[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]

[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

مقالهٔ علمی ـ پژوهشی

جریان‌های صوفیانه در فارس پیش از ظهور ابن‌خفیف

فاطمه طوبایی*

محمدیوسف نیّری**

چکیده

محققان کمتر به جست‌وجو درباب چگونگی پیدایش و تکوین جریان‌های عرفان و تصوف در نقاط گوناگون ایران توجه کرده‌اند. با تقسیم جریان تصوف به دو مکتب عراق و خراسان و تمرکز محققان بر صوفیان و دیدگاه‌های صوفیانهٔ این مناطق، دیگر نگرش‌های صوفیانه در اقصی‌نقاط ایران در سایه قرار گرفتند. یکی از مناطقی که کمتر بررسی شده، خطهٔ فارس است. به‌نظر می‌رسد حضور بیش از هشتاد شیخ از مشایخ تصوف در فارس پیش از ظهور ابن‌خفیف و گسترش تصوف در این منطقه، ضرورت بررسی و جست‌وجو درباب آغاز و تکوین جریان عرفان و تصوف در این خطه را آشکار می‌کند. در پژوهش حاضر، نام و نشان چهل‌وسه‌تن از مشایخ فارس و شیراز استخراج شده است که پیش از ابن‌خفیف زیسته‌اند یا هم‌عصر او محسوب می‌شوند که در پژوهش حاضر جهان‌بینی عرفانی این مشایخ تا حد امکان برمبنای اطلاعات اندک باقی‌مانده تحلیل شده است. از تحلیل و تبیین نگرش عرفانی ایشان مشخص شد که در این دوره چهار جریان اصلی اعلام حضور کرده‌اند: نخست، جریان زهدورزی و گوشه‌نشینی (نمودی از شکل اولیهٔ تصوف)؛ دوم، جریان صوفیان متمایل به مکتب عرفان عراق؛ سوم، جریان صوفیان متمایل به مکتب عرفان خراسان؛ و چهارم، جریان پیش‌آهنگان مکتب عرفان فارس. تحلیل ارقام به‌دست‌آمده نشان می‌دهد در فارس غلبهٔ فکری‌ـعرفانی با مشایخ پیش‌آهنگ مکتب فارس بوده و دیگر جریان‌ها نقشی کم‌رنگ‌تر ایفا کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: تصوف، فارس، زهدورزی، تصوف عراق، تصوف خراسان، پیش‌آهنگان مکتب عرفان فارس.

*دانش‌آموختهٔ دکتری زبان و ادبیات عرفانی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران، نویسندهٔ مسئول، toobaieshima@yahoo.com

**استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران، nayyeri@hofez.shirazu.ac.ir

CC BY NC

تاریخ دریافت:۱۴۰۲/۵/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۸/۹

دوفصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، سال ۳۲، شمارهٔ۹۶، بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص۲۳۵-۲۶۶

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]

[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

Sufi Currents in Fars Before the Appearance of Ibn-e Khafif

Fatemeh Toobayi*
Mohammad Yusof Nayyeri**

Abstract

Investigating the origins of Sufism in various regions of Iran is a significant topic that has not been adequately explored. The researchers' focus on Iraqi and Khorasan schools of Sufism has led to neglecting Sufi practices in other areas including Fars and Shiraz. Notably, the presence of over eighty Sufi sheikhs in Fars and Shiraz before the appearance of Ibn Khafif, along with the substantial growth of Sufism in this region underscores the need to study the origins and development of Sufism there. This research identified forty-three sheiks from Fars and Shiraz who lived either before or contemporaneously with Ibn Khafif and analyzed their mystical views based on the limited available information. As a result of this analysis, it is evident that four main Sufi currents existed during this period: first, the ascetic and secluded form of Sufism; second, the Iraqi school of Sufism; third, the Khorasan school of Sufism; and fourth, the pioneers of Fars school of mysticism. The findings indicated that the Shiraz school sheiks were predominant in Fars, with other currents playing a lesser role.

Keywords: Sufism, Fars, Asceticism, Iraqi School of Sufism, Khurāsān School of Sufism, Pioneers of Fars School of Mysticism.

* PhD Candidate in Mystical Literature, Shiraz University, Fars, Iran (Corresponding Author), *toobaieshima@yahoo.com*
** Professor in Persian Language and Literature of Shiraz University, Fars, Iran *nayyeri@hofez.shirazu.ac.ir*

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

۱. مقدمه

۱.۱. طرح مسئلهٔ پژوهش

آنچه جریان تصوف در اسلام دانسته شده است از نوعی زاهدورزی در بغداد آغاز می‌شود که می‌توان آن را شیوه‌ای از موضع‌گیری در مقابل وضعیت سیاسی و اجتماعی قرن دوم دانست. با نگاهی مختصر به تذکره‌های صوفیان سده‌های نخست اسلام می‌توان دریافت که بسیاری از این زاهدانِ صوفی، ایرانی یا ایرانی‌تبار بوده‌اند و خود یا پدرانشان عراق را در دوره‌ای از زندگی خود به‌عنوان وطن دوم برگزیده و به آن دیار کوچیده‌اند. این ردّپای پررنگ از ایرانیان و ایرانی‌تباران می‌تواند نقش نگرش و تفکر ایرانی را در جریان تصوف نشان دهد. عامل عمده‌ای که در پیدایش یا توسعهٔ تصوف در ایران تأثیر داشت، حالت اعتراض زهاد و صوفیه به دستگاه خلافت و ناخشنودی از همکاری با اعراب بود. همین مسئله باعث شد ایران بستری مناسب برای رشد و کمال عرفان باشد و پس از بغداد مهم‌ترین جریان تصوف در قرن سوم در ایران و در خطهٔ خراسان ظهور کند و با ترکیب نگرش زاهدانه با عشق الهی، عرفان و تصوف به کمال نزدیک شود. مورخان جریان تصوف را به دو مشرب مهم و معروف «مکتب عراق» و «مکتب خراسان» تقسیم کرده‌اند. در این دوره، در دیگر نقاط ایران نیز تصوف ظهور و شروع به رشد می‌کند. یکی از مهم‌ترین نقاط خاستگاه تصوف در ایران استان فارس و مخصوصاً شیراز است.

پیش از ظهور شیخ کبیر، ابوعبدالله محمدبن‌خفیف، از نخستین مشایخ شاخص در تصوف، در شیراز دست‌کم چندین مرکز صوفیانهٔ مختلف یا رباط وجود داشته است. آورده‌اند که شمار صوفیان ازجمله زنان صوفی بسیار بوده است. درباب رونق تصوف در سده‌های دوم تا چهارم در فارس چه‌بسا این سخن عبدالکریم سمعانی بسنده باشد که در وصف شیراز می‌گوید: «خرج منها جماعه کثیره من اهل العلم و الصوفیه» (سمعانی، ۱۹۹۸/۸: ۲۱۸).

شرف‌الدین ابراهیم در مقدمهٔ کتاب *تحفهٔ اهل‌العرفان*، که به سال ۷۰۰ هجری قمری در مناقب شیخ روزبهان بقلی شیرازی نوشته، آورده است:

> معروف و مشهور است میان خلایق که پارس برج اولیاء است و مسافران عرب و عجم بدین امید متوجه این خطهٔ پاک می‌گردند تا زیارت اولیاء کنند... اما مشایخ و اولیاء که در خطهٔ پارس بوده‌اند تعداد آن نتوان کرد، اما آنچه این ضعیف را در کتب مطالعه افتاده از مشایخ شیراز و حوالی آن دویست صاحب کرامت مسطور دیده... (شرف‌الدین ابراهیم، ۱۳۴۷: ۸).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

شبیه این مطالب را کسان دیگری همچون عبداللطیف در *روح‌الجنان* و زرکوب شیرازی در *شیرازنامه* و عیسی‌بن جنید در ترجمهٔ *شدالازار* آورده‌اند.

بنابر آنچه گفته شد، می‌توان فرض کرد که شمار صوفیان فارس پیش از ظهور ابن‌خفیف آن‌چنان بوده است که بتوان پیشینه‌ای درازدامن از حضور تصوف در این خطه را تصور کرد. تألیف تذکره‌های متعدد در قرون دوم تا هشتم در همین منطقه و اختصاص بخش بزرگی از آنها به عارفان و صوفیان فارس و شیراز بر کثرت صوفیان در این منطقه دلالت دارد.[۱]

بررسی منابعی که فضای تاریخی‌ـاجتماعی فارس را در اعصار مختلف توصیف می‌کنند، نشان می‌دهد که حمایت حاکمان فارس و شیراز از جریان تصوف در سده‌های دوم تا هفتم، خلق‌وخوی آزادمنشانهٔ مردم شیراز و موقعیت جغرافیایی فارس و شیراز که حدّفاصل میان خراسان و بغداد بوده است، مهم‌ترین دلایل گسترش عرفان و تصوف در این ناحیه است.

با تقسیم جریان تصوف به دو مکتب عراق و خراسان، مناطق دیگر چنان‌که شایسته بود تحلیل و بررسی نشد. به‌نظر می‌رسد حضور بیش از هشتاد شیخ از مشایخ تصوف در فارس و شیراز پیش از ظهور ابن‌خفیف و رشد و گسترش تصوف در این منطقه، ضرورت بررسی و جست‌وجو درباب آغاز و تکوین جریان تصوف در این خطّه را آشکار می‌کند. در پژوهش پیش‌رِو، پژوهشگران به‌دنبال پاسخ‌دادن به پرسش‌های زیرند:

۱. با توجه به پیشینهٔ جان‌دار و طولانی تصوف در فارس و جمعیت متکثّر صوفیه، آیا همگی این صوفیان مشرب عرفانی مشابهی داشته‌اند یا جریان‌های فکری‌ـعرفانی مختلفی در این سرزمین رایج بوده است؟

۲. درصورت وجود جریان‌های فکری‌ـعرفانی مختلف، پیشروان این جریان‌ها چه کسانی هستند و اصول و مبانی کلی هریک چه بوده است؟

۳. آیا نشانه‌هایی از ظهور مکتبی نو و البته متمایز از دیگر مکاتب عرفانی رایج، چون عرفان عراق و خراسان، در خطهٔ فارس دیده می‌شود؟

۱. ۲. پیشینهٔ پژوهش

پژوهش‌ها درباب ظهور و تکوین تصوف در فارس و شیراز اندک‌شمارند و تاکنون پژوهشی گسترده و همه‌جانبه دراین‌باره صورت نگرفته است. در ادامه پژوهش‌های انجام شده معرفی می‌شوند:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

خالق‌زاده (۱۳۹۱) در مقالهٔ خود نام نخستین صوفیان برخاسته از خطهٔ فارس تا پیش از ابن‌خفیف را استخراج و مهم‌ترین آنها را به‌اختصار معرفی کرده است. این پژوهش بیشتر جنبهٔ تاریخی دارد و با جمع‌آوری نقل‌قول‌های مختلف از تذکره‌ها، شخصیت‌ها را معرفی کرده، اما نتیجه‌گیری به‌خصوصی درباب منش عرفانی این بزرگان و جریان‌های عرفانی موجود در فارس صورت نداده است.

جبارپور (۱۳۹۵) در مقالهٔ خود با مبنا قراردادن دو کتاب *شیرازنامه* و *شدالازار* عارفان پیش از ابن‌خفیف را معرفی کرده و کوشیده است بدون درنظرگرفتن خط سیر تاریخی ویژگی‌هایی برای عارفان فارس استخراج کند. با توجه به کثرت و تعدد عارفان و تذکره‌ها و کتاب‌های تاریخی‌ای که صرفاً درباب شیراز و فارس نوشته شده‌اند، انتخاب دو کتاب کافی نبوده و نتیجه‌گیری‌ها چنان‌که باید از دقت کافی برخوردار نیست. برخی از ویژگی‌هایی که او برای عارفان فارس برشمرده عبارت‌اند از: پای‌بندی به فقه شافعی؛ کثیرالسفربودن؛ التزام به پوشش سپید و... . ویژگی‌های نام‌برده چندان دقیق نیستند و می‌توان نظیر آنها را در دیگر مناطق ایران نیز یافت.

خیراندیش (۱۳۹۶) بخش اول کتاب خود را به عرفان در فارس اختصاص داده و ابتدا پیشینه‌ای از جایگاه عرفان در شیراز و فارس آورده است؛ سپس، چهار جریان را زیرمجموعه‌های عرفان فارس برشمرده است: ۱. جریان سنّتی و کلاسیک ۲. جریان عرفان اجتماعی ۳. اندیشهٔ عرفانی سعدی و حافظ ۴. مکتب عرفان اجتماعی. همان‌طور که از نام‌گذاری این جریان‌ها پیدا است، پژوهشگر مبنای مشخصی برای تقسیم‌بندی ندارد و با دیدگاهی تاریخ‌ادبیاتی روایتگر سیر تصوف در فارس است. در بخش دوم، اصطلاحات عرفانی پرکاربرد را تعریف کرده و گورجای صوفیان شیراز و دیگر شهرستان‌های استان را به‌دست داده است. این تغییر ناگهانی سیر محتوایی کتاب و اختصاص بخشی از آن به اصطلاحات کلی مطرح در تصوف غیرمنتظره و بی‌تناسب با بافت کتاب است. بخش سوم کتاب در شش فصل نگاشته شده که نویسنده شرح‌حال عارفان شیراز از قرن سوم تا قرن سیزدهم هجری را آورده است. تعدد عارفان و گستردگی بازهٔ تاریخی در این بخش، نویسنده را واداشته که نقل‌قول‌هایی مختصر از تذکره‌های مختلف ذکر کند و صرفاً در سطوری چند نام و نشان و گاه خانواده و شغل عارفان را معرفی کند. جمع‌آوری نام تمام صوفیانی که در فارس یا شیراز

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

زیسته‌اند به‌لحاظ تاریخی اهمیت دارد و به‌همین‌دلیل کتاب نقش بسزایی در تکمیل تاریخ ادبیات فارس دارد، اما توضیحات نویسنده درباب هرکدام از شخصیت‌ها بسیار مختصر است و تحلیلی درباب مشرب فکری آنان یا دیدگاه‌های عرفانی مشترک و نامشترک ارائه نمی‌کند.

همان‌طور که مشاهده می‌شود، در پژوهش‌هایی که پیش از این دربارهٔ ظهور تصوف در فارس و شیراز انجام شده، محوریت با دیدگاه تاریخی و جغرافیایی است؛ به‌این‌معنا که پژوهشگران کوشیده‌اند فهرستی جمع‌آوری کنند از صوفیانی که در این خطه زیسته‌اند، اما مشرب فکری صوفیان، دیدگاه‌های عرفانی، و شباهت‌ها و تفاوت‌های دیدگاه‌ها کمتر بررسی شده است.

۲. بررسی و تحلیل موضوع

۲. ۱. مبانی پژوهش

در ابتدا، آنچه تحت عنوان مکاتب عرفانی عراق و خراسان از آنها یاد شد، تعریف می‌شود و اصول و مبانی فکری این مکتب‌ها مشخص می‌شود و پس از آن مشرب فکری صوفیان فارس و نسبت آنان با این مکاتب فکری روشن خواهد شد.

۲. ۱. ۱. مکتب عرفان عراق (بغداد)

برخی از صوفیان ساکن بغداد مکتب عرفان بغداد را در اواخر قرن سوم پایه‌گذاری کردند. نخستین شخصیت این مکتب ابومحفوظ معروف کرخی است، اما نمایندهٔ واقعی آن را جنید بغدادی دانسته‌اند. اصول فکری این مکتب را سری سقطی به جنید بغدادی منتقل کرده است. عنوان «مکتب بغداد» را در ابتدا صرفاً به‌دلیل مکان جغرافیایی این صوفیان و در مقابل صوفیان ساکن خراسان بر آنان اطلاق کردند، اما در اصول و عقاید این دو نحله نیز تفاوت‌های فراوانی به‌چشم می‌خورد. این مکتب در قرن سوم به‌کمک تعلیمات جنید انسجام کافی یافت و پس از او مریدانش آن را ادامه و گسترش دادند. آرای او چنان حائز اهمیت است که مبانی و اصول فکری مکتب بغداد برمبنای آنها تعریف می‌شود. برخی از مهم‌ترین اصول فکری مکتب عرفان عراق (بغداد) عبارت‌اند از: ترجیح صحو بر سکر، رد سماع و حرمت آن، وسواس در رعایت شریعت، سرکوب یکبارهٔ نفس و مخالفت با او در تمام ابعاد، مخالفت با اظهار شطح، رفتارهای مبتنی بر افراط و تفریط دینی و انعطاف‌ناپذیری در مقابل دیگر فِرَق، مخالفت با اظهار کرامات، ترجیح سؤال بر کسب، قبول مشاهده در جهان ماده، تمایل به ریاضت‌های طاقت‌فرسا و نامعمول، رد عشق الهی، رد منش ملامتیه و... .

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

۲. ۱. ۲. مکتب عرفان خراسان

«بسیاری از بزرگان تصوف ایران در خراسان زیسته و معتقد به مکتب عرفان خراسان بوده‌اند؛ ازاین‌رو، خراسان را «مهد تصوف» خوانده‌اند» (زرین‌کوب، ۱۳۹۶: ۳۲). حوزهٔ عرفان خراسان شامل مجموعه‌ای از عارفان ایرانی است که عموماً از قرن دوم تا نهم هـ ق. در محدودهٔ جغرافیایی خراسان بزرگ می‌زیسته‌اند.

در قرن دوم هجری، تصوف در این منطقه با ابراهیم ادهم، شقیق بلخی، فضیل عیاض مروزی و عبدالله مبارک آغاز شد و در قرن سوم با صوفیانی نظیر احمدبن‌خضرویه، حاتم اصم، بشر حافی و به‌خصوص بایزید بسطامی ادامه یافت. بنابر اعتقاد پژوهشگران، بایزید کسی است که در خراسان زهد را به تصوف واقعی اعتلا داد و اصول و مبانی تصوف خراسان را بنیان نهاد. برخی از مهم‌ترین اصول فکری مکتب عرفان خراسان عبارت‌اند از: سرتیزی با شریعت قشری و بی‌اعتباردانستن علم حدیث، دوری از ریاضت‌های سخت و طاقت‌فرسا و ترجیح عنایت الهی بر مجاهده، انعطاف‌پذیری در مواجهه با دیگر ادیان و دیگردوستی، استغراق در سُکر و غلبهٔ وجد به‌گونه‌ای که صحوی پس از آن اتفاق نمی‌افتد و سبب اسقاط تکلیف از سالک می‌شود، ظاهرکردن سخنان شطح‌آمیز و اظهار سخنان دلیرانه و مبتنی بر آزادی اندیشه و گستاخی با حق، اظهار عشق الهی و محبت‌محوری در سلوک، شاگردی مشایخ خراسان یا مشایخ ملامتیه و مهاجرت به آن دیار و رفتار مبتنی بر ملامت، علاقه به زبان شعرگونه و آهنگین و آوای خوش، اعتقاد به مشاهدهٔ خداوند با چشم سَر در جهان ماده، معامله با خلق برمبنای جوانمردی و مراعات سخت‌گیرانهٔ حقوق دیگری و... .

۲. ۲. بحث و تحلیل

در تحقیق حاضر، نام و نشان چهل‌وسه‌تن از مشایخ فارس و شیراز که پیش از ظهور ابن‌خفیف زیسته‌اند یا هم‌عصر او محسوب می‌شوند استخراج شد و جهان‌بینی عرفانی آنان تا حد امکان برمبنای اطلاعات اندک باقی‌مانده تحلیل شد. از تحلیل و تبیین نگرش عرفانی این چهل‌وسه‌تن مشخص شد که در این دوره چهار جریان اصلی اعلام حضور کرده‌اند. در ادامه، به هر ک از این جریان‌ها، سردمداران و اصول و مبانی کلی آنها پرداخته می‌شود.

۲. ۲. ۱. زهدورزی و گوشه‌نشینی؛ نمودی از شکل اولیهٔ تصوف

مشایخی که زیرمجموعهٔ این جریان قرار می‌گیرند، در متون باقی‌مانده به زهدورزی شدید، کناره‌گیری از خلق، طرد دنیا، ساده‌زیستی، غلبهٔ خوف بر احوال، آموختن علم حدیث و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

عبادات طاقت‌فرسا مشهورند. تصوف این بزرگان شاخص‌های مبتنی بر تمایل به هیچ‌کدام از مکاتب صوفیانه (عرفان عراق، خراسان و فارس) را ندارد و بیشتر صورتی از تصوف زاهدانهٔ اولیه است. چهارده‌تن از چهل‌وسه‌تنی که جهان‌بینی عرفانی آنان بررسی شد در این گروه قرار می‌گیرند: شیخ سلم‌بن‌عبدالله صوفی، ابن‌سال‌به، ابراهیم کرجی، شیخ محمدبن‌خلیل، ابوسائب‌بن‌اسحاق، ابوالحسن احمدبن‌جعفربن‌ابی‌توبه، ابوعبدالله بابویی، شیخ ابوزرعه عبدالوهاب اردبیلی، محمدبن‌یزید، ابوضحاک، ابوشجاع حسین‌بن‌منصور، منصوربن‌ابی‌علی، ابوعبدالرحمن عبدالله‌بن‌جعفر ازرقانی و ابوالقاسم صفار. در ادامه، نام چندتن از مشاهیر آنان به‌همراه اندک اطلاعات باقی‌مانده از منش صوفیانه و اصول تفکر عرفانی آنان آورده می‌شود:

۲. ۲. ۱. ۱. شیخ ابوزرعه عبدالوهاب اردبیلی

دربارهٔ او گفته‌اند عالمی زاهد بود که مسافرت بسیار می‌کرد. معاصر شیخ کبیر بود و گویا سفری به مکه را هم‌سفر بوده‌اند و در شهر مدینه از هم جدا شده‌اند. از مجموع روایات نقل‌شده درباب او استنباط می‌شود که شیخ ابوزرعه زاهدی عابد است که راه‌ورسم خود را از راه‌ورسم متصوفهٔ هم‌عصر جدا می‌داند و البته به‌سبب علم و زهد و اختصاص‌دادن زندگی خویش به عبادت و ریاضت، بسیار نزد متصوفه محترم و ارزشمند است. می‌گویند شیخ ابوزرعه در آخر عمر متفق صوفیه شد و گویا در بعضی منازل با ایشان بود. او در سال ۴۱۵ قمری وفات یافت و او را در رباط خودش دفن کردند. اکنون، مزار او در فلکهٔ مصدق شیراز واقع است. حکایتی درباب شیخ‌کبیر و شیخ ابوزرعه در منابع مختلف چون کتاب *سیرت ابن‌خفیف* و *تذکرهٔ هزارمزار* آمده است که میزان احترام شیخ کبیر به شیخ ابوزرعه و عظمت او را نشان می‌دهد (عیسی‌بن‌جنید شیرازی، ۱۳۶۴: ۲۷۲-۲۷۳).

۲. ۲. ۱. ۲. شیخ ابوعبدالرحمن عبدالله‌بن‌جعفر الازرقانی[۲]

او از مشایخی است که شیخ‌کبیر از محضرشان بهره برده است. در وفور فضل و دانش نظیر نداشت و به‌سبب زهد و تقوا در عصر خود یگانه بود. شیخ‌کبیر نزد او بعضی از کتاب‌های احادیث و اسرار تصوف را می‌خواند و علوم را فرا می‌گرفت.

از شیخ‌کبیر در کتاب *سیرت* دو روایت نقل شده است که به عبدالله ازرکانی اختصاص دارد. در روایت نخستین ابن‌خفیف نقل می‌کند که روزی برای خواندن حدیث طبق قرار معهودی که داشتیم به خدمت شیخ عبدالله ازرکانی رفتم. شیخ فرمود ای عبدالله امروز با من

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

همراهی کن تا به‌جای خواندن حدیث نماز بگزاریم. گفتم سمعاً و طاعتاً. به گوشه‌ای خزیدیم و هردو شروع کردیم به خواندن نماز و تا شب‌هنگام هریک هزار رکعت نماز به‌جای آوردیم. در دومین روایت، شیخ‌کبیر در زمستانی بسیار سرد شیخ عبدالله ازرکانی را اندرون شهر دیده و از او پرسیده است در این سرمای سخت قصد رفتن به کجا را دارد و شیخ در پاسخ به او گفته است آنجا که عاصیان و مجرمان می‌روند (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۳۹).

از این‌دو روایت برمی‌آید که شیخ عبدالله ازرکانی پیش‌ازهرچیز زاهدی عابد و اهل ریاضت است که البته دستی بر آتش تصوف دارد، اما به‌نظر می‌رسد به‌سبب غلبهٔ خوف خداوند در وجود او که در روایت دوم آشکار است و دیگر نشانه‌های موجود چون تمایل او به علم حدیث، باید شیخ را در گروه اول، یعنی «مشایخ متمایل به زهد و شکل اولیهٔ تصوف»، قرار داد. «او مصاحبتی هم با شیخ یعقوب‌بن‌سفیان و شیخ محمد علاف‌بن‌اویس از اصحاب شیخ‌کبیر داشته است (زرکوب، ۱۳۹۰: ۱۴۲). گویا، یعقوب‌بن‌سفیان (فسوی) (درگذشته به ۲۷۷ هـ‌ق) از استادان ازرکانی بوده است. او در سال ۳۱۱ وفات یافته است» (زرکوب، ۱۳۹۰: ۲۲۷). شیخ عبدالله ازرکانی پس از وفات در مسکن مألوف و بقعه‌ای که بنای او بوده مدفون شد.

۲. ۲. ۲. صوفیان متمایل به مکتب عرفان عراق (بغداد)

دومین گروه صوفیان متمایل به مکتب عرفان عراق‌اند. مشایخ این جریان در جهان‌بینی خود متأثر از مکتب عرفان عراق بوده‌اند یا تحت تعلیم یکی از مشایخ عراق چون جنید، رویم و... قرار گرفته‌اند. در منش این بزرگان یک یا چند مشخصه از مکتب عرفان عراق و اصول و مبانی آن (ر.ک: مبانی و اصول مکتب عرفان عراق) دیده شده است. پنج‌تن (ابوبکر شعرانی، ابوبکر اسکاف، ابوالخیر مالکی، جعفر جعدی و ابوبکر قصری) از چهل‌وسه‌تنی که جهان‌بینی عرفانی آنان بررسی شد در این گروه قرار می‌گیرند. در ادامه، نام چندتن از مشاهیر آنان به‌همراه تحلیلی از منش صوفیانه‌شان آورده می‌شود:

۲. ۲. ۲. ۱. ابوبکر شعرانی

از مشایخ شهر اصطخر بوده و به زهد فراوان و سخت‌گیری بر خویش مشهور است. ابن‌خفیف درباب او گفته: «من زاهدی کی خود را از علایق دنیا مجرد ساخته بود چون او ندیدم» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۳۶). عادت به پوشیدن جامه و دستار کهنه داشت و نیز جامهٔ تازه‌ای که برای او هدیه می‌آوردند نمی‌پذیرفت. تنها یک‌بار به‌سبب احترامی که برای ابن‌خفیف قائل بود از او لباسی تازه را پذیرفت (همان، ۱۳۷). شیراز را شهر خوارج می‌خوانَد و روی خوش به

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

وجد و سماع نشان نمی‌دهد و بر مشایخ شیراز خرده‌ها می‌گیرد. در *سیرت ابن‌خفیف* روایت است که روزی احمدبن‌یحیی، مؤمل جصاص و ابوضحاک برای زیارت ابوبکر شعرانی به اصطخر رفتند. مؤمل که گویی شناختی نسبی از شعرانی دارد می‌گوید اکنون غروب است و ما موفق به دیدار با او نخواهیم شد. باید تا پس از نماز خفتن (عشا) صبر کنیم تا او از عبادت و اوراد پس از نماز فارغ شود. پس از نماز به خدمت او می‌روند و ماجرا ادامه می‌یابد:

> [ابوبکر شعرانی] روی به احمد یحیی کرد و گفت از خدای‌تعالی شرم نداری کی در شهر خوارج اقامت ساخته‌ای و طعام ایشان می‌خوری و اظهار وجد و سماع می‌کنی؟ احمد خاموش بود و هیچ نمی‌گفت. بعد از آن، نظر با ابوالضحاک کرد و گفت می‌شنوم که تسبیح تو الحمدلله‌گفتن است. اگر به کلمهٔ استغفار مشغول شوی تو را بهتر، و روی به مؤمل آورد و گفت می‌شنوم کی در توحید سخن می‌گویی. مؤمل گفت من از کجا؟ من مردی‌ام به کسب مشغول. چون این سخن بشنید و او را در مقام عجز دید خاموش گشت (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۳۷).

در روایت‌های مذکور، نشانه‌هایی که مبتنی بر گرایش شعرانی به مکتب عرفان عراق است آشکار می‌شود. نخست آنکه شعرانی زاهدی عابد، مجرد از علایق مادی و در رعایت شریعت سخت‌گیر است که سماع را حرام دانسته و به‌سبب مقبولیت سماع در شیراز، این شهر را شهر خوارج می‌نامد. سخت‌گیری او در رعایت شریعت ظاهراً و باطناً و زهدمحوری افراطی و حرام‌دانستن سماع هرسه از مشخصه‌های عرفان عراق هستند. انتقادهای او از مشایخ شیراز و جهان‌بینی آنان نشان‌دهندهٔ منش متفاوت او است. او ذکر استغفار را بر حمد ترجیح داده و همین انتخاب نشانهٔ سلوک مبتنی بر زهد خشک و ریاضت است. او را می‌توان ادامه‌دهندهٔ مکتب عرفان عراق و انعکاس‌دهندهٔ این نگرش در فارس دانست.

۲. ۲. ۲. ۲. ابوالخیر مالکی

نام او بندار‌بن‌یعقوب المالکی است. شیخ‌کبیر درباب او می‌گوید: «از جمله مشایخ کبار [شیراز] بود و در چند علم نظیر خود نداشت» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۵۸). گویا با ابن‌خفیف مصاحبتی نزدیک داشته است، به‌گونه‌ای که در شبی بارانی شیخ‌کبیر برای او که مدتی روزهٔ وصال داشته و در مسجد جامع ساکن بوده است، مقداری خوراک می‌آورد و ابوالخیر به‌سبب احترامی که برای ابن‌خفیف قائل بوده است و هیبت او، نمی‌تواند بگوید که قصد وصال دارد و افطار می‌کند. چون از طعام‌خوردن فارغ می‌شوند، مذاکرهٔ علمی را آغاز می‌کنند و «شیخ گفت کی از او سؤال کردم کی در چه حال مرد صافی‌عیش‌تر باشد؟ جواب داد در آن‌وقت کی مخالفتِ

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

نفس کند» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۵۹). شیخ از این پاسخ سخت متعجب می‌شود و فردای آن‌روز این داستان را برای دیگر مشایخ بازگو می‌کند و مشایخ از او می‌خواهند که داستان را از زبان ابوالخیر بشنوند، اما او نمی‌پذیرد و پاسخ می‌دهد که: «سخن کی به شب گویند، لایق نباشد کی به روز بازگویند» (همان، ۱۵۹).

در منش شیخ ابوالخیر مالکی نیز آنچه توجه‌برانگیز است تمایل به ریاضت‌های طاقت‌فرسا چون روزهٔ وصال و مخالفت با نفس است. این گرایش به‌گونه‌ای است که در نظر او لذت حقیقی صرفاً هنگام مخالفت با نفس پدیدار می‌شود. این ویژگی و تعریف او از عیش صافی چنان برجسته و نامعمول است که مشایخ شیراز از شنیدن آن متعجب می‌شوند. این اظهار شگفتی نشان‌دهندهٔ تفاوت منش مشایخ شیراز و متعلق‌نبودن جهان‌بینی ابوالخیر مالکی به مکتب عرفان فارس است. صوفیان شیراز و فارس سلوک خود را برمبنای ریاضت‌های متعادل و معمول پیش می‌برده و تمایلی به زهد افراطی نداشته‌اند. بنابر یافته‌های پژوهشگر، سلوک در جهان‌بینی صوفیان شیراز برمبنای اعتدال و محبت الهی شکل گرفته است. آنان در فرآیندی تدریجی که متشکل است از مجاهدهٔ اعتدالی، صافی‌کردن دل به نور محبت الهی و خدمت به خلق و دیگردوستی، نفس خویش را رام می‌کردند و تحت فرمان حق درمی‌آوردند. سلوک آنان به‌هیچ‌وجه بر سرکوب یکبارهٔ نفس و مخالفت با آن در تمام ابعاد استوار نیست.

۲. ۲. ۳. صوفیان متمایل به مکتب عرفان خراسان

گروهی از مشایخ شیراز در عصر شیخ‌کبیر و پیش از او سُکری‌مشرب بوده‌اند و بیش‌ازآنکه متعلق به زیست‌جهان عرفان فارس باشند گویی خراسانی‌اند (ر.ک: مبانی و اصول مکتب عرفان خراسان). شش‌تن (هشام‌بن‌عبدان، ابومحرز شیرازی، ابوعمرو اصطخری، ابومزاحم شیرازی، ابوبکر طمستانی و ابوجعفر صیدلانی) از چهل‌وسه‌تنی که جهان‌بینی عرفانی آنان بررسی شد در این گروه قرار می‌گیرند. در ادامه، نام برخی از بزرگان این گروه و شاخصه‌هایی که آنان را زیرمجموعهٔ این جریان قرار داده است خواهد آمد:

۲. ۲. ۳. ۱. هشام‌بن‌عبدان

کنیهٔ او ابومحمد است و در زمرهٔ مشایخ ساکن شیراز از او نام برده شده است. هشام به استغراق در نماز و خروج از اوصاف بشری هنگام عبادت به‌سبب سُکر و فنا مشهور بوده است. ابن‌خفیف درباب او می‌گوید: «هشام‌بن‌عبدان هرگه کی نماز می‌گزارد، در عالم ملکوت غرق می‌شد و اوصاف بشریت از او فانی می‌گشت و در محراب آمدشد می‌کرد و یهود و نصرانی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

چون هشام در نماز می‌ایستاد تفرج و تماشای وی می‌کردند» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۴۴). طعام روزانهٔ او از شیر گوسفند خویش بوده و حلال‌بودن طعام برای او بسیار اهمیت داشته است. دراین‌باره حکایتی نقل است: شب‌هنگامی که هشام در خواب بوده است، گوسفند او وارد مزرعهٔ شخصی می‌شود و می‌چرد. ناگهان هشام از خواب بیدار می‌شود و وضعیت را می‌بیند. بلافاصله گوسفند را بغل می‌کند و پیش صاحب مزرعه می‌برد و آن را به او هدیه می‌کند و می‌گوید گوسفند من از مزرعه و کشت تو خورده است؛ بنابراین، شیر او بر من حرام شده؛ زیرا مال تو بر من حرام است. گوسفند را از من قبول کن. مزرعه‌دار گوسفند را قبول نمی‌کند و در پاسخ می‌گوید من به این گوسفند احتیاجی ندارم و آنچه از زرع من خورده بر تو حلال کردم. هشام اما نمی‌پذیرد و گوسفند را همانجا رها می‌کند و بازمی‌گردد (همان، ۱۴۴). این سخت‌گیری درباب حقوق دیگری یادآور منش بایزید است آن‌گاه که عطار درباب او می‌گوید: «و گفت چهل‌سال است که پشت به هیچ دیوار بازننهادم مگر به دیوار مسجدی یا دیوار رباطی و گفت خدای‌تعالی از ذره‌ذره بازخواهد پرسید. این از ذره بیش بود» (عطار، ۱۳۹۴: ۸۷).

او به مطالعهٔ زبور علاقه‌مند بود و با مطالعهٔ آن او را دهشتی و حیرتی عظیم فرامی‌گرفت، به‌گونه‌ای که تا یک‌سال قادر به اقامهٔ نماز نبود. هنگامی‌که از ابن‌خفیف درباب علت این مسئله پرسیده می‌شود، پاسخ می‌دهد: «وی پیوسته مطالعهٔ عالم غیب می‌کرد چنان‌که امور غیبی بر او غالب آمد و اعمال ظاهر مستقهر دید. لاجرم در مقام حیرت بماند» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۴۶). در توضیحات مذکور چند نکته درخور تأمل است: نخستین عبارتی که درباب هشام جلب‌نظر می‌کند، علاقهٔ او به مطالعهٔ «زبور» است. این نام بر کتاب آسمانی حضرت داوود(ع) اطلاق می‌شود. زبان این کتاب به‌خصوص در بخش مزامیر شعرگونه و آهنگین بوده و مضامین آن ستایشی عاشقانه و سراسر حکمت است. در خوانشی هرمنوتیکی و برمبنای سطور سپید متن، می‌توان تصور کرد که هشام در هنگام مطالعهٔ زبور آوای سحرانگیز حضرت داوود(ع) را در حال به‌آوازخواندن کتاب شعرگونه و آهنگین زبور با گوش جان می‌شنیده و همین تجربهٔ زبانی، که درحقیقت به‌دلیل تأثیر کلام بر مخاطب شیفته، عاشق و البته آگاه و مستعد رخ داده، سبب شده است که هشام در حیرتی وصف‌ناشدنی غرقه شود و تا یک‌سال قادر به بازگشت به حالت هوشیاری نباشد. پاسخ ابن‌خفیف و توضیحات او درباب استغراق هشام نیز تأیید همین مدعا است. علاقه‌نشان‌دادن به زبان شعرگونه، احتمالاً آوای خوش، و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

مضامین عاشقانه و محبت‌محور در شناخت خداوند شاخص‌هایی هستند که جهان‌بینی هشام را زیرمجموعهٔ مکتب عرفان خراسان قرار می‌دهند.

نکتهٔ مهم دیگر درباب هشام‌بن‌عبدان، اعتقاد متفاوت او دربارهٔ امکان مشاهدهٔ خداوند در جهان ممکنات است. او برخلاف اغلب مشایخ فارس و شیراز، مشاهدهٔ خداوند با چشم سر را در جهان ماده ممکن می‌داند. دراین‌باب حکایتی در *سیرت ابن‌خفیف* نقل است که می‌گوید: روزی مشایخ شیراز جمع شدند و هشام را فراخواندند و به او گفتند که شنیده‌ایم به مشاهدهٔ خداوند به چشم سَر در جهان ماده باور داری و وانمود می‌کنی که درهای ملکوت بر تو باز شده‌اند و امور غیبی را آشکارا می‌بینی. اگر آنچه دربارهٔ تو گفته می‌شود اعتقاد قلبی است باید از آن توبه کنی. هشام در لحظه توبه را قبول و جمع را ترک می‌کند. صبح فردا اما به مسجد بازمی‌گردد و به‌صراحت اعلام می‌کند که از توبهٔ دیروزش توبه کرده و بر سر اعتقاد اصلی خود یعنی امکان مطالعهٔ جهان ملکوت به چشم سر در دنیا هست. با شنیدن این سخن، مشایخ دست‌وپای او را می‌گیرند و از مسجد بیرون می‌اندازند (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۴۷).

به‌نظر می‌رسد شاخص‌هایی که جهان‌بینی او را شکل می‌دهند، ازجمله مراعات سخت‌گیرانهٔ حقوق دیگری، استغراق در سُکر و غلبهٔ وجد به‌گونه‌ای که صحوی پس از آن اتفاق نمی‌افتد و سبب اسقاط تکلیف از سالک می‌شود، محبت‌محوربودن سلوک، تمایل به زبان شعرگونه و آهنگین و آوای خوش و درنهایت اعتقاد به مشاهدهٔ خداوند در جهان ماده به چشم سر، مختص مکتب خراسان هستند.

۲. ۲. ۳. ۲. ابوعمرو عبدالرحیم‌بن‌موسی الاصطخری

از مشایخ شهر اصطخر فارس بود. در *شدالازار* آمده است که بزرگ قوم خود بوده و به حجاز و عراق و شام مسافرت کرده و هم‌صحبتی با رویم یافته و سهل‌بن‌عبدالله تستری را دیده است (عیسی‌بن‌جنید، ۱۳۶۴: ۹۳). درباب او روایت است که در سرایی ویران می‌زیست و جامه‌ای سخت کهنه می‌پوشید، قلیل‌الطعام بود و قوت حال او نه از خوراک، بلکه از محبت الهی بوده است. دیلمی درباب او روایت می‌کند که روزی جعفر حذّا به دیدارش می‌رود و از حال جامه و خانهٔ او بسیار متحیر می‌شود. وقتی عبدالرحیم واکنش او را می‌بیند: «از آنجا کی نشسته بود برخاست و به زیر آمد و سنگی سخت بزرگ برگرفت و بر بام برد و روی به من کرد و گفت: ای قوی‌حال! بیا و این سنگ برگیر و باز به زیر بر تا ببینم» (همان، ۱۵۰). جعفر حذا

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

از این نیروی او بسیار متعجب می‌شود و ابوعمرو به او معترف که هفده‌روز است که خوراک نخورده است. پس‌ازآن، حذّا به بازار می‌رود و طعامی تهیه می‌کند:

> و ازجملهٔ مطعومات یکی خربزه بود. گفت از این خربزه پاره‌ای به من ده. من پاره‌ای به وی دادم و در دهن نهاد و خواست کی فروبرد نتوانست. پس بینداخت و گفت درهای هوا بر خود بسته گردانیدم. اکنون بیش از یک در نمانده است کی راه گذر محبت خدای‌تعالی است. لاجرم طاقت ندارم کی چیزی دیگر فروبرم (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۵۰).

نکتهٔ بسیار مهم دیگری که درباب منش و روش زیست او نقل شده است، رنگ‌وبوی ملامتیان و اهل سُکر داشتن است. ابوالحسن دیلمی می‌گوید او شطاح بود و شطح ظاهر می‌کرد و وانمود می‌کرد که شاطر است و سگ می‌گرفت و به صید می‌رفت و جامه‌های شیرازی (در *سیرت ابن‌خفیف* آمده است زیّ جوانان) می‌پوشید و کبوتر در خانه نگه می‌داشت، اما نمی‌پرانید. دربارهٔ این احوال او و رفتار متفاوتش با دیگر مشایخ از شیخ‌کبیر خواستند که برداشت او را بدانند. پاسخ داد: «به این کبوترها تسکین خاطر می‌کند از آن چیزهای سنگین که دارد» (عیسی‌بن‌جنید، ۱۳۶۴: ۹۳).

از مجموع روایات نقل‌شده دربارهٔ شیخ ابوعمرو می‌توان چنین نتیجه گرفت که پیری ملامتی‌مسلک است که تمایلی به آشکارکردن منش صوفیانه‌اش ندارد و تا حد امکان از نشانه‌های ظاهری صوفیان چون خرقه‌پوشی و خانقاه‌نشینی اعراض می‌کند و حتی بدگمانی خلق به خویش را به جان می‌خرد. سلوک او برمبنای زهد و محبت الهی است و غلبهٔ سُکر و مستی بر او چنان است که گاه شطح بر زبان می‌راند. آنچه از شاخصه‌های اندیشگانی ابوعمرو باقی‌مانده است او را از مکتب عرفان فارس منفک و به صوفیان خراسانی نزدیک می‌کند.

۲. ۳. ۳. ۳. ابوبکر طمستانی[۳]

درباب او گفته‌اند که از فارس بوده و نزد شبلی و ابراهیم دباغ شیرازی شاگردی کرده است. در شیراز او را از کبار مشایخ می‌شمرده و صاحب آیات و کرامات می‌دانستند. می‌گویند در حال و وقت خود یگانه بوده است. شبلی او را بزرگ می‌داشت و بسیار برای او احترام قائل بود. با مشایخ فارس هم‌نشین و هم‌صحبت بوده است و آنان نیز برای او حرمت و احترامی عظیم قائل بوده‌اند.

نکتهٔ بسیار مهمی که در تذکره‌ها درباب او نقل است اینکه سُکر و محبت بر احوال او غالب بوده و سخنان عالی او نیز در حال سکر و البته به طریق رمز بیان می‌شده است، اما: «در فارس

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

سخن او را کسی قوت شنیدن نداشت. مشایخ وقت صواب چنان دیدند که وی به خراسان رود. به نشابور آمد و آنجا برفت از دنیا بعد از سنهٔ سیصدوچهل» (جامی، ۱۳۷۰: ۱۹۴).

جالب‌توجه‌تر آنکه در سخنان باقی‌مانده از طمستانی رنگ‌وبوی تفکر ملامتی نیز آشکار است. بنابر نظر ملامتیه، نفس عظیم‌ترین و اصلی‌ترین مانع سالک در مسیر سلوک است و هدف اصلی آنان درهم‌شکستن نفس و رام‌کردن او است. طمستانی نیز در جملاتی که در ادامه خواهد آمد نفس را بزرگ‌ترین حجاب دانسته و مرگ نفس را حیات قلب خوانده است:

> بزرگ‌ترین نعمتی بیرون‌آمدن از نفس است از برای آنکه نفس بزرگ‌ترین حجاب‌ها است میان تو و الله. هم وی گفته است ممکن نیست بیرون‌آمدن و رستن از نفس خود به نفس خود که از نفس خود به او توان رست و به صحت ارادت او. نیز گفته است ما الحیاه الا فی الموت؛ یعنی ما حیاه القلب الا فی اماته النفس: زندگی حقیقی به وجود نمی‌آید مگر با مردن. یعنی قلب زنده نخواهد شد، مگر با مرگ نفس (جامی، ۱۳۷۰: ۱۹۴).

جمله‌ای دیگر نیز از او باقی‌مانده که حائز اهمیت است: «و هم وی گفته است لیس علی بساط القرب تسخط: در هوای قرب و نزدیکی به دوست خشم‌گرفتن در کار نخواهد بود» (جامی، ۱۳۷۰: ۱۹۴). اعتقاد به گستاخی با پروردگار و سخنان صریح و شجاعانه برزبان‌راندن از دیگر ویژگی‌هایی است که برای مکتب خراسان برشمرده‌اند.

در مجموع، می‌توان گفت شیخ ابوبکر طمستانی که تحت تعلیم شبلی، از پیران ساکن در عراق با تفکری خراسانی، ردای تصوف بر دوش انداخته است، مناسبت فکری با مکتب عرفان فارس ندارد و از پیروان مکتب خراسان محسوب می‌شود.

۲. ۲. ٤. پیشاهنگان مکتب عرفان فارس

آخرین و چهارمین جریان موجود در این خطه، که بیش از دیگر جریان‌ها برای پژوهشگر مهم است، جریان پیش‌آهنگان مکتب عرفان فارس است. مشایخی که در این گروه قرار می‌گیرند، به‌گونه‌ای زمینه‌ساز ظهور مکتب فارس بوده‌اند. برخی از این مشایخ در جایگاه استادان شیخ‌کبیر و برخی به‌منزلهٔ مصاحبان و هم‌عصران او، با تأثیری که بر ابن‌خفیف گذاشته‌اند نخستین بارقه‌های نگرش متفاوت او را روشن کرده‌اند. سخن‌گفتن از چندوچون مکتب عرفان فارس و توضیح دقیق اصول و مبانی آن در این مجال اندک میسر نیست، اما در رسالهٔ دکتری پژوهشگر با نام «مکتب عرفان شیراز از ابتدا تا پایان قرن هفتم، با تکیه بر آراء ابن‌خفیف،

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

روزبهان و سعدی شیرازی» به عارفان فارس و مکتب عرفان شیراز و ظهور و تکوین آن در جهان‌بینی عارفانهٔ نمایندگان این مکتب پرداخته شده است.

اگر بخواهیم مؤلفه‌های محوری این مکتب را استخراج کنیم، توجه به نکته‌ای ضروری می‌نماید: برخی شاخصه‌های این مکتب اختصاصی‌اند و مشابه یا متضادی در دیگر مکاتب ندارند و مستقیماً از تحلیل جهان‌بینی عارفان زیسته در آن استنباط شده‌اند.

برخی دیگر از شاخصه‌های این مکتب هنگام مقایسه با دو مکتب عرفان عراق و خراسان ظاهر می‌شوند. این شاخص‌ها اغلب همان ویژگی‌هایی هستند که پیش از ظهور ابن‌خفیف در میان مشایخ فارس و شیراز رایج بوده‌اند و اندک‌اندک با عبور از دالان تاریخ به مؤلفه‌های متمایزکنندهٔ مکتب عرفان فارس از عرفان عراق و خراسان تبدیل می‌شوند.

در ادامه، هنگام معرفی برخی از مشایخ پیش‌آهنگ، صرفاً به تناسب سخن و به‌گونه‌ای اشاره‌وار به زمینه‌های شکل‌گیری مبانی و اصول مکتب عرفان فارس و شیراز پرداخته خواهد شد.

هجده‌تن از چهل‌وسه‌تنی که جهان‌بینی عرفانی آنان بررسی شد در این گروه قرار می‌گیرند. در ادامه، نام برخی از بزرگان این گروه و شاخصه‌هایی که آنان را زیرمجموعهٔ این جریان قرار داده است، آورده خواهد شد:

۲. ۲. ٤. ۱. ابوحلمان دمشقی

درباب ابوحلمان دو نظر و تصور کاملاً متفاوت در میان صوفیه رایج بوده است: برخی او را اهل حلول، قائل به تناسخ و نزدیک به ملاحده و از اهل ضلالت پنداشته‌اند و گروهی دیگر او را از پیران طریقت دانسته‌اند. «امروز نیز اطلاعات ما درباب ابوحلمان اندک و محدود به چند اشارهٔ پراکنده است. در میان این اشارات، عبدالقاهر بغدادی (وفات ۴۲۹ هـ‍ق) بیش از دیگران به ابوحلمان پرداخته است. او در کتاب *الفَرقِ بین الفِرَق* خود، ذیل مذاهب قائل به تشبیه، از فرقه‌ای به نام حُلمانیه یاد می‌کند: «و از ایشان حلمانیه منسوب به ابی‌حلمان دمشقی هستند که می‌گفت خدای در هر صورت و چهرهٔ زیبایی حلول می‌کند و ازاین‌رو به هر زیبارویی نماز می‌بردند (=او را تکریم می‌کردند)». بغدادی دربارهٔ ابوحلمان می‌گوید اصل او از پارس بود و عقیدهٔ خود به دمشق آشکار کرد. لویی ماسینیون وفات ابوحلمان را به سال ۳۴۰ هـ‍ق دانسته است، اما با استناد به کتاب عبدالقاهر بغدادی که می‌کوشد در هر فصل گروه‌ها را به‌ترتیب تاریخی مطرح کند، و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

حلمانیه را قبل از حلاجیه مطرح کرده است، ابوحلمان باید از صوفیان متقدم بر حلاج باشد که احتمالاً عمدهٔ زندگی‌اش را در سدهٔ سوم گذرانیده است» (خالق‌زاده، ۱۳۹۱: ۸۷).

همان‌طور که ملاحظه شد، اهمیت مفهوم زیبایی، منشأ ازلی آن و تجلی آن در زیبارویان و به‌شکل تلویحی تثلیث «زیبایی، عشق و تجلی» پیش از مطرح‌شدن در آثار بزرگان مکتب عرفان فارس، چون شیخ روزبهان و شیخ سعدی، در جهان‌بینی عرفانی ابوحلمان قابل مشاهده است.

۲. ۲. ٤. ۲. شیخ ابوالعباس احمدبن‌یحیی

ابن‌خفیف شیخ احمدبن‌یحیی را اولین پیر خود و از پیشوایان شیوخ شیراز (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۳۲) و پیری صاحب وجد و حالت معرفی می‌کند که با جنید، رویم و سهل تستری ملاقات کرده و صحبت آنان را دریافته است: «سکر تمام داشت و چون به صحرا رفتی با شیر بازی کردی. جنید و رویم و سهل تستری را دریافته بود» (معصوم‌علیشاه، ۲/۱۳۳۹: ۴۷۹). ابن‌خفیف دربارهٔ سُکر او و کراماتش می‌گوید: «من صاحب وجدان بسیاری دیده‌ام، اما هرگز کسی چون احمدبن‌یحیی صاحب حالت نبوده است» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۳۰).

ویژگی‌های دیگری نیز برای شیخ احمدبن‌یحیی برشمرده‌اند. می‌گویند او صوفی‌ای است غیور که در تمام دورهٔ سلوک، مجاهده و عبادت را ترک نکرد (گرسنگی و شب‌بیداری در میان مجاهدات او بارز است) و بر مراعات ادب تصوف تأکید دارد (همان، ۱۳۰).

ابن‌خفیف روایت کرده است که احمدبن‌یحیی به پوشیدن لباس سپید در سفر و حضر عادت داشته است، لباسی به‌شیوهٔ بازرگانان، که نتوان صوفی‌بودن او را تشخیص داد: «شیخ گفت عادت احمد آن بود کی در سفر و حضر جامهٔ سفید پوشیدی و زیّ بازرگانی داشتی» (همان، ۱۳۲).

او سفری به عراق کرد که در آن سفر ابتدا به بصره و به ملاقات سهل‌بن‌عبدالله تستری رفت. هنگامی که خبر عزیمت خود را به بغداد به سهل داد، سهل از او خواست که از جانب او نیز سؤالاتی را از مشایخ بپرسد و برای او پاسخ بیاورد.

در روایت مذکور، احمدبن‌یحیی نیز چون ابن‌خفیف، نظر رویم را بر نظر جنید ترجیح داد و سخنان او را به رود روان شبیه دانست و سخنان جنید را به آب ناودان. نحوهٔ بازگوشدن روایت نیز دلیلی دیگر بر این مدعا است. ملاقات احمدبن‌یحیی و جنید در دو جمله خلاصه شده است، درحالی‌که جزئیات ملاقات او با رویم آمده است و روایت با آب‌وتاب بیشتری بازگو شده است. تمایل به رویم و جهان‌بینی عرفانی او و اینکه مشایخ شیراز اغلب او را بر جنید ترجیح می‌دادند ممکن است در ترسیم هندسهٔ فکری آنان پراهمیت باشد.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

دیلمی در کتاب *سیرت* از قول شیخ‌کبیر درباب ریاضت‌های او آورده است: «احمدبن‌یحیی ایام عشر ذوالحجه وصال کرد و شب عید مرا گفت هان! پیش آی. پیش وی رفتم. زبان خود بپیچید، همچون پوست پاره‌ای بود و گفت: فراگیر». احمد صغیر، مرید ابن‌خفیف، می‌گوید: شیخ ابوعبدالله نیز در غایت گرما در عشر ذوالحجه روزهٔ وصال به‌جای آورد و شب عید مرا فراخواند و زبان خود را به من نشان داد و گفت ببین و بدان که هرکس از شیخ خویش پیروی کند، به مقصود خواهد رسید و هرکس احوال و اعمال خود را در ترازوی پیر خود وزن کند و با او بسنجد درنهایت مراد خواهد یافت (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۹).

در عبارات مذکور ملاحظه شد که شیخ‌کبیر در منش و روش سلوک خویش بیش از هرکسی به شیخ احمدبن‌یحیی شباهت دارد و شیخ احمد نیز ابن‌خفیف را بیش از هر مرید دیگری ادامه‌دهندهٔ راه خویش می‌داند و معتقد است تفکر ابن‌خفیف نقطهٔ عطفی در تصوف فارس خواهد بود: دیلمی از قول شیخ‌کبیر روایت می‌کند: «یکی از اصحاب به من گفت کی ما پیش احمدبن‌یحیی نشسته بودیم و تو کی ابوعبدالله خفیفی بگذشتی. احمدبن‌یحیی گفت نزدیک من آن است کی تصوف ختم شود به ابن‌خفیف» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۸).

بنابر آنچه گفته شد، شیخ احمد صاحب‌سُکری است که مستی‌اش او را از مجاهدات و عبادات بازنمی‌دارد و نوعی اعتدال در روش سلوک او دیده می‌شود. این اعتدال در منش و روش، از مهم‌ترین مؤلفه‌های مکتب عرفان فارس است. باید دانست که «اعتدال هدف مشترک و اصلی عرفان، اخلاق و حکمت عملی است که هرسه از آموزه‌های دینی برخورداری یافته‌اند» (نیری، ۱۳۹۵: ۲۹۳-۲۹۸). در مسیر سلوک، گام‌زدن بر لبهٔ تیغ افراط و تفریط سالک را در گرداب هلاکت خواهد انداخت. ازسویی، شریعت‌ورزی خشک و وسواس‌گونه برمبنای ریاضت‌های دشوار و جان‌فرسا توش و توان را از رهرو خواهد گرفت و احتمال پدیدآمدن حس انزجار درونی در چنین مسیری بسیار خواهد بود. ازدیگرسو، پرداختن یک‌سره به عالم محبت و مستی حاصل از آن و رهاکردن قیود، خود می‌تواند به دامی از دام‌های نفس تبدیل شود و احتمال آسیب و خطر را دوبرابر کند. مشایخ شیراز راهی میانه را برگزیده و سالکان را به آن فراخوانده‌اند. در این مسیر، سالک با دو بال محبت و شریعت‌ورزی به عالم ملکوت پرواز می‌کند و می‌آموزد که چگونه میان مستی و شور عاشقانه و مجاهدات و ریاضات زاهدانه اعتدال برقرار کند.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

علاوه‌بر آنچه درباب سلوک اعتدالی گفته شد، ابن‌خفیف در رعایت ادب تصوف و ترجیح تفکر رویم بر جنید نیز متأثر از پیر خویش یعنی شیخ احمدبن‌یحیی است. در نظر شیخ احمد، تصوف نوعی روش تفکر و زیست است که باطن سالک را می‌پالاید و او را از دیگر افراد متمایز می‌سازد، اما در ظاهر صوفی نباید نشانه‌ای مبنی بر این تفاوت وجود داشته باشد؛ ازاین‌رو، او عادت داشته است به‌جای پوشیدن دلق در سفر و حضر جامه‌ای سپید و مخصوص بازرگانان بپوشد. این تعریف از تصوف که اندکی به نگرش ملامتیه متمایل است، پس از او در جهان‌بینی شیخ سعدی ادامه یافته و تکمیل شده است. بنابر اعتقاد سعدی: «طریقت به‌جز خدمت خلق نیست/ به تسبیح و سجاده و دلق نیست» (سعدی، ۱۳۸۸: ۶۵).

۲. ۲. ٤. ۳. شیخ ابومحمد جعفر حذّا[٤]

کنیهٔ او ابومحمد است و می‌گویند او را «نهر الفتوه» نام نهاده‌اند. از مشایخ بزرگ شیراز بود و به دیدار سیدالطائفه، جنید بغدادی، نائل آمده و از محضر او و دیگر مشایخ هم‌طراز با جنید در بغداد بهره‌مند شده بود. می‌گویند او را در معرفت محلی و مقامی بوده است متفاوت با دیگر مشایخ (عیسی‌بن‌جنید شیرازی، ۱۳۶۴: ۲۷۳-۲۷۵). شیخ‌کبیر دربارهٔ او گفته است: «هرگز کسی ندیدم کی در معرفت چنان سخن گفتی کی ابومحمد» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۱۸). گویا بیشتر عمر خود را در شیراز گذراند و از مریدان ابوعمرو اصطخری، صوفی مشهور اوایل قرن چهارم فارس، و محمدبن‌خلیل شیرازی بود و خرقه از دست ابوعمرو پوشید (قشیری، ۱۳۹۱: ۶۵۹). سلسلهٔ نسب خرقهٔ اصطخری ازطریق شقیق بلخی و ابراهیم ادهم و موسی‌بن‌یزید راعی و اویس قرنی به عمربن‌خطاب و علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) و رسول‌الله(ص) ختم می‌شد (معصوم‌علیشاه، ۲/۱۳۳۹: ۳۲۹).

روزبهان او را معاصر شبلی، استاد شیخ‌کبیر و صاحب کرامات و آیات، خوانده و یکی از شطحیات او را نقل کرده است. در نظر او نیز جعفر حذّا در احکام معرفت شیخی گران‌مایه بوده که معارف و کواشف را به زبان اسرار بیان می‌کرده است (روزبهان، ۱۳۹۴: ۷۰). شیخ جعفر حذّا نیز چون شیخ احمدبن‌یحیی نمونه‌ای تمام‌عیار از سلوک اعتدالی مکتب فارس است. صاحب‌سکری است که درکنار بیان سخنان شطح‌آمیز در وجد و حال متوقف نمانده و در مقام صحو، اسرار و معارف سلوک را برای اهل آن بازگو کرده است. تأکید دیگر مشایخ بر مقام والا و متمایز او در هنگام سخن‌گفتن از معرفت نشانه‌ای است بر دستیابی شیخ به آخرین ثمرهٔ سلوک در جهان بقا و صحو که دُرِ «معرفت» است.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

می‌گویند که شیخ جعفر در مسجد باغ نو کفش می‌دوخت و شبلی در مصاحبت او ایستاده بود و منقبت و فضیلت او می‌گفت. نقل کرده‌اند که شبلی گفت: «هیچ‌چیز مرا به شیراز نبرد الا دوستی جعفر حذا که او استاد اولیاست». روایت می‌کنند از بندار‌بن‌حسین که گفت: «ندیدم هیچ مردی که حال تمام داشت غیر از جعفر حذا و او نزد من بالاتر از شبلی است» (روزبهان، ۱۳۹۴: ۲۵۱).

روزی شیخ‌کبیر از شیخ‌جعفر سؤال کرد که معاینه است یا مشاهده؟ شیخ در پاسخ گفت: «اگر عیان کنی زندیقی و اگر شاهد شوی متحیر گردی. لیکن حیرت در حیرت و بیابان در بیابان» (روزبهان، ۱۳۹۴: ۲۵۱). شیخ‌جعفر مستِ هشیاری است که برخلاف اکثر مشایخ شیراز در عصر خویش مشاهده را می‌پذیرد و از ثمرهٔ آن یعنی «حیرت و معرفت» سخن می‌گوید. به‌نظر می‌رسد شیخ نخستین کسی است که پیش از روزبهان و سعدی به این نوع متفاوت «صحو» که خود عین مستی و حیرت است اشاره و آن را تجربه کرده است. پس از او، شیخ روزبهان انقلابی شگفت در تعریف مفهوم صحو راه می‌اندازد که به‌دست سعدی پی‌گرفته و تکمیل شده است. روزبهان معتقد است سالک در دو مرحله دوگونهٔ متفاوت صحو را درمی‌یابد؛ نوع اول صحو یا صحو نخستین، همان است که جنید بغدادی در مکتب عرفان عراق به آن معتقد است. نوع دوم، صحوی است که پیش از این در هیچ‌کدام از مکاتب عراق و خراسان از آن سخن به‌میان نیامده و نخست در مکتب عرفان فارس تعریف شده است. در این نوع هشیاری، فرد صاحی درعین هشیاری مست است و درواقع به مستی خود واقف است و بر آن اشراف و تسلط دارد. این اجتماع نقیضین از ویژگی‌های جهان توحید است و نشانهٔ قرارداشتن سالک در مقام «جمع‌الجمع» است. بنابر اعتقاد شیخ روزبهان، سالک درنهایت سلوک به سکه‌ای با دو روی ظاهراً متضاد «معرفت و حیرت» می‌رسد، اما حیرت او چیزی جز معرفت نیست و معرفت او حیرت در حیرت است. چنین شخصی در عین مستی حاصل از حیرت در هشیاری حاصل از معرفت قرار دارد. مستی او عین هشیاری و حیرت او عین معرفت است. در نگاه روزبهان، تنها چنین شخصی است که لیاقت اطلاق نام «موحّد» را خواهد داشت (روزبهان، ۱۳۹۸: ۱۴۳-۱۴۵).

بنابر اعتقاد حذّا، حقیقت عرفان هنگامی در شخص متجلّی می‌شود و می‌توان او را عارف نام نهاد که بتواند مردم را به حقیقت وجودی‌شان بشناسد و از آنچه در باطنشان است خبر

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

دهد. از بندار‌بن‌حسین روایت است که گفت شخصی اندکی پیش از وفات شیخ به خدمت او رسید که لباسی پشمینه پوشیده بود و اظهار زهد می‌کرد. شیخ‌جعفر نظری به او کرد و گفت این شخص کیست؟ گفتند فلان‌کس. بعد از آن فرمود: «باطن خود خراب می‌کنند و ظاهر خود را زینت می‌دهند». شیخ در همین جملهٔ موجز از یکی از مهم‌ترین آسیب‌های موجود در جهان تصوف یعنی «صوفی‌نمایی و ریا» خبر می‌دهد و البته از روایت چنین پیدا است که یکی از کرامات او مشاهدهٔ باطن افراد بوده است (عیسی‌بن‌جنید شیرازی، ۱۳۶۴: ۲۷۳-۲۷۵). جعفر حذّا از راه تسلط بر عنصر زبان، قادر به دیدن حقیقت وجودی آنان است؛ کرامت اصلی مشایخ شیراز به‌خصوص شیخ روزبهان که در روایت‌های نقل‌شده دربارهٔ آنان تکرار شده است. به‌نظر می‌رسد ارتباط مستقیمی میان «توجه به عنصر زبان» در این مشایخ به‌منزلهٔ یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های مکتبی عرفان فارس، و ظهور این کرامت به‌عنوان ثمرهٔ آن وجود دارد.

نکتهٔ قابل‌توجه دیگر درباب جعفر حذّا، توجه او به آسیب‌شناسی تصوف و تعریف تصوف برمبنای آن است. او نیز چون دیگر مشایخ شیراز، به‌خصوص سعدی، تصوف را امری باطنی و بدون نیاز به ظواهر صوفیانه تعریف کرده و معتقد است پالودگی باطن و تهذیب نفس حقیقت تصوف است و تا هنگامی که وارستگی درونی حاصل نشود، پوشیدن خرقه برای صوفی ثمری نخواهد داشت.

اکثر اصحاب شیخ‌کبیر معتقدند که ابن‌خفیف خرقهٔ تصوف از دست شیخ جعفر حذّا پوشیده بود و اغلب مشایخ بر آن متفق بوده‌اند (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۳۷). روایت کرده‌اند از جعفر حذّا که روزی از مقابل شیخ‌کبیر گذشت و نگاهی به شیخ‌کبیر کرد و گفت: «تصوف با محمد خفیف از فارس به در می‌رود» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۸).

عمادالدوله، عموی عضدالدوله که نخستین جهانگیر از طبقهٔ دیلمی‌ها بود، هنگامی که بعد از سعید مظفربن‌یاقوت متولی امور سلطنت فارس شد، مرید شیخ‌جعفر بود و اعتقادی فراوان به او داشت و به وجود مبارک او همواره افتخار می‌کرد و شاد بود از اینکه چنین شیخ یگانه‌ای در زمان حکومت او و در منطقهٔ تحت فرمان او زندگی می‌کند (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۳۷). در این بخش به‌تناسب موضوع باید به یکی دیگر از ویژگی‌های مکتب عرفان فارس اشاره کرد و آن «اعتقاد به کارکرد اجتماعی تصوف» است. تصوف مقبول مشایخ شیراز در تعامل با جامعه شکل می‌گیرد و اگرچه نخست در ساحت فردی درکارِ اعتلای اخلاق

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

انسانی و تهذیب نفس سالک است، در گام دوم، به‌دنبال ظهور این تبدیل اخلاقی در ساحت اجتماع و در مرابطه با دیگر آدمیان است. تصوف مقبول در فضای تعامل اجتماعی شکل می‌گیرد و نه خلوت فردی و دل‌بستن به رؤیاهایی که مطلوب شعبده‌پرستان است. ازاین‌جهت، در منش بزرگانی چون شیخ‌جعفر، طرد خلق و گوشه‌نشینی افراطی یا عدم مرابطه با حاکمان و عاملان دولتی دیده نمی‌شود. این روش تعامل اجتماعی در پسینیانِ مشایخ مکتب عرفان فارس چون شیخ‌کبیر و سعدی نیز قابل مشاهده است.

عیسی‌بن‌جنید در کتاب *هزارمزار* سال وفات شیخ را ۳۴۱ قمری ضبط کرده است (عیسی‌بن‌جنید شیرازی، ۱۳۶۴: ۲۷۵)، ولی در *تحفهٔ اهل العرفان* وفات او سال ۳۶۰ قمری گزارش شده است (شرف‌الدین ابراهیم، ۱۳۴۷: ۹).

۲. ۲. ٤. ٤. شیخ مؤمل‌بن‌محمد جصّاص[۵]

از بزرگان مشایخ شیراز بود و به حجاز و عراق مسافرت کرده بود و زبانی شیوا در علم توحید و معارف داشت. با آنکه مردی اُمّی بود و چیزی نمی‌نوشت، اما از اهل عصر هیچ‌کس مانند او فهم علم نداشت. علی‌بن‌سهل‌بن‌محمدبن الازهر اصفهانی (از عرفای قرن سوم و از اقران جنید) چندین مسئله از او پرسیده و او همه را به بهترین شکل پاسخ داده است.

شیخ عبدالرحیم اصطخری می‌گوید روزی با شیخ مؤمل بیرون رفتیم به‌سمت دروازهٔ منذر و عبدالرحیم کتابی داشت و می‌خواند و مؤمل به او گوش می‌داد. بی‌توجه به وقت و درحال استغراق در متن کتاب به در مسجد رسیدند. هنگام ورود به مسجد، امام جماعت خطبهٔ نماز را می‌خواند. مؤمل رو به عبدالرحیم گفت اگر نماز من قضا می‌شد کتابت را می‌سوزاندم و می‌فهمیدم که هرچه خواندی همه باطل و گناه است (عیسی‌بن‌جنید، ۱۳۶۴: ۱۷۶-۱۷۷).

درآمد او از کسب بود و هر روز صبح در مسجد جامع عتیق نماز صبح می‌خواند و در دفتر عثمان (عمارتی در میانهٔ مسجد عتیق برای نگهداری کتاب‌ها) می‌نشست و به درس قرآن مشغول می‌شد و با هیچ‌کس سخن نمی‌گفت تا هنگام طلوع آفتاب. بعد نماز چاشت می‌خواند و به‌سمت کاروبار خویش روانه می‌شد. ابوسعید نامی می‌گوید روزی نشستم تا نماز چاشت را بخواند. وقتی که به‌سمت بیرون مسجد حرکت کرد دنبال او رفتم. به در خانه‌ای رسید. دیدم که نزدیک سیصدنفر آنجا جمع بودند. با همه سخن گفت و کار همه را در یک ساعت انجام داد. بعد از آن به فرزندانش گفت ابزارها را بردارید و به فلان موضع بروید تا من به شما برسم.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

پس نگاه کردم و او را ندیدم و در عقل خویش متحیر ماندم. بعد صدایش را شنیدم که گفت: «ای پسر صباح مرا دیدی؟ این زمان خدای را ذاکرترم از آنکه بامداد در مسجد بودم». گفته‌اند هرگاه که به کار مشغول بود، با هیچ‌کس بیش از جواب سلام سخن نمی‌گفت و می‌گفت من مزدورم و در وقت کار جز کار نباید؛ زیرا مزدی که به من داده می‌شود در مقابل وقتی است که می‌گذارم و باید در قیامت بتوانم پاسخگو باشم (جامی، ۱۳۷۰: ۲۴۸).

از نامه‌ای که به جنید نوشته است می‌توان فهمید که قائل به مشاهدهٔ غیب در جهان ماده است و در این مسئله خواهان دانستن نظر و اعتقاد جنید است:

> شیخ گفت مؤمل نامه‌ای به جنید نوشت و از او سؤال کرد کی مرا خبر ده از طریقت قومی کی ایشان را از ماسوی‌الله بازداشتند و ایشان به اوامر و نواهی امتثال نمودند. پس ایشان را از عالم غیب احوالی چند روی نمود، چنان‌که به مقام مشاهده رسیدند و چون این مقام بیافتند آرام گرفتند (همان، ۱۵۴).

براساس قول مؤلف *شدالازار* در سال ۳۲۲ وفات کرد (عیسی‌بن‌جنید، ۱۳۶۴: ۱۷۸).

از منظر شیخ مؤمل جصاص، تصوف تهذیبی درونی است که فرد را نه‌تنها از جامعه و کسب‌وکارش جدا نمی‌کند، بلکه سبب حضور فعال او در میان مردم و خدمت به خلق می‌شود. سالکی اصول و مبانی تصوف را به‌خوبی آموخته است که خدمت به خلق برای او به‌مثابهٔ ذکر خدای‌تعالی باشد و هنگام اشتغال به کسب‌وکار دلی مجموع‌تر و حاضرتر از هنگام بیان اوراد و اذکار داشته باشد. این نگرش شیخ جصاص، یعنی ترجیح کسب بر سؤال، پس از او در آثار سعدی ادامه یافته است. نکتهٔ مهم دیگر درباب او، اعتقاد متفاوت شیخ به مقام مشاهده است. او نیز چون شیخ‌جعفر حذّا امکان دیدار با معشوق و درک تجلی محبوب ازلی در دنیا را پذیرفته است. بنیان نظریات روزبهان درباب انواع تجلی بر این نگاه استوار است.

۲. ۲. ٤. ۵. ابوالحسن علی‌بن‌هند فسوی (القرشی)

از کبار مشایخ قرن چهارم و از اقران جنید و جعفر حذّا بوده است. در شرح شطحیات دربارهٔ او آمده است:

> شمع وقت و عزیز قوم و روشنایی دیدهٔ عارفان بود و در همهٔ علوم تصوف آنچنان مسلط و آگاه بود که در میان عارفان او مشکل حقایق و دقایق بیان می‌کرد. حکمت و معرفت بر وجود او غلبه داشت. می‌گویند مزدور شیخ ابوالحسن مزین بوده است (روزبهان، ۱۳۹۴: ۷۱).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

از او روایت است که گفت: «حُسن خُلق با الله‌تعالی به ترک شکایت است و با امرها و فرمان‌های وی آنکه به نشاط دل و طیب نفس به آن قیام نمایی و با خَلق به نیکوکاری و بردباری» (جامی، ۱۳۷۰: ۲۲۴). برمبنای عبارت مذکور می‌توان گفت در منش صوفیانهٔ شیخ ابوالحسن فسوی توجه به بُرون‌داد اجتماعی تصوف برای فرد و جامعه به‌وضوح دیده می‌شود. در نظر او، تصوف راستین به حُسن خلقی چندجانبه منجر خواهد شد که یکی از ابعاد آن اصلاح اخلاق فرد درباب دیگری و رفتاری مبتنی بر بردباری و نیکوکاری است. این وجه از نگرش شیخ نیز پس از او در سعدی به‌شکلی گسترده ادامه یافته است.

روزبهان از ابوالحسین هند روایت کرده است که در شطح می‌گوید: «متمسک کتاب علی‌الدوام ملاحظ حق است» (همان، ۲۵۵) و نیز در جایی دیگر می‌گوید:

> دل‌ها اوعیه و ظروف است و هر وعا و ظرف شایسته بود نوعی را از برداشتگان، اما دل‌های دوستان او پیرایه‌های معرفت است و دل‌های عارفان پیرایه‌های محبت‌اند و دل‌های محبان پیرایه‌ها و آوندهای شوق‌اند و قلوب مشتاقان اوعیهٔ انس‌اند و هرحال از این احوال را آداب است. هرکه آن ادب‌ها به‌کار ندارد در وقت‌ها هلاک شود ازآنجاکه نجات بیوسد (=انتظار دارد) (انصاری، ۱۳۶۲: ۴۸۹).

به‌نظر می‌رسد ابوالحسن فسوی در بیان این سخن از کلامی از حضرت امیرالمؤمنین علی(ع) متأثر است که می‌فرمایند:

> ان هذه القلوب اوعیه فخیرُها اوعاها، فاحفظ عنی ما اقول لک: الناس ثلاثه. فعالم ربانی و متعلم علی سبیل نجاه و همج رعاع اتباع کل ناعق یمیلون مع کل ریح. لم یستضیئوا بنور العلم و لم یلجئوا الی رکن الوثیق: پس همانا این دل‌ها به‌مثابهٔ ظروفی هستند که بهترین آنها نگاه‌دارنده‌ترین آنهاست. پس آنچه می‌گویم از من به خاطر بدار. آدمیان سه گروه‌اند: نخست، عالم ربانی، دوم، طالب دانشی که در مسیر رستگاری است و سوم، فرومایگانی رونده به چپ و راست که پی هر بانگی را می‌گیرند و با هر بادی به‌سویی متمایل می‌شوند. کسانی که نه از روشنایی دانش فروغی یافتند و نه به‌سوی پناهگاهی استوار شتافتند (سیدرضی، ۱۳۹۴: ۱۷۸).

با توجه به آنچه پیش از این درباب شیخ ابوالحسن فسوی گفته شد، باید او را پیشوای روزبهان در پرداختن به مفهوم پیچیدهٔ «تجلی» در قالب‌های مختلف دانست. خالی از لطف نیست که بدانیم هردو عارف از شهر فسا برخاسته و فسوی‌اند. در جمله‌ای که در شرح شطحیات از او نقل است ـ متمسک کتاب علی‌الدوام ملاحظ حق است ـ شیخ به‌وضوح قرآن و آیات را تجلی‌گاه

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

معشوق می‌بینند و از این مسیر به دو اصل بنیادین در مکتب عرفان فارس یعنی «عرفان زبان» و «تجلیّ‌محوری» می‌رسد. این عبارت به‌ظاهر موجز روشن می‌کند که شیخ وارد جهان شگفت عرفان زبان شده و در لایه‌های مختلف معنا و نحوهٔ ادراک سالک از این معانی غور کرده است و نتیجتاً زبان به‌شکل عام و کلام حق در قرآن را به‌شکل خاص یکی از مهم‌ترین بسترها برای تجلی حق می‌داند. نیز در جملاتی که خواجه عبدالله در *طبقات‌الصوفیه* از او نقل می‌کند، شیخ دل را ظرف تجلی و نوع تجلی را با توجه به استعدادهای درونی افراد متفاوت می‌داند. تمام این اشاره‌ها روشن می‌کند که نسبت تجلی و کلام پیش‌ازآنکه در نگرش شیخ روزبهان مطرح شود، در اندیشهٔ ابوالحسن ظاهر شده و بستری مناسب برای پرداختن به آن در این مکتب آرام‌آرام فراهم شده است.

مشایخ ساکن در فارس و شیراز پیش از ابن‌خفیف و هم‌عصر با او

صوفیان متمایل به زهدورزی و گوشه‌نشینی (شکل اولیهٔ تصوف)	صوفیان متمایل به مکتب عراق	پیشگامان مکتب عرفان فارس	صوفیان متمایل به مکتب خراسان
شیخ سلم‌بن‌عبدالله صوفی	ابوبکر شعرانی (متوفی نیمهٔ اول قرن چهارم)	ابوحلمان دمشقی (متوفی در سدهٔ سوم هجری)	هشام‌بن‌عبدان (متوفی نیمهٔ اول قرن چهارم)
ابن سال‌به (متوفی ۴۷۳ ه.ق)	جعفر جعدی (متوفی در نیمهٔ اول قرن چهارم)	ابوالعباس احمدبن‌یحیی (متوفی نیمهٔ اول قرن چهارم)	ابومحرز شیرازی (متوفی در نیمهٔ اول قرن چهارم)
ابراهیم کرجی (متوفی ۳۰۱ ه.ق)	ابوبکر اسکاف (متوفی در قرن چهارم)	ابوبکر محمد عتایدی (متوفی اوایل قرن چهارم)	ابوعمرو اصطخری (متوفی نیمهٔ اول قرن چهارم)
شیخ محمدبن‌خلیل (متوفی ۳۱۹ ه.ق)	ابوالخیر مالکی (متوفی در قرن چهارم)	مؤمل جصاص (متوفی ۳۲۲ه.ق)	ابومزاحم شیرازی (متوفی نیمهٔ اول قرن چهارم)
ابوسائب‌بن‌اسحاق	ابوبکر قصری (متوفی در قرن چهارم)	عبدالله قصار (متوفی در نیمهٔ اول قرن چهارم)	ابوبکر طمستانی (متوفی پس از سال ۳۴۰ ه.ق)
ابوالحسن احمدبن‌جعفربن ابی‌توبه (متوفی در اواسط قرن چهارم)		جعفر حذا (متوفی ۳۴۱ ه.ق)	ابوجعفر صیدلانی (متوفی در قرن چهارم)
ابوعبدالله بابویی (متوفی ۳۷۴ ه.ق)		حسن حمویه (متوفی در نیمهٔ اول قرن چهارم)	
شیخ ابوزرعه عبدالوهاب اردبیلی (متوفی ۴۱۵ ه.ق)		ابوعبدالله حسین‌بن‌احمد بیطار (متوفی ۳۶۱ یا ۳۶۳ ه.ق)	
محمدبن‌یزید (متوفی در اوایل قرن چهارم)		علی‌بن‌شلویه (متوفی نیمهٔ اول قرن چهارم)	
ابوضحاک (متوفی نیمهٔ اول قرن چهارم)		ابوبکر اشنانی (متوفی نیمهٔ اول قرن چهارم)	
ابوشجاع حسین‌بن‌منصور (متوفی ۳۵۱ ه.ق)		ابن‌زیدان (متوفی در قرن چهارم)	
منصوربن‌ابی‌علی (متوفی ۳۵۴ ه.ق)		ابومحمد خفاف (متوفی در قرن چهارم)	
ابوعبدالرحمن عبدالله‌بن‌جعفر ازرقانی (متوفی ۳۱۱ ه.ق)		ابوالفیاض (متوفی در قرن چهارم)	

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

ابوالقاسم صفار (متوفی در قرن چهارم)		ابوالعباس احمد شیرازی (متوفی ۳۳۰ ه.ق)	
		احمدبن‌حسین‌نساج (متوفی ۳۶۷ ه.ق)	
		حسین‌ابن‌احمد (متوفی در قرن چهارم)	
		ابوالحسن فسوی قرشی (متوفی قرن چهارم)	
		بنداربن‌حسین‌مهلّب شیرازی (متوفی قرن چهارم)	

۳. نتیجه‌گیری

۱. از تحلیل و تبیین نگرش عرفانی چهل‌وسه‌تن از مشایخ فارس و شیراز مشخص شد که پیش از ظهور ابن‌خفیف، صوفیانی با مشرب‌های مختلف عرفانی در این سرزمین می‌زیسته‌اند. با کنارگذاشتن تفاوت‌های فردی این صوفیان و پرداختن به اشتراکات، می‌توان آنان را به چهار جریان اصلی تقسیم کرد: نخست، جریان زهدورزی و گوشه‌نشینی؛ دوم، صوفیان متمایل به مکتب عرفان عراق؛ سوم، صوفیان متمایل به مکتب عرفان خراسان و چهارم، پیشاهنگان مکتب عرفان فارس.

۲. مشایخی که زیرمجموعهٔ جریان زهدورزی و گوشه‌نشینی قرار می‌گیرند، در متون باقی‌مانده به زهدورزی شدید، کناره‌گیری از خلق، طرد دنیا، ساده‌زیستی، غلبهٔ خوف، آموختن علم حدیث و عبادات طاقت‌فرسا مشهورند. تصوف این بزرگان شاخص‌های مبتنی بر تمایل به هیچ‌کدام از مکاتب صوفیانه (عرفان عراق، خراسان و شیراز) را ندارد و بیشتر صورتی از تصوف زاهدانهٔ اولیه است. چهارده‌تن از چهل‌وسه‌تنی که جهان‌بینی عرفانی آنان بررسی شد، در این گروه قرار می‌گیرند. شیخ ابوزرعه عبدالوهاب اردبیلی و شیخ ابوعبدالرحمن عبدالله‌بن‌جعفر الازرقانی را می‌توان از سردمداران این جریان شمرد.

دومین جریان، گروه صوفیان متمایل به مکتب عرفان عراق است. مشایخ این جریان در جهان‌بینی خود از مکتب عرفان عراق متأثر بوده‌اند یا تحت تعلیم یکی از مشایخ عراق چون جنید، رویم و... قرار گرفته‌اند. در منش این بزرگان یک یا چند مشخصه از مکتب عرفان عراق و اصول و مبانی آن دیده شده است: مردوددانستن سماع و حرمت آن، تمایل به ریاضت‌های طاقت‌فرسا و نامعمول، رفتارهای مبتنی بر افراط و تفریط دینی و انعطاف‌ناپذیری درمقابل دیگر فِرَق، رعایت سخت‌گیرانهٔ شریعت، سرکوب یکبارهٔ نفس و مخالفت با آن در تمام ابعاد، پرهیز از خوردن گوشت و غلبهٔ خوف.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

پنج‌تن از چهل‌وسه‌تنی که جهان‌بینی عرفانی آنان بررسی شد در این گروه قرار می‌گیرند. ابوبکر شعرانی و ابوالخیر مالکی شاخص‌ترین افراد این جریان در فارس محسوب می‌شوند.

سومین جریان گروه صوفیان متمایل به مکتب عرفان خراسان هستند. مشایخی که زیرمجموعهٔ این جریان قرار می‌گیرند، در منش خویش سُکری‌اند و بیش‌ازآنکه متعلق به زیست جهان عرفان فارس باشند گویی خراسانی‌اند. استغراق در سُکر و غلبهٔ وجد به‌گونه‌ای که صحوی پس از آن اتفاق نمی‌افتد و سبب اسقاط تکلیف از سالک می‌شود، شاگردی مشایخ خراسان یا مشایخ ملامتیه و مهاجرت به آن دیار و رفتار مبتنی بر ملامت، ظاهرکردن سخنان شطح‌آمیز و اظهار سخنان دلیرانه و مبتنی بر آزادی اندیشه و گستاخی با حق، علاقه به زبان شعرگونه و آهنگین و آوای خوش، محبت‌محوری در سلوک، اعتقاد به مشاهدهٔ خداوند با چشم سَر در جهان ماده، معامله با خلق برمبنای جوانمردی و مراعات سخت‌گیرانهٔ حقوق دیگری شاخصه‌هایی است که این صوفیان را زیرمجموعهٔ مکتب خراسان قرار می‌دهد. شش‌تن از چهل‌وسه‌تنی که جهان‌بینی عرفانی آنان بررسی شد در این گروه قرار می‌گیرند. هشام‌بن‌عبدان، عبدالرحیم اصطخری و ابوبکر طمستانی را می‌توان از پرچم‌داران خراسانیِ فارس به‌شمار آورد.

درنهایت، آخرین و چهارمین جریان موجود در شیراز که پژوهشگر بیش از دیگر جریان‌ها پیش نظر قرار داد، جریان پیشاهنگان مکتب عرفان فارس است. مشایخی که در این گروه قرار می‌گیرند، به‌گونه‌ای زمینه‌ساز ظهور مکتب عرفان فارس بوده‌اند. برخی از این مشایخ در جایگاه استادان شیخ‌کبیر و برخی در جایگاه مصاحبان و هم‌عصران او با تأثیری که بر ابن‌خفیف گذاشته‌اند نخستین بارقه‌های نگرش متفاوت او را روشن کرده‌اند. شیخ جهان‌بینی عرفانی خود را با تنفس در فضای فکری آنان شکل داده است. شاخصه‌های مکتب عرفان فارس، چون اعتقاد به تثلیث «زیبایی، عشق و تجلی»، ترجیح صحو بر سکر، ترجیح کسب بر توکل و اعتقاد به کارکرد اجتماعی تصوف، ترجیح فقر بر غنا در معنای باطنی و ظاهری آن به‌شکل توأمان، اعتقاد به سلوک اعتدالی که مبتنی بر مجاهده و محبت‌محوری هم‌زمان است، رعایت ادب تصوف در تمام مراحل، پذیرش رویم و ترجیح او بر جنید بغدادی، علاقه‌مندی به تفسیر باطنی قرآن و تأویل متون و تجلی‌محوری، قبول سماع شعر و... در اندک اطلاعات باقی‌مانده از نگرش و روش زیست صوفیانهٔ این پیشگامان به‌وضوح مشاهده می‌شود. هجده‌تن از چهل‌وسه‌تنی که جهان‌بینی عرفانی آنان بررسی شد در این گروه قرار می‌گیرند. ابوحلمان

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

دمشقی، احمدبن‌یحیی، مؤمل جصّاص، جعفر حذّا و ابوالحسن فسوی از سردمداران جریان چهارم محسوب می‌شوند. تحلیل ارقام نشان می‌دهد در فارس غلبهٔ فکری‌ـعرفانی با مشایخ پیشاهنگ مکتب عرفان فارس است و دیگر جریان‌ها نقشی کم‌رنگ‌تر ایفا می‌کنند.

۳. می‌توان نتیجه گرفت که در عصر شیخ‌کبیر و اندکی پیش از او زمینه‌های شکل‌گیری مکتب عرفان فارس در این خطه فراهم شده و اصول و مبانی فکری آن نیز متمایز از دیگر مکاتب شکل‌گرفته و درحال اشاعه در میان متصوفه بوده است. علاوه‌بر اقوال باقی‌مانده از مشایخ شیراز که مؤید این ادعا هستند، جمله‌ای بسیار مهم درباب ابوبکر طمستانی، عارف خراسانی زیسته در شیراز، در *نفحات‌الانس* جامی آمده است که فضای فکری شیراز در آن عصر را به‌وضوح به‌تصویر می‌کشد. چنین روایت شده است که سُکر و محبت و اظهار شطح بر احوال طمستانی غالب بوده، به‌گونه‌ای که «در فارس سخن او را کسی قوت شنیدن نداشت. مشایخ وقت صواب چنان دیدند که وی به خراسان رود. به نشابور آمد و آنجا برفت از دنیا بعد از سنهٔ سیصدوچهل» (جامی، ۱۳۷۰: ۱۹۴). از این گزاره نکته‌ای بسیارمهم قابل استخراج است: در عصر ابن‌خفیف و حتی اندکی پیش از او، تفاوت اندیشگانی صوفیان خراسان، عراق و شیراز نه‌تنها آشکار شده بود، بلکه صوفیان خطه‌های مختلف به تفاوت‌های فکری و عملی این مکاتب عرفانی واقف و آگاه بوده‌اند. به‌همین‌سبب است که مشایخ شیراز بنابر تصمیمی جمعی ابوبکر طمستانی را راهی نیشابور کردند و کوشیدند غلبهٔ فکری موجود را که با پیشاهنگان مکتب عرفان فارس است حفظ کنند. مکتبی که هرچند هنوز نامی بر آن نهاده نشده بود، موجودیت خود را آشکار کرد و تفاوتی بنیادین در هویت خویش با دو مکتب عراق و خراسان داشت.

پی‌نوشت

۱. در ادامه نام و نشان شماری از این تذکره‌ها آورده می‌شود:

مشیخهٔ ابوالحسن دیلمی، معاصر و مرید شیخ کبیر، ابن‌خفیف شیرازی؛ مشیخهٔ ابوشجاع مقاریضی صوفی بزرگ سدهٔ پنجم هجری؛ تاریخ مشایخ فارس، از فقیه صائن‌الدین حسین‌بن‌محمدبن‌سلیمان (م. ۶۶۴ هـ‌ق)؛ مشیخهٔ ابوالقاسم امام‌الدین عمر بیضاوی (م. ۶۷۳ هـ‌ق)؛ طبقات اهل شیراز از حافظ ابوعبدالله قصار شیرازی (م. حدود ۴۵۰ هـ‌ق)؛ شیرازنامهٔ زرکوب شیرازی (م. ۷۸۹ هـ‌ق)؛ شدالازار جنید شیرازی (م. ۷۹۱ هـ‌ق) و ترجمهٔ فارسی آن موسوم به هزار مزار از پسر او عیسی (م. بعد از ۸۰۰ هـ‌ق).

۲. ازرقان یا ازرکان: نام یکی از محلات شیراز بوده است (نقل از تعلیقات شیرازنامه، ۱۳۹۰: ۳۴۲).

۳. نام شهری است در فارس که گروهی از راویان حدیث بدان‌جا منسوب‌اند (نقل از دهخدا، ۱۳۷۶: ۴۹۵)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

۴. حذّا در معنای «کفش‌دوز» است و اشاره به شغل شیخ دارد.

۵. جصّاص در معنای گچ‌کار یا گچ‌پز است که به شغل شیخ اشاره دارد.

منابع

قرآن مجید (۱۳۹۲). ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی. تهران: دوستان.

ابن‌بلخی (۱۳۷۴). *فارسنامه*. تصحیح منصور رستگارفسایی. شیراز: بنیاد فارس‌شناسی.

انصاری، عبدالله (۱۳۶۲). *طبقات‌الصوفیه*. تصحیح محمدسرور مولائی. تهران: توس.

بشری، جواد (۱۳۹۸). آثار برجای‌مانده از ابن‌خفیف و دست‌نویسی از بخش ابتدایی «کتاب الاقتصاد». *آینهٔ میراث*. دورهٔ ۶۴: ۴۱ـ۵۸.

جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نفحات الانس من حضرات القدس*. مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. تهران: اطلاعات.

جبارپور، سمیه (۱۳۹۵). شیراز برج اولیاء و دیار درویشان (جستاری در تصوف فارس). کنگرهٔ بین‌المللی زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه تربت حیدریه. مشهد. پانزدهم مهرماه: ۱ـ ۱۹.

حسینی فسایی، حسن (۱۳۶۷). *فارسنامهٔ ناصری*. تصحیح منصور رستگارفسایی. تهران: امیرکبیر.

خالق‌زاده، محمدهادی (۱۳۹۱). نخستین صوفیان فارس و مشرب ایشان. *عرفان اسلامی*. سال دهم. شمارهٔ ۳۸: ۷۷ـ۹۹.

خطیب بغدادی (۲۰۱۱). *تاریخ بغداد*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

خیراندیش، مهدی (۱۳۹۶). *پاکان خاکی نهاد فارس*. شیراز: رخشید.

دانش‌پژوه، محمدتقی (۱۳۴۷). *روزبهان‌نامه*. تهران: انجمن آثار ملی.

دیلمی، ابوالحسن (۱۳۶۳). *سیرت ابن‌خفیف شیرازی*. تصحیح آنه ماری شیمل. به‌کوشش توفیق سبحانی. تهران: بابک.

رضائی، مهدی (۱۳۸۷). *مکتب جنیدیه؛ ریشه‌ها و اندیشه‌ها*. تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران‌ـدانشگاه مک‌گیل.

روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۹۴). *شرح شطحیات*. تصحیح هانری کربن. تهران: طهوری.

زرکوب شیرازی (۱۳۹۰). *شیرازنامه*. به‌تصحیح اکبر نحوی. شیراز: دانش‌نامهٔ فارس.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۹۶). *جست‌وجو در تصوف*. تهران: امیرکبیر.

سعدی شیرازی (۱۳۸۸). *کلیات*. به‌تصحیح حسین استادولی و بهاءالدین اسکندری. تهران: قدیانی.

سمعانی (۱۹۹۸). *الانساب*. بیروت: دارالکتب‌العلمیه.

سیدرضی (۱۳۹۴). *نهج‌البلاغه*. ترجمهٔ سیدمهدی جعفری. تهران: نشر و تحقیقات ذکر.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

شرف‌الدین ابراهیم (۱۳۴۷). *تحفه اهل العرفان فی ذکر سید الاقطاب شیخ روزبهان*. تهران: انجمن آثار ملی.

شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴). *دفتر روشنایی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی*. تهران: سخن.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۶). *تاریخ ادبیات ایران*. تهران: فردوس.

عبداللطیف‌بن‌روزبهان (۱۳۴۷). *روح‌الجنان فی سیره شیخ روزبهان*. تهران: انجمن آثار ملی.

عطار نیشابوری (۱۳۹۴). *تذکرةالاولیاء*. تصحیح رینولد نیکلسون و مقدمهٔ محمد قزوینی. تهران: هرمس.

علاقه، فاطمه (۱۳۷۷). رسالهٔ فضل‌التصوف علی المذاهب. *معارف*. دورهٔ پانزدهم. شمارهٔ ۱و۲: ۵۱ ـ ۸۰.

علاقه، فاطمه (۱۳۷۸). شرف‌الفقراء ابن‌خفیف. *معارف*. دورهٔ شانزدهم. شمارهٔ ۱: ۹۸ـ۱۳۲.

عیسی‌بن‌جنید شیرازی (۱۳۶۴). *تذکرهٔ هزارمزار*. به‌تصحیح و تحشیهٔ نورانی وصال. شیراز: کتابخانهٔ احمدی.

قشیری، عبدالکریم (۱۳۹۱). *رسالهٔ قشیریه*. ترجمهٔ ابوعلی‌حسن‌بن‌احمد عثمانی. تصحیح مهدی محبتی. تهران: هرمس.

معصوم‌علیشاه شیرازی (۱۳۳۹). *طرائق‌الحقایق*. تصحیح محمدجعفر محجوب. تهران: کتابخانهٔ بارانی.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۸). *مثنوی معنوی*. به‌تصحیح نیکلسون. تهران: هرمس.

نیری، محمدیوسف (۱۳۹۵). *نرگس عاشقان*. شیراز: دانشگاه شیراز.

هجویری، علی‌بن‌عثمان (۱۳۸۰). *کشف‌المحجوب*. تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. تهران: سروش.

References in Persian

Qorān (2013). Translated by Bahā e'dīn Khorramshāhī. Tehrān: Dustān [In Persian]

Abd Al-Latīf ībn-e Ruzbahān (1968). *Ruz Al-Jenān fī Sīrat-e Sheikh Ruzbahān*. Tehrān: Anjoman-e Āsār-e Mellī [In Persian]

A'lāghe, Fātemeh (1998). Resāle-ye Fazl-Al-Tasavvof Al-almazāheb. *Maāref*. Y. 15. N. 1&2: 51-80. [In Persian]

A'lāghe, Fātemeh (1999). Sharaf-ol Foqarā. *Maāref*. Y. 16: 98-132. [In Persian]

Ansārī, A'bdolāh (1983) *Tabaqāt-Al-sufīye*. by Mohammad Mowlāyī. Tehrān: Tous [In Persian]

Attār Neyshāburī (2015). *Tazkara Al-owlīyā*. by Reynold Nīkolson. Tehrān: Hermes [In Persian]

Basharī, Javād (2019). Extant works of Ebn-e Khafif and a manuscript of the initial part of his Ketāb- al-eqtesād. *Āyene-ye Mīrās*. Y. 64: 41-58. [In Persian]

Dāneshpazhuh, Mohammad-Taghī (1968). *Ruzbahān-Nāmeh*. Tehrān: Anjoman-e Āsār-e Mellī. [In Persian]

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]
[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

Deylamī, Abol-Hasān (1984). *Sīrat-e ībn-e Khafīf-e Shīrāzī*. by Ane Māry Shīmel. By effort of Towfīgh Sobhānī. Tehrān: Bābak. [In Persian]

Ghosheyrī, A'bdol-Karīm (2012). *Resāle-ye Ghosheyrīyeh*. Translated by Ahmad O'smānī. by Mehdī-ye Mohabbatī. Tehrān: Hermes [In Persian]

Hojvīrī, Alī ibn-e Osmān (2001). Kashf Al-Mahjub. by Mahmud Ābedī. Tehrān: Sorush. [In Persian]

Hoseinī Fasāī, Hassan (1988). Fārs-Name-ye Nāserī. by Mansur Rastgār Fasāyī. Tehrān: Amīr Kabīr [In Persian]

Ibn-e Balkhī (1995). *Fārs-Nāmeh*. by Mansur Rastgār Fasāī. Shīrāz: Bonyād-e Fārsshenāsī [In Persian]

I'sā ībn-e Joneyd-e Shīrāzī (1985). *Tazkare-ye Hezār Mazār*. by Nurānī Vesāl. Shīrāz: Ahmadī Library. [In Persian]

Jāmī (1991). *Nafahāt Al-Ons*. by Mahmud Ābedī. Tehrān: Ettelāa't. [In Persian]

Khāleqzādeh, Mohammad-Hādī (2012). The First Sufis and their Thoughts in Fars Area. *Islamic Mysticism*. Y.10. N. 38:77-99. [In Persian]

Khatīb Baghdādī (2011). *History of Baghdād*. Beyrut: Dār Al-Kotob Al - Elmīye. [In Arabic]

Kheirandīsh, Mahdī (2017). Pākān-e khākī nahād-e Fārs. Shīrāz: Rokhshīd. [In Persian]

Rezāī, Mahdī (2008). *Maktab-e Joneidīyeh*. Tehrān: MacGil Islamic Studies Foundation [In Persian]

Ma'sum-A'līshāh Shīrāzī (1960). *Tarāegh Al-hHaghāyegh*. by Mohammad Ja'far Mahjub. Tehrān: Bārānī Library. [In Persian]

Mowlavī, Jalāl Al-Din (2019). *Masnavī*. by Nikolson. Tehrān: Hermes [In Persian]

Nayyerī, Mohammad Yousof (2016). *Narges-e Āsheghān*. Shīrāz: Shīrāz University [In Persian]

Ruzbahān-e Baghlī-e Shīrāzī (2015). *Shathīyāt*. by Henry Corbin. Tehrān: Tahurī [In Persian]

Sa'dī (2009). *Kolīyāt*. by Hossein Ostād Valī & Bahāe'dīn Eskandarī. Tehrān: Qadyānī [In Persian]

Sama'ānī (1998). *Al-Ansāb*. Beyrut: Dār Al-kotob Elmīyeh. [In Arabic]

Safā, Zabīh-Allah (1987). History of Literature of Irān. Tehrān: Ferdows [In Persian]

Seyyed Razī (2015). *Nahj Al-balāghe*. Translated by Sayyed Mohammad Mahdī Ja'farī. Tehrān: Zekr [In Persian]

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1403.32.96.21.9]

[DOI: 10.61186/jpll.32.96.235]

Sharaf Al-Dīn Ebrāhīm (1968). *Tohfe-ye Ahl-e Erfān Fī Zekr-e Sayyed-Al-Aghtāb Ruzbahān.* Tehrān: Anjoman-e Āsār-e Mellī. [In Persian]

Shafīe Kadkanī, Mohammad Rezā (2005). *Daftar-e Roshanāyi*. Tehrān: Sokhan [In Persian]

Zarkub Shīrāzī (2011). *Shīrāz-Nāmeh*. by Akbar Nahvī. Shīrāz: Dānesh-Nāme-ye Fārs. [In Persian]