, he placed special emphasis on humanity and, through his actions and words, provided the groundwork for the spiritual ascent of others. The present study examines and analyzes Abu Sa'id's personality, as well as the nature of his actions, sayings, and thoughts, in light of Abraham Maslow's views as reflected in the theory of *Mystical Experience or Peak Experience*. The research employs a descriptive-analytical methodology and is based on library resources. The main aim and research question is to determine to what extent Abu Sa'id Abu'l-Khair's personality aligns with Abraham Maslow's perspective on *Mystical Experience or Peak Experience*.

Keywords: Abu Sa'id Abu'l-Khair, Asrar al-Tawhid, problem-centeredness, Abraham Maslow, mystical experience, peak experience.



How to cite: Akbar Mohammadi, B., Haqshenas Gatabi, F., & Zakeri, G. A. (2024). The Extent of Alignment Between Abraham Maslow's Perspective on Personality and Abu Sa'id Abu'l-Khair (Mystical Experience or Peak Experience). *Islamic Knowledge and Insight*, 2(1), 45-55.

© 2024 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 12 March 2023

Revise Date: 28 April 2023

Accept Date: 09 June 2023

Publish Date: 20 June 2023

معرفت و بصیرت اسلامی

میزان مطابقت دیدگاه آبراهام مزلو نسبت به شخصیت ابوسعید ابوالخیر (تجربه عرفان یا تجربه اوج)

۱. بابک اکبر محمدی: دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سیرجان، دانشگاه آزاد اسلامی، سیرجان، ایران
۲. فروزان حق شناس گتابی*: استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سیرجان، دانشگاه آزاد اسلامی، سیرجان، ایران. (پست الکترونیک: Foroozan1390@yahoo.com)
۳. غلام عباس ذاکری: استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سیرجان، دانشگاه آزاد اسلامی، سیرجان، ایران

چکیده

ابوسعید ابوالخیر از جمله برجسته‌ترین عارفان مسلمان است که همواره در اندیشه ارتقای رشد و شکوفایی شخصیت خود بوده است. او در مرام صوفیانه‌اش به انسان اهمیت ویژه‌ای می‌داده و با کنش و گفتار خود زمینه‌های لازم را برای صعود معنوی دیگران فراهم می‌کرده است. در پژوهش حاضر، شخصیت ابوسعید و کیفیت اعمال، سخنان و اندیشه‌های او با رویکرد به آراء آبراهام مزلو که در نظریه (تجربه عرفان یا تجربه اوج) منعکس شده، بررسی و تحلیل شده است. روش تحقیق از نوع توصیفی - تحلیلی بوده و مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای است. هدف و مسأله اصلی پژوهش این است که نشان دهد که شخصیت ابوسعید ابوالخیر در رابطه با (تجربه عرفان یا تجربه اوج) چه اندازه به دیدگاه آبراهام مزلو نزدیک می‌باشد.

کلیدواژگان: ابوسعید ابوالخیر، اسرارالتوحید، مسأله مداری، آبراهام مزلو، تجربه عرفان، تجربه اوج.

شیوه استناددهی: اکبر محمدی، بابک، حق شناس گتابی، فروزان. و ذاکری، غلام عباس. (۱۴۰۳). میزان مطابقت دیدگاه آبراهام مزلو نسبت به شخصیت ابوسعید ابوالخیر (تجربه عرفان یا تجربه اوج). معرفت و بصیرت اسلامی، ۲(۱)، ۴۵-۵۵.

© ۱۴۰۳ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۲۱ اسفند ۱۴۰۱

تاریخ بازنگری: ۸ اردیبهشت ۱۴۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۹ خرداد ۱۴۰۲

تاریخ چاپ: ۳۰ خرداد ۱۴۰۲

مقدمه

ابوسعید ابوالخیر یکی از برجسته‌ترین عارفان مسلمان است. او با نوآوری‌هایی که در عرصه تصوف اسلامی انجام داده، ساختاری پویا و نظام‌مند به آن بخشیده است. از جمله اینکه توانست نخستین قوانین خانقاهی را تنظیم کند (Qazvini, 1994) و برای اولین بار از شعر در تفسیر آیات قرآن بهره گیرد (Qazvini, 1994). همچنین نشانه‌هایی از مقوله وحدت وجود که سده‌ها بعد به نام ابن عربی و شاگردان او نامبردار شده است، در سیره عملی ابوسعید دیده می‌شود (Jalili & Zarif-Amaratsaz, 2017). بنابراین، می‌توان ابوسعید را از برجسته‌ترین و شکوفاترین شخصیت‌های تاریخ عرفان اسلامی برشمرد. شاخصه‌های رفتاری، گفتاری و فکری او به عنوان الگوی بسیاری از عارفان دیگر، مورد توجه و تقلید قرار گرفته و جریان نوینی را به راه انداخته که همواره موافقان و مخالفان بسیاری داشته است.

شخصیت ابوسعید به گونه‌ای است که می‌تواند بر اساس مؤلفه‌های شخصیت‌شناسی که در علم روان‌شناسی و در قالب مکتب‌ها و نظریه‌های گوناگون تدوین شده است، بررسی شود. از جمله این مکاتب، روان‌شناسی انسان‌گراست که چهارچوب‌های نظری آن در قرن بیستم مدون شده است. یکی از محورهای اصلی در این مکتب، ارج نهادن به شاخصه‌های مطلوب و مثبت انسانی است که وجه تمایز آن با مکاتب دیگر روان‌شناسی محسوب می‌شود. «نه روان‌کاوی و نه رفتارگرایی از استعداد بالقوه آدمی برای کمال و آرزوی او برای بهتر و بیشتر شدن از آنچه هست، بحثی نکرده‌اند» (Schultz, 1990). انسان‌گراها با تکیه بر شاخصه‌های مطلوب از پرداختن صرف به ضعف‌ها و کاستی‌های نوع بشر فاصله گرفته‌اند و چهارچوب‌هایی را برای انسان آرمانی و خودشکوکا برشمرده‌اند. بررسی مبانی رفتاری و فکری ابوسعید ابوالخیر با کاربرست نظریه خودشکوفایی مزلو این امکان را مهیا می‌کند تا با نگرشی روشمند و به دور از پراکنندگی آراء و اظهار نظرات شخصی، ابعاد جدیدی از شخصیت شیخ بازنمایی شود.

مکتب روانشناسی آبراهام مزلو و تجربه عرفان یا تجربه

اوج

توصیف‌هایی که آزمودنی‌های مزلو از این تجربه لذت‌بخش ارائه داده‌اند، غالباً مبهم و ناآشکار است. آنها از احساسات مشابهی سخن گفته‌اند که مبتنی بر گشوده‌شدن افق‌هایی نامحدود در برابر دیدگان وجودشان بوده است. در این لحظه‌ها افراد خودشکوکا از احساسی نیرومندتر و در عین حال، درمانده‌تر از آنکه شخص قبلاً داشته است، برخوردار شده‌اند. احساس شدید وجد، حیرت و هیبتی که با زمان و مکان سازگاری ندارد و بسیار باارزش است؛ زیرا فردی که این وضعیت را تجربه کرده، در زندگی روزانه خود با دگردیسی‌های مثبتی روبه‌رو شده است (Karimi, 2010). مزلو بر این باور است که این تجربه لزوماً سرچشمه‌ای دینی و فراطبیعی ندارد و می‌تواند طبیعی باشد. تجربه اوجی که در گستره علم نیز، تبیین می‌شود (Maslow, 1993). در این لحظه‌ها آدمی به شرایطی می‌رسد که می‌تواند منسجم‌تر، از خود بی‌خودتر و فعال‌تر رفتار کند و از تسلط بیشتری در برابر جهان احساس برخوردار باشد (Jourard & Landsman, 2008). به عبارتی، بخشی از توانمندی‌های معرفت‌شناختی انسان در این مرحله آشکار می‌شود و نه تنها بر شماری از مسائل معنوی، بلکه بر امور این جهانی هم، چیرگی پیدا می‌کند. مزلو از این لحظه‌های عرفانی که دارای شدت و ضعف است با عنوان «لحظه اوج» نام برده است. «تجربه عرفانی ملایم در افراد زیادی، شاید حتی در اکثر افراد اتفاق می‌افتد و اینکه، در فرد مستعد این تجربه اغلب و شاید حتی به طور روزانه اتفاق می‌افتد» (Maslow, 1993). این وضعیت با مقوله بی‌خویشنی فرد خودشکوکا رابطه‌ای معکوس دارد. به این معنا که هرچه فرد بیشتر خود را فراموش کند، تجربه‌های او شدیدتر خواهد بود و هر اندازه در مبارزه با انگیزش‌های نفسانی کمتر موفق باشد، تجربه‌های ملایم‌تری را درک خواهد کرد. این وضعیت را می‌توان به حالت‌های عرفانی هم، مانند کرد؛ زیرا «گاه پیش می‌آید بسان عرفا در خود فرو می‌روند و گویی از عالم خارج بی‌خبر می‌شوند» (Siyasi, 2010). در این مرحله، غالب اموری که

مربوط به شخص انسان می‌شود، از یاد می‌رود و نیازهایی در آدمی بروز و نمود پیدا می‌کند که جنبه‌ای فراشخصی دارند. او تا زمانی که تحت تأثیر جذبه‌های تجربه‌ی اوج قرار دارد، می‌کوشد به نوع انسان و دغدغه‌هایی که دارد بیندیشد و بر این پایه، رفتار کند. «ظاهراً تجربه‌ی دقیق عرفانی یا اوج، تشدید گسترده‌ی هر یک از تجربیاتی است که در آن فقدان «خود» یا حس برتری خود وجود دارد. مانند مسئله‌مداری، تمرکز شدید، رفتار کرم ابریشم، بنا به توصیفی که بندیکت از آن کرده است، تجربه‌ی حسی شدید، خودفراموشی و لذت شدید از موسیقی و هنر» (Maslow, 1993).

مزلو افراد خودشکوف را در دو دسته‌ی اوج‌گرا و غیر اوج‌گرا معرفی کرده است. از نگاه او، خودشکوفاهای اوج‌گرا «بیشتر حالت تقدس و شاعرانه دارند و این تجربه‌ها عمدتاً صوفیانه و مذهبی‌وار است» (Karimi, 2010). چنین افرادی غالباً به تدوین شعر، موسیقی، فلسفه‌ها و دین‌ها می‌پردازند، در حالی که افراد خودشکوف غیراوج-گرا، «بهبوددهندگان اوضاع اجتماعی جهان، سیاستمداران، فعالان در امور جامعه، اصلاح‌طلبان و مجاهدان را تشکیل می‌دهند» (Maslow, 1993). آن‌ها در فکر رشد کیفیت زندگی در جامعه هستند و در تلاشند تا شرایطی فراهم شود که اعضای جامعه بتوانند قله‌های بیشتری از خودشکوفایی را تجربه کنند.

ابوسعید و تجربه عرفان یا تجربه‌ی اوج

توصیفاتی که آزمودنی‌های مزلو از این تجربه‌ی لذت‌بخش ارائه داده‌اند، غالباً مبهم و ناآشکار است. کریمی عقیده دارد آن‌ها از احساسات مشابهی سخن گفته‌اند که مبتنی بر گشوده‌شدن افق‌هایی نامحدود در برابر دیدگان وجودشان بوده است. در این لحظه‌ها افراد خودشکوف از احساسی نیرومندتر و در عین حال، درمانده‌تر از قبل، برخوردار می‌شوند احساس شدید وجد، حیرت و هیبتی فراتر از زمان و مکان را تجربه می‌کنند (Karimi, 2010). کسانی که موفق به درک چنین تجربه‌ای شده‌اند، در دو دسته‌ی اوج‌گرا و غیر اوج‌گرا جای می‌گیرند. از نگاه مزلو، خودشکوفایان اوج‌گرا، «بیشتر حالت تقدس و شاعرانه دارند و این تجربه‌ها عمدتاً صوفیانه و مذهبی‌وار

است» (Maslow, 1993). چنین افرادی غالباً به تدوین شعر، موسیقی، فلسفه‌ها و ادیان می‌پردازند، در حالی که افراد خودشکوفای غیراوج‌گرا «بهبوددهندگان اوضاع اجتماعی جهان، سیاستمداران، فعالان در امور جامعه، اصلاح‌طلبان و مجاهدان را تشکیل می‌دهند» (Maslow, 1993). سیره‌ی ابوسعید نشان می‌دهد که او در هر دو دسته‌ی اوج‌گرا و غیراوج‌گرا قرار می‌گیرد.

۱- دیده‌شدن افق نامحدود در پیش چشم دل

شیخ در گستره‌ی عرفان و تصوف عرفانی از جایگاهی ویژه برخوردار بود و قطعاً تجربه‌هایی را از سر گذرانده بود که بسیاری از درک و فهم آن ناتوان بودند. افق‌های معرفت‌شناسانه‌ای را لمس کرده بود که برای بیشینه‌ی مردم، امکان‌پذیر نبود. ابعاد خودشکوفایانه‌ی شخصیت ابوسعید، او را قادر ساخته بود تا در قلب و جان خود، کیفیتی منحصر به فرد از شناخت و معرفت الهی را تجربه کند. در حکایت ذیل، ابوالحسن خرقانی در بازنمایی جایگاه عرفانی ابوسعید به او می‌گوید که من هر شب در خواب می‌بینم و مشاهده می‌کنم که کعبه به گرد تو می‌گردد! این ادعا و شطح صوفیانه را از این بابت می‌توان تحلیل نمود و بدان استناد کرد که بازنماینده‌ی شخصیت و جایگاه شیخ در وادی عرفان اسلامی است؛ زیرا کعبه به عنوان مهم‌ترین نماد اسلام شناخته شده و به خانه‌ی خدا معروف است. وقتی این نماد زیارت‌کننده‌ی ابوسعید می‌شود، قطعاً افق‌های جدیدی از شناخت نسبت به خداوند باری تعالی در او حلول و نفوذ کرده است. میهنی از زبان خرقانی، اصلی‌ترین نماد ظاهری اسلامی را که یادآور معنویت است با ابوسعید مقایسه کرده و آن را زائر شیخ می‌داند تا در نهایت، جایگاه او را ارتقا بخشد. اقداماتی از این دست در میان صوفیان امری رایج بود و البته، متشرعان مخالف گسترش چنین رویکردی بودند. پس از اینکه ابوسعید کلام خرقانی را می‌شنود از رفتن به مکه و زیارت کعبه منصرف شده و با رفتن به زیارت آرام‌جای بسطامی به نیشابور بازمی‌گردد:

«شیخ بلحسن گفت: یا شیخ! ما می‌بینیم که هر شبی کعبه گرد تو طواف می‌کند، تو را به کعبه چه کار؟ بازگرد که او را برای این

می آوردند. حج کردی... شیخ بوسعید گفت: به جانب بسطام شویم و زیارت کنیم و بازگردیم. شیخ بلحسن گفت: حج کردی، عمره خواهی کرد... چون به بسطام رسید، بالایی است که آنجا تربت شیخ بایزید ببینند. چون چشم شیخ بر آن تربت افتاد، بایستاد و ساعتی نیک سر در پیش افکند. پس سربرآورد و گفت: هر که چیزی گم کرده است، اینجا آن است که با وی دهند» (Mihani, 1992).

۲- احساس شدید وجد و حیرت

آزمودنی‌های مزلو در بخش‌هایی از زندگی خود، احساس شادی دارند و از اینکه تجربه‌های شناختی متنوعی را از سر می‌گذرانند، دچار حیرت می‌شوند. در سیره ابوسعید هم، چنین تجربه‌هایی نمود دارد. نه تنها ابوسعید، بلکه قاطبه مشایخ چنین بوده‌اند. «ابوسعید دلی حساس و روحی پاک و ذوقی لطیف داشت، چنانکه گاه سخن قوالی و یا شنیدن بیتی او را به کلی منقلب و دگرگون می‌ساخت. پیر میهنه در خانقاه، مجلس سماع ترتیب می‌داد و شیخ و جمع مریدان را وقت خوش می‌شد و گاه با استماع آواز لطیف به رقص برمی‌خاست و به وجد آستین می‌افشانند» (دامادی، ۱۳۵۰: ۷۱) رویکرد عرفانی ابوسعید یعنی سکر و مستی هم نشان می‌دهد که او باید اهل شادمانی و وجد باشد. سماع که از جمله کنش‌هایی بود که روحیات ابوسعید را به خوبی نشان می‌داد. این کنش، پدیده‌ای پذیرفته شده در عالم اسلام و وادی عرفان نبوده و پیوسته میان مخالفان و موافقان آن نزاع در جریان بوده است. آن‌ها که حکم به روایی سماع داده بودند، دلایل شرعی و دینی خود را ذکر می‌کردند و با تکیه بر ماهیت معرفت‌شناسانه سماع، انجام آن را موافق عقل و دین می‌شمردند. در برابر، مخالفان، این عمل را مایه غفلت آدمی از یاد خدا دانسته و به تحریم آن حکم می‌کردند. «سماع آوازی است که حال شنونده را منقلب می‌گرداند و در حقیقت، همان صوت با ترجیع است» (Sajjadi, 2010). اهل تصوف «موسیقی و سماع را غالباً مرکب روح و مصقل جان شناخته‌اند... و کسانی چون یوسف بن حسین رازی از سماع شعر بیشتر متأثر می‌شده‌اند تا از سماع قرآن» (Zarrinkoub, 2008). سماع حالتی دوجهی دارد و هنگامی که صوفی در حال انجام آن است،

دو واکنش متفاوت از خود بروز می‌دهد. گاهی در شوق و وجد غرق می‌شود و گاهی به گریه و زاری و شیون مشغول می‌شود. البته، این ناله‌ها از روی درد و استیصال نیست، بلکه سماع‌کننده به واسطه سرخوشی و شادی خود این کنش احساسی را نشان می‌دهد. «سماع گاهی به شکل شوق و محبت و گاهی به صورت گریه و ناله از دل ظاهر می‌شود که متناسب با حال سالک است و این حال حتی ممکن است او را به رقص و یا بیهوشی درآورد. با این توضیح که حرکات رقص، نوعی دست‌افشانی و پایکوبی است که معنای خاص خود را دارا می‌باشد و نشانه حالتی معنوی و روحانی است که اگر به لهُو و لعب و هوا و هوس بگراید، جایز نبوده و آن را حرام می‌دانند» (Sajjadi, 2005). بنابراین، نیت آدمی در پرداختن یا نپرداختن به سماع، نقش تعیین‌کننده ایجابی یا سلبی دارد.

ابوسعید بارها به این کنش ابهام‌برانگیز دست زده بود و حتی هنگام شنیدن صدای اذان هم، آن را متوقف نکرده بود. برای او سماع کردن با خواندن نماز تفاوتی نداشت و آن دو را از دید اعتبار معنوی، برابر و هم‌پایه می‌دانست. در حکایت ذیل آمده است که شیخ هرگاه در قبض بود، برای رسیدن به بسط، سماع می‌کرد و شور و شوقی دیگرگون، وجودش را فرامی‌گرفت. همچنین، در جریان همین سماع‌های عارفانه بود که عارفی دچار وجد شده و راهی سفر زیارتی می‌شد:

«یک روز در خانقاه شیخ ما در نیشابور پیش شیخ سماع می‌کردند. خواجه بوطاهر در سماع خوش گشت و در آن حالت پیش شیخ لیک زد و احرام حج گرفت. چون از سماع فارغ گشتند، خواجه بوطاهر قصد سفر حجاز کرد و از شیخ اجازت خواست. شیخ با جماعت گفت: ما نیز موافقت کنیم. بزرگان و مشایخ که حاضر بودند، گفتند که شیخ را بدین چه حاجت است؟ شیخ گفت: بدان جانب کشتی می‌بود» (Mihani, 1992).

ابوسعید هرازگاهی دچار قبض و گرفتگی می‌شد. این حالت به دلیل غور در مسائل عمیق شناختی بروز می‌یافت. راه‌حل شیخ هم این بود که بر سر مزار استادان در گذشته خود برود و عهد و میثاقی دیگر با

آن‌ها ببندد. این حکایت نشان می‌دهد که بزرگانی چون ابوسعید به قدری دچار حیرت از مفاهیم مرتبط با وادی عرفان و تصوف می‌شدند که از درون احساس تهی بودن می‌کردند. رفتن بر مزار بزرگان راهی برای برون‌رفت از این حالت‌ها بوده است:

«خواجه بوطاهر شیخ ما گفت که روزی شیخ ما مجلس می‌گفت. و آن روز در قبضی بود. شیخ ما در میان مجلس گریان شد. و جمله جمع گریان شدند. شیخ گفت: هرگاه که ما را قبضی باشد به خاک پیر بلفضل حسن تمسک سازیم، با بسط بدل گردد» (Mihani, 1992).

ابوسعید با شنیدن بیتی دچار دگرگونی روحی می‌شد و تن به کاری می‌داد یا به کاری روی می‌آورد. در واقع، انجام یا عدم یک کنش به تأثیرپذیری روحی وی بستگی مستقیم داشت. ابوسعید نکاتی را می‌فهمید و درک می‌کرد که شاید مردم عادی توجهی به آن نداشتند. طبیعتاً کسی که به این میزان از ارتباط‌گیری با حقایق شناختی رسیده است، دچار حیرت و آشفتگی روحی و ذهنی می‌شود. در حکایت ذیل، ابوسعید پس از آنکه بیتی را از حسن مؤدب می‌شنود، فصد کردن را متوقف می‌کند؛ زیرا فصد معنوی در وی به وقوع پیوسته است:

«روزی شیخ ما ابوسعید فصد کرده بود. حسن مردب را گفت: هان‌ای حسن! چگونه می‌بینی؟ حسن را بر زفان برفت، بیت: مردان جهان قصد کنند خون آید تو فصد کنی عشق تو بیرون آید

شیخ فصاد را گفت: بگیر و ببند. دست شیخ حالی بیستند و دیگر خون نگرفت» (Mihani, 1992).

قبض از جمله اصطلاحات صوفیانه است که با مقوله حیرت که در آزمودنی‌های مزلو بر آن تأکید شده است، دیده می‌شود. «بدان که در موضوع قبض، مراد اندوه و گرفتگی دل است، نه گرفتگی معده و عضلات و جوارح؛ و بحث می‌شود که قبض از ناحیه عبد است یا از حق؟ که گوئیم قبض گاهی از ناحیه بنده است به کارهایی که کرده و یا خطوراتی که نموده [است]... قبضی که از حق باشد، آمدن

و رفتنش به اختیار بنده نباشد، بلکه آن واردی است که بر دل می‌آید و هرچه خواهد طول بکشد، وقتی اجل آن از حق رسید، رود. گفته شده که گاهی درون قهر، لطف و درون لطف، قهر خوابیده است. قبض حقانی سالک از باب تأدیب و عتاب و قهر است و درون آن لطف و محبت خوابیده است» (Ayati, 2021). در این تعریف، مفهوم سرگردانی فکری و ذهنی عارف از آنچه تجربه کرده و به دل و جان وی رسیده است، نمود دارد. در حکایت ذیل، میهنی بیان می‌دارد که هر وقت ابوسعید دچار قبض و گرفتگی روحی می‌شده، بر سر مزار استاد خود می‌رفته است:

«شیخ ما در ابتداء حالت یک روز در قبضی بود. از میهنه قصد سرخس کرد - چنانکه سنت او بوده است که هر وقت او را قبضی بودی به سر خاک پیر بلفضل حسن شدی، بعد از وفات پیر بلفضل و در حالت حیوه و به خدمت او شدی - چون شیخ ما قصد سرخس کرد، لقمان سرخسی به وی رسید. گفت: ای ابوسعید کجا می‌روی؟ گفت: دلم تنگ است به سرخس می‌شوم. لقمان گفت: چون به سرخس رسی، خدای سرخس را از ما سلام گویی!» (Ayati, 2021).

ابوسعید ماندن در شرایط سماع را - حتی با وجود به صدا درآمدن اذان - مجاز می‌دانست و این رویکرد، مخالفان بسیاری داشت. رقیبان ابوسعید این کنش را دست‌مایه‌ای برای کافر دانستن وی قرار داده بودند. این در حالی بود که او به دلیل شور و وجود معنوی ناشی از سماع توانسته بود تجربه‌هایی را درک کند که منکران سماع از آن بی‌بهره بودند:

«به هر دعوت که شیخ را ببردندی، او (خواجه امام محمد قاینی) از جهت موافقت شیخ، حاضر آمدی و به سماع بنشستی. روزی در دعوتی سماع می‌کردند و شیخ ما را حالتی پدید آمده بود و جمله جمع در حالت بودند، و 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» (Ayati, 2021).

۳- احساس بی‌خویشنی و خودفراموشی

ابوسعید زمانی که تجربه‌های عرفانی را از سر می‌گذراند خود را نمی‌دید و هرچه بود و می‌دید، خدا بود. در واقع، او اتحاد و یکپارچگی با حق تعالی را همواره در لحظاتی که از خود بی خود می‌شد، تجربه می‌کرد. در حکایت ذیل، او علناً شطحی را بر زبان می‌آورد و چنین می‌گوید که زیر لباس او چیزی جز خداوند وجود ندارد! این ادعا اگر از دید متشرعان افراطی بررسی شود، کفر خواهد بود، اما از دید عارفی وارسته چون ابوسعید، به منزله رسیدن به نقطه وصال و اتحاد با نیروی برتر است. خداوندی که ابوسعید شناخته، ورای معیارهای انسانی معمول است. در نتیجه، افراط‌گرایانه با بندگانش برخورد نمی‌کند و از یکی شدن با آنان استقبال می‌کند. سخنان شطح‌گونه شیخ باعث شد تا فضایی به دور از معیارهای انسانی پدیدار شود و همه حاضران که از بزرگان شهر بودند، احساس بی‌خوابی کنند و تنها خدا را در میان ببینند:

«یک روز در نیشابور، شیخ ما ابوسعید مجلس می‌گفت. چون در سخن گرم شد و حالتی پدید آمد و خوش بیود، در میان سخن گفت: لیس فی الجبه سوی الله. و انگشت مسبحة برآورد در زیر جبه‌ای که پوشیده داشت اینجا که سینه مبارک وی بود انگشت مبارکش به جبه برآمد. و بسیار مشایخ و ائمه و بزرگان حاضر بودند... همه را حالت چنان گشته بود که بی‌خوابی گشته بودند و به موافقت شیخ، همه مشایخ خرقة‌ها در میان نهادند» (Ayati, 2021).

۴- تمایل به موسیقی، مذهب، عرفان و شعر

ابوسعید به موسیقی و شعر علاقه شدیدی داشت. تمایل او به موسیقی را می‌توان از گرایش ویژه‌اش به سماع دریافت. همچنین، شعرخوانی‌های چندباره او بر سر منبر و عظم و نیز، تفسیر و خوانش قرآن با رویکرد به ابیات گوناگون و در نهایت، حفظ چندصد بیت شعر فارسی و عربی نشان می‌دهد که ابوسعید نه تنها شعر را حرام و منکر نمی‌پنداشت، بلکه آگاهانه از ظرفیت‌های آن استفاده می‌کرد تا اهداف خود را که همانا رسانیدن مخاطبان به شکوفایی معنوی و شخصیتی است، برساند. اقداماتی از این دست، اگرچه مخالفت‌هایی را برانگیخته بود، ولی در میان توده مردم با استقبال مواجه شده بود.

ابوسعید در وادی عرفان و مذهب هم، کم‌نظیر بود و خوانش و تعبیر ویژه‌ای از این مفاهیم اجتماعی داشت.

او در متن ذیل، ضمن اینکه از مقوله‌ای عرفانی یعنی نادیده گرفتن خود سخن می‌گوید، سعی می‌کند منظور خود را با بیان یک بیت شعر، بهتر بازگو کند. در واقع، پیوند میان شعر و عرفان و دین در تصوف ابوسعید و مجلس‌گویی‌های او نمود پیدا کرد و از این بابت باید او را در ردیف نخستین‌ها قرار داد. او در شرایطی این اقدامات را به انجام رسانده بود که جامعه شریعت‌مدار و صوفیانه آن را نمی‌پذیرفت:

«میان بنده و حق یک قدم است و آن، این است که یک قدم از خود بیرون نهی تا به حق رسی در جمله تو می‌نویسی در میانه. چون شیخ این سخن بگفت بر در خانقاه طوافی آواز می‌داد که: کما و همه نعمتی! شیخ گفت: از آن مرد غافل بشنوی و کار بندی. کم آید و همه شما! پس گفت: فاساختن و خوی خوش و صفرا هیچ تا عشق میان ما بماند بی‌پیچ» (Ayati, 2021).

هنگامی که خانقاه‌نشینان شیخ درمی‌یابند که قرار است از سوی شحنة شهر تنبیه شوند، لرزان نزد شیخ آمده و اظهار زاری می‌کنند. ابوسعید که به واسطه فراست و شناخت دقیق از واقعیت‌های جامعه و نیز، توکل به خدا می‌دانست اتفاقی پدید نمی‌آید، با بر زبان آوردن یک بیت شعر، مریدان خود را به آرامش دعوت می‌کند و درسی اخلاقی به آن‌ها می‌دهد. ابوسعید با کاربرت شعرها در سخنان خود، نوعی شور و وجد در مخاطبان پدید می‌آورد و با برانگیختن حس زیبایی-شناسی و عواطف گروه هدف، درک مسائل گوناگون را تسهیل می‌کرد:

«حسن گفت: من باز گشتم و پیش شیخ آمدم و ماجرا بگفتم. شیخ رو به اصحابنا کرد و گفت: از دی باز لرزه بر شما افتاده است، پنداشتید که چوبی به شما چرب خواهند کرد. چون حسین منصور حلاجی باید که در علوم حالت در مشرق و مغرب کس چون او نبود در عهد وی تا چوبی بدو چرب کنند. چوب به عیاران چرب کنند به نامردان چرب نکنند. پس روی به قوال کرد و گفت: این بیت بگوی:

اندر میان با سپر و ترکش باش سر هیچ به خود مکش به ما
سرکش باش

گو خواه زمانه آب و خواه آتش باش تو شاد بزی و در میانه
خوش باش

قوالان این بیت بگفتند و جمله اصحابنا در خروش آمدند» (Ayati, 2021).

ابوسعید مطالعات عمیقی در متون اسلامی داشت. با اینکه اهل عرفان و تصوف بود، ولی در متون اصلی دینی و مذهبی هم، دستی بر آتش داشت و همواره سعی می کرد با تدقیق در آثاری از این دست، دانش خود را قوت ببخشد. طبق روایت ذیل، او صحیح بخاری را بارها خوانده بود و برای آنکه تسلط خود را به دیگران نشان دهد، از طرف مقابل می خواهد تا آخرین حدیث این کتاب را بازگو کند. آن فرد از پاسخ دادن بازماند، ولی شیخ آن حدیث را بازخواند و این گونه درس فروتنی و تواضع به آن درویش داد:

«هم خواجه امام عمادالدین محمد گفت که یک روز شیخ ابوسعید مجلس می گفت. خواجه امام حسن سمرقندی درآمد. و سخن شیخ بشنود. با خود اندیشه کرد که این چه سخن است که شیخ می گوید؟ در حال، شیخ روی بدو کرد و گفت: پانزده بار صحیح برخوانده ای، آخرین خبر در صحیح کدام است؟ و خواجه امام حسن پانزده بار صحیح شنیده بود. فروماند... شیخ ما گفت: کلمات خفیفان علی اللسان... خواجه امام حسن عظیم خجل شد و بشکست». (همان: ۱۸۶) ابوسعید ابوالخیر به علم درونی و معرفت افزا باور داشت. او علم دنیایی را چندان مطلوب نمی دانست و عقیده داشت که وقتی آدمی بتواند به شناخت حقیقی از اطراف و اکناف خود دست پیدا کند که به سرمنشأ علم حقیقی برسد و نسبت به آن آگاهی پیدا کند. این رویکرد زمانی بروزی می یابد که گفتگویی میان ابوسعید و خواجه امام بوبکر صابونی درمی گیرد و شیخ دلیل رشد معنوی خود را دل کندن از دانش این جهانی می داند:

«خواجه امام بوبکر صابونی... گفت: ای شیخ ما هر دو در یک مدرسه بوده ایم، حق سبحانه و تعالی تو را بدین درجات بزرگ رسانید و من

همچنین درین دانشمندی بماندم، سبب این چیست؟ شیخ گفت: یاد داری که فلان روز این حدیث، استاد، ما را املا کرد که من حسن اسلام المره ترکه مالایعنه، یعنی ای نیکو مسلمانی مرد آن است که ترک کند آنچه به کارش نباید، هر دو بنوشتیم، اما تو با خانه شدی چه کردی؟ گفت: من یاد گرفتم و به طلب دیگر رفتم. شیخ گفت: ما چنین نکردیم، هر چه ما را از آن گریز بود از پیش خود برداشتیم... و آن حدیث حق است جل و عز چنانکه خبر داد (قل الله ثم ذرهم)» (Ayati, 2021).

شیخ شعرها را منبع الهام حقایق شناختی می دانست. به این اعتبار، به سراینده شعرهای عمیق و ژرف نگر حرمت می نهاد. برای او که در جستجوی حقیقت بود، هر ابزار و ظرفیتی مورد استفاده قرار می گرفت. از شعر گرفته تا سماع تا حضور در کلیسا تا ارتباط گیری با سیاستمدارها و... ابوسعید هدف را دریافته بود و از ابزارهای متناسب با آن استفاده می کرد. بر این پایه، وقتی شعری مفهومی از عماره می شنود و تجربه عرفانی را در وجود خویش تبلور یافته می یابد، به وجد آمده و برای زیارت گور آن شاعر اقدام می کند:

«هم خواجه بلفتح شیخ گفت که یک روز قوال پیش شیخ ما این بیت می خواند:

اندر غزل خویش نهان خواهم گشتن

تا بر دو لب بوسه دهم چونش بخوانی

شیخ از قوال پرسید که این بیت از کیست؟ گفت: عماره گفته است. شیخ برخاست و با حکاکت صوفیان به زیارت خاک عماره شد» (Ayati, 2021).

ابوسعید گاهی در بیان آموزه های اخلاقی و شناختی خود از محیط اطراف الهام می گرفت و تأثیر می پذیرفت. بر این اساس، او زمانی که صدای قوالی را می شنید که در حال خواندن شعری بود، به یاد آموزه های عرفانی می افتاد و درسی اخلاقی را بازگو می کرد. این نمونها بیان می دارد که شیخ پیوسته در حال تجربه اوج عرفانی بوده و از هر بهانه ای برای ارتقای خودشکوفایی شخصیتی استفاده می کرده است. این روش در میان شمار کمی از صوفیان دیده می شود:

«خواجه بوبکر مؤدب گفت که شیخ ما ابوسعید با خطیب کوفی سخنی می گفت، آهسته. پس روی سوی من کرد و گفت: می شنودی که چه می گفتیم؟ گفتم: نه ای شیخ! شیخ گفت: می گفتیم: العجز عجزان التوانی فی الامر اذا امکن والجد فی طلبه اذا فات. و در آن ساعت که شیخ این سخن می گفت قوال این مصراع می خواند:

ولا تسفنی سرّاً اذا امکن الجھز» (Ayati, 2021).

سماع از مفاهیم بنیادی در وادی عرفان اسلامی است. در نگاه کاشانی، سماع در زمره نیکویی های اخلاقی قرار می گیرد و سودمندی های بسیاری را بهره آد می می کند. البته، برخی از عالمان مسلمان نسبت به آن روی خوش نشان نداده و در پی انکار آن برآمده اند. کاشانی به بررسی دلایل مخالفان و منکران می پردازد و از دید آن ها می گوید از آنجا که این آداب به صورت گروهی انجام می شود، شبهه لھو و لعب و غنا در آن افزایش پیدا می کند. همچنین، مخالفان باور دارند به این دلیل که سماع در سنت رسول الله (ص) وجود نداشته و روایت و حدیثی مستند و متواتر در این رابطه به دست آن ها نرسیده است، سماع بدعت و انحراف از سیره نبوی است و نباید انجام شود. کاشانی این دلیل را رد می کند و بیان می دارد که اگرچه سماع در سنت و سیره پیامبر نیامده است، ولی مزاحمتی برای هیچ آیین عبادی ایجاد نمی کند. علاوه بر این، بسیاری از آداب شرعی و فقهی از ابتدا وجود نداشته و پس از درگذشت رسول الله (ص) و به اقتضای نیاز زمانه پایه گذاری شده است. بنابراین، او ضمن تأیید عدم سابقه این کنش، بر ابعاد سودرسانی آن بر جنبه های معنوی و شخصیت آد می تأکید می کند تا نگاه مخالفان را به این مهم سوق دهد که سماع در زمره مستحسّنات قرار می گیرد و بخشی از نیازهای روحی و معرفت شناسانه افراد را تأمین می کند. در واقع، سالک با پرداختن به سماع به هیچ روی از دیگر مناسک عبادی دور نمی شود، بلکه سماع زمینه ای را فراهم می کند تا او با کیفیت بهتری به این آیین های دینی مشغول شود. بنابراین، کاشانی با تکیه بر اصل فایده گرایی، چنین بیان می دارد که سماع کردن نه تنها زیانی به بار نمی آورد، بلکه سودرسان است. او معیار دینی را اصل قرار می دهد و با نظر داشت این معیار

اصلی، دیدگاه خود را در ارتباط با سماع توضیح می دهد و سماع را یکی از مستحسّنات معرفی می کند: «از جمله مستحسّنات متصوفه که محل انکار بعضی از علماء ظاهر است، یکی اجتماع ایشان است از برای سماع غنا و الحان و استحضار قوال از بهر آن. و وجه انکارشان آنک این رسم بدعت است؛ چه در عهد رسالت و زمان صحابه و تابعین و علما و مشایخ سلف معهود نبوده است و بعضی از مشایخ متأخر آن را وضع کرده اند و مستحسن داشته. و جواب آن است که هرچند بدعت است، ولکن مزاحم سنتی نیست، پس مذموم نبود خصوصاً که مشتمل باشد بر فواید» (Kashani, 2015).

ابوسعید با سماع کردن، خویشتن انسانی اش را رها می کرد و گویی در عالمی دیگر سیر می کرد. معیارهای این جهانی در نظر او رنگ می باخت و همه باید های اخلاقی و شرعی برای او در درجه دوم اهمیت قرار می گرفت. در آن لحظات ناب، او با خداوند به اتحادی معنوی و درونی رسیده بود و برون داد این حس، همان سماع بود. عرفان ابوسعید همچون ابراهیم ادهم آمیخته ای از سُکر و بندگی برآمده از «غلبه محبت حق» و «فرو رفتن در لُجّه شوق و بحر سرور الهی» بود و تنها «صاحبان مواجید» را شامل می شد و در اثر آن، روح، شاد و قلب، شیفته می گردید. وجود این حالت ها در شیخ را می توان از علاقه او به شعر و نیز قلب طربناکش دریافت و اساساً همین توجه برخی صوفیان به شعر و ذوق است که منتهی به وجد و سماع شده و کار را به رقص و پایکوبی می کشانید. در گوشه کنار کتاب های مرتبط با تاریخ تصوف از ابوسعید به عنوان کسی یاد می شود که «به سماع می نشست و به رقص بر می خاست و به وجد و شور آستین می - افشاند» (Halabi, 1997) و در رایج کردن سماع در محیط خانقاه نقش اساسی داشته است. شاید علت این امر این باشد که او بیش از معاصران خویش دوستدار سماع بوده است. مجموعه این عوامل موجب می شود که در زندگی میچک از عارفان پیش و پس از او چنین تعلق خاطری نسبت به سماع دیده نشود (Shafi'i-Kadkani, 2006). بازخوانی سیره عملی ابوسعید در اسرار التوحید نشان می - دهد که او هرگز در برابر موانع و مشکلات زانوی غم بغل نمی گرفت

و خوش زیستن و ابن‌الوقت را به عنوان فریضه‌ای سفارش می‌کرد و سماع و رقص را هم‌تراز در نماز بودن و عبادت خدای می‌شمرد و برای آن حرمت ویژه‌ای قائل بود:

«هم درین وقت که شیخ ما ابوسعید به قاین بود امام آنجا -خواجه امام محمد قاینی- که سخت بزرگوار بود به نزدیک شیخ آمد به سلام و بیشتر اوقات در خدمت شیخ بودی. روزی دعوتی سماع می‌کردند و شیخ ما را حالتی پدید آمده بود و جمله جمع در حالت بودند و وقتی خوش پدید آمده [بود]. 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. امام محمد ایشان را بگذاشت و به نماز شد. چون شیخ از آن حالت باز آمد گفت: «از آنجا که آفتاب برآید تا بدانجا که فروشود بر هیچ آدمی نیفتد بزرگوارتر و فاضل‌تر ازین مرد -امام محمد- ولیکن سر مویی بازین حدیث کاری ندارد» (Mihani, 1992).

همچنین در حکایت ذیل زمانی که از شیخ پرسیده می‌شود که چه دیدگاهی درباره سماع دارد، این پدیده را زنده کننده قلب و میراننده نفس اماره می‌داند. در واقع، زمانی که نفس از وجود آدمی رخت بربندد، همه ویژگی‌های این جهانی از آدمی دور می‌شود و او به سادگی می‌تواند خویشتن انسانی‌اش را فراموش کند و به خود واقعی‌اش که در مستی نمودار می‌شود، دست پیدا کند. بنابراین، سماع این بستر و زمینه را فراهم می‌آورد تا سالک بتواند زندگی حقیقی را تجربه کند و از هر آنچه غیر خداست، دور شود: «از شیخ ما سؤال کردند از سماع، شیخ ما گفت: السماع قلب حی و نفس میت» (Mihani, 1992).

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب بیان شده میتوان دیدگاه مزلو و ابوالخیر را در چهار دسته تقسیم بندی نمود، که عبارتند از:

۱- دیده‌شدن افق نامحدود در پیش چشم دل

مزلو بیان می‌کند که خودشکوفایان، گاهی کرانه‌های معنوی نامحدودی را در عمق وجود خود احساس می‌کنند که دیگران از درک آن ناتوان هستند. ابوسعید نیز، قطعاً تجربه‌هایی را از سر گذرانده بود که بسیاری از درک و فهم آن ناتوان بودند. افق‌های معرفت‌شناسانه‌ای را لمس کرده بود که برای بیشینه مردم، امکان‌پذیر نبود. ابعاد خودشکوفایانه شخصیت ابوسعید، او را قادر ساخته بود تا در قلب و جان خود، کیفیتی منحصر به فرد از شناخت و معرفت الهی را تجربه کند. در حکایت ذیل، ابوالحسن خرقانی در بازنمایی جایگاه عرفانی ابوسعید به او می‌گوید که من هر شب در خواب می‌بینم و مشاهده می‌کنم که کعبه به گرد تو می‌گردد! این ادعا و شطح صوفیانه را از این بابت می‌توان تحلیل نمود و بدان استناد کرد که بازنماینده شخصیت و جایگاه شیخ در وادی عرفان اسلامی است.

۲- احساس شدید وجد و حیرت

در نگاه مزلو، افراد خودشکوفای گاهی به میزان قابل توجهی دچار وجد و شور و حیرت از پدیده‌های گوناگون می‌شوند. بررسی منش و کنش ابوسعید نیز، این ویژگی را تأیید می‌کند. رویکرد عرفانی شیخ یعنی سکر و مستی نشان می‌دهد که او باید اهل شادمانی و وجد باشد. سماع از جمله کنش‌هایی بود که روحیات ابوسعید را به خوبی نشان می‌داد. او بارها به این کنش ابهام‌برانگیز دست زده بود و حتی هنگام شنیدن صدای اذان هم، آن را متوقف نکرده بود. برای او سماع کردن با خواندن نماز تفاوتی نداشت و آن دو را از دید اعتبار معنوی، برابر و هم‌پایه می‌دانست. افزون بر این، ابوسعید با شنیدن بیتی دچار دگرگونی روحی می‌شد. در واقع، انجام یا عدم یک کنش به تأثیرپذیری روحی وی بستگی مستقیم داشت. ابوسعید نکاتی را می‌فهمید و درک می‌کرد که شاید مردم عادی توجهی به آن نداشتند.

۳- احساس بی‌خویشتنی و خودفراموشی

از دید مزلو، افراد خودشکوفای گاهی خود را فراموش کرده و محو مسائلی فراخود می‌شوند. ابوسعید نیز، زمانی که تجربه‌های عرفانی را از سر می‌گذراند خود را نمی‌دید و هرچه بود و می‌دید، خدا بود. در واقع، او اتحاد و یکپارچگی با حق تعالی را همواره در لحظاتی که از

خود بی خود می‌شد، تجربه می‌کرد. در حکایت ذیل، او علناً شطحی را بر زبان می‌آورد و چنین می‌گوید که زیر لباس او چیزی جز خداوند وجود ندارد! این ادعا اگر از دید متشرعان افراطی بررسی شود، کفر خواهد بود، اما از دید عارفی وارسته چون ابوسعید، به منزله رسیدن به نقطهٔ وصال و اتحاد با نیروی برتر است.

۴- تمایل به موسیقی، مذهب، عرفان و شعر

از دید مزلو، انسان‌های خودشکوها از شنیدن موسیقی لذت شدیدی می‌برند و گرایش‌های مذهبی، دینی و صوفیانه در آن‌ها برجسته است. همچنین، شعرخوانی یا شعرسرایی به دلیل آهنگین بودن آن، نزد خودشکوها اهمیت دارد. ابوسعید هم به موسیقی و شعر علاقه شدیدی داشت. تمایل او به موسیقی را می‌توان از گرایش ویژه‌اش به سماع دریافت. همچنین، شعرخوانی‌های چندبارهٔ او بر سر منبر وعظ و نیز، تفسیر و خوانش قرآن با رویکرد به ابیات گوناگون و در نهایت، حفظ چندصد بیت شعر فارسی و عربی نشان می‌دهد که ابوسعید نه تنها شعر را حرام و منکر نمی‌پنداشت، بلکه آگاهانه از ظرفیت‌های آن استفاده می‌کرد تا اهداف خود را که همانا رسانیدن مخاطبان به

and transcendence (Maslow, 1993). These moments, according to Maslow, reveal boundless cognitive and emotional horizons and often evoke states of awe and ecstasy (Karimi, 2010). Abu Sa'id's practices, including Sama' (spiritual audition), and his philosophical insights reveal a quest for both personal transcendence and communal spiritual elevation.

Maslow describes peak experiences as moments of "being cognition," where individuals transcend ego-centric concerns to engage with broader existential realities (Jourard & Landsman, 2008). Abu Sa'id exemplified this through his concept of selflessness (fana), where the self dissolves into divine unity. His famous declaration, "There is nothing beneath my robe but God," underscores his embodiment of transcendental unity and echoes Maslow's assertion that peak experiences obliterate self-centric boundaries to unveil universal truths (Maslow, 1993). This self-effacement, while controversial in orthodox religious circles, reflects

شکوفایی معنوی و شخصیتی است، برسانند. اقداماتی از این دست، اگرچه مخالفت‌هایی را برانگیخته بود، ولی در میان تودهٔ مردم با استقبال مواجه شده بود. ابوسعید ابوالخیر به علم درونی و معرفت‌افزا باور داشت. او علم دنیایی را چندان مطلوب نمی‌دانست و عقیده داشت که وقتی آدمی بتواند به شناخت حقیقی از اطراف و اکناف خود دست پیدا کند که به سرمنشأ علم حقیقی برسد و نسبت به آن آگاهی پیدا کند. شیخ، شعرها را منبع الهام حقایق شناختی می‌دانست. به این اعتبار، به سرایندهٔ شعرهای عمیق و ژرف‌نگر حرمت می‌نهاد. برای او که در جستجوی حقیقت بود، هر ابزار و ظرفیتی مورد استفاده قرار می‌گرفت.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

This study delves into the intriguing parallelism between the mystical experiences of Abu Sa'id Abu'l-Khair, a prominent Islamic Sufi, and Abraham Maslow's theory of self-actualization and peak experience. Abu Sa'id's life and teachings were marked by profound spiritual ascension, which aligned with key tenets of Maslow's humanistic psychology, emphasizing the potential for transcendence and self-realization in individuals. This analysis seeks to explore this alignment by examining Abu Sa'id's actions, thoughts, and spiritual practices under the lens of Maslow's framework.

Abu Sa'id is renowned for establishing innovative Sufi practices and pioneering the use of poetry in interpreting religious texts, offering a dynamic perspective within Islamic mysticism (Qazvini, 1994). His emphasis on human dignity and spiritual growth resonates with Maslow's focus on peak experiences as moments of profound realization

a core principle of both mysticism and Maslow's humanistic vision.

Central to both Maslow's and Abu Sa'id's teachings is the transformative power of spiritual ecstasy. Abu Sa'id's engagement in Sama' and his interpretations of poetry and music as vehicles for divine connection illustrate the experiential nature of his spirituality. As noted by Sajjadi (2010), Sama' served as a conduit for both emotional catharsis and spiritual ascension, akin to Maslow's description of self-actualized individuals experiencing peak states through profound aesthetic and emotional stimuli (Sajjadi, 2010).

Furthermore, Abu Sa'id's life reveals a duality in self-actualization modes, as proposed by Maslow: the transcendent (peak-oriented) and pragmatic (non-peak-oriented) pathways (Karimi, 2010). While Abu Sa'id embodied transcendental ideals through his ecstatic practices and spiritual discourses, he also addressed societal concerns, fostering communal well-being and ethical upliftment, akin to Maslow's broader vision of human potentiality. This duality positions Abu Sa'id as both a mystic-poet and a reformist, seamlessly integrating personal and collective dimensions of self-actualization.

Critically, Abu Sa'id's integration of poetry, music, and mysticism into religious discourse exemplifies the holistic approach to spirituality that Maslow championed. His innovative practices bridged traditional religious doctrines and transformative spiritual experiences, fostering an inclusive and dynamic religious philosophy. As noted by Mihani (1992), Abu Sa'id's ability to infuse traditional Islamic tenets with mystical exuberance demonstrates his role as a reformer and visionary within Sufism (Mihani, 1992).

This comparative exploration underscores the universal applicability of Maslow's theories within diverse cultural and religious contexts. By aligning the mystical experiences of Abu Sa'id with Maslow's psychological framework, this study reveals the enduring relevance of spiritual transcendence and self-actualization across traditions. It invites further interdisciplinary

dialogue to expand our understanding of human potentiality, emphasizing the interconnectedness of psychological theories and mystical traditions.

References

- Ayati, A. (2021). *Spiritual Ranks*. Rahe Roshan Heydat Cultural Institute.
- Halabi, A. A. (1997). *The History of Theology in Iran and the Islamic World*. Asatir.
- Jalili, R., & Zarif-Amaratsaz, B. (2017). Exploring the Theory of Unity of Being in the Mystical View of Abu Saeed Abul-Khair (A New Perspective on the Sufi of Mihna). *Journal of Persian Language and Literature*, 13(12).
- Jourard, S. M., & Landsman, T. (2008). *The Healthy Personality from the Humanistic Psychology Perspective*. Jihad Daneshgahi Publications.
- Karimi, Y. (2010). *Personality Psychology*. Virayesh.
- Kashani, M. i. A. (2015). *Misbah al-Hidaya and Miftah al-Kifaya*. Homa.
- Maslow, A. H. (1993). *Motivation and Personality*. Astan Quds Razavi.
- Mihani, M. i. M. (1992). *Secrets of Unity in the Spiritual Ranks of Sheikh Abu Saeed*. Negah.
- Qazvini, Z. i. M. i. M. (1994). *Monuments of the Lands and News of the Worshippers*. Amir Kabir.
- Sajjadi, S. J. (2010). *Dictionary of Mystical Terms and Expressions*. Tahouri Library.
- Sajjadi, Z. (2005). *An Introduction to Mysticism and Sufism*. SAMT.
- Schultz, D. P. (1990). *The Psychology of Fulfillment*. Nashr-e No.
- Shafi'i-Kadkani, M. R. (2006). *Tasting the Flavor of Time: From the Mystical Legacy of Abu Saeed Abul-Khair*. Sokhan.
- Siyasi, A. A. (2010). *Theories of Personality or Schools of Psychology*. University of Tehran.
- Zarrinkoub, A. (2008). *The Value of Sufi Heritage*. Amir Kabir.