

Abu Sa'id Abul-Khair and the Establishment of the Power-Knowledge Of Sufism in Neyshabur

Peiman Abolbashari*

Abstract

The present study centers on the role of Abu Sa'id Abul-Khayr in examining the processes underlying the establishment of the Sufi "power-knowledge" system in Neyshabur. The principal research question addresses an understudied gap: In what ways did Abu Sa'id Abul-Khayr contribute to shaping identity markers for Sufism and structuring a new stratification within the Sufi community? Employing a genealogical methodology and a critical reassessment of foundational texts, the findings show that Abu Sa'id, by distancing himself from the dominant ascetic and rigor-oriented discourse, purposefully redefined essential notions such as zuhd (asceticism), thereby opening the path for the integration of diverse social groups. Through the founding of the khanqah institution and the codification of collective living norms, he transformed Sufism from an individualistic path into an institutionalized order with broad social functions. The placement of this institution at the center of the bazaar, and its engagement with economic and political networks—among guilds, Seljuq rulers, women, futuwwa associations, ayyars, and Alids—granted Sufism unprecedented social leverage. Consequently, by bridging the world of early Sufis and emerging Sufi orders, Abu Sa'id not only redefined Sufi identity but also laid the foundation for an extensive network of relations across various domains, thereby establishing the Sufi "power-knowledge" paradigm in Greater Khorasan.

Keywords: Keywords: Abu Sa'id Abul-Khayr, Sufism, Nishapur, Khanqah, Asceticism.

* Assistant Professor of Archaeology and History, University of Neyshabur, Neyshabur, Iran,

p.abolbashari@neyshabur.ac.ir

Date received: 08/05/2025, Date of acceptance: 04/09/2025, Date Printed: 06/08/2026



Introduction

Greater Khorasan, with Neyshabur at its center during the fourth and fifth centuries AH, emerged as the meeting point of diverse peoples and sects, and the birthplace of notable ascetics and Sufi masters. The region witnessed the flourishing of multiple Sufi schools and the composition of renowned mystical texts, framing it as a crucible of Sufism in the Islamic world. Despite this, the development and institutionalization of Sufi power-knowledge in this region remain insufficiently examined, especially as related to early Islamic epochs in eastern Iran. Conventional historiography tends to present Sufism as a homogeneous and unified tradition, often neglecting the ruptures and transitions in intellectual foundations across historical periods.

Abu Sa'id Abul-Khayr stands as a transformative figure in this context. Previous scholarship has addressed aspects of his persona and spiritual path, such as his conviviality and place within the Khorasan school. However, these studies frequently overlook his foundational and innovative position in shaping new strata within Sufism and redefining its identity. This study investigates the mechanisms and historical conditions by which Sufi knowledge, particularly under Abu Sa'id's leadership in Nishapur, gained institutional legitimacy and engaged a broad social base.

Material and Methods

The research employs genealogical analysis and critical textual rereading, focusing on historical sources such as the hagiographies of Abu Sa'id Abul-Khayr (e.g., *Halat va Sokhanan-e Abu Sa'id*, *Asrar al-Tawhid*). This approach allows for the identification of discursive shifts, the mapping of new social relations, and analysis of the evolution of Sufi identity. The study specifically interrogates the instruments and factors—both internal and external—that contributed to the legitimation and flourishing of Sufi power-knowledge in fifth-century Neyshabur.

Discussion and Results

Shortly after Islamic expansion in the first century AH, ascetic practices spread throughout Iraq as a response to the materialism of Umayyad authorities. Over time, asceticism evolved into Sufism, incorporating philosophical concepts from Christianity, Greek and Buddhist traditions, and Islamic jurisprudence. Early Sufis emphasized fear of divine retribution and practiced profound ritual observance.

3 Abstract

However, from the third century onward, Sufism shifted away from austere asceticism towards theoretical contemplation, introducing concepts such as love, annihilation (fana), and subsistence (baqa). This discursive rupture facilitated Sufism's transformation into a more inclusive and socially integrated path.

In Greater Khorasan, figures like Abu Sa'id Abul-Khayr catalyzed further change. By distancing himself from the prevailing rhetoric of ascetic austerity, Abu Sa'id redefined essential mystical concepts and established the khanqah as a central institution within the marketplace. This space facilitated economic and political engagement with various social groups, including guilds, Seljuq rulers, women, futuwwa groups, ayyars, and Alids. Such developments dissolved the class monopoly of ascetics and enabled the assimilation of diverse social strata into Sufism.

Abu Sa'id's innovation lay particularly in transforming Sufism from an individualized path into a communal, institutional order. The khanqah played a pivotal role in reproducing collective norms and fostering a vast network of social relations. By integrating the worldly and spiritual elements of Persian wisdom, Abu Sa'id bridged the gap between early Sufi practices and emerging patterns of institutional Sufism, establishing new identity markers and recalibrating the stratification of the Sufi community.

Conclusion

Islamic Sufism in fifth-century Khorasan underwent substantial transformation through the innovations of Abu Sa'id Abul-Khayr. The reevaluation and reinterpretation of mystical concepts, especially zuhd, catalyzed the dispersal of Sufi teachings among formerly excluded classes and social groups. Abu Sa'id's efforts in redefining key concepts and founding the khanqah elevated Sufism as an authoritative, organized force, deeply intertwined with all layers of society—rulers, guilds, futuwwa groups, women, and Alids. Consequently, Abu Sa'id established a lasting paradigm of Sufi power-knowledge in the region, marking a critical transition in the history of Islamic mysticism.

Bibliography

Abulbashari, Peyman, et al. (2016). "A Genealogy of Early Malamati Beliefs in Sufi Texts." *Journal of Kāhnam-e-Adab-e Farsi*, Autumn 2016, No. 3, pp. 1-18. [In Persian]

- Ashrafi, Samereh, and Farrokhzad, Malek Mohammad. (2019). "Reversal in the Words and Actions of Sheikh Abu Sa'id Abu'l-Khayr." *Quarterly Journal of Mystical Literature and Mythology*, Vol. 15, No. 54, pp. 13-37. [In Persian]
- Amin, Hassan. (1999). *Reflection of Buddha in Iran and Islam*. Tehran: Mirkasra Publications. [In Persian]
- Radtke, Bernd, and O'Kane, John. (2000). *The Concept of Wilayah in Early Islamic Mysticism*, translated by Majd al-Din Keyvani. Tehran: Markaz. [In Persian]
- Biriyaei, Hossein, and Ashraf Emami, Ali. (2019). "The Effect of Abd al-Rahman Sulami's Teachings on the Thoughts of Abu Sa'id Abu'l-Khayr." *Quarterly Journal of Philosophy and Theology*, Vol. 51, No. 2, pp. 51-69. [In Persian]
- Jami, Nur al-Din 'Abd al-Rahman. (1991). *Nafahat al-Ons*, edited by Mahmoud Abidi. Tehran: Ettela'at. [In Persian]
- Lutfallah ibn Abi Sa'id ibn Abi Sa'd, Jamal al-Din Abu Ruh. (2005). *States and Sayings of Abu Sa'id Abu'l-Khayr*, edited by Mohammad Reza Shafiei Kadkani. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Yaqut al-Hamawi, Abu Abdallah. (1979/1956). *Mu'jam al-Buldan*. Beirut: Dar Sadir for Printing and Publishing. [In Persian]
- Siraj Tusi, Abu Nasr. (2009). *Al-Luma' fi al-Tasawwuf*, translated by Mehdi Mohabbati. Tehran: Asatir. [In Persian]
- Sam'ani, 'Abd al-Karim ibn Muhammad. (1962). *Al-Ansab*. Hyderabad Deccan: Daira al-Ma'arif al-'Uthmaniyya. [In Persian]
- Sahlagi, Mohammad ibn Ali. (2005). *Daftar-e Roshanai*, translated by Mohammad Reza Shafiei Kadkani. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Shafiei Kadkani, Mohammad Reza. (2005). *Writing on the Sea*, edited. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Shafiei Kadkani, Mohammad Reza. (2006). *Tasting the Flavor of Time*, edited. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Shirani, Mohammad, Jadidi, Naser, and Boushasb Gosheh, Feyzollah. (2017). "A Historical Analysis of the Social and Political Role of Abu Sa'id Abu'l-Khayr in Khorasan Era of Ghaznavids and Seljuks." *Quarterly Journal of Islamic History*, Vol. 18, No. 72, pp. 291-318. [In Persian]
- Affifi, Abul-Ala. (1963). *The Spiritual Revolution in Islam*. Cairo: no publisher. [In Persian]
- Foucault, Michel. (2013). *The Archaeology of Knowledge*, translated by Nikoo Sarkhosh and Afshin Jahandideh. Tehran: Ney. [In Persian]
- Qazwini, Zakariya ibn Muhammad ibn Mahmoud. (1960). *Effects of Countries and News of People*. Beirut: no publisher. [In Persian]
- Kahandel, Keyhan, Rostami, Samira, Sajjadi Rad, Mohsen. (2021). "Critique and Analysis of the Views of Abu Sa'id Abu'l-Khayr and Abu al-Qasim Qushayri on Mystical Training Components." *Journal of Doctrinal and Philosophical Research*, No. 44, pp. 227-258. [In Persian]

5 Abstract

- Kiani, Mohsen. (1990). History of Khanqahs in Iran. Tehran: Tahuri Library. [In Persian]
- Gölpınarlı, Abdülbaki. (2000). Futuwwa in Islamic Countries and Its Sources, translated by Tofigh H. Sobahani. Tehran: Rozaneh. [In Persian]
- Lewisohn, Leonard. (2005). The Heritage of Sufism, translated by Majd al-Din Keyvani. Tehran: Markaz. [In Persian]
- Mayer, Fritz. (1999). Abu Sa'id Abu'l-Khayr: Truth and Legend, Mehrafagh Baybourdi. Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
- Mohammad ibn Munawwar Mihani. (1992). Asrar al-Tawhid, edited by Mohammad Reza Shafiei Kadkani. Tehran: Agah. [In Persian]
- Mahmoudzadeh Deylami, Arezu, Motamedi, Abdollah, Afza, Ameneh. (2018). "Personality Structure and Dynamic Aspects in the Teachings of Sheikh Abu Sa'id Abu'l-Khayr." Journal of Religious Anthropology, No. 39, pp. 49-64. [In Persian]
- Hujwiri, Abu al-Hasan 'Ali ibn 'Uthman. (2013). Kashf al-Mahjoub, introduction and edited by Dr. Mahmoud Abidi. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Kingberg(1985), "What is meant by Zuhd", in Studia Islamica, no 61, ,pp 27-44.

ابوسعید ابوالخیر و تأسیس قدرت‌دانش صوفیانه در نیشابور

پیمان ابوالبشری*

چکیده

هدف کانونی پژوهش حاضر با تمرکز بر نقش ابوسعید ابوالخیر، بررسی فرآیند تأسیس «قدرت-دانش» صوفیانه در نیشابور است. پرسش محوری به این خلاء اطلاعاتی کمتر پرداخته شده توجه دارد که ابوسعید ابوالخیر چه نقشی در تولید مؤلفه‌های هویتی برای تصوف و سامان‌بخشی به قشربندی جدید صوفیه عهده‌دار بوده است؟ یافته‌ها مبنی بر روش تبارشناسی و بازخوانی انتقادی متون نشان می‌دهد که ابوسعید با فاصله‌گیری از گفتمان غالب (زهد افراطی و ریاضت‌محور) و ضمن بازتعریف مفاهیمی همچون زهد، زمینه را برای جذب اقشار گوناگون فراهم آورد. او از طریق تأسیس نهاد خانقاه و بازتولید قواعد زندگی جمعی، تصوف را به طریقت نهادی با کارکردهای اجتماعی فراگیر تبدیل کرد. این نهاد با استقرار در کانون بازار و برقراری پیوندهای اقتصادی و سیاسی با اصناف، حاکمان سلجوقی، زنان، جوانمردان، عیاران و علویان، توانست قدرت بی‌سابقه‌ای برای تصوف فراهم آورد. در نتیجه، با برقراری پیوند میان دنیای صوفیان نخستین و تصوف نوین، ضمن بازتعریف هویت صوفیانه، به ایجاد شبکه‌ای گسترده از روابط در ساحت‌های گوناگون پرداخت و متعاقباً بنیان‌گذار «قدرت-دانش» صوفیانه در جغرافیای خراسان بزرگ شد.

کلیدواژه‌ها: ابوسعید ابوالخیر، تصوف، نیشابور، خانقاه، زهد.

* استادیار باستان‌شناسی و تاریخ، دانشگاه نیشابور، نیشابور، ایران، p.abolbashari@neyshabur.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۳، تاریخ چاپ: ۱۴۰۵/۰۵/۱۵



۱. مقدمه

سرزمین خراسان بزرگ با مرکزیت نیشابور در سده‌های چهارم و پنجم هجری را می‌توان به دلیل قرار گرفتن در کانون تلاقی ملل و نحل گوناگون، ظهور زهاد و صوفیان مشهور، گستردگی فرقه‌ها و مکاتب صوفیانه و نگارش آثار برجسته از سوی عرفا، مهد تصوف در جهان اسلام به حساب آورد. با این حال هنوز در باب شکوفایی و تأسیس قدرت‌دانش تصوف در این خطه سخن جدی گفته نشده و ادوار تاریخی بنیان‌های معرفتی مزبور در شرق ایران، به ویژه اعصار نخستین اسلامی مرزبندی دقیقی به عمل نیامده و به جای تأمل بر گسست‌ها و تفاوت‌ها در حوزه مبانی و اصول اندیشه‌ای در هر دوره، به هم‌شکلی و شباهت قدرت‌دانش صوفیانه در طی سده‌ها تأکید شده است. به نظر می‌رسد تا به امروز، تاریخنگاری سستی تمایل به یکدست کردن صدای تصوف در طول سده‌ها داشته است.

تا دوره معاصر مقالات بسیاری درباره سیره و سلوک شیخ ابوسعید ابوالخیر نوشته شده است. برخی از پژوهشگران درباره مشرب خوشباشی او نوشته‌اند (اشرفی و فرخزاد، ۱۳۹۸: ۱۳-۳۷) و بدون نگاه گفتمانی به این مسئله، او را در چارچوب مکتب خراسان گنجانیده و جایگاه صرفاً تأسیسی و متفاوت او را نادیده گرفته‌اند. تعدادی دیگر (محمودزاده تیلمی و دیگران، ۱۳۹۷: ۴۹-۶۴) بر مبنای نظریه‌های ساختار شخصیت، فرآیند پویایی و تحولی شیخ ابوسعید را بررسی کرده‌اند. هیچکدام از این نوشته‌ها بیش از آن دسته که مقوله تأثیر و تأثر صوفیان را بر یکدیگر مورد مذاقه قرار داده‌اند، به جایگاه قدرتمند او در تحول‌بخشی به زیست صوفیان و چهره ساختارشکن وی صدمه نزده‌اند (بیریایی، اشرف امامی، ۱۳۹۸: ۵۱-۶۹؛ کهن‌دل و دیگران، ۱۴۰۰، ۲۲۷-۲۵۸). با این حال مقالات مربوط به موضوع هر چه ابعاد تاریخی‌تری می‌یابند، چشم انداز دقیق‌تری ایجاد می‌کنند. نمونه بارز آن مقاله شیرانی است که با تکیه بر کتاب *اسرار/التوحید*، توانسته تا حدی نقش اجتماعی و سیاسی ابوسعید ابوالخیر را در مقایسه با عرفای دیگر زمانه‌اش نشان دهد (شیرانی و دیگران، ۱۳۹۶: ۲۹۱-۳۱۸).

تأکید نوشته حاضر، تأکید بر بازگشت به خوانش مجدد سرگذشت‌نامه‌های ابوسعید ابوالخیر است تا با تکیه بر روش تبارشناسی از شرایطی سخن بگویند که به رغم حضور تصوف در قرون نخستین، دانش صوفیانه در خراسان به مرکزیت نیشابور و به رهبری ابوسعید، امکان «تأسیس» یافت و همزمان مورد توجه نخبگان جامعه و توده مردم و تمام اصناف قرار گرفت. تأسیس قدرت‌دانش صوفیانه از آن جهت به کار می‌رود که دانش به منزله دانش نمی‌تواند عمل کند مگر تا آنجا که قدرتی اعمال کند. بازکاوی دوباره آثاری

همچون حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، اسرار التوحید و چشیدن طعم وقت به جای مطالعه جستارهای تکراری، دروازه ورود به گفت‌وگو با اصناف شهری، زندگی خانقاهی و سبک زندگی مردم در آن اعصار است. هدف مهم در این مقاله پاسخ به این پرسش است که چه ابزارها و عوامل درونی و بیرونی قدرت‌ساز و مشروعیت‌بخش، منجر به شکوفایی دانش صوفیانه در این سده شد. به بیان دیگر، تصوف در این مقاطع زمانی چه مؤلفه‌های هویتی در نیشابور تولید کرد که پیش‌تر عرضه نشده بود و جایگاه ابوسعید ابوالخیر در این بافتار و نظم‌بخشی در قشربندی جدید صوفیه کجاست. ناگفته نماند که وقتی یک شکل گفتمانی با گفتمانی دیگر جایگزین می‌شود، ابتدا به آن معنا نیست که کل جهان ابژه‌ها، مفاهیم و انتخاب‌های نظری کاملاً جدید ظاهر می‌شود، بلکه به معنای دگرگونی عمومی نسبت‌هاست و همه عناصر را تغییر نمی‌دهد. معنای دقیق‌تر آن این است که این گزاره‌ها از قواعد جدید شکل‌گیری تبعیت می‌کنند اما به معنای آن نیست که همه ابژه‌ها یا مفاهیم یا همه انتخاب‌های نظری ناپدید می‌شوند (فوکو، ۱۳۹۲: ۲۵۰).

۲. تصوف

اندکی پس از توسعه‌طلبی نظامی عرب‌ها در سده اول هجری، زهدگرایی در عراق رواج یافت. تندروی‌های دنیامدارانه حاکمان بنی‌امیه در جهان اسلام، بازتاب منفی از سوی عده‌ای در پی داشت و زهد، جبهه تازه‌ای در برابر مادی‌گرایی گشود که براساس دوری از دنیاخواهی بناشده بود (Kingberg, 1985: 27-44). در این زمان گروهی شکل گرفتند که همواره نماز می‌خواندند و از زندگی دنیایی فاصله می‌گرفتند و حتی نیازی نمی‌دیدند تا برای ممتاز شدن از دیگر مسلمانان نام ویژه‌ای بر خود بگذارند. در سده دوم هجری بود که زهاد مسلمان، به صوفی مشهور شدند. مهمترین عامل حیات مذهبی زهاد در سده‌های نخستین هجری، ترس بود؛ ترس از خدای عقوبت‌گر و خوف از روز حساب. چنین نگرشی، بندگان را به انزوا و گوشه‌نشینی در برابر اراده الهی سوق داد و در این زمان بود که مکتب زهد بر این مبنا شکل گرفت. با دگرگونی زهد نخستین به تصوف، حرکتی پدید آمد که شامل افکار فلسفی و دینی نیز می‌شد و البته از اندیشه‌های گوناگون مسیحی، یونانی و بودایی نشأت می‌گرفت. این گونه بود که زهد پارسایانه به تصوف نظری، بدل و از نظر محتوا نیز از عبادت و زهد به دیدگاهی فکری در باب طبیعت وجود، اسباب شناخت و روش‌های کسب آن تبدیل شد.

پیدایش این مسئله در تعریف‌هایی مشخص است که صوفیان از تصوف ارائه داده‌اند. شاید یکی از تعاریف نسبتاً کامل برای تصوف آن باشد که آن را روش معرفتی می‌داند که با وسایلی به سوی غایتی می‌شتابد. وسیله‌اش صفا و غایتش هم مشاهده است اما هدفش رسیدن به معرفت الهی است که به وصال حق می‌انجامد (عفی‌فی، ۱۹۶۳: ۱۴۰). تحقیقات جدید در حوزه عرفان اسلامی، نشان داده است که اسلام و مفاهیم اسلامی نقشی اساسی در شکل‌گیری تصوف داشته است و بسیاری از محققان با تأسی از این نظریه نخستین عامل تأسیس تصوف را مفاهیم قرآنی اسلامی می‌دانند. بنابراین تصوف ریشه‌های اسلامی خالصی دارد که از تأمل در آیات قرآن و سیره پیامبر نشأت گرفته است (بدوی، ۱۳۷۵: ۸۲). درباره این موضوع که کلمه تصوف از کجا مشتق شده است، از همان آغاز تاریخ زهدگرایی در جهان اسلام، اختلاف نظر وجود داشت. برخی معتقدند که پیش از اسلام، نام صوفی در مکه کاربرد داشت (سراج‌طوسی، ۱۳۸۸: ۸۱) اما آنچه مشخص است اینکه از ابراهیم ادهم، سرسلسله صوفیان خراسان به بعد زهاد مسلمان به صوفی مشهور شدند. دعوت معنوی ایشان به زهد افراطی و رعایت کامل موازین شرعی در آثار زمانه به ویژه کتب مشهور به *الزهد*، انعکاس یافت (مکی، ج ۲، ۲۰۰۹: ۱۹) و محدود ماند. تأکید بسیار این کتب بر روزه‌داری، نماز، تلاوت قرآن و چگونگی تفسیر آن نشان از تمرکز زهاد-صوفیان در قرون اولیه بر شریعات دارد.

۳. نقطه گسست

به آرامی از قرن سوم به بعد، جنبه عملی تصوف به سود تصوف نظری، کم‌رنگ‌تر و تصوف وارد مرحله جدیدی شد؛ هنوز زمان زیادی لازم بود تا این معرفت‌شهودی به صورت قدرت‌دانش صوفیانه در جهان اسلام تأسیس و به رسمیت شناخته شود. صوفیه در این دوران از ریاضت‌های شگفت‌انگیز فاصله گرفتند و به تفکر اهمیت بیشتری دادند. آن‌ها در این دوره، زهد را به عنوان غایت مقصود در نظر نمی‌گرفتند. در همین عصر بود که اصطلاحات جدیدی همچون عشق، محبت، فنا و بقا، روح تازه‌ای به تصوف دمید. افکار تازه، تعبیرات اسرارآمیزی را در نثر صوفیه شکل داد و امکان تأویل را برای شیوخ گسترده‌تر کرد.

به نظر می‌رسد تصوف در خراسان اعصار نخستین باوجود حضور افرادی همچون ابراهیم ادهم و شقیق بلخی در خراسان بزرگ، چندان مورد توجه مردم و زمانه آن روزگار

نمود. قرن سوم هجری نیز با وجود برپایی خاتقاه‌های صوفیان و به ویژه فعالیت‌های ابوحفص عمرو بن سلم نیشابوری (سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۵، ۵۴۰)، گفتمان مسلط در جامعه آن روزگار نبود و انگیزه‌ای برای حمایت از برجسته‌سازی شیوخ صوفی نداشت (ابوالبشری و دیگران، ۱۳۹۵: ۱-۱۸) به عنوان نمونه ملامتیه خراسان در برابر صوفیه عراق، تعاریف متفاوتی از مفاهیم عرفانی ارائه می‌دادند. بعدها نویسندگان صوفی به جذب مرام و باورهای ملامتیان و جوانمردان پرداختند و آن را مجاز دانسته و به صورت یکپارچه در دسته‌های صوفیان نشان دادند. روشن است که دانش ملامتی در تضاد با معرفت صوفی و همسو با هنجارهای سیاسی و اقتصادی در خراسان بزرگ رشد کرد. سویری می‌نویسد: صوفی خواندن تمامی عرفای مسلمان تحت عنوان کلی صوفیه، نتیجه مستقیم یکپارچه کردن ایدئولوژی صوفیه زیر یک پرچم از سوی نویسندگانی همچون سراج، و سلمی و بعدها قشیری و هجویری، صورت گرفت (لوین، ۱۳۸۴: ۱۵۵). سوال اصلی اینجاست که تجمیع شاخصه‌های هویتی صداها، مختلف عرفانی همچون کرامیان، ملامتیان، جوانمردان و اقشار مختلف جامعه همچون: اصناف بازار، زنان، حاکمان سیاسی و ... ذیل پرچم صوفیه در کالبد پیروان وفادار با تعریف بسیط حداکثری از معنای صوفی چگونه صورت گرفت؟ اینجاست که نام ابوسعید ابوالخیر به عنوان سمبل تجمیع مولفه‌های هویتی تصوف در خراسان بزرگ، آشکار می‌شود و به نظر می‌رسد هموست که سوبه‌های مادی و زمینی حکمت خسروانی را به دنیای تصوف، وارد می‌کند. نوگرایی‌های ابوسعید به همراه خلاقیت‌های فردی به همراه حمل میراث گذشته در جان‌بخشی دوباره به تصوف باعث شد که حتی نامش در دسته‌های امام قشیری، غایب باشد؛ غیبتی که نشان از گسست عقیدتی شیخ از تصوف کهن و سیره صوفیان نخستین داشت. به عبارت دقیق‌تر، او به مثابه پلی دنیای صوفیان نخستین را به تصوف نو پیوند زد.

۱.۳ تاج و تخت نمادین صوفیانه

صوفیان، رهبران خود را سلاطین دین می‌نامیدند؛ همانگونه که سهلگی، بایزید بسطامی را سلطان عارفان، لقب داد (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۰۵ و ۱۲۵ و ۳۲۷) یا وقتی نویسنده نوشته بر دریا درباره سیره ابوالحسن خرقانی سخن می‌گوید، با این عبارات شروع می‌کند: «آن بحر اندوه... سلطان سلاطین مشایخ و... ابدال عالم و پادشاه اهل طریقت و حقیقت... و در گستاخی گر و فری انبساطی بود، چنانکه وصف نتوان کرد. چنین سلطنتی را خداوند به

دوستان خویش اعطا می‌کرد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۳۴۶). سلطنت صوفیانه، البته مایه و جوهر خداوندی داشت و سلطان واقعی خداوند بود (محمدبن منور، ۱۳۷۱: ۲۵۵) اما در سده پنجم هجری، کار به جایی رسید که ظاهر سلطنت صوفیانه نیز به پادشاهی‌های دنیایی، شباهت یافت. اگرچه مؤلفان صوفی، ابوسعید ابوالخیر را نیز «شاهنشاه محبان و ملک الملوک» صوفیان ملقب کردند (هجوری، ۱۳۹۲: ۲۵۰) اما جهان تصوف در این مقطع به تدریج آماده می‌شد تا این صفات و استعاره‌های خسروانی را با تمنای قدرت در میان پشمینه‌پوشان به دنیای مادی گره بزند و زمینی کند.

مسئله بر تخت‌نشستن ابوسعید را مورخان غیرخانقاهی نیز تأکید کرده‌اند که این مقوله با تأسیس قدرت‌دانش تصوف از سوی او بی‌ارتباط نیست. شهرت شادخواری او در اقصی نقاط جهان اسلام پراکنده شده بود. در مقامات و تئنگاری‌های صوفیانه‌ای هم که درباره ابوسعید نوشته‌اند، به این پادشاهی نمادین اشاره شده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۲۵ و ۱۴۵). سلطنت مزبور در جایگاهی قرار گرفته بود که حتی پیامبر اسلام (ص) در خواب استاد قشیری به مجلس ابوسعید رهسپار بود و به امام قشیری فرمود که: «هر که به مجلس او نرود مهجوری بود یا مطرودی» (همان: ۱۴۴). ابوعبدالله باکویه که در قالب گفتمان زاهدانه می‌گنجید و خانقاه ابوعبدالرحمن سلمی را اداره می‌کرد، شیخ را نشسته دید که در چهار بالش تکیه زده، ظاهری سلطنت‌گونه از شیخ بوسعید. (محمدبن منور، ۱۳۷۱: ۸۶). بوسعید ابوالخیر حتی تن فربه خود را از حکمت می‌دانست و متعجب بود که چگونه در هجده هزار عالم می‌گنجد (همان: ۱۸۵). شیخ به پیروان خود وصیت می‌کرد که در روز قیامت مگویند که ما صوفیانیم و مسلمانیم... گویند ما کهترانیم. مهتران ما در پیش‌اند. ما را به نزدیک مهتران ما برید که جواب کهتر بر مهتر بود (محمدبن منور، ۱۳۷۱: ۳۳۷).

در گفتمان سلطنت بوسعیدی، همگان به عظمت او اعتراف می‌کنند؛ از ابوالقاسم قشیری گرفته تا ائمه کرامی و قاضی صاعد، رئیس فقهای حنفی نیشابور و به نوعی تمام طبقات اجتماعی اقتدار وی را می‌پذیرند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۵۴، ۱۵۳، ۱۴۴، ۱۴۹، ۱۵۰). او پیر و مقتدای صوفیان بود (محمدبن منور، ۱۳۷۱: ۶۷). زمانی که ابوسعید، سلطنت روحانی خود را به فراست به قاضی صاعد، بزرگ حنفی نشان داد، قاضی، نزدیک بود زهره‌اش آب شود (همان: ۷۲). شیخ ابوالقاسم روباهی نیز مدت‌ها از حق می‌خواست که درجه شیخ ابوسعید را نشان دهد تا اینکه پیامبر اکرم (ص) را به خواب دید که انگشترشان را نشان دادند و

گفتند: [ابوسعید] چون نگینی است در انگشتی (همان: ۱۰۵). این خواب‌ها و رویاها، آرمانی بود که صوفیان برای نقش گرفتن در جامعه آن روزگار می‌دیدند و ترسیم می‌کردند. برخورد شیخ ابومسلم فارس بن غالب الفارسی با ابوسعید ابوالخیر شگفت‌انگیز است. وی حکایت می‌کند که «ابوسعید را دیدم: بر تختی، اندر چهاربالشی خفته، و پای‌ها بر یکدیگر نهاده و دقّی مصری پوشیده و من جامه‌ای داشتم از وَسَخ چون دوال شده...». باوجود نکوهش الفارسی، در نهایت ابوسعید به وی انذار می‌دهد که «از آن ما مشاهدت آمد و از آن تو مجاهدت» (هجوی، ۱۳۹۲: ۵۱۰). در مقابل چنین رویکردی که با سیره نخستین زاهدان و صوفیان مسلمان شباهتی نداشت، سنت تأویل در میان صوفیه خراسان تا آخرین حد خود گسترده و تلویحا برای حمله به زهد خشک زهاد مکتب عراق و بصره به‌کار گرفته شد. شیخ در راستای اقتداربخشی به صوفیان و جذب حداکثری اقشار گوناگون شهری، گفتمان زهد را که تا آن زمان گفتمان مسلط در میان صوفیان بود، درهم کوبید. به عبارت دیگر، معرفت صوفیانه در زمان تأسیس که مقارن قرن پنجم در خراسان بزرگ است، معنای بسیاری از مصطلحات و گزاره‌های گفتمانی تصوف به ویژه معنای ریاضت و زهد را متحول و بایدها و نبایدهای جدیدی به پیروان تحمیل و عملاً «مشاهده» را جایگزین «مجاهده» کرد.

۲.۳ تحول در معنای زهد

کتاب *اللمع* را می‌توان دایره‌المعارف دانش صوفیانه تا قرن چهارم تلقی کرد. نویسنده نگاه کاملاً زاهدانه‌ای به دنیا دارد و از آن خوشدلی قرون بعد در نثرش خبری نیست. کوشش سراج طوسی در تلفیق عقاید اهل طریقت با نگرش شریعتی ستودنی است؛ تلاشی که در قرون بعد به دلیل گسترش و اقبال عامه به تصوف، متون صوفیانه نیاز کمتری به استنباط و استدلال فقیهانه پیدا کرد اما در این مقطع زمانی تعادل در نوشته‌های صوفیانه بین شریعت و طریقت در رأس اهداف نگارش کتب عرفانی بود. احتمالاً به همین دلیل بود که ابوحامد محمد غزالی کتاب *اللمع* را مأخذ توضیحات خویش در باب عرفان اسلامی گرفت. با اینکه کتاب مزبور بر خوف و زهد شدید اصرار دارد در همین حال از شطحیات بایزید و حسین بن منصور حلاج دفاعی سرسختانه می‌کند (سراج طوسی، ۱۳۸۰: ۳۷۸ و ۴۱۷-۴۱۶). در سده پنجم با ابوالحسن خرقانی مواضع زهد صوفیانه تا حدی تغییر کرد. با این حال ویژگی‌هایی در سیره خرقانی وجود دارد که او را با جنبش زهاد نخستین اسلامی نزدیک

نگاه می‌دارد. به عنوان نمونه او به مرید و مرادی اعتقادی نداشت و بر این باور بود که هر کس به مریدی و پیری مشغول شود، حق را فراموش کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۲۴۷). حکایاتی از وی نقل شده است که بر گردن، غل و زنجیر می‌نهاد و تازیانه خامین داشت که با آن نفس را ادب می‌کرد (همان: ۳۷۸).

به نظر می‌رسد عارفی که در تغییر معنای کامل زهد، پیش‌قدم شد و گوی سبقت را از دیگران ربود، ابوسعید ابوالخیر بود. ابوسعید فضل‌الله بن ابی‌الخیر احمد میهنی، در ۳۵۷ق در میهنه، شهری از دشت خاوران در شمال شرق خراسان بزرگ، به دنیا آمد (لویزن، ۱۳۸۴: ۲۵۲). تحصیلات او در حوزه شریعت و عرفان آغاز شد. قانون شریعت را طبق تفسیر فقه شافعی آموخت و ظاهراً در سرخس بود که با عاقل مجنونی به نام لقمان سرخسی آشنا شد و همو بود که ابوسعید را به خانقاه *ابوالفضل حسن* برد. ابوسعید ابوالخیر در آغاز، شیوه‌ای زاهدانه در پیش گرفت. در خلوت می‌نشست و پنبه در گوش خود می‌کرد و ذکر می‌گفت و در بیابان‌های اطراف میهنه می‌گشت. احتمالاً هیچکس به اندازه جمال‌الدین ابوروح، ویژگی مطلوب ریاضت و تحول آن را در نزد صوفیه خراسان نشان نداده باشد. وی در حکایتی به سیره ابوسعید ابوالخیر در این زمینه اشاره می‌کند و می‌گوید: ابوسعید ابوالخیر در آغاز راه به انواع طاعت‌ها مشغول شد. وسواسی که در دل او شکل گرفت وی را به صحراها کشانید و هم صحبت دد و دام کرد. بدایت حال او چنین ریاضتی بود؛ ریاضتی خشک که از اندیشه و سیره همان جنبش زهاد نخستین سرچشمه می‌گرفت. برخی از مناسکی که به جای می‌آورد و در اثر جمال‌الدین ابوروح نقل شده، یادآور تمرین‌های پرمصائب هندی است (جمال‌الدین ابوروح، ۱۳۸۴: ۷۶). نمونه‌های عجیبی از سرنگونسازی و عبادات و روزه‌های طولانی او ذکر شده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۲۸ و ۱۳۶-۱۳۵). نکته جالبی از این سخت‌گیری‌هایی که در آغاز سلوک برخورد تحمیل کرد فهرست می‌کند که «در بازارها نشدن» یکی از آنهاست که بعداً با بازتعریف معنای زهد از سوی خود ابوسعید، خانقاه خویش را در ارتباط مستقیم با بازار، پایه‌گذاری می‌کند (همان: ۱۳۵).

طولی نکشید که ابوسعید ابوالخیر، عزلت و گوشه‌نشینی را از بیابان‌گردی به گوشه خانقاه‌ها منتقل کرد تا تعریف جدیدی از کارکرد خانقاه و عزلت برای صوفیان پس از خود، ارائه دهد. هدف ابوسعید این بود تا جایی که می‌تواند ارزش ذاتی تمرین‌های سخت و خشن زهدورزانه را کاهش دهد. ابوسعید اعتقاد داشت کفه رحمت الهی سنگین‌تر از کفه جباریت اوست. این شیخ خراسانی، آیات خوف را کمتر تلاوت می‌کرد و در نهایت،

خوشدلی صوفیانه را وارد تصوف کرد. او بر این باور بود که در مردم نباید ایجاد وحشت کرد (مایر، ۱۳۷۸: ۲۲۶) او شخصیتی برون‌گرا داشت و در هر حالتی احساسات خود را بروز می‌داد. وی هیچگاه حزن و اندوه و غم را بر خود حلال نمی‌شمرد و اگر قبضی بر دل وی غالب می‌شد، همواره در پی بسط و گشایش حال بود. شیفتگی ابوسعید به شعر و موسیقی را از روحیه او می‌توان درک کرد. در واقع او از بنیانگذاران مکتب سرخوشی در تصوف بود. ابوالخیر شادی را فریضه می‌دانست. او آنچنان از زهد خشک فاصله گرفت که به زاهدی متعصب گفت: «آن همه رنج‌ها در میان نواله‌ای پیچ و در دهان درویشی نه و فارغ شدی» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۷۴). در حکایتی دیگر علنی‌تر به فاصله‌گرفتن از زهد خشک تأکید دارد، آنجا که در منطقه نوقان توس با دوستی بر تخت نشسته و طعام می‌خورند و زاهدی سلام می‌گوید و شیخ التفتات خاصی به وی نمی‌کند و به تأکید می‌گوید: «نباید زاهد، نباید زاهد، نباید زاهد!» (محمدبن منور، ۱۳۷۱: ۱۶۶-۱۶۵). در جایی دیگر ابوسعید بر بویعقوب نهرجوری که شیخی بزرگ بود، ایرادکی می‌گیرد که با آن همه جد و جهد و عبادت، یک ساعت دل خوش نبود (همان: ۲۶۰) و در توجیه سلطنت بوسعیدی‌اش به زاهدی می‌گوید: «تو تنعم ظاهر منگر، تواضع باطن نگر» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۷۷).

با تحول در معنای زهد خشک، راه برای ورود اندیشه‌های جوانمردی، ملامتی و عیاری زیر چتر تصوف هموار شد که منحصرآ میراث مردمان شرق ایران بود. تأویل دوباره معنای زهد در جهان عرفان اسلامی از سوی شیخ ابوسعید، انحصار طبقاتی زهاد را برای ورود گروه‌های مختلف به دنیای تصوف درهم شکست و به آن پایان داد و ورود طبقات متوسط و فرادست شهری را ممکن کرد. تصوف با رهبری پیران صوفی‌اش در این مرحله پوست می‌انداخت و از سایه بیرون می‌آمد تا اقتدار خویش را با یاری تأویل‌های نو از کلمات کلیدی همچون زهد، در جامعه اعمال کند. حال باید دید چه گروه‌هایی به ندای ابوسعید ابولخیر، لبیک گفتند؛ ندایی که به‌جای آیات و احادیث بر بالای منبر، بیشتر نقل ادب و شعر عامه را برای فتح قلوب به‌کار گرفت و این بدعتی تازه در جهان اسلام بود که واکنش‌های بسیاری برانگیخت.

۱.۲.۳ حاکمان

صوفیان در سده‌های سوم و قبل‌تر هم‌صحبتی با شاهان را خوش نمی‌داشتند. ادبیات صوفیانه سرشار از چنین موضوعاتی است. برخورد بابا طاهر با طغرل یا ابوالحسن خرقانی با محمود غزنوی دلیلی بر این مدعاست که به نصیحت و انداز خلاصه می‌شد. مثال درخشانی از آرزوی تغییر وضعیت صوفیه را می‌توان در این روایت دید که حکیم ترمذی از رؤیای خویش می‌گوید: من از مقابل سپاه امیر و از برابر ترکان عبور کردم و هیچ‌کس به من آزاری نرساند... (اوکین و راتکه، ۱۳۷۹: ۶۳). حکیم رؤیایی را روایت می‌کند که دویست سال بعد به حقیقت می‌پیوندد؛ ترکان با خشوعی هر چه تمام‌تر به دست‌بوسی شیوخ صوفیه می‌آیند. در یکی از رؤیاهایی که همسر حکیم ترمذی بازگو می‌کند، مردم وحشت‌زده دیار او از وی می‌خواهند که پیش حاکم پرهیت سپاهیان ترک برود و برای آزادسازی مردم، خود را به عنوان قربانی تقدیم کند. سپس ترمذی از آن میان انتخاب و به حضور آن حاکم برده می‌شود. (همان: ۲۶۹). این‌ها همه خواب‌ها و رؤیاهایی از خواست ارتباط حسنه با قدرت سیاسی بود که بعدها در عصر ابوسعید ابوالخیر، رنگ واقعیت به خود گرفت و تا آخرین مقطع که ظهور صفویه در قرن دهم هجری بود، پیش رفت.

سلطنت بوسعیدی فقط به امور روحانی مربوط نمی‌شد. در افسانه مشهوری که از او در تاریخ ذهنی (History Of Mentalities) صوفیه باقی مانده، آمده است که چغری و طغرل سلجوقی هر دو به زیارت شیخ و پیش‌تخت شیخ آمدند و دست شیخ بوسه دادند و پیش‌تخت بایستادند... پس ابوسعید پس از مدتی به چغری گفت: ما ملک خراسان به تو دادیم و طغرل را گفت: ملک عراق به تو دادیم. این بخشش در عوض بیدادگری‌های سوری؛ حاکم غزنوی در خراسان بود (همان: ۱۵۷-۱۵۶). در حکایتی دیگر ابوسعید، به قدرت رسیدن خواجه نظام‌الملک را پیش‌بینی کرد و او را خواجه جهان نامید (جمال‌الدین ابوروح، ۱۳۸۴: ۹۹). ابوسعید به اشارتی در چارچوب تاریخ ذهنی صوفیه، ملک را به ترکمانان سلجوقی بخشید که قطعاً حامیان بهتری در مقایسه با غزنویان به شمار می‌آمدند. در جایی دیگر نیز ابراهیم ینال، شحنه نیشابور که سخت بیدادگر بود از شیخ بوسعید خواست که وی را بپذیرد. شیخ در ازای رفتن جان و مالش نوشت: «ابراهیم منّا، کُتِبَ فَضْلُ الله بن ابی الخیر المیهنی» (محمدبن منور، ۱۳۷۱: ۱۱۶).

ابوسعید حضور ترکمانان را برای تهذیب نفس و در راستای حکمت خداوندی می‌پذیرفت. در واقع او خشونت ترکان با مردم را تفسیری صوفیانه در راستای تأدیب نفس،

قلمداد کرد و به دنبال آشتی بین حاکم و محکوم بود. در حکایتی از *مقامات بوسعید*، آمده است که ترکمانان، غرور یکی از صوفیان را با چوبدستی به تواضعی درخور تبدیل می‌کنند و ابوسعید از آن به چوبدستی طریقت نام می‌برد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۵۳). در واقع شیخ، وجود ترکمانان را برای تزکیه نفس مردم ضروری می‌دانست تا «نفس مالیده شود» (محمدبن منور، ۱۳۷۱: ۱۷۱). در حکایتی دیگر مردم از وی می‌خواهند که بوسعید ابوالخیر واسطه پیشگیری از حمله به میهنه از سوی حکومت غزنه شود. جواب او به مردم چنین بود: «سلطان همه عالم چیزی همی خواهد دست به پیشانی خواست او باز نتوان نهاد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۹۰).

در پایان کتاب *اسرار التوحید*، به نامه‌نگاری‌های ابوسعید ابوالخیر با حکام زمان اشاره شده است که از این میان می‌توان به خواجه حمویه، رئیس میهنه و خواجه امام محمدبن عبدالله بن یوسف جوینی در نیشابور، نامه‌ای به فقیه ابوبکر خطیب در مرو اشاره کرد (محمدبن منور، ۱۳۷۱: ۳۲۸-۳۲۵). می‌توان پذیرفت که ابوسعید ابوالخیر، معرفت صوفیانه را در معنای قدرت‌دانش، با اعمال قدرت بر اصناف شهری و حکام سلجوقی، اگرچه به صورت سمبولیک در متون تصوف پایه‌گذاری کرد. ابوسعید ابوالخیر در پایان عمر نیز با انتخاب فرزندش، ابوطاهر به جانشینی، راهی برای استمرار این خلافت معنوی برگزید (همان: ۳۴۳). تأویل‌های صوفیانه شیخ ابوسعید ابوالخیر در ارتباط با ترکان، راه را برای حمایت سلطان و دربار از سپاه صوفیه هموار کرد.

حاکمان نیز به منظور گرفتن مشروعیت از صوفیان، شروع به ساخت زائویه و خانقاه کردند. اگرچه این امر پیشتر آغاز شده بود اما در عصر سلجوقی به سنت بدل شد و سلاطین، وزرا و سپهسالاران احترام عمیقی برای شیوخ صوفی قائل شدند که گزارش‌های آن در *اسرار التوحید* آمده است. در این دوره احتمالاً بزرگترین حامی مالی صوفیه، خواجه نظام الملک بود که خانقاه‌هایی تأسیس کرد و در آن خشوع حکومت را در برابر سلاطین معنوی جهان اسلام به طور ضمنی اعلام داشت. در حکایاتی که از پیروان ابوسعید نقل شده است به کمک مالی خواجه نظام الملک به خانقاه او اشاره شده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۲۱۶-۲۱۷). ظاهراً هنگامی که سلطان سنجر از دست غزان رهایی یافت در مرو با محمدبن منور میهنی به عنوان نماینده فرزندان شیخ ابوسعید، ملاقاتی داشته است (محمدبن منور، ۱۳۷۱: مقدمه ۱۶۷). محمدبن منور در *اسرار التوحید* به حمله غزان و خرابی میهنه اشاره کرده است (همان: ۴). در مقدمه کتاب نویسنده برای پادشاه عادل سلجوقی دعای خیر کرده است

(همان: ۲۷). حکایات قصه‌گونه شاه و شیخ، ابعاد تاریخی قدرت اجتماعی صوفیان را تا حدی بازتاب می‌داد. بی‌تردید حکومت سلجوقی، قدرت کلام صوفیان، تشکل سازمانی و محبوبیت ایشان را در جامعه ملاک مراودات خود با ایشان قرار می‌داد. حکایاتی نقل شده است که ارادت سلاجقه را به خاندان ابوسعید ابوالخیر نشان می‌دهد (جمال‌الدین ابوروح، ۱۳۸۴: ۱۴۹-۱۴۸). بومنصور ورقانی، وزیر طغرل برای شنیدن نصایح و وصایای ابوسعید ابوالخیر به حضور وی رسید. ابوسعید، وزیر را به اداء حقوق ملت خواند (همان: ۱۲۱-۱۲۰). در مقابل دعای خیر صوفیه، اطاعت سلاطین دنیوی از شاهان سپهر دین و نخستین تلاش جدی مشایخ صوفی در راستای سیاسی شدن با اتکا به جذب حداکثری از اقشار متفاوت جامعه و تحمیل انضباط خانقاهی برای کسب پیروان وفادار، آغاز شده بود.

۲.۲.۳ زنان

با گذشت زمان، تحول از زهد خشک به زهد عاشقانه، امکان فعالیت بیشتر زنان را در حوزه تصوف میسر کرد. ابوسعید ابوالخیر در تمام حکایاتی که از سیره وی نقل شده است، زهد خشک را می‌راند. در حکایتی از زاهده‌ای در نیشابور به نام/یشی‌نیلی روایت شده است که نماد زهد خشک است، بعد از دیدن کرامت ابوسعید به خدمت وی می‌رسد و اموال خویش را در راه صوفیان، ایثار می‌کند (جمال‌الدین ابوروح، ۱۳۸۴: ۹۷-۹۶). بخش عمده‌ای از حامیان ابوسعید را زنان تشکیل می‌دادند. فاطمه دقایقه، همسر استاد قشیری و دختر ابوعلی دقاق از بزرگانی بودند که به مجالس شیخ رفت‌وآمد داشتند. در نزد ابوسعید، زنان خرقه می‌پوشیدند و می‌پوشاندند. سیر چنین کارکردی پوشیده است اما در حکایتی که در مقامات ابوسعید نقل شده است، ایشی‌نیلی زاهده‌ای ساکن نیشابور است به دست همسر ابوسعید، صاحب خرقه می‌شود (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۴۳). ابوسعید بر خلاف صوفیان که توجه چندانی به زنان نداشتند، آنان را به شاگری پذیرفت. زنان در بسیاری مواقع از حاضران مجالس شیخ بودند. بسیاری از فقها نمی‌توانستند چنین رهبری مذهبی را از سوی صوفیه بپذیرند که در صدد فتح قلوب تمام طبقات اجتماعی‌اند. به عنوان نمونه در جایی ابن جوزی می‌نویسد: زن به شوهرش می‌گوید بگذار تا نزد آنکه به من خرقه پوشانده روم و اینکه می‌گویند: فلان زن از دست فلان شیخ خرقه پوشیده و از دختران او شده، کلمه‌ای خطا است (ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۲۶۲). ابوسعید ابوالخیر به پرورش معنوی کنیزکان نیکواعتقاد

نیز همت داشت و از آن‌ها زاهده‌ای می‌ساخت که «در راه دین اعجوبه‌ای» می‌شدند (محمدبن منور، ۱۳۷۱: ۲۳۹).

اهمیت یافتن زنان در جامعه صوفیان از آنجا مشخص می‌شود که هر چه زمان به جلو می‌رود در سرزمین خراسان، زنان بیشتر به طریقت کشیده می‌شوند. در هیچکدام از دسته‌های نخستین برای زنان صوفی جایگاهی مستقل در نظر گرفته نشده است. مؤلفان اولیه دغدغه‌شان توضیح و تفسیر اصطلاحات صوفیانه برای مردم و مشروع ساختن آن بود و از سوی دیگر دیدگاه مثبتی به جذب زنان در مناسک صوفیانه نداشتند اما اگر شروع مشروعیت حضور زنان را در نهادسازی تصوف از ابوسعید ابوالخیر بدانیم، کار به جایی رسید که در قرن نهم هجری، جامی در *نفحات الانس*، فصل آخر را به طور کامل به ایشان اختصاص داده است: «فی ذکر النساء العارفات الواصلات الی مراتب الرجال». او با رابعه عدویه شروع می‌کند و از زنانی صوفی از منطقه بیت‌المقدس و اُبله نام می‌برد اما در نهایت بر خراسان تمرکز می‌کند (جامی، ۱۳۷۰: ۶۱۳). در واقع فضایی که از این زنان ترسیم می‌کند، خالی از مرد انگاری ایشان نیست. این ذهنیت می‌تواند بیانگر کلیت نگاه اجتماعی عارفان مرد به زن باشد. صفت *مردانگی* و *جوانمردی* از ویژگی‌های مهم زنان صوفی است.

۳.۲.۳ جوانمردان بازار و عیاران قطاع الطریق

مسلك جوانمردان با طریقت‌های صوفیانه تفاوت‌هایی داشت. جوانمرد اهل دنیا بود. کسب حلال، یاری و تعاون از شروط عمده اهل فتوت به شمار می‌رفت. در مناسک مذهبی نیز تفاوت‌هایی بین جوانمردان و صوفیه به چشم می‌خورد. اهل فتوت اهل بازار بودند و خرقة متمایز نداشتند. در کهن‌ترین فتوت‌نامه‌ها قید شده است که جوانمرد باید صاحب صنعتی در بازار باشد. مراسم عضویت جوانمردان ساده بود: شَدّ و ازار و نوشیدن آب نمکین. «شَدّ» در میان اهل فتوت به شدت به «کُستی» زرتشتیان شباهت داشت. زرتشتیان کستی را «بند دین» می‌گفتند. بعدها بود که مقوله جوانمردی با ملامتیه و بعدها صوفیه خراسان پیوند ناگسستنی یافت و به یکی از مؤلفه‌های هویتی در تصوف خراسان تبدیل شد. ویژگی آشکار دیگر در میان جوانمردان، علاقمندی به اهل بیت پیامبر (ص) بود. اهل فتوت راه خود را راه علی (ع) می‌نامیدند و اعتقادشان بر این بود که فتوت حضرت محمد (ص) به حضرت علی (ع) رسیده است. جوانمردان محبت علی (ع) و اهل بیت را بزرگترین ارزش می‌شمردند و در این زمینه تا عقاید باطنی و غالی و تمسک به حکایات مجعول پیش

می‌رفتند (گولپینارلی، ۱۳۷۹: ۷۵). شیخ بوسعید تمرکز بسیاری در جذب بازاریان جوانمرد نیشابور از خود نشان داد، چنانکه مشهور است خانقاه خود را در جوار بازار و نه حومه شهر، تأسیس می‌کند.

در حکایات مربوط به ابوسعید ابوالخیر، ارتباط بین صوفیه و عیاران، وجوه آشکارتری به خود می‌گیرد. عیاران راهزن در حکایتی به زیارت شیخ بوسعید ابوالخیر آمدند و بسیاری به دست شیخ توبه کردند (جمال‌الدین ابوروح، ۱۳۸۴: ۱۵۰). با این حال کلمه عیار معمولاً معنای جوانمردی را در ادبیات صوفیانه خراسانی‌ها به دنبال خود می‌آورد که استاد شفیع‌کدکنی نیز غیرمستقیم به آن اشاره دارد (همان: ۱۶۸). ابوسعید ابوالخیر یکی از ده شریط مرید مصدق را عیاری می‌داند؛ عیار بود تا جان عزیز در این راه فدا تواند کرد (محمدبن منور، ۱۳۷۱: ۳۱۶) و گفت: ترسان ترسان در این کار میا. این کار به عیاری فرایش باید گرفت. چون خدای گفتی، هر چه بیرون است بگذار (شفیع‌کدکنی، ۱۳۸۵: ۲۰۲).

۴.۲.۳ علویان

توجه به طبقات فرودست از سوی ابوسعید ابوالخیر محدود به زنان و کنیزکان نماند. اشارات مکرری در تذکره‌های صوفیانه موجود است که وی برای علویان در نیشابور و طوس احترام ویژه‌ای قائل بوده است. به باور نویسنده این سطور، ابوسعید ابوالخیر شافعی‌مذهب، نخستین عارفی بود که از هر فرصتی برای اظهار ارادت خالصانه به علویان استفاده کرد. جمال‌الدین ابوروح، در کتاب *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*، نخستین کرامات را از امام علی (ع) نقل می‌کند که دستاس خانه‌اش را فرشتگان می‌گرداندند. در اینجا پیامبر اکرم (ص)، درباره کرامات ذریه و اهل بیت خود سخن می‌گوید (جمال‌الدین ابوروح، ۱۳۸۴: ۸۷-۸۶). مقوله کرامات و علم باطن، صوفیه را به ائمه شیعه، متصل می‌کرد. به این ترتیب بود که ابوسعید در مجلس خویش، امام علی (ع) را وارث حضرت محمد (ص) دانست (همان: ۹۹). محمد بن منور بر این باور بود که ابوسعید ابوالخیر خرقه خود را از ابوعبدالرحمن سلمی، شبلی، جنید، سری سقطی، معروف کرخی، جعفر صادق (ع)، محمد باقر (ع) و او نیز از دست پدر خویش امیرالمؤمنین حسین (ع) و او از دست پدر خویش امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب (ع) و او از دست حضرت محمد (ص) گرفته بود (محمدبن منور، ۱۳۷۱: ۳۲). ابوسعید ابوالخیر در خواب، امام علی و جنید و شبلی را در

کنار پیامبر اکرم (ص) می‌بیند (همان: ۲۳۴) و حتی ابوسعید نقل قول جالبی از دیدار حضرت فاطمه زهرا دارد که در خواب پیامبر او را سید زنان عالم معرفی می‌کند (همان: ۲۶۸). در جایی دیگر امام علی (ع) را وارث نبوت می‌داند (همان: ۱۵۱). و در مسجدی با قاطعیت می‌گوید: «ما در موکبی نرویم که آل محمد در آنجا نباشد» (همان: ۲۰۴). در حکایتی محمد بن منور حتی از این فراتر رفته است و داستانی از سید حمزه در توس نقل می‌کند که به فساد و شرابخواری مشغول بود اما شیخ بوسعید، دوستی‌اش را با وی نگسست و به روی وی نیاورد (همان: ۲۰۶). در حکایتی دیگر برای دختری علوی که نیازمند است، صدقه جمع می‌کند (همان: ۲۶۹). شیخ همانگونه که تبار معنوی‌اش را به علی علیه السلام می‌رساند از سوی دیگر به سادات توجه ویژه‌ای در سخنان و کردار خود دارد که در تذکرها منعکس است. او از هر فرصتی برای تبلیغ تصوف در میان گروه‌های مختلف به واسطه رواداری حداکثری، استفاده می‌کند.

۴. تولد انضباط خانقاهی

در سده سوم هجری، خانقاه‌ها به ابتکار کرامیان و احتمالاً تحت تأثیر مانستان‌های مانوی در شرق جهان اسلام، سربرآوردند. یاقوت حموی در ۶۲۶ هجری، ذیل کلمه خانقاه نوشته است: «خانقه تأیث خائق و آن پرستشگاه کرامیان است در بیت المقدس» (حموی، ج ۲، ۱۹۵۶: ۳۴۰) بسیاری از محققان نیز بر این باورند که خانقاه کرامیان، میراث مانویان بود. یکی از اسامی که صوفیه برای خانه‌های گروهی خود انتخاب کردند، خانقاه بود که حسن / امین درباره تاریخچه این واژه نوشته است: لفظ «خانگاه» که خانقاه معرب آن می‌باشد در حقیقت مکان عبادت مانویان بوده است و احتمالاً این کلمه از آیین مانی به تصوف رسوخ کرده است (امین، ۱۳۷۸: ۱۳۷۸).

شاید بزرگترین تحولی که از سوی شیخ بوسعید در حوزه تصوف ایجاد کرد این بود که مرام فکری صوفیانه را از اجتماعات تک‌رو یا خودجوش به شکل یک طریقت گسترده تغییر داد و آداب خاصی جهت زندگی صوفیان در خانقاه، تدوین کرد. تعلیمات و مناسک ویژه و انضباط محض نیاز به فضایی برای انتقال به سالکان داشت. بنابراین خانقاه‌هایی با دستورالعمل‌هایی مشخص در شرق ایران تأسیس شد. زکریا قزوینی درباره ابوسعید ابوالخیر نکات بسیار مهمی نوشته است: «ابوسعید نخستین کسی است که خانقاه بنا کرد و برای هر روز دو مرتبه سفره مرتب کرد و آداب صوفیه تمامی بدو منسوب است... و او پایه‌گذار

مکتب تصوف است» (قزوینی، ۱۹۶۰: ۳۶۲-۳۶۱). قزوینی با وجود اینکه می‌داند، پیش از ابوسعید، خانقاه و تصوف وجود داشته است اما وی را مؤسس اصول تصوف می‌داند. او ابوسعید ابوالخیر را تدوین‌کننده مبانی تصوف و قانون‌گذار خانقاه معرفی می‌کند که چنین آگاهی به این موضوع از سوی قزوینی، به حق ستودنی است. او از محدود نویسندگان جهان اسلام است که نقش اساسی ابوسعید ابوالخیر را به عنوان بزرگ‌ترین قانون‌گذار رسوم صوفیانه، تشخیص داده و با تیزبینی خاصی به آن اذعان و او را از صوفیه دیگر متمایز کرده است. ابوسعید ابوالخیر در سال ۴۴۰ هجری قمری مبانی زندگی در خانقاه را برای سالکان مدون کرد و مهمتر از آن خانقاه را از آن حالت زاهدانه و خشک کرامیان و زهاد نخستین خارج کرد. به نظر می‌رسد، ساختمان بنای خانقاه ابوسعید ابوالخیر از لحاظ وسعت بزرگتر از خانقاه‌های دیگر نبود و تنها از لحاظ مدیریت متمایز بوده است.

به جرأت می‌توان گفت: هیچ شخصی به اندازه ابوسعید ابوالخیر در عمومی شدن تصوف در خراسان بزرگ مؤثر نبوده است. یکی از اقدامات اساسی وی که پیش از این گفته شد، تأسیس نهادی برای عبادت تمام وقت صوفیان بود؛ خانقاه و مهم‌تر از آن آدابی برای زندگی گروهی صوفیه در این اماکن وضع کرد. تنظیم این برنامه همان بایدها و نبایدهای بین مرید و مراد بود که به رسوم بوسعیدی مشهور شد. خانقاه بوسعید بر مهمان‌نوازی و خدمت به دیگران تأکید داشت (لویزن، ۱۳۸۴: ۲۴۷). صوفیان در خانقاه، درجات متفاوتی از هم داشتند. اول از همه مبتدیان بودند که در مقابل شیخ هیچ اختیاری نداشتند. حتی خوردن را بدون اجازه شیخ، جایز نمی‌دانستند. گروه دوم، متوسط‌ها بودند که خرقة داشتند و حال ایشان ترک اختیار با حق بود و در آخر متتهیان بودند «که هر چه اختیار کنند، در آن مجاز باشند».

۱.۴ مناسبات بازار و مردم با خانقاه

اینکه ابوسعید را نخستین مؤسس خانقاه می‌دانند از آن جهت است که وی قانون‌گذار خانقاه بود. به عبارت دیگر وی خانقاه را به مکانی برای تعامل با جامعه و قدرت حاکمه تبدیل کرد. بنابراین اینکه بسیاری از مورخان آن دوره تأسیس خانقاه را به ابوسعید ابوالخیر نسبت می‌دهند، تصادفی نیست. قواعد دهگانه‌ای که ابوسعید برای خانقاهیان وضع کرد، به دقت از سوی فریتس مایر جمع‌آوری و شرح شده است. ابوسعید ابوالخیر در خانقاه کوی عدنی‌کویان اقامت کرد. این خانقاه در وسط بازار اصلی نیشابور قرار داشت. آشکارا،

ابوسعید بازار را به مرکز اصلی نان‌رسانی دائم خانقاهیان تبدیل کرد. در این زمان بود که خانقاه‌ها از حومه شهر به درون شهرها منتقل شد تا مخارج سالکان را تأمین کند. در حکایتی نقل شده است که حسن مؤدب، خادم خاص شیخ، در آغاز بازرگانی از نیشابور بود که بعدها اموالش را در راه خانقاه ایثار کرد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۳۹). در این زمینه حتی شحنة ظالم نیشابور نیز با پرداخت وجوهی، وظیفه خود را در قبال خانقاهیان انجام داد (همان: ۱۵۴). استفاده از این اموال نذوراتی به حدی رسید که گهگاه مخالفان، شیخ را به اسراف عود و شمع در روز متهم می‌کردند (همان: ۱۵۵). حکایت جالبی از ارتباط ابوسعید با بازار در نیشابور وجود دارد به این مضمون که «گفتند هر روز نماز دیگر در خانقاه شیخ در نیشابور در کوی عدنی کویان، دکانی بود. آن را آب زدند و ... فرش کردند و شیخ آنجا بنشستی و پیران شیخ بنشستندی و جوانان صف زدندی...» (محمدبن منور، ۱۳۷۱: ۷۹). در واقع همان‌طور که محمدبن منور می‌نویسد: «تحت شیخ بر دکان استوار بود» (همان: ۱۵۱). چه زمانی که در نیشابور بود و چه به هنگام اقامت در میهنه. حکایاتی از وی نقل شده است که شیخ بر دکان در مشهد نشسته بود (همان: ۱۶۴).

حکایات نشان می‌دهند از بدنام‌هایی همچون شحنة شهر و زن مُطربه، نذوراتی به خانقاه می‌رسید که ظاهراً حرام اما در باطن حلال بود (همان: ۱۱۲ و ۲۳۲). پیرزنان جامعه نیشابور به خانقاه ابوسعید کمک مالی می‌کردند (همان: ۱۰۷). نتیجه سرتافتن از کمک مالی به شیخ و خانقاهش تا آنجا خطرناک تلقی می‌شد که امیر مسعود بنجر، به دلیل عدم همراهی مالی با صوفیه و نفرین ابوسعید، طعمه سگان غوری‌اش شد (همان: ۱۸۱). در مقابل این موضوع، کسانی که به خانقاه کمک می‌کردند با دعای شیخ به معرفت دین و دنیا می‌رسیدند (همان: ۲۳۱). به عنوان نمونه سیف‌الدوله والی نیشابور در مقابل حمایت مالی، از بوسعید ابوالخیر تقاضای بخشش و دعای خیر کرد که اجابت شد (همان: ۲۳۳).

از سوی دیگر، حمایت بازرگانان از مشایخ در سده‌های پنجم و ششم به بعد فقط جنبه مذهبی نداشت بلکه نفوذ شیخ بر مردم، ارتباط خوب و مستمر را با صوفیان الزام می‌کرد. پیشه‌وران جوانمرد و اصناف برای پیگیری برخی مطالبات سیاسی اجتماعی به سوی جریان‌های صوفیانه و غیررسمی مانند صوفیه کشانده شدند و در مقابل، رهبران صوفی با نگارش فتوت‌نامه‌ها در جهت‌دهی افکار تعلیمی و اخلاقی اصناف مختلف مؤثر بودند. نتیجه آن بود که جامعه پیشه‌ور شهری، بخشی از درآمد خود را صرف مجامع صوفیانه می‌کرد. شیوخ صوفی نیز در مواقع ضرورت از تهدید ایشان در کمک مالی خودداری

نمی‌کردند، چنانچه ابوسعید ابوالخیر به آن‌ها انذار می‌داد که اگر کمک مالی به خانقاهش نکنند، دچار مصیبت حتمی می‌شوند. این مسئله برای خانقاه نیز صادق بود. او خانقاه را جایی برای اعمال اقتدار خویش تبدیل کرد و سالکان را به صورت ارتشی منظم درآورد و خانقاه‌ها به مراکزی برای تبادل افکار تمام صوفیان جهان اسلام تبدیل شد. به عبارت دیگر ابوسعید جنبه کارکردی ابزارهای رشد و گسترش صوفیانه را در اجتماع، بسیار پررنگ و منظم کرد. بسیاری از حامیان صوفیان، طبقه تجار نبودند یا کسانی که به تصوف علاقمند بودند، بلکه صوفیانی بودند که در بازار فعالیت داشتند. آن‌ها صوفی تاجرانی بودند که یک پا در بازار و یک پا در خانقاه داشتند و خاطره ملامتیان را زنده می‌کردند. ابوجعفر حداد آن‌طور که در روایات آمده است، دوازده سال در بازار کار کرد و مزد روزانه خود را به دروایش بخشید (قشیری، ۱۳۶۱: ۲۵۲). ارتباط بازار با خانقاه ابوسعید در سرگذشت‌نامه‌های مربوط به شیخ ابوسعید به روشنی، قابل مشاهده است. به عنوان نمونه: فردی به نام ابوعمر و حسکویه که تاجری از نیشابور بود و در زمره محبان ابوسعید، به تناب، به خانقاه شیخ کمک مالی می‌کند (جمال‌الدین ابوروح، ۱۳۸۴: ۱۰۳). گهگاه ابوسعید در مجلس‌های صوفیانه‌اش، با ذهن خوانی، کمک مالی منقول و غیر منقول مخاطبان خود را بدست می‌آورد (همان: ۹۵). بذل و بخشش به خانقاه‌ها همه‌گونه توجیه دینی را از سوی شیوخ صوفی می‌آفرید. عجیب‌ترین این بود که هدیه‌دادن و پول‌دادن به اولیاءالله را عملی خداگونه، روحانی و معنوی می‌دانستند که مردم عادی باید از آن الگو بگیرند تا رستگار شوند.

کمک‌های مالی به خانقاه محدود به بازار و مردم عادی و پیروان و صوفی‌دوستان نبود. ارتباط مالی خانقاه ابوسعید با تمام اقشار جامعه را شامل می‌شد. زمانی که شیخ ابوسعید در نیشابور بود، خواجه منصور ورقانی، وزیر سلطان طغرل بیمار شد و به شیخ ابوسعید و امام قشیری گفت: من شما را دوست داشته‌ام و بسیاری سیم در راه شما خرج کرده‌ام. اکنون یک حاجت دارم. چون من تمام شوم هر دو بزرگ به جنازه من آید و چندان بر سر خاک من مقام کنید که من از عهده سؤال بیرون آیم به قوت شما (محمدبن منور، ۱۳۷۱: ۱۱۶-۱۱۵) در واقع کمک مالی به خانقاه از سوی دولتمردان و دعای خیر از سوی اولیاء، معامله‌ای بین شیوخ صوفی و سیاستمداران حکومتی بود. در نیشابور، مریدان زیادی پدید آمدند که به خانقاه ابوسعید که گهگاه به بیشتر از صد تن می‌رسید، کمک مالی می‌کردند. اموالی که به خانقاه ابوسعید سرازیر می‌شد، صرف خرید عود و الوان رنگارنگی می‌شد که سرزنش بخشی از جامعه را بر می‌انگیخت که به عنوان مثال می‌توان به کرامیان اشاره کرد

(جمال‌الدین ابوروح، ۱۳۸۴: ۱۰۴ و ۹۲-۹۱). عمید خراسان تا نذر خود را کامل ادا نکرد از اصرار و کابوس‌های مداوم ابوسعیدی رها نشد (همان: ۹۸).

۲.۴ نذورات و موقوفه‌ها

مسئولیت‌های گوناگونی که نهاد تصوف برعهده داشت، نیازمند وجود درآمدهای متعدد بود تا امکان ادای وظایف دینی را برای پیروان فراهم کند. از جمله درآمدها، کمک‌های مالی بود که شیخ به هنگام دعای خیر برای مردم از ایشان اخذ می‌کرد. از منابع مهم مالی دیگر هدایایی بود که طبقات اجتماع به نشانه احترام به شیخ می‌پرداختند. اوقاف و نذورات نیز از مهمترین منابع مالی فرقه‌ها بود که با درآمدی ثابت به خانقاه کمک می‌کرد تا به حیات خود ادامه دهد. کمک‌های مالی شاهان و وزرا نیز از مجاری مهم درآمد برای نهادهای صوفیه به شمار می‌آمد. مقابر اولیاءالله نیز به عنوان یکی از پایگاه‌های رشد اقتصادی می‌توانست محسوب شود. نهاد خانقاه با حمایت اصناف و حکومت به حیات خود ادامه می‌داد و در حقیقت صوفیان از روابطی نزدیک با اعیان محلی بهره‌مند بودند.

در این میان بودند روستاهایی همچون روستای رفیقان که به حکم خواجه نظام‌الملک، وقف فرزندان شیخ ابوسعید شد (محمدبن منور، ۱۳۷۱: ۱۷۶). باورمندی مردم به آموزه‌های صوفیان، باعث گسترده‌شدن اوقاف روستایی به منظور برپایی مقابر شیوخ صوفی و برگزاری مناسک مذهبی‌شان شد. یکی از عوامل مهم گسترش تصوف، اختصاص اوقاف برای صوفیه بود که ایشان را در برابر جریان‌های فکری دیگر تقویت می‌کرد. خواجه نظام‌الملک در زمینه برپایی خانقاه نیز به سان تأسیس مدرسه و نظامیه کوشا بود. چنانچه در اصفهان نیز خانقاهی نصب کرد (همان: ۱۷۷). محمدبن منور، در پرده و پوشیده علت این کمک مالی به صوفیان از سوی خواجه نظام‌الملک را در تعداد زیاد صوفیان ذکر می‌کند که چون خواجه در جوانی به میهنه رسید «جمله صحرا را کبود پوش دید» (همان: ۱۷۹) از کثرت صوفیان و علاوه بر آن خواجگی وی را شیخ ابوسعید پیش‌بینی کرد. عهد صوفی و وزیر حاوی نکات زیادی است که مهمترین آن این است که تأسیس قدرت‌دانش صوفیانه را در جهان اسلام نشان می‌دهد.

از جمله وظیفه‌های شیخ در خانقاه، علاوه بر آموزش سالکان، تقسیم بخش اضافی هدیه‌ها، بخشش‌ها و داده‌ها به نماینده خویش بود. به این ترتیب میزان شهرت شیخ به توانمندی وی در جذب هدایای مادی تا حدی بستگی داشت که با سخاوت، بار دیگر آن

را می‌بخشید و این خود مرکزیت دینی و اجتماعی ریاست طریقت را تقویت می‌کرد. تنها پیامبر و ولی می‌توانستند اموال موقوفاتی یا نذوراتی را در دست گیرند. سراج طوسی معتقد بود: «زیاده داشتن جز پیامبر یا ولی را شایسته نیست» (سراج طوسی، ۱۳۸۱: ۴۳۳). معنای این آن است که پیامبر (ص) چیزها را برای خود نمی‌خواست و هر چیز را چنان که حق بود به جا می‌آورد، نه چنان که خود می‌خواست. حکایت‌های اندکی نیز موجود است که درگیری بر سر اموال موقوفه بین شیوخ صوفی نیز وجود داشته است؛ چنانچه در جایی ابوسعید به امام قشیری انذار می‌دهد که در اوقاف دست‌درازی نکند و او پاسخ می‌دهد که اوقاف در دست ماست در دل ما نیست و ابوسعید ابوالخیر جواب می‌گوید: «ما را می‌باید که دست شما چون دل شماست» (محمدبن منور، ۱۳۷۱: ۲۸۰). موضوع اوقاف و نذورات، مسئله مهم و پر مناقشه‌ای بین رهبران صوفی بود. خانقاه برای تأسیس شدن نیاز به موقوفاتی از بازار و کاروانسرا و دکان‌ها داشت تا بتوان در آن از صوفیه پذیرایی شایسته‌ای به عمل آورد (همان: ۳۵۸). شوربختانه از سده‌های پنجم و ششم، اسنادی در رابطه با نذورات و اوقاف صوفیان به جا نمانده است. یکی دو حکایت باقیمانده مانند آزاد کردن کنیزک در بازار نیشابور از محل نذورات خانقاه ابوسعید که نشان از ارتباط عمیق شیخ با سطوح مختلف جامعه است (جمال‌الدین ابوروح، ۱۳۸۴: ۱۵۶-۱۵۳؛ شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۶۶).

أمرأ و سلاطین به علت داشتن تمول کافی، معمولاً از مراکز خانقاهی حمایت و املاکی را برای خانقاه وقف می‌کردند (کیانی، ۱۳۶۹: ۲۷۵). تجار و اصناف بازار نیز در کمک به درویش کوتاهی نمی‌کردند و در قالب مسئله فتوح صوفیه، ایشان را می‌نواختند. شیوخ صوفی، سالکان نوپا در خانقاه را برای شکستن نفس به گدایی در بازار و می‌داشتند تا برای یاران در خانقاه در یوزه کنند. مستجاب‌الدعوه بودن شیخ پس از مرگ و تأسیس بارگاه معنوی برای وی از سوی مردم، نذورات نقدی و غیر نقدی را روانه خانقاه مشایخ می‌کرد اما آنچه رشد شگفت‌انگیز خانقاه‌ها را به لحاظ اقتصادی میسر کرد حمایت مردان سیاست در عصر سلجوقی از صوفیان بود. خواجه نظام‌الملک توسی طبق کتاب *اسرارالتوحید*، به صوفیان کمک کرد و برای ایشان خانقاه ساخت (محمدبن منور، ۱۳۴۸: ۱۹۳).

شیوخ صوفی علاوه بر تبلیغ ایدئولوژی‌شان، آموزه‌هایی همسو با اهداف حکومت تبلیغ می‌کردند که روند پرداخت‌های مالیاتی روستاییان را تسهیل می‌کرد. آنچه برای حکومت‌ها اهمیت داشت، همین مالیات کشاورزی بود که منبع درآمد گسترده‌ای به حساب می‌آمد. توصیه اکید صوفیان به عامه مردم مبنی بر بی‌ارزشی امور مادی، کمک بسیاری به منظم

کردن روند مالیات‌رسانی می‌کرد. به عبارت دیگر، عوامل دیوانی یا نظامی مسئول مستقیم دریافت مالیات بودند و رهبران صوفی به گونه‌ای غیر مستقیم حکومت را در رسیدن به اهدافشان یاری می‌کردند.

۵. نتیجه‌گیری

تصوف اسلامی در خراسان سده پنجم هجری وارد مرحله جدیدی شد. پوست‌اندازی از مفاهیم و تأویل دوباره مضامین صوفیانه به ویژه زهد خشک از یکسو انحصار طبقاتی زهاد را در هم شکست و از دیگر سو امکان ورود اقشار مختلف را به تصوف هموار کرد. آنکه تصوف را از معرفتی کناره و کم فروغ در قالبی جدید برای همه طبقات بازتعریف کرد، ابوسعید ابوالخیر بود. قدرت‌دانش تصوف به اتکای تعریف مجدد مفاهیم، تأسیس انضباط خانقاهی و مقررات ثابت که به رسوم بوسعیدی مشهور شد و همچنین جذب موقوفات و نذورات در چارچوبی منظم از غالب گروه‌های جامعه که با خانقاه ارتباطی دائمی برقرار کرده بود، توانست اقتدار خویش را بر تمامی طبقات اعمال کند؛ طبقات و گروه‌هایی همچون علویان، عیاران، زنان، جوانمردان و حکام که پیش از این تمایل یا امکان ورود به جرگه تصوف نداشتند.

کتاب‌نامه

- ابوالبشری، پیمان و دیگران (۱۳۹۵). «تبارشناسی باورهای ملامتیان نخستین در متون صوفیانه»، نشریه کهن‌نامه ادب پارسی، پاییز ۱۳۹۵، ش ۳، ۱-۱۸.
- اشرفی، ثمره، فرخ زاد، ملک محمد (۱۳۹۸). «نعل وارونه در گفتار و رفتار شیخ ابوسعید ابوالخیر»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال پانزدهم، شماره ۵۴، ۱۳-۳۷.
- امین، حسن (۱۳۷۸). *بازتاب بودا در ایران و اسلام*، تهران: نشر میرکسری.
- راتکه، برنند و اوکین، جان (۱۳۷۹). *مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی*، مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.
- بیریایی، حسین، اشرف امامی، علی (۱۳۹۸). «بررسی تاثیر آموزه های عبدالرحمن سلمی بر اندیشه های ابوسعید ابوالخیر»، فصلنامه جستارهایی در فلسفه و کلام، سال ۵۱، شماره ۲، ۵۱-۶۹.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نفحات الانس*، تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات.
- لطف‌الله بن ابی سعید بن ابی سعد، جمال‌الدین ابوروح (۱۳۸۴). *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

- یاقوت حموی، ابو عبدالله (۱۹۷۹ و ۱۹۵۶)، *معجم البلدان*، بیروت: دارصادر للطباعة والنشر.
- سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۸)، *اللمع فی التصوف*، رینولد نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد (۱۹۶۲)، *الانساب*، حیدرآباد دکن: دائره المعارف العثمانیه.
- سهلگی، محمد بن علی (۱۳۸۴)، *دفتر روشنائی*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴)، *نوشته بر دریا*، تصحیح. تهران: سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۵)، *چشیدن طعم وقت*، تصحیح. تهران: سخن.
- شیرانی، محمد، جدیدی، ناصر، بوشاسب گوشه، فیض الله (۱۳۹۶)، «بررسی تاریخی نقش اجتماعی سیاسی ابوسعید ابوالخیر در خراسان عصر غزنوی و سلجوقی»، فصلنامه تاریخ اسلام، سال هجدهم، شماره ۷۲، ۲۹۱-۳۱۸.
- عفیفی، ابوالعلاء (۱۹۶۳)، *الثوره الروحیه فی الاسلام*، القاهره: بی نا.
- فوکو، میشل (۱۳۹۲)، *دیرینه شناسی دانش*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، نی.
- قزوینی، زکریا بن محمد بن محمود (۱۹۶۰)، *آثار البلاد و اخبار العباد*، بیروت: بی نا.
- کهندل، کیهان، رستمی، سمیرا، ساجدی راد، محسن (۱۴۰۰)، «نقد و تحلیل دیدگاه ابوسعید ابوالخیر و ابوالقاسم قشیری به مولفه های تربیت عرفانی»، مجله پژوهش های اعتقادی کلام، پیاپی ۴۴، ۲۲۷-۲۵۸.
- کیانی، محسن (۱۳۶۹)، *تاریخ خاتقاه در ایران*، تهران: کتابخانه طهوری.
- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۹)، *فتوت در کشورهای اسلامی و مآخذ آن*، ترجمه توفیق. ه. سبحانی، تهران: روزنه.
- لوپزن، لئونارد (۱۳۸۴)، *میراث تصوف*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.
- مایر، فریتس (۱۳۷۸)، *ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه*، مهرآفاق بایوردی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- محمد بن منور میهنی (۱۳۷۱)، *اسرار التوحید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- محمودزاده دیلمی، آرزو، معتمدی، عبدالله، افزا، آمنه (۱۳۹۷)، «ساختار شخصیت و جنبه های پویایی انسان در آموزه های شیخ ابوسعید ابوالخیر». نشریه انسان پژوهی دینی، پیاپی ۳۹، ۴۹-۶۴.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۹۲)، *کشف المحجوب*، مقدمه و تصحیح از دکتر محمود عابدی، تهران: سروش.