

**Analyzing common strategies in Shia-Sufi currents and its effect on the
formation of Timurid era movements**

Homan Mohammadi Sharafabad¹ | Shokoh al-Sadat Arabi Hashem² | Soheila Torabi Farsani³

(DOI): [10.22034/MTE.2022.7270.1170](https://doi.org/10.22034/MTE.2022.7270.1170)

Original Article
P 173 - 203

Abstract

The Shiite and Sufi movements of the Timurid era emerged on the basis of common components. The leaders of these movements, by understanding the time and environmental requirements and seizing the opportunity, tried to achieve success while taking advantage of the existing common components and using all the capacities. They intelligently and of course ambitiously tried to take advantage of the void resulting from the fall of the Abbasid caliphate and the decline of the power of the Ilkhanan, and achieved the highest political and religious positions by using the obedience of Sufis, along with the stimulation of the revolutionary doctrines of Shiism and the potential mobilization power of Mahdism. In this direction and in order to convince the public, they used the distorting power of various strange science techniques. The above multiple cases together provided a great opportunity for the mentioned movements. In this article, an attempt will be made to decipher the reasons for the convergence of the existing commonalities with an analytical and descriptive view while criticizing and examining the common components of the three movements of Harufiyeh, Moshashayan and Noorbakhshiye.

Key words: Harufiyeh, Noorbakhshiyeh, Moshashayan, Shiism, Sufism, Timurians

1 - Department of History, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran: h_mohammadi86@yahoo.com

2- Department of History, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran: shokouharabi@gmail.com

3- Department of History, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran: tfarsani@yahoo.com

Received: 2021/04/02 | Accepted: 2021/11/23



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی و تأثیر آن بر شکل‌گیری جنبش‌های روزگار تیموریان

هومان محمدی شرف آباد^۱ | شبکه السادات اعرابی هاشمی (نویسنده مسئول)^۲ | سهیلا ترابی فارسانی^۳
شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/MTE.2022.7270.1170](https://doi.org/10.22034/MTE.2022.7270.1170)

علمی - پژوهشی
ص: ۲۰۳/۱۷۳

چکیده

نهضت‌های شیعی- صوفی روزگار تیموریان بر بستر مؤلفه‌هایی مشترک بروز و ظهور یافت. رهبران این نهضت‌ها با درک الزامات زمانی و محیطی و با اغتنام فرصت، تلاش کردند ضمن بهره‌گیری از مؤلفه‌های مشترک موجود و به‌کارگیری همه ظرفیت‌ها به موفقیت‌هایی دست یابند. آنها هوشمندانه و البته بلندپروازانه سعی کردند از خلأ حاصل از سقوط خلافت عباسی و زوال قدرت ایلخانان سود جسته و با استفاده از اطاعت‌پذیری صوفیه، در کنار برانگیزاندگی آموزه‌های انقلابی تشیع و قدرت بسیج‌کنندگی بالقوه‌ی مهدویت، به بالاترین مناصب سیاسی- مذهبی دست یابند. آنها در این مسیر و در جهت اقناع عامه، از قدرت مسخ‌کنندگی فنون مختلف علوم غریبه استفاده کردند. موارد چندگانه بالا در کنار هم، فرصتی مغتنم برای نهضت‌های مذکور فراهم کرد. در این مقاله تلاش خواهد شد با نگاهی تحلیلی-توصیفی ضمن نقد و بررسی مؤلفه‌های مشترک سه نهضت حروفیه، مشعشعیان و نوربخشیه، به رمزبازی علل هم‌گرایی مشترکات موجود پرداخته شود.

واژگان کلیدی: حروفیه، نوربخشیه، مشعشعیان، تشیع، تصوف، تیموریان

۱. گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران. h_mohammadi86@yahoo.com.

۲. گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران. shokouharabi@gmail.com.

۳. گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران. tfarsani@yahoo.com.

تاریخ دریافت: ۰۰/۱۰/۲۰، تاریخ پذیرش: ۰۰/۱۲/۲۷



۱. مقدمه:

نهضت‌های شیعی- صوفی که در روزگار تیموریان به وقوع پیوست، دارای مؤلفه‌های مشترکی بوده‌اند که تحلیل و بررسی آنها باعث رمزگشایی از اوضاع اجتماعی، اعتقادی آن روزگار خواهد شد. در پی تهاجم مغولان و با سقوط خلافت دیرپای عباسی، بسیاری از الزامات اجتماعی، مذهبی، فرهنگی و اقتصادی... تغییر یافت. مغولان هم، به اندازه‌ی شمشیر بران و ارتش ویران‌گرشان دارای نیروی فکر و قدرت تدبیر برای اداره‌ی شایسته‌ی این قلمرو پهناور نبودند. لاجرم در پی از بین رفتن نظم و نظام سیاسی- مذهبیِ مقبولِ مردم اهل سنت، زمینه برای مدعیان جدید فراهم گردید. از طرف دیگر مغولان به سبب نداشتن تعصب مذهبی در بسیاری موارد، نسبت به فرق مختلف اسلامی تسامح نشان داده و همین امر باعث گردید بسیاری از مذاهب و فرقه‌هایی که در گذشته تحت فشار قرار داشتند، آزادانه به تبلیغ آرا و افکار خویش بپردازند. در این میان دو گروه عمده‌ی اسلامی با دو خاستگاه متفاوت و با پیشینه‌ای نه‌چندان هم‌گرا، با ورود فعالانه به عرصه‌ی اجتماع و سیاست معادلات جدیدی را در ایران و جهان اسلام به وجود آوردند. این دو گروه، تصوف و تشیع امامیه بودند. صوفیان خانقاه‌نشین از مدت‌ها قبل، به تدریج پایگاه‌های اجتماعی خویش را گسترده بودند. آنها با اغتنام فرصت و با استفاده از فضای نه‌چندان مطلوب اجتماع، توانسته بودند در میان نخبگان و عامه‌ی مردم یارگیری کرده و نفوذی مناسب در میان مسلمین ایجاد کنند. شیوه‌ی سلوک نه‌چندان دیندارانه‌ی خلفای حکومتی اهل سنت، در روزگار حاکمیت نهاد خلافت و همچنین نزاع‌های بی‌شمار فرقه‌ای و مذهبی، مردم سرخورده و سرگردان را به آرامش زاویه‌های خانقاه و صحبت اهل انزوا و پرهیز و ذکر متمایل می‌کرد. تهاجم مغولان از چند جنبه موهبتی غیرمنتظره برای تصوف به حساب می‌آمد. از یک طرف دستگاه خلافت به عنوان یگانه رهبر جهان سنت از بین رفته بود و پیران طریقت می‌توانستند به آسودگی ادعای رهبری معنوی داشته باشند. از طرف دیگر این تهاجم ویران‌گر به میزان بسیاری، باعث تشدید غم، اندوه و تردید در میان جامعه‌ی اسلامی می‌شد. بسیاری از عامه‌ی مسلمانان در سخنان اهل خانقاه آرامش، سعادت و بی‌غمی را جستجو می‌کردند. آنها که تحت تأثیر تهاجم مغول تمام هستی خویش را بر باد می‌دیدند، تلاش می‌کردند در خانقاه و در صحبت شیوخ طریقت، راهی برای برون‌رفت از آشفتگی‌های مادی پیدا کنند. علاوه بر این مغولان به سبب برخی باورهای آیین شمنیسم تا حدود زیادی برای اهل طریقت احترام قائل بوده و ظاهراً از قدرت معنوی و کرامات آنها نیز تا

اندازه‌ای در هراس بودند. این مسأله باعث می‌شد که حاکمان مغول تلاش کنند به شیوخ طریقت نزدیک شوند. مغولان ضمن عرض ارادت به اهل خانقاه، ثروت و مکتب بسیاری را در اختیار آنها قرار داده و بعضاً تلاش کردند با سپردن مناصب سیاسی به برخی از وابستگان برجسته‌ی سلسله‌های طریقت، ایشان را با خود همراه سازند. این همه، در خلأ قدرت ناشی از زوال ایلخانان، باعث ورود اهل تصوف به جریان‌ات سیاسی گردید؛ رویدادی که به تدریج چنان گسترش یافت که صوفیان را به بازیگران اصلی عرصه‌ی سیاست و اجتماع تبدیل کرد. از طرف دیگر زوال خلافت عباسی و از بین رفتن زعامت دیرپای خلفای اهل سنت و دولت‌های مورد تأیید آن، فرصتی تاریخی پیش روی فرق مختلف شیعه و از جمله امامیه قرار داد تا فارغ از فشار سرکوب همیشگی، به تبلیغ آموزه‌های خویش پردازند. ضمن آن‌که آلودگی بیش از حد فقها و دانشمندان دینی اهل سنت به سیاست و حکومت، آنها را تا حد زیادی در چشم عامه‌ی مردم بی اعتبار ساخته بود و این وضع، باعث اقبال بیش تر به شیعیان می گردید. از سوی دیگر فضای تلخ آمیخته با ناکامی که پس از هجوم خانمان سوز مغول بر جهان اسلام سایه افکنده بود، عموم مردم را به دنبال رهنمایی نجات بخش، به تشیع و تصوف امیدوار ساخته بود. وجود آرمان مهدویت و تأثیر قوی آن در میان امامیه، نیروی برانگیزاننده‌ای بود که این مذهب را در آن شرایط یأس آور، در میان دیگر مذاهب اسلامی برجسته می ساخت.

نکته قابل توجه این که در کنار بالندگی تشیع و تصوف، علوم غریبه نیز به عنوان عامل سوم در شرایط خاص حاکم، رو به پیشرفت و فراگیری گذاشته و توانست در معادلات قدرت نقشی مهم بر عهده گیرد. علوم غریبه اگرچه همواره از سوی عده‌ای در جامعه مورد قبول بوده؛ اما معمولاً در شرایط بغرنج اجتماعی و در دوران رکود و شکست، بسط و گسترش بیش تری یافته است. در آن روزگار، اهل این علوم نیز با ادعای پیش گویی و طالع بینی و سحر و جادو موفق شدند جایگاهی برای خود به دست آورند. شدت و فراگیری گرایش به این علوم به اندازه‌ای بود که حتی حاکمان، فقها، دانشمندان علوم عقلی و پیران طریقت هم از وسوسه یادگیری و به کارگیری برخی شاخه‌های آن برکنار نماندند. ضمن آن که نوع خاص جهان بینی حاکمان مغول و نزدیکی علوم غریبه به مناسک شمنیسم مغولی، در ارتقای نقش اجتماعی اهل این علوم بسیار مؤثر بود. به این ترتیب در دوره‌ی مورد بحث دو نیروی محرک که می توانست جامعه را به برون رفت از مشکلات پیش رو امیدوار سازد، تصوف و تشیع بود. برخی از بزرگان این دو گروه با درک این شرایط تلاش کردند با نزدیک ساختن تصوف و تشیع، نیرویی غیرقابل

هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۱۷۷

مهار فراهم کرده، بر چندگانگی حاکم فائق آیند. این تلاش‌ها در مواقعی مورد استفاده و بعضاً سوءاستفاده برخی مدعیان و ماجراجویان هم قرار می‌گرفت که با درک الزامات زمانی و محیطی و با استفاده از جاذبه‌های صوفیانه-شیعی تلاش کردند با به راه انداختن نهضت‌هایی قدرت را به دست گرفته، نامی برای خود فراهم آورند. نهضت‌های شیعی، صوفی تلاش می‌کردند بر بستر پنج رکن اصلی و مشترک تشیع، تصوف، سیادت، مهدویت و علوم غریبه، دعوی خویش را سامان دهند. بدین ترتیب با استفاده از توانایی بالقوه هریک از عوامل فوق به تأثیرگذاری در فضای اجتماعی، سیاسی، مذهبی و... اقدام کنند. در این مقاله تلاش می‌کند با نگاهی تحلیلی-انتقادی، سه نهضت برجسته‌ی این دوران و میزان استفاده‌ی آن را از این مؤلفه‌های مشترک مورد نقد و بررسی قرار دهد.

۲. پیشینه‌ی تحقیق:

مقالات، رسالات و تألیفات بسیاری به شکل تکنگاری، به برخی نهضت‌های روزگار تیموری اختصاص یافته‌است. کتاب مشعشعیان نوشته‌ی احمد کسروی (۱۳۷۸) از اولین تألیفاتی است که در روزگار معاصر و به‌طور مشروح به یکی از این نهضت‌ها پرداخته. سال‌ها بعد محمدعلی رنجبر از دیدگاهی دیگر نهضت مشعشعیان را تحلیل و بررسی کرده است. وی چندین مقاله از جمله «سید محمد فلاح و اندیشه مهدویت» (۱۳۷۹) و مقاله مشعشعیان (۱۳۹۳) را در این زمینه نگاشته است. حروفیه (۱۳۶۹) نیز عنوان تألیفی است که توسط محقق و مترجم هم‌روزگار، یعقوب آژند نوشته شده است. حامد الگار (۱۳۸۲) «نقطویه» و علیرضا دکاوتی و فاطمه لاجوردی (۱۳۹۲) نیز «حروفیه» را در این زمینه نوشته‌اند. محمود رضا اسفندیار و محمدشفیع مولوی با نگارش مقالاتی از جمله «عرفان سیاسی در اندیشه سید محمد نوربخش» (۱۳۸۹) به جنبه‌های مختلف قیام نوربخشیه پرداخته‌اند. مع‌الوصف و با وجود این‌که بسیاری از این‌گونه مقالات توسط استادان برجسته نگاشته شده، اما بررسی همه‌جانبه‌ی مؤلفه‌های مشترک نهضت‌های این دوره و یافتن نقاط تلاقی آن کمتر موردتوجه قرار گرفته است.

۳. گرایش به تشیع:

در میان سرخوردگی‌های ناشی از تهاجم مغولان و نیاز ناگزیر اجتماعی، به جهت

برون رفت از مشکلات ناشی از شکست‌های خانمان برانداز، نخبگان سیاسی، مذهبی و نظامی جامعه و برخی ماجراجویان و قدرت‌طلبان، در پی یافتن توجیهی مذهبی برای قیام‌ها و جنبش‌های خویش برآمدند. بدیهی است در جامعه‌ی اسلامی-ایرانی جنبش‌هایی می‌توانست توفیق بیابد که با ایجاد شور مذهبی مؤثر، توده‌های بیشتری را با خود همراه کنند.

در آن دوران اکثریت جامعه‌ی اسلامی با اهل سنت و جماعت بود. با این همه فقه سیاسی اهل سنت فاقد الهام‌بخشی‌های لازم برای ایجاد شور رهایی و قیام در میان جامعه به نظر می‌رسید. در واقع فقهای برجسته‌ی اهل سنت تحت تأثیر الزامات زمانی، به نظراتی رسیده بودند که عملاً مردم را به انفعال و اطاعت بی‌قیدوشرط از حاکمان دعوت می‌کرد. شافعی و ابن حنبل و مالک ابن انس از جمله فقهای برجسته‌ای بودند که با نظریه‌پردازی‌های خویش نقش بسیار مهم و ماندگاری در مشروعیت‌بخشی به حکومت‌ها داشتند. (ابو زهره، ۱۹۸۹م، ۹۵) احمد بن حنبل قائل به اطاعت بی‌قیدوشرط آحاد مردم از حاکمان است. وی در این باره می‌نویسد: «کسی که به امامی از ائمه مسلمین که مردم به هر جهت اعم از رضایت یا غلبه به خلافت او اقرار کرده و گرد او فراهم آمده‌اند عصیان بورزد، عصای مسلمانان را شکسته و با آثار برجای مانده از رسول خدا (ص) مخالفت کرده و هرگاه چنین کسی در این حالت بمیرد، به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است. جنگ و خروج علیه سلطان برای احدی جایز نیست و اگر کسی چنین کند، بدعت‌گری است که بر غیر سنت و طریق مسلمانی گام برداشته است...» (عبدالحسین علی احمد، ۱۹۸۵م، ۳۲۸ به نقل از فیرحی، ۱۳۸۸، ۲۵۴). مالک بن انس دیگر فقیه بزرگ اهل سنت نیز در این باره به تفصیل سخن گفته است. وی صبر در برابر حاکمان ظالم را بر قیام علیه آنها ارجح می‌دانسته است. (النمری، ۱۴۲۱هـ ق، ۵/۱۵؛ نووی، ۱۳۹۲، ۱۲/۳۹۲). به پیروی و متابعت از این فقهای بزرگ، نظریه‌پردازان فقه سیاسی اهل سنت، تحت تأثیر نیاز زمان و در سازش با قدرت حاکم، با نوعی واقع‌بینی انفعالی به توجیه و تکمیل فتاوای فقهای سلف پرداختند. به عنوان نمونه اشعری در تکمیل اندیشه‌های شافعی و ابن حنبل و کاملاً در جهت تأیید و توجیه نهاد خلافت، با تکیه بر مسأله «کسب» و با تأکید بر تقدیر و مشیت الهی در سلوک سیاسی حکومت‌ها می‌نویسد: «خداوند حق دارد که برخی از انسان‌ها را زیر سلطه برخی دیگر قرار دهد. بدین ترتیب هرگز نمی‌توان نسبت به عدل و ظلم و یا صحت و سقم رفتار سیاسی حاکمان داوری عقلی کرد؛ زیرا مشروعیت افعال آنها نه در ذات افعال، بلکه درخواست و قدرت خداوند نهفته است و قابل ارزیابی با ملاک‌های حسن و قبح

هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۱۷۹

انسانی نیست.» (بدوی، ۱۳۷۴، ۶۱۲؛ اشعری، ۱۹۵۵، ۷۱). در واقع این دولت‌ها نبودند که بر اساس فتاوی فقها تشکیل می‌شد، بلکه این فقها و اندیشه‌ورزان بودند که نظریات سیاسی خود را با وضع موجود تطبیق می‌دادند. فقه اهل سنت مردم را از دخالت در امور سیاسی و تلاش برای براندازی حکومت بازداشته و تنها آنها را به اطاعت محض از صاحب قدرت بیش‌تر، فرامی‌خواند. به این ترتیب چنان‌که ملاحظه می‌شود در روزگار استیلای مغولان، در نگاه اکثریت نظریه‌پردازان اهل سنت، عملاً هرگونه حاکمیتی توجیه شرعی می‌شد. آنها در واقع تمام تأملات درباره حکومت و زندگی سیاسی را در یک عبارت کوتاه خلاصه کرده بودند؛ «هرکس زور و قدرتش بیش‌تر، اطاعتش واجب‌تر است؛ من اشتدت و طأته وجبت طاعته.» (عابدالجابری، ۱۹۹۲، ۳۶۲). در این نوع نگرش به قدرت حاکمه، نه تنها مردم از قیام علیه حکومت‌های ظلم و جور و شرایط وحشتناک حاصل از این نوع حکمرانی‌ها منع شده بودند، بلکه به اطاعت بی‌چون‌وچرا دعوت شده و طاغیان بر حکومت‌ها، خارجی محسوب می‌شدند. تحت تأثیر چنین نگاهی است که وقتی در دوران حاکمیت مسعود غزنوی، نیشابور مورد تهاجم قوای نو رسیده‌ی سلجوقی قرار گرفت و مردم و بزرگان شهر در مقام استفتا به قاضی شهیر آن روزگار، موسوم به قاضی‌ساعد مراجعه کردند، وی با توجه به آموزه‌های فقه سیاسی اهل سنت و در جواب ایشان گفت: «... رعیت را نرسد با لشکری برآوردن و شما را خداوندی است محتشم چون امیر مسعود. اگر این ولایت او را به کار است ناچار کس فرستد و ضبط کند. امروز آتشی بزرگ است که بالاگرفته ... جز طاعت روی نیست...» (بیهقی، ۷۲۹، ۱۳۵۰) باور اهل سنت در واقع با استناد به آیه‌ی شریفه‌ی «لا تقتلو به ایدیکم الی التهلکه» مستحکم شده و آنها با تکیه بر این گزیده‌بینی‌ها مردم را به سکوت و رضا در مقابل مظالم و بلاهای فراوان فرامی‌خواندند. (جوینی، ۱۳۷۸، ۱۱/۱). در مقابل این نگاه غالب که مردم را به صبر و سکوت دعوت می‌کرد، دیدگاه تشیع به سبب عدم اعتقاد به سازش با حکومت‌ها، برانگیزنده و محرک به حساب می‌آمد. تشیع، نه تنها همه چیز را به تقدیر و مشیت الهی نسبت نمی‌داد بلکه به اختیار معتقد بود. طبق باور شیعیان: «بنده موجد افعال خود است به اختیار خود» (آملی، ۱، ۱۳۷۷ / ۳۵۲) این‌گونه آموزه‌ها در برابر تقدیرگرایی اهل سنت و فلسفه‌ی سیاسی خاص آنها که مردمان را به اطاعت و پیروی بی‌چون‌وچرا فرامی‌خواند، آشکارا برتری داشت. این باور می‌توانست برانگیزنده مردمی باشد که طی قرون، دست و پای خود را در تار و پود نیروی حاکم بسته یافته بودند. از بین رفتن خلافت عباسی و خلأ قدرت ناشی از

ضعف ایلخانان، شیعیان امامیه را در آستانه‌ی قرن هشتم با فرصتی تاریخی برای بسط گفتمان خویش روبرو کرد. فشارهای حاصل از تهاجمات و غارت‌گری‌های آن روزگار و سرخوردگی‌ها و شکست‌های پیاپی، فضا را برای طرح گفتمان شیعه مساعدتر از همیشه کرده بود. البته به این نکته بسیار مهم باید توجه داشت که شیعیان اگرچه وجوب اطاعت از سلاطین را به هیچ وجه برنتابیده و آن را قبول نداشتند و به عبارت دیگر هیچ کس جز امام معصوم را واجب‌الاطاعه نمی‌دانستند، با توجه به باور رایج در میان آنها قیام برای به دست گرفتن قدرت، معطوف به ظهور امام عصر (عج) بود. به عبارت دیگر اگرچه نگاه شیعه به مسائل سیاسی ظلم‌ستیز و مترقی‌تر به نظر می‌رسید، اما مشکلی که در باورهای شیعی دوازده‌امامی در آن زمان وجود داشت، اعتقادشان به غاصب بودن تمامی حکومت‌ها تا قبل از ظهور منجی بود. در واقع شیعه بر این باور بود که قیام، موقوف به ظهور مهدی موعود (عج) بوده و در غیر این صورت، حتی تلاش شیعیان نیز برای به دست گرفتن قدرت سیاسی، تلاشی است در جهت غصب قدرتی که به امام عصر (عج) تعلق دارد. (حر عاملی، ۱۵، ۱۳۸۳/ ۱۹۹۷۰؛ نوری، ۱۳۸۱، ۱۱/ ۱۲۳۶۴). در واقع می‌توان گفت موضوع پذیرفتن و امید شیعیان به ظهور منجی موعود، از یک سو قوه‌ی محرک و نیروی انگیزشی مهمی برای حرکت‌های اعتراضی به حساب می‌آمد و از سوی دیگر محدودیت‌های فقهی پیش‌گفته، تلاش هر مدعی قدرتی را برای به دست گرفتن حاکمیت به اسم تشیع در محاق شائبه فرو می‌برد. چنان‌که در ادامه خواهد آمد، راه‌حل رهبران نهضت‌های آن روزگار برای غلبه بر محدودیت‌های فقهی مزبور و استفاده از قدرت برانگیزندگی بالقوه تشیع، مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت.

۴. نزدیکی تشیع به تصوف:

این‌که چگونه تصوف از کنج انزوای خانقاه به منازعات سیاسی و قیام برای به دست گرفتن قدرت روی آورد یکی از مهم‌ترین مباحث تاریخ میانه جهان اسلام و ایران است. بزرگان صوفیه به تدریج و با استفاده از خلأ مذهبی برآمده از سقوط خلافت، به نقش‌آفرینان برجسته‌ی جامعه تبدیل شدند. علاوه بر زوال خلافت عباسی و تضعیف قدرت مذاهب رسمی اهل سنت برخی عوامل دیگر نیز در مقبولیت بیشتر اهل تصوف مؤثر بود. از طرفی چنان‌که اشاره گردید آحاد جامعه‌ی اسلامی و توده مردم در این روزگار سخت به دنبال پناهگاهی برای کسب امنیت خاطر و آرامش بودند. آنها در این برهه از زمان، این نیاز تاریخی را در صحبت

هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۱۸۱

اهل خانقاه و کرامات ایشان می‌دیدند. از طرف دیگر مغولان و به تبع آن‌ها تیموریان ابتدا به دلیل تسامح مذهبی و سپس به خاطر برخی باورهای سنتی خویش به مشایخ صوفی روی خوش نشان داده و با حمایت‌های مالی و سیاسی از ایشان زمینه بسط و گسترش دعوت آنها را فراهم آوردند. (منز، ۱۳۷۷، ۲۳) خانقاه‌ها به تدریج و با توجه به اقبال حاکمیت و مردم به آن، دارای نفوذ و ثروت فراوان شدند. مقبولیت اهل تصوف به جایی رسید که به تدریج به مقامات سیاسی برگزیده شده و کنج انزوا را به مقصد دارالحکومه ترک کردند. این همه باعث تغییر نگرش تدریجی آنها نسبت به حضور در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی گردید. مقبولیت عمومی، امکانات مالی و تجارب سیاسی باعث شد که در فرصتی تاریخی و در غیاب حاکمیتی فراگیر، صوفیان خانقاه‌نشین به قصد کسب قدرت وارد عرصه منازعات سیاسی شوند. از دیگر ویژگی‌های قیام‌های روزگار تیموری نزدیکی تشیع و تصوف بود. تا قبل از این تصوف بیشتر در لباس اهل سنت ظهور و بروز داشت. فقهای شیعه همواره فاصله خویش را با تصوف حفظ کرده بودند. (حسنی رازی، ۱۳۶۴، ۲۵۳) اما باز هم تحت تأثیر الزامات زمان، تصوف و تشیع به هم نزدیک شدند. در واقع «تصوف با صبغه شیعی» (سانی، ۱۳۸۱، ۵ / ۵۱۷-۵۱۹) برجسته‌ترین سیمای دینی ایران در عهد مغول بود. تصوف برای نزدیکی به تشیع ابتدا از کنج خانقاه بیرون آمده و به نیرویی اجتماعی و محرک قیام‌های این دوران تبدیل گردید. سپس چنان‌که گفته شد رهبران این قبیل قیام‌های صوفیانه به فراست دریافتند که مذهب تشیع وجوه انگیزاننده‌ی بالقوه‌ای در اختیار دارد که با تکیه بر آن می‌توان به بسیج عمومی توده مردم امیدوار بود. از این منظر گرایش تدریجی اهل خانقاه به تشیع قابل توجیه می‌شود. به عبارت دیگر با این پیش‌زمینه به راحتی می‌توان نزدیکی تدریجی اهل خانقاه را با تشیع و تبدیل آنها را به شیعیان متعصب صوفی، درک و توجیه کرد. خانقاه صفوی یک نمونه از خانقاه‌ها و طریقت‌های متعدد صوفیه بود که برای نیل به اهداف سیاسی خود گرایش به تشیع و آموزه‌های ظلم‌ستیز آن را ضروری می‌یافت. این گروه در عرض نهضت‌های معروف آن روزگار، به تدریج رشد کرد و تحت تأثیر الزامات سیاسی- مذهبی زمان، خود را با شرایط هماهنگ ساخته و در نهایت با استفاده از انباشت تجارب نهضت‌های متعدد، به تأسیس حکومتی فراگیر توفیق یافت.

نجم الدین کبری از مشایخ برجسته‌ی تصوف و مؤسس طریقت کبرویه از نخستین کسانی بود که برای نزدیکی تصوف با تشیع اقدام کرد. وی که اهل سنت و از پیروان شافعی

به شمار می‌رفت، عشق و ارادت خویش نسبت به اهل بیت پیامبر اکرم (ص) را در قالب مدایحی که در منقبت ایشان می‌سرود، ابراز می‌داشت. شیوه‌ی سلوک هم‌گرایانه‌ی وی، به تدریج باعث تشکیل طریقت‌های صوفی - شیعی همچون «حیدریه»، «نعمت‌اللهیه»، «جلالیه»، «قلندریه»، «ابدالیه» و به‌ویژه «اهل فتوت» گردید. (گولپینارلی، ۱۳۸۰، ۱۱۳). علاءالدوله سمنانی (م ۷۳۷ هـ ق)، جانشین شیخ نجم‌الدین با تأثیرپذیری از مرشد خویش و با مساعدتر شدن شرایط، پیوندهای نزدیک‌تری بین تشیع و صوفیه اهل تسنن برقرار کرد. او اعلام کرد: «اگر آنچه از کرامات و خوارق عادات که از تمام اولیاء ظاهر شده، از مردی ظهور یابد، ولی سلسله‌ی او به یکی از ائمه معصوم شیعه - صلوات الله علیهم اجمعین - منتهی نشود اعتماد را شاید که آن امری شیطانی است.» (هدایت، ۱۳۶۱، ۵۰).

۵. مهدویت:

اعتقاد به موعود نجات‌بخش در میان ادیان و فرهنگ‌های مختلف بشری سابقه‌ای طولانی دارد. جور و بی‌عدالتی‌های حاکم بر جوامع انسانی و پی‌جویی فطری عدالت، برادری و برابری، بشریت را منتظر و امیدوار به ظهور منجی رهایی‌بخش نگاه داشته است. در اسلام نیز موضوع ظهور منجی، از اعتقادات مورد توافق اکثریت فرق و مذاهب بوده است. هرچند در چگونگی آن تفاوت‌ها و اختلافاتی وجود دارد. باین‌همه در جامعه‌ی اسلامی نیز، اندکی پس از رحلت پیامبر اکرم (ص)، مدعیان ظهور از اقصی نقاط جهان اسلام قد برافراشتند. نکته مهم این‌که ظهور این مدعیان غالباً در مواقعی رو به افزایش می‌گذاشت و جامعه را با بحران‌هایی سخت روبه‌رو می‌ساخت. فضای یأس و سرخوردگی و شکست، بهترین فرصت را برای منجیان مدعی فراهم می‌آورد تا بخت خود را در میان مسلمانان بیازمایند. با این‌همه در میان شیعیان امامیه که معتقد به ظهور مهدی (عج) فرزند امام حسن عسکری بودند، کمتر اختلافی در این زمینه وجود داشت و مدعیان ظهور معمولاً از میان این مذهب نبوده و قصد یارگیری از پیروان امامیه نداشتند. چیزی که در دوران مورد بحث تازگی داشت ادعای ظهور مهدی موعود در میان امامیه بود؛ به عبارت دیگر مدعیان به‌طور مشخص اعلام می‌کردند که امام دوازدهم شیعیان هستند. در خلأ سیاسی آن عصر، از آنجاکه نظام خلافت عباسی مدت‌ها بود که به تاریخ سپرده شده و سنت ترکی - مغولی نیز که مبنای حکومت تیموری به شمار می‌رفت روبه‌زوال نهاده بود، ظهور یک منجی با وعده صلح و عدالت برای مردم ستم‌دیده، پذیرفتنی

هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۱۸۳

به نظر می‌رسید. (یارشاطر، ۱۳۸۳، ۲۹). چرایی و چگونگی این ادعاها و دلایل بروز و ظهور آن را در میان تشیع امامیه، باید در الزامات زمانی و شرایط آن روزگار بررسی کرد. چنان‌که اشاره شد، مدعیان قیام، از قدرت برانگیزانندگی و ضد ظلم شیعه استفاده کرده در پی به فعلیت درآوردن آن در میان توده‌ی مردم رنج‌دیده بودند. با این‌همه با توجه به فقه سیاسی تشیع امامی؛ قیام برای به دست گرفتن قدرت سیاسی، موقوف به ظهور امام عصر (عج) بود. به این ترتیب این مدعیان با استفاده از شرایط زمانی و الزامات مذکور و همچنین با تکیه هم‌زمان بر روابط مرید و مرادی صوفیانه و اطاعت بی‌قیدوشرط سرسپردگان و مریدان، به ادعای مهدویت برخاستند. درواقع آنها ساده‌ترین راه‌حل را برای توجیه موضوع فقهی پیش‌گفته درباره توقف تلاش برای کسب حکومت تا ظهور موعود، در پیش گرفته و با اغتنام فرصت، مدعی مهدویت شدند. آنها با این ادعا، عملاً تنها مانع بر سر راه قیام شیعیان امامیه را از پیش پا برداشته و می‌توانستند به همراهی عموم شیعیان امیدوار باشند. در واقع این ادعا از یک‌طرف شور لازم برای رهایی از وضع نامطلوب موجود را برمی‌انگیخت و پتانسیل لازم برای بسیج عمومی را فراهم می‌کرد و از سوی دیگر بن‌بست فقهی موجود را در هم می‌شکست و موضوع غاصب بودن حاکم در فقه شیعی را از بین می‌برد.

آنچه ایده این پژوهش را درباره رویکرد عمومی جامعه و نخبگانش به موضوع منجی‌گرایی و مهدویت در این بازه زمانی تأیید می‌کند، فهرست طولانی مدعیان و گستره جغرافیایی وسیعی است که این ادعاها در آن طرح گردیده است. در آستانه‌ی روزگار مورد بحث این پژوهش، یعنی در سده‌های هفتم و هشتم هجری، مدعیان مهدویت از گوشه و کنار ایران و سرزمین‌های هم‌جوار ظهور کردند. این فراگیری به وضوح نشان‌دهنده قدرت تأثیرگذاری اندیشه «مهدویت» بر طبقات اجتماعی آن روزگار است. محمود تارابی (۱۳۶۳: ۶۳۶-۶۳۷) در بخارا (جوینی، ۱۳۷۸، ۱/ ۹۰-۸۵)؛ قاضی سید شرف‌الدین ابراهیم (۱۳۶۳: ۶۳-۶۴) در فارس و خراسان (میرخواند، ۱۳۳۹: ۴/ ۶۲۰) همگی ادعای مهدویت داشتند. ابوصالح حلّی (۱۳۸۳: ۶۸۳-۶۸۴) در حله و هم‌زمان با وی احمد شامی در واسط عراق نیز هر دو با عنوان «نایب امام مهدی» (عج) و آمربه معروف و ناهی از منکر قیام کردند. (ابن فوطی، ۱۳۵۱: ۴۳۵-۴۴۱-۴۴۰) همچنین موسی کردستانی از شیعیان کردستان (۷۰۷ هـ ق) با دعوی مهدویت قیام کرد. (قاشانی، ۱۳۴۷/ ۷۷-۷۶). قیام‌های مذکور پیش‌زمینه‌ای برای نهضت‌های روزگار تیموری و تلاش منسجم‌تر آن برای به دست گرفتن قدرت با ادعای ظهور مهدی موعود

(عج)، منجی مورد وثوق شیعیان امامی بود. نخستین نکته‌ای که درباره این دسته از مدعیان باید مورد توجه قرار گیرد، ادعای سیادت آنهاست. بدون تردید این ادعا زمینه‌ی اولیه ادعای بزرگ‌تر و نهایی مهدویت بود. بدیهی است که کسانی می‌توانند مدعی مهدویت در امامیه شوند که شرط سیادت را به اثبات رسانده باشند. توجه به این نکته‌ی ظریف دلیل اهمیت یافتن اثبات سیادت در میان فرقه‌های صوفی - شیعی این دوران را آشکار می‌کند.

۱-۵. مهدویت در میان حروفیان:

اولین مدعی برجسته‌ی مهدویت در میان شیعیان امامی در روزگار تیموریان فضل‌الله حروفی نام داشت. اگرچه در مورد تاریخ و محل تولد فضل اطلاع موثقی در دست نیست، اکثر منابع، تولد وی را در حدود سال (۷۴۰هـ ق) دانسته‌اند. (روملو، ۱۳۴۹، ۶۷۶؛ آژند، ۱۳۶۹، ۵) متون تاریخی نام کامل وی را «جلال‌الدین فضل‌الله بن ابو محمد عبدالرحمن حسینی استرآبادی» متخلص به نعیمی ثبت کرده‌اند. (شییی، ۱۳۸۰، ۶۹؛ صفا، ۱۳۶۸، ۴/۴۱) در مورد موطن وی نیز اختلاف نظر و گمانه‌زنی بسیار است. گروهی وی را به سبب اقامت بسیار در تبریز، اهل آذربایجان به حساب آورده‌اند. (اسماعیل پاشا بغدادی، ۱۹۵۱م، ۸۲۲) برخی نیز به سبب مسافرت‌های بسیارش به مشهدالرضا وی را از اهالی آن دیار معرفی می‌کنند. (هدایت، بی‌تا، ۳۶۱) باین‌همه اجماع اکثریت منابع بر استرآبادی بودن فضل حکایت دارد. ضمن آن‌که وی چندین کتاب خود از جمله کتاب نوم نامه را به زبان محلی استرآبادی نگاشته و در آن کتاب بر اصالت استرآبادی‌اش تأکید دارد. علاوه بر آن سایر نویسندگانی که نزدیک به روزگار حیات فضل می‌زیسته‌اند، بر استرآبادی بودنش تأکید ورزیده‌اند. (ممتحن، ۱۳۷۵، ۳۶۹). مطابق برخی متون حروفی، نسب وی ظاهراً به امام موسی کاظم (ع) می‌رسید و به از این رهگذر وی ادعای سیادت داشت. (دکاوتی و لاجوردی، ۱۳۹۲، ۳۷۸) چنان‌که اشاره گردید ادعای سیادت به یکی از وجوه مشترک رهبران نهضت‌های شیعی - صوفی روزگار تیموری تبدیل شده بود و مریدان تلاش می‌کردند با ارائه‌ی نسب‌نامه‌هایی این ادعاها را مستندسازی کنند. فضل در ابتدا به دلیل زهد بسیار به «حلال‌خور» معروف بود؛ اما به تدریج که عقاید افراطی خویش را بروز داد و مریدانی یافت، القابی متناسب با وضعیت جدید ساخته شدند. وی را به سبب توانایی تفسیر و تاویل آیات قرآن به شیوه‌ی خاص خود «صاحب تاویل» می‌خواندند؛ اما در نهایت لقب کاملاً غلوآمیز

هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۱۸۵

«رب العالمین» بر وی اطلاق گردید. (دکاوئی و لاجوردی، ۱۳۹۲، ۳۸۷).

سیر تحول القاب فضل، به‌روشنی مدار حرکت نهضت وی، از یک صوفی و زاهد ریاضت‌کش تا غلو‌آمیزترین دعوی ممکن را نشان می‌دهد؛ اگرچه ممکن است ادعای الوهیت و لقب آخرین فضل پس از مرگش و توسط مریدان به وی اطلاق گردیده باشد. فضل مدعی بود که او همانند و در اقتفای آدم و عیسی (ع) و محمد (ص) خلیفه‌الله است. وی بر این باور بود که تمام آرمان‌های صوفیانه و شیعی درباره نجات عالم از طریق خون، در وجود او جمع شده است. وی در نهایت به این ادعای بزرگ پرداخت که مهدی موعود و خاتم الاولیاست. ظاهراً در نامه‌ای منسوب به شاه اوپس از قول فضل آمده است: «بسم‌الله الرحمن الرحیم، انی رایت احد عشر وجوداً و نفساً شریفاً و من دوازدهم ایشان.» (شیبی، ۱۳۸۰، ۲۲۴). فضل‌الله حروفی با چنین ادعای بزرگی از سوی برخی از فقها تکفیر گردید. همین مسأله باعث دشمنی تیمور گورکانی با حروفیان شد. به همین سبب تحت تعقیب قرار گرفت و قبل از آن‌که موفق به اقدام سیاسی و نظامی خاصی شود، زندانی شد. وی سرانجام هنگامی که در زندانی در شهر باکو محبوس و در انتظار مرگ بود در نامه‌ای به یکی از مریدان، نهضت خویش را بعثتی برای آیین جدید خواند: «... سلام و دعای آخر ما را در این آخر به اصحاب و یاران و دوستان برسانند و نوعی سازند که این قاعده‌ها و این ادبیات و این حقایق به ایشان برسد. روزی چند به گوشه‌ی ناشناخته فروکش کنند و آن را ضبط کنند و این آیین نو است» (آژند، ۱۳۷۹، ۳۱۰). در نهایت «در روز پنج‌شنبه سادس ذیقعه ۷۹۶ هـ ق میران شاه، پسر سیم امیر تیمور به حکم پدرش، فضل‌الله را از شروان احضار کرد و به فتوای علمای عصر مقتولش ساخت و به پاهای او ریسمان بسته، در کوچه و بازار گردانیدند و قبرش اکنون در الگای النجق نخجوان ست.» (تربیت، ۱۳۱۴، ۳۴؛ روملو، ۱۳۴۹، ۶۷۲؛ پژوهشگران تاریخ کمبریج بر این باورند که میران شاه ابتدا به وی ایمان آورد و سپس خیانت ورزیده و در سال ۷۹۰ هـ ق وی را به قتل رسانید. (آژند، ۱۳۷۹، ۳۱۰). دامنه‌ی افراطی‌گری در میان پیروان فضل به جایی رسید که در اذان و اقامه به الوهیت و وحدانیت فضل‌الله شهادت می‌دادند و به جای عبارت اشهد ان لا اله الا الله عبارت بدعت‌آمیز و غالیانه‌ی اشهد ان لا اله الا فضل‌الله را قرائت می‌کردند. (ثبوت، ۱۳۸۸، ۱۳/۸۶) آنها پس از چندی مقبره‌ی وی را کعبه‌ی حقیقی نامیدند و به قصد زیارت به آنجا سفر کرده، پس از بستن احرام طی مراسم خاص ۲۸ بار طواف می‌کردند و برجی را در آن قلعه به عنوان نماد میران‌شاه تیموری

سنگ باران کرده از احرام خارج می شدند. (گولپینارلی، ۱۳۸۰، ۷۳۴، ریتز، ۱۳۸۵، ۲۷). جالب اینجاست که پیروان وی چنان به رجعت فضل باور داشتند که پس از قتل میران شاه تیموری، قاتل فضل، توسط قرا یوسف قراقویونلو در سال ۸۰۹ هـ ق مدعی شدند که فضل الله بار دیگر در قالب قرا یوسف ظهور کرده است. (ریتز، ۱۳۸۵، ۲۸؛ الگار، ۱۳۹۱، ۸۴۳).

در جهان بینی حروفی دور جهان در سه مرحله تکمیل می گردد. دور نخست موسوم به نبوت از آدم (ع) آغاز شده و با پیامبر اسلام (ص) پایان می یابد. دور دوم موسوم به ولایت با علی (ع) آغاز و با امام عسکری (ع) به پایان می رسد. دور سوم و مرحله آخرالزمان موسوم به الوهیت با ظهور فضل الله به عنوان مهدی موعود آغاز شده و به پایان می رسد. بنا بر اعتقادات حرفیان فضل از یک سو مهدی موعود و از سوی دیگر صاحب معرفت کامل ۳۲ حرف و بزرگ ترین تجلی آن و کلمه خداوند است. از این رو وی را می توان علاوه بر مهدی، عیسای رجعت کرده نیز تلقی کرد. (گولپینارلی، ۱۳۸۰، ۲۲).

۲-۵. مهدویت در میان مشعشعیان:

یکی دیگر از نهضت های مهم و معروف شیعی _ صوفی که در روزگار تیموریان سر برآورد، مشعشعیان نام داشت. رهبر این نهضت سید محمد بن فلاح نام داشت. وی نیز مثل سایر اقران خویش در دیگر نهضت های این روزگار ادعای سیادت می کرد. طبق نوشته منابع سلسله ی نسب وی از طریق فلاح بن هبه الله بن حسن بن علی مرتضی بن سید عبدالحمید سنابه بن ابوعلی فخر بن احمد بن ابوالغنائیم بن ابوعبدالله حسین بن محمد بن ابراهیم مجاب بن محمد صالح بن امام موسی کاظم (ع)، به ائمه ی اطهار (ع) و در نهایت پیامبر اکرم (ص) می رسید (شوشتری، ۱۳۷۶/۲، ۳۹۵). وی از شاگردان فقیه برجسته ی شیعی شیخ احمد بن فهد حلی (م ۸۴۱ هـ ق) بود. برخی منابع بر این باورند که ازدواج شیخ احمد با مادر سید محمد، روابط استاد و شاگرد را نزدیک تر از قبل ساخت. (کسروی، ۱۳۷۸، ۳۱) با این همه این خویشاوندی سببی، باعث جلوگیری از اختلافات عمیق آن دو، در آینده ی نه چندان دور نگردید.

سید محمد نخستین تلاش های خود را برای ایجاد حرکتی جدید با ادعای مهدویت در حدود سال (۸۴۰ هـ ق) آغاز کرد. با بروز نخستین نشانه های گرایش وی به ادعای مهدی گری، شیخ احمد که در آستانه ی مرگ قرار داشت وی را تکفیر کرد. (موسوی، نسخه

هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۱۸۷

خطی: ۱۲ به نقل از رنجبر، ۱۳۷۹، ۱۷۰). با این همه سید توانست با استفاده از شرایط زمانی و هم‌چنین شرایط مناسب محیطی جغرافیایی با استفاده از یاری قبایل عرب، دعوت خویش را گسترش داده و منطقه‌ی هویزه را از جانشینان تیمور منتزع ساخته و به تدریج بر مناطق دیگری از خوزستان مانند شوشتر و دزفول دست یابد. وی سپس بر مناطقی مانند واسط و حله که آماده‌ی دعوت شیعه و مهدویت بودند استیلا یافت. (کسروی، ۱۳۷۸، ۳۹) اذهان اهل واسط به آن دلیل که مدت‌ها این شهر مرکز طریقت رفاعی بود با داعیه مهدویت از طریق این سلسله‌ی صوفی‌آشنایی داشت. (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ۱۹۶). علاوه بر آن شهر حله که سید محمد در آن بالیده و تحصیل کرده بود؛ فضایی آمیخته از مهدویت، تشیع و کارهای خارق‌العاده و علوم غریبه داشت. (ابن کثیر، ۱۹۹۸، م، ۴۷) به نوشته برخی منابع، مردم حله در شهر مقامی ساخته بودند و بر این باور بودند که امام عصر (عج) از آنجا ظهور خویش را می‌آغازد. (مستوفی، ۱۳۸۱، ۴۲). وی در رساله‌ای موسوم به «کلام‌المهدی» به تبیین دیدگاه‌ها و عقاید خویش پرداخت. سید محمد مشعشعی تلاش کرد در آغاز خود را نایب و حجاب امام عصر (عج) معرفی نماید. وی در این باره می‌نویسد: «امام مهدی راز غایب است و سید محمد بن فلاح حجاب و ابزاری برای اوست. هرکس در این رسالت او را یاری دهد و به فریاد او پاسخ دهد، در واقع در حضور قایم پوشیده در غیبت، مبارزه کرده است.» (رنجبر، ۱۳۹۳، ۱۷۷). بی‌تردید تلاش‌ها و توجیهات اولیه‌ی سید با آگاهی به نگرش شیعیان امامیه به موضوع قیام انتخاب‌شده است. وی می‌دانست که از منظر فقه سیاسی تشیع تلاش برای استقرار حکومت تنها در صورتی مشروع است که از سوی امام (ع) یا نایب ایشان انجام پذیرد. بر این اساس می‌نویسد: «این سید، فقیه اهل بیت است و واجب است بر خلق که او را یاری دهند تا حق را آشکار کند و باطل را نابود سازد و به خدا سوگند که به نیابت از غایب قایم هستم.» (رنجبر، ۱۳۹۳، ۱۷۷). ایشان در بخش دیگری از نظریات خود و در تلاش برای کسب مشروعیت فقهی در میان شیعیان بر این نکته تأکید می‌ورزد که چنانچه کسی به شریعت عمل کند و در طریقت سلوک نماید و از این طریق به حقیقت دست یابد، امام امت و رئیس بندگان خواهد بود. ادعای امامت از طرف چنین فردی قابل قبول است. هم‌چنین اگر وی برای به دست گرفتن قدرت قیام کند در اولویت قرار داشته و برحق خواهد بود. این فرد در روزگار غیبت، از سوی امام عصر (عج) نیابت دارد. سید برای مستند کردن نظریاتش به روایتی از ائمه (ع) توسل جسته و چنین نقل می‌کند: «فقیه مورد اعتماد و اعلم

اهل زمان از سوی قایم در ایام غیبت، نیابت دارد و بر خلق واجب است که با او قیام کنند و او را یاری رسانند تا حدود را بر پا سازد.» (رنجبر، ۱۳۷۹، ۱۷۲).

مؤلف مجالس المومنین ضمن تمجید از مقام علمی سید محمد بن فلاح می نویسد: «سید محمد جامع معقول و منقول بود و صوفی و صاحب ریاضت و مکاشفه و آنچه از ظهور خود خبر می داد از روی مکاشفه بود.» (شوشتری، ۱۳۷۶، ۲/۳۹۵) وی در ادامه به ادعای مهدویت سید محمد اشاره کرده و به نقل از وی می نویسد: «من ظهور خواهم کرد و مهدی موعود خواهم بود.» (شوشتری، ۱۳۷۶، ۲/۳۹۵). فردی موسوم به سید علی بن سید عبدالله که از اخلاف سید محمد به حساب می آمده و ظاهراً مدتی نیز بر مسند حکومتی در قلمرو مشعشعیان قرار داشته است با تأیید ادعای مهدویت از سوی سید محمد، این قبیل مدعیات وی را «مزخرفات» نامیده است. (موسوی، نسخه خطی: ۵-۲ به نقل از رنجبر، ۱۳۷۹، ۱۷۳). این مورخ علت دست یافتن سید محمد بر اسرار برخی مکاشفات و هم چنین فنون علوم غریبه و هم چنین علت اصلی تحول روحی و توان علمی وی را در حيله و نیرنگی می داند که سید محمد در به دست آوردن کتابی از شیخ احمد بن فهد حلی به کار برده است. ظاهراً شیخ احمد وصیت می کند این کتاب که شامل «علوم غریبه و کرامات مهیبه» می شده است را پس از مرگش نابود سازند. با این همه سید محمد با آگاهی از اهمیت این رساله با حيله و نیرنگ به آن دست می یابد. (رنجبر، ۱۳۷۹، ۱۷۳). با تأمل در سیر مدعیات سید محمد می توان دریافت که وی با توجه به الزامات زمانی و مکانی و هم چنین در مواجهه با طیف های مختلفی از جامعه تلاش می کرد با زبان مورد قبول آنها سخن گوید. وی در مواجهه با نخبگان شیعه و آگاهان از فقه سیاسی تشیع، خود را فقیه و نایب امام معرفی می کرد و در میان مریدان سرسپرده و عامه مردم خود را موعود می نامید. با توجه به این نکته برخی تناقض ها در بیانات وی قابل مشاهده است. مشعشعیان در روزگار جانشینان سید محمد هم ادعاهای غلوآمیز خویش را تکرار کردند. به نوشته تکلمه پسرش مولا علی مدعی شد روح امیرالمؤمنین در وی حلول کرده و پس از وی دیگر برادرش سید محسن مدعی الوهیت شد. (عبدی بیک شیرازی، ۱۳۶۹، ۱۴۲) آنها در نهایت با تهاجم شاه اسماعیل اول صفوی استقلال خود را از دست داده و به حکومتی دست نشانده تبدیل شدند. (کسروی، ۱۳۷۸، ۷۳). این که برخی پژوهشگران معاصر مدعی شده اند اولین قیام شیعیان امامی با دعوی مهدویت متعلق به سید محمد مشعشعی است (اصلانی، ۱۳۸۶، ۹۲)، با توجه به آنچه تاکنون گفته شد،

هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۱۸۹

صحیح به نظر نمی‌رسد. بی‌تردید فضل‌الله حروفی اولین کسی بود که در میان امامیه مدعی شد که امام دوازدهم موعود بوده و ظهور کرده است.

۳-۵. مهدویت در میان نور بخشیه:

سید محمد نوربخش در سال (۷۹۵هـ.ق) در قاین مرکز ایالت قهستان از مراکز اصلی و قدیمی تصوف - متولد شد. وی نیز مانند سایر رهبران پیش‌گفته ادعای سیادت و نوادگی امام موسی کاظم (ع) را داشت. او به سبب هوش ذاتی و شخصیتی برجسته در اندک زمانی به برجسته‌ترین شاگرد شیخ اسحاق ختلائی از مشایخ مشهور یکی از شاخه‌های طریقت کبرویه تبدیل شد. ختلائی با توجه به رؤیایی که دیده بود لقب نوربخش را بر محمد نهاد و مدعی مهدویت وی شد. شیخ با توجه به نفوذ خود، محمد را تحریک کرد تا خود را امام موعود شیعه معرفی کند. ختلائی برای پیشبرد دعوت نوربخش، پیشاپیش مریدانش، با وی به‌عنوان منجی موعود بیعت کرد. (مولوی، ۱۳۷۱، ۷۹). به نظر می‌رسد این‌که برخی از مخالفان نوربخش منکر اصرار ختلائی شده و ادعای مهدویت را خواست و آرزوی خود وی دانسته‌اند (کربلایی، ۱۳۴۹، ۲/۲۴۲-۵۰)، بیش از آن‌که بر واقعیت‌های تاریخی منطبق باشد ناشی از رقابت‌های درون خانقاهی شاخه‌های مختلف طریقت کبرویه است. از طرف دیگر خواجه اسحاق ختلائی - که استاد نوربخش بود - با درک اهمیت بنیادین موضوع سیادت، تلاش بسیار کرد تا با تأکید بر صحت علوی بودن نوربخش، زمینه را برای مشروع جلوه دادن ادعای مهدویت وی در میان عموم مردم فراهم آورد. (شوشتری، ۱۳۷۶، ۲/۱۴۷). نوربخش با اعتماد به نفسی قابل توجه مدعی برتری علمی بر افلاطون و ابن‌سینا و تسلط بر شاخه‌های مختلف علوم داشت. البته بدیهی ست که فردی که مدعی مهدویت می‌شود نباید و نمی‌تواند از این اندیشه‌های خودخواهانه و اغراق‌آمیز تهی باشد. به‌هر حال وی با نگارش «رساله المهدی» سعی کرد تا مبنای نظری و استنادی ادعای خویش در باب مهدویت را توجیه کند. با این همه نوربخش قبل از آن‌که اقدام چندانی در تدارک نظامی یارانش انجام دهد، موردتهاجم قوای تیموریان قرار گرفت و دستگیر شد. اگرچه ختلائی اعدام شد، اما نوربخش به فرمان امیر شاهرخ به زندان افتاد. (زمجی اسفرازی، ۱۳۳۹، ۶). این رویداد می‌تواند بر نقش برجسته‌ی شیخ بزرگ صحنه گذاشته و نشان دهد که امیر شاهرخ در این مقطع زمانی، خطر شیخ پیر را بیش‌تر از شاگرد جوانش تشخیص داده است. با این همه

نوربخش پس از آزادی از حصر بار دیگر در کردستان و بختیاری بر ادعای مهدویت خویش و تأسیس حکومتی جهانی تأکید کرد. (جیحون آبادی، ۱۳۶۱، ۵۳۴). اما با اینکه توفیقی نسبی در جلب گروهی از مریدان یافت، یکبار دیگر به دست تیموریان دستگیر شد. امیر شاهرخ این بار او را مجبور کرد تا در هرات بر منبر رفته و مدعیات خویش را تکذیب کند. با وجود شکست‌های پیاپی، نوربخش تا هنگام مرگ در سال (۸۶۹هـ.ق) هیچ‌گاه به‌طور کامل از ادعای بزرگ خویش دست نکشید. (حامد الگار، ۱۳۹۱، ۵۵). تأثیر این جنبش به‌ویژه در میان صوفیان به‌اندازه‌ای قوی بود که طرفدارانش، نوربخش را «امام و خلیفه همه مسلمانان» لقب دادند. نوربخش نهضت خود را جامع تصوف و تشیع می‌دانست و در بیانیه‌ای که ضمن آن مردم را به طرفداری از خود فراخوانده بود، صراحتاً اعلام کرد که وی ولایت و نبوت را توأمان در اختیار دارد. نوربخش در متنی که توسط منابع تاریخی مختلف روایت شده در تشریح صلاحیت‌های نسبی و علمی خویش می‌نویسد: «نسب من قریشی و هاشمی و علوی و فاطمی و حسینی و کاظمی است و در علوم شریفه جعفری، پیرو آدم الاولیاء حضرت علی مرتضی (ع) هستم و در علوم غریبه، چون کیمیا و سیمیا و هیمیا، اگر خودستایی نشماری، همتای ابن سینا و در مکاشفات فلکی و مشاهدات ملکوتی و معانی جبروتی و تجلیات لاهوتی، کامل و مکملم و به مراحل هفتگانه ذکر لسانی و نفسی و قلبی و سری و روحی و حضوری و غیب الغیوب هم خود رسیده‌ام و هم دیگران را می‌رسانم...» (مرسلات ورق ۳۴ب به نقل از شیعی، ۱۳۸۰، ۳۱۹). نوربخش تلاش کرد از موهبت اتفاقی هم نامی خود و پدرش عبدالله با حضرت رسول (ص) و پدر بزرگوار ایشان (نظامی باختری، ۱۳۷۱، ۱۹)، راهی برای مقبولیت و مشروعیت بیش‌تر خود بیابد. وی در همین رابطه، نام فرزند خود را قاسم گذاشت تا مانند پیامبر (ص) صاحب کنیه ابوالقاسم شود. در نهایت برخی محققان متأخر بر این باورند که نوربخش قصد داشت با استفاده از این روش و با تکیه بر روایاتی که مهدی موعود را هم نام پیامبر اکرم (ص) معرفی می‌کردند، به نفع خود بهره‌برد. (شیعی، ۱۳۸۰، ۳۱۴).

۶. علوم غریبه:

علوم غریبه به پنج شاخه‌ی اصلی کیمیا، لیمیا، هیمیا، سیمیا و ریمیا تقسیم می‌شود. این علوم اعمال خارق‌العاده‌ای مانند سحر، جادو، طالع‌بینی، تنجیم، رمل، جفر و خواب‌گزاری و

هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۱۹۱

بسیاری از زیرشاخه‌های مرتبط دیگر را شامل می‌شود. از مؤلفه‌های مشترک دیگری که در نهضت‌های روزگار تیموری مورد توجه قرار گرفت، استفاده از شاخه‌های مختلف علوم غریبه بوده است. با توجه به شرایط خاص روزگار پس از حمله‌ی مغول، گرایش جامعه به سمت علوم غریبه شدت یافت. مدعیان تسلط بر این‌گونه علوم از آشفته‌بازار حاکم بر جامعه سود جسته و با ادعای سعادت‌مند ساختن و نجات بخشی مردم به نفوذ بسیاری دست یافتند. نکته مهم این‌که در بسیاری از موارد کشف و کرامات عرفا و برخی اعمال خارق‌العاده‌ی عالمان علوم غریبه چنان درهم‌آمیخته بود که تشخیص آن برای عامه‌ی مردم امکان‌پذیر نبود. در چنین اوضاعی هم ساحران و جادوگران ادعای کشف و کرامات و مقامات عرفانی داشتند و هم اهل خانقاه و بزرگان تصوف سعی می‌کردند با فراگیری برخی از رموز علوم غریبه بر رونق کار خود بیفزایند. علاقه مسلمانان به علوم غریبه از صدر اسلام وجود داشت. آثاری که مورخان و فهرست‌نویسان و شرح‌حال نویسان باقی گذاشته‌اند، این ادعا را تأیید می‌کند؛ اما بی‌تردید پس از تهاجم مغول علاقه به علوم غریبه به سرعت رو به فزونی نهاد. مقایسه‌ی منابعی که ابن ندیم (م ۳۸۵ هـ ق) و حاجی خلیفه (م ۱۰۶۷ هـ ق) درباره کتب مربوط به علوم غریبه گزارش کرده‌اند تا حدودی صحت این مدعا را اثبات می‌کند. (ابن ندیم، ۱۳۶۶، ۳۸۰-۳۷۵؛ حاجی خلیفه، ۱۴۱۰ هـ ق، ۲/ ۱۵۳۰-۱۵۲۵). جالب این‌که حتی حاکمان و سلاطین هم با این‌که سر رشته‌دار امور به حساب می‌آمدند، برای تحقق خواسته‌های خود به طلسم و دعا متوسل می‌گشتند. البته این مسأله از گذشته در میان درباریان سلسله‌های مختلف رایج بود؛ اما با غلبه‌ی مغولان و به سبب نزدیکی علوم غریبه با سنن شمنی آنها، این‌گونه امور از مقبولیت بیش‌تری در میان دولت‌مردان برخوردار گردید. موکداً به این نکته باید توجه داد که مغولان حاکم، به این‌گونه موارد که به خرافات پهلوی می‌زد بسیار علاقه‌مند بودند؛ چرا که خود نیز در سرزمین مادری‌شان با اشکال ابتدایی علوم غریبه در سحر و جادو و طالع‌بینی آشنا بودند. مغول‌ها هم‌چنین به سبب طبع بدوی خود مجذوب کرامت‌نمایی‌ها و تردستی‌های صوفیان مدعی می‌شدند. به همین دلیل تلاش می‌کردند حتی‌الامکان حرمت آنها را نگاه دارند. از طرف دیگر به نظر می‌رسد زوال خردگرایی از عوامل مهم دیگر در رواج و گسترش علوم غریبه باشد؛ زیرا در غیاب علوم عقلی گرایش به علوم باطنی و علوم غریبه تشدید می‌گردد. این امر رابطه‌ای دو سویه داشت و تضعیف علوم عقلی، خود معلول اهمیت یافتن سحر و شعبده‌بازی اهل علوم غریبه و کرامت‌نمایی‌های مدعیان تصوف نیز بود. به هر حال

گسترش این باورها با توجه به تضعیف نیروی تفکر و تعقل در توده‌های مردم، باعث مقبولیت علوم غریبه و ترویج اعتقاد به جن‌گیری، جادوگری، احکام النجوم و کف‌بینی شد. (محبوب، ۱۳۴۹، ۱۷۳-۱۷۲). چنان‌که اشاره گردید، صوفیان به تدریج و تحت تأثیر شرایط پیش‌گفته، به چنان قدرت و نفوذی دست یافتند که با حرکتی رو به گسترش کنج خانقاه را ترک کرده و به سوی جامعه و کسب قدرت سیاسی روی آوردند. این رویداد مهم باعث بروز چندین نهضت و قیام توسط صوفیان در مناطق مختلف ایران گردید. در جریان این‌گونه قیام‌ها، سران بسیاری از نهضت‌های صوفیه، از سحر و شعبده و جادو (علوم غریبه) برای جلب قلوب عامه مردم و حتی حاکمان بهره می‌گرفتند؛ چراکه این امور نشانه‌ای از کرامات و ارتباط با ماوراءالطبیعه دانسته می‌شد. استفاده از چنین شیوه‌هایی آن‌چنان گسترش یافته بود که حتی شماری از علمای صاحب‌نام شیعه و سنی، خواه با انگیزه مقابله با این کرامت‌نمایی‌ها و خواه از روی علاقه و کنجکاوی شخصی، به فراگیری این علوم می‌پرداختند. کار به جایی رسید که علماء و فقهای برجسته‌ای مانند شهید اول (مقتول ۷۸۶ هـ ق)، ابن فهد حلی (م ۸۴۱ هـ ق) و ملاحسین واعظ کاشفی (م ۹۱۰ هـ ق) نیز به یادگیری این‌گونه علوم مبادرت ورزیدند. در آن روزگار رواج علوم و غریبه و شاخه‌های مرتبط با آن، تا آنجا پیش رفت که عالم بزرگی هم چون سید بن طاووس (م ۶۶۴ هـ ق) علمی مانند احکام النجوم و کیمیا را به رسمیت شناخته بود. (شیبی، ۱۳۸۰؛ ۳۰۵، ۲۷۷) هم‌چنین رویکرد حاکمان مغول به این پدیده چنان بود که خواجه‌نصیرالدین طوسی - دانشمند نامدار ایرانی - به سبب آگاهی از علاقه‌ی هلاکوخان مغول به این‌گونه فنون، وی را ترغیب کرد تا در بنای ماندگار رصدخانه مراغه سرمایه‌گذاری کند. (آیتی، ۱۳۴۶، ۲۹؛ ورجاوند، ۱۳۶۶، ۱۲۸) همین علاقه سبب شد تا خان مغول پس از مدتی به خواجه فرمان داد تا کتابی در باب رمل به رشته تحریر درآورد. این کتاب پس از نگارش توسط خواجه‌نصیرالدین، به نام رساله در رمل معروف گردید. هرچند برخی از پژوهش‌گران این کتاب را به نام «وافی در علم رمل» معرفی کرده‌اند. (مدرس رضوی، ۱۳۷۰، ۵۳۸)

۱-۶. حروفیه و علوم غریبه:

چنان‌که اشاره شد با توجه به اقبال مردم به تصوف و علوم غریبه و شباهت‌هایی که در ظاهر، بین برخی حرکات خارق‌العاده عالمان علوم غریبه و کرامات صوفیه وجود داشت، این

هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۱۹۳

دو بیش از پیش باهم در آمیختند. اهل تصوف و علوم غریبه هرکدام تلاش می‌کردند از دیگری در جهت اعتلای هرچه بیشتر خود استفاده کنند. در این میان نهضت‌های صوفی-شیعی نیز از این توجه عمومی استفاده کرده و کوشیدند با توسل به برخی از شاخه‌های علوم غریبه، هم مقبولیت خویش را در میان عوام بیش‌تر سازند و هم در نگاه مریدان به‌عنوان صاحبان کشف و کرامات جلوه‌گر شوند. در این میان فضل‌الله حروفی برای پیشبرد اهداف نهضت خود، از علوم غریبه بیش‌ترین استفاده را کرد. فضل قبل از آن‌که دعوت خویش را آشکار سازد، به‌تدریج و به دلیل شهرت در تعبیر خواب در میان عامه مردم آوازه یافت. بدیهی است شهرت صوفیانه وی و زندگی زاهدانه‌اش، گرایش به وی را در روزگار رونق کار اهل خانقاه فزونی می‌داد. ضمن آن‌که یکی از مشخصه‌های این دوران تزاید‌گروش به علوم غریبه و نزدیکی اعمال صوفیان به عالمان این‌گونه علوم بود. فضل هم قبل از آن‌که دعوت اصلی خود را آشکار سازد -که بر پایه خواص حروف بنا شده بود و با علوم غریبه پیوندی اساسی داشت - با مهارت در تعبیر خواب، توانایی خود را در شاخه‌های دیگری از این علوم نشان داد. از آنجاکه تعبیر خواب و طالع‌بینی به‌عنوان فنونی از علوم غریبه به‌شدت رواج داشت، مهارتش باعث گسترش مریدان و هم‌چنین بسط محبوبیت و مقبولیت وی در میان عوام می‌گردید.

در مورد ماهیت تعبیرهایی که فضل از خواب‌ها ارائه می‌کرد باید تذکر داد که این تعبیرها بیش‌تر نوعی درون‌بینی، شناخت روحيات و نیت‌های درونی فرد و در واقع آن چیزی بود که نزد صوفیه به «علم فراست» شهرت داشت. (دکاوتی و لاجوردی، ۱۳۹۲، ۳۷۹) اصولاً خواب‌گزاری هسته مرکزی فعالیت‌های فضل را تشکیل می‌داد. (ریتر، ۱۳۸۵، ۳۳۹) این موضوع از چنان اهمیتی در نزد وی برخوردار بود که رساله‌ای تحت عنوان «نوم نامه» تألیف کرده و در آن به زبان استرآبادی به شرح و تعبیر خواب‌های خود پرداخت. (کیا، ۲۳۹، ۱۳۴۰) فضل می‌دانست که با رحلت حضرت رسول (ص) باب وحی مسدود گردیده اما طبق آموزه‌های اسلامی باب رؤیاهای صادق به روی بندگان خدا گشوده است. از این گذشته انسان با خواب می‌تواند به دنیای پس از مرگ هم نزدیک شود. ظاهراً همین خواب‌ها موجب طرح موضوع مهدویت از سوی فضل گردیده است. (ریتر، ۱۳۸۵، ۳۴۴) اتفاقی که در میان سایر مدعیان پس از وی نیز تکرار شد. ظاهراً اولین خوابی که انگیزشی در فضل برای ادعای مهدویت ایجاد کرد در سال (۷۷۶هـ.ق) روی داده بود؛ وی در خواب امام زمان (عج) را دید که لباسی سفید و به‌غایت تمیز از لباس‌های خویش را بر تن فضل پوشانید. وی هم‌چنین در خوابی دیگر

ستاره‌ای درخشان را دید که از جانب شرق عالم می‌تابد؛ درحالی‌که چشمان فضل تحمل این نور را نداشته، ندایی می‌شنود که این ستاره‌ای ست که هرچند قرن یک‌بار ظهور می‌کند. (ریتر، ۱۳۸۵، ۳۴۵). این خواب‌ها فضل را متقاعد کرد که منجی موعودی است که ظهور کرده تا هنگامه‌ای جدید در دین و مذهب بر پا سازد. وی با تلفیق این خواب‌ها با خاصیتی که برای حروف قائل بود، به تحکیم پایه‌های استدلالی ادعای خویش پرداخت. در واقع وی با تکیه بر این‌که چون حرف «ضاد» از اسم او برابر عدد ۸۰۰ می‌شود (آغاز قرن نهم) و همچنین کلمه فضل‌الله نیز در قرآن بسیار تکرار شده، تصمیم گرفت از این موهبت تصادفی سود جوید و چنین ادعا کند که وی مجدد اسلام در آغاز سده نهم است. (الشیبی، ۱۳۸۰، ۱۹۹-۲۰۰) به این ترتیب فضل در آستانه‌ی چهل سالگی و در سال (۷۷۸ هـ ق) در تبریز دعوی خویش را آشکار کرد. (ریتر، ۱۳۸۵، ۲۳) وی از این به بعد تلاش کرد با تکیه بر خواص حروف به تحکیم مبانی ادعاهای خود پردازد. مجموعه روش‌های اسرارآمیزی را که در آن حروف الفبا به ترتیبی خاص طبقه‌بندی شده و هر حرف یا ترکیبی از حروف، دارای خواصی خارق‌العاده تلقی شوند، علم الحروف گویند. عالمان این فن بر این باور بودند که با انجام عملیاتی خاص بر حروف، قادر به تعیین سعد و نحس ایام، پیش‌بینی آینده و حتی شفای مریضان و ایجاد عاطفه و آشتی بین افراد خواهند بود. (ذاکری، ۱۳۸۸، ۱۸ / ۷۱). طبق نظر منابع علاقه به علم الحروف از صدر اسلام در میان مسلمین هوادارانی داشت. حتی بزرگان علم و دین نیز به بحث و تحقیق در علم الحروف می‌پرداختند. شیخ صدوق (م ۳۸۱ هـ ق) - فقیه برجسته شیعه - تلاش کرد برای اثبات ایمان ابوطالب بن عبدالمطلب از روایتی حروفی کمک بگیرد. (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ۲۸۵) هم‌چنین دانشمند برجسته‌ای مانند ابن سینا - که بسیاری از شاخه‌های مرتبط با علوم غریبه را قبول نداشت - با روشی شبیه به شیوه‌ی شیعیان اسماعیلی، مراتب تکوین جهان را به حروف الفبای عربی تشبیه کرد. ابن سینا با پیروی از علم حروف یا جفر، رابطه‌ای بین مراتب کیهانی و حروف الفبای عربی ترتیب داد و برای هر حرفی معنایی قائل شد. علاقه وی به موضوع حروف و اسرار آن به حدی بود که ظاهراً چند رساله در این موضوع به رشته تحریر درآورد. (الشیبی، ۱۳۸۰، ۱۸۳).

بدیهی است این جریان در نزد صوفیه با جدیت بیش‌تری دنبال می‌شد، مخصوصاً پس از غزالی که آثار متعددی در علم حروف تألیف کرد، بازی با حروف از مشخصات معرفت صوفیانه و لازمه تحقیقات متصوفه گردید. (الشیبی، ۱۳۸۰، ۱۸۴). روزبهان بقلی از عرفای

هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۱۹۵

مشهور در کتاب شطحیات می‌نویسد: «مصطفی گفت علیه‌السلام قرآن را ظاهر و باطن است، هر حرفی را حدی و مطلعی به هفت حرف فرستاده‌اند. همه حرف‌ها شافی و کافی است؛ یعنی حروف مختلف حقیقت باطن قرآن است و در هر حرفی صد هزار دریای علوم غیب پنهان است؛ جز انبیا و رسل و اکابر امت ندانند.» (بقلی، ۱۳۸۵، ۸۰). صوفیه بر این باورند که برای فهم بسیاری از متون عرفانی، باید بر ارزش نمادین حروف مسلط بود. دانستن نماد حروف، معانی بسیاری از رمزهای حروف را بر ما مشخص می‌کند. در مراحل اولیه تصوف، بسیاری از عرفا و صوفیه، معانی رمزی حروف را کشف کردند. وجود حروف مقطعه در آغاز بیست‌ونه سوره از قرآن، الهام‌بخش آنان در این راه بوده است. عرفا با بیان رمزی سخنان خود از طریق این حروف، افکار خویش را از مردم عادی پنهان می‌کردند. متصوفه اعتقاد داشتند که هیچ حرفی نیست که به طریقی حمد خداوند را نگوید. (شمیل، ۱۳۸۴، ۶۴۷).

با توجه به آنچه گفته شد فضل با استفاده از حسن شهرت خود و با تسلط بر علم الحروف و تفسیر و تاویل خاصی که از آن ارائه می‌داد، در نیمه‌ی دوم قرن هشتم هجری توفیق یافت تا نهضت خویش را بر اساس تأویلاتی که بر خواص حروف استوار بود، سامان بخشد. «علت اشتها او به حروفی این است که او هر یک از سی‌ودو حرف الفبای فارسی را جلوه‌ای از جلوات وجود شمرده و اجتماع و یا ترکیب هرچند از آنها را منشأ صورت و هیولا و پیدایی وجود جسمانی اشیا دانسته است.» (صفا، ۱۳۶۸، ۴/۶۲) چنان‌که مشاهده می‌شود وی برای ایجاد انگیزش بیش‌تر در میان ایرانیان به‌خصوص افراد کم‌سواد توده، برخلاف پیشینیان، تفاسیر حروفی خود را بر الفبای ۳۲ حرفی فارسی قرارداد تا برای مخاطبانش قابل‌فهم‌تر بوده و جنبه‌ی ایرانی نهضت وی چشمگیرتر باشد. فضل بر آن بود که معانی باطنی و حقیقی حروف و کلمات بر او ظاهر شده است. «وی در علوم غریبه و حکمت، مرتبه‌ای عالی داشت و بر اسرار حروف که علم جفر و اعداد بر آن مترتب است، وقوف تمام داشته است.» (تربیت، ۱۳۱۴، ۳۸) چنان‌که اشاره شد در آموزه‌های اسلامی، حروف تقدس داشته‌اند و در قرآن به «جفت» و «طاق» قسم یاد شده است: «وَالشَّفَعِ وَالْوَتْرِ» (فجر، ۳) علم حروف و اسماء بین کاتبان اسلامی نیز رواج داشت و همگی معتقد بودند که حروف بر موجودات اثرات ماورایی دارند. (فدایی، ۱۳۸۸، ۴۵) فضل با توجه به اصالت حروف به تفسیر آیات شریفه قرآن پرداخت. وی بر این باور بود که تنها روش درست راه بردن به معانی کتب آسمانی و

آموزه‌های پیامبران و دریافت واقعی رسالت آنها پی بردن به راز حروف است. (ابراهیمی کندی، ۱۳۸۸، ۹۳).

۲-۶. مشعشعیان و علوم غریبه:

محمد بن فلاح پس از آن‌که دعوی خویش را آشکار کرد، با توجه به آگاهی از علوم غریبه کوشید با انجام برخی کارهای خارق‌العاده افراد بیش‌تری را به خود جلب کند. برخی منابع بر این باورند که ریشه‌ی آگاهی یافتن سید محمد به این علوم، دست یافتن وی به رساله‌ای در باب علوم غریبه از استادش شیخ احمد بن فهد بوده است. به نوشته‌ی تکلمه‌الخبار ظاهراً شیخ احمد بن فهد حلی «... کتابی را که در علوم غیب جمع کرده بود، در حین احتضار به یکی از خدمه داده، وصیت کرد که آن را در آب فرات اندازد و سید محمد بن فلاح آن را به حیل از او گرفته، از رهگذار امور غریبه که به برکت آن کتاب ظاهر می‌کرد، **مردم فرومایه** عرب را مرید خود ساخت. چنانچه در حق او اعتقاد غلطی کردند و کیفیت تشعشع آن قوم را دست می‌داد و مرتکب امور غریبه ... و اعمال عجیبه می‌شدند و روزه‌روز کار او بالاگرفته بر تمامی حویزه و دزفول و شوشتر استیلا یافت.» (عبدی بیک شیرازی، ۱۳۶۹، ۱۴۱). سید محمد مدعی بود دگری مشتمل بر نام علی (ع) ساخته که وقتی پیروانش آن را تکرار کنند، قادر خواهند بود به درون آتش رفته و بی‌گزند بیرون آیند. هم‌چنین گروهی از مریدانش دسته شمشیر را به زمین تکیه داده و شکم خود را به روی آن می‌انداختند. این در حالی بود که شمشیر به شکم آن‌ها فرو نمی‌رفت. این اعمال باعث گرایش بسیاری از عشایر به وی گردید. (کسروی، ۱۳۷۸، ۳۲).

۳-۶. نوربخشیه و علوم غریبه:

سید محمد نوربخش نیز مانند سایر مدعیان پیش‌گفته تلاش داشت در کنار ادعای تصوف، تشیع، سیادت و مهدویت از خواص و ویژگی‌های علوم غریبه نیز در پیشبرد اهداف خود استفاده کند. از همین رو عجیب نیست که مهم‌ترین دلایلی را که برای اثبات ادعای مهدویت خویش طرح کرد، بر رؤیاها و هم‌چنین پیش‌گویی‌ها دلالت داشت. چنان‌که اشاره گردید برگزیده شدن و برانگیختگی اولیه وی در خواب یا رؤیایی محقق گردید که بر مرادش شیخ اسحاق ختلائی عارض شده بود. وی هم‌چنین با تمهید مقدماتی در رساله المهدی، خود را امام کامل و امام عصر خواند. نوربخش در تأیید مدعای خود از شخصیت‌های برجسته

هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۱۹۷

و مورد وثوقی مانند سعد الدین حمویه (م ۶۵۰هـ ق) از مشایخ کبرویه، خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲هـ ق)، نجم الدین رازی (م ۶۵۴هـ ق)، علاءالدوله سمنانی (م ۷۳۶هـ ق) و بسیاری دیگر، پیش‌گویی‌هایی در این باب نقل کرد و با رمزگشایی آن، مدعی دلالت‌شان بر مشروعیت ادعای خویش گردید. وی در این باره می‌نویسد: «بر من واجب است که آنچه از اقوال متقدمان و مکاشفات متأخران در شأن این فقیر از نشانه‌ها و خصایل و صفات و فضایل نقل شده است، بنویسم تا هر آن‌کس که مرا نمی‌شناسد، بشناسد و از جهل خلاصی یابد، همان‌طور که پیامبر (ص) فرمود: هرکس بمیرد و امام زمان خویش را شناسد به مرگ جاهلی مرده است و معرفت آن‌کس که مرا می‌شناسد، فزونی گیرد.» (رساله المهدی، برگ ۱۰۲ به نقل از اسفندیار، ۱۳۸۹، ۸). جالب است که طبق رساله المهدی شماری از این پیش‌گویی‌ها، دایر بر این است که نوربخش پس از چندین عقب‌نشینی، به پیروزی نهایی دست خواهد یافت و حکومت جهانی وی هفت یا هشت سال به طول خواهد انجامید. این موضوع نشان‌گر این واقعیت است که رساله و متن مذکور در روزگاری پس از انکار اجباری مهدویت از سوی او در هرات به رشته‌ی تحریر درآمده است. (الگار، ۱۳۹۱، ۵۹).

نتیجه‌گیری

مطالعه و بررسی نهضت‌های سه‌گانه مزبور نشان داد که به اقتضای زمانه، اصحاب خانقاه از زاویه‌نشینی دست کشیده و با توجه به خلأ قدرت ناشی از زوال نهاد خلافت، در حرکتی تدریجی، به عرصه اجتماع و اقتصاد و سپس سیاست و حکومت وارد شده و به مهم‌ترین نهاد منسجم و بسیج‌کننده‌ی توده‌های مردم در جدال‌ها و قیام‌های منطقه‌ای تبدیل شدند. این دگردیسی با توجه به نومیدی و سرخوردگی عامه‌ی مردم از فقه‌های حکومتی اهل سنت، مورد اقبال اجتماعی قرار گرفت و مردم و حتی نخبگان را بیش از پیش به سمت شیوخ طریقت سوق داد. از طرف دیگر در روزگار پس از سقوط نهاد خلافت، عرصه‌ی تحرک برای مذاهب شیعه و از جمله امامیه فراهم‌تر گشت. تشیع امامیه به سبب آموزه‌های ظلم‌ستیزانه، خیلی زود جنبه‌های محرک و الهام‌بخش خود را به معترضان بالقوه و اهل قیام آشکار ساخت. معمولاً در روزگار درد و رنج و سرخوردگی، پناه بردن به آرمان مهدویت نمود بیشتری پیدا می‌کند. همین احساس نیاز عمومی به برخی مدعیان این فرصت را داده است تا در لباس منجی ادعای ظهور و قیام کنند. این موضوع در تاریخ اسلام به‌کرات دیده شده و مدعیانی از این دست فراوان بودند. اتفاق بدیع آن روزگار ادعای ظهور موعود تشیع امامیه یا به‌طور مشخص امام دوازدهم شیعیان (ع) بود. نهضت‌های سه‌گانه‌ی مزبور با آگاهی از محدودیت‌های موجود در فقه سیاسی شیعه و منوط بودن قیام و تشکیل حکومت به ظهور موعود و یا نایب ایشان، با ادعای بزرگ مهدویت شیعی، بدعتی بی‌سابقه در تاریخ اسلام و تشیع برپا کردند. این نهضت‌ها در تمهید ادعای ظهور بر نکته‌ی ضروری و شرط لازم و اولیه برای این اقدام، یعنی سیادت پافشاری داشتند. آنها عموماً می‌کوشیدند در ابتدا با نسب‌سازی یا تاکید بر نسب خود، این ادعا را اثبات کنند که از دودمان ائمه‌ی اطهار (ع) هستند. بدیهی است بدون این پیش‌شرط ضروری، ادعاهای بعدی مشروعیت خود را از دست می‌داد. درگیری جالب‌توجه بین نوادگان سید محمد مشعشی و سید محمد نوربخش تا حد زیادی موضوع اخیر را روشن می‌سازد. ابراهیم بن علی بن محمد بن فلاح مشعشی در جریان یک درگیری لفظی به قاسم بن محمد نوربخش گفت: «فضیلت تو در چیست؟ اگر به سبب سیادت است که نسب هر دوی ما مشکوک است و اگر به سبب دعاوی بی‌پایه است که باز من بر تو برترم؛ زیرا پدر تو دعوی مهدی‌گری کرد و پدر من دعوی خدایی! و اگر به سبب دیگری است بگو تا بشنویم.» (عزوی، ۱۳۸۳، ۸/۱۵۲). چنان‌که مشاهده گردید نهضت‌های روزگار تیموری واجد مؤلفه‌های مشترکی بود که

هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۱۹۹

حضور هم‌گرایانه‌ی آن در یک قیام، تا آن زمان بی‌سابقه بود. مع‌الوصف، همگرایی به وجود آمده بین تشیع و تصوف، با تأکید بر سیادت رهبران و با الگوی منجی‌گرایی و با تکیه بر فنون علوم غریبه و برخی مسائل ماورایی و غیرطبیعی، پس از آن، به وجه غالب بسیاری از حرکت‌های اعتراضی تبدیل گردید. بی‌تردید سه نهضت بررسی‌شده، شکل اولیه و ابتدایی تلاش‌هایی بود که در آغاز قرن دهم هجری به تشکیل حکومت فراگیر صفویه در ایران انجامید؛ حکومتی که بر پایه‌ی مؤلفه‌های مشترک و پنج‌گانه‌ی نهضت‌های مزبور پایه‌گذاری شد و با مرور زمان، با توجه به الزامات سیاسی، اعتقادی با رفع نقایص خود و تمهید تدارکات لازم، به ثمر نشست و ضمن اعاده‌ی وحدت ایران، به تشکیل حکومت شیعی-صوفی دیرپایی توفیق یافت.

منابع

۱. آژند، یعقوب (۱۳۶۹)، *حروفیه در ایران*، تهران، نشر نی.
۲. آملی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۷ هـ ق)، *نفائس الفنون فی عرائس العیون*، به تصحیح میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران: اسلامیه.
۳. آیتی، عبدالمحمد (۱۳۴۹)، *تحریر تاریخ و صاف*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. ابراهیمی کندی، مهدی (۱۳۸۸) «حروفیه» مطالعات نقد ادبی، تهران، شماره ۱۵.
۵. ابن الندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۶۶)، *الفهرست*، ترجمه‌ی محمد رضا تجدد، تهران، امیرکبیر.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸)، *عیون اخبار آل رضا*، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران، بی نا.
۷. ابن بطوطه (۱۳۷۶)، *سفرنامه ابن بطوطه*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: نشر نی.
۸. ابن فوطی (۱۳۵۱ هـ ق)، *الحوادث الجامعه و التجارب النافعه فی المائه السابقه*، به اهتمام محمدرضا الشیبی و مصطفی الجواد، بغداد: الفرات.
۹. ابن کثیر، ابی الفدا (۱۹۹۸ م)، *البدایه النهایه*، تحقیق صدقی جمیل العطار، بیروت: دارالفکر.
۱۰. ابوزهره، محمد (۱۹۸۹ م)، *تاریخ مذاهب اسلامی*، سوریه: دارالفکر.
۱۱. اسفندیار، محمودرضا (۱۳۸۹)، «عرفان سیاسی در اندیشه سید محمد نوربخش»، *مجله نامه الهیات*، شماره ۱۰.
۱۲. اسماعیل پاشا بغدادی (۱۹۵۱ م)، *هدیه العارفین*، استانبول: بی نا.
۱۳. اشعری، ابوالحسن (۱۹۵۵)، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، به اهتمام حموده زکی غرابه، قاهره: بی نا.
۱۴. اصلانی، مختار (۱۳۸۶)، «تاثیر ادعای مهدویت در ایجاد دولت مشعشعیان»، *مجله مشرق موعود*، تهران، شماره ۳.
۱۵. الگار، حامد (۱۳۸۲)، «تقطویه»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، تهران: شماره ۶۸ و ۶۹.
۱۶. _____ (۱۳۹۱)، «نوربخشیه»، *اطلاعات حکمت و فلسفه*، ترجمه محمود رضا جلالی و جمشید شیبجانی، تهران: سال هفتم، شماره ۴.
۱۷. بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۴)، *تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام*، ترجمه حسین صابری، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۸. بقلی، روزبهان (۱۳۸۵)، *شرح شطحیات*، تهران، طهوری.
۱۹. بیهقی، ابوالفضل محمد حسین (۱۳۵۰)، *تاریخ بیهقی*، تصحیح علی اکبر فیاض، مشهد، دانشگاه مشهد.

هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۲۰۱

۲۰. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین (۱۴۱۰ هـ ق)، *شعب الایمان*، تحقیق: محمد السعید بسیونی زغلول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۱. تاریخ کمبریج، تیموریان (۱۳۷۹)، ترجمه‌ی یعقوب آژند، تهران: جامی.
۲۲. تربیت، محمدعلی (۱۳۱۴)، *دانشمندان آذربایجان*، تهران: مطبعه مجلس.
۲۳. ثبوت، اکبر (۱۳۸۸)، «حروفیه»، دانش نامه جهان اسلام، ج ۱۳، تهران، دایره المعارف بزرگ اسلامی
۲۴. جویی، عطا ملک بن محمد (۱۳۷۸)، *تاریخ جهانگشا*، به تصحیح علامه قزوینی، تهران: نقش قلم.
۲۵. جیحون‌آبادی، نعمت‌الله (۱۳۶۱)، *حق الحقایق یا شاهنامه حقیقت*، به کوشش محمد مکری، تهران: طهوری.
۲۶. حاجی خلیفه (۱۴۱۰ ق)، *کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۲۷. حر عاملی، محمد بن الحسن (۱۳۸۳)، *وسایل الشیعه*، تهران: مکتبه الاسلامیه.
۲۸. داعی الاسلام حسنی رازی، سید مرتضی (۱۳۶۴)، *تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، چ دوم، تهران: اساطیر.
۲۹. ذاکری، مصطفی (۱۳۸۸)، «حروف، علم»، دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دایره المعارف اسلامی.
۳۰. ذکاوتی، علی رضا؛ لاجوردی، فاطمه (۱۳۹۲)، «حروفیه»، دایره المعارف بزرگ اسلامی، تهران، انتشارات دایره المعارف.
۳۱. رنجبر، محمدعلی (۱۳۷۹)، «سید محمد فلاح و اندیشه مهدویت»؛ مجله مقالات و بررسی‌ها، تهران: شماره ۶۷.
۳۲. _____ (۱۳۹۳)، *مشعشعیان*، تهران: انتشارات آگه.
۳۳. روملو، حسن (۱۳۴۹)، *حسن/تواریخ*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
۳۴. ریتر، هلموت (۱۳۸۵)، *آغاز فرقه حروفیه؛ فرهنگ ایران زمین*، ترجمه حشمت مؤید، تهران: انتشارات سخن.
۳۵. زمجی اسفرازی، معین الدین محمد (۱۳۳۹)، *روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات*، با تصحیح و حواشی و تعلیقات محمدکاظم امام، تهران: دانشگاه تهران.
۳۶. سانی، آ. با (۱۳۸۱)، *دین در عهد مغول*، ذیل: تاریخ ایران پژوهش کمبریج، تهران: امیرکبیر
۳۷. سید علی‌خان بن سید عبدالله، موسوی، *تاریخ مشعشعیان*، نسخه خطی موجود در کتابخانه سپهسالار (مطهری) به شماره ۱۵۱۳.
۳۸. شیمل، آنه ماری (۱۳۸۴)، *ابعاد عرفانی اسلام*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۲۰۲ مطالعات تاریخی جهان اسلام

سال دهم، شماره ۳۳، پاییز ۱۴۰۱

۳۹. شوشتری، قاضی نورالله (۱۳۷۶ هـ ق)، *مجالس المؤمنین*، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۴۰. الشیبی، مصطفی کامل (۱۳۸۵)، *تشیع و تصوف تا سده دوازدهم*، ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
۴۱. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۸)، *تاریخ ادبیات ایران*، تهران، فردوس.
۴۲. عابدالجابری، محمد (۱۹۹۲ م)، *العقل السیاسی العربی*، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه.
۴۳. عبدالحسین، علی احمد (۱۹۸۵ م)، *موقف الخلفاء العباسیین*، قطر: دارقطری بن الفجاءه.
۴۴. عبدی بیک شیرازی، خواجه زین‌العابدین علی (۱۳۶۹)، *تکمله الاخبار*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات عبدالحسین نوایی، تهران: نشر نی.
۴۵. عزوی، عباس (۱۳۸۳)، *تاریخ العراق بین الاحتلالیین*، قم: مکتبه الحیدریه.
۴۶. فدایی، مریم (۱۳۸۸)، «هنر خوش‌نویسی هنر مقدس از نظر ادیان»، کتاب ماه هنر، شماره ۱۲۸.
۴۷. فیرحی، داود (۱۳۷۸)، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی.
۴۸. قاشانی، ابوالقاسم (۱۳۴۸)، *تاریخ اولجایتو*، به کوشش مهین همبلی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۹. کربلایی، حافظ حسین (۱۳۴۹)، *روضات الجنان و جنات الجنان*، تصحیح جعفر سلطان القزایی، تهران: بی‌نا.
۵۰. کسروی، احمد (۱۳۷۸)، *مشغعیان*، تهران: فردوس.
۵۱. کیا، صادق (۱۳۴۰)، *واژه نامه گرگانی*، تهران، دانشگاه تهران.
۵۲. گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۶)، *فهرست متون حروفیه*، ترجمه توفیق ه سبحانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۳. _____ (۱۳۸۰)، *مولانا جلال‌الدین*، ترجمه توفیق ه سبحانی، تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.
۵۴. ماوردی، ابوالحسن (۱۴۰۶ هـ ق)، *الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵۵. محجوب، محمدجعفر (۱۳۴۹)، «*صول فتوت از نظر مولانا حسین بن علی واعظ کاشفی*»
مجموعه مقالات نخستین کنگره تحقیقات ایرانی، به کوشش غلامرضا ستوده، تهران، دانشگاه تهران.
۵۶. مدرس رضوی، محمدتقی (۱۳۷۰)، *احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی*، تهران، اساطیر.
۵۷. مستوفی، حمدالله (۱۳۸۱)، *نزهت‌القلوب*، محقق محمد دبیر سیاقی، قزوین: حدیث امروز.
۵۸. ممتحن، حسین علی (۱۳۷۵)، *پژوهشی در تاریخ فرهنگ اسلام و ایران*، تهران: انتشارات بهشتی.
۵۹. منز، بیاتریس فوربز (۱۳۹۳)، *ایران عصر تیموری: قدرت سیاست مذهب*، ترجمه اکبر صبور، تهران: پژوهش‌های نوین تاریخی.

هاشمی و همکاران: واکاوی راهبردهای مشترک در جریان‌های شیعی-صوفی ... ۲۰۳

۶۰. مولوی، محمد شفیع (۱۳۷۱)، «تورخشیان»، مجله‌ی معارف، تهران: شماره ۲۷.
۶۱. میرخواند، محمد بن خاوندشاه (۱۳۳۹) *روضه‌الصفاء*، تهران، کتاب‌فروشی مرکزی، خیام و پیروز.
۶۲. نظامی باخزری، عبدالواسع (۱۳۷۱)، *مقامات جامی*، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: نشر نی.
۶۳. النمری، أبو عمر یوسف بن عبدالله بن عبدالبر (۱۴۲۱ هـ ق)، *الاستذکار*، تحقیق سالم محمد عطا، محمدعلی معوض، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶۴. نوایی، عبدالحسین (۱۳۴۱)، *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران*، تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
۶۵. نوری، حسین (۱۳۸۲)، *مستدرک الوسائل*، تهران: مکتبه الاسلامیه.
۶۶. نووی، ابوزکریا (۱۳۹۲ هـ ق)، *شرح صحیح مسلم بن الحجاج*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۷. ورجاوند، پرویز (۱۳۶۶)، *کاوش رصدخانه مراغه، نگاهی به پیشینه دانش ستاره‌شناسی در ایران*، تهران، امیرکبیر.
۶۸. هدایت، رضا قلی خان (بی‌تا)، *ریاض‌العارفین*، به کوشش محمدعلی گرگانی، تهران: انتشارات محمودی.
۶۹. _____ (۱۳۶۱)، *تاریخ روضه‌الصفای ناصری*، تصحیح جمشید کیان فر، تهران: انتشارات اساطیر.
۷۰. یار شاطر، احسان (۱۳۸۳)، *شعر فارسی در عهد شاهرخ*، تهران: دانشگاه تهران.