



<https://jpml.ui.ac.ir/?lang=en>

Research on Mystical Literature

E-ISSN: 2476-3292

Document Type: Research Paper

Vol. 18, Issue 2, No.53, Fall & Winter 2024, pp. 1-38

Received: 27/10/2024 Accepted: 26/01/2025

Research paper

Shiism and Shiite Tendencies among the Mystics of Shiraz from the 7th to 9th Centuries

Mohammad Hadi Khaleghzadeh 

Associate Professor of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Yasuj Branch, Islamic Azad University, Yasuj, Iran
mo.khaleghzadeh@iau.ac.ir

Mehdi Famouri

Assistant Professor of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Yasuj Branch, Islamic Azad University, Yasuj, Iran
mehdifamoori@gmail.com

Abstract

Examining and assessing the presence and manifestation of various religious and intellectual schools is essential for historical research in any era. The influential religion of Shiism is no exception to this rule. Moreover, Shiraz and Fars were major centers of Iranian and Islamic culture from the 7th to the 9th centuries. Therefore, the necessity of exploring Shiism and its tendencies, particularly its esoteric aspects, in this region is evident; however, there has yet to be a comprehensive work addressing this topic. In this study, the authors aim to investigate some facets of this subject through library research and categorical analysis. In this context, we introduce the Shiite aspects of the thoughts of 33 prominent figures. It can be said that Shiism in this region had "presence" in the 7th century, "relative power" in the 8th century, and "dominant power" in the 9th century. The main current of Shiism during these periods was "esoteric Shiism", with its most important supporters being Sufis and mystics. The so-called "extreme Shiism" was also present during this period. Attention to Shiite rituals such as the mourning for Imam Hussein (PBUH) from the 7th century until the formal recognition of Shiite jurisprudence alongside the four Sunni schools in the 9th century is also a notable aspect of the growth of Shiism during this period.

Keywords: Shiism, Shiraz, Fars, 7th Century, 8th Century, 9th Century.

^{*} Corresponding author

Khaleghzadeh, M. H. and Famouri, M. (2024). Shiism and Shiite tendencies among the mystics of Shiraz from the 7th to the 9th centuries. *Research on Mystical Literature*, 18(2), 1-38.
2476-3292 © 2025 The Author(s).

This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>)



10.22108/jpml.2025.143191.1866

Introduction

The ancient land of Fars, during the 7th and 8th centuries, was a focal point for various religious beliefs in both principles and branches. Different forms of Shiism (from theological to mystical) were rapidly expanding in Fars during this period. In this study, we have sought to examine the aspects of the presence and flourishing of Shiism, emphasizing esoteric Shiism, within the thoughts of 33 literary and cultural figures from Fars.

In this research, we try to examine the different types of belief in Shiism by relying on concepts such as clear prophetic text, superiority, and grand vilayat (and not love, which is not specific to Shiites). Carefully in the historical Shia texts, we can find out that the understanding of different Shia groups and individuals about their religion was diverse and very different, just as it was different in practice and reality: some Shia groups, self-aware or conservative, recognize Ali ibn Abi Talib (AS) only as a political successor (Caliph). Many Shiites, self-aware or conservative, recognize him as a Caliph and Imam. Some others consider Imam Ali's special guardianship and spiritual succession to be his main dignity and consider him: the Shiite mystics and Sufis belong to this category. These can be called "Esoteric Shiites" (against "Theological Shiites"). Among them, some consider the caliphate as one of their rights and affairs, and some do not. And some other Shiites, self-aware or not, believe all three types for him.

Review of Literature

It is necessary to clarify what we mean by Shiism. Shiism can be defined as a collection of Islamic tendencies wherein the central figure of religion after the Prophet (PBUH) is recognized as Imam Ali ibn Abi Talib (AS) (and his descendants). This central role is primarily spiritual but can also be social and political in subsequent degrees (around three axes: guardianship, imamate, and political caliphate). In these tendencies, Imam Ali (AS) is considered the spiritual successor and representative of the Prophet (PBUH) and may also be seen as his social and political successor. This lineage of spiritual leadership, affirmed through 'succession', is believed to continue through his descendants after him; especially culminating in his eleventh descendant, Mahdi al-Maw'ud.

There have not been many studies on Shiism and its tendencies in Fars. Among the scattered efforts made in this field are:

- Heydari (2016) in his article "*Examining the Entry and Expansion of Shiism in Fars from the Beginning to the End of the Al-Inju Dynasty*", mentioned the construction of a dome over the tomb of Ahmad ibn Musa (PBUH) and endowments related to it during the Atabakan period.
- Mahjour and Eydi-Pour (2017) in their article "*Documentary Study on the History of Shiism in Fars Based on Inscriptions from Wooden Artifacts of the Islamic Era*", introduced three wooden artifacts from the 8th century found in Eqlid, Abadeh, and Shiraz that clearly emphasize "Twelver Shiite themes". In this article, while examining Shiism in Iran and Fars, the authors consider the role of Dashtaki, Hosseini, Mirzai Shirazi and Ayatollahi families to be important in the spread of Shiism in Fars. They have identified twelve historical wooden works with inscriptions with Shiite content and themes from Fars province, three wooden works are related to the 8th century and the rest are related to the 10th to 13th centuries. These two works of the 8th century found in Euclid, Abadah, and Shiraz, clearly emphasize the "Twelve Imam Shia themes".
- Famoori (2019) in his work "*Broken Inscription*", referred to some personalities' Shiite inclinations among notable figures from Shiraz and Fars during the 7th and 8th centuries.

These valuable writings have not addressed our current discussion's temporal and thematic scope except for brief references and lack details of our study.

Methodology

In the present study, the method of data collection was library-based, and the research approach is qualitative with a historical categorical analysis. The exploration of the text should be done carefully by examining various aspects of historical lexical, cultural, social, social, and political hyperdiscourse, and then recognizing the significant religious tendencies of each person in their time frame.

Results

We have demonstrated that Shi'ism in Shiraz and Fars during the seventh to ninth centuries—and consequently in the thoughts and works of the great figures of this era—had a noteworthy manifestation. It can be stated that Shi'ism in this region had "presence" in the seventh century, "relative power" in the eighth century, and "dominant power" in the ninth century. The main current of Shi'ism during these periods is inner (or esoteric) Shi'ism, and its most important supporters are Sufis and mystics. The so-called extreme Shi'ism during this period is evident in the works of figures such as Plasi and Nasimi. Other aspects contributing to the spread of Shi'ism include attention to Shi'ite rituals such as the mourning for Imam Hussein (AS) from the seventh century until the formal recognition of Shi'ite jurisprudence alongside the four Sunni jurisprudential schools in the ninth century. In the ninth century, the Naqshbandi and Nourbakhtiyah orders had a profound impact on the dissemination of esoteric Shi'ite knowledge. A more detailed examination of each of these aspects and currents requires writing further discussions and books.

But it is not bad to have a brief reference to the religion of Hafiz, for example. Here, we have no intention to insist on Hafiz's idiomatic Shiism; however, we have to say that he also has a deep connection with Shiite teachings and emotions. Here we are satisfied with one witness. In the heart of a lyric, he criticizes:

Because there was no purity, the Ka'ba and the house of worship are the same / there was no good in that house that did not have purity.

Hafiz's emphasis in this verse is on the concepts of "purity", "good", and "innocence". The interpretation of "house" is also important. The relevance of these words cannot be overlooked. Especially considering the proportionality of "purity" and "immaculate" we find that what Hafiz means by "purity" is referring to the verse of "purification" according to which God willed to make the Ahl al-Bayt pure and purified. Shiites take help from this verse to prove the purity and infallibility of Ahl al-Bayt. In this way, the meaning of the verse takes on an important and clear dimension: Without purity (and the people of purity, who are the prime example of it, the Ahl al-Bayt), the Ka'ba is no different from a shrine, and Islam and polytheism will be one and the same. There is no burden in a house that is not "infallible" (and innocent). The implied meaning of the second stanza is that good is in a house where there is infallibility. "House" takes the concept of "family" and means: good is in a family that is innocent.

نشریه علمی پژوهش‌های ادب عرفانی

سال هجدهم، شماره ۲، پیاپی ۵۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص. ۱-۳۸

تاریخ وصول: ۱۴۰۳/۸/۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۷

تشیع و گرایش‌های شیعی در بین عارفان شیراز سده‌های هفتم تا نهم

محمد هادی خالقی زاده^۱، دانشیار زبان و ادبیات فارسی، واحد یاسوج، دانشگاه آزاد اسلامی، یاسوج، ایران

mo.khaleghzadeh@iaau.ac.ir

مهدی فاموری، استادیار زبان و ادبیات فارسی، واحد یاسوج، دانشگاه آزاد اسلامی، یاسوج، ایران

mehdifamoori@gmail.com

چکیده

بررسی و سنجش حضور و نمود مذاهب و دبستان‌های گوناگون فکری، از بایسته‌های پژوهش‌های تاریخی در هر عهد و روزگار است. مذهب اثرگذار تشیع نیز از شمول این قاعده مستثنا نیست. از دیگر سو، شیراز و فارس در سده‌های هفتم تا نهم، از مراکز اصلی فرهنگ ایرانی و اسلامی بوده‌اند. بدین ترتیب، ضرورت کاوش درباره تشیع و گرایش‌های شیعی، به‌ویژه از نوع باطنی آن، در این سرزمین آشکار است؛ لیکن تاکنون اثری که نگاهی فراگیر به این موضوع داشته باشد، نگاشته نشده است. در این گفتار، با کاوش کتابخانه‌ای و تحلیل مقوله‌ای، ضمن معرفی جوانب شیعی اندیشه ۳۳ چهره ادبی و فرهنگی، برخی از وجوه این موضوع نیز بررسی شده است. می‌توان گفت تشیع در این دیار، در سده هفتم، «حضور»؛ در سده هشتم، «قدرتی نسبی» و در سده نهم، «قدرتی غالب» دارد. جریان اصلی تشیع در این ادوار، «تشیع باطنی» است و مهم‌ترین حامیان آن، صوفیان و متصوفان‌اند. تشیع غالی‌نامیده نیز در این دوره حضور دارد. توجه به آیین‌های شیعی مانند تعزیه امام حسین (ع) از قرن هفتم تا رسمیت یافتن فقه شیعی در کنار چهار مذهب فقهی اهل سنت در قرن نهم نیز از سویه‌های دیدنی رشد تشیع در مقطع مد نظر است.

واژه‌های کلیدی: تشیع، شیراز، فارس، سده هفتم، سده هشتم، سده نهم.

مسئول مکاتبات

خالق زاده، محمد هادی و فاموری، مهدی. (۱۴۰۳). تشیع و گرایش‌های شیعی در بین عارفان شیراز سده‌های هفتم تا نهم. پژوهش‌های ادب عرفانی، ۱۸(۲): ۱-۳۸.

2476-3292 © The Author(s).

This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)



10.22108/jpll.2025.143191.1866

۱. مقدمه و بیان مسئله

سرزمین کهن فارس، در سده‌های هفتم و هشتم، به گوناگونی مذاهب در اصول و فروع در محل توجه بوده است. انواع گوناگون تشیع (از کلامی تا عرفانی) نیز در این دوران در فارس با شتابی بی‌سابقه در حال گسترش می‌بوده‌اند. نگارندگان در این مقاله کوشیده‌اند جوانب حضور و بالیدن تشیع را، با تأکید بر تشیع باطنی، در اندیشه ۳۳ چهره ادبی و فرهنگی فارس بسنجند و نشان دهند.

۱-۱ روش پژوهش

روش گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای و روش پژوهش کیفی از گونه تحلیل مقوله‌ای تاریخی است.

۱-۲ پیشینه پژوهش

درباره تشیع و گرایش‌های شیعی در فارس پژوهش‌های چندانی سامان نیافته است. از جمله کوشش‌های پراکنده‌ای که در این زمینه انجام شده، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

سید امیر محمود انوار و نسیم عربی در مقاله «انعکاس تشیع در آثار عربی ادبا و علمای استان فارس در عصر فترت» (۱۳۸۵)، به گرایش‌های شیعی قطب‌الدین محمود کازرونی، شاه‌داعی شیرازی و جلال‌الدین دوانی متأخر اشاره کرده‌اند (انوار و عربی، ۱۳۸۵، ص. ۱۳، ۱۱-۱۰).

سلیمان حیدری در مقاله «بررسی چگونگی ورود و گسترش تشیع در فارس از آغاز تا پایان حکومت آل‌اینجو» (۱۳۹۵)، به ساخت قبه بر مزار حضرت احمد بن موسی^(ع) و وقف میمند و شبانکاره بر آن در دوره اتابکان اشاره کرده است (حیدری، ۱۳۹۵، ص. ۹۲-۹۱).

فیروز مهجور و زهرا عیدی‌پور در مقاله «بررسی مستند پیشینه تشیع در استان فارس براساس کتیبه‌های آثار چوبی دوران اسلامی» (۱۳۹۶)، سه اثر چوبی قرن هشتم را نیز شناسانده‌اند. این سه اثر که در اقلید، آباد و شیراز یافته شده‌اند، آشکارا بر «مضامین شیعی دوازده امامی» تأکید می‌کنند (مهجور، ۱۳۹۶، ص. ۱۷۴-۱۶۷).

مهدی فاموری در کتیبه شکسته (۱۳۹۸)، با معرفی بزرگان و نامداران شیراز و فارس در سده‌های هفتم و هشتم هجری، به تشیع برخی شخصیت‌ها اشاره کرده است.

این نوشتارهای ارجمند، به حیطه زمانی و موضوعی گفتار حاضر، جز در حد اشاراتی نپرداخته و فاقد تفصیل این مقاله است.

۲. بحث

۱-۲ مراد از تشیع

پیش از هر چیز باید مراد خود از تشیع را معلوم بداریم. از بزرگ‌ترین و شایع‌ترین خطاهای روشی در تاریخ هر مذهب آن است که باورمندان بدان مذهب، شکل معتقد خویش را تنها صورت رسمی و معتبر آن می‌دانند و هر صورت دیگر را چونان گروه‌هایی کم‌اعتبار در شمار می‌آورند. تشیع دوازده امامی هم از این قاعده مستثنا نیست و باورمندان به شکل

رسمی و تثبیت‌شده آن گمان می‌برند که اشکال دیگری از این مذهب ناممکن است و در درازنای تاریخ در میان نبوده است. در بررسی‌های تاریخی، این خطایی روشن است که هیچ برهانی بر آن مگر «خودمرکز انگاری» و «استبداد فکری» وجود ندارد. خودمرکز انگاری در روزگار ما به‌ویژه از سوی فقیهان و متکلمان تقویت و استوار شده است.

در گذر از این سطحیت، به سادگی می‌توان تشیع را این‌گونه تعریف کرد:

«مجموعه‌ای از گرایش‌های اسلامی که در آنها شخصیت مرکزی دین، پس از پیامبر^(ص)، امام علی ابن ابی‌طالب^(ع) (و فرزندان او) دانسته می‌شوند. این نقش مرکزی در درجه نخست معنوی است و در درجات سپسین می‌تواند اجتماعی و سیاسی نیز باشد (به ترتیب در حول سه محور ولایت، امامت و خلافت سیاسی). در این گرایش‌ها، امام علی^(ع) جانشین و نایب معنوی حضرت رسول^(ص) و احیاناً جانشین و نایب اجتماعی و سیاسی او شمرده می‌شود. این رشته سیادت معنوی که از راه «وصایت» تأیید شده، در اغلب این گرایش‌ها، پس از وی، در فرزندان او جاری دانسته و خاصه در اشکال غایبی آن، به یازدهمین فرزند وی، مهدی موعود^(عج)، می‌پیوندد».

برای دریافت درست‌تر و باریک‌تر این تعریف، بایسته است به سه «مفهوم» مهم در فرهنگ شیعی نگریست. نکته آنکه اهمیت این سه مفهوم به‌هیچ‌روی در یک اندازه نیست و اگرچه هر سه را گه در ذیل عنوان عمومی «امامت» قرار می‌دهند، امامت در معنای خاص، فقط یکی از سطوح آن است.

- ولایت: جنبه باطنی دیانت و نبوت و تأویل آن است. ساده‌ترین اشاره بدان را می‌توان در بخش دوم این سخن امام علی^(ع) دید: «ظاهری امامه و باطنی غیب لایدرک» (تبرسی، ۱۴۲۷ق، ص. ۱۰۲). طریقت و حقیقت (در وجه صوفیانه) به این وجه از شخصیت امام بازمی‌گردد. در عقاید برخی (و عمده) اهل سنت غیر صوفی می‌خوانیم که در معرفی «امامیه» می‌گویند: «طایفه‌ای‌اند که گمان می‌کنند امام به حق علی^(ع) بود ... و امامت در فرزندان او ماند و دنیا از امام، آشکار مکشوف یا پنهان موصوف، خالی نیست ... و هر که بمیرد و امام خود را نشناسد، به جاهلیت مُرده است» (عثمان کرمانی، ۱۴۰۸ق، ص. ۴۰۵) و آنگاه در نقد این گزاره می‌آورند: «فساد این سخن، آشکار است و به کفر و الحاد می‌کشد زیرا آنها همه احکام را به آن امام مفوض می‌دانند ... و ما از ایشان به عصمت خدا پناه می‌بریم و «امانا هو القرآن»، «کتاب الله الذی لایأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه» (عثمان کرمانی، ۱۴۰۸ق، ص. ۴۰۵). این وجه انکارشده امامت در سخن ایشان همان «ولایت» است.

- امامت: جنبه پیشوایی در دین و تفسیر آن است. پیشوایی اجتماعی شیعیان با این تعریف می‌شود. همانی است که در بخش نخست حدیث علوی پیشین بدان اشاره شد. قول به ولایت با قول به امامت همراه است؛ اما برعکس آن لزوماً درک نمی‌شود. پیشوایی فقهی سویه‌ای کوچکی از امامت است. شریعت (در زبان صوفیانه) به این وجه از شخصیت امام بازمی‌گردد.

- خلافت: جنبه فرمانروایی سیاسی است. ظاهری‌ترین سویه امامت در معنای عام است. وجه مشخصه جانشین پیامبر از نگاه اهل سنت نخستین، در «خلافت» خلاصه می‌شده است.

با شناخت این سه لایه اینک می‌توانیم دریابیم که درک گروه‌ها و اشخاص گوناگون شیعی از مذهب خویش، گوناگون و بسیار دیگرگون تواند بود، هم از آن گونه که در عمل و واقع نیز دیگرگون بوده است: برخی از گروه‌های

شیعه، خودآگاه یا نیاگاه، علی^(ع) را صرفاً جانشین سیاسی (خلیفه) می‌شناسند. بسیاری از شیعیان، خودآگاه یا نیاگاه، وی را خلیفه و امام می‌شناسند. برخی دیگر، ولایت خاص و جانشینی معنوی امام علی را شأن اصلی ایشان دانسته و برای ایشان قائل‌اند: قاطبه عارفان و صوفیان شیعی از این زمره‌اند. اینان را می‌توان «شیعیان باطنی» نام نهاد (در برابر «شیعیان کلامی»). در میان آنها برخی خلافت را هم از حقوق و شؤون ایشان می‌دانند و برخی نه. و برخی دیگر از شیعیان، خودآگاه یا نیاگاه، هر سه مرتبه را برای او باور دارند. (می‌افزاییم که در بررسی حضور تشیع در این مقاله، به‌هیچ‌روی تأکید ما بر مفهوم «محبت و ارادت» به حضرت علی^(ع) و اهل بیت ایشان^(ع) نیست؛ بلکه بر مفاهیم «ولایت»، «وصایت» و «افضلیت» تأکید شده است تا جای ابهامی باقی نگذارد).

۲-۲ مسئله افضلیت جانشینان پیامبر اسلام(ص)

در کنار موضوع پیشین، باید نکته کلامی دیگری را نیز در نظر داشت و آن موضوع «افضلیت جانشینان حضرت محمد(ص)» است.

در شیعه این اصلی بنیادین است که علی^(ع) افضل صحابه است. در کلام اهل سنت، به روایتی که از حدود سده چهارم بر جهان اهل سنت غلبه می‌یابد، «افضلیت» با «ترتیب خلافت» پیوند می‌یابد.

ابوالحسن اشعری (۳۲۴-۲۶۰ق.) بر آن بود که: «همانا افضل امت پس از پیامبر، ابوبکر است و او امام بعد از رسول است و مختص به این نام است که «خلیفه رسول خدا» است ... و افضل صحابه پس از ابوبکر، عمر بن خطاب است ... و افضل ایشان پس از عمر، عثمان است ... و افضل آنها پس از عثمان، علی ابن ابی طالب^(ع) است» (ابن فورک، ۲۰۰۵م.، ص. ۱۹۳).

عبدالقاهر بغدادی (د. ۴۲۹ق.) نیز در «الفرق بین الفرق» در بیان «اصولی که اهل سنت و جماعت بر آن فراهم آمده‌اند»، «پانزده» رکن می‌شمرد و در رکن دوازدهم می‌آورد: «قائل به فضیلت ابوبکر و عمر بر ائمه پس از آن دو شدند و در برتری میان علی و عثمان اختلاف کردند» (بغدادی، ۱۳۸۸، ص. ۲۵۴).

نیز به حدیثی از عبدالله بن عباس می‌آویزند که بر طبق آن، «هرکس به این مسائل یقین کند، سنی است» و «اول آنکه تفصیل دهد ابوبکر را بر عمر و او را بر عثمان و او را بر علی و او را بر دیگر صحابه» (حاشیه بر: توران‌پشتی، ۱۳۸۸، ص. ۱۲). بنابراین، اگر کسی باورمند به افضلیت امام علی^(ع) باشد، می‌توان او را واجد گونه‌ای از تشیع دانست.

۲-۳ تعدد مذاهب اهل سنت در اصول و فروع

از آنجاکه در بین اغلب شیعیان در طول تاریخ (و خاصه شیعیان امروز) مکتب فقهی کمابیش متمایزی وجود داشته، یعنی «شیعیان کلامی» هم در کلام و هم در فقه از اهل سنت متمایز بوده‌اند، این شائبه در اذهان بسیاری از ایشان پیش آمده که اهل سنت نیز چنین‌اند؛ حال آنکه این از ابتدایی‌ترین آگاهی‌های تاریخ اندیشه اسلامی است که علم کلام و فقه در نزد ایشان هم‌بستگی ندارد؛ یعنی مکاتب فقهی از مکاتب کلامی متمایزند. نمونه را ممکن است کسی در فقه شافعی و در کلام معتزلی یا اشعری یا ماتریدی باشد.

برای نشان دادن این تفاوت‌ها، چنان‌که شاهدی از صدها نمونه، می‌توان به این بند از کتاب تبصرة العوام فی معرفة مقالات

الأنام (نگاشته ۶۳۰ ق.)، اشاره کرد. نویسنده پس از تقسیم اصحاب شافعی به شش فرقت، از محل سکونت برخی از آنها اطلاعاتی می‌دهد که برخی از این آگاهی‌ها مربوط به فارس است:

«فرقت اول از اصحاب شافعی، مُشَبَّهی باشند و در تشبیه غلو کنند مثل اهل همدان و کره و بروجرد و اصفهان و یزد و هرات و سلماس و شیراز و غیر آن. فرقت دوم که ایشان خود را سلفی خوانند... فرقت سوم خوارج باشند... فرقت چهارم از اصحاب شافعی معتزلی باشند... و در قدیم اهل ارجان از بلاد پارس جمله معتزلی بودند شافعی مذهب و بعضی از اهل پسا. و هنوز درین زمان در شیراز کاروانسرای هست خراب که وقف عدلیان پسا بوده است. فرقت پنجم از اصحاب شافعی، اشعری باشند... فرقت ششم از اصحاب شافعی، یزیدی‌اند...» (حسنی رازی، ۱۳۸۳، ص. ۹۹-۹۸).

بدین ترتیب، شخص می‌تواند در فروع، شافعی و در اصول کلامی، اشعری، معتزلی، مشبّهی و غیره باشد. حال چه استبعادی دارد که تشیع را نیز به این مجموعه افزود و احتمال داد و پذیرفت که کسی بتواند در فروع مثلاً شافعی و در اصول کلامی، شیعه باشد؟ برای صوفیان، به جز فقه و کلام، این وجه سوم نیز می‌باید و آن «معارف باطنی و طریقتی» است. به زبان دیگر، با نگرستن به آنچه آمد، دست کم درباره صوفیان می‌توان به نتیجه دیگری نیز رسید: با نظر به مشرب صوفیان و نوع تقسیم‌بندی سویه‌های دین در میان ایشان (شریعت، طریقت و حقیقت)، چه‌بسا صوفی در فقه، کلام و معارف باطنی شیعی باشد و بسا صوفی در فقه یا کلام، غیرشیعی، اما در معارف باطنی، شیعی باشد. بسیاری از صوفیان بزرگ بدین نکته بنیادین تفتن داشته‌اند. در اینجا به چند نمونه اشاره می‌شود (اگر آهنگ نقل جامع شواهد باشد، باید به تألیفی دراز دامن دست یازید).

الف) جنید بغدادی (۲۹۷-۲۲۰ ق.)، صوفی دوران‌ساز، می‌گوید: «شیخنا فی الاصول و البلاء علی المرتضی» (هجوی، ۱۳۷۴، ص. ۹۰). چنان که مشخص است او به «اصول» اشاره دارد و متعرض «فروع»، یعنی «فقه» نمی‌شود. مراد از اصول هم، اصول معارف و طریقت [تصوّف] است «یعنی اندر علم و معاملت، امام این «طریقت»، علی است رضی‌الله عنه؛ از آنکه علم این طریقت را، اهل این [یعنی صوفیان]، اصول گویند» (هجوی، ۱۳۷۴، ص. ۹۰).

ب) میرسیدعلی همدانی (۷۸۶-۷۱۴ ق.)، صوفی بزرگ، نیز اگرچه در فروع شافعی بود، در اصول شیعه بود: «خُلِقْتُ أنا و علی من نور واحد، علی منی و أنا منه» و از امتزاج احکام شرایع مصطفوی و اعلام حقایق مرتضوی، نجوم مشارب اذواق اعیان اولیاء علیهم السلام ظاهر گشت، و آنکه سید انبیاء در حق مهتر اصفیاء فرمود: «أنا وأنت أبوا هذه الأمة» اشارت بدین معنی است... چون این سرّ بر تو مکشوف شود، بدانی که طوابع انوار حقایق هر ولی، مقتبس از مشکوة ولایت علی است و باوجود امام هادی، متابعت غیر از احوالی است» (همدانی، ۱۳۸۴، ص. ۵۳-۵۲).

ج) مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۶۷۲-۶۴۲ ق.)، اگرچه در فروع حنفی بود، واجد گونه‌ای غلیظ از تشیع بود. او در اواخر دفتر اول مثنوی، ابیاتی پرشور در ستایش امام علی^(ع) دارد که همانندش را جز از شیعیان غالی‌نمیده نمی‌توان دید. در اینجا چند بیت از آن را می‌آوریم:

چون تو بایی آن مدینه علم را چون شعاعی آفتاب حلم را
باز باش ای باب بر جویای باب تا رسد از توقشور اندر لباب
باز باش ای باب رحمت تا ابد بارگاه مال له کفووا احد
(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول: ابیات ۳۷۷۹ - ۳۷۷۷).

مولانا در بیت آخر، امام را مهبط سورة توحید و آیه «ما له کفواً احد» دانسته است. این به‌هیچ‌روی با مدایح وی از سه خلیفه دیگر نمی‌ماند.^۱

۲-۴ گوناگونی مذاهب در فارس سده‌های هفتم و هشتم

حمدالله مستوفی (۷۵۰ - ۶۸۰ ق.) در نزهة القلوب درباره شیراز نوشته است:

«مردم آنجا اکثر لاغر و اسمر و سنی شافعی مذهب‌اند و اندک حنفی و شیعی نیز باشند و درو سادات بزرگ صحیح‌النسب‌اند و آثار رسول دارند و اثری نکو دارد و اهل آنجا درویش‌نهاد و پاک‌اعتقاد باشند» (مستوفی، ۱۳۳۶، ص. ۱۳۸). در میان حنفیان شیراز، برخی ماتریدی بوده‌اند (نک. جلالی، ۱۳۹۸، ص. ۹۳).

عزیزالدین نسفی، عارف سده هفتم هجری، که برای روزگاری ساکن شیراز و ابرقو بوده، درباره تعدد مذاهب فارس سخنی درخور توجه دارد:

«دانایی می‌گوید که من در ولایت فارس صد مذهب یافتم که آن صد مذهب به این هفتاد و سه مذهب هیچ تعلق ندارد و به‌هیچ‌وجه به این نماند و این صد مذهب حالی موجود است و جمله از قرآن و احادیث می‌گویند و هریک این چنین می‌گویند که: از اول قرآن تا به آخر قرآن بیان مذهب ماست اما مردم فهم نمی‌کنند» (نسفی، ۱۳۹۱ الف، ص. ۲۳).

خود وی نیز در وقت نگارش کشف الحقایق در فارس بوده و در این کتاب چون به بررسی سخن متکلمان می‌پردازد، به اشعری، ماتریدی و ابوجعفر طوسی نظر می‌کند (نسفی، ۱۳۹۱ الف، ص. ۱۶)؛ یعنی امامیه را چونان یکی از سه دسته درخور نگرستن، مذکور می‌دارد. چنین رویکردی، تا آن روزگار، کم‌سابقه است و نشانگر آن است که اندیشه و احتمالاً شمار شیعیان عصر برای وی توجه‌برانگیز بوده است.

نکته دیگر، شمار سادات در شیراز آن روزگار است (مستوفی هم بدان اشاره کرده بود). در رحله ابن بطوطه آمده: «شیراز از جمله شهرهایی است که سید در آن بس زیاد است و من از اشخاص موثق شنیدم که عدده سادات شیراز، آنها که مستمری دارند از کوچک و بزرگ، هزار و چهارصد و کسری است و نقیب آنان عضدالدین حسینی نام دارد. این جمعیت چون در بقعه گرد می‌آیند، به ختم قرآن می‌پردازند» (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج. ۱ / ۲۶۱).

^۱. به مناسبت یاد مولانا، بد نیست به شمس تبریزی نیز اشاره شود. این صوفی شورانگیز و هنوز ناشناخته، اگرچه در فروع شافعی بود، آن‌گونه که شیوه اوست: در نهان، دارای گرایش شیعی قوی بود. در کتاب/سرر (یا مقالات) وی، با لحنی طعن‌آمیز می‌خوانیم: «در عهد رسول (ص) مردی بود [گویا کنایه از ابوذرا] مولع به راست گفتن. صحابه (ع) جهت آنک او راستی‌گوی بود و رسول (ص) با او عنایت بود، از راستی و راست‌گویی او می‌رنجیدند و او را نمی‌توانستند چیزی گفتن الا پُر بودند از او، بر خاطرشان گذشتی که اگر رسول (ص) در نقاب خاک رود، ما از او انتقام بکشیم... آری یاران رسول، کار به گراف نکنند [!] و آنک لایق بیرون‌کردن نیست، بیرون نکنند [!]. لاتیجمع امتی علی الضلالة [!]. نیکو می‌کنید نصرتکم الله» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ص. ۱۲۳-۱۲۲).

اگرچه همواره برخی از سادات از اهل سنت بوده‌اند، حضور آنها معمولاً از عوامل گسترش انواع تشیع در ایران و جهان اسلام بوده است.

چندی بعد، قاضی نوراله شوشتری (۱۰۱۹-۹۵۶ق.)، در یادکرد از شهرها و سرزمین‌های شیعی، از شیراز هم یاد می‌کند:

«نهال فطرت اصلی شیراز همیشه از نسیم محبت و ولای اهل بیت در اهتزاز بوده... از جمله اهالی آنجا سادات رفیع الدرجات خصوصاً سادات اینجو به قدم تشیع مشهورند و همچنین طایفه خاکیه و مانند ایشان از خاندان‌های قدیم در سلک اهل ایمان مذکورند و بالجمله خاک آن دیار فیض الانوار از محبت اهل البیت بی‌نصیب نیست... و اهالی آن حوالی از معتقدان خاندان نبوت خالی نیستند» (شوشتری، ۱۳۵۴، ج. ۹۰/۱).

۵-۲ قرینه‌ای دیگر بر رشد تشیع در شیراز سده‌های هفتم و هشتم

در بررسی‌های تاریخی، همان قدر که سنجش حضور پیروان یک مذهب در جغرافیایی خاص مهم است، سنجش واکنش‌های مخالفان به این حضور نیز مهم است. درخور توجه است که در سده هفتم هجری با واکنش تند یکی از مشاهیر علمای شهر در برابر گسترش تشیع در شیراز مواجهیم.

سید اصیل‌الدین عبدالله علوی، از محدثان و صوفیان در سده هفتم هجری است. تبار وی به امیرالمؤمنین^(ع) و پسرش محمد حنفیه می‌رسیده است (فصیح خوافی، ۱۳۸۶، ج. ۸۵۲/۲). نام وی در زمره استادان کمال‌الدین عبدالرزاق کاشی (د. ۷۳۶ق.) آمده است (کاشانی، ۱۳۸۰، ص. ۷۶-۷۴). مراد از «یکی از اکابر سادات و اشراف» که با سعدی مجادله‌ای داشت و از جهت شرع چندان رعایت کلمات شیخ نمی‌کرد، همین اصیل‌الدین است (عیسی بن جنید، ۱۳۶۴، ص. ۴۷۷). نوشته‌اند که حضرت رسول به خواب وی آمد و او را عتاب کرد و وی از سعدی استمالت کرد و عذر خواست (عیسی بن جنید، ۱۳۶۴، ص. ۴۷۷). وفات وی به سال ۶۸۵ق. (عیسی بن جنید، ۱۳۶۴، ص. ۳۲۹) و به روایت مجمل فصیحی به سال ۶۹۰ق. رخ داد (فصیح خوافی، ۱۳۸۶، ج. ۸۵۲/۲).

با آنکه او از مکرمان سادات شیراز بوده، در تسنن تعصبی داشته و در مخالفت با نشر آثار معتزله و مبتدعه شیعه می‌کوشیده است، تا آنجا که:

«نوبتی از جهت دفع شر معتزله بار بست و عزم سفر کرد و گفت در شهری که عبارات مبطله معتزله کنند آنجا ساکن نمی‌باید شد. پس خبر به اتابک [گویا: اتابک ابوبکر] رسید و منع آن کرد و خلق را امر می‌کرد که کتاب اهل سنت بخوانید و کتاب شیعه را بگذارید و گرد آن مگردید» (عیسی بن جنید، ۱۳۶۴، ص. ۳۶۸؛ نیز نک. جنید شیرازی، ۱۳۲۸، ص. ۳۲۹).

جلال‌الدین یحیی حسینی، پسر تاج‌الدین محمد بن حیدر حسینی، از دانشمندان سده هشتم هجری است. همچون پدر سالک و به واعظی شهره بوده است. دست کم تا سال ۷۶۴ق. زنده بود (جنید شیرازی، ۱۳۲۸، ص. ۳۲۹). جلال‌الدین همچون دایی‌جدش اصیل‌الدین عبدالله علوی، از مخالفان شیعه بوده است و «تشنیع بسیار به رافضه می‌زد و انکار متمردان اکابر شیعه می‌کرد و بر جمیع صحابه و تابعین ثنا می‌گفت» (عیسی بن جنید، ۱۳۶۴، ص. ۳۴۵؛ نیز نک. جنید شیرازی، ۱۳۲۸، ص. ۳۰۲).

۲-۶ دو قیام مهدوی در سده هفتم هجری

مهدویت از اختصاصات تشیع نیست؛ اما در تشیع از اعتقادات اصلی است، حال آنکه در تسنن، مگر به ندرت، از باورهای بنیادین نبوده است. بایسته است بدانیم در زمان حکومت مغولان بر فارس، دو بار با خیزش‌های مردمی موعودگرایانه برمی‌خوریم. شاید نخستین اتفاق مهم در زمان حکومت ابش خاتون، قیام **سید شرف‌الدین ابراهیم** باشد. وی از سادات مشهور فارس بود که «مدتی در خراسان عصای اقامت انداخته بود» (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۴). سید به قصد قیام از خراسان حرکت کرده، به شبانکاره درآمد (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۴). در راه بر سیل مریدان او افزود و به ناگاه آوازه دادند که وی همان مهدی آخرالزمان است (فضل‌الله همدانی، ۱۳۸۹، ص. ۲۹). سید، پس از طی راه و برگزشتن از برخی موانع، به سوی شیراز حرکت کرد. در نزدیکی پل فسا، سپاه وی و سپاه مغول به هم برخوردند. در این پیکار گروهی بی‌شمار از یاران سید و خود وی «که نقیه سیادت و نقابت و نقاوه سجاحت و نقیبت بود» (فضل‌الله همدانی، ۱۳۸۹، ص. ۳۰) کشته شدند. این واقعه در رجب سال ۶۶۳ق. رخ داد (فضل‌الله همدانی، ۱۳۸۹، ص. ۳۰).

قیام دوم، خیزش **شمس‌الدین عمر مشهدی** است که مقارن (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۴) و به احتمال قوی‌تر، دو سه سالی پس از خیزش شرف‌الدین رخ داده است. در اعتبار او همین بس که زرکوب او را «امام عالم» می‌خواند (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۴). «واعظی فصیح بود که در روزگار قاضی رکن‌الدین یحیی به شیراز آمد و خلقی بزرگ از خاص و عام بر او گرد آمدند. آنگاه مردی از یاران وی برآمد و آوازه می‌داد که وی مهدی موعود است. شمس‌الدین عمر مشهدی را بدان تهمت کشتند و قاتل او را نیز کشتند و نیز آن داعی را هم» (جنید شیرازی، ۱۳۲۸، ص. ۲۷۱؛ نیز نک. عیسی بن جنید شیرازی، ۱۳۶۴، ص. ۳۱۵). این واقعه به سال ۶۶۳ق. و به قولی ۶۶۶ق. (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۴) رخ داد. نکته مهم آن است که به گفته شیرازنامه، «جوقی از اعلام علما» با او متفق شده بودند (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۴).

هر دوی این خیزش‌ها نشانه رشد فزاینده گرایش‌های موعودگرایانه است که خواه‌ناخواه مسیر را برای باور به موعودگرایی شیعی نیز می‌گشود.

۳. شیعیان و متشیعان شیراز و فارس در سده‌های هفتم تا نهم هجری

اینکه نگارندگان از دو تعبیر شیعی و متشیع استفاده کرده‌اند (یعنی کوشیده‌اند جانب احتیاط را فرونگذارند)، از آن‌روست که آگاهی‌های ما درباره برخی از این چهره‌ها اندک و مبهم است. از این‌رو این افراد، به فشرده‌گی و به ترتیب تقریبی معرفی می‌شوند.

۱-۳ خاندان روزبهان بقلی فسایی

خاندان روزبهان بقلی در کل دارای گرایش شیعی بودند. خود روزبهان بقلی (۶۰۶-۵۲۲ق.) اگرچه در فروع مذهب شافعی است و در اصول کلامی، به اشاعره گرایش دارد و مانند اغلب عرفای بزرگ دارای مشربی شخصی و مجموعه آرا ویژه خود است. در اصول باطنی نیز وی مانند بسیاری از صوفیان بزرگ هم‌عصر خویش، از گرایش به تشیع خالی نیست.

در نوشته‌های کلامی، او اغلب در چارچوب عقاید اهل سنت سخن می‌گوید؛ اما در آثار عرفانی خویش که نمودار بخش اصلی شخصیت وی است، نگاهی کمابیش دیگرگون دارد. در این آثار، گرایش‌ها و ستایش‌های او از امام علی^(ع) رنگی دیگر دارد. وی در کشف‌الاسرار، در گزارش اوائل حالات خویش، پس از ذکر مکاشفه‌ای که در آن، تالی امام علی^(ع) شمرده می‌شود، می‌گوید پس از آن بود که در طی طریق، باب فیوضات حق بر او گشوده شد:

«چون به کوه رسیدم، گفتند: «از این دریا جز علی ابن ابی‌طالب^(ع) گذر نکرده است و اینک تو بعدِ اوئی».

پس از این، درهای دانش‌های لدنی در حقائق و دقائق و دانش‌های ناشناخته‌ای که فهم‌های دانشوران در آن

خیره می‌گردد، بر من گشوده شد» (روزبهان‌بقلی شیرازی، ۱۳۹۳، ص. ۹۳).

از همین روست که می‌گفت: «آنچه یافتیم به برکت امیرالمؤمنین علی کرم الله وجهه یافتیم» (شرف‌الدین ابراهیم، ۱۳۴۷، ص. ۳۳). وی در شرح شطحیات، به خطبه شتشیبه اشاره دارد (روزبهان‌بقلی شیرازی، ۱۳۷۲، ص. ۹۰) و امام را «شیر بیابان قدم»، «سایه‌دار لوای کرم»، «برادر مصطفی» (روزبهان‌بقلی شیرازی، ۱۳۷۲، ص. ۶۰)، «ضرغام بیشه علم لدنی» (روزبهان‌بقلی شیرازی، ۱۳۷۲، ص. ۲۵۵)، «ولی رحمان» (روزبهان‌بقلی شیرازی، ۱۳۷۲، ص. ۳۹۳) و از همه مهم‌تر، «وصی رئیس» (روزبهان‌بقلی شیرازی، ۱۳۷۲، ص. ۳۹۷) می‌نامد. در عرائس‌الحديث، آن گونه که مصحح کتاب اشاره می‌کند، شماری از احادیث منحصرأ در منابع اهل سنت نقل شده و شماری منحصرأ در منابع شیعی (روزبهان‌بقلی شیرازی، ۱۳۷۸، ص. ۳۷). این نشان می‌دهد که وی با منابع حدیث شیعی آشنا بوده است.

نکته‌ای ناگفته اما بسیار مهم که در این باره باید افزود، شاگردی روزبهان در نزد شیخ جاگیر گردی (د. ۵۹۰ق.) در عراق است (نک. جامی، ۱۳۸۶، ص. ۵۳۶). دانستنی است که این شیخ جاگیر از بزرگان علوی (اهل حق، یارسان) شمرده می‌شود. در سنت ایشان، هفت تن (هفت مقدس اصلی) در دوره ظهور شاه‌خوشین (جامه علی^(ع)) در سده پنجم هجری به‌سوی جاگیر می‌روند. در نامه سرانجام، نامه آسمانی یارسان، در این باره آمده است:

«[هفت تن] همگی [با هم] خانه شیخ جَگیر را خراب کردند و با نیروی حقانی آن را منهدم ساختند و

برابر عهد و پیمان ازلی، مظهر و جامه او را دوختند. یاران در این باره نباید شک و تردید داشته باشند» (نامه

سرانجام، ۱۳۷۵، ص. ۱۳۵).

مسلماً برخی از گرایش‌های تشبیهی روزبهان برآمده از تأثیر این شیخ علوی بر وی است. گویا باید همین گرایش‌های متشیعانه روزبهان باشد که در نهایت به گرایش روشن‌تر نوادگان او، روزبهان ثانی و فرزندانش، می‌انجامد تا آنجا که می‌توان ایشان را از عوامل مؤثر در ترویج معارف اهل بیت در شیراز روزگار دانست.

۱-۱-۳ صدرالدین روزبهان ثانی

نوه روزبهان بقلی و فرزند فخرالدین احمد است. در شریعات شاگرد مجدالدین اسماعیل فالی و صفی‌الدین ابوالخیر بوده است (شرف‌الدین ابراهیم، ۱۳۴۷، ص. ۱۳۳). ساکن تربت روزبهان بود و سه‌شنبه‌ها در خانقاه می‌نشست (شرف‌الدین ابراهیم، ۱۳۴۷، ص. ۱۴۸). نوشته‌اند در اطراف بلاد چند هزار مرید داشت. هشتاد سال بزیست و در سال ۶۸۵ ق درگذشت و در کنار پدر و جدش در خاک شد (جنید شیرازی، ۱۳۲۸، ص. ۲۴۹؛ نیز نک. عیسی بن جنید، ۱۳۶۴، ص.

۲۹۴). روزبهان ثانی، «به تخصیص، در ولاء اهل بیت» و امر به «محبت اهل بیت» و برگزاری مراسم «روز عاشورا» و منقبت گویی «آل یاسین» اهتمام داشت (شرف‌الدین ابراهیم، ۱۳۴۷، ص. ۱۳۹). از اوست:

گواه باش خدایا که بنده روزبهان
کمینہ چاکر و مولای آل یاسین است
(عیسی بن جنید، ۱۳۶۴).

فرزندان وی، عبداللطیف و شرف‌الدین هم گرایش‌های قوی شیعی داشتند.

۲-۱-۳ صدرالدین روزبهان ثالث

نیبره روزبهان بقلی و فرزند شیخ شرف‌الدین ابراهیم است. وی صوفی و واعظ بود و از شیخ سراج‌الدین عمر قزوینی حدیث شنیده و اجازه روایت داشت. به مروت و ایثار شهره بود. در برگزاری آیین‌هایی همچون وفات حضرت رسول (ص) و «تعزیت امیرالمؤمنین حسین (ع)» کوشش داشت. (عیسی بن جنید، ۱۳۶۴، ص. ۲۹۷؛ نیز نک: جنید شیرازی، ۱۳۲۸، ص. ۲۵۱).

۳-۱-۳ عزالدین مسعود بن ابراهیم بن روزبهان ثانی

شیخ عزالدین مسعود بن ابراهیم بن صدرالدین روزبهان دوم، از خاندان روزبهان بقلی، صوفی و واعظ در سده هفتم هجری است. به تعمیر و تکمیل بقعه‌های شریفه می‌پرداخت. در روز وفات رسول (ص) (عُرسِ رسول) و عاشورا، وعظ و تعزیت می‌کرد. (عیسی بن جنید، ۱۳۶۴، ص. ۲۹۷؛ نیز نک: جنید شیرازی، ۱۳۲۸، ص. ۲۵۳)

۲-۲ امام‌الدین داوود بن محمد بن روزبهان (فریدی) شیرازی

از خاندان معروف فرید روزبهان (در گذشته به سال ۶۱۸ق). (جنید شیرازی، ۱۳۲۸، ص. ۳۹۴) و نوۀ او بوده است. این خاندان روزبهان را نباید با خاندان روزبهان بقلی فسایی (د. ۶۰۶ق). اشتباه کرد. او از استادان فراوانی استماع حدیث کرده و در محضر نجم کبری (د. ۶۱۸ق). و تاج‌الدین اشنه‌ی (د. پس از ۵۸۹ق). آموزش دیده است. خرقة از دست پدر خود و او از شیخ شهاب‌الدین سهروردی (د. ۶۳۲ق). گرفته است (جنید شیرازی، ۱۳۲۸، ص. ۳۵۲؛ نیز نک: عیسی بن جنید، ۱۳۶۴، ص. ۳۸۴).

اتابک ابوبکر از غایت اعتقاد بدو «امامت خاصه و احتساب محروسۀ شیراز» را بدو مفوض کرده و وی مدتی مدید متصدی این منصب بود (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰، ص. ۱۷۹) و بنابراین دست کم در فقه و کلام از اهل سنت بوده است؛ اما گرایش‌های شیعی در او از سویه‌هایی دیگر پیداست: در مجمع‌الآداب از او نام برده و از شیوخ صدرالدین ابراهیم بن محمد حموی جونی (۷۲۲-۶۴۴ق). معرفی شده است (ابن فوطی، ۱۳۷۴، ج. ۲/۳). در کتاب فرائد السمطين (کتابی در حدیث شیعی از همین ابراهیم بن محمد حموی جونی) آمده که وی یعنی فریدالدین داوود بن محمد بن روزبهان ابواحمد شیرازی از پدر مؤلف یعنی سعدالدین محمد حموی (۶۴۹-۵۸۶ق). و وی از نجم کبری (۶۱۸-۵۴۰ق). روایت حدیث کرده است (حموی جونی، ۱۹۷۸م، ج. ۱۴/۲). یکی از آن احادیث معروف به «حدیث ثوبان» است که بر طبق آن، حضرت رسول (ص) با جمع کردن حسنین (ع)، فاطمه زهرا (س) و امام علی (ع) می‌گوید «اللهم إن هؤلاء اهل بیتی» (حموی جونی، ۱۹۷۸م، ج. ۱۵/۲). خود سعدالدین حموی نیز از «شیعیان باطنی» بوده است که بر آن بوده نام ولی در دین محمد (ص) جز بر دوازده کس که آخرین آنها «مهدی و صاحب الزمان» است، قرار نگیرد (نسفی، ۱۳۹۱، ص. ۳۲۱-۳۲۰). نسفی می‌گوید: «شیخ سعدالدین در حق این

صاحب‌زمان کتاب‌ها ساخته است و مدح وی بسیار گفته است» (نسفی، ۱۳۹۱ ب، ص. ۳۲۱).
درگذشت امام‌الدین داوود به سال ۶۷۱ ق. رخ داده است (زرکوب‌شیرازی، ۱۳۹۰، ص. ۱۷۹).

۳-۳ شاه شیخ ابواسحاق و رواداری او

شاه شیخ ابواسحاق (۷۵۸-۷۲۱ ق.)، شاه عهدشکن، خوش‌گذران و فرهنگ‌پرور سده هشتم، فرمانروای محبوب حافظ (۷۹۱-۷۲۹ ق.) و برخی دیگر از بزرگان شیراز و فارس، در امر مذهب، دست کم تاحدی، روادار می‌بود. به احتمال، همین را باید یکی از دلایل محبوبیت او دانست که برخلاف خلفش، امیر مبارزالدین مظفری (۷۶۵-۷۱۸ ق.)، هم خود اهل شادخواری بود و هم در مذهب، پیروان مذاهب را در درگاه خویش می‌پرورید. سکه او نیز وضعی متفاوت با سلاطین سنی مذهب دارد (برخلاف مبارزالدین مظفر، فاقد نام چهار خلیفه است) و گویا گرایش شیعی وی را تأیید می‌کند (نک. سامی، ۱۳۶۳، ص. ۴۹۷).

در درگاه او چند شخصیت مهم شیعی حضور داشتند که اینک برخی از آنها را نام می‌بریم:

۳-۴ عمادالدین محمود کرمانی

وزیر شاه شیخ ابواسحاق اینجو (د. ۷۵۸ ق.). چون شاه شیخ ابواسحاق از میبد به یزد بازگشت، سید صدرالدین مجتبی و خواجه عمادالدین محمود را «که به‌وفور استعداد موصوف بود» برای مصالحه با مبارزالدین به کرمان فرستاد (کتبی، ۱۳۶۴، ص. ۵۵). مبارزالدین اگرچه از پیمان‌شکنی‌های متعدد ابواسحاق رنجیده بود، تن به صلح داد و به کمک عمادالدین معاهده‌ای تنظیم و استوار شد (کتبی، ۱۳۶۴، ص. ۵۵).

در سال ۷۵۵ ق. و پس از سقوط شیراز به‌دست مبارزالدین، پس از کش‌وقوس‌های فراوان و جنگ و مقاومتی چند (نک. همان: ۶۶؛ نیز حافظ ابرو، ۱۳۷۸، ج. ۲/۲۱۳)، و پس از نومیدی از عاقبت کار آل‌اینجو از مناطق جنوبی بدر می‌رود. در سال ۷۵۹ ق. او در آذربایجان بوده و منصب وزارت اخی جوق از لشکریان طاغی ملک‌اشرف را عهده‌دار بوده است (غنی، ۱۳۸۶، ص. ۱۸۱-۱۸۲). از سرانجام وی اطلاعی یافت نشد و تنها درخور ذکر است که سنگ قبری معروف در تنگ الله‌اکبر شیراز، کمی بالاتر از قبر خواجه، بر صفت مشرقی به نام عمادالدین محمود کرمانی قرار دارد. علی‌نقی بهروزی (۱۳۶۲-۱۲۸۴) آن را خوانده:

«هذا المشهد المعطر والمرقد المنور المولی والمرتضى الاعظم، مجمع المعارف والعوارف، حائز الحسب والنسب السالك الناسك، مقبول الملوک والملائک، السيد عماد الحق والدین محمود بن المرتضى الاعظم السيد مجدالدولة والدین اسماعیل الحسنی الحسینی فی يوم الجمعة سابع عشر شهر شوال سنة ثمان و عشرون و ثمانمائة [۸۲۸ ق.]» (بهروزی، ۱۳۴۷، ص. ۱۰۲)

درهرحال، اگر این قبر از آن عمادالدین باشد، روشن می‌شود که وی عمری بلند داشته، سال‌های پایانی زندگی را در شیراز گذرانده و بر مذهب شیعه بوده است. حافظ او را مدح کرده است (حافظ، ۱۳۶۲، ص. ۴۱۲).

۳-۵ عمادالدین یحیی بن احمد کاشانی

از دانشمندان سده هشتم هجری است و در کاشان، در خاندانی شیعی که دانشمندانی بزرگ از آن برخاسته‌اند، زاده شد. شاید مدتی در اصفهان قاضی بود. با نصیرالدین علی کاشی حلی مصاحب بود. حسین بن کمال‌الدین علی لثی واسطی، عالم شیعی ذوفنون در شیراز شاگرد او بوده است. آثاری در ریاضیات، موسیقی و ادب از او باقی است:

«یکی از نکات جالب توجه در همین زمینه و نیز آموزش فلسفی او مربوط است به ارتباط او با نصیرالدین علی بن محمد القاشی الحلی (د. دهم رجب ۷۵۵ق. در نجف)، متکلم و دانشمند برجسته امامی مذهب. القاشی الحلی کتابی دارد با عنوان کتاب النکات در تعدادی از مسائل کلام و منطق که از آن دست کم یک نسخه خطی موجود است. این کتاب را القاشی الحلی برای «عماد المله والدین یحیی بن احمد الکاشی» و به درخواست او قلمی کرده است. ... نکته دیگر ... تحصیل یکی از عالمان شیعی است نزد او در شیراز؛ آنگاه که عماد کاشی در شیراز و در تحت حمایت ابواسحاق اینجو زندگی می کرده است. این دانشمند، الشیخ حسین ابن الشیخ کمال‌الدین ابی الحسن ... اللثی الواسطی (زنده در ۷۵۶ق.)، عالم شیعی ذوالفنون و ادیب و فقیه دانشمند و از خاندانی اهل علم و شناخته است. این دانشمند مدتی ساکن شیراز بوده... او علاوه بر عمادالدین کاشی از معاصرش شمس‌الدین آملی، صاحب نفائس الفنون نیز، ... در همان شیراز بهره علمی برده بوده است. ... حسین بن علی ابن حماد اشاره می کند که در شیراز در سال ۷۵۰ق. از شمس‌الدین آملی و عمادالدین الکاشی اجازه روایت دریافت کرده بوده است... فرزند او یعنی تاج‌الدین ابوسعید که در این اجازات، فخرالمحققین بدو اجازه روایت داده، نزد استاد یعنی فخرالمحققین چند کتاب فقهی و حدیثی شیعی و از جمله تبصره علامه را فراگرفته بوده و به بحث و تحقیق آموخته بوده است» (انصاری قمی، ۱۳۹۶، ص. ۱۰۷-۹۷).

۳-۶ شمس‌الدین محمد آملی

علامه شمس‌الدین محمد بن محمود آملی، دانشمند سده هفتم و هشتم هجری است. از آمل طبرستان بود. برای تحصیل به شهرهای مختلف رفت و استادان پرشمار دید. سپس در عهد اولجایتو محمد خدابنده (م. ۷۱۶ق.) و سلطان ابوسعید (م. ۷۳۶ق.) مدرس مدرسه سلطانیه شد (نک. صفا، ۱۳۶۹، ج. ۲/۱۲۷۴). بعد از مرگ ایلخانِ اخیر چندی در سیاحت گذرانید تا به روزگار فرمانروایی شاه شیخ ابواسحق به شیراز آمد و به تدریس و تألیف پرداخت (صفا، ۱۳۶۹، ج. ۲/۱۲۷۴).

عمده شهرتش به واسطه کتاب نفائس الفنون فی عرائس العیون در شرح موضوعات علوم است. گویا وفاتش بعد از سال ۷۵۳ق. که سال تألیف شرح کلیات قانون ابن سینا است، اتفاق افتاده و بعضی همان سال را تاریخ وفات او شمرده‌اند (صفا، ۱۳۶۹، ج. ۲/۱۲۷۴).

وی مختصر الاصول ابن حاجب (د. ۶۴۶ق.) را «به مذاق شیعه شرح نوشته» (نقیسی، ۱۳۴۴، ص. ۱۸۳). تشیع وی در بخش‌هایی مهم از نفائس الفنون نیز آشکار است. در «علم حروف» گوید:

«و این علم را نیز علم جفر خوانند و گویند رموز این علم در صحیفه آهو ثبت بود و در کوه حرا مدفون.

جبرئیل پیغمبر را از آن خبر داد. پیغمبر آن صحیفه را برداشت و سِرّ او از جبرئیل پرسید. او گفت مرا بدانچه در اوست، اطلاع نیست و اسرار او جز به وصول تام و حصول مقام اکرام منکشف نگردد. پس خاطر مبارک رسول پیوسته متعلق استکشاف او گردیده، مترصد آن استعطاف بود، تا شب اُسری چون به مقام «أو أدنی» رسید، به حکم «فأوحی إلی عبده ما أوحی»، آنها برو مکشوف شد. و رسول (ص)، علی (ع) را بر اسرار آن واقف نمود و آن صحیفه را بدو داد فرمود: «ما فتح الله علیّ باباً من العلم إلا و أمرنی أن افتحه علیک». و بعد از او به اولاد طیبین و طاهرین او منتقل شد و از ایشان به آنهایی که ایشان مصلحت دیدند (آملی، ۱۳۷۷ق.، ص. ۹۳). در همین موضع نیز وی بر «استحقاق امامت و شرف و کرامت اهل بیت» اشاره می‌کند (آملی، ۱۳۷۷ق.، ص. ۹۳).

۷-۳ اصل‌الدین بلیانی

اصیل‌الدین (اوح‌الدین) عبدالله بلیانی از صوفیان سده هفتم است. در سال ۶۱۳ق. در کازرون زاده شد. تبار او به شیخ ابوعلی دقاق نیشابوری، صوفی نامدار سده چهارم (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰، ص. ۱۸۳؛ محمود بن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۴۵)، و از او، به امام موسی کاظم (ع) می‌رسد. در اوایل حال به انزوا می‌زیست چندان که «یازده سال» در کوه به سر برد. پس از آن «به صحبت زاهد ابوبکر همدانی» رسید (جامی، ۱۳۸۶، ص. ۲۶۴). شیخ خرقه او، اصیل‌الدین شیرازی است (اصیل‌الدین از شاگردان رکن‌الدین سجاسی، استاد شمس تبریزی، بوده است) (جامی، ۱۳۸۶، ص. ۲۶۴؛ نیز: محمود بن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۵۹). گویند با سعدی مصاحبت داشت (محمود بن عثمان، ۱۳۸۰، ص. ۵۹؛ نیز نک. اوح‌دی بلیانی، ۱۳۸۸، ص. ۱۷۳۱). وفاتش در سال ۶۸۳ق. (زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰، ص. ۱۸۳) و به قولی ۶۸۶ق. (اوح‌دی بلیانی، ۱۳۸۸، ص. ۳۸۵) رخ داد.

گرایش شیعی وی از برخی اشعار پراکنده‌اش که صبغه غلیظ تشبیه دارد، روشن می‌شود. قول به این گونه تشبیه از خصوصیات برخی نحله‌های عرفانی کرامی و شیعی بوده است. عبدالقاهر بغدادی (د. ۴۲۹ق.) در الفرق بین الفرق درباره حوّلان می‌نویسد: «بیشتر این دسته‌ها از میان غلات و گزافه‌گویان رافضی پیدا شده‌اند» (بغدادی، ۱۳۸۸، ص. ۱۸۵). (تشخیص اینکه کدام یک از انواع تشبیه، همان باور به حلول است، کاری باریک و دشوار است و گاه بر خود قائلان نیز روشن نیست. مخالفان تصوف و تشیع، بیشتر از سر غرض، این دو را یکسره یکی می‌گرفته‌اند. در هر حال، تشبیه بر انواعی است و قول به «مظهریت ذات»، «مظهریت صفات» و «حلول» را در بر می‌گیرد و همه اینها در انواعی از تصوف و خاصه تصوف شیعی دیده می‌شود).

تا حق به دو چشم سر نبینم هرگز از پای طلب نمی‌نشینم هرگز
گویند که حق به چشم سر نتوان دید آن ایشان‌اند و من چنینم هرگز

(هدایت، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۴۱؛ نیز نک. اوح‌دی بلیانی، ۱۳۸۸، ص. ۳۸۷؛ نیز نک. واله داغستانی، ۱۳۸۴، ص. ۱۴۱؛ نیز نک. حسینی فسایی، ۱۳۸۸، ص. ۱۴۳۸).

این شعر به هیچ‌روی ناظر به اندیشه‌های اشعریانه نتواند بود؛ زیرا اشاعره قائل به دیدار خدا در دنیا نیستند و دیدار او را در آخرت موعود می‌دانند؛ بلکه برآمده از این باور است که خداوند، یا به «ظهور ذات» یا به «حلول» در دنیا نمایان می‌شود و اولیای کامل الهی او را توانند دید. این اندیشه‌ای است که در نزد شیعیان غالی‌نامیده (نصیری و...) از قدما و

یارسان و خاکسار و نصیریه‌های امروزی رایج است.

۸-۳ خواجهی کرمانی

خواجه، شاعر بزرگ سده هشتم هجری، آن گونه که خود می‌گوید، در سال ۶۸۹ق. در کرمان زاده شد. علوم دینی و ادبی را در کرمان آموخت. به حجاز، اصفهان، بغداد و بلاد بسیار دیگر رفت (صفا، ۱۳۶۹، ص. ۸۸۹). در سال ۷۳۲ق. مثنوی همای و همایون را به نام این سلطان منظوم کرد و به تبریز برد تا بدو تقدیم کند (خواجهی کرمانی، ۱۳۷۰، ص. ۲۶۹)؛ اما مرگ ابوسعید مانع کامیابی او شد. آنگاه در حدود سال ۷۴۰ق. به شیراز آمد و به دستگاه شاه شیخ ابواسحاق اینجو پیوست (خواجهی کرمانی، ۱۳۶۹، ص. ۹۵، ۱۱۴ و...). در کازرون به محضر امین‌الدین بلیانی رسید و دست ارادت به وی داد و او را ستود (خواجهی کرمانی، ۱۳۶۹، ص. ۷۴). وفاتش را گاه به سال ۷۴۲ق. نوشته‌اند که نادرست است و قول رایج‌تر و استوارتر ۷۵۳ق. است. مزارش در تنگ الله اکبر شیراز است. حافظ به احتمال چندی در شیراز هم‌نشین و مصاحب او بوده و آشکارا از وی متأثر است. اگرچه در ابیاتی خلفای سه‌گانه را نیز ستوده است (خواجهی کرمانی، ۱۳۶۹، ص. ۱۳۰-۱۲۹)، در تشیع او تردید نیست. وی ابیاتی در «خلوص العقیده و مناقب الائمه الاثنا عشر» دارد (خواجهی کرمانی، ۱۳۶۹، ص. ۵۷۱ و ۶۱۴) و علی^(ع) را وصی پیامبر می‌خواند.

قلعه گیر کشور دین، حیدر درنده‌حی	دسته‌بند لاله عصمت، وصی مصطفی
کاشف سرّ خلافت، رازدار لوکشف	قاضی دین نبی، مسندنشین هل‌اتی
مالک ملک سلونی، باب شهرستان علم	سالک اطوار لم‌عبد، شه تخت رضا

(خواجهی کرمانی، ۱۳۶۹، ص. ۱۳۴)

۹-۳ ابن نضوح شیرازی

کمال‌الدین فضل‌الله بن نضوح، متخلص به ابن نضوح، شاعر در سده هفتم و هشتم هجری است. «از بزرگ‌زادگان فارس بوده» (دولتشاه سمرقندی، ۱۳۸۲، ص. ۲۲۵) و «پدر وی از جمله اکابر و اجله آنجا بوده» است (کاشانی، بی‌تا، ص. ۲۵۰). در جوانی از شیراز به عراق و از آنجا به تبریز رفت و بیشتر عمر را در آن دیار گذراند. در صوفی‌آباد نزد شیخ رکن‌الدین علاءالدوله سمنانی کسب طریقت کرد و از استاد، تکریم بسیار دید (کاشانی، بی‌تا، ص. ۲۵۰). در زمان سلطان ابوسعید بهادر، با خواجه غیاث‌الدین محمد وزیر، پسر رشیدالدین روابط داشت (دولتشاه سمرقندی، ۱۳۸۲، ص. ۲۲۵). درگذشتش را به تبریز در سال ۷۹۳ق. نوشته‌اند. ابن نضوح در شاعری توانا بود. ده‌نامه او باقی است. چند شعر باقی‌مانده‌اش در منقبت امام علی^(ع)، دارای رنگ غلیظ شیعی است و در آنها بر ازلی بودن نور امام و مرکزیت معنوی وی تأکید دارد:

گوهری در طینت آدم مخمر کرده‌اند	وز شعاعش دیده عالم منور کرده‌اند
ز آن شعاع، انوار شمع هفت کوب داده‌اند	ز آن گهر ترتیب نظم چار گوهر کرده‌اند
و آنگهی گوهرشناسان بحار معرفت	نام آن نور جهان‌افروز «حیدر» کرده‌اند

...خوانده‌اند از صفحه تیغش به روز کارزار

«لا فتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار»

آنکه مصباح ضمیرش نور چشم اولیاست	آنکه بر ابواب علمش مهر ختم انبیاست
----------------------------------	------------------------------------

... هم به صورت بر سپهر «انت منی» آفتاب
... آب روی باغ عدل از منبع «لولا علی» است
در امامت، خطبه صولت به نام حیدر است
(کاشانی، بی‌تا، ص. ۲۵۵)

در قصیده‌ای از او می‌خوانیم:

جفت بتول و صاحب تیغ دو سر علی
بحر ضمیر او صدف دُر «لو کشف»
هر شب ز شرح عصمت زهرا عروس مهر
کز خاک پاش جان سماوات را علاست
ذات شریف او گهر دُرچ «هل اتی» است
در سر کشیده دامن این نیلگون غطاست...
(کاشانی، بی‌تا، ص. ۲۵۷)^۲

۳. ۱۰. جلال‌الدین ابوالمفاخر مسعود بن مظفر باغنوی

جلال‌الدین ابوالمفاخر مسعود بن مظفر باغنوی شیرازی، از مشایخ سده هفتم و هشتم هجری است. در مسجد سنقر، وعظ و در روضه شیخ کبیر، درس «حکمت» می‌گفته است. از آثار او *مفتاح الروایات و مصباح الحکایات* است در چهار جلد. کتابی در فضائل اهل بیت^(ع) در «دوازده باب» داشته است. در سال ۷۲۵ق. درگذشت و در بقعه خانوادگی پشت سر پدرش، حوالی آرامگاه شیخ کبیر دفن شد (نک. جنید شیرازی، ۱۳۲۸، ص. ۸۹؛ عیسی بن جنید، ۱۳۶۴، ص. ۱۳۲-۱۳۱).

۱۱-۳ بابا رکنای شیرازی

بابا رکن‌الدین مسعود بن عبدالله بیضاوی شیرازی معروف به بابا رکن، صوفی قرن هشتم است. در طریقت از شاگردان کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی (د. ۷۳۶ق.) و داود قیصری (د. ۷۵۱ق.) بود (رکن‌الدین شیرازی، ۱۳۵۹، ص. ۴). وی را «شیخ المشایخ» خوانده است (رکن‌الدین شیرازی، ۱۳۵۹، ص. ۲۲۲). در شیراز در روضه ابن خفیف به سلوک می‌پرداخته و از مصاحبان بهاء‌الدین تبریزی بوده است (رکن‌الدین شیرازی، ۱۳۵۹، ص. ۴۰). شاه نعمت‌اله ولی (۸۳۴-۷۳۰ق.) از شاگردان او بوده است (معصوم‌علیشاه شیرازی، ۱۳۸۲، ج. ۳/۳). مهم‌ترین اثر او شرحی است فارسی بر *فصوص‌الحکم* به نام *نصوص‌الخصوص فی ترجمه‌الفصوص* که از بهترین شروح فارسی آن کتاب است. وی بخش مهم زندگی خود را در اصفهان گذراند و در همان‌جا در سال ۷۶۹ق. درگذشت (شمس، ۱۳۸۰، ص. ۷۴۷).

از روشن‌ترین مواضع شیعیانه وی را می‌توان در تفسیر مفهوم «نسبت» با رسول (و مآلا «وراثت» از او) دید. بابا رکن در شرح مفهوم «آل» نوشته است:

«و آل او نزدیکان او باشند و نزدیکی و نسبت به حضرت نبوت، یا من حیث الصورة فقط باشد و آن سادات و شرفاند؛ یا من حیث المعنی فقط و آن اولیاءاند و حدیث «سلمانُ منّا» «کلُّ تقیٍّ آلی» اشارت بدین نسبت است؛ یا من حیث الصورة و المعنی باشد و آن خلفا و ائمه قائمه به حق‌اند، خواه انبیاء پیشین و خواه خلفا و اقطاب بازپسین» (رکن‌الدین شیرازی، ۱۳۵۹، ص. ۲۹).

^۲. از استاد سیدعلی میرافضلی که نسخه کتاب خلاصه الاشعار را در اختیار ما نهادند، سپاسگزاریم.

این همان سخنی است که عارف دوران‌ساز شیعی، سید حیدر آملی (۷۸۷- ۷۲۰ق.)، در تفسیر دو مفهوم «وراثت» و «ختمیت» تبیین می‌کند. توضیح آنکه یکی از مهم‌ترین مفاهیم فرهنگ ابن عربی «ختم ولایت» است. سخنان ابن عربی درباره این ختمیت پراکنده می‌نماید و مثلاً گاه عیسی^(ع) را خاتم ولایت مطلقه می‌خواند. شارحان شیعی او کوشیده‌اند این مفهوم را مطابق با اندیشه شیعی توضیح دهند. سید حیدر آملی در نقد دیدگاه ابن عربی می‌نویسد:

«فقول: خصوصية عيسى - عليه السلام - بهذا المقام أى مقام الختمية المطلقة لا يخلو من وجهين: أما أن يكون من حيث نسبته المعنوية مع النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - أو من حيث نسبته الصورية معه؛ و على كلا التقديرين على - عليه السلام - أولى به و أنسب، لأن نسبته المعنوية مع النبي معلومة لكل واحد، و معلوم أنها أكثر من عيسى - عليه السلام - و كذلك نسبته الصورية. و مع ذلك، فنحن نستدل عليهما بكلام النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - و كلام الشيخ (نفسه) و غير ذلك، ليعرف بالتحقيق أنه كذلك. أما نسبته المعنوية، فقد ورد عنه - صلى الله عليه وآله وسلم - أنه قال «ان الله تعالى خلق روحى و روح على قبل أن يخلق الخلق بما شاء... و ذكر أيضا فى الفصل المذكور فقال «قال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - كنت، أنا و على، نورا بين يدى الله تعالى من قبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف عام... فعلى منى و أنا منه، لحمه لحمى، و دمه دمى. فمن أحبه فبحبى أحبه، و من أبغضه فببغضى أبغضه. - الحديث... و أما النسبة الصورية، فهى أيضا أظهر من الشمس، و قد يعرف تحقيقها من الاخبار المذكورة و الإشارات المنقولة، بعد تحقيقها من حيث النسب و القرابة، و أنه ابن عمه و صهره؛ و من حيث الحسب و الفضيلة، و أنه وارث علمه، و خازن سره، و خليفته على أمره، و امامه فى أمته. و كذلك أولاده المعصومون - عليهم السلام - لأن كل واحد منهم امام منصوب من قبله و قبل الله تعالى، معصوم بنفسه، كما تقرر قبل ذلك فى الأصل الاول عقلا و نقلا» (آملی، ۱۳۴۷، ص. ۴۱۳-۴۰۸).

همان‌گونه که پیداست، سخن سید حیدر تفصیل سخن بابارکناست و آنچه را بابارکنا به اجمال و سربسته گفته، سید حیدر گسترانده و آشکار گفته است. در اینجاست که دریافته می‌شود مراد بابا از «خلفا» در بخش اخیر بند یادشده: «و آن خلفا و ائمه قائمه به حقاند، خواه انبیاء پیشین و خواه خلفا و اقطاب بازپسین»، امامان معصوم است؛ زیرا خلفای سه‌گانه، با پیامبر اکرم^(ص) نسبت صوری نداشته‌اند که بتوان احتمال داد خواست بابا ایشان را نیز در بر می‌گرفته است. و این سخنی است که وی به رمز آن را باز گفته است.

۱۲-۳ روح‌الدین عطار

از شاعران قرن هشتم است. آن‌گونه که از اشعارش برمی‌آید، زادگاه و بالیدنگاهش شیراز بوده است. به احتمال، مدتی را هم در عراق سپری کرده است. در شعر، روح عطار، روح و روحی عطار تخلص می‌کرد. از احوال وی آگاهی خاصی در دست نیست. دیوان کوچک شعرش شامل نزدیک به دوهزار بیت غزل، مثنوی، قطعه و رباعی موجود است.

در شعر نخست دیوانش، پنج بیت در مدح سه خلیفه اول دارد (روح عطار، ۱۴۰۰، ص. ۳۰۰) اما ستایش او از امام علی^(ع) رنگی دیگر دارد:

تو آن شهی که فریدون به صد هزار شکوه	ز جان غلام غلام تو را غلام بود
در مدینه علمی و در مدینه علم	به فضل و زهد و کرم سکه‌ات به نام بود
... خدای از آن اسدالله کرد نام تو را	که شیر چرخ بر صولت تو رام بود
... سخن به مدح تو آراستن نه مدح من است	چو چند جای ثنای تو در کلام بود
چه وصف گویمت ای شاه کشور معنی	خطاب «لحمک لحمی» تو را تمام بود

(روح عطار، ۱۴۰۰، ص. ۳۵۳)

(برای آگاهی از رأی غالب اهل سنت درباره آیه مباهله (که حدیث یادشده در بیت پایانی، در متون شیعه برای تفسیر آن به کار می‌رود)، بنگرید به /المواقف، از متکلم بزرگ همان روزگار در شیراز و فارس، عضدالدین ایجی (د. ۷۵۶ق.)، که می‌کوشد نشان دهد تفسیر شیعیان وافی به مقصود نیست (نک. ایجی، بی‌تا، ص. ۴۰۹).

۱۳-۳ ابن عماد خراسانی

از معاریف شاعران فارسی در سده هشتم هجری است. تا مدّت‌ها از شاعران بزرگ فارسی‌گو شمرده می‌شد. اصل او از خراسان بود (دولت‌شاه سمرقندی، ۱۳۸۲، ص. ۳۱۶). گفته‌اند «در جمیع فنون سخن‌قادر و ماهر بوده و در هیچ قسمی از سخن خود را معاف نداشته» (اوحدی بلیانی، ۱۳۸۸، ص. ۴۲۳). درگذشت ابن عماد را به سال ۸۰۰ق. نوشته‌اند (ابن عماد، ۱۳۱۴، ص. ۵ (مقدمه مصحح) اما وی دست کم تا سال ۸۰۳ق. زنده بوده و این از انجامه کتاب /دء /التنزیل وی برمی‌آید (ابن عماد، ۱۰۱۴ق.، ص. ۲۸۴).

ده‌نامه‌ای به نام روضه‌المحبین از وی باقی است که در آن، پس از تحمیدیه و نعت نبی (ص) سه خلیفه را هم به کوتاهی می‌ستاید، هرچند برخی نسخ فاقد این ابیات و بیت پس از آن‌اند که این شاید حاصل تصرف عقیدتی کاتبان باشد.

تو ماهی و پیروان نجوم‌اند	مفتاح خزائن علوم‌اند
صدیق که رهنمای دین است	فرمانده کشور یقین است
فاروق که دین ثبات از او یافت	عثمان که حیا حیات از او یافت
حیدر که ستوده خدا بود	طباووس ریاض لافتی بود

(ابن عماد، ۱۳۱۴، ص. ۹)

تشیع او از آنجا روشن است که سمرقندی کار وی را منقبت اهل بیت می‌خواند: «در شیراز بودی و منقبت ائمه معصومین^(ع) گفتی» (دولت‌شاه سمرقندی، ۱۳۸۲، ص. ۳۱۶).

۱۴-۳ خطیب فارسی

شاعر و صوفی در سده هشتم هجری است. صاحب منظومه‌ای به نام سیرت جمال‌الدین ساوجی که به قلندرنامه خطیب فارسی مشهور است. این مثنوی نزدیک به ۱۷۷۰ بیت دارد. از احوال خطیب فارسی آگاهی جز اندک داده‌هایی که خود در کتابش آورده است، مطلب دیگری یافت نشد: وی اهل شیراز بود، در جوانی در همان شهر به تحصیل پرداخت و پس

از کسب مایه‌ای از علم، به تصوف گرایید (خطیب فارسی، ۱۳۶۲، ص. ۳۴). وی پس از سال‌ها، برای یافتن پاسخ پرسش‌های خود به سفر می‌رود تا آنکه در دمشق در مقبره زینب^(ص) به گروهی از قلندران برمی‌خورد (خطیب فارسی، ۱۳۶۲، ص. ۳۵). در میان این قلندران، شیخی است «محمد نام، پیری از بخارا» که پرسش‌های او را پاسخ می‌گوید و در ضمن جزوه‌ای بدو می‌دهد در باب احوال سید جمال‌الدین ساوی، پیر قلندران و از او می‌خواهد آن را به نظم آورد (خطیب فارسی، ۱۳۶۲، ص. ۳۶-۳۵). خطیب در همان‌جا به سال ۷۴۸ق. نظم کتاب را می‌آغازد و به پایان می‌برد. در این هنگام حدود ۵۱ سال از عمر وی رفته (خطیب فارسی، ۱۳۶۲، ص. ۱۰۶) و بنابراین، زادش باید به سال ۶۹۷ق. بوده باشد. درباره گرایش شیعی او چند نکته درخور ذکر است: نخست آنکه او از قلندریان بوده و ایشان در حدود سده‌های هفت به بعد، به قرائن و اسنادی که اینک مجال بررسی آنها نیست، اغلب شیعی یا دارای گرایش شیعی بوده‌اند.

دو دیگر آنکه وی در ابتدای کتابش پس از نعت پیامبر^(ص) در یک بیت به نعت صحابه و اهل بیت بسنده می‌کند:

هزاران آفرین بر جان او باد بر اصحاب وی و خویشان او باد

(خطیب فارسی، ۱۳۶۲، ص. ۳۴)

این توقف بر اجمال و خودداری از تفصیل، در آن قرون، از شاعران شیعی و متشیعی است که از هنگامه‌انگیزی پروا دارند و می‌کوشند به سکوت نسبی از کنار مسئله بگذرند.

سه دیگر وصفی است که وی از حال و اعتقاد جمال‌الدین ساوی می‌گوید. در بخشی مهم از کتاب که شیخ ابوبکر اصفهانی به نزد جمال‌الدین می‌آید تا سر بسپارد، از او می‌خواهد تا از ابتدای کار و سرّ حال خود بگوید. پاسخ جمال‌الدین و شرح هدایتش به حقیقت طریق، به‌روشنی گزارشی از باور دینی اوست:

جوابش داد پیر صاحب‌اسرار	که هست این سکه مردان عیار
من اول روز سر در گور کردم	بدیدم روضه‌ای، آغاز کردم
بگفتم این چه جای بوالعجیب است	ریاضی بس لیب و بس غریب است
... محمد با علی، شبیر و شُبَّیر	دگر بُد فاطمه زهرا ی انور
دگر زینب بُد و دیگر سکیه	که بُد معصوم و پاک از بغض و کینه
دگر جبریل با جمله ملائک	زیارت آمده اعلی‌الارائک

(خطیب فارسی، ۱۳۶۲، ص. ۶۷)

۱۵-۳ حیدر شیرازی

شاعر سده هشتم هجری است. از او دیوان کوچک هزار و شصت بیتی، به نام *مونس الارواح* و اشعاری پراکنده برجای است. به «حیدر بقال» مشهور بود. چون یکی از قصاید مدحی وی درباره شاه یحیی، مربوط به حکومت او بر شیراز در ۷۹۰ق. است و بخشی از دیوانش را هم در این تاریخ فراهم کرده است، بی‌شک تا این تاریخ زنده بوده است و چون وقایع پس از این تاریخ در دیوانش نیست، احتمال دارد که او در حدود همین سال درگذشته باشد (نک: حیدر شیرازی، ۱۳۸۳، ص. ۹-۱۶). به احتمال بر مذهب تشیع بوده است. مصحح فاضل *مونس الارواح* بر آن است که «نام و تخلص شاعر نیز می‌تواند نشانه‌ای از تمایل او به مذهب شیعه به حساب آید» (حیدر شیرازی، ۱۳۸۳، ص. ۱۶).

حیدر در بیتی مصطفی و مرتضی را گواه مسلمانی خود آورده است:

من به پیش قاضی الحاجات بر اقرار خویش
مصطفی و مرتضی هر دو گواه آورده‌ام
(حیدر شیرازی، ۱۳۸۳، ص. ۵۰)

۱۶-۳ سید عضد شاعر

شاعر سده هفتم هجری است. او را نباید با سید عضد یزدی، ادیب و سیاستمدار معروف معاصر (د. ۷۴۰ یا ۷۴۱ ق.) و پدر جلال عضد، اشتباه کرد. از احوال او جز نکاتی پراکنده که از آثارش برمی‌آید، مطلب دیگری در دست نیست. از سادات طباطبایی بوده و *سندبادنامه* منظوم از اوست. در سال سرایش آن، ۷۷۶ ق.، پنجاه و نه سال داشته و پس زاده‌اش در سال ۷۱۶ ق. بوده است. *سندبادنامه* را در دربار شاه‌شجاع فراهم آورده و بدو تقدیم کرده است (عضد، ۱۳۸۱، ص. ۲۱-۲۲ و ۲۵). آخرین شاهی را که در دیوانش مدح کرده، شاه منصور است و بنابراین تا سال ۷۹۰ ق. یعنی سال بر تخت نشستن وی در قید حیات بوده است. او بر مذهب شیعه بوده است. در قصیده‌ای به مدح امام علی^(ع) می‌پردازد:

پس از رسول خدا بگرو ای برادر من / به ابن عم، ولی عهد، وارث و داماد (عضد، ۱۳۸۹، ص. ۱۱).
و در آن پس از ستایش یازده امام دیگر، می‌آورد:

که اعتقاد عضد غیر از این که گفتم نیست / که اعتقاد من این است و هرچه بادا باد (عضد، ۱۳۸۹، ص. ۱۱).

۱۷-۱۳ احمد بن علی بن اشرف حسنی

از افاضل سادات حسنی شیراز بوده است. در سده هفتم هجری می‌زیسته و مطالبی از وی در *بیاض تاج وزیر*، شامل گفتارهایی از امام علی^(ع) آمده است: «صلوات خاص بر پیامبر»، «عجایب خلقت طاووس»، «وصف متقین برای همام»، «وصیت‌نامه به امام حسن و امام حسین» و «نامه به یکی از عاملانش». در پایان چند شعر از شاعران عرب درج شده است (احمد وزیر، ۱۳۸۱، ص. ۳۰۱-۲۸۵).

۱۸-۳ حیران شیرازی

شاعر سده هفتم هجری است. از او منظومه‌ای کوتاه و بی‌نام در *بازی شطرنج* به‌جا مانده که ایرج افشار (۱۳۸۹-۱۳۰۴) آن را با الهام از بیتی از رساله، «گلزار شطرنج» نامیده است (حیران شیرازی، ۱۳۹۰، ص. ۱۹۴). سرایش آن در رجب ۷۸۵ ق. سامان یافته است (حیران شیرازی، ۱۳۹۰، ص. ۲۲۱). در اوایل سروده، وی «چهار یار» را مدح گفته. همان‌گونه که خواهید دید، خلفای سه‌گانه را با اوصافی محترمانه و کلی ستوده است (دربارۀ ابوبکر وصف وی غلیظ‌تر است) اما وصفش از امام علی^(ع) رنگی ژرف‌تر، غلیظ‌تر و باطنی‌تر دارد، او را فراتر از نیابت پیغمبر^(ص)، «نایب خداوند عز و علا» و «سِرّی از اسرار الهی» خوانده است:

ثَنای چار یار خواجه دین	بگو ای عاشق حیران مسکین
ابوبکر آنکه بُد صدیق اکبر	که بود او یار غار شاه سرور
دویم بودی عمر کان پیشوا کرد	به یک درّه سر قیصر جدا کرد

سیم عثمان که او بحر حیا بود
علی آن شهسوار شیر یزدان
شهی کو نایب عز و علا بود
بُود حیران او وهم مقطّع
چرا گویم که او خورشید دین بود؟
بُود او سِرّی ز اسرار الهی

ز نورش جمله عالم باصفا بود
که چون خورشید تیغش بود بُرّان
فروتر پایه‌اش فوق سما بود
از او ارض و سما گشتی مسجّع
که خورشیدش غلام کمترین بود
که می‌دانست هر چیزی کماهی

(حیران شیرازی، ۱۳۹۰، ص. ۲۰۱)

۱۹-۳ میر سید شریف گرگانی

متکلم، صوفی و دانشمند در سده هجدهم هجری است. در سال ۷۴۰ق. در روستای طاغوی استرآباد زاده شد (نوابی، ۱۳۷۹، ص. ۹۵). در سال ۷۷۹ق. در در قصر زرد، نزدیک اقلید، به اردوی شاه‌شجاع رسید و شاه او را بناخت و با خود به شیراز برد. در آنجا منصب تدریس دارالشفا بدو سپرده شد. سید ده سال در شیراز بود تا آنکه امیر تیمور گورکان او را در سال ۷۸۹ق. به سمرقند برد (نک. میرخواند، ۱۳۸۵، ص. ۳۵۳۷). آنجا به صحبت مشایخ طریقت نقشبندی مانند علاءالدین عطار (جامی، ۱۳۸۶، ص. ۳۹۴) و نظام‌الدین خاموش رسید (کاشفی سبزواری، ۱۳۵۶، ص. ۱۸۷). او پس از مرگ امیر تیمور در سال ۸۰۷ق. دوباره روی به شیراز نهاد و تا سال مرگش به سال ۸۱۶ق. در این شهر بماند.

آثار میرسید شریف نشان از گرایش‌های توأمان اشعری و شیعی دارد و این ویژگی هر اندیشمند اصیل است که از هر جا آنچه را که درست می‌داند، می‌پذیرد. برخی به قطع او را شیعه دانسته‌اند و این شاید حاصل خلط شرح حال او با سید شریف، حروفی سده نهم هجری، باشد.

در شرح‌المواقف به روشنی از اهل سنت دفاع می‌کند (نک. فصل «فی اثبات الامامه» در: جرجانی، ۱۳۲۵ق.، ج. ۸/۳۷۴-۳۴۴). باین همه، در گرایش او به تشیع، دست کم در بخشی از عمرش، نباید تردید کرد و آن پیش از هرچیز، از شهادت وی بر نفس خود برمی‌آید؛ آنجا که درباب زین‌الدین علی کلا می‌گوید تا با او مصاحب نشدم، از «رفض» نرستم (جامی، ۱۳۸۶، ص. ۳۹۴). رفض در زبان مخالفان، به مطلق تشیع و در زبان دیگران، به معنی تشیع منکر و مخالف خلفای سه گانه و عمده اصحاب معتمد اهل سنت و گاه به معنی تشیع غالی است. چون زین‌الدین علی کلا از قلندران بوده و قلندران عموماً دارای گرایش‌های باطنی-شیعی بوده‌اند، رفض در اینجا، به قطع، به معنای مطلق تشیع نیست. این سخن میرسید شریف نشان می‌دهد او در مقطعی مهم از زندگی، از گرایش‌های تند شیعی خالی نبوده است. دیگر آنکه سید محمد نوربخش که از شاگردان او بود (شوشتری، ۱۳۵۴، ج. ۲/۲۱۸) وی را «معتقد اهل الله» می‌خواند (نوربخش، ۱۳۹۷، ص. ۱۷۷) و از نظر شیعیان (که نوربخش هم از آنان بوده) «اهل الله» در معنای مرکزی‌اش همان «آل‌الله» یعنی «اهل بیت»‌اند.

در قصیده رائه‌اش که از امهات قصاید حکمی فارسی است، وی بر تمایل شیعی خود تأکید دارد. مطلع این قصیده که همه بر پرش بنیاد شده، این است:

ز اهل مدرسه و خانقاه و جمله دیار

سؤال‌هاست مرا بر طریق استفسار

در آن گفته:

... در مدینه علی را اگر تو دریایی
ز باب علم شود بر تو سهل هر دشوار
علی عالی اعلی کزو جواهر فضل
ز راه فیض بر ارواح انبیاست نثار
(اوحدی بلیانی، ۱۳۸۸، ص. ۲۱۲۵)

۲۰-۳ شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی

معروف به حاجی ابرقوهی و محتسب ابرقوهی، از صوفیان سده هفتم و هشتم هجری است. نخست در ابرقوه منصب احتساب داشت و پس از آن محل وظیفه او از ابرقوه به تستر منتقل شد (ابرقوهی، ۱۳۹۴، ص. ۷). وی می‌گوید شبی از شب‌ها امام علی^(ع) را در واقعه دیده و او را گفته است: «دیاجه کتاب به طریقه‌ای که معتقد ماست، مبدل می‌باید کرد» (ابرقوهی، ۱۳۹۴، ص. ۹). ابرقوهی پس از واقعه مذکور، در کتابش تغییر و تحولی داد و در سال ۷۱۴ ق. آن را به پایان رسانید. گویا مراد شمس‌الدین از بیان این خواب آن بوده که محتوای کتاب را به اصول شیعی نزدیک گرداند؛ امری که خاصه در بخش نخست کتاب هویدا است. نیز تاحدی می‌توان تأثیر آرا عزیز نسفی را در کتاب او مشاهده کرد؛ عارفی که در اواخر سده هفتم در ابرقو زیست و همان‌جا در گذشت.

۲۱-۳ عابد بیرمی لاری

زین‌العابدین یا عابد بیرمی لاری مشهور به عابد فارسی، شاه زین‌العباد، شاه زنده و شاه زندان، از صوفیان سده هشتم و نهم هجری است. او را نباید با نیای دورش، شاه زندو، اشتباه کرد. از نام و نشان و اشعار پراکنده او قرائنی بر تشیع او در دست می‌بود: نخست تعبیر «شاه» در نام او که تعبیری شیعی است و بر اولیای این مذهب می‌نهادند؛ هرچند تواند بود که این لقب را سپس‌تر بر او گذاشته باشند. دوم آنکه از برخی اشعارش بوی تشبیه می‌آید و تشبیه از باورهای عرفانی برخی گروه‌های کرامی و شیعی بوده است.

با شاخ‌ها اخضر شدم با لاله‌ها احمر شدم
با باغبانان در چمن من سال‌ها گل چیده‌ام
با باد دوران کرده‌ام در دهر سیران کرده‌ام
با ابر باران گشته‌ام در کوه‌ها باریده‌ام
(هدایت، ۱۳۸۵، ص. ۱۸۱)

اما اینک با چاپ و نشر سفینه روح/الله که مجموعه‌ای بس ارجمند از اشعار اوست، به یقین می‌توان تشیع وی را دید. در باب اول کتابش، پس از توحید و نعت پیامبر^(ص)، فصلی در «منقبت امیرالمؤمنین علی^(ع)» دارد و در آن پس از ذکر پانزده جمله (آیه و حدیث) در حق امام^(ع) ابیاتی در وصف ایشان می‌آورد. جمله شانزدهم درباره مهدی موعود^(ع) است (عابد بیرمی، ۱۳۹۷، ص. ۹۹-۹۳).

او نیز اگرچه پس از نعت نبی، به چهار خلیفه اشاره دارد (بی‌آنکه از آنها نام ببرد)، در ذیل آیه/بتهال، به روشنی به «نص نیکو» استناد می‌کند (باور به نص یکی از ممیزات تشیع از تسنن است) و آنگاه نام یازده امام پس از وصی را می‌آورد (عابد بیرمی، ۱۳۹۷، ص. ۹۷). جز علی^(ع) فصلی به منقبت هیچ‌یک از خلفا نداده و آشکارا می‌گوید:

بشنو سخنی تو ای برادر
تا باز رهی تو از همه شر
شو تابع آل مصطفایی
می‌باش مطیع مرتضایی
بر مذهب آل او عمل کن
ترک از اقوال هر دغل کن

دست از همه کس بشو جز ایشان	کم کن دل و جان خود پریشان
... غیر از ایشان اگر بجویی	می‌دان به یقین که تو دو رویی
... گفتم سخنی به تو، بکن گوش	تحقیق بدان و باش خاموش
... مانند عباد کن تبرا	بر آل علی بکن تولا

۲۲-۳ عزالدین مطهر حسینی

سید عزالدین ابوطاهر مطهر بن عبدالله بن علی حسینی شیرازی، شاعر سده هشتم هجری است. در شعر، «مطهر» تخلص می‌کرد. چندی در زمره شاعران آذربایجان و «مداح شیخ اویس جلایر بود» و سپس به فارس باز گشت. در فارس مشهور و از مداحان خاص شاه شجاع بود و تا سال ۷۸۲ق. در آنجا می‌زیست (نفیسی، ۱۳۴۴، ص. ۲۱۵). گفته‌اند سپس به هندوستان رفت و از شاعران «دربار تاج‌الدین فیروز شاه بهمنی» شد (نفیسی، ۱۳۴۴، ص. ۲۱۵)؛ مطلبی درخور تردید که به احتمال، برآمده از اشتباه او با «مطهر آگره‌ای» و «مطهر گجراتی»، شاعران هندوستانی، است. در سال ۸۲۵ق. درگذشت (نفیسی، ۱۳۴۴، ص. ۲۱۵).

در یتیمه الدرد و کریمه الفقر سه غزل از وی درج است (نک. جمال‌الدین اصفهانی، ۱۳۹۰، ص. ۵۷-۵۸، ۱۰۰ و ۱۰۶). مکتوبی از وی در بیاض تاج‌الدین احمد وزیر آمده که حاوی سخنانی از حضرت رسول (ص)، امام علی (ع)، امام باقر (ع)، امام صادق (ع)، امام کاظم (ع)، امام رضا (ع)، امام جواد (ع)، امام هادی (ع)، امام حسن عسکری (ع)، امام مهدی (عج)، «امام معصوم شهید» حسین بن علی و اشعار و حکایاتی پراکنده است (نک. احمد وزیر، ۱۳۸۱، ص. ۱۷۵). از این مکتوب معلوم می‌شود که در مذهب شیعه بوده است.

۲۳-۳ علاء قزوینی

علی بن حسین هلالی معروف به علاء قزوینی و ابن هلال، شاعر، نویسنده و کاتب در سده هشتم هجری است. وی زاده سال ۷۲۶ یا ۷۲۷ق. است. صاحب کتابی به نام *مناهج الطالبین فی معارف الصادقین*، در تاریخ عمومی جهان که آن را در سه قسم تا زمان خویش، به رشته تألیف کشیده است. تألیف آن از ذی‌حجه ۷۷۸ق. تا شعبان ۷۷۹ق. طول کشیده و کتاب به شاه شجاع تقدیم شده است. نیز صاحب رساله‌ای کوتاه به نام *داستان نور ماه و آفتاب* که در بیاض تاج‌الدین احمد وزیر درج افتاده و علاء قزوینی آن را در ۱۷ شعبان سال ۷۸۲ق. نگاشته است (نک. احمد وزیر، ۱۳۸۱، ص. ۴۲۲-۴۰۱).

موضوعات این رساله منشور عبارت است از: آیات قرآنی درباب خورشید و ماه، چگونگی برآمدن و فروشدن آنها و تفسیر این آیات، روایتی درباره یک پری به نام عفرا که به محضر رسول (ص) می‌رسیده و داستان کسی که در بیابان امام زین‌العابدین (ع) را دیدار می‌کند. از توجهی که نویسنده در این متن به پنج تن و امام سجاده (ع) دارد، می‌شد احتمال داد که شیعه بوده است. این حدس در *مناهج الطالبین* وی تأیید می‌شود. در این باره، در مقدمه مصحح کتاب چنین آمده است:

«وی از سه خلیفه نخست با احترام تمام یاد می‌کند. همچنین از امیرالمؤمنین علی (ع) نیز ده‌ها بار یاد کرده، در موارد مختلف، به سخنان آن حضرت استناد کرده است. وی امیرالمؤمنین را صاحب «انا مدینه العلم و علی بابها» می‌خواند. در اوایل کتاب بخش‌هایی از خطبه دوم نهج البلاغه را درباره خلقت زمین آورده است... در جایی از کتاب ماجرای «رد الشمس» (بازگرداندن آفتاب) را در شأن امام علی (ع) نقل می‌کند و می‌گوید: «و مشهور است که آفتاب را برای سه کس باز آوردند. اول برای یوشع علیه‌السلام ... دوم برای سلیمان بن داود علیهم‌السلام...»

سیم برای علی مرتضی کرم‌الله وجهه در آن وقت که سر مبارک رسول خدا صلی‌الله علیه و سلم بر کنار او بود». در باب خلقت آدم گفته است: «چون آدم مسجود ملایکه ملکوت شد، عجبی در وی راه یافت. گفت: خداوندا هیچ خلق دیگر پیش از من آفریده‌ای که ایشان را دوست‌تر از من داری؟... آدم گفت بارخدا یا ایشان را به من بنمای. پادشاه عالم فرشتگان حجاب را بفرمود تا حجاب‌ها برداشتند. آدم نظر کرد پیش عرش مجید، پنج اشباح دید. گفت الهی چه کسانی که به صورت من آفریده‌ای؟ خطاب رسید که «ای آدم یکی محمد است نبی‌الرحمة رسول من است؛ و آن دیگر علی است امیرالمؤمنین و پسرعم و وصی پیغمبر من؛ و آن دیگر فاطمه زهرا است دختر پیغمبر من؛ و آن دو دیگر حسن و حسین اند پسران علی و فرزندان پیغمبر من. حق تعالی فرمود یا آدم هم ولدک؛ اینها فرزندان تواند. آدم بدان بشارت به غایت خرم و عظیم شادمانه شد. چون از بهشت بیرون آمد و سالیان دراز در آن ندامت تضرع می‌کرد، می‌گفت خداوندا بر آدم ببخشای و عذر او بپذیر، تا که باری تعالی او را فرا زبان داد که «الهی بحق محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین که گناه مرا به فضل و کرم خود عفو فرمای و بر من رحمت کن به برکت آل عبا». خدای تبارک و تعالی آدم را به تشریف «ثم اجتبیه ربّه فتاب علیه و هدی» مشرف فرمود و توبه و انابت او را قبول کرد و کلام مجید که «فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ» اشارت است بدین قضیه. چون آدم را در زمین استقراری پدید آمد بر نگین نوشت که محمد رسول‌الله و علی امیرالمؤمنین و این حدیث صحیح و معتبر است و در بیشتر کتب احادیث مسطور».

همچنین در جاهای متعدد کتاب از ائمه اطهار سخنانی آورده است، به گونه‌ای که از هریک از دوازده امام^(ع) دست کم یک بار حدیث یا روایتی نقل کرده است؛ به‌ویژه از امام ششم شیعیان حضرت جعفر صادق^(ع) که اکثراً از وی با عنوان «صادق آل محمد» یا «صادق آل رسول» یاد می‌کند، ده‌ها بار نقل قول‌هایی آورده است... بدین ترتیب نشانه‌های فراوانی مبنی بر تشیع نویسنده در *مناهج الطالبین* دیده می‌شود. استفاده فراوان علاء قزوینی از کتاب‌هایی نظیر *کشف الغمه فی معرفة الائمه* اثر اربلی و *تفسیر روض الجنان و روح الجنان* شیخ ابوالفتوح رازی و اشعار مولانا حسن، کاشی از مهمترین شاعران شیعه دوازده امامی در قرن هفتم و هشتم ...، نیز حدس ما را در تشیع علاء قزوینی تقویت می‌کند» (علاء قزوینی، ۱۳۹۶، ص. ص-ط).

۲۴-۳ حافظ شیرازی

شاعر، ادیب و عارف نام‌آور سده هشتم هجری است. به احتمال در حدود سال ۷۲۰ ق. زاده شده و در سال ۷۹۱ یا ۷۹۲ ق. در گذشته است (نک. فاموری، ۱۳۹۸، ص. ۱۲۹-۱۲۴). آوازه‌اش ما را از پرداختن به دیگر مقدمات درباره زندگی وی بی‌نیاز می‌کند. درباره مذهب حافظ بسیار سخن گفته‌اند که در اینجا قصد و آهنگی برای پای فشاری بر تشیع اصطلاحی حافظ نیست^۳؛ اما ناچار از گفتن این موضوع که او نیز با معارف و عواطف شیعی پیوندی ژرف دارد. شاهد این موضوع نیز در غزلی با این مطلع آمده است:

خستگان را چو طلب باشد و قُوت نبُود / گر تو بیداد کنی شرطِ مِروّت نبُود

^۳. او خود آشکارا تکلیف ستیزه‌های مذهبی را روشن کرده: جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه / چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند.

در دل غزلی انتقادی می‌آورد:

چون طهارت نبود، کعبه و بتخانه یکی است / نبود خیر در آن خانه که عصمت نبود (حافظ شیرازی، ۱۳۶۲، ص. ۴۴۲).

تأکید حافظ در این بیت بر مفاهیم «طهارت»، «خیر» و «عصمت» است. تعبیر «خانه» نیز مهم است. تناسب این کلمات نمی‌تواند از نظر دور بماند. خاصه با توجه به تناسب «طهارت» و «عصمت» دریافته می‌شود که مُراد حافظ از «طهارت» اشاره به آیه «تطهیر» (احزاب، ۳۳) است که بر طبق آن، خداوند اراده کرده است اهل بیت را پاک و مطهر بدارد. شیعیان از این آیه برای اثبات طهارت و عصمت اهل بیت یاری می‌گیرند (نک. طوسی، بی‌تا، ج. ۳۴۰/۸). بدین ترتیب، معنای بیت ابعادی مهم و روشن می‌گیرد: «بدون طهارت (و اهل طهارت که مصادیق اتم آن، اهل بیت‌اند) کعبه با بتخانه فرقی ندارد و اسلام و شرک یکی خواهد بود. باری در خانه‌ای که «عصمت» (و معصوم) نیست، خیری نیز نیست». معنای ضمنی مصرع دوم این است که «خیر در خانه‌ای است که عصمت در آن است». «خانه» مفهوم «خاندان» یا «اهل بیت» را متبادر می‌کند و معنا می‌شود: «خیر در خاندانی است که معصوم‌اند».

نهایت آنکه در کلمه «خیر» نیز، از دو سوی، مضمونی متناسب با اجزای دیگر این تناسب نهفته است: نخست آنکه در معارف شیعی، اهل بیت مرکز و منبع همه خیرها و نیکی‌ها دانسته می‌شوند. در «زیارت جامعه کبیره» آمده: «إِنَّ ذُكْرَ الْخَيْرِ، كُنْتُمْ أَوَّلَهُ وَ آخِرَهُ وَ مَعْدِنَهُ وَ مَأْوَنَهُ وَ مُنْتَهَاهُ» (نک. صدوق، ۱۳۶۸، ص. ۵۵۱).

دیگر آنکه «کوثر»، که هم لقب امام علی^(ع) و هم لقب فاطمه زهرا^(س) است، در لغت به معنای «خیر کثیر» است (قرشی، ۱۳۵۳، ص. ۹۴) و در سوره یادشده برابر با «خیر عظیمی که خدا به پیامبر داد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۷۰۳). حافظ به ایهام تناسب و ایهام تبادر می‌خواهد بگوید: «کوثر و برکت حقیقی از آن این خاندان است».

مشخص است که بیت رنگ شیعیانه و باطنی نیرومندی دارد و حافظ در آن، و نیز گویی در کل شعر، درصدد دفاعی تند از تشیع باطنی در برابر منتقدانی چند است؛ نکته‌ای که در کار شناخت زندگی حافظ به کار خواهد آمد. شگفت‌آور است که شروح دیوان حافظ، تا آنجا که مشاهده شده است، به این نکته روشن اشاره نکرده‌اند. برای نمونه بنگرید به «شرح شوق» که در واقع جامع شروح مهم حافظ است در: حمیدیان، ۱۳۹۲، ج. ۲۵۸۸/۳.

۲۵-۳ نسیمی حروفی

سیدعلی نسیمی و به تعبیر کامل‌تر امیر سیدعمادالدین ابوالفضل علی نسیمی حروفی، صوفی و شاعر در سده هشتم و نهم هجری است. از اعظام عرفان عصر و از بزرگان طریقت و جنبش شیعی حروفی و از نزدیکان فضل‌الله حروفی استرآبادی (مقتول در سال ۷۹۶ق). مؤسس طریقت حروفی است. یکی از خلفای فضل‌الله بوده است (نسیمی، ۱۳۷۲، ص. ۲۲ (مقدمه مصحح)). به احتمال در حدود سال ۷۷۰ق. زاده شده است (نسیمی، ۱۳۷۲، ص. ۲۵). درباره زادگاه او، آن گونه که مصحح دانشمند دیوان وی آورده، منابع قدیم ساکت‌اند (نسیمی، ۱۳۷۲، ص. ۲۶). دو قول مشهورتر اینان‌اند: در سده یازدهم *شذرات الذهب* او را تبریزی و *عرفات العاشقین* او را از پیرامون شیراز خوانده‌اند (نسیمی، ۱۳۷۲، ص. ۲۶-۲۷). قول اخیر در تذکره‌های اغلب تذکره‌نویسان بعدی پیروی شده است. تصور تبریزی‌بودن او گویا از آن‌رو است که هم شعر فارسی دارد و هم ترکی. در هر حال، همان گونه که مصحح دیوان وی تأکید دارد، «به‌هیچ‌روی بر جوینده زادگاه

نسیمی روشن نمی‌گردد که آخر الامر او از کدامین خطه این سرزمین برخاسته بود؟» (نسیمی، ۱۳۷۲، ص. ۲۸). اما باید گفت نگرستن در شماری دیگر از منابع، متعلق به سنت یارسان (اغلب شفاهی)، می‌تواند پاسخ این پرسش باشد. «اهل حق» میراث‌داران اصلی سنت حروفی‌اند و فضل‌الله استرآبادی را با نام شاه‌فضل، گرامی و یکی از مظاهر و جلوات اصلی حق و جامعه علی^(ع) می‌دانند (نامه سرانجام، ۱۳۷۵، ص. ۱۵۲ و ۱۳۷). در این آیین، نسیمی یکی از «هفت تن» شاه فضل و مظهر «پیر بنیامین» است (نامه سرانجام، ۱۳۷۵، ص. ۱۵۱). اینان او را شیرازی دانسته‌اند و چنین می‌نمایند که این مؤیدی قوی بر انتساب وی بدین دیار باشد.

نسیمی در جوانی به جنبش فضل‌الله پیوست. در سنوات متوالی در کنار فضل‌الله و در زمان قتل او به سال ۷۹۶ق. در باکو ملازمش بود و آنگاه به وصیت وی، در نهایت به بغداد رفت (نسیمی، ۱۳۷۲، ص. ۲۸ (مقدمه مصحح)). از این زمان تا مرگ وی خبری از او در دست نیست. در سال ۸۲۰ یا ۸۲۱ق. در حلب به کفر و زندقه متهم، اسیر و کشته شد. قتل نسیمی به شکلی فجیع رقم خورد: پوست او را کردند و جنازه‌اش را هفت روز در معرض تماشای عام نهادند و آنگاه او را تکه‌تکه کردند (نسیمی، ۱۳۷۲، ص. ۲۹). آرامگاه نسیمی در حلب هنوز برجاست. مقبره‌ای منسوب بدو در زرقان شیراز موجود است که سنگ آن قدیمی و مربوط به همان سده نه یا ده است و نام نسیمی بر آن درج شده است. تواند بود که بخشی از بدن مثله شده‌اش را به فارس فرستاده و در آنجا به خاک کرده باشند.

شعر فارسی و ترکی وی در ترویج عقاید شیعی حروفی نقشی مهم داشته و دیوانش برای اهل حق، بکتاشیه و کاکائیه مقدس شمرده می‌شود. از اوست:

در عینِ علی سرّ الهی پیداست	در لامِ علی هو العلی الاعلی است
در یایِ علی صورتِ حیّ القیوم	بشناس و بدان که اسم اعظم آنجاست
	(نسیمی، ۱۳۷۲، ص. ۳۵۱)
در دارِ وجود گشت دیارِ علی	چون هست یقین ولیّ جبارِ علی
خواهی که رسی به چار جوی جنت	شو از دل و جان موالی چارِ علی
	(نسیمی، ۱۳۷۲، ص. ۳۶۹)

خواست از «چهار علی» در مصرع پایانی، چهار «علی» حاضر در دوازده امام است: علی ابن ابی طالب^(ع)، علی ابن حسین زین العابدین^(ع)، علی ابن موسی الرضا^(ع)، علی ابن محمد النقی^(ع).

۲۶-۳ طالب جاجرمی

محمد طالب جاجرمی (د. ۸۵۴ق.) از شاعران قرن نهم هجری است. اصل او از جاجرم خراسان است، اما سی سال آخر عمر را در شیراز گذراند (طالب جاجرمی، ۱۳۹۹، ص. ۲۱). در دیوانش نشانه‌هایی قطعی از تشیع او می‌توان دید:

تار و پودی نیست دنیا را از آن خویشان	پودش از حیدر بود وز احمد مختار تار
	(طالب جاجرمی، ۱۳۹۹، ص. ۱۷۶)

در بیتی دیگر، به ایهام خود را حسینی مذهبی می‌خواند:

فاش می‌گویم به کوری مخالف در عراق	کز طریق راستی طالب حسینی مذهب است
-----------------------------------	-----------------------------------

(طالب جاجرمی، ۱۳۹۹، ص. ۷۹)

تأکید وی بر «حسینی مذهب» بودنش در جاهای دیگر هم دیده می‌شود:

توان نهفت قصّه که طالب حسینی است گو از حسد مخالف ناراست می‌گداز

(طالب جاجرمی، ۱۳۹۹، ص. ۱۸۷)

این بیت هم در تأیید گرایش شیعی اوست:

ز آن روز که من طالب دیدار علی‌ام جز مهر علی در دل افکار ندارم

(طالب جاجرمی، ۱۳۹۹، ص. ۲۰۸)

۲۷-۳ شاه‌داعی شیرازی

با نام اصلی «نظام‌الدین محمود حسینی»، صوفی بزرگ و از مشایخ طریقت نعمت‌الهی در سده نهم هجری است. زاده ۸۱۰ق. و درگذشته ۸۷۰ق. است (نک. مقدمه مصحح بر: شاه‌داعی شیرازی، ۱۳۳۹، ص. ید). از مریدان ابواسحاق بهرانی (یا تهرانی یا بهرامی؟) (د. ۸۵۱ق.) و شاه‌نعمت‌اله ولی (د. ۸۳۴ق.) بوده است. در شیراز، شناخته‌شده‌ترین شیخ طریقت نعمت‌الهی و از اعیان صوفیان روزگار بوده است. وی نیز اگرچه در فقه، به احتمال، شافعی است، در اصول و طریقت، بی‌تردید، شیعه است و نشانه‌های تشیع از بخش‌های پرشمار آثار او هویدا است. در کشف المراتب آمده است:

«سمت باطنیت نبی مُخبر است از حقایق اسماء و صفات؛ و ولی مظهر آن حقایق است در صورت دقایق افعال و آثار... فی الجمله نور نبوت و نور ولایت از نور الهیه به وجهی خلص در ظهورند و چنان که ظاهر و باطن با هم باشند، این دو نور مُصاحب یکدیگر بوده‌اند. مظهر نور الهیت نه شخصی باشد... و نه نوعی و نه جنسی و نه اله را حدی عام و جهتی خاص توان گفت... و مظهر نور نبوت و ولایت شخص باشد چنان که شخص نبی و شخص ولی؛ ولیکن پیش از تعلق آن دو نور به حسب مظهریت،... به تعاقب در صدور از نور الوهیت متحقق بوده است؛ چنان که تلویحی در این باب از حضرت مصطفوی^(ص) مشهور است که فرموده: «انا و علی من نور واحد» و همچنین در خبر آمده است که حق تعالی بر ساق عرش نوشته است: «لا اله الا الله، محمد رسول الله، ائِدْتُهُ بعلی» و ملائکه به رسالت و نبوت حضرت مصطفوی و ولایت و تأیید جناب مرتضوی گواهی داده‌اند و هنوز آدم موجود نشده... و چون شخصی آدم وجود یافته، آن دو نور در صورت ظهوری واحد از پیشانی او تابان بود و بعد از آنکه از ذرات آدم اشخاص انبیا ظاهر می‌شدند، هر شخص نبی آن دو نور با او بودی: نور نبوت مطلقه و نور ولایت مطلقه؛ و به اعتبار اثر ظهور آن دو نور ازو، نبوتی مفیده بدو نسبت می‌یافتی... و در فرقه ناجیه شخصی بودی که آن نبی او را صاحب سر نبوت خویش کرده بودی... و آن شخص حامل ولایت مقیده بودی از مطلقه. حامل ولایت مقیده را «صالح القوم» خواندندی، خواه که نسبت نبوت نیز به‌سوی او کردند یا نه و بنیاد ظهور نبوت مقیده و ولایت مقیده از آدم به شیث افتاد و به اعتبار قید نبوت و ولایت، غایتی و نهایی در هریک از آن مفروض گشت. نبوت مقیده چون به غایت خود رسید، مظهر آن خاتم الانبیاء محمد مصطفی^(ص) آمد و ختم مرتبه کرد. و ولایت مقیده چون به نهایت انجامید، مظهر آن سیدالاولیاء علی مرتضی^(ع) آمد و ختم مرتبه کرد» (شاه‌داعی شیرازی، ۱۳۴۰، ص. ۹۸-۹۹).

او بر آن است:

«هر نبی که پیش از محمد مصطفی (ص) ظهور کرده است، آن ظهور، به حقیقت، بُروزِ علی مرتضی (ع) بوده است و تا قیامت به سرّ ولایت مطلقه، هر ولایتی که ظهور یابد، بُروزِ ولایت علی مرتضی (ع) باشد» (شاه داعی شیرازی، ۱۳۴۰، ص. ۱۰۲).

۲۸-۳ منصور حافظ فارسی

شاعر و صوفی سده نهم هجری است. او را باید از شاعران بزرگ منقبت گوی تاریخ ادبیات فارسی دانست. نام و نشان در تذکره‌ها نیامده و آنچه از او به جای مانده، از لابه‌لای دیوان ارجمند اوست: اهل فارس و گویا شیراز و باشندۀ این شهر است (نک. منصور حافظ، ۱۳۷۸، ص. ۵۱ و ۵۳ و...)، حافظ قرآن (منصور حافظ، ۱۳۷۸، ص. ۳۳۸) و از مریدان شاه داعی شیرازی است و «حدود شصت بار» وی را یاد و ستایش کرده است (منصور حافظ، ۱۳۷۸، ص. دوازده (مقدمه مصحح)). در دیوانش ۹۴۰ شعر (مرکب از ۹۳۵ غزل، یک ترجیع‌بند کوتاه و چهار قطعه) آمده که تا آنجا که مشاهده و دریافته شد، همه جز یک قطعه دوبیتی (که گویا مطلع غزلی ناتمام در پند بوده) در نعت رسول (ص) و پس از ایشان، اهل بیت (ع) است. در آن البته یکی دو بار نیز به «چار یار» اشاره دارد (منصور حافظ، ۱۳۷۸، ص. ۳۰۸).

«سلطنت باطنی» و گنج فقر	یافت‌هام از کرم مرتضی (ع)
پیروی عتبرت او می‌کنم	در ره دین از کشش مصطفی (ص)
	(منصور حافظ، ۱۳۷۸، ص. ۴)
ای اهل بیت کامده جان مسکن شما	چون صبح باصفاست دل روشن شما
... اسرار و علم و عقل ز بحر محمدی است	این درها همه بود از مخزن شما
ای مصطفی محمد و ای مرتضی علی	تا روز حشر دست من و دامن شما
	(منصور حافظ، ۱۳۷۸، ص. ۱۱-۱۰)

۲۹-۳ ابن همام شیرازی

شاعر و صوفی سده نهم هجری است. آن گونه که مصحح شهادت‌نامه او استنتاج کرده است، به احتمال در حدود سال ۸۳۰ق. زاده شده و پس از سال ۹۰۴ق. از دنیا رفته است. از مریدان سید محمد نوربخش (۷۹۵-۸۶۹ق.) بوده است. در تشیع او تردید نیست. در کلیات وی که نسخه‌ای از آن موجود است، مثنوی وجود دارد که «شامل شرح حدیث کمیل، حکایت آل عبا، حکایت حضرت حسین (ع) و شرح حال حضرت صادق (ع) و مطالب عرفانی و حکایاتی از عرفا و مشایخ و شرح قسمتی از نهج‌البلاغه و جز آن است» (ابن همام، ۱۳۹۷، ص. ۹۱۷ (مقدمه مصحح)). شهادت‌نامه وی شرح حوادث کربلا و مقتل شهیدان آن است و «می‌توان تا یافت‌شدن اسناد کهن‌تر، به عنوان قدیم‌ترین منظومه در این موضوع به شمار آورد» (ابن همام، ۱۳۹۷، ص. ۹۱۹ (مقدمه مصحح)). در بخشی از آن چنین آمده است:

در پناه حق تعالی در گریز	با خدا و مصطفی منما ستیز
باش در حکم خدا و مصطفی	از دل و جان دوستدار مرتضی
خُبّ اولاد محمد در جهان	باشد آن سرمایه امن و امان

دوستدار خاندان شاه باش دور دور از ظالم گمراه باش
(ابن همام، ۱۳۹۷، ص. ۹۸۶)

در ادامه، وی نام امامان معصوم^(ع) را تا آخر می‌آورد و بر آنها سلام می‌فرستد (ابن همام، ۱۳۹۷، ص. ۹۸۶).

۳-۳۰ شمس‌الدین محمد اسیری لاهیجی

صوفی و شاعر و صاحب کتاب مهم *مفاتیح الاعجاز* در شرح گلشن راز است. در شعر «اسیری» تخلص می‌کرد. زاده نیمه نخست قرن نهم و درگذشته ۹۱۲ ق. است. در سال ۸۴۹ ق. به حلقه مریدان سید محمد نوربخش پیوست. وی پس از درگذشت پیر خود به شیراز آمد و خانقاهی بنا کرد و در آن به سلوک و رهنمایی پرداخت (نک. اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷، ص. بد-ج (مقدمه مصحح)).

درباره تشیع او نمی‌توان تردید داشت؛ او از مریدان سید محمد نوربخش، صوفی مهم شیعی است (نک. اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸، ص. ۷). در *مفاتیح الاعجاز* خود، «مبدأ ظهور سر ولایت» را «علی مرتضی^(ع)» می‌داند (اسیری لاهیجی، ۱۳۷۴، ص. ۲۸۰) و ایشان را در محاذات عیسی^(ع) که اقرب انبیا به پیامبر اکرم^(ص) است، دانسته و مصداق این سخن را هم یکی آن می‌شمرد که در میان اولیاء به الوهیت هیچ کس جز امام علی^(ع) قائل نشده‌اند (اسیری لاهیجی، ۱۳۷۴، ص. ۲۸۱). او در دیوانش، از امامان دوازده گانه یاد و ستایش کرده (اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸، ص. ۲۸۹ و...) و بارها به مدح امام علی^(ع) پرداخته و وی را وصی و نایب پیامبر خوانده است:

مرتضی آن منبع صدق و صفا	آن وصی و جان‌شین مصطفی
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸، ص. ۵۲)	
داری دلا هوای سلوک طریق حق	باید قدم نهی به ره شاه «لافتی»
شاهی که از بلندی قدرش خبر دهد	ایزد به «هل آتی» و به تأکید «إنما»
... هر کو کمر نبست به حب علی و آل	بندد میان به دشمنی‌اش جان مصطفی
وصف کمال توسست «سلونی» و «لو کشف»	کس را نبوده عرصه این بعد انبیا
دست نیاز و عجز اسیری به دامن	چون زد، مدارش از قدم خویشتن جدا
	(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷، ص. ۳)

۳-۳۱ پلاسی شیرازی

شرف‌الدین (تاج‌الدین) حسن بن حمزه بن محمد پلاسی شیرازی، صوفی بزرگ سده هفتم هجری است. از عارفانی است که در ایران کمتر شناخته شده است؛ اما در بخشی از جهان عرب آوازه‌ای دارد. نصیری به او را از بزرگان خویش می‌دانند و آثارش به کوشش همینان تصحیح و منتشر شده است. در آثارش می‌توان نمود توأمان عرفان حَقّانی شیعی و مکتب ابن عربی را دید.

از زندگی‌اش، مگر آنچه خود به کوتاهی و پراکندگی گفته، مطلب دیگری یافت نشد. در جوانی، «بعد از اکتساب علوم دینی و اقتنای معارف یقینی»، به سیاحت صوفیانه، از «مسقط رأس و محل استیناس» خود یعنی شیراز (پلاسی، ۱۳۹۲، ص. ۷) به عراق می‌رود. در *الاذکار* نقل می‌کند که در موصل، کسی از مذهب او پرسید و وی در ضمن شعری پاسخ داد

که تو را به درک مذهب من راهی نیست و من نه تابعم و نه متبوع (پلاسی، ۱۹۸۶م.، ص. ۲۶۶). پرسنده، پلاسی را بر این پاسخ تکفیر می‌کند و این به وقوع گرفتاری‌هایی برایش می‌انجامد (پلاسی، ۱۹۸۶م.ب، ص. ۲۶۶).

از استادان او در موصل، یکی «موفق‌الدین کواشی» (د. ۶۸۰ق.)، صاحب دو تفسیر صغیر و کبیر بوده است که پلاسی در نزد او «تفسیر صغیر» را می‌خواند (پلاسی، ۱۳۹۲، ص. ۱۱). گویا از همان جاست که به آذربایجان می‌آید و به روستای کُنججان (کُنجان) و محضر «بابا محمد کججانی» (محمد بن صدیق بن محمد) می‌شتابد (پلاسی، ۱۹۸۶م.الف، ص. ۸۰؛ نیز پلاسی، ۱۳۹۲، ص. ۸). او نه سال در تحت ارشاد و تصرف کججانی می‌ایستد (پلاسی، ۱۹۸۶م.الف، ص. ۸۱) و آن‌گاه شیخ، وی را برای رفتن به بغداد و شام رخصت می‌دهد^۴ (پلاسی، ۱۹۸۶م.الف، ص. ۸۰). از تاریخ سکونت وی در آذربایجان همین اندازه دانسته شد که در سال ۶۷۵ق. در آنجا بوده است (پلاسی، ۱۳۹۲، ص. ۶۵)؛ اما پیدا نیست که این چندمین سال حضور وی در آن دیار بوده است.

در سال ۶۸۳ق. از حجاز به دمشق می‌آید و در کوه قاسیون ساکن می‌شود و غاری به نام «ابن‌السلام» برمی‌گزیند و به نیت خلوت در آن می‌نشیند و سلوک می‌کند (پلاسی، ۱۹۸۶م.الف، ص. ۷۱). او «سعیدالدین محمد فرغانی» (د. ۷۰۰ق.) را «سید و برادر خود» می‌خواند و از او نقل می‌کند (پلاسی، ۱۹۸۶م.الف، ص. ۲۲) و این نیز نشان می‌دهد از دوستان و شاید مریدان وی بوده است. (فرغانی مدتی در شیراز و «خرقه‌آرادتش» از نجیب‌الدین بزغش شیرازی (۶۷۸-۵۹۴ق.) بوده است (جامی، ۱۳۸۶، ص. ۵۵۸). ای بسا دوستی پلاسی با وی به همین دوره بازگردد. این می‌تواند پرتوی بر بخشی از زندگی پلاسی در شیراز بیافکند).

اگرچه پلاسی از خلفای سه‌گانه با احترام یاد می‌کند، تشیع او آشکار است. او در مقدمه تحفه الروح، آنگاه که صحابه را «صاحب مقامات سَنیه» می‌نامد، خاندان پیامبر را «صاحب مراتب غلویه قدسیه» می‌خواند (پلاسی، ۱۹۸۶م.الف، ص. ۴۷). به احادیث ائمه شیعه نگاهی جدی دارد و به‌ویژه در مقدمه التنبیه یکسره به شرح آنها می‌پردازد و از این احادیث استفاده باطنی می‌کند (برای نمونه، نک: پلاسی، ۲۰۱۰م.، ص. ۴۵). نکته آنکه در همین کتاب به نقل حدیث امام صادق^(ع) در «تقیه» می‌پردازد: «فالتقیة دینی و دین آبائی و اجدادی» (پلاسی، ۲۰۱۰م.، ص. ۴۳) و «کتمان اسرار» را «از شروط لازم روایت‌شده از ائمه اطهار و سادة الابرا» می‌خواند (پلاسی، ۲۰۱۰م.، ص. ۵۷). تشیع وی، آشکارتر از همه‌جا، در التنبیه و تحفه الاحرار او نمایان است. در رساله اخیر می‌خوانیم:

«و من عجائب تألیفه إنه یأتی بالنباء الواحد له معنی فی ظاهره و معنی فی باطنه غیره. فجعل الله ظاهره معجزة نبیه محمد^(ص) و باطنه کرامة ولیه و وصی رسوله امیرالمؤمنین علی ابن ابی طالب و اولاده الفاطمیین علیهم السلام و لایوجد الا عندهم و لایستطیع احدٌ ان یأتی بمثله غیرهم الا من صحَّ نسبه الدینی إلیهم...» (پلاسی، بی‌تا، ص. ۲۱).

آنگاه نام شماری از بزرگان تصوف سده‌های نخست تا بعد را می‌آورد و می‌گوید اینان همگی علم را از ائمه اطهار گرفته و از ایشان متأدب بوده‌اند (پلاسی، بی‌تا، ص. ۲۱).

^۴. گویی این شیخ محمد کججانی از آن صوفیان شگفت‌آور تبریزی است که شمس درباره آنها می‌گوید: «آنجا [در تبریز] کسانی بوده‌اند که من کمترین ایشانم. که بحر مرا برون انداخته است؛ هم‌چنان‌که خاشاک از دریا به گوشه‌ای افتد. چنینم. تا آنها چون باشند؟!» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ص. ۶۴۱).

برخی آرای او با نگاه اصیل‌الدین بلیانی (۶۸۳-۱۳۶۱ق.) در رساله الدائرة همانند است (مانند آنچه درباره توهّم انفصال از خدا و مفهوم فنا می‌گوید) (پلاسی، ۱۹۸۶م.الف، ص. ۷۱) و این بسا نشان دهد که این بخش از اندیشه‌های وی نیز ریشه در همان سال‌های جوانی در شیراز و فارس است.

۴. یادآوری مهم

این فهرست را می‌توان با افزودن چهره‌ها و خاندان‌هایی مانند پورفریدون، تورانشاه بن تهمتن و خاندان شاهی وی، سادات آل‌اینجو و برخی قلندران ادامه داد. چهره‌هایی مهم همچون «کمال غیاث» (۸۴۸ق.)، «مکتبی» (د. بعد از ۹۴۱-ز. حدود ۸۶۵ق.)، «باباغانی» (د. ۹۲۵ق.) و «اهلی» (۹۴۲-۸۵۸ق.) نیز می‌توانستند جایی درخشان در این فهرست داشته باشند؛ اما از آنجاکه تشیع آنها (و درباره مکتبی: گرایش متشیعانه وی) مشهور و بخشی مهم از زندگی آنها (مگر کمال غیاث) در سده دهم است، در این مقاله کوچک از پرداختن بدانها خودداری شد.

۵. نتیجه‌گیری

این مقاله نشان داد که تشیع در شیراز و فارس سده‌های هفتم تا نهم و بنابراین در اندیشه‌ها و آثار بزرگان این عهد، نمودی درخور توجه داشته است. می‌توان گفت تشیع در این دیار، در سده هفتم، «حضور»؛ در سده هشتم، «قدرتی نسبی» و در سده نهم، «قدرتی غالب» دارد. جریان اصلی تشیع در این ادوار، تشیع باطنی است و مهم‌ترین حامیان آن، صوفیان و متصوفان‌اند. تشیع غالی‌نامیده در این دوره در آثار کسانی همچون پلاسی و نسیمی دیدنی است. از دیگر وجوه گسترش تشیع می‌توان به توجه به آیین‌های شیعی مانند تعزیه امام حسین^(ع) از قرن هفتم تا رسمیت یافتن فقه شیعی در کنار چهار مذهب فقهی اهل سنت در قرن نهم اشاره کرد. در قرن نهم، سلاسل نعمت الهی و نوربخشی تأثیری ژرف بر گسترش معارف باطنی شیعی داشتند. بررسی باریک‌تر هر کدام از این سویه‌ها و جریان‌ها نیازمند نگارش گفتارها و کتبی دیگر است.

منابع

قرآن کریم.

آملی، سید حیدر (۱۳۴۷). *جامع الأسرار و منبع الأنوار* (هانری کُربن و عثمان اسماعیل یحیی، مصححان). قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی.

آملی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۷ق.). *نفائس الفنون فی عرایس العیون* (ابوالحسن شعرانی، مصحح). اسلامیه.

ابرقوهی، شمس‌الدین ابراهیم (۱۳۹۴). *مجمع البحرين* (نجیب مایل هروی، مصحح). مولی.

ابن بطوطه (۱۳۷۶). *سفرنامه* (محمدعلی موحد، مترجم). آگاه.

ابن عماد خراسانی (۱۰۱۴ق.). *اداء التنزیل*. نسخه خطی شماره ۸۷۱۹۷ کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

ابن عماد خراسانی (۱۳۱۴). *روضة المحبین (دهنامه)* (سعید نفیسی، مصحح). مؤسسه خاور.

- ابن فُورَک (۲۰۰۵م). *مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري* (به تحقیق احمد عبدالرحیم السایح). مکتبه للثقافة الدينية.
- ابن فُوطی، عبدالرزاق بن احمد (۱۳۷۴). *مجمع الآداب فی معجم الالقباب* (به تحقیق محمد کاظم). سازمان چاپ و وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن همام شیرازی (۱۳۹۷). *شهادت‌نامه* (وحید قنبری نیز، مصحح در متون ایرانی؛ ج. ۴، به کوشش جواد بشری).
- احمد وزیر، تاج‌الدین (۱۳۸۱). *بیاض تاج‌الدین احمد وزیر* (علی زمانی علویجه، مصحح). مجمع ذخائر اسلامی.
- اسیری لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۵۷). *دیوان اشعار و رسائل*. مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- اسیری لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۸). *اسرار الشهود* (سیدعلی آل‌داوود، مصحح). مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- اسیری لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۴). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز* (محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، مصححان). زوار.
- انصاری قمی (۱۳۹۶). یک دانشمند شیعی در عصر شاه شیخ ابواسحاق اینجو. در کتاب *جستارهای تاریخی درباره تشیع* (حکمت، صص ۹۷-۱۰۷).
- انوار، سید امیر محمود، و عربی، نسیم (۱۳۸۵). انعکاس تشیع در آثار عربی ادبا و علمای استان فارس در عصر فترت. پژوهش دینی، (۱۴)، ۲۴-۷. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/583895>
- اوحدی بلیانی، تقی‌الدین محمد (۱۳۸۸). *عرفات العاشقین و عرصات العارفین* (ذبیح‌اله صاحبکاری و آمنه فخر احمد، مصححان؛ با نظارت محمد قهرمان).
- ایجی، عضدالدین عبدالرحمن (بی‌تا). *المواقف فی علم الکلام*. عالم‌الکتاب.
- بُرسی، حافظ رجب (۱۴۲۷ق.). *مشارق انوار الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین* (سیدعلی عاشور، مصحح). ذوی القربی.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (۱۳۸۸). *الفرق بین الفرق* (در تاریخ مذاهب اسلام) (محمد جواد مشکور، مترجم). اشراقی.
- بهروزی، علی نقی (۱۳۴۷). *بناهای تاریخی و آثار هنری جلگه شیراز*. اداره کل فرهنگ و هنر فارس.
- پلاسی شیرازی (۱۹۸۶م. الف). *تحفه الروح و الانس فی معرفه الروح و النفس*، در ضمن «رسالتان فی الحکمه المتعالیه و الفکر الروحی» (به تحقیق و تعلیق صالح عضیمه). بی‌نا.
- پلاسی شیرازی (۱۹۸۶م. ب). *الأذکار الموصلة إلى حضرة نور الأنوار*، در ضمن «رسالتان فی الحکمه المتعالیه و الفکر الروحی» (به تحقیق و تعلیق صالح عضیمه). بی‌نا.
- پلاسی شیرازی (بی‌تا). *تحفه الاحرار فی بیان کشف سرالاسرار*. نسخه خطی شماره ۷۵۱۶ دارالکتب المصریه.
- پلاسی شیرازی (۲۰۱۰م.). *التنبیه (فرائد الفوائد العلویه فی قواعد العقائد العلویه)*. با شرح آن (به تصحیح و شرح ابو موسی الحریری و شیخ موسی). دار لأجل المعرفة.
- پلاسی شیرازی (۱۳۹۲). *تذکره خواجه محمد بن صدیق کججانی* (تحفه اهل بدایات و هدیه اهل نهایات) (نجم‌الدین طارمی، مترجم؛ محمد خواجوی، مصحح). مولی.
- توران‌پشتی، شهاب‌الدین (۱۳۸۸). *المعتمد فی المعتقد*. مکتبه الحقیقه.

- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۸۶). *نفحات الانس من حضرات القدس*. (محمود عابدی، مصحح). سخن.
- جرجانی، سید شریف (۱۳۲۵ق.). *شرح المواقف* (سید محمد بدرالدین نعسانی، مصحح). (چاپ افست: الشریف الرضی).
- جلالی، سید لطف‌اله (۱۳۹۸). *تاریخ و عقاید ماتریدیّه*. ادیان و مذاهب.
- جمال‌الدین اصفهانی، محمد (۱۳۹۰). *یتیمه‌الدرد و کریمه‌الفقر* (مجموعه نظم و نشر مسطور از خطوط اکابر شیراز) (با مقدمه و توضیحات بهروز ایمانی). کتابخانه مجلس شورای اسلامی با همکاری کتابخانه ملی ملک.
- جنید شیرازی، ابوالقاسم (۱۳۲۸). *شد الازار و حط الاوزار عن زوار المزار*. (تصحیح و تحشیه محمد قزوینی و عباس اقبال). چاپخانه مجلس.
- حافظ ابرو، شهاب‌الدین عبدالله خوافی (۱۳۷۸). *جغرافیای حافظ ابرو* (صادق سجادی، مصحح). میراث مکتوب.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۲). *دیوان* (پرویز ناتل خانلری، مصحح). خوارزمی.
- حسنی رازی، سید مرتضی داعی (۱۳۸۳). *تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام* (عباس اقبال آشتیانی، مصحح). اساطیر.
- حسینی فسایی، میرزا حسن (۱۳۸۸). *فارسنامه ناصری* (منصور رستگار، مصحح). امیر کبیر.
- حموی جونی، ابراهیم بن محمد (۱۹۷۸م.). *فرائد المسطین فی فضائل المرتضی و البتول والسبطین و الائمه من ذریعتهم علیهم السلام* (محمدباقر محمودی، مصحح). مؤسسه المحمودی للطباعة و النشر.
- حمیدیان، سعید (۱۳۹۲). *شرح شوق* (شرح و تحلیل اشعار حافظ) (ج. ۳). قطره.
- حیدر شیرازی (۱۳۸۳). *دیوان اشعار (مونس الارواح)* (علی میرافضلی، مصحح). کازرونیه.
- حیدری، سلیمان (۱۳۹۵). بررسی چگونگی ورود و گسترش تشیع در فارس از آغاز تا پایان حکومت آل‌اینجو. پارسه، (۲۷)، ۷۵-۹۶. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1667987>
- حیران شیرازی (۱۳۹۰). *گلزار شطرنج* (ایرج افشار، مصحح در ضمن «متون ایرانی»؛ ج. ۲؛ به کوشش جواد بشری). کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- خطیب فارسی (۱۳۶۲). *قنندرنامه* (سیرت جمال‌الدین ساوجی) (حمید زرین کوب، مصحح). توس.
- خواجوی کرمانی، کمال‌الدین (۱۳۶۹). *دیوان* (احمد سهیلی خوانساری، مصحح). پاژنگ.
- خواجوی کرمانی، کمال‌الدین (۱۳۷۰). *خمسه خواجو* (سعید نیاز کرمانی، مصحح). دانشگاه شهید باهنر.
- دولتشاه سمرقندی (۱۳۸۲). *تذکره الشعرا* (ادوارد براون، مصحح). اساطیر.
- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق.). *مفردات الفاظ القرآن* (صفوان عدنان داوودی، مصحح). دارالقلم (با همکاری الدار الشامیه).
- رکن‌الدین شیرازی (بابا رکن)، مسعود بن عبدالله (۱۳۵۹). *نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص* (به اهتمام رجبعلی مظلومی). مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران.
- روح‌الدین عطار شیرازی (۱۴۰۰). *دیوان* (علی رحیمی واریانی، مصحح در ضمن «به یاد ایرج افشار»؛ ج. ۱؛ به کوشش جواد بشری). بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، با همکاری سخن.
- روzbهان بقلی شیرازی، ابو محمد (۱۳۷۲). *شرح شطحیات* (هانری کربن، مصحح). انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.

- روزبهان بقلی شیرازی، ابو محمد (۱۳۷۸). *عرائس الحدیث* (علی صدرایی خویی، مصحح). پژوهشکده باقر العلوم^(ع).
- روزبهان بقلی شیرازی، ابو محمد (۱۳۹۳). *کشف الاسرار* (مهدی فاموری، مصحح). رزبار.
- زرکوب شیرازی، ابوالعباس معین‌الدین احمد (۱۳۹۰). *شیرازنامه* (اکبر نحوی، مصحح). دانشنامه فارس.
- سامی، علی (۱۳۶۳). *شیراز شهر جاویدان*. لوکس (نوید).
- شاه‌داعی شیرازی، نظام‌الدین محمود (۱۳۴۰). *شانزده رساله*. مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- شاه‌داعی شیرازی، نظام‌الدین محمود (۱۳۳۹). *کلیات اشعار* (به کوشش محمد دبیرسیاقی). کانون معرفت.
- شرف‌الدین ابراهیم (۱۳۴۷). *تحفه العرفان (تحفه اهل العرفان فی مناقب شیخ روزبهان)*، در ضمن مجموعه روزبهان‌نامه (محمد تقی دانش پژوه، مصحح). انجمن آثار ملی.
- شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۵). *مقالات* (محمد علی موحد، مصحح). خوارزمی.
- شمس، محمد جواد (۱۳۸۰). *بابا رکن‌الدین شیرازی. در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی* (ج. ۱۰؛ زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، صص ۷۴۷ و ۷۴۶). مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- شوشتری، نوراله (۱۳۵۴). *مجالس المؤمنین* (به کوشش سید احمد الموسوی). کتابفرشی اسلامیه.
- صدوق، ابوجعفر محمد (۱۳۶۸). *من لا یحضره الفقیه* (به تحقیق و ترجمه صدر بلاغی). نشر صدوق.
- صفا، ذبیح‌اله (۱۳۶۹). *تاریخ ادبیات در ایران*. فردوس.
- طالب جاجرمی، محمد (۱۳۹۹). *دیوان اشعار* (محمد‌هادی خالق‌زاده، مصحح). بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار با همکاری سخن.
- طوسی، ابوجعفر محمد (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن* (به اهتمام آغا بزرگ طهرانی). دار احیاء تراث العربی.
- عابد بیرمی، شاه زین‌العباد (۱۳۹۷). *سفینه روح‌الله (مجموعه اشعار)* (محمد باقر وثوقی، مصحح). نگارستان اندیشه.
- عثمان کرمانی، صفی‌الدین (۱۰۸۶ ق.). *الکنز الخفی من اختیارات الصفی*. مکتبه الملک عبدالعزیز العامه، المکتبه الرقیمة العربیة.
- عضد [به اشتباه: عضد یزدی] (۱۳۸۱). *سندبادنامه منظوم* (محمد جعفر محجوب، مصحح). توس.
- عضد (۱۳۸۹). *دیوان عضد* (سراینده ناشناخته سده هشتم) (علیرضا قوجه‌زاده، مصحح). کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- علاء قزوینی، علی بن حسین بن علی هلالی (۱۳۹۶). *منهاج الطالبین فی معارف الصادقین* (احمد بهنامی، مصحح). کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- عیسی بن جنید شیرازی، معین‌الدین ابوالقاسم (۱۳۶۴). *هزار مزار* (عبدالوهاب نورانی وصال، مصحح). کتابخانه احمدی.
- غنی، قاسم (۱۳۸۶). *تاریخ عصر حافظ* (ج. ۱). هرمس.
- فاموری، مهدی (۱۳۹۸). *کتابخانه شکسته (بزرگان و نامداران شیراز و فارس در سده‌های هفتم و هشتم هجری)*. خاموش.
- فصیح خوافی، احمد بن جلال‌الدین محمد (۱۳۸۶). *مجموعه فصیحی* (سید محسن ناجی نصرآبادی، مصحح). اساطیر.
- فضل‌الله همدانی، رشیدالدین (۱۳۸۹). *جامع التواریخ (بخش تاریخ سلغریان فارس)* (محمد روشن، مصحح). مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۵۳). قاموس قرآن. دارالکتب الاسلامیه.
- کاشانی، تقی الدین (۱۳۸۰). خلاصه الأشعار وزبدة الأفكار (بخش شیراز و نواحی آن) (نقیسه ایرانی، مصحح). میراث مکتوب.
- کاشانی، میر تقی الدین محمد (بی تا). خلاصه الأشعار. نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۱۰۴ ب.
- کاشفی سبزواری، فخرالدین علی (۱۳۵۶). رشحات عین الحیات (به کوشش علی اصغر معینیان). بی تا.
- کتبی، محمود (۱۳۶۴). تاریخ آل مظفر (عبدالحسین نوایی، مصحح). امیر کبیر.
- محمود بن عثمان (۱۳۸۰). مفتاح الهدایه و مصباح العنایه (منوچهر مظفریان، مصحح). فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۳۶). نزهة القلوب (محمد دبیرسیاقی، مصحح). طهوری.
- معصوم علیشاه شیرازی، محمد (۱۳۸۲). طرائق الحقائق (محمدجعفر محبوب، مصحح). سنایی.
- منصور حافظ شیرازی (۱۳۷۸). دیوان اشعار (سیداحمد بهشتی شیرازی). روزنه.
- مهبجور، فیروز، و عیدی پور، زهرا (۱۳۹۶). بررسی مستند پیشینه تشیع در استان فارس براساس کتیبه‌های آثار چوبی دوران اسلامی. شیعه‌شناسی، ۱۵ (۵۷)، ۱۵۹-۱۸۸. https://www.shiitestudies.com/article_30513.html
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۷۸). مثنوی معنوی (رینلد آلن نیکلسون، مصحح). ثالث.
- میرخواند، محمد بن خاوندشاه (۱۳۸۵). روضه الصفا (جمشید کیانفر، مصحح). اساطیر.
- نامه سرانجام یا کلام خزانه (یکی از متون کهن یارسان) (۱۳۷۵). به تصحیح صدیق صفی زاده. هیرمند.
- نسفی، عزیز (۱۳۹۱ الف). کشف الحقایق (سیدعلی اصغر میرباقری فرد، مصحح). سخن.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۹۱ ب). الانسان الکامل (ماريژان موله، مصحح؛ با پیشگفتار هانری کربن؛ ترجمه مقدمه از ضیاءالدین دهشیری). طهوری.
- نسیمی، عمادالدین (۱۳۷۲). زندگی و آثار (به کوشش یداله جلالی پندری). نی.
- نفیسی، سعید (۱۳۴۴). تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی. فروغی.
- نوایی، عبدالحسین (۱۳۷۹). رجال کتاب حبیب السیر. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نوربخش، سید محمد (۱۳۹۷). رسائل نوربخشیه (جمشید جلالی شیجانی، مصحح). حقیقت.
- واله داغستانی، علیقلی خان (۱۳۸۴). ریاض الشعرا (سیدمحسن ناجی نصرآبادی، مصحح). اساطیر.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۷۴). کشف المحجوب (محمدحسین تسییحی، مصحح). مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- هدایت، رضاقلی خان (۱۳۸۱). مجمع الفصحا (مظاهر مصفا، مصحح). امیر کبیر.
- هدایت، رضاقلی خان (۱۳۸۵). ریاض العارفین (ابوالقاسم رادفر و گیتا اشیدری، مصححان). پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- همدانی، میرسیدعلی (۱۳۸۴). مشارب الاذواق (محمد خواجوی، مصحح). مولی.

References

The Holy Quran.

- Abarquhi, Shams al-Din IbrAhim. (2015). *Majma' al-Bahrain* (N. Mayel Heravi, Ed.). MowlA. [In Persian].
- Abid Beyrami, Sh. Z. (2018). *Safina-yi Rouhollah (Collection of Poems)* (M. Baqir Vothughi, Ed.). Negaristan Andisheh. [In Persian].
- Ahmad Wazir, T. (2002). *Bayaz-e Taj al-Din Ahmad Wazir* (A. Zamani Alavijeh, Ed.). Majma' Zakhayer Islami. [In Persian].
- Ala Qazvini, A. H. A. H. (2019). *Minhaj al-Talibin fi Ma'arif al-Sadiqin* (A. Behnami, Ed.). Library of the Islamic Consultative Assembly. [In Persian].
- Amoli, S. H. (1968). *Jami' al-Asrar wa Manba' al-Anwar* (H. Corbin & O. Ismail Yahya, Ed.). Iranology Section of the Institute of Iran and France Scientific Research. [In Persian].
- Amoli, Sh. M. (1998). *Nafaes al-Fonun fi 'Araes al-'oyoun* (A. H. Sha'rani, Ed.). Islamiyah. [In Persian].
- Ansari Qomi (2017). A Shiite scholar in the era of Shah Sheikh Abu Ishaq Injo. In *the book of historical essays on Shiism* (Hikmat, pp. 107–97). [In Persian].
- Anwar, S. A. M., & Arabi, N. (2006). Reflection of Shiism in the Arabic Works of the Writers and Scholars of Fars Province in the Era of Iftarat. *Religious Research*, (14), 7–24. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/583895> [In Persian].
- Asiri Lahiji, Sh. M. (1978). *Diwan Ash'ar wa Rasael*. Institute for Islamic Studies at McGill University in collaboration with Tehran University. [In Persian].
- Asiri Lahiji, Sh. M. (1989). *Asrar al-Shohud* (S. A. Al-Dawood, Ed.). Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian].
- Asiri Lahiji, Sh. M. (1995). *Mafatih al-Ijaz fi Sharh Gulshan-e-Raz* (M. R. Barzegar Khaleghi & E. Karbasi, Ed.). Zavar. [In Persian].
- Azod [mistakenly: Azod Yazdi]. (2002). *Sindbadname in Verse* (M. J. Mahjoub, Ed.). Toos. [In Persian].
- Azod. (2010). *Divan of Azod (Unknown Poet of the Eighth Century)* (A. R. Qoujazadeh, Ed.). Library of the Islamic Consultative Assembly. [In Persian].
- Baghdadi, A. Q. T. (2009). *Al-Farq bin al-Farq* (in the history of Islamic sects) (M. J. Mashkour, Trans.). Ashraqi. [In Persian].
- Behrouzi, A. N. (1968). *Historical Monuments and Works of Art of the Shiraz Plain*. General Directorate of Culture and Art of Persia. [In Persian].
- Bursi, H. R. (1427AH). *Mashārīq anwar al-Yaqīn fi 'Israr amir al-Mu'minīn* (S. A. Ashur, Ed.). Dhu al-Qirbi. [In Persian].
- Dolatshah Samarqandi. (2003). *Tadhkirat al-Sho'arA'* (E. Brown, Ed.). Asatir. [In Persian].
- Eji, A. R. (n.d.). *Al-Mawqāf fi 'Ilm al-Kalam*. Alam al-Kitab. [In Persian].
- Famoori, M. (2019). *The Broken Inscription (The Greats and Renowned Figures of Shiraz and Fars in the Seventh and Eighth Centuries AH)*. Khamoush. [In Persian].
- Fasih Khafi, A. J. M. (2007) *Mujmal Fasihi* (S. M. Najin Nasrabadi, Ed.). Asatir. [In Persian].
- Fazlullah Hamadani, R. (1990). *Jame' al-Tawarikh* (Section on the History of the Persian Solgharians) (M. Roshan, Ed.). Written Heritage Research Center. [In Persian].
- Ghani, Q. (2007). *The Era of Hafez* (Vol. 1). Hermes. [In Persian].
- Hafiz Abru, Sh. A. Kh. (1999). *Jughrafiya-yi Hafiz Abru* (S. Sajadi, Ed.). MirAs Maktub. [In Persian].
- Hafiz Shirazi, Sh. M. (1983) *Divan* (P. Natel Khanlari, Ed.). Kharazmi. [In Persian].
- Hamedani, M. S. A. (2005). *Masharib al-Azvaq* (M. Khajavi, Ed.). Mowlavi. [In Persian].
- Hamidiyan, S. (2013). *Sharh Shawq (Commentary and Analysis of Hafiz's Poems)* (Vol. 3). Qatra. [In Persian].
- Hamou'ei Joveini, I. M. (1978). *Edited and annotated by Moḥammad Baqir Maḥmoudi*. Mu'assasat al-Maḥmudi li -Tab'e wa-l-Nashr. [In Arabic].
- Hasani Razi, S. M. (2004). *Tabşerat al-'AwAm fi Ma'rifat Maqalat al-anam* (A. Iqbal Ashtiyani, Ed.).

- Asatir. [In Persian].
- Hedayat, R. (2003). *Majma' al-Fosaha* (M. Mosaffa, Ed.). Amir Kabir. [In Persian].
- Hedayat, R. (2006). *Riyaz al-'Arefin* (A. Q. Radfar & G. Ashidari, Ed.). Research Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian].
- Heydar Shirazi. (2004). *Divan Ash'ar (Munis al-Arwah)* (A. Mirafazli, Ed.). Kazerouniyeh. [In Persian].
- Heydari, S. (2016). An Investigation into the Entry and Spread of Shi'ism in Fars from the Beginning to the End of the Al Inju Rule. *Parseh*, (27), 75-96. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1667987> [In Persian].
- Heyran Shirazi. (2011). *Golzar-i Shatranj* (I. Afshar, Ed., included in "Iranian Texts; Vol. 2; compiled by J. Bashari). Majlis Library. [In Persian].
- Hojviri, A. O. (1995). *Kashf al-Mahjoub* (M. H. Tasbihi, Ed.). Center for Persian Research of Iran and Pakistan. [In Persian].
- Hosayni Fasa'ei, M. H. (2009). *Fars-name-ye Naşeri* (M. Rastgar, Ed.). Amirkabir. [In Persian].
- Ibn Batuta. (1997). *Rihla* (M. A. Mohaghegh, Trans.). Agah. [In Persian].
- Ibn Furak. (2005). *Maqalat al-Shaykh Abu al-Hasan al-Ash'ari* (A. Abd al-Rahim al-Sayeh, Ed.). Library for Religious Culture. [In Arabic].
- Ibn Fuwati, A. R. A. (1995). *Majma' al-Adab fi Mu'jam al-Alqab* (M. Kazim, Ed.). Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic].
- Ibn Homam Shirazi (2018). *Shahadah-e-Nameh* (V. Qanbari Naniz, editor in Persian texts; Vol. 4, J. Bashari, Ed.). [In Persian].
- Ibn Homam Shirazi. (2018). *Shahadat-name* (V. Qanbari Naniz, Ed., In. Iranian Texts; Vol. 6; edited by Javad Bashiri, pp. 987–901). [In Persian].
- Ibn 'Imad Khorasani. (1635). *Ada' al-Tanzil*. Manuscript No. 87197 of the Islamic Consultative Assembly Library. [In Persian].
- Ibn 'Imad Khorasani. (1935). *Rawdat al-Mohibbin (Dahname)* (S. Nafisi, Ed.). Khavar Institute. [In Persian].
- Isa ibn Junaid Shirazi, M. Q. (1985). *Hezar Mazar* (A. W. Noorani-Wisal, Ed.). Ahmadi Library. [In Persian].
- Jalali, S. L. (2019). *Tarikh wa 'Aqa'ed Matoridiyya*. Adyan wa Mazahib. [In Persian].
- Jamal al-Din Isfahani, M. (2011). *Yatimat al-Dorar wa Karimat al-Feqar (A Collection of Poetry and Prose from the Great Figures of Shiraz)* (with an introduction and explanations by B. Imani). Majlis Library in collaboration with the National Library of Malek. [In Persian].
- Jami, N. R. (2007). *Nafahat al-Anis min Haqdarat al-Quds* (M. Abidi, Ed.). Sokhan. [In Persian].
- Jonayd Shirazi, Q. (1949). *Shad al-Izar wa Haft al-Awzar 'an Zuwwar al-Mazar* (M. Qazvini & 'A. Iqbal, Ed.). Majlis Printing House. [In Persian].
- Jurjani, S. Sh. (Ali ibn Moḥammad) (1946). *Sharḥ al-Mawaqif* (S. M. B. Na'sa'i, Ed.). (Offset print in Qom: al-Sharif al-Raḍhi). [In Arabic].
- Kashani, M. T. M. (n.d.). *Kholasat al-Ash'ar*. Manuscript from the Central Library of the University of Tehran, No. 104 B. [In Persian].
- Kashani, T. (2001). *Khulasat al-Ash'ar wa Zubdat al-Afkar (Part Shiraz and its Surroundings)* (N. Irani, Ed.). Miras Maktub. [In Persian].
- Kashefi Sabzevari, F. A. (1977). *Rashahat 'Ayn al-Hayat* (A. A. Mo'einiyan, Ed.). No Publisher. [In Persian].
- Katbi, M. (1985). *History of the Ale-Mozaffar Dynasty* (A. H. Navayi, Ed.). AmirKabir. [In Persian].
- Khajou-ye Kermani, K. (1990). *Divan* (A. Suheyli Khansari, Ed.). Pajang. [In Persian].
- Khajou-ye Kermani, K. (1991). *Khumsat-i Khaju* (S. Niyaz Kermani, Ed.). Shahid Bahonar University. [In Persian].
- Khatib Farsi. (1983). *QalandarnAme (The Life of JamAl al-Din SAVuji)*. (H. Zarin-Kub, Ed.). Tus. [In Persian].

- Letter of Conclusion or the Word of the Treasury* (One of the Ancient Texts of Yarsan). (1996). Edited by Sadiq Safizadeh. Hirmand. [In Persian].
- Mahjour, F., & Eidi-Pour, Z. (2017). Investigating Documented Backgrounds of Shiism in Fars Province Based on Inscriptions of Wooden Works from the Islamic Era. *Shi'a Studies*, 15(57), 159-188. https://www.shiitestudies.com/article_30513.html [In Persian]
- Mahmoud ibn Othman. (2001). *Miftah al-Hidayah wa Misbah al-Inayah*, edited by Manouchehr Mozaffarian. Academy of Persian Language and Literature. [In Persian].
- Mansour Hafiz Shirazi. (1999). *Divan of Poems* (S. A. Beheshti Shirazi). Rowzaneh. [In Persian].
- Masum Ali Shah Shirazi, M. (2003). *Taraqiq al-Haqaiq* (M. J. Mahjoub, Ed.). Sanaei. [In Persian].
- Mirkhand, M. Kh. (2006). *Rawdat al-Safa* (J. Kianfar, Ed.). Asatir. [In Persian].
- Mostowfi, H. (1957). *Nozhat al-Qolub* (M. Dabir Siyaqi, Ed.). Tahouri. [In Persian]
- Mowlavi, J. M. (1999). *Masnawi Ma'navi* (R. A. Nicholson, Ed). Talif. [In Persian].
- Nafisi, S. (1984). *History of Poetry and Prose in Iran and in the Persian Language*. Foroughi. [In Persian].
- Nasafi, A. (2012a). *Kashf al-Haqaeq* (S. A. A. Mirbagheri-Fard, Ed.). Sokhan. [In Persian].
- Nasafi, A. (2012b). *Al-Insan al-Kamil* (M. J. Mulierem Ed.; with a preface by H. Corbin; Z. Deheshiri, Trans.). Tahouri. [In Persian].
- Nasimi, E. (1993). *Life and Works* (Compiled by Y. Jalali Pandari). Ney. [In Persian].
- Navayi, A. H. (2000). *Biographies from the Book Habib al-Siyar*. Cultural Heritage and Treasures Association. [In Persian].
- Nourbakhsh, S. M. (2018). *Risaleh-yi Nourbakhshiya* (J. Jalali Shijani, Ed.). Haqiqat. [In Persian].
- Othman Kermani, S. (1086AH). *Al-Kanz al-Khafi min Ikhtiyarat al-Safi*. King Abdulaziz Public Library, Arab Digital Library. [In Persian].
- Owadi Balyani, T. M. (2009). *Arafat al-Ashqin wa Arsat al-Arifin* (Z. Sahibkari & A. Fakhr-Ahmad, Eds.; supervised by M. Qahraman). [In Persian].
- Pelasi Shirazi (2010). *Al-Tanbih (Fara'id al-Fawa'id)* (A. M. al-Hariri & Sh. Musa, Lebanon, Ed.). Dar Li-ajl al-Ma'rifa. [In Persian].
- Pelasi Shirazi (2013). *Tadhkira Khaja Moḥammad ibn Ṣadiq Kojajani (Toḥfe ahl Bidayat wa Hadiyat ahl Nihayat)* (N. ṬArami, Trans; M. Khajavi, Ed.). Mowla. [In Persian].
- Pelasi Shirazi (n.d.). *Toḥfat al-Aḥrar fi Bayan Kashf Sirr al-Asrar*. Manuscript No. 7516, Dar al-Kutub al-Miṣriyya. [In Persian].
- Pelasi Shirazi. (1986a). *Tuḥfat al-Ruḥ wa al-Nas fi Ma'rifat al-Ruḥ wa al-Nafs*, included in *Two Treatises on Transcendent Wisdom and Spiritual Thought* (S. A'zimah, Ed.). No Publisher. [In Persian]
- Pelasi Shirazi. (1986b). *Al-Adhkar al-Muwṣila ila Ḥaḍrat Nur al-Anwar*, included in *Two Treatises on Transcendent Wisdom and Spiritual Thought* (S. A'zimah, Ed.). No Publisher. [In Persian].
- Qorashi, S. A. A. (1974). *Qamous al-Quran*. Dar al-Kotob al-Islamiyya. [In Persian].
- Ragheb Isfahani, H. (1932). *Mofradat-e Alfaz al-Qur'an* (S. A. Dawudi, Ed.). Dar al-Qalam (in collaboration with Beirut: Al-Dar al-Shamiyyah). [In Arabic].
- Rokn al-Din Shirazi (Baba Rokna), M. (1980). *Noṣuṣ al-Khoṣuṣ fi Tarjamat al-Foṣuṣ* (R. A. Mazlumi, Ed.). Islamic Studies Institute of McGill University Tehran Branch in collaboration with the University of Tehran. [In Persian].
- Ruh al-Din 'AtṭAr Shirazi. (2021). *Divan* (A. Raḥimi Variyani, Ed.; included in "In Memory of Iraj Afshar; Vol. 1; compiled by J. Bashari). Foundation for the Endowment of Dr. Maḥmoud Afshar in collaboration with Sokhan, pp. 380-289. [In Persian].
- Ruzbihan Baqli Shirazi, M. (1993). *Sharḥ-e Shathiyyat* (H. Corbin, Ed.). French Iranology Society in Tehran. [In Persian].
- Ruzbihan Baqli Shirazi, M. (1999). *Ara'is al-Ḥadith* (A. S. Khwoyi, Ed.). Baqir Sciences Research Institute. [In Persian].
- Ruzbihan Baqli Shirazi, M. (2014). *Kashf al-Asrar* (M. Famouri, Ed.). Razbar. [In Persian].

- Sadug, J. M. (1989). *Man La Yahzoroh al-Faqih* (S. Balaghi, Ed.). Sadug Publishing. [In Persian].
- Safa, Z. (1990). *History of Literature in Iran*. Ferdows. [In Persian].
- Sami, A. (1984). *Shiraz Shahr-e Javidan*. Lux (Navid). [In Persian].
- Shahda'ei Shirazi, N. M. (1960). *Collected Poems* (M. Dabir-Siyaqi, Ed.). Knowledge Center. [In Persian].
- Shahda'ei Shirazi, N. M. (1961). *Sixteen Treatises*. Scientific Press Foundation. [In Persian].
- Shams Tabrizi, Sh. M. (2006). *Articles* (M. A. Mowahhed, Ed.). Kharazmi. [In Persian].
- Shams, M. J. (2001). Aba Rokn al-Din Shirazi. In. *The Great Islamic Encyclopedia* (Vol. 10, under the supervision of K. Mousavi Bojnuordi). Center for the Great Islamic Encyclopedia, pp. 746-747. [In Persian].
- Sharaf al-Din Ibrahim. (1968). *Tohfah al-'Erfan (Gift of the Gnostics on the Virtues of Sheikh Ruzbihan), in the collection of Ruzbihan-nAme* (M. T. Danesh-Pajzuh, Ed.). National Heritage Society. [In Persian].
- Shoushtari, N. (1975). *Majales al-Mo'menin* (S. A. Mousavi, Ed.). Islamiyeh Bookstore. [In Persian].
- Talib Jajarmi, M. (2020). *Divan of Poems* (M. H. Khaleghzadeh, Ed.). Foundation of Dr. Mahmoud Afshar's Endowments in collaboration with Sokhan. [In Persian].
- Turanposhti, Sh. (2009). *Al-Mu 'tamid fi al-Mu 'taqid*. Maktabat al-Haqiqa. [In Persian].
- Tusi, J. M. (n.d.). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran* (Agha Bozorg Tehrani, Ed.). Dar Ahya al-Torath al-Arabi. [In Arabic].
- Valeh Daghestani, A. Q. (2005). *Riyadh al-Sho'ara'* (S. M. Najin Nasrabadi, Ed.). Asatir. [In Persian].
- Zarkoub Shirazi, A. M. A. (2011). *ShirAzname* (A. Nahvi, Ed.). Daneshname-ye Fars. [In Persian].

