

مقاله علمی - پژوهشی

جريان‌های صوفیانه در فارس پیش از ظهور ابن خفیف

*فاطمه طوبایی
**محمد یوسف نیری

چکیده

محققان کمتر به جستجو 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 صوفیانه این مناطق، دیگر نگرش‌های صوفیانه در اقصی نقاط ایران در سایه قرار گرفتند. یکی از مناطقی که کمتر بررسی شده، خطه فارس است. بهنظر می‌رسد حضور بیش از هشتاد شیخ از مشایخ تصوف در فارس پیش از ظهور ابن خفیف و گسترش تصوف در این منطقه، ضرورت بررسی و جستجو درباب آغاز و تکوین جریان عرفان و تصوف در این خطه را آشکار می‌کند. در پژوهش حاضر، نام و نشان چهل و سه تن از مشایخ فارس و شیاز استخراج شده است که پیش از ابن خفیف زیسته‌اند یا هم‌عصر او محسوب می‌شوند که در پژوهش حاضر جهان‌بینی عرفانی این مشایخ تا حد امکان برمنای 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 گوشنه‌نشینی (نمودی از شکل اولیه 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 بدست‌آمده نشان می‌دهد در فارس غلبه فکری‌عرفانی 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.

*دانشآموخته دکتری زبان و ادبیات عرفانی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران، نویسنده مسئول،
toobaieshima@yahoo.com
**استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران، nayyeri@hofez.shirazu.ac.ir



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

دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، سال ۳۲، شماره ۹۶، بهار و تابستان ۱۴۰۳، صفحه ۲۳۵-۲۶۶

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

۱. مقدمه

۱.۱. طرح مسئلهٔ پژوهش

آنچه جریان تصوف در اسلام دانسته شده است از نوعی زاهدوزی 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 ایرانی تبار بوده‌اند و خود یا پدرانشان عراق را در دوره‌ای از زندگی خود به عنوان وطن دوم برگزیده و به آن دیار کوچیده‌اند. این ردپای پرنگ از ایرانیان و ایرانی تباران می‌تواند نقش نگرش و تفکر ایرانی را در جریان تصوف نشان دهد. عامل عمدتی 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 ظهر 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 محمد بن خفیف، از نخستین مشایخ شاخص در تصوف، در شیراز دست‌کم چندین مرکز صوفیانه مختلف یا رباط وجود داشته است. آورده‌اند که شمار صوفیان از جمله زنان صوفی بسیار بوده است. در باب رونق تصوف در سده‌های دوم تا چهارم در فارس چه بسا این سخن عبدالکریم سمعانی بسنده باشد که در وصف شیراز می‌گوید: «خرج منها جماعة كثيرة من أهل العلم والصوفية» (سمعاني، ۱۹۹۸: 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 خلائق 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).

شبیه این مطالب را کسان دیگری همچون عبداللطیف در روح الجنان و زرکوب شیرازی در شیرازنامه و عیسی بن جنید در ترجمة شدلازار آورده‌اند.

بنابر آنچه گفته شد، می‌توان فرض کرد که شمار صوفیان فارس پیش از ظهور ابن خفیف آنچنان بوده است که بتوان پیشینه‌ای درازدامن از حضور تصوف در این خطه را تصور کرد. تأثیف 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 تاریخی اجتماعی فارس را در اعصار مختلف توصیف می‌کنند، نشان می‌دهد که حمایت حاکمان فارس و شیراز از جریان تصوف در سده‌های دوم تا هفتم، خلق و خوی آزادمنشانه مردم شیراز و موقعیت جغرافیایی فارس و شیراز که حدفاصل 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 چنان که شایسته بود تحلیل و بررسی نشد. به‌نظر می‌رسد حضور بیش از هشتاد شیخ از مشایخ تصوف در فارس و شیراز پیش از ظهور ابن خفیف و رشد و گسترش تصوف در این منطقه، ضرورت بررسی و جست‌وجو درباب آغاز و تکوین جریان تصوف در این خطه را آشکار می‌کند. در پژوهش پیش‌رو، پژوهشگران به‌دبیال پاسخ‌دادن به پرسش‌های زیرند:

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

۲. در صورت وجود جریان‌های فکری-عرفانی مختلف، پیشووان 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 خطه فارس دیده می‌شود؟

۱. پیشینه پژوهش

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

خالقزاده (۱۳۹۱) در مقاله خود نام نخستین صوفیان برخاسته از خطه فارس تا پیش از ابن خفیف را استخراج و مهم‌ترین آنها را به اختصار معرفی کرده است. این پژوهش بیشتر جنبه تاریخی دارد و با جمع‌آوری نقل قول‌های مختلف از تذکره‌ها، شخصیت‌ها را معرفی کرده، اما نتیجه‌گیری به خصوصی درباب منش عرفانی این بزرگان و جریان‌های عرفانی موجود در فارس صورت نداده است.

جبارپور (۱۳۹۵) در مقاله خود با مبنا قراردادن دو کتاب شیرازنامه و شدلاز/ر عارفان پیش از ابن خفیف را معرفی کرده و کوشیده است بدون درنظر گرفتن 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 نظری 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 سنتی و کلاسیک ۲. جریان عرفان اجتماعی ۳. اندیشه 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 به دست 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 شرح حال عارفان شیراز از قرن سوم تا قرن سیزدهم هجری را آورده است. تعدد عارفان و گستردگی بازه تاریخی در این بخش، نویسنده را واداشته که نقل قول‌هایی مختصر از تذکره‌های مختلف ذکر کند و صرفاً در سطحی چند نام و نشان و گاه خانواده و شغل عارفان را معرفی کند. جمع‌آوری نام تمام صوفیانی که در فارس یا شیراز

زیسته‌اند به لحاظ تاریخی اهمیت دارد و بهمین دلیل کتاب نقش بسزایی در تکمیل تاریخ ادبیات فارس دارد، اما توضیحات نویسنده درباب هر کدام 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 درباره ظهور تصوف در فارس و شیراز انجام شده، محوریت با دیدگاه تاریخی و جغرافیایی است؛ به‌این معنا 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 ابو محفوظ معروف کرخی است، اما نماینده 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 به دلیل مکان جغرافیایی این صوفیان و در مقابل صوفیان ساکن خراسان بر آنان اطلاق کردند، اما در اصول و عقاید این دو محله نیز تفاوت‌های فراوانی به چشم می‌خورد. این مکتب در قرن سوم به کمک 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 بر مبنای آنها تعریف می‌شود. برخی از مهم‌ترین اصول فکری مکتب عرفان عراق (بغداد) عبارت‌اند از: ترجیح صحوب سکر، رد سماع و حرمت آن، وسوس در رعایت شریعت، سرکوب یکباره نفس و مخالفت با او در تمام ابعاد، مخالفت با اظهار شطح، رفتارهای مبتنی بر افراط و تفریط دینی و انعطاف‌ناپذیری در مقابل دیگر فرق، 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... .

۲.۱.۲. مکتب عرفان خراسان

«بسیاری از بزرگان تصوف ایران در خراسان زیسته و معتقد به مکتب عرفان خراسان بوده‌اند؛ از این‌رو، خراسان را «مهد تصوف» خوانده‌اند» (زرین‌کوب، ۱۳۹۶: ۳۲). حوزه عرفان خراسان شامل مجموعه‌ای از عارفان ایرانی است که عموماً از قرن دوم تا نهم هـ ق. در محدوده 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 احمد بن خضرویه، حاتم اصم، بشر حافی و به خصوص با یزید بسطامی ادامه یافت. بنابر اعتقاد پژوهشگران، با یزید 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 بی اعتبار دانستن علم حدیث، دوری از ریاضت‌های سخت و طاقت‌فرسا و ترجیح عنایت الهی بر مجاهده، انعطاف‌بزیری در مواجهه با دیگر ادیان و دیگر دوستی، استغراق در سُکر و غلبهٔ ظاهر کردن سخنان شطح‌آمیز و اظهار سخنان دلیرانه و مبتنی بر آزادی اندیشه و گستاخی با حق، اظهار عشق الهی و محبت محوری 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 مشاهده خداوند با چشم سر در جهان ماده، معامله با خلق بر مبنای جوانمردی و مراعات سخت‌گیرانه حقوق دیگری و

۲.۲. بحث و تحلیل

در تحقیق حاضر، نام و نشان چهل و سه تن از مشایخ فارس و شیراز که پیش از ظهور ابن خفیف زیسته‌اند یا هم‌عصر او محسوب می‌شوند استخراج شد و جهان‌بینی عرفانی آنان تا حد امکان بر مبنای اطلاعات اندک باقی‌مانده تحلیل شد. از تحلیل و تبیین نگرش عرفانی این چهل و سه تن 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.

۲.۱.۲. زهدورزی و گوشنهنشینی؛ نمودی از شکل اولیه تصوف

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

عبدات 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 زاهدانه اولیه است. چهارده تن از چهل‌وسته‌تنی که جهان‌بینی عرفانی آنان بررسی شد در این گروه قرار می‌گیرند: شیخ سلم بن عبدالله صوفی، ابن‌سال‌به، ابراهیم کرجی، شیخ محمد بن خلیل، ابوسائب بن اسحاق، ابوالحسن احمد بن جعفر بن ابی‌توبه، ابوعبدالله بابوی، شیخ ابورز عه عبدالله اربیلی، محمد بن یزید، ابوضحاک، ابوشجاع حسین بن منصور، منصور بن ابی‌علی، ابوعبدالرحمن عبدالله بن جعفر ازرقانی و ابوالقاسم صفار. در ادامه، نام چند تن از مشاهیر آنان به همراه اندک اطلاعات باقی‌مانده از منش صوفیانه و اصول تفکر عرفانی آنان آورده می‌شود:

۱.۱.۲. شیخ ابورز عه عبدالله اربیلی

درباره او گفته‌اند عالمی زاهد بود که مسافت بسیار می‌کرد. معاصر شیخ کبیر بود و گویا سفری به مکه را هم سفر بوده‌اند و در شهر مدینه از هم جدا شده‌اند. از مجموع روایات نقل شده درباب او استنباط می‌شود که شیخ ابورز عه زاهدی عابد است که راهور سرم خود را از راهور سرم متصرفه هم‌عصر جدا می‌داند و البته به سبب علم و زهد و اختصاص دادن زندگی خویش به عبادت و ریاضت، بسیار نزد متصوفه محترم و ارزشمند است. می‌گویند شیخ ابورز عه 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 فلکه مصدق شیراز واقع است. حکایتی درباب شیخ کبیر و شیخ ابورز عه در منابع مختلف چون کتاب سیرت ابن‌خفیف و تذکرة هزار مزار آمده است که میزان احترام شیخ کبیر به شیخ ابورز عه و عظمت او را نشان می‌دهد (عیسی بن جنید شیرازی، ۱۳۶۴: ۲۷۲-۲۷۳).

۲.۱.۲. شیخ ابوعبدالرحمن عبدالله بن جعفر الازرقانی^۲

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

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

همراهی کن تا به جای خواندن حدیث نماز بگزاریم. گفتم سمعاً و طاعتاً به گوشاهی خزیدیم و هردو شروع کردیم به خواندن نماز و تا شب‌هنگام هریک هزار رکعت نماز به جای آوردیم. در دومین روایت، شیخ‌کبیر در زمستانی بسیار سرد شیخ عبدالله از رکانی 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 این دو روایت برمی‌آید که شیخ عبدالله از رکانی پیش از هرچیز زاهدی عابد و اهل ریاضت است که البته دستی بر آتش تصوف دارد، اما به نظر می‌رسد به سبب غلبه 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 «مشايخ متتمایل به زهد و شکل اولیه تصوف»، قرار داد. «او مصاحبی هم با شیخ یعقوب بن سفیان و شیخ محمد علاف بن اویس از اصحاب شیخ‌کبیر داشته است (زرکوب، ۱۳۹۰: ۱۴۲). گویا، یعقوب بن سفیان (فسوی) (در گذشته به ۲۷۷ هق) از استادان از رکانی بوده است. او در سال ۳۱۱ وفات یافته است» (زرکوب، ۱۳۹۰: ۲۲۷). شیخ عبدالله از رکانی پس از وفات در مسکن مأله و بقعه‌ای که بنای او بوده مدفون شد.

۲.۲. صوفیان متتمایل به مکتب عرفان عراق (بغداد)

دومین گروه صوفیان متتمایل 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. پنج تن (ابویکر شعرانی، ابویکر اسکاف، ابوالخیر مالکی، جعفر جعده و ابویکر قصری) از چهل و سه تنی که جهان‌بینی عرفانی آنان بررسی شد در این گروه قرار می‌گیرند. در ادامه، نام چندتن از مشاهیر آنان به همراه تحلیلی از منش صوفیانه‌شان آورده می‌شود:

۲.۲.۱. ابویکر شعرانی

از مشایخ شهر اصطخر بوده و به زهد فراوان و سخت‌گیری بر خویش مشهور است. ابن خفیف در باب 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 جامه تازه‌ای که برای او هدیه می‌آوردند نمی‌پذیرفت. تنها یکبار به سبب احترامی که برای ابن خفیف قائل بود از او لباسی تازه را پذیرفت (همان، ۱۳۷). شیراز را شهر خوارج می‌خواند و روی خوش به

و جد و سماع نشان نمی‌دهد و بر مشایخ شیراز خرده‌ها می‌گیرد. در سیرت ابن‌خفیف روایت است که روزی احمد بن‌یحیی، 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 خدای تعالی شرم نداری کی در شهر خوارج اقامت ساخته‌ای و طعام ایشان می‌خوری و اظهار وجود و سماع می‌کنی؟ احمد خاموش بود و هیچ نمی‌گفت. بعد از آن، نظر با ابوالضحاک کرد و گفت می‌شنوم که تسبیح تو الحمد لله گفتن است. اگر به کلمه 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 به سبب مقبولیت سماع در شیراز، این شهر را شهر خوارج می‌نامد. سخت‌گیری او در رعایت شریعت ظاهرًا و باطنًا و زهد محوری افراطی و حرام دانستن سماع هرسه از مشخصه‌های عرفان عراق هستند. انتقادهای او از مشایخ شیراز و جهان‌بینی آنان نشان‌دهنده منش متفاوت او است. او ذکر استغفار را بر حمد ترجیح داده و همین انتخاب نشانه سلوک مبتنی بر زهد خشک و ریاضت است. او را می‌توان ادامه‌دهنده مکتب عرفان عراق و انعکاس‌دهنده این نگرش در فارس دانست.

۲.۲.۲. ابوالخیر مالکی

نام او بندارین یعقوب 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 مصاحبی نزدیک داشته است، به‌گونه‌ای که در شبی بارانی شیخ‌کبیر برای او که مدتی روزه وصال داشته و در مسجد جامع ساکن بوده است، مقداری خوراک می‌آورد و ابوالخیر به سبب احترامی که برای ابن‌خفیف قائل بوده است و هیبت او، نمی‌تواند بگوید که قصد وصال دارد و افطار می‌کند. چون از طعام‌خوردن فارغ می‌شوند، مذاکره علمی را آغاز می‌کنند و «شیخ گفت کی از او سؤال کردم کی در چه حال مرد صافی عیش تر باشد؟ جواب داد در آن وقت کی مخالفت

نفس کند» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۵۹). شیخ از این پاسخ سخت متعجب می‌شود و فردای آن روز 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 توجه برانگیز است تمایل به ریاضت‌های طاقت‌فرسا چون روزه وصال و مخالفت با نفس است. این گرایش به گونه‌ای 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 نشان‌دهنده 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 متشكل است از مجاهده اعتدالی، صافی کردن دل به نور محبت الهی و خدمت به خلق و دیگردوستی، نفس خویش را رام می‌کردن و تحت فرمان حق درمی‌آورند. سلوک آنان به‌هیچ‌وجه بر سرکوب یکباره نفس و مخالفت با آن در تمام ابعاد استوار نیست.

۲.۳. صوفیان متمایل به مکتب عرفان خراسان

گروهی از مشایخ شیراز در عصر شیخ‌کبیر و پیش از او سُکری‌مشرب بوده‌اند و پیش از آنکه متعلق به زیست‌جهان عرفان فارس باشند گویی خراسانی‌اند (ر.ک: مبانی و اصول مکتب عرفان خراسان). شش تن (هشام‌بن‌عبدان، ابو‌محرز شیرازی، ابو‌عمره اصطبغی، ابو‌مزاحم شیرازی، ابو‌بکر طمستانی و ابو‌جعفر صیدلانی) از چهل‌وسته‌تنی که جهان‌بینی عرفانی آنان بررسی شد در این گروه قرار می‌گیرند. در ادامه، نام برخی از بزرگان این گروه و شاخصه‌هایی که آنان را زیرمجموعه این جريان قرار داده است خواهد آمد:

۲.۴. هشام‌بن‌عبدان

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

چون هشام در نماز می‌ایستاد تفرج و تماشای وی می‌کردند» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۴۴). طعام روزانه او از شیر گوسفند خویش بوده و حلال بودن طعام برای او بسیار اهمیت داشته است. در این باره حکایتی نقل است: شب‌هنگامی که هشام در خواب بوده است، گوسفند او وارد مزرعه شخصی می‌شود و می‌چرد. ناگهان هشام از خواب بیدار می‌شود و وضعیت را می‌بیند. بلاfacسله 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 بازیزد است آن‌گاه که عطار درباب او می‌گوید: «و گفت چهل سال است که پشت به هیچ دیوار بازنهادم مگر به دیوار مسجدی یا دیوار رباطی و گفت خدای تعالی از ذره‌ذره بازخواهد پرسید. این از ذره بیش بود» (عطار، ۱۳۹۴: ۸۷).

او به مطالعه زبور علاقه‌مند بود و با مطالعه آن او را دهشتی و حیرتی عظیم فرامی‌گرفت، به‌گونه‌ای که تا یک‌سال قادر به اقامه نماز نبود. هنگامی که از این خفیف درباب علت این مسئله پرسیده می‌شود، پاسخ می‌دهد: «وی پیوسته مطالعه 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، علاقه او به مطالعه «زبور» است. این نام بر کتاب آسمانی حضرت داود(۴) اطلاق می‌شود. زبان این کتاب به خصوص 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 مطالعه زبور آوای سحرانگیز حضرت داود(۴) را در حال به‌آواز خواندن کتاب شعرگونه و آهنگین زبور با گوش جان می‌شنیده و همین تجربه زبانی، که در حقیقت 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 این خفیف و توضیحات او درباب استغراق هشام نیز تأیید همین مدعای است. علاقه‌نشان دادن به زبان شعرگونه، احتمالاً آوای خوش، و

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

نکتهٔ مهم دیگر درباب هشام بن عبدالان، 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. در این باب حکایتی در سیرت/بن‌خفیف نقل است که می‌گوید: روزی مشایخ شیراز جمع شدند و هشام را فراخواندند و به او گفتند که شنیده‌ایم به مشاهدهٔ خداوند به چشم سر در جهان ماده باور داری و وامود 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 لحظهٔ توبه را قبول و جمع را ترک می‌کند. صبح فردا اما به مسجد بازمی‌گردد و به صراحةٔ 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، از جملهٔ مراعات سخت‌گیرانهٔ حقوق دیگری، استغراق در سُکر و غلبهٔ وجود به‌گونه‌ای که صحیح پس از آن اتفاق نمی‌افتد و سبب اسقاط تکلیف از سالک می‌شود، محبت‌محور بودن سلوک، تمایل به زبان شعرگونه و آهنگین و آواز خوش و درنهایت اعتقاد به مشاهدهٔ خداوند در جهان ماده به چشم سر، مختص مکتب خراسان هستند.

۲.۲.۳. ابو عمر و عبدالرحیم بن موسی الاصطخری

از مشایخ شهر اصطخر فارس بود. در شدلازار آمده است که بزرگ قوم خود بوده و به حجاز و عراق و شام مسافرت کرده و هم‌صحبی با رویم یافته و سهل بن عبدالله تستری را دیده است (عیسی بن جنید، ۹۳: ۱۳۶۴). درباب او روایت است که در سرایی ویران می‌زیست و جامه‌ای سخت کهنه می‌پوشید، قلیل‌الطعم بود و قوت حال او نه از خوارک، بلکه از محبت‌الله بوده است. دیلمی درباب او روایت می‌کند که روزی جعفر حدّاً به دیدارش می‌رود و از حال جامه و خانه 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).

جهان‌بینی هشام را زیرمجموعهٔ مکتب عرفان خراسان قرار می‌دهند.

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

و از جمله 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 خدای تعالی است.

لاجرم طاقت ندارم کی چیزی دیگر فروبرم (دلیلی، ۱۳۶۳: ۱۵۰).

نکته بسیار مهم دیگری که درباب منش و روش زیست او نقل شده است، رنگ و بوی ملامتیان و اهل سُکر داشتن است. ابوالحسن دیلمی می‌گوید او شطاخ بود و شطح ظاهر می‌کرد و وانمود می‌کرد که شاطر است و سگ می‌گرفت و به صید می‌رفت و جامه‌های شیرازی (در سیریت /بن‌خفیف آمده است زی جوانان) می‌پوشید و کبوتر در خانه نگه می‌داشت، اما نمی‌پرانید. درباره 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» (عیسی بن جنید، ۱۳۶۴: ۹۳).

از مجموع روایات نقل شده درباره شیخ ابوعمرو می‌توان چنین نتیجه گرفت که پیری ملامتی‌مسلسل است که تمایلی به آشکار کردن منش صوفیانه‌اش ندارد و تا حد ممکن از نشانه‌های ظاهری صوفیان چون خرقه‌پوشی و خانقاہنشینی اعراض می‌کند و حتی بدگمانی خلق به خویش را به جان می‌خرد. سلوک او برمبنای زهد و محبت الهی است و غلیظه سُکر و مستی بر او چنان است که گاه شطح بر زبان می‌راند. آنچه از شاخصه‌های اندیشه‌گانی ابوعمرو باقی‌مانده است او را از مکتب عرفان فارس منفک و به صوفیان خراسانی نزدیک می‌کند.

۲.۳.۳. ابویکر طمسناتی^۳

درباب او گفته‌اند که از فارس بوده و نزد شبلى و ابراهیم دباغ شیرازی شاگردی کرده است. در شیراز او را از کبار مشایخ می‌شمرده و صاحب آیات و کرامات می‌دانستند. می‌گویند در حال وقت خود یگانه بوده است. شبلى 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. نکته 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

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 سنه سیصد و چهل» (جامی، ۱۳۷۰: ۱۹۴).

جالب توجه‌تر آنکه در سخنان باقی‌مانده از طمستانی رنگ‌بوبی تفکر ملامتی نیز آشکار است. بنابر نظر ملامتیه، نفس عظیم‌ترین و اصلی‌ترین مانع سالک در مسیر سلوک است و هدف اصلی آنان در هم‌شکستن 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 الحیا الا فی الموت؛ یعنی ما حیا القلب الا فی اماته النفس: زندگی حقيقی 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 برزبان راندن از دیگر ویژگی‌هایی است که برای مکتب خراسان بر شمرده‌اند.

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

۲.۴. پیشاہنگان 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 به منزله مصاحبان و هم‌عصران او، با تأثیری که بر ابن خفیف 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 رساله دکتری پژوهشگر با نام «مکتب عرفان شیراز از ابتدا تا پایان قرن هفتم، با تکیه بر آراء ابن خفیف،

روزبهان و سعدی شیرازی» به عارفان فارس و مکتب عرفان شیراز و ظهور و تکوین آن در جهان بینی عارفانه 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 استباط 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 ابن خفیف در میان مشایخ فارس و شیراز رایج بوده‌اند و اندک‌اندک با عبور از دالان تاریخ به مؤلفه‌های متمایز‌کننده 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.

هجدت‌تن 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 زیرمجموعه این جریان قرار داده است، آورده خواهد شد:

۲.۴.۱. ابوحلمان دمشقی

در باب 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 در باب ابوحلمان اندک و محدود به چند اشاره پراکنده است. در میان این اشارات، عبدالقاهر بغدادی (وفات ۴۲۹ هـ) پیش از دیگران به ابوحلمان پرداخته است. او در کتاب *الفرق* بین الفرق خود، ذیل مذاهب قائل به تشییه، از فرقه‌ای به نام حُلمانیه یاد می‌کند: «و از ایشان حلمانیه منسوب به ابی حلمان دمشقی هستند که می‌گفت خدای در هر صورت و چهره زیبایی حلول می‌کند و از این‌رو به هر زیاروی نماز می‌بردند (او را تکریم می‌کردند)». بغدادی در باب ابوحلمان می‌گوید اصل او از پارس بود و عقیده خود به دمشق آشکار کرد. لویی ماسینیون وفات ابوحلمان را به سال ۳۴۰ هـ دانسته است، اما با استناد به کتاب عبدالقاهر بغدادی که می‌کوشد در هر فصل گروه‌ها را به ترتیب تاریخی مطرح کند، و

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

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

۲.۴.۲. شیخ ابوالعباس احمدبن‌یحیی

ابن خفیف شیخ احمدبن‌یحیی را اولین پیر خود و از پیشوایان شیوخ شیراز (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۳۲) و پیری صاحب وجود 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 صhra رفتی با شیر بازی کردی. جنید و رویم و سهل تستری را دریافته بود» (معصوم‌علیشاه، ۱۳۳۹: ۴۷۹). ابن خفیف درباره سُکر او و کراماتش می‌گوید: «من صاحب وجдан بسیاری دیده‌ام، اما هرگز کسی چون احمدبن‌یحیی صاحب حالت نبوده است» (دیلمی، ۱۳۶۳: ۱۳۰).

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

ابن خفیف روایت کرده است که احمدبن‌یحیی به پوشیدن لباس سپید در سفر و حضر عادت داشته است، لباسی بهشیوه بازارگانان، که نتوان صوفی بودن او را تشخیص داد: «شیخ گفت عادت احمد آن بود کی در سفر و حضر جامه سفید پوشیدی و زی بازارگانی داشتی» (همان، ۱۳۲). او سفری به عراق کرد که در آن سفر ابتدا به بصره و به ملاقات سهل بن عبدالله 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 ابن خفیف، نظر رویم را بر نظر جنید ترجیح داد و سخنان او را به رود روان شبیه دانست و سخنان جنید را به آب ناودان. نحوه بازگشتن روایت نیز دلیلی دیگر بر این مدعای است. ملاقات احمدبن‌یحیی و جنید در دو جمله خلاصه شده است، در حالی که 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 هندسه فکری آنان پراهمیت باشد.

دیلمی در کتاب سیرت از قول شیخ کبیر در باب ریاضت‌های او آورده است: «احمد بن یحیی ایام عشر ذوالحجہ وصال کرد و شب عید مرا گفت هان! پیش آی. پیش وی رفتم. زبان خود بپیچید، همچون پوست پاره‌ای بود و گفت: فraigir». احمد صغیر، مرید ابن حفیف، می‌گوید: شیخ ابوعبدالله نیز در غایت گرما در عشر ذوالحجہ روزه وصال به جای آورد و شب عید مرا فراخواند و زبان خود را به من نشان داد و گفت ببین و بدان که هر کس از شیخ خویش پیروی کند، به مقصود خواهد رسید و هر کس احوال و اعمال خود را در ترازوی پیر خود وزن کند و با او بسنجد در نهایت مراد خواهد یافت (دیلمی، ۱۳۶۳: ۲۹).

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

بنابر آنچه گفته شد، شیخ احمد صاحب‌سکری است که مستی اش 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 لبه تیغ افراط و تفریط سالک را در گرداد هلاکت خواهد انداخت. از سویی، شریعت‌ورزی خشک و وسایل گونه برمبنای ریاضت‌های دشوار و جان‌فرسا توش و توان را از رهرو خواهد گرفت و احتمال پدیدآمدن حس انژجار درونی در چنین مسیری بسیار خواهد بود. از دیگرسو، 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.

علاوه بر آنچه درباب سلوک اعتدالی گفته شد، ابن خفیف در رعایت ادب تصوف و ترجیح تفکر رویم بر جنید نیز متأثر از پیر خویش یعنی شیخ احمد بن یحیی 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؛ از این‌رو، او عادت داشته است به جای 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 جهان بینی شیخ سعدی ادامه یافته و تکمیل شده است. بنابر اعتقاد سعدی: «طریقت به جز خدمت خلق نیست/ به تسбیح و سجاده و دلق نیست» (سعدی، ۱۳۸۸: ۶۵).

۴.۲.۳. شیخ ابومحمد جعفر حذا

کبیه او ابومحمد است و می‌گویند او را «نهر الفتوه» نام نهاده‌اند. از مشايخ بزرگ شیراز بود و به دیدار سیدالطائفه، جنید بغدادی، نائل آمده و از محضر او و دیگر مشايخ هم‌طراز با جنید در بغداد بهره‌مند شده بود. می‌گویند او را در معرفت محلی و مقامی بوده است متفاوت با دیگر مشايخ (عیسی بن جنید شیرازی، ۱۳۶۴: ۲۷۳-۲۷۵). شیخ‌کبیر درباره او گفته است: «هرگز کسی ندیدم کی در معرفت چنان سخن گفتی کی ابومحمد» (دلیلی، ۱۳۶۳: ۱۱۸). «هرگز کسی ندیدم کی در معرفت چنان سخن گفتی کی ابومحمد» (دلیلی، ۱۳۶۳: ۱۱۸). گویا بیشتر عمر خود را در شیراز گذراند و از مریدان ابوعمرو اصطخری، صوفی مشهور اوایل قرن چهارم فارس، و محمδین خلیل شیرازی بود و خرقه از دست ابوعمرو پوشید (قشیری، ۱۳۹۱: ۶۵۹). سلسلة نسب خرقه اصطخری از طریق شقیق بلخی و ابراهیم ادهم و موسی بن‌بیزید راعی و اویس قرنی به عمر بن خطاب و علی بن‌ابی طالب^(۴) و رسول الله^(ص) ختم می‌شد (معصوم علیشا، ۱۳۳۹: ۲/۳۲۹).

روزبهان او را معاصر شبی، استاد شیخ‌کبیر و صاحب کرامات و آیات، خوانده و یکی از شطحیات او را نقل کرده است. در نظر او نیز جعفر حذا در احکام معرفت شیخی گران‌مایه بوده که معارف و کواشف را به زبان اسرار بیان می‌کرده است (روزبهان، ۱۳۹۴: ۷۰). شیخ جعفر حذا نیز چون شیخ احمد بن یحیی نمونه‌ای تمام‌عيار از سلوک اعتدالی مکتب فارس است، صاحب‌سکری است که در کنار بیان سخنان شطح‌آمیز در وجود و حال متوقف نمانده و در مقام صحو، اسرار و معارف سلوک را برای اهل آن بازگو کرده است. تأکید دیگر مشايخ بر مقام والا و متمایز او در هنگام سخن گفتن از معرفت نشانه‌ای است بر دستیابی شیخ به آخرین ثمرة سلوک در جهان بقا و صحو که در «معرفت» است.

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

روزی شیخ کبیر از شیخ جعفر سؤال کرد که معاینه است یا مشاهده؟ شیخ در پاسخ گفت: «اگر عیان کنی زندیقی و اگر شاهد شوی متیر گردی. لیکن حیرت در حیرت و بیابان در بیابان» (روزبهان، ۱۳۹۴: ۲۵۱). شیخ جعفر مست هشیاری است که برخلاف اکثر مشایخ شیراز در عصر خویش مشاهده را می‌پذیرد و از ثمرة 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 به دست سعدی پی‌گرفته و تکمیل شده است. روزبهان معتقد است سالک در دو مرحله دوگونه متفاوت صحو را در می‌یابد؛ 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 در عین 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 نشانه قراردادشتن سالک در مقام «جمع‌الجمع» است. بنابر اعتقاد شیخ روزبهان، سالک در نهایت سلوک به سکه‌ای با دو روی ظاهرآ 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 «موحد» را خواهد داشت (روزبهان، ۱۳۹۸: ۱۴۳-۱۴۵).

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

دهد. از بندارین حسین روایت است که گفت شخصی اندکی پیش از وفات شیخ به خدمت او رسید که لباسی پشمینه پوشیده بود و اظهار زهد می‌کرد. شیخ جعفر نظری به او کرد و گفت این شخص کیست؟ گفتند فلان کس. بعد از آن فرمود: «باطن خود خراب می‌کنند و ظاهر خود را زینت می‌دهند». شیخ در همین جمله 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 مشاهده باطن افراد بوده است (عیسی بن جنید شیرازی، ۱۳۶۴: ۲۷۳-۲۷۵). شیخ حذّا از راه تسلط بر عنصر زبان، قادر به دیدن حقیقت وجودی آنان است؛ کرامت اصلی مشایخ شیراز به خصوص شیخ روزبهان که در روایت‌های نقل شده درباره آنان تکرار شده است. به نظر می‌رسد ارتباط مستقیمی میان «توجه به عنصر زبان» در این مشایخ به منزله یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های مکتبی عرفان فارس، و ظهور این کرامت به عنوان ثمرة آن وجود دارد. نکته قابل توجه دیگر درباب جعفر حذّا، توجه او به آسیب‌شناسی تصوف و تعریف تصوف بربمنای آن است. او نیز چون دیگر مشایخ شیراز، به خصوص 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 ابن خفیف خرقه 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، عمومی عضدادوله که نخستین جهانگیر از طبقه دیلمی‌ها بود، هنگامی که بعد از سعید مظفر بن یاقوت متولی امور سلطنت فارس شد، مرید شیخ جعفر 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 منطقه تحت فرمان او زندگی می‌کند (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۳۷). در این بخش به تناسب 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 در کار اعتلای اخلاق

انسانی و تهذیب نفس سالک است، در گام دوم، به دنبال 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 دلستن به رؤایه‌ای که مطلوب شعبدہ پرستان است. از این جهت، در منش بزرگانی چون شیخ جعفر، طرد خلق و گوشنه‌نشینی افراطی یا عدم مرابطه با حاکمان و عاملان دولتی دیده نمی‌شود. این روش تعامل اجتماعی در پسینیان مشایخ مکتب عرفان فارس چون شیخ کبیر و سعدی نیز قابل مشاهده است.

عیسی بن جنید در کتاب هزار مزار سال وفات شیخ را ۳۴۱ قمری ضبط کرده است (عیسی بن جنید شیرازی، ۱۳۶۴: ۲۷۵)، ولی در تحفه اهل العرفان وفات او سال ۳۶۰ قمری گزارش شده است (شرف الدین ابراهیم، ۱۳۴۷: ۹).

۴.۲.۴. شیخ مؤمل بن محمد جتصّن^۵

از بزرگان مشایخ شیراز بود و به حجază و عراق مسافرت کرده بود و زبانی شیوا در علم توحید و معارف داشت. با آنکه مردی اُمی بود و چیزی نمی‌نوشت، اما از اهل عصر هیچ کس مانند او فهم علم نداشت. علی بن سهل بن محمد بن 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 به سمت دروازه 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 خطبه نماز را می‌خواند. مؤمل رو به عبدالرحیم گفت اگر نماز من قضا می‌شد کتابت را می‌سوزاندم و می‌فهمیدم که هر چه خواندی همه باطل و گناه است (عیسی بن جنید، 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 میانه مسجد عتیق برای نگهداری کتاب‌ها) می‌نشست و به درس قرآن مشغول می‌شد و با هیچ کس سخن نمی‌گفت تا هنگام طلوع آفتاب. بعد نماز چاشت می‌خواند و به سمت کاروبار خویش روانه می‌شد. ابوسعید نامی می‌گوید روزی نشستم تا نماز چاشت را بخواند. وقتی که به سمت بیرون مسجد حرکت کرد دنبال او رفتم. به در خانه‌ای رسید. دیدم که نزدیک سیصد نفر 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.

پس نگاه کردم و او را ندیدم و در عقل خویش متاخر 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 مشاهده غیب در جهان ماده است و در این مسئله خواهان دانستن نظر و اعتقاد جنید است:

شیخ گفت مؤمل نامه‌ای به جنید نوشته و از او سؤال کرد کی مرا خبر ده از طریقت قومی کی ایشان را از ماسوی الله بازداشتند و ایشان به اوامر و نواهی امتحان 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 شدلازار در سال ۳۲۲ وفات کرد (عیسی بن جنید، ۱۳۶۴: ۱۷۸).

از منظر شیخ مؤمل جصاص، تصوف تهذیبی درونی است که فرد را نه تنها 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 به خوبی آموخته است که خدمت به خلق برای او بهمنابه ذکر خدای تعالی 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. نکته مهم دیگر درباب او، اعتقاد متفاوت شیخ به مقام مشاهده است. او نیز چون شیخ جعفر حدّاً 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.

۲.۴. ۵. ابوالحسن علی بن هند فسوی (القرشی)

از کبار مشایخ قرن چهارم و از اقران جنید و جعفر حدّاً بوده است. در شرح شطحيات درباره او آمده است:

شمع وقت و عزیز قوم و روشنایی دیده عارفان بود و در همه 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).

از او روایت است که گفت: «**حُسْنٌ خُلُقٌ بِاللهِ تَعَالَى** به ترک شکایت است و با امرها و فرمانهای وی آنکه به نشاط دل و طیب نفس به آن قیام نمایی و با خلق به نیکوکاری و برباری» (جامی، ۱۳۷۰: ۲۲۴). بر مبنای عبارت مذکور می‌توان گفت در منش صوفیانه شیخ ابوالحسن فسوی توجه به بُون داد اجتماعی تصوف برای فرد و جامعه بهوضوح دیده می‌شود. در نظر او، تصوف راستین به حُسْنٌ خُلُقٌ چندجانبه منجر خواهد شد که یکی از ابعاد آن اصلاح اخلاق فرد درباب دیگری و رفتاری مبتنی بر برباری و نیکوکاری است. این وجه از نگرش شیخ نیز پس از او در سعدی به شکلی گسترده ادامه یافته است.

روزبهان از ابوالحسین هند روایت کرده است که در شطح می‌گوید: «متمسک کتاب علی الدوام 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 برشتشکان، اما دل‌های دوستان او پیرایه‌های معرفت است و دل‌های عارفان پیرایه‌های محبتاند و دل‌های محبان پیرایه‌ها و آوندهای شوق‌اند و قلوب مشتاقان اوعیه انسانند و هر حال از این احوال را آداب است. هر که آن ادب‌ها به کار ندارد در وقت‌ها هلاک شود از آنجاکه نجات بیوسد (=انتظار دارد) (انصاری، ۱۳۶۲: ۴۸۹).

به نظر می‌رسد ابوالحسن فسوی در بیان این سخن از کلامی از حضرت امیرالمؤمنین علی^(۴) متاثر است که می‌فرمایند:

ان هذه القلوب اوعية فخريّها اوعاه، فاحفظ عنى ما أقول لك: الناس ثلاثة، فعالم رباني و متعلم على سبيل نجاه و همج رعاع اتباع كل ناعق يمليون مع كل ريح. لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجهوا الى ركن الوثيق: پس همانا این دل‌ها بهمثابة ظروفی هستند که بهترین آنها نگاهدارنده‌ترین آنهاست. پس آنچه می‌گوییم از من به خاطر بدار. آدمیان سه گروه‌اند: نخست، عالم رباني، دوم، طالب دانشي که در مسیر رستگاري است و سوم، فرومایگانی رونده به چپ و راست که بی هر بانگی را می‌گیرند و با هر بادی بهسویی متمایل می‌شوند. کسانی که نه از روش‌نایی دانش فروعی 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 پیچیده «تجلى» در قالب‌های مختلف دانست. خالی از لطف نیست که بدانیم هردو عارف از شهر فسا برخاسته و فسوی‌اند. در جمله‌ای که در شرح شطحيات از او نقل است متمسک کتاب علی الدوام ملاحظ حق است. شیخ بهوضوح قرآن و آیات را تجلی گاه

جریان‌های صوفیانه در فارس پیش از ظهور ابن خفیف

معشوق می‌بیند و از این مسیر به دو اصل بنیادین در مکتب عرفان فارس یعنی «عرفان زبان» و «تجلی‌محوری» می‌رسد. این عبارت به‌ظاهر موجز روشن می‌کند که شیخ وارد جهان شگفت عرفان زبان شده و در لایه‌های مختلف معنا و نحوه 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 اندیشه ابوالحسن ظاهر شده و بستری مناسب برای پرداختن به آن در این مکتب آرام‌آرام فراهم شده است.

مشايخ ساکن در فارس و شیراز پیش از ابن خفیف و هم‌عصر با او

صوفیان متمایل به مکتب خراسان	صوفیان متمایل به مکتب فارس	صوفیان متمایل به عراق	صوفیان متمایل به زهدورزی و گوشه‌نشینی (شکل اولیه تتصوف)
هشتمین عیدان (متوفی نیمة اول قرن چهارم)	ابوعلیان دمشقی (متوفی در سده سوم هجری)	ابویکر شعرایی (متوفی نیمة اول قرن چهارم)	شیخ سلمین عبدالله صوفی
ابومحرز شیرازی (متوفی در نیمة اول قرن چهارم)	ابوالعباس حمدبن بحی (متوفی نیمة اول قرن چهارم)	جهفر جعدی (متوفی در نیمة اول قرن چهارم)	ابن سال به (متوفی ۴۷۳ هـ)
ابوعمره اصطخری (متوفی نیمة اول قرن چهارم)	ابویکر محمد عتابی (متوفی اوایل قرن چهارم)	ابویکر اسکاف (متوفی در قرن چهارم)	ابراهیم کری (متوفی ۳۰۱ هـ)
ابومراحم شیرازی (متوفی نیمة اول قرن چهارم)	مؤمل حصاص (متوفی قرن ۳۲۲ هـ)	ابوالخیر مالکی (متوفی در قرن چهارم)	شیخ محمدبن خلیل (متوفی ۳۱۹ هـ)
ابویکر قصری (متوفی در نیمة پس از سال ۳۴۰ هـ)	عبدالله قصار (متوفی در قرن اول قرن چهارم)	ابویکر قصیر (متوفی در قرن چهارم)	ابوسانین اسحاق
ابوچفر صیدلایی (متوفی در قرن چهارم)	جهفر حذا (متوفی ۳۴۱ هـ)		ابوالحسن احمدبن جعفرین ابی توبه (متوفی در اواسط قرن چهارم)
	حسن حمویه (متوفی در نیمة اول قرن چهارم)		ابوعبدالله بابویی (متوفی ۳۷۴ هـ)
	ابوعبدالله حسین بن احمد بیطار (متوفی ۳۶۳ یا ۴۱۵ هـ)		شیخ ابوزرعه عبدالوهاب اردبیلی (متوفی ۴۱۵ هـ)
	علی بن شلویه (متوفی نیمة اول قرن چهارم)		محمدبن بزید (متوفی در اوایل قرن چهارم)
	ابویکر اشتنانی (متوفی نیمة اول قرن چهارم)		ابوحضاح (متوفی نیمة اول قرن چهارم)
	ابن زیدان (متوفی در قرن چهارم)		ابوشجاع حسین بن منصور (متوفی ۳۵۱ هـ)
	ابومحمد خفاف (متوفی در قرن چهارم)		منصوربن ابی علی (متوفی ۳۵۴ هـ)
	ابوالغیاث (متوفی در قرن چهارم)		ابوعبدالرحمٰن عبدالله بن جعفر ازرقانی (متوفی ۳۱۱ هـ)

دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی

سال ۳۲، شماره ۹۶، بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص ۲۳۵-۲۶۶

	ابوالعباس احمد شیرازی (متوفی ۳۳۰ هق)		ابوالقاسم صفار (متوفی در قرن چهارم)
	احمد بن حسین نساج (متوفی ۳۶۷ هق)		
	حسین بن احمد (متوفی در قرن چهارم)		
	ابوالحسن فسوی قرشی (متوفی قرن چهارم)		
	بندار بن حسین مهلب شیرازی (متوفی قرن چهارم)		

۳. نتیجه‌گیری

۱. از تحلیل و تبیین نگرش عرفانی چهل و سه تن از مشایخ فارس و شیراز مشخص شد که پیش از ظهر ابن خفیف، 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 گوشنهنشینی؛ دوم، صوفیان متایل به مکتب عرفان عراق؛ سوم، صوفیان متایل به مکتب عرفان خراسان و چهارم، پیشاهنگان مکتب عرفان فارس.

۲. مشایخی که زیرمجموعهٔ جریان زهدورزی و گوشنهنشینی 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 زاهدانه اولیه است. چهارده تن از چهل و سه تنی که جهان‌بینی عرفانی آنان بررسی شد، در این گروه قرار می‌گیرند. شیخ ابوزرعه عبدالوهاب اربابیلی و شیخ ابوعبدالرحمن عبدالله بن جعفر الازرقانی را می‌توان از سردمداران این جریان شمرد.

دومین جریان، گروه صوفیان متایل 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: مردودانستن سماع و حرمت آن، تمایل به ریاضت‌های طاقت‌فرسا و نامعمول، رفتارهای مبتنی بر افراط و تغیریط دینی و انعطاف‌ناپذیری در مقابل دیگر فرق، رعایت سخت‌گیرانه شریعت، سرکوب یکباره نفس و مخالفت با آن در تمام ابعاد، پرهیز از خوردن گوشت و غلبهٔ خوف.

پنج تن از چهل و سه تنی 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 زیرمجموعه این جریان قرار می‌گیرند، در منش خویش سُکری‌اند و پیش از آنکه متعلق به زیست جهان عرفان فارس باشند گویی خراسانی‌اند. استغراق در سُکر و غلبهٔ وجود به گونه‌ای که صحیوی 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 آواز خوش، محبت‌محوری در سلوک، اعتقاد به مشاهدهٔ خداوند با چشم سر در جهان ماده، معامله با خلق برمبنای جوانمردی و مراعات سخت‌گیرانه حقوق دیگری شاخصه‌هایی است که این صوفیان را زیرمجموعهٔ مکتب خراسان قرار می‌دهد. شش تن از چهل و سه تنی که جهان‌بینی عرفانی آنان بررسی شد در این گروه قرار می‌گیرند. هشام بن عبدان، عبدالرحیم اصطخری و ابوبکر طمسانی را می‌توان از پرچم‌داران خراسانی فارس بهشمار آورد. درنهایت، آخرین و چهارمین جریان موجود در شیراز که پژوهشگر پیش از دیگر جریان‌ها پیش نظر قرار داد، جریان پیشاہنگان مکتب عرفان فارس است. مشایخی که در این گروه قرار می‌گیرند، به گونه‌ای 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 ابن خفیف 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 ظاهري آن به شکل توانان، 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 تجلی محوری، قبول سماع شعر و... در اندک اطلاعات باقی‌مانده از نگرش و روش زیست صوفیانه این پیشگامان به‌وضوح مشاهده می‌شود. هجده تن از چهل و سه تنی که جهان‌بینی عرفانی آنان بررسی شد در این گروه قرار می‌گیرند. ابوحلمان

دمشقی، احمد بن یحیی، مؤمل جصاص، جعفر حذا و ابوالحسن فسوی از سردمداران جریان چهارم محسوب می‌شوند. تحلیل ارقام نشان می‌دهد در فارس غلبه فکری-عرفانی با مشایخ پیشاوهنگ 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 تمایز از دیگر مکاتب شکل‌گرفته و در حال اشاعه در میان متصوفه بوده است. علاوه بر اقوال باقی‌مانده از مشایخ شیراز که مؤید این ادعا هستند، جمله‌ای بسیار مهم دربار ابوبکر طمستانی، عارف خراسانی زیسته در شیراز، در نفحات‌لانس جامی آمده است که فضای فکری شیراز در آن عصر را به‌وضوح به تصویر می‌کشد. چنین روایت شده است که سُکُر 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 سنّة سیصد و چهل» (جامعی، ۱۳۷۰: ۱۹۴). از این گزاره نکته‌ای بسیار مهم قابل استخراج است: در عصر ابن خفیف و حتی اندکی پیش از او، تفاوت اندیشه‌گانی صوفیان خراسان، عراق و شیراز نه تنها آشکار شده بود، بلکه صوفیان خطه‌های مختلف به تفاوت‌های فکری و عملی این مکاتب عرفانی واقف و آگاه بوده‌اند. به همین سبب است که مشایخ شیراز بنابر تصمیمی جمعی ابوبکر طمستانی را راهی نیشابور کردند و کوشیدند غلبه فکری موجود را که با پیشاوهنگان 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: مشیخه ابوالحسن دیلمی، معاصر و مرید شیخ کبیر، ابن خفیف شیرازی؛ مشیخه ابوشجاع مقاریضی صوفی بزرگ سده پنجم هجری؛ تاریخ مشایخ فارس، از فقیهه صائب الدین حسین بن محمد بن سلیمان (م. ۶۶۴ هـ)؛ مشیخه ابوالقاسم امام‌الدین عمر بیضاوی (م. ۶۷۳ هـ)؛ طبقات اهل شیراز از حافظ ابوعبدالله قصار شیرازی (م. حدود ۴۵۰ هـ)؛ شیرازنامه زرکوب شیرازی (م. ۷۸۹ هـ)؛ شدالازار جنید شیرازی (م. ۷۹۱ هـ) و ترجمة فارسی آن موسم به هزار مزار از پسر او عیسی (م. بعد از ۸۰۰ هـ).
۲. ازرقان یا ازركان: نام یکی از محلات شیراز بوده است (نقل از تعلیقات شیرازنامه، ۱۳۹۰: ۳۴۲).
۳. نام شهری است در فارس که گروهی از راویان حدیث بدان جا منسوباند (نقل از دهخدا، ۱۳۷۶: ۴۹۵).

<p>جریان‌های صوفیانه در فارس پیش از ظهور ابن خفیف</p>	<p>فاطمه طوبایی و محمدیوسف نیری</p>
	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). ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: دوستان.
- ابن بلخی (۱۳۷۴). فارسنامه. تصحیح منصور رستگارفسایی. شیراز: بنیاد فارس‌شناسی.
- انصاری، عبدالله (۱۳۶۲). طبقات الصوفیه. تصحیح محمدسرور مولائی. تهران: توس.
- بشری، جواد (۱۳۹۸). آثار بر جای مانده از ابن خفیف و دست‌نویسی از بخش ابتدایی «کتاب الاقتصاد». آینهٔ میراث. دوره ۴۱: ۴۶-۵۸.
- 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). کنگره بین‌المللی زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه تربت حیدریه. مشهد. پانزدهم مهرماه: ۱-۹.
- حسینی فسایی، حسن (۱۳۶۷). فارسنامه ناصری. تصحیح منصور رستگارفسایی. تهران: امیرکبیر.
- خالق‌زاده، محمد‌هادی (۱۳۹۱). نخستین صوفیان فارس و مشرب ایشان. عرفان/سلامی. سال دهم، شماره ۳۸: ۷۷-۹۹.
- 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. به کوشش توفیق سبحانی. تهران: بابک.
- رضائی، مهدی (۱۳۸۷). مکتب جنیدیه، رشیه‌ها و ندیشه‌ها. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران-دانشگاه مک‌گیل.
- روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۹۴). شرح شطحيات. تصحیح هانری کربن. تهران: طهوری.
- زرکوب شیرازی (۱۳۹۰). شیرازنامه. به تصحیح اکبر نحوی. شیراز: دانش‌نامه فارس.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۹۶). جست‌وجو در تصوف. تهران: امیرکبیر.
- سعدي شیرازی (۱۳۸۸). کلیات. به تصحیح حسین استادولی و بهاءالدین اسکندری. تهران: قدیانی.
- سمعاني (۱۹۹۸). الانساب. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سیدرضی (۱۳۹۴). نهج البالغه. ترجمه سیدمهدی جعفری. تهران: نشر و تحقیقات ذکر.

- شرف الدین ابراهیم (۱۳۴۷). *تحفه اهل العرفان فی ذکر سید الاقطب شیخ روزبهان*. تهران: انجمن آثار ملی.
- شفعیی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴). *دفتر روشنایی: از میراث عرفانی بازیزد بسطامی*. تهران: سخن.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۶۶). *تاریخ ادبیات ایران*. تهران: فردوس.
- عبداللطیف بن روزبهان (۱۳۴۷). *روح الجنان فی سیره شیخ روزبهان*. تهران: انجمن آثار ملی.
- عطار نیشاپوری (۱۳۹۴). *تذکرة الولیاء*. تصحیح رینولد نیکلسون و مقدمه محمد قزوینی. تهران: هرمس.
- علاقه، فاطمه (۱۳۷۷). *رساله فضل التصوف علی المذاهب. معارف*. دوره پانزدهم. شماره ۱۰۱: ۵۱-۸۰.
- علاقه، فاطمه (۱۳۷۸). *شرف الفقراء ابن خفیف. معارف*. دوره شانزدهم. شماره ۱: ۹۸-۱۳۲.
- عیسی بن جنید شیرازی (۱۳۶۴). *تذکرة هزار مزار*. به تصحیح و تحشیه نورانی وصال. شیراز: کتابخانه احمدی.
- قشيری، عبدالکریم (۱۳۹۱). *رساله قشيری*. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. تصحیح مهدی محبتی. تهران: هرمس.
- معصوم علیشاه شیرازی (۱۳۳۹). *طرائق الحقایق*. تصحیح محمد جعفر محجوب. تهران: کتابخانه بارانی.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۹۸). *متنوی معنوی*. به تصحیح نیکلسون. تهران: هرمس.
- نیری، محمد یوسف (۱۳۹۵). *نرگس عاشقان*. شیراز: دانشگاه شیراز.
- هجوبی، علی بن عثمان (۱۳۸۰). *کشف المحجوب*. 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]

- Deylamī, Abol-Hasān (1984). *Sīrat-e ībn-e Khafīf-e Shīrāzī*. by Ane Māry Shīmel. By effort of Towfigh Sobhānī. Tehrān: Bābak. [In Persian]
- Ghosheyrī, A'bdol-Karīm (2012). *Resāle-ye Ghosheyriyeh*. Translated by Ahmad O'smānī. by Mehdi-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 Fasāī. Tehrān: Amīr Kabīr [In Persian]
- Ibn-e Balkhī (1995). *Fārs-Nāmeh*. by Mansur Rastgār Fasāī. Shīrāz: Bonyād-e Fārsshēnāsī [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: Ettelā'a'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*. Beirut: 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). *Shāthiyāt*. by Henry Corbin. Tehrān: Tahurī [In Persian]
- Sa'dī (2009). *Kolīyat*. by Hossein Ostād Valī & Bahāe'dīn Eskandarī. Tehrān: Qadyānī [In Persian]
- Sama'anī (1998). *Al-Ansāb*. Beirut: 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]

- 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 Kadkānī, 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]