

Studying the idea of salvation among the Horufiyeh and
Noorbakhshieh sects in Iran during the Timurid period

Wali Dinparast¹ | Alireza Karimi² | Naser Sedghi³ | Ali Ghanei Zavaregh⁴
Received: 2021/04/02 | Accepted: 2021/11/23

Abstract

(DOI): [10.22034/MTE.2021.9550.1370](https://doi.org/10.22034/MTE.2021.9550.1370)

Original Article

P 53 - 78

Investigating the social and political history of the Middle Ages, especially from the Mongol period to the Safavid era, from several aspects of idealism, promiseism and heroism, is very important in the social and political history of Iran in the middle centuries. It means that it depicts the manifestations of the life of the people and its different layers in the history of the Middle Ages. This article, relying on historical sources and data, examines the idea of salvation among the two sects of Harufiyeh and Noorbakhshiye, and examines a part of the social history of Timurid period Iran. The atmosphere that prevailed in Iranian society and the invasion of the Mongols, and then the attacks of Timur and the terror that prevailed in the society, provided the ground for the emergence of sects and rituals with the slogan of salvation. The importance and background of nurturing savior and promising ideas during the middle period and the rule of the Timurids, the extent of its popularity, the social-cultural feedback of this approach, and as a result, drawing a part of the perspective of the social life of the people in This historical period will cover the main purpose of this article and will be attempted. This review should be done based on the first-hand historiographical data of the middle period, as well as the research done in this field and in a descriptive and analytical way.

Keywords: rescue, Noorbakhshih, Harufiyeh, Promiseism, Timurid period.

1 - Department of History, Tabriz University, Tabriz, Iran : vali_dinparast@yahoo.com

2 - . Department of History, Tabriz University, Tabriz, Iran : ali_karimi@tabrizu.ac.ir

3 - . Department of History, Tabriz University, Tabriz, Iran : n_sedghi@tabrizu.ac.ir

4- Department of History, Tabriz University, Tabriz, Iran : alighanei54@yahoo.com



بررسی اندیشه نجات‌بخشی در میان فرق حروفیه و نوربخشیه در ایران دوره تیموری

ولی دین‌پرست^۱ (نویسنده مسئول) | علیرضا کریمی^۲ | ناصر صدقی^۳ | علی قانعی زوارق^۴

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/MTE.2021.9550.1370](https://doi.org/10.22034/MTE.2021.9550.1370)

علمی - پژوهشی

ص: ۷۸/۵۳

چکیده

بررسی تاریخ اجتماعی و سیاسی دوره میانه، به‌ویژه از دوره مغول تا عصر صفویه، از چند وجه آرمان‌گرایی، موعودگرایی و قهرمان‌گرایی، اهمیت بسزایی در صفحه تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران سده‌های میانه دارد؛ بدین معنا که جلوه‌هایی از حیات مردم و اقشار مختلف آن را در تاریخ دوره میانه به تصویر می‌کشد. این نوشتار، با اتکا به منابع و داده‌های تاریخی، با بررسی اندیشه نجات‌بخشی در میان دو فرقه حروفیه و نوربخشیه، بخشی از تاریخ اجتماعی ایران دوره تیموری را مورد دقت قرار می‌دهد. فضای حاکم بر جامعه ایران بعد از یورش مغولان، و سپس یورش‌های تیمور و رعب و وحشت حاکم بر جامعه، زمینه را برای پیدایش فرقه‌ها و نحله‌هایی با شعار نجات‌بخشی فراهم کرد. اهمیت و پیش‌زمینه‌های پرورش‌دهنده اندیشه‌های نجات‌بخشانه و موعودگرایانه در طول دوره میانه و حاکمیت تیموریان، میزان اقبال عمومی آن، بازخوردهای فرهنگی - اجتماعی این رویکرد، و در نتیجه، ترسیم بخشی از چشم‌انداز حیات اجتماعی مردم در این دوره تاریخی، هدف اصلی این مقاله را در بر خواهد گرفت و کوشش خواهد شد این بررسی با تکیه بر داده‌های دست‌اول تاریخ‌نگارانه دوره میانه، و همچنین پژوهش‌های انجام‌گرفته در این حوزه و به روشی توصیفی و تحلیلی، به انجام برسد.

کلیدواژگان: نجات‌بخشی، نوربخشیه، حروفیه، موعودگرایی، دوره تیموری.

^۱. گروه تاریخ دانشگاه تبریز، تبریز، ایران: vali_dinparast@yahoo.com

^۲. گروه تاریخ دانشگاه تبریز، تبریز، ایران: ali_karimi@tabrizu.ac.ir

^۳. گروه تاریخ دانشگاه تبریز، تبریز، ایران: n_sedghi@tabrizu.ac.ir

^۴. گروه تاریخ دانشگاه تبریز، تبریز، ایران: alighaneie54@yahoo.com

مقدمه

الگوهای مختلفی در ذهنیت و تفکر جمعی و سیاسی جامعه تاریخی ایران تأثیرگذار بوده است؛ الگوی پادشاهی آرمانی، الگوی اندیشه نجات‌بخشی، الگوی عصر ظهور، الگوی ترقی، الگوی دموکراسی و الگوی عدالت، نمونه‌های آرمانی این دسته‌بندی هستند. از میان این مقوله‌ها، در این پژوهش، الگوی اندیشه نجات‌بخشی در میان فرق نوربخشیه و حروفیه در دوره میانه تا ابتدای صفویه و روند آن در نتیجه ذهنیت اجتماعی - سیاسی متأثر بر پیشگامان و پیروان این فرق، مورد بررسی قرار خواهد گرفت. اهمیت بررسی اندیشه نجات‌بخشی در پس‌زمینه تاریخی سده نهم هجری، به مثابه مکتبی است که دوره پس از خود را نیز نشان می‌دهد و به تعبیر رساتر، همانند پازل ناتمامی است که در دوره صفویه کامل می‌شود؛ دوره‌ای که به‌روشنی هر سه نماد گرایش به: قهرمان‌جویی، موعودگرایی و هزاره‌باوری را به مثابه سه رهیافت اساسی رهایی و نجات‌بخشی در بطن خود نهفته دارد. بنابراین، پر و بال گرفتن اندیشه نجات‌بخشی از این منظر در دوره صفویه، وامدار بسترهای پیشینی فراگیری است که جامعه ایران را در سده‌های هشتم و نهم هجری در بر گرفته است. ساختار پاتریمونیال^۱، به همراه حضور یک رهبر کاریزماتیک با ادعای نجات‌بخشی، اندیشه منجی‌گرایی در ایران دوره تیموری را به منصف ظهور می‌رساند. هزاره‌گرایی، اعتقاد کیهان‌شناختی و پیامبرانه است که پایان جهان را قریب‌الوقوع می‌داند؛ بدین ترتیب که پس از یک فاجعه، جهانی نو و سرشار از رفاه و امنیت برپا خواهد شد.

مطالعه لایه‌های پیدا و پنهان جامعه‌شناختی دوره تیموریان، به جهت بافت ویژه خود که نقشی بسزا در بسترسازی این قبیل گرایش‌ها و نحله‌ها دارد، بی‌تردید بسیار تأمل‌برانگیز و قابل توجه خواهد بود. با نگرش به چنین زمینه‌های تاریخی است که کوشش برای تحقق وعده رستگاری این جهانی، از سوی رهبران نحله‌های پیش‌گفته ضرورت پیدا می‌کند. رواج اندیشه سیاسی عرفان‌گرا و تصوف‌مدار، با تأکید بر حکومت انسان کامل در این دوره، خود مؤید نیاز روزافزونی است که به چنین ضرورتی دامن می‌زد. از جمله فرق تأثیرگذار در

^۱. پاتریمونیالیسم (patrimonialism)، شکلی از حاکمیت سیاسی - سنتی با نظامی که در آن حکومت به مثابه ملک شخصی سلطان یا فرمانرواست و خاندان پادشاهی، قدرت جابره‌ای را از طریق دستگاه دیوانی اعمال می‌کند (آقابخشی، ۱۳۸۷: ۴۹۴).

صفحه تاریخ اجتماعی این دوره، فرق «حروفیه» و «نوربخشیه» می‌باشند. هرکدام از فرق مذکور، در جامعه‌ای با شرایط فوق، نمو و تبلور یافتند. گرچه پیشینه تاریخی و بسترهای پیشاندیشه‌های آنها، به دوره‌های قبل باز می‌گردد، اما بررسی متون و تبلور اندیشه نجات‌بخشی آنان، بیشتر در دوره تیموریان نمودار گشته است.

پیشینه پژوهش

در اکثر پژوهش‌ها و تحقیقات مربوط به دوره تیموریان، پیرامون اندیشه نجات‌بخشی اشارات پراکنده‌ای شده است. راشد محصل، در اثر پژوهشی خود به نام «نجات‌بخشی در ادیان» (۱۳۸۱) با اینکه دوره‌ای خاص را مد نظر قرار نداده، اما اشاراتی بر اندیشه نجات‌بخشی داشته است. میرجعفری (۱۳۸۱)، گولپینارلی (۱۳۶۳)، ریتز (۱۳۴۱)، دکاوتی (۱۳۸۳)، خیاوی (۱۳۷۹)، جعفریان (۱۳۹۱)، الشیبی (۱۳۸۰) و آژند (۱۳۶۹)، به طور پراکنده در خصوص مهدویت و نجات‌بخشی در دوره مورد بحث سخن گفته‌اند. صفری و قرائتی (۱۳۹۴)، در مقاله «خاستگاه‌شناسی متمدیان در ادعای مهدویت؛ بررسی موردی سید محمد نوربخش»، خاستگاه‌های ادعای مهدویت نوربخش را مورد بررسی قرار می‌دهند. جمشید جلالی شیجانی (۱۳۹۳) در مقاله «خاتم الأولیا از دیدگاه ابن عربی و سید محمد نوربخش»، دیدگاه‌های این دو عارف در خصوص مهدویت را مورد بررسی قرار داده است. مؤلف پاکستانی به نام سید بشارت حسین موسوی در پایان‌نامه کارشناسی (۱۳۹۶) با عنوان «تبیین و نقد انتساب ادعای مهدویت به سید محمد نوربخش»، انتساب ادعای مهدویت به سید محمد نوربخش را رد می‌کند. امتیاز پژوهش حاضر، تازگی و بررسی اندیشه نجات‌بخشی با تأکید بر رهیافت‌های اجتماعی، علل و زمینه‌های پرورش‌دهنده آن، به روش توصیفی و تحلیلی و با استناد به منابع دست‌اول و تحقیقات در دوره‌ای خاص از تاریخ ایران بین دو جریان حروفیه و نوربخشیه می‌باشد.

زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و مذهبی اندیشه نجات‌بخشی دوره تیموریان

بعد از حمله مغولان و اقدامات آنها به عنوان مصادیق بارز ظلم و فساد، جامعه ایران تحت تأثیر آموزه‌های اسلام شیعی که نوید ظهور امام غایبی را می‌داد، منتظر ظهور امام عادل نجات‌بخشی بودند که سعادت را در جامعه مستقر کند. گرایش به یک منجی فرجامین

که در آینده‌ای نزدیک ظهور خواهد کرد و شرایط دشوار کنونی را بر هم زده و نظم تازه‌ای برپا خواهد نمود، پیکره و بافت اندیشه موعودگرایی را می‌سازد. در مذهب شیعه، اشاراتی به ظهور نجات بخشی شده است: «ای محمد! برای تو از آدمیان، علی بن ابی طالب را اختیار کردم و به تو ارزانی داشتم که از پشت او، یازده راهنما بیاید که همه از خاندانت باشند؛ از دخترت، و آخرین از آنها، مردی است که عیسی بن مریم پشت سرش نماز گزارد و زمین را از عدل پُر می‌کند» (راشد محصل، ۱۳۸۱: ۱۴۴).

تحت تأثیر همین فضا، رهبران نهضت‌های مردمی از اندیشه منجی‌گرایی و موعودگرایی به نفع خود بهره گرفتند. ایران در سده نهم هجری قمری نیز شاهد جنبش‌های غالبانه و آرمان‌گرایانه متنوعی است: مشعشعیان (پطروشفسکی، ۱۳۵۴: ۳۸۰)، قراقویونلوها (مینوروسکی، ۱۳۵۱: ۱۶۰) و قزلباشان پرشور (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۱۶۹)، از آن جمله هستند که آرمان خود را دستیابی به گونه‌ای مدینه فاضله درخشان و برجسته می‌انگاشتند. در میان این گونه‌گونی، آنچه این پاره‌های گسسته را در هم می‌تنید، چنان‌که پیش از این اشاره شد، میل به گونه‌ای نجات بخشی است که در قالب دعوی مهدویت از سوی رهبران چنین جنبش‌هایی تبلور می‌یابد. واقعیت آن است که جو آشفته این روزگار، لزوم بینشی مبتنی بر منجی‌پروری و قهرمان‌پرستی را دامن می‌زد و در نتیجه، رهبرانی موفق و جنبش‌هایی همه‌گیر و پایدار بودند که به اهمیت چنین نیاز روان‌شناختی آگاه بودند و آن را به مثابه دستمایه‌ای برای ایجاد پیکره فلسفه نمادین خویش در عرصه رهبری معنوی جامعه بر می‌گزیدند.

اندیشه منجی‌گرایی، اولین بار با قیام محمود تارابی در ماورالنهر و در سال ۳۶۳ق به فعلیت رسید. او که مدعی ارتباط با ارواح و قدرت فرازمینی بود، خود را منجی معرفی می‌کرد و بعد از اینکه چند بیمار را شفا داد، کارش رونق گرفت و با حمایت مردمی که رهایی از ظلم و ستم مغولان را در گرویدن به او به عنوان منجی نجات بخش می‌جستند (خواند میر، ۱۳۶۲: ۹۰ و ۸۵)، در بخارا کار وی رونق گرفت. قیام قاضی شرف‌الدین ابراهیم در سال ۶۶۳ق در فارس با ادعای مهدویت، از دیگر قیام‌های نجات بخشی در دوره مغول بود (وصاف الحضرة، ۱۳۴۶: ۱۱۱). با توجه به فضای جامعه عصر مغول که مسئله ظهور امام غایب قوت گرفته بود، اندیشه مهدویت بسیار پُر رونق بود؛ تا جایی که در کاشان به عنوان یکی از کانون‌های تشیع، هر روز صبح مردم با اسب آراسته در بیرون از دروازه‌های شهر منتظر امام

غایب بودند (قزوینی، ۱۳۶۶: ۴۳۲). در خیزش سربداران نیز اندیشه مهدویت، به عنوان یکی از ارکان اساسی این نهضت بود. نهضتی عدالت خواهانه با یارانی از طبقات فرودست جامعه و رهبری شیخ حسن جوری و با شعار منجی گرایی و انتظار مهدی موعود، این اندیشه را به فعلیت می‌رساندند. مردم سبزوار هر جمعه اسبی را آذین می‌بستند و در شهر می‌گرداندند و خود را منتظر دادگر نهانی می‌شمردند. شیخ حسن، با تمسک به اندیشه مهدویت و منجی گرایی توانست راه را برای مبارزه با ظلم و ستم مغولان هموار سازد. «هرکس که به پیروی او در می‌آمد، نامش را در دفتری ثبت می‌کرد و به او می‌گفت: «الآن وقت اختفاست. در وقت کارزار منتظر اشاره باشد و سلاح به دست گیرد» (خواندمیر، ۱۳۶۲: ۱۰۹). در زمان الجایتو نیز موسی کردستانی در سال ۷۰۷ق ادعای مهدویت کرد (ابن الفوطی، ۱۳۸۱: ۲۶۴-۲۶۳). در زمان ابوسعید، تیمورتاش فرمانروای بلاد روم (آسیای صغیر) با استفاده از زمینه‌های ذهنی اندیشه منجی گرایی شیعیان ساکن در آسیای صغیر، خود را مهدی آخرالزمان نامید. او با معرفی خود به عنوان فردی عابد و زاهد، در جهت تثبیت ادعای خویش، سخت پایبند به احکام شرعی بود (آقسرایبی، بی تا: ۳۲۶-۳۲۵). وی حتی با معرفی خویش به عنوان مهدی آخرالزمان به ممالیک مصر، از آنها درخواست کمک کرد (حافظ ابرو، ۱۳۵۵: ۱۶۰؛ سمرقندی، ۱۳۷۲: ۸۸-۸۷).

شکل‌گیری جنبش حروفیه و نوربخشیه نیز در همین راستا، و بعد از یورش تیمور در فضای رعب‌آلود و نیاز توده مردم به یک منجی رهاننده از وضع فلاکت‌بار جامعه صورت گرفت. دستاورد هجوم تیمور، همانند دیگر تهاجم‌های هولناک در تاریخ، از هم‌پاشیدگی نظم اجتماعی و شکل‌گیری گرایش‌های مختلف در میان عوام برای دست یازیدن به ریسمان‌رهایی است (بشیر، ۱۳۹۵: ۳۵). نمونه روشنی از این دیدگاه‌ها، در این گفتار به چشم می‌خورد: «طماعی و حرص دهشت‌انگیز تیمور، باعث غارت بلاد و تصرف نفایس و ذخایر بی‌شماری از ماوراءالنهر تا روم و هند گردید و دربار او از جمله دربارهای مجلل عالم شد؛ اما از این قتل و غارت‌ها، برای مسبین آنها ثروت، و در مقابل، برای خلق بیچاره، فقر و تنگدستی به بار آورد» (میرجعفری، ۱۳۸۴: ۲۱۱). «هدف اصلی حروفیان در عرصه سیاست، جنگ با حاکمیت فئودالی تیمور و اهداف اجتماعی و اقتصادی آنها، ایجاد مساوات و از میان برداشتن هرگونه ظلم و ستم بود» (میرفطروس، بی تا: ۲۷).

البته پیش‌زمینه‌هایی در باب جایگاه والای انسان در تفکرات حروفیه و مشاهده وضعیت

نامناسب جامعه، و به تبع آن، تلاش برای ارتقای شأن انسان در آن برهه از سوی حروفیان، می توان مشاهده کرد. «... اساس اهمیت به انسان از سوی حروفیان را می توان در ظلم و ستمی که در دوره حکومت تیمور بر مردم روا می داشته اند، جست و جو کرد. البته ارزش والای انسان در اعتقاد حروفیان، بیش از ظلم و جور تیمور، با آموزه های دینی مرتبط است» (اسلوار، ۱۳۹۴: ۵-۶). بنابراین، ناکارآمدی و ضعف حکومت و بروز آشفتگی سیاسی، در شکل گیری نهضت حروفیه به عنوان سرحلقه زنجیره نحله های هزاره باور و مهدی گرا در این دوره تأثیر بسزا داشت. از دیگر سو، عارفانی همچون: شاه نعمت الله ولی، شیخ خلیفه، شیخ حسن جوری و سید قوام الدین مرعشی، با اتکا به نگره های شیعی - علوی، سلسله تکاپوهای فکری اجتماعی جریان سازی را هدایت می کردند که خود زمینه ساز و تشویق کننده خیزش فضل الله برای ادعای آرمانی مهدی گرایی بود. چنین بسترهایی، از منظری دیگر، به رویکردهای مبارزه جویانه ای انجامید که بخشی از بدنه جامعه را درگیر خود ساخت؛ رویکردی که در قالب اندیشه ای نجات بخشانه و امیدبخش به مردم عرضه گردید. چرایی شکل گیری چنین رویکردی را همیلتون در این گفتار به روشنی تحلیل کرده است:

«معمولاً رابطه نزدیکی میان جنبش های هزاره ای و آرزوهای سیاسی محرومان و ستم دیدگان برقرار است. به همین دلیل، بررسی جنبش های هزاره ای، همیشه وابسته بوده است به بررسی پیدایش آگاهی و فعالیت سیاسی در میان توده ها و قشرهایی که پیش از این، علاقه ای به فعالیت سیاسی نداشتند. از دیگر سو، این درگیری که سخت تحت تأثیر جو ملتهب حاکم بر زمانه بود، متناسب با دگرگونی های گسسته حاکم بر جامعه متحول می شد و مجدداً به بازسازی خود می پرداخت» (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۵۵-۱۵۴). نمونه چنین بافتی، در تاریخ اجتماعی این دوره به روشنی هویدا است. تصویری که ذبیح الله صفا در شرح تاریخ ادبیات ایران در این مقطع از اجتماع عصر تیموری ترسیم می کند، مؤید همین انگاره است: «... گاهی بازماندهای قوی پنجه از تیمور، از یک گوشه ممالک او سر بلند می کرد؛ قدرتی از ماوراءالنهر تا آذربایجان حکمفرما می شد و در همان اوان، اگر در گوشه ای دیگر ترکمانی شمشیری بران تر و اندیشه ای صائب تر داشت، تا فارس و کرمان و گاه تا هرات را میدان ایلغارهای خود قرار می داد» (صفا، ۱۳۷۳: ۲۹).

در چنین جو ملتهبی بود که ایرانیان به عناصری رانده از گستره حیات دنیوی بدل شدند و کوشیدند با توسل به اندیشه های آسمانی مبتنی بر نجات بخشی، خود را از چنین مهلکه

تاریخی غم‌انگیزی برهانند.

فضل الله حروفی و ادعاهای منجی‌گری وی

جامعه ایران بعد از فروپاشی حاکمیت ایلخانیان، دربرگیرنده شرایط بغرنجی از دگرگونی و بی‌اطمینانی تاریخی شد که خود زمینه مناسبی برای افراد مدعی منجی‌گری و مهدویت فراهم کرد، تا با طرح اندیشه منجی‌گری، توده‌های ناراضی از مردم جامعه را گرد آورند. در همین راستا بود که فضل‌الله تلاش می‌کرد تمام توده‌های سنی و شیعه، اسماعیلی، مسیحی و... را به سوی خویش جلب کند، بنابراین، او شکل جدیدی از دین را مطرح کرد و تعبیری جدید از دین ارائه داد و آن، تأویل و تفسیر باطن دین است. البته باید گفت که او از هر مسلک و مکتبی که اهدافش را جلو می‌برد، استفاده کرد؛ برای همین، می‌گویند پیامبر اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع)، مأمور بر عمل به ظاهر قرآن بودند؛ اما در دوران خدایی فضل‌الله، وی مأمور به باطن قرآن است (دکاوته، ۱۳۸۳: ۲۳؛ خیاوی، ۱۳۷۹: ۹۷). او خود را پیامبر و امام خطاب نمی‌کند؛ بلکه مدعی بود دوره نبوت و امامت به پایان رسیده و دوره الوهیت شروع شده و او، مظهر الهی است (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۵۷) و او آمده است تا بشر را از منجلا ب نجات دهد.

از این مرحله است که در صدد بهره‌گیری از مذهب و یا همان رسالت منجی‌گری است تا در جامعه زمینه‌ای برای ادعاهای خود و قدرت‌یابی خویش فراهم نماید. این حربه فکری مابعدالطبیعی، یعنی روایت رؤیاهای و خواب‌های معناگرایانه، کم‌کم از چنان اقبالی برخوردار شد که فضل‌الله استرآبادی بر اساس آن، به بازسازی و بازبینی الهیات تازه خود پرداخت. وی با تمسک به این خواب‌های رؤیایگونه که بی‌شبهت به دریافت وحی نبود، ادعای تازه‌ای مطرح کرد: «فضل، خود را منجی اسلام در قرن ۹ ق می‌دانست که ظهور کرده است تا دینی نو در جامعه رواج دهد. او زمانی که در ۷۷۶ ق در خواب دید که امام زمان (عج) لباس خود را بر وی می‌پوشاند، دعوت مهدویت کرد و خود را مهدی و نایب او دانست» (حروفی، جاویدان‌نامه: ورقه ۸۱). این خواب، در کتاب *نوم‌نامه* ذکر شده و تنها موردی از خود فضل است که خود را مهدی می‌نامد.

تلاش سید فضل‌الله در الهام گرفتن و کارآمد کردن اندوخته‌ها و تجربه‌های فکری - عرفانی و اجتماعی، باعث شد شاکله نهضت مورد ادعای فضل‌الله با اندیشه‌های التقاطی

پایه‌گذاری شود؛ اندیشه‌ای که بخشی از نگره هزاره باوری را در دل خود داشت. فضل‌الله استرآبادی با چنین پشتوانه‌ای و برای فرار از انجماد و خفقان حاکم تصمیم گرفت وابستگی‌های دنیوی خود را رها کند و با چنین نیتی، به تعبیر نصرالله نافجی در *خوابنامه*، «جامه فاخر خود را با جامه نمدی چوپانی از آن خودش عوض کرد و راه سفر در پیش گرفت» (نافجی، به نقل از ریتر، ۱۳۴۱: ۲۰). این واقعه، مقدمه شوریدگی و رهایی از قید و بندهای مادی و خلوت‌گزینی در فضل‌الله شد. این دوران، رهایی از علایق دنیوی، دربردارنده رؤیاهای عرفانی و مکاشفه‌گونه‌ای بود که او بعدها آن رؤیاها را تحت عنوان *نوم‌نامه* با گویش استرآبادی به نگارش درآورد. پس از آن، فضل‌الله به قصد سیر آفاق، سفرهای خود را آغاز کرد (ریتر، ۱۳۴۱: ۳۳۳-۳۳۴). بنابراین، با طرح این انگاره که با دخالت نیروهای فراطبیعی یا راه‌های تخیلی دیگر، از جمله تخیل‌پردازی هزاره‌ای و مهدی‌گرایانه، گونه‌ای از دگرگونی اجتماعی گره‌گشا امکان‌پذیر است، به جذب مردم پرداخت. مردم نیز که بیش از پیش متمایل به معجزه‌گران و رهبران فرهمند چنین نحله‌های مبارزی شده بودند، بدنه اجتماعی این نمادهای آشفته‌گی و نجات‌بخشی تاریخی را شکل دادند. به نظر می‌رسد، از هم‌پاشیدگی نظام حیات اجتماعی، این انگیزش قوی را بیش از پیش تقویت می‌کرد؛ چراکه به‌طور کلی، زمان بحران، زمان موعود رهایی است (اژند، ۱۳۶۹: ۸).

بی‌تردید، رهبران چنین نحله‌هایی، برای جلب پذیرش جمعی توده‌های مردم، ناچار بودند از راه‌های ماورایی، اندیشه‌های خود را موجه جلوه دهند. تجربه خواب دیدن و تعبیر آن به معنای فرازمینی، یکی از این ابزارهای کارآمد است. همیلتون، مقوله خواب برای چنین انسان‌هایی را همانند زندگی در واقعیت جداگانه‌ای می‌داند که تحت تسلط و محدود به همان نیروها و قوانین محدودکننده زندگی روزانه نیست؛ «در خواب، فواصل طولانی را می‌توان در یک لحظه بیمود و می‌توان به گذشته بازگشت و کسانی را که دیری پیش از این در گذشته بودند، ملاقات کرد» (همیلتون، ۱۳۷۷: ۴۲ - ۴۱).

چنین گرایشی، بخشی از اندیشه «فسخ زمان» را نیز در بر می‌گیرد؛ تلاش برای توقف زمان و یا میل به پرواز به سوی بی‌سوی آینده. حروفیه نیز از اهمیت این رویکرد غفلت نورزید. فضل‌الله در سفری به اصفهان، مجبور شد در کاروانسرای بازار کاردسازان مدتی بماند. «این مدت چهارماهه، بهترین فرصت بود برای فضل‌الله که به رؤیا فرورود و خواب‌هایی ببیند و به تعبیر آنها بپردازد و بالاتر از همه به برد و گستره خواب به عنوان یک ابزار پی‌بیرد

و در آغاز راه روحانی خود، از معبران بنام می‌شود» (آژند، ۱۳۶۹: ۱۰). از این زمان به بعد است که شخصیت وی با خواب دیدن و خواب‌گزاری رنگ می‌خورد و این رویکرد، از یک سو، نخستین گام در جهت روند خود مشروعیت‌بخشی است که لازم بود رهبر نهضت در اولین گام‌ها توجه ویژه‌ای بدان مبذول دارد و از سوی دیگر، گویای گرایش درونی وی به اندیشه هزاره‌ای شمرده می‌شد (همان: ۲۰). همچنین، به اندیشه هزاره‌ای جنبش نیز مشروعیت می‌بخشید.

فضل، افزون بر استفاده ابزاری از خواب برای به کرسی نشاندن باورهای خویش، قائل به رمزگان نهفته در حروف و اعداد هم بود و از این مقوله نیز به عنوان ظرفی برای بیان معتقدات خویش مدد می‌جست. پژوهش‌ها ثابت کرده است که میان اندیشه هزاره‌مدار و بازی با حروف، پیوندی مستحکم نهفته است (ریتر، ۱۳۴۱: ۳۸؛ گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۶۴). در چنین بستری است که رهبران نهضت‌های مهدی‌گرا می‌کوشند رستگاری و نجات بشر را در منظومه این جهانی، ممکن و شدنی بنمایانند و به این ترتیب، موجی از امیدواری را در روح آشفته اجتماع خویش جاری سازند. در چنین تحولی، نقش رهبران و طراحی فلسفی و خلاقانه نهضت‌های رهایی‌بخش بسیار برجسته و تأمل‌برانگیز است؛ رهبری که پیامبرانه مکاشفاتی راجع به فرا رسیدن قریب‌الوقوع هزاره موعود [بیان] می‌کند و بر این باور است که برای این رسالت ویژه، برگزیده شده است (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۵۳).

به اعتقاد حروفیان، در گردش کائنات، مرحله نبوت و امامت به پایان رسیده و دوران الوهیت نیز با ظهور فضل که بنا به اعتقاد خودش مهدی است، شروع می‌شود. فضل، آخرین ظهور است و روایاتی که با حروف ۳۲ گانه می‌گویند مهدی ظهور خواهد کرد، منظور فضل‌الله است؛ چنان‌که وقتی از پیامبر از اسرار این حروف سؤال شد، آن حضرت فرمود: من برای بیان شریعت آمده‌ام؛ نه بیان حقیقت، و بیان حقیقت، به عهده فضل‌الله گذاشته شده است (خیابوی، ۱۳۷۹: ۱۹۵؛ جلالی پندری، ۱۳۷۲: ۱۴).

همین ادعا، نسخ شرایع را به دنبال داشت و اینکه بعدها علما حکم به تکفیر او دادند، از همین مقوله برخاسته است (آژند، ۱۳۶۹: ۱۹). بر اساس ادعای فضل‌الله، در هر کجای قرآن کلمه «فضل‌الله» یا «فضل» تنهایی آمده باشد، می‌گوید مراد من هستیم. پس غیر از او خدایی در نزد پیروان حروفیه وجود ندارد:

گشت ثابت بر همه زین اوست خالق ما همه مخلوق او

فضل الله ست وحده لا شریک غیر او جویی اگر، باشی رکیک

(نعیمی، ۱۳۵۰: ۵۰؛ گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۲۷).

بعدها، فضل خواب‌هایی می‌بیند که اندیشه هزاره‌باور وی را بیش از پیش پیکره‌مند می‌سازد؛ از جمله، در یکی از مهم‌ترین خواب‌های خود می‌بیند که ستاره‌ای از خاور طلوع می‌کند و نوری قوی می‌پراکند و آوازی در خوابش طنین می‌افکند که «این، ستاره‌ای است که هر چند قرن یک بار برمی‌آید» (نافجی، به نقل از ریتزر، ۱۳۴۱: ۲۴-۲۳). کالبدشکافی این خواب، باعث می‌شود که به تأثیر تغذیه‌کننده آن در جهت بال و پر دادن به ماهیت هزاره‌مدار و منجی‌گرایانه حروفیه، آگاهی و اطمینان مستندتر و بیشتری پیدا کنیم؛ چراکه به نظر می‌رسد این خواب، «نشان از یک تفکر کهن در خصوص فرارسیدن هزاره دارد و ظهور یک نفر منجی در این هزاره» (آژند، ۱۳۶۹: ۱۳).

تحت تأثیر همین اهمیت است که فضل‌الله در *خواب‌نامه* ادعا می‌کند که یک بار دیگر هم در پای درخت نارنج، حضرت رسول (ص) را به خواب دید که صحبت از آن ستاره می‌کرد (*نوم‌نامه/لهی*، به نقل از کیا، ۱۳۳۰: ۲۳۶). او تحت تأثیر این مجموعه خواب‌ها، «دریافت که همچون آدم و عیسی و محمد(ص)، خلیفه خداست و تمام آرمان‌های شیعیانه - عارفانه درباره نجات عالم، از راه خون در وی جمع آمده و مهدی و ختم‌الأولیا و پیامبر است.

فضل‌الله برای پیروان خود جامه متحدالشکل مخصوصی طراحی کرد و دستور داد همگی سرپوش و تن‌پوش سپید بپوشند. رمز نهفته در چنین دستوری، این بود که «لشکر مهدی نیز با وی پیمان مرگ می‌بندند و کفن می‌پوشند» (الشیبی، ۱۳۸۰: ۱۷۱). افزون بر این، آنها وظیفه داشتند همواره شمشیر به کمر ببندند. این عمل نیز «کنایت از مردگانی بود که خدای به زندگی رجعتشان می‌دهد تا همراه مهدی جهاد کنند» (همان: ۱۷۰). وی با روایت یکی از خواب‌های مشهور خود، به بازگشایی رمزهای نهفته در مسلک خویش همت می‌گمارد. وی در این خواب، در مکالمه‌ای با سلیمان پیغمبر، از وی می‌پرسد: «هدهد کجاست؟ هدهد حاضر می‌شود. کلاغی سیاه حاضر می‌آورد و به فرمان سلیمان پرهایش را می‌کنند و از دیوار باغ بیرون می‌اندازند. سلیمان آن کلاغ را به فضل می‌دهد. چون فضل بیدار می‌شود، خواب خود را چنین تعبیر می‌کند که سلیمان خداست، هدهد روح، و کلاغ، نفس است و خوشحال می‌شود» (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۶). به نظر می‌رسد که او در این خواب، نقشی را برای خود ایفا می‌کند؛ خود را پیام‌رسان خدا می‌داند و در واقع، مقدمه وجود

نیروی ماورایی خویش را فراهم می‌کند. بدین ترتیب، *خوابنامه* را مانیفست آموزه‌های منجی موعودمدارانه فضل‌الله استرآبادی انگاشته‌اند. ادعای مهدویت، از این منظر، تنها رهاوردی بود برای ساختمان‌دیی پیکره نهضتی که هدفش برکندن بن ستم و گستردن بساط عدالت بود و در واقع، ادعای رهایی انسان‌ها را در سر می‌پخت (همان: ۲۳). بنابراین، اساس همه این جنبش‌ها، در میان مردم تحت ظلم و ستم به وجود می‌آمد و این امر، در ارتباطی تنگاتنگ با آرزوی آنها مبنی بر آزاد بودن و بهتر زیستن بوده است.

فضل‌الله پاره‌ای از دعاوی منسوب به حلاج را هم تجدید کرد و مریدانش مثل مریدان حلاج، وی را همچون مظهر و تجسم الوهیت تلقی می‌کردند و آثار او را کتاب الهی می‌شمردند (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۵۵). اشعار دیوان نعیمی نیز سندی بر این مدعاست:

همچو منصور أنال‌الحق زده از غایت شوق بر سر دار بلا نعره زنان می‌آیم
(نعیمی، ۱۳۵۰: ۱۴).

تا سر أنال‌الحق نکند فاش نعیمی بردار سیاست کشش از دار چو منصور
(همان: ۱۹).

دنباله افکار و تأثیرگذاری فضل‌الله استرآبادی را می‌توان در اشعار پیروانش، از جمله نسیمی و نعیمی یافت که در آن، شاعر منتظر رسیدن روز موعود و ظهور منجی هستند:

آرزومندی و درد هجر یار از حد گذشت در غمش صبر دل امیدوار از حد گذشت
گرچه دلشادم به امید شب وصلت ولی محنت هجران و جور روزگار از حد گذشت
(همان: ۶۰).

بنابراین، نقد اوضاع اجتماعی و سیاسی، و همچنین دستگیری و فشار سیاسی بر پیروان این فرقه، آنان را در پی آمدن روز موعود قرار داده است. در واقع، پس از قتل فضل‌الله، پیروانش از جمله نسیم‌الدین، بنا بر وصیت او، در نقاط مختلف پراکنده شدند و پنهانی به نشر افکار حروفی‌گری، از جمله موعودگرایی پرداختند (عسقلانی، ۱۹۷۶: ۴۶). با اینکه فضل‌الله به دلیل عملکرد محافظه‌کارانه خود، هرگز عقاید خویش را بی‌پروا مطرح نمی‌کرد، اما در بین برخی از شاگردان او، اعتقاد به مهدی بودن فضل صراحتاً ذکر شده است. برخی از حروفیان متمایل به تشیع، مانند: سید اسحاق، میرشریف و عرشی، مهدی بودن فضل‌الله را بر مبنای باورهای شیعی خود تفسیر کرده‌اند و سید بودن فضل را مهم‌ترین دلیل برای اثبات ادعای خود ذکر نموده‌اند (هوار، ۱۳۵۹: ۱۷؛ گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۱۲۰). این گروه از

حروفیه، از فضل، با عباراتی چون: «قائم آل محمد»، «منتقم اهل بیت» و... یاد کرده‌اند (هوار، ۱۳۵۹: ۱۸؛ قیطرانی، ۱۳۹۶: ۲۲). برخی دیگر از حروفیان مانند نسیمی و رفیعی، فضل‌الله را حقیقت مهدی موعود می‌دانند که با ظهور خود، عصر جدیدی را آغاز کرده و اطاعت از او واجب است (خمارلو، ۱۳۵۷: ۸۵-۸۷؛ زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۲۰۷). از منظر این گروه، احادیثی که بر خروج مهدی از خراسان و افراشتن بیرق‌های سفید مطرح شده، همگی با خروج فضل مطابقت دارند (اسلوار، ۱۳۹۴: ۲۱۹؛ گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۱۴۹). همچنین حدیثی که در آن به رجعت عیسی مسیح در آخرالزمان و هبوط او به مناره‌ای سپید در شام اشاره شده، به نفع فضل‌الله و قیام او تأویل می‌شد. از دیدگاه حروفیان، فضل همان عیسی مسیح است که با ظهور خود، عصر جدیدی را آغاز می‌کند. سرزمین شام، کنایه از تاریکی و تباهی می‌باشد که بشر را فرا گرفته و منظور از مناره سپید، وجود آدمی است (الشیبی، ۱۳۸۰: ۲۹۲). پس، فضل با نازل کردن حقایق ملکوتی از آسمان و نشانیدن آن در عمق جان انسان‌ها، تباهی و سیاهی را از بین می‌برد و عصر جدیدی را آغاز می‌کند.

نوربخشیه

فرقه دیگر دوره تیموری که بر پایه اندیشه‌های موعودگرایانه و نجات‌بخشانه تبلور یافت، نوربخشیه بود. در همین دوره، چهره‌های نامداری با ادعای مهدویت به مقبولیت اجتماعی درخوری دست یافتند. رگه‌هایی از نگاه جبری به تاریخ، در منابع این دوره به چشم می‌خورد (حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۹۰۵؛ نطنزی، ۱۳۸۳: ۲۵۳-۲۷۱). این نوع نگرش به تاریخ، از جمله انگیزه‌هایی بود که توجه و نگرش نحله‌های دگراندیش را به سوی انسان‌محوری و نگرش‌های مردمی سوق داد. شالوده نهضت نوربخشیه نیز تلاش برای جست‌وجوی رهیافت‌هایی برای برون‌رفت از چنین تحمیل جبرگرایانه‌ای شکل می‌دهد. سردمدار این فرقه، سید محمد نوربخش خراسانی بود. این فرقه نیز همچون حروفیه و در دوره تیموری با اندیشه موعودگرایی و نجات‌بخشی رشد و نمو یافت. نوربخش به احتمال زیاد در شهر قائن از ایالت قهستان در سال ۷۹۵ق متولد شد (الگار، ۱۳۹۴: ۵۶-۵۴). او نیز همچون حروفیان، خود را داعیه‌دار موعودگرایی می‌دانست و اعتقاد داشت که از نظر علوم عقلی و نقلی، علاوه بر افلاطون و ابن‌سینا، وی نیز بر تمامی علوم تسلط مطلق دارد.

نوربخش مدتی را در خانقاه منطقه ختلان گذارند و در آنجا بود که با یکی از مریدان بزرگ ختلانی آشنا گشت. در این مجالس بود که مهدویت نوربخش از جانب ختلانی آغاز شد. خواجه اسحاق ختلانی اظهار می‌کرد که نوربخش، مهدی است و این نگرش، انگیزه‌ای مضاعف برای نوربخش، مبنی بر امام و خلیفه شدنش گردید. نوربخش در کتاب *الهدی* از بیعت خواجه اسحاق با وی تحت عنوان موعود آخرالزمان یاد کرده و به وفاداری او بر بیعت خویش شهادت می‌دهد (رنجبر، ۱۳۸۲: ۷۷). با این حال، یکی از مهم‌ترین علل حمایت خواجه اسحاق از سید محمد، تمایلات قدرت‌طلبانه خاندان ختلان است؛ چنان‌که خواجه اسحاق به ادعای سلطنت متهم شد. بعد از آنکه ختلانی و نوربخش خانقاهشان را ترک کردند، ختلانی توسط عمال تیمور کشته شد و نوربخش بعد از گذاردن حبس، به شیراز منتقل گردید (کربلایی حافظ حسین، ۱۳۴۴: ۲۵۰-۲۴۲؛ دوین، ۱۳۸۶: ۱۶۲-۱۵۸). خانقاه خواجه اسحاق ختلانی را می‌توان از مهم‌ترین بسترهای شکل‌گیری شخصیت فکری و اجتماعی سید محمد نوربخش دانست؛ چه اینکه وی در خانقاه ختلانی به سرعت مراحل سلوک و صعود را پیمود؛ «هر روز ایشان را ترقی کلی واقع می‌شد و واقعات عجیب و غریب می‌نمود» (کربلایی حافظ، ۱۳۴۴: ۲۳۳)؛ به طوری‌که پس از چندی، خواجه اسحاق آخرین خرقه مراد خود، سید علی همدانی را به سید محمد نوربخش پوشانید و امور خانقاه را به وی سپرد و او را به «نوربخش» ملقب کرد (شوشتری، ۱۳۷۶ق: ۱۴۴). در اینجا قصد نداریم شرح تاریخی و وقایع سیاسی نوربخش را توصیف کنیم. آنچه در باب این موضوع اهمیت دارد، مبحث مهدویت و نجات‌بخشی این فرقه است. سید محمد نوربخش، از جمله صوفیانی است که با وجود اعتراف به تشیع اثنی‌عشری، مدعی مهدویت هم بود؛ با این حال، نقش مؤثر خواجه اسحاق و آموزه‌های صوفیانه در ادعای مهدویت نوربخش، باعث شده که برخی محققان در تشیع امامی وی تردید کنند و ادعای مهدویت او را انکار عملی مهدویت امام دوازدهم بدانند (الاکوش، ۱۴۲۹: ۱۵۸). با وجود این، او هدف از طرح بحث مهدویت را هدایت مردم اعلام کرد (نظامی باخرزی، ۱۳۷۱: ۱۹۲).

سید محمد نوربخش تحت تأثیر آرای عرفان نظری ابن عربی، پیرامون وحدت وجود، انسان کامل و ختم الولاية قرار داشت و همین امر، بیانگر خاستگاه عرفانی ادعای مهدویت اوست. او در مکاتبات خود، از ابن عربی با عناوین *المحقق المغربي* و *شیخ المحققین* یاد می‌کرد (نوربخش، *رساله الهدی*: ۸۷-۹۰؛ نوربخش، مکتوب به حسن کرد: ۳۱).

یکی از مهم ترین آثار برجای مانده از نوربخش، کتاب *الهدی* می باشد که وی در این اثر، ادعای «مهدویت» خود را مطرح می نماید؛ اعتقادی که به روشنی جدایی راهش را از تشیع دوازده امامی آبا و اجدادی اش نشان می دهد؛ چراکه او در این ادعایش، غیب دوازدهمین امام شیعیان را رد می کند و معتقد است که اثری از جسم آن باقی نمانده و در واقع، وجودش فاقد اعتبار است و اکنون تمامی اوصاف و اندیشه های کارکردگرایانه اش به وی منتقل شده است (مولوی، ۱۹۷۲: ۴۵-۷۴؛ اسفندیاری، ۱۳۸۹: ۹). او برای اینکه توده مردم را با خود همراه کند، به قول نظامی باخرزی: «سید محمد نوربخش با توجه به حدیث نبوی که حضرت مهدی را هم نام و هم کنیه با پیامبر (ص) معرفی کرده است، نام فرزند خود را قاسم نهاد» (نظامی باخرزی، ۱۳۷۱: ۱۹۱).

او در *رساله الهدی* امامت مطلق را مبتنی بر این کمالات چهارگانه می داند: از نسل پیامبر باشد، از کمال علم، از کمال توقی (تقوا) و نیز از مکتب و قدرت دنیایی برخوردار باشد (رساله الهدی، به نقل از جعفریان، ۱۳۹۱/الف: ۱۳۸-۱۳۷). با این فرض، می توان دریافت که نوربخش با توجه به کسب قدرت سیاسی، جایگاه والایی برای خود قائل بوده است. او در این رساله، با تمهید مقدماتی در باب شأن و جایگاه ولی در دین و دنیا، خود را ولی کامل و امام عصر خویش می خواند و بر این مدعا، اقوال و مکاشفات و رؤیاهای بزرگان سلف در حق خود به عنوان سند می آورد: «بر من واجب است که آنچه از اقوال متقدمان و مکاشفات متأخران در شأن این فقیر از نشانه ها و خصائل و صفات و فضائل نقل شده است، بنویسم تا هر آن کس که مرا نمی شناسد، بشناسد و از جهل خلاصی یابد؛ همان طور که پیامبر (ص) فرمود: «هرکس بمیرد و امام زمان خویش را نشناسد، به مرگ جاهلی مرده است» و معرفت آن کس که مرا می شناسد، فزونی گیرد» (همان: ۱۰۲).

نوربخش در همین رساله، جهت اثبات منشأ اندیشه و عقایدش می گوید: «... از آن جمله اینکه امیرالمؤمنین علی - کرم الله وجهه - را دیدم که نزد من آمد و من از فراوانی ظالمان و گستردگی محنت هایم از دست آنها، ناراحت بودم... سپس، به من فرمود: کار تو روبه راه خواهد شد؛ البته من گریه کنان پرسیدم: چگونه رو به راه خواهد شد و چه زمانی؟ او موکول به وقت معلق کرد با سخنی؛ بدون آنکه لبانش حرکت کند؛ بلکه با کلامی معنوی، و من در انتظار آن هستم» (همان: ۱۰۶).

در جای دیگر، این گونه رسالتش را بیان می کند: «زمانی که خداوند اراده کرد تا مرا ظاهر

سازد، در این زمان، این خصوصیت را ویژه من قرار داده، از دیگر مردمان روزگان ممتاز کرد؛ به طوری که اگر در تمام روی زمین، از مشرق گرفته تا مغرب، کسی یافت شود که مشکلات شریعت و طریقت و حقیقت بتمامه، جز من، حل کند، امامت من باطل خواهد بود. این چیزی است که لازمه او ریشه‌کنی مبانی ظلم و نشر بساط عدالت است» (همان: ۱۰۷).

نوربخش در مکاتبات خود به امرا و حکام، بر امامت و مهدویت خود تأکید نمود و تلاش می‌کرد حمایت آنها را جلب کند. او در نامه به شاهرخ می‌نویسد: «در این زمان، به اجماع اهل بصیرت و بصارت، در خاندان نبوت و ولایت، فرزندی که در شریعت و طریقت و حقیقت حضرت رسالت پناهی باشد، محمد نوربخش است. اگر حدیث «أَشْرَافُ أُمَّتِي حَمَلَةٌ الْقُرْآنِ» خوانند، بر این «مظهر» صادق است و اگر حدیث «الشَّيْخُ فِي أَهْلِهِ كَالنَّبِيِّ فِي أُمَّتِهِ» نمایند، بر این «مظهر» صادق است... و نزد مرشدان صمدانی و علمای ربانی، محبت و ارادت و ملازمت و اطاعت چنین صاحب کمال بر پادشاهان اسلام از جمله واجبات است» (نوربخش، مکتوب به میرزا شاهرخ، شماره ۱۱۱).

او در مکتوبی که به اهل معرفت و علما می‌نویسد، خود را بالاتر از همه و امام آنان می‌داند (نوربخش، مکتوب به اهل معرفت، شماره ۱۰۳۹). همچنین، در نامه خود به میرزا علاءالدوله، پسر بایسنقر و نوه شاهرخ تیموری، خود را جامع کمالات صوری و معنوی، و خاتم ولایات مصطفوی و مرتضوی معرفی می‌کند (نوربخش، سواد مکتوب به علاءالدوله، نسخه خطی، شماره ۳۶۵۴). او سعی وافر دارد که ادعایش را برحق جلوه دهد؛ به طوری که در بخش‌های پایانی رساله الهدی شدیداً اصرار می‌کند که در پی هواهای نفسانی دست به این اقدام نزده است (نوربخش، رساله الهدی: ۱۰۸). حتی او در نامه‌ای به تیمور می‌نویسد: «اکنون توقع از آن پادشاه آن است که از کرده پشیمان گردد و استغفار فرماید و زیاده از این در قصد جان خاندان پیامبر نکوشد که عمر سلطنت، به پایان رسیده است و نوبت آل محمد است» (نوابی، ۱۳۷۰: ۱۵۲). ادعای مهدویت سید محمد نوربخش، واکنشی عاطفی - آسیب‌شناختی به چنین فضایی خفقانی و ظلمانی دوره تیموری است؛ ادعایی که به شدت از سوی طیف سنتی جامعه این دوره سرکوب می‌شود؛ چراکه حرکت طریقت کبرویه در قرن ۹ با ادعای مهدویت نوربخش در تلاش برای برقراری نظم جدید و نوینی در جامعه، صبغه سیاسی گرفت و با اعتقادات مهدویت سنتی جامعه، تضادی آشکارا داشت.

نوربخش می‌کوشد به شیوه‌های گوناگون، به مدعای خود مشروعیت بخشد؛ از جمله

ادعا می‌کند که مهدویت او را پدرش پیش از تولدش بشارت داده است: «پدرم گفت: محمد مهدی؛ کسی که در صلب من است و دستش را بر لیش قرار داد. فرزندم، محمد، زمانی که به چهل سالگی برسد، از مشرق تا به مغرب زمین کسی پیدا نمی‌شود که در علم با او معارضه کند و بر او غالب شود» (جعفریان، ۱۳۹۱/ب: ۷۰۳). همچنین، نوربخش جریان مهدویت خود را به عنوان رسالتی الهی مطرح می‌کند و اراده انسانی و عوامل زمینی را در آن دخیل نمی‌داند. با اتکا به چنین تمهیداتی، نهضت نوربخش، بیش از دیگر نهضت‌های هم‌طراز، به موفقیت نزدیک شد و تأثیر چشمگیری بر توده‌های مردم نهاد؛ به‌گونه‌ای که طرف‌دارانش مصرانه او را امام و خلیفه همه مسلمانان در روزگار خود لقب داده بودند و افزون بر آن، نوربخش به پشتوانه چنین حمایت‌هایی، در بیانیه‌ای که در آن مردم را به نحله فکری - فلسفی خود فراخوانده بود، مدعی شده بود که ولایت و نبوت را با هم دارد (الشیبی، ۱۳۸۰: ۳۱۸). فلسفه پیچیده نوربخش، نسبت به دیگر هم‌طرازانش، زمینه‌ساز نگره جامع مهدویت است.

این رویکرد، همچون حلقه واسطی میان تشیع و تصوف که نماد اصلی این روزگار است، جلوه می‌نماید؛ تلفیقی تاریخی که از هر دو سو، یعنی با اتکا به مؤلفه‌های تشیع علوی و نیز با تأکید بر انگاره‌های تصوف مهدی است که بر اساس تاریخی، مؤید لزوم برخاستن چهره‌ای به نام گونه‌ای غایت‌شناسی این جهانی باید برخیزد و به ایجاد تحول در بافت اجتماعی عصر خود اهتمام ورزد. مهر تأییدی که از سوی خواجه اسحاق ختلائی بر اندیشه مهدویت نوربخش زده می‌شود، بیش از پیش به او در طی این مسیر دشوار مدد می‌رساند. ختلائی ضمن اعطای خرقه شیخی، حتی حاضر می‌شود در تأیید این مدعا، جانش را فدای نوربخش کند (رنجبر، ۱۳۸۲: ۸۰). نوربخش نیز همانند دیگر مهدی‌گرایان و مهدی‌باوران این دوره، ادعای مهدویت خود را به پشتوانه واقعه‌ای که در عالم رؤیا می‌بیند، اثبات می‌کند و با توصیف آن برای مرادش ختلائی، تأیید او را نیز می‌گیرد (نظامی باخرزی، ۱۳۷۱: ۱۳). بر اساس گزارش نورالله شوشتری در *مجالس المؤمنین*، ختلائی بر اساس یک رؤیا اظهار کرد که نوربخش، مهدی است و او را برانگیخت تا خود را امام و خلیفه بنامد و ادعای حکومت کند (شوشتری، ۱۳۷۶ق: ۳۷۷). حمایت ختلائی را گاه حمل بر نیات دنیامدارانه و داعیه سلطنت دانسته‌اند و گاه حاکی از اندیشه مبارزه و قیام علیه شاه‌رخ و تشکیل یک دولت صوفیانه که نیاز زمانه آشفته بود؛ زمانه‌ای که بر هم زدن نظم مسلط را آرمان خود

می دانست. از سوی دیگر، گاهی نیت او را خاص در این حمایت، میل به ترویج تشیع دانسته‌اند که در این دوره زمانی، به جهت ویژگی‌های روان‌شناختی جامعه، با چنین شگردهایی قابلیت ترویج و اقبال عام می‌یافت. نوریخس نیز ادعای مهدویت خود را بر پایه رمز محوری اعداد و سال‌ها قرار داده بود؛ اما افزون بر این، او مجبور بود که تمهیدات دیگری از قبیل نهادن نام قاسم بر پسرش یا صدور بیانیه برای اثبات مدعای خود را در نظر بگیرد؛ «نسب من، قریشی و هاشمی و علوی و فاطمی و حسینی و کاظمی است و در علوم شریفه جعفری، پیرو حضرت علی مرتضی (علیه السلام) هستم و در علوم غریبه... کامل و مکملم و به مراحل هفت‌گانه ذکر لسانی و نفسی و قلبی و سری و روحی و حضوری و غیب‌الغیوب، هم خود رسیده‌ام و هم دیگران را می‌رسانم» (همان: ۳۱۸).

با همه تلاشی که نهضت نوریخس برای نمایش نگرش‌های دگراندیشانه دینی - اعتقادی خود صورت داد، با تبعید نوریخس به دست شاه‌رخ، از گیرایی و تأثیرگذاری فراگیر نهضت کاسته شد. سید محمد نوریخس با اینکه در اواخر عمر ظاهراً داعیه خلافت را کنار نهاد؛ اما به عنوان مظهر موعود و مظهر جامع، داعیه ولایت و مقام ارشاد را همچنان حفظ کرد (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۱۸۵). در دوره جانشینان نوریخس، نهضت به فرقه‌ای صرفاً با معتقدات شیعی تنزل یافت و چنان در باورهای شیعی غوطه‌ور شد که نظریه‌پردازی کرده‌اند «اگر شرایط تاریخی فرصت قدرت‌گیری نوریخس را می‌ساخت، در روند تحول اعتقادی، با رسمیت تشیع امامیه، پیش از دوره صفویان مواجه می‌شدیم» (رنجبر، ۱۳۸۲: ۸۷-۸۶). از این منظر، نوریخس به راستی پیشگام تحولاتی است که در نهضت صفویه تبلور یافت و قالب‌های حیات اجتماعی دوره‌های بعدی تاریخ ایران زمین را تراش داد. نوریخس در نهضت صفوی، تأثیری به مراتب مشهود داشت و به نوعی صفویان از نوریخس الگو برداری کردند. اشتراکات این دو، در عملکرد سیاسی و در مرحله تبدیل طریقت به نهضت در قالب تشیع است؛ هم سید محمد و هم جنید، در مراحل پایانی حرکت خود، به اظهار آشکار عقیده خود پرداختند.

رهیافت‌های اجتماعی در نهضت نوریخس، پس از شکست خیزش سیاسی، بسیار پُررنگ است؛ به طوری که آنها توانستند با استفاده از محبوبیت نسبی مذهبی خویش، همچنان یکی از وزنه‌های مؤثر معادلات مذهبی ایران در اواخر قرن نهم به حساب آیند. «آنان از طریق رویکردهای اجتماعی مانند فراگیری علم طب و درمان اقشار مردم، نوشتن

کتاب در زمینه پزشکی مانند خلاصه التجارب، ارتباط گسترده‌تری با جامعه عصر خویش برقرار کردند» (مدرس تبریزی، ۱۳۴۶: ۲۸۹؛ رازی نوربخشی، ۱۳۸۸: ۱۸).

یکی از ایرادات مذهبی که بر طریقت نوربخشیه وارد شده است، ادعای مهدویت سرسلسله آنان، سید محمد نوربخش است. با وجود شواهدی مبنی بر ادعای مهدویت نوربخش، برخی منابع، «اطلاق چنین لقبی به سید محمد را از سوی خواجه اسحاق ختانی می‌دانند» (شوشتری، ۱۳۷۶ق: ۱۴۷) و حتی باعث شده مخالفان نوربخش، اتهام تصاحب قدرت دنیوی با ادعای مهدویت را به او بزنند و ادعای مهدویت او را رد کنند؛ «نوربخش، نه تنها در سیروسلوک جایگاهی ندارد، بلکه دعوی امامت او بر اساس تشابه اسمی خود وی، پدرش عبدالله و در نهایت، نامگذاری پسرش به قاسم است» (نظامی باخرزی، ۱۳۷۱: ۱۹۲-۱۹۱).

در همین راستا، اخیراً پژوهشگر پاکستانی به نام سید بشارت حسین موسوی، با آوردن شواهدی، به کلی ادعای مهدویت سید محمد نوربخش را رد کرده است. او می‌نویسد: اولین بار حیدر دوغلات، در تاریخ رشیدی این لقب را به نوربخش منتسب کرده و نویسندگان بعدی به تبعیت از وی، نوربخش را مدعی مهدویت معرفی کرده‌اند (حسین موسوی، ۱۳۹۶: ۱۱). وی معتقد است، انتساب رساله الهدی به سید محمد، دلیل بر انتساب وی به مهدویت است که در این رساله، عرفا و پدر سید محمد به وی گفته‌اند: امام زمان و مهدی موعود، تو هستی (همان: ۱۳)؛ درحالی‌که همین مؤلف، انتساب رساله الهدی به سید محمد نوربخش را مبهم و مشکوک می‌داند (همان: ۴۲) و اعلام می‌کند که این رساله، متعلق به نوربخش نیست؛ بلکه به او منتسب شده است (همان: ۴۵). با توجه به وجود یک نسخه از این رساله در ترکیه، سفر سید محمد نوربخش به ترکیه یا وجود پیروانش در این منطقه، مبهم می‌باشد. سید بشارت، در ادامه با استناد به آثار سید محمد نوربخش و با بیان اینکه سید محمد نوربخش فقط در رساله الهدی به مهدویت اشاره کرده است و در دیگر آثارش اشاره‌ای به مهدویت نداشته است، انتساب مهدویت به سید محمد را رد می‌کند و از جمله اینکه وی در کتاب الاعتقادیه، امامت ائمه و معصومین (ع) را واجب می‌داند؛ چنان‌که وی در رساله واردات، خود را فرزند محمد (ص) و پیرو امام زمان معرفی می‌کند (همان: ۱۱-۱۰).

فرزند عزیز مصطفایم هادی طریق مرتضایم
ماییم چو خاتم الولا یه هم مهدی و هم هادی و هدایه

(نوربخش: رساله واردات).

علاوه بر این موارد، نوربخش در مثنوی «صحیفة الأولیاء و كشف الحقیقة» درباره امام زمان اشعاری سروده است که حاکی از ارادت و علاقه خاص او به امام مهدی (عج) می باشد. مؤلف نتیجه می گیرد که با این ارادت، ادعای مهدویت نوربخش بعید است (همان: ۱۹-۱۷). نگارنده سپس، به نامه نوربخش به شاهرخ اشاره می کند که در آن، نوربخش خود را نایب امام مهدی می داند و مدعی مهدویت نیست (همان: ۳۱).

مؤلف اشاره می کند که انتساب نوربخش به مهدویت، نه تنها در آثار وی، بلکه توسط شاگردان و خلفایش از جمله: اسیری لاهیجی، سید قاسم فیض بخش و شمس الدین عراقی نیز رد شده است و حتی نوربخشیان امروزی نیز این انتساب را رد کرده اند (همان: ۳۶-۳۱). در نهایت، وی نتیجه می گیرد: یکی از مهم ترین دلایل انتساب نوربخش به مهدویت، تشابه اسمی سید محمد نوربخش با سایر مدعیان مهدویت است که آنها نیز سید محمد نام داشتند و این اشتباه تاریخی، دلیلی بر انتساب نوربخش به مهدویت است (همان: ۴۴). مؤلف با آوردن شواهدی، به طور کلی، انتساب مهدویت به نوربخش را رد کرده است و تأکید وی بر نایب امام زمان بودن نوربخش، هم در مکاتبات و هم توسط پیروان نوربخش است.

با وجود نظرات متناقض در خصوص ادعای مهدویت نوربخش باید اذعان داشت که حیات سیاسی و اجتماعی ایران در قرن ۹ هجری هنوز ظهور یک مدعی جدید را بر نمی تابید و سید محمد نوربخش، چون با مذهب سلسله حاکم مخالف بود، جز پیروان طریقت همدانیه و هواخواهان نوربخش، همراهانی نداشت. شخصیت کاریزماتیک و منجی گونه سید محمد نوربخش و وجود پیروانی مخلص، در رونق اولیه نوربخشیه تبلور یافت. تبلور چنین جنبش ها و تحریکاتی، تحمل بحران های حیات اجتماعی را آسان تر می کرد؛ چراکه عملاً درک و تحمل دشواری های زندگی در دوره های تاریک و مصیبت زده، با آگاهی از موضع پایانی این عصر و علم بر اینکه این دوره، عصر آخرالزمان است و به زودی رهاننده ای خواهد برخاست، دردها را تسکین می بخشد و منطق نهفته در منظومه هزاره ای را نیز توجیه می کرد (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۲۶). نوربخش نیز همانند دیگر موعودگرایان و نجات بخشان این دوره، ادعای مهدویت خود را به پشتوانه واقعه ای که در عالم رؤیا می بیند، اثبات می کند و بدین ترتیب، اقشار ستم دیده جامعه را به سوی خود جلب می کرد. در این میان، آنچه واقعی تر به نظر می رسد، این است که نوربخش همانند سایر مدعیان، از تلفیق تعالیم بهره برد؛ او از وجه مشترک تصوف و تشیع، یعنی اندیشه مهدویت و ختم ولایت در آموزه ولایت، کمال استفاده را

برد (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۱۸۵) و اگر این خیزش با توانایی نظامی و مالی همراه می‌شد، چه بسا رسمی شدن تشیع می‌توانست در ایران زودتر از حکومت صفویان اتفاق افتد.

نتیجه

فرق حروفیه و نوربخشیه، در نتیجه خشونت و ناکارآمدی و ضعف حکومت‌های پراکنده و در پاسخ به بحران‌های اجتماعی این دوره قدرت یافتند. این وضعیت، در شکل‌گیری نهضت حروفیه به عنوان سرحلقه زنجیره نحله‌های آرمان‌گرایی و مهدی‌گرا در این دوره تأثیر بسزا داشت. فروریختگی نظم حیات اجتماعی، باعث شد که اندیشه نجات‌بخشی با تأکید بر باور مهدی‌گرایانه، یکی از سهل‌ترین راه‌ها برای حل مشکلات موجود و خروج از بحران‌های اجتماعی، مطرح شود. مردم هم که از درون تشنه تحول‌آفرینی در بن‌مایه‌های جزم‌اندیشانه رسمی روزگار بودند، بیش از پیش متمایل به معجزه‌گران و رهبران چنین نحله‌های مبارزی شدند و بدنه اجتماعی، این نمادهای آشفستگی و نجات‌بخشی را شکل دادند. در واقع، فروپاشی نظام اجتماعی و عدم ساختار قدرتمند و همسو با حیات جامعه، این انگیزش قوی را بیش از پیش تقویت می‌کرد. رهبران نحله‌ها هم برای جلب بیشتر توده‌های مردم، ناچار بودند که از راه‌های فراانسانی اندیشه‌های خود را موجه جلوه دهند. از جمله تجربه خواب دیدن و تعبیر آن به معنای فرازمینی، یکی از این ابزارهای کارآمد بود. در چنین تحولی بود که نقش رهبران و طراحان فلسفی و خلاقانه نهضت‌های رهایی‌بخش بسیار برجسته شد؛ رهبری که پیامبرانه مکاشفاتی درباره فرارسیدن قریب‌الوقوع هزاره موعود می‌کند و بر این باور است که برای این رسالت ویژه برگزیده شده است. در واقع، چنین بستری بود که قهرمانان منجی‌گرا توانستند به راحتی همچو بازیگری مؤثر بر روی صحنه تئاتر جامعه، به ایفای نقش بپردازند.

از دیگر سو، بررسی علل گرایش توده‌های مردم به سمت‌وسوی نهضت‌های مبتنی بر اندیشه نجات‌بخشی، گویای اهمیت رهبری نافذ در این قبیل نحله‌هاست. معمولاً هدایت چنین گروه‌های مذهبی - اجتماعی شالوده‌شکنی، بر عهده رهبری فرهنگد (کاریزماتیک) است. پیروان چنین رهبرانی، چنان تحت تأثیر جذبه این رهبران قرار دارند که حاضرند جان و مال خود را نیز وقف آرمانی کنند که این رهبر در ذهنیت جمعی‌شان می‌پروراند. با این حال، این فرقه‌ها، موفقیت‌چندانی به دست نیاوردند. علل ناکامی این گروه‌های

مدعی نجات‌بخشی مبتنی بر مهدویت را می‌توان در تضاد آنان با اصول و تعالیم واقعی تشیع دانست. آنها با ایجاد فرقه‌های انحرافی سعی داشتند از اندیشه پاک مردم در اعتقاد به ظهور حضرت مهدی (عج) نهایت استفاده را ببرند و به قدرت برسند؛ اما در نهایت، موفقیتی به دست نیاوردند و علاوه بر اینکه از طرف مردم مورد حمایت جدی قرار نگرفتند، با تعقیب حاکمان از بین رفتند. ضعف اصلی این مدعیان، تهی بودن آنان از متون اصلی و فقه شیعه و تضاد آنان با تعالیم اصیل اسلام است که این مسئله، موجب بروز انحرافات از طرف آنها شده است. خارج شدن آنها از بحث توحید و ادعای الوهیت کردن، بزرگ‌ترین انحراف آنان است. این گروه‌ها برخلاف ادعای خود که در صدد مبارزه با ظلم هستند، ابتدا خود به سراغ بانیان ظلم (حاکمان) رفتند و وقتی نتیجه‌ای از آنها نگرفتند، به سوی مردم عادی متمایل شدند.

منابع

۱. آزند، یعقوب (۱۳۶۹)، حروفیه در تاریخ، تهران: نی.
۲. آقابخشی، علی و مینو افشاری راد (۱۳۸۷)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران: چاپار.
۳. آقسرای، محمود بن محمد (بی‌تا)، مسامرة الاخبار و مسایرة الاخيار، به اهتمام: اسماعیل توران، تهران: اساطیر.
۴. ابن الفوطی (۱۳۸۱)، الحوادث الجامعة فی المائة السابعة، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۵. اسفندیاری، محمودرضا (۱۳۸۹)، «عرفان و سیاست در اندیشه سید محمد نوربخش»، نامه الهیات، شماره ۱۰.
۶. الشیبی، کامل مصطفی (۱۳۸۰)، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، علیرضا دکاوتی، تهران: امبیرکبیر.
۷. الاکوش، احمد کاظم (۱۴۲۹)، ادعاء المهدیة عبر التاريخ، بیروت: دار السجاد.
۸. الگار، حامد، محمودرضا اسفندیاری و جمشید جلالی شیجانی (۱۳۹۴)، «نوربخشیه»، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۴.
۹. اسلوار، فاتح (۱۳۹۴)، حروفیه از ابتدا تاکنون با استناد به منابع دست اول، ترجمه: داوود وفاپی، انتشارات مولی.
۱۰. الیاده، میرچا (۱۳۷۲)، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه: جلال ستاری، تهران: سروش، ۱۳۷۲.
۱۱. بشیر، شهزاد (۱۳۹۵)، حروفیه؛ تاریخ و عقاید، ترجمه: محمدرضا مرادی، تهران: نشر علم.
۱۲. پطروشفسکی، ای. پ. (۱۳۵۴)، اسلام در ایران، ترجمه: کریم کشاورز، تهران: پیام.
۱۳. جلالی پنداری، یدالله (۱۳۷۲)، زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی، تهران: نشر نی.

۷۶ مطالعات تاریخی جهان اسلام

سال دهم، شماره ۲۲، تابستان ۱۴۰۱

۱۴. جعفریان، رسول (۱۳۹۱: الف)، مهدیان دروغین به ضمیمه رساله الهدی، تهران: نشر.
۱۵. — (۱۳۹۱: ب) «ترجمه رساله الهدی: من مهدی هستم»، پیام بهارستان، شماره ۱۷.
۱۶. حافظ ابرو (۱۳۸۰)، زبده التواریخ، با مقدمه و تعلیقات: سید کمال حاج سید جوادی، تهران: فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۷. — (۱۳۵۵)، ذیل جامع التواریخ رشیدی، به اهتمام: خانابا بیانی، تهران: انجمن آثار ملی.
۱۸. حسین موسوی، سید بشارت (۱۳۹۶)، «تبیین و نقد انتساب ادعای مهدویت به سید محمد نوربخش»، پایان نامه، جامعه المصطفی العالمیه، مجتمع آموزشی عالی امام خمینی (ره).
۱۹. خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین (۱۳۶۲)، تاریخ حبیب‌السیر، تصحیح: محمد دبیر سیاقی، تهران: خیام.
۲۰. خیابوی، روشن (۱۳۷۹)، حروفیه: تاریخ، عقاید و آراء، تهران: آتیه.
۲۱. خمارلو، تقی (۱۳۵۷)، عماد‌الدین نسیمی و نهضت حروفیه، تبریز: نشر تلاش.
۲۲. دوین، دویس (۱۳۸۶)، «افول کبرویه در آسیای مرکزی»، فصلنامه تاریخ اسلام، مترجم: مژگان پورفرد، سال هشتم، شماره ۲.
۲۳. ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا (۱۳۸۳) جنبش تقطویه، تهران: ادیان.
۲۴. رازی نوربخشی، بهاء‌الدوله (۱۳۸۸)، خلاصه التجارب، به کوشش: محمدرضا شمس اردکانی و دیگران، تهران: صهبای دانش.
۲۵. راشد محصل، محمدتقی (۱۳۸۱)، نجات‌بخشی در ادیان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۶. رنجبر، محمدعلی (۱۳۸۲)، مشعشعیان (ماهیت فکری - اجتماعی و فرایند تحولات تاریخی)، تهران: آگه.
۲۷. ریتر، هلموت (۱۳۴۱)، آغاز فرقه حروفیه، ترجمه: حشمت مؤید، تهران: فرهنگ ایران زمین.

۲۸. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۵)، *دنباله جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
۲۹. سمرقندی، کمال الدین عبدالرزاق (۱۳۷۲)، *مطلع سعدین و مجمع البحرين*، به اهتمام: عبدالحسین نوایی، تهران: فرهنگی.
۳۰. شوشتری، قاضی نورالله (۱۳۷۶ق)، *مجالس المؤمنین*، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۳۱. صفا، ذبیح الله (۱۳۷۳)، *تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان پارسی (از پایان قرن هشتم تا اوایل قرن دهم)*، تهران: فردوس.
۳۲. عسقلانی، ابن حجر (۱۹۷۶)، *إنباء الغمر بأبناء العمر*، حیدرآباد: دکن.
۳۳. حروفی، فضل الله، *جاویدان نامه کبیر (با حاشیه نوم نامه)*، نسخه خطی کتابخانه ملک، نسخه اینترنتی، شماره ۱۸۳۲.
۳۴. قزوینی، محمد بن ذکریا (۱۳۶۶)، *آثار البلاد و اخبار العباد*، مترجم: عبدالرحمن شرفکندی، تهران: اندیشه هجران.
۳۵. قیطرانی، ولی (۱۳۹۶)، *۵ رساله از حروفیه*، تهران: میراث مکتوب.
۳۶. گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۶۳)، *فهرست متون حروفیه*، ترجمه: توفیق سبحانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۷. کربلایی، حافظ حسین (۱۳۴۴)، *روضات الجنان و جنات الجنان*، به تصحیح: جعفر سلطان القرایی، تهران: نشر کتاب.
۳۸. کیا، صادق (۱۳۳۰)، *واژه نامه گرگانی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۹. مدرس تبریزی، میرزا محمدعلی (۱۳۴۶)، *ریحانة الأدب*، تبریز: خیام.
۴۰. مولوی، محمد شفیع (۱۹۷۲)، *فرقه نوربخشیه*، مجموعه مقالات، لاهور: مجلس ادب و ترقی.
۴۱. میرجعفری، حسین (۱۳۸۴)، *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، ... ایران در دوره تیموریان و ترکمانان*، تهران: سمت.
۴۲. میرفطروس، علی (بی تا)، *جنبش حروفیه و نهضت پسیخانیان*، تهران: بامداد.
۴۳. مینورسکی، ولادیمیر (۱۳۵۱)، «ایران در سده پانزدهم»، ترجمه: محمدباقر امیرخانی، دانشکده ادبیات تبریز، شماره ۱۰۲.

۴۴. نظامی باخرزی، عبدالواسع (۱۳۷۱)، *مقامات جامی*، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات: نجیب مایل هروی، تهران: نی.
۴۵. نطنزی، معین‌الدین (۱۳۸۳)، *منتخب التواریخ معینی*، به اهتمام: پروین استخری، تهران: اساطیر.
۴۶. نعیمی تبریزی، فضل‌الله و عمادالدین نسیمی شیروانی (۱۳۵۰)، *دیوان نعیمی*، به اهتمام: رستم علی‌اف، تهران: دنیا.
۴۷. نوایی، عبدالحسین (۱۳۷۰)، *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۸. نوربخش، سید محمد، *رساله الهدی*، نسخه خطی، شماره ۳۷۰۲، کتابخانه اسعد افندی استانبول.
۴۹. —، *مکتوب به مولانا حسن کرد*، نسخه خطی، شماره ۳۶۵۴، دفتر پنجم، کتابخانه دانشگاه تهران.
۵۰. —، *مکتوب به میرزا شاهرخ*، نسخه خطی، شماره ۶۳۲۳، کتابخانه ملک.
۵۱. —، *سواد مکتوب به علاء‌الدوله*، نسخه خطی، شماره ۳۶۵۴، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
۵۲. —، *مکتوب به اهل معرفت*، نسخه خطی، شماره ۱۰۳۹، دفتر پنجم، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
۵۳. و صاف الحضرة (۱۳۴۶)، (شرف‌الدین عبدالله فضل شیرازی) *تاریخ و صاف*، عبدالمحمد آیتی، تهران: فرهنگ ایران.
۵۴. همپلتون، ملکم (۱۳۷۷)، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
۵۵. هوار، کلیمان (۱۳۵۹)، *مجموعه رسائل حروفیه*، تهران: نشر بیدار.