

علل همگرایی در نهضت های شیعی - صوفی روزگار تیموریان (با تأکید بر نقش علوم غریبه)

هومان محمدی شرف آباد^۱؛ شکوه السادات اعرابی هاشمی^۲؛ سهیلا ترابی فارسانی^۳

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۴/۱۳

تاریخ پذیرش: ۹۸/۰۸/۲۴

چکیده

نهضت های شیعی - صوفی روزگار تیموریان بر بستر مؤلفه هایی مشترک بروز و ظهور یافت. رهبران این نهضت ها با درک الزامات زمانی و محیطی و با اغتنام فرصت تلاش کردند ضمن بهره گیری از مؤلفه های مشترک موجود و به کارگیری همه ظرفیت ها به موفقیت هایی دست یابند. آن ها هوشمندانه و البته بلندپروازانه سعی کردند از خلأ حاصل از سقوط خلافت عباسی و زوال قدرت ایلخانان سود جسته و با استفاده از اطاعت پذیری صوفیه، در کنار برانگیزاندگی آموزه های انقلابی تشیع و قدرت بسیج کنندگی بالقوه ی مهدویت، زمینه هم گرایی این نهضت ها را فراهم نمایند. آن ها در این مسیر و در جهت اقناع عامه، از قدرت مسخ کنندگی فنون مختلف علوم غریبه استفاده کردند. سه نهضت حروفیه، مشعشعیان و نوربخشیه در این زمینه نقش برجسته ای داشتند. این پژوهش بدنبال پاسخ به این سوال است که تحت تأثیر چه عواملی مؤلفه های مشترک سه نهضت حروفیه، مشعشعیان و نوربخشیه موجب همگرایی این گروه ها شد؟ به نظر می رسد مهمترین عامل همگرایی نهضت های شیعی - صوفی، تسامح مذهبی مغولان می باشد. ضمن آنکه وجود ادعاهای مشترک و ظهور دراویش بزرگ با چهره ای موجه که دوستدار اهل بیت علیهم السلام نیز بودند هم می تواند از دیگر عوامل تأثیرگذار در این زمینه باشد. در این دوره نحله های

^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. (نویسنده مسئول)

shokouharabi@gmail.com

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

مختلف شیعی-صوفی احساس قرابت بیشتری می کردند. چرایی این نزدیکی و همگرایی، مساله اصلی این پژوهش است که تلاش خواهد شد با نگاهی تحلیلی، توصیفی ضمن نقد و بررسی مؤلفه‌های مشترک سه نهضت حروفیه، مشعشعیان و نوربخشیه، به رمزبایی علل همگرایی نهضت‌های یاد شده پرداخته شود.

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

مقدمه

نهضت‌هایی 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. پژوهش حاضر در پی آن است که به چند سوال پاسخ دهد. از جمله اینکه هجوم مغولان در همگرایی بین نهضت‌های شیعی-صوفی تا چه اندازه تأثیرگذار بوده است؟ دوم؛ با توجه به شرایط حاکم بر جامعه آن روزگار، چرا و چگونه آرمان مهدویت امامیه را در میان دیگر مذاهب اسلامی برجسته نمود؟ و سومین سوال اینکه علوم غریبه چه نقشی را در معادلات قدرت ایفا نمود؟

در پی تهاجم مغولان و با سقوط خلافت دیرپای عباسی بسیاری از الزامات اجتماعی، مذهبی، فرهنگی و اقتصادی... تغییر یافت. مغولان هم به‌اندازه‌ی 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-مذهبی مورد قبول آحاد مردم اهل سنت زمینه برای مدعیان جدید فراهم گردید. از طرف دیگر مغولان به سبب عدم 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 آراء و افکار خویش پردازند. 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 تصوف و تشیع امامیه بودند. صوفیان خانقاه نشین از مدت‌ها قبل به‌تدریج به گسترش پایگاه‌های اجتماعی خویش پرداخته بودند. آن‌ها با اغتنام فرصت و با استفاده از فضای نه‌چندان مطلوب اجتماع توانسته بودند در میان نخبگان و عامه‌ی مردم به یارگیری پرداخته و نفوذی مناسب در میان مسلمین ایجاد کنند. شیوه‌ی

سلوک نه‌چندان دیندارانه ی 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 به‌عنوان یگانه رهبر جهان سنت از بین رفته بود و پیران طریقت می‌توانستند به آسودگی ادعای رهبری معنوی داشته باشند. از طرف دیگر تهاجم مغولان نیز به میزان بسیار باعث تشدید غم، اندوه و تردید در میان جامعه اسلامی شد. هم‌چنین زوال خلافت عباسی و از بین رفتن زعامت دیرپای خلفای اهل سنت و دولت‌های مورد تأیید آن، فرصت 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 بیش‌ازحد فقها و دانشمندان دینی اهل سنت به سیاست و حکومت آن‌ها را تا حد زیادی در چشم عامه‌ی مردم غیرقابل اعتماد ساخته بود و این‌همه باعث اقبال بیشتر به شیعیان می‌گردید. چنانکه فضای تلخ آمیخته با ناکامی که پس از هجوم خانمان سوز مغول بر جهان اسلام سایه افکنده بود، عموم مردم را به دنبال دلیل راهی نجات‌بخش 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 این شرایط یاس و ناامیدی در میان دیگر مذاهب اسلامی برجسته می‌ساخت.

نکته قابل توجه این‌که در کنار رشد و بالندگی تشیع و تصوف، علوم غریبه نیز به‌عنوان عامل سوم در شرایط خاص حاکم روبه‌پیشرفت و فراگیری گذاشته و توانست در معادلات قدرت نقشی مهم بر عهده گیرد. علوم غریبه اگرچه همواره از سوی گروهی در جامعه موردقبول بوده؛ اما معمولاً در شرایط بغرنج اجتماعی و در دوران رکود و شکست بسط و گسترش بیشتری داشته است. در روزگار موردبحث اهل این علوم نیز با ادعای پیش‌گویی و طالع بینی و سحر و جادو موفق شدند جایگاهی برای خود به دست آورند. نهضت‌های شیعی، صوفی تلاش کردند بر بستر پنج رکن اصلی و مشترک تشیع، تصوف، سیادت، مهدویت و علوم غریبه دعوی خویش را سامان داده و با استفاده از توانایی بالقوه هریک از عوامل فوق به تأثیرگذاری در فضای اجتماعی، سیاسی، مذهبی و... اقدام نمایند. در این مقاله تلاش خواهد شد با نگاهی تحلیلی، انتقادی سه نهضت برجسته‌ی این دوران و میزان استفاده‌ی آن‌ها از این مؤلفه‌های مشترک موردنقد و بررسی قرار گیرند.

در خصوص پیشینه تحقیق؛ مقالات، رسالات و تألیفات بسیاری به شکل تک‌نگاری به برخی نهضت‌های روزگار تیموری اختصاص یافته‌اند. کتاب مشعشعیان نوشته‌ی احمد کسروی (1378) از اولین تألیفاتی است که در روزگار معاصر و به‌طور مشروح به یکی از این نهضت‌ها پرداخته است. 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، مجله مقالات و بررسی‌ها، تهران: شماره ۶۷ و مقاله مشعشعیان، ۱۳۹۳، تهران: انتشارات آگه نیز در این زمینه به رشته تحریر درآورده است. حروفیه (۱۳۶۹) نیز عنوان تألیفی است که توسط محقق و مترجم هم روزگار، یعقوب آژند به رشته تحریر درآمده است. حامد الگارو علی‌رضا ذکاوتی (۱۳۸۲) «قطوبه»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، تهران: (شماره ۶۸ و ۶۹). را در این زمینه نوشته است. محمود رضا اسفندیار و محمد شفیع مولوی با نگارش مقالاتی از جمله «عرفان سیاسی در اندیشه سید محمد نوربخش» (۱۳۸۹)، در مجله نامه الهیات، (شماره ۱۰)، به جنب‌های مختلف قیام نوربخشیه پرداخته‌اند. با همه‌ی این‌ها و علی‌رغم این‌که بسیاری از این‌گونه مقالات توسط اساتید برجسته نگاشته شده‌اند، اما بررسی همه‌جانبه‌ی مؤلفه‌های مشترک نهضت‌های این دوره و یافتن نقاط تلاقی آن‌ها کمتر مورد توجه قرار داشته است.

زمینه‌های همگرایی تشیع و تصوف

در میان سرخوردگی‌های ناشی از تهاجم مغولان و نیاز ناگزیر اجتماعی برای برون‌رفت 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 می‌توانستند توفیق بیشتری داشته باشند 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 این‌همه 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 مشروعیت بخشیدن به حکومت‌ها داشتند. ابو زهره، ۱۹۸۹م، ۹۵) احمد بن حنبل قائل به اطاعت بی‌قیدوشرط آحاد مردم از حاکمان است. وی

در این باره می نویسد: «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 آمده اند؛ عصیان کند، 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، بدعت گری 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 می دانسته است. (النمری، ۱۴۲۱هـ ق، ۵/ ۱۵؛ نووی، ۱۳۹۲، ۱۲/ ۳۹۲). به اقتضای این فقهای بزرگ، نظریه پردازان فقه سیاسی اهل سنت تحت تأثیر نیاز زمان و در سازش با قدرت حاکم، با نوعی واقع بینی انفعالی به توجیه و تکمیل فتاوی فقهای سلف پرداختند. به عنوان نمونه اشعری در تکمیل اندیشه های 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 حکومت ها می نویسد: «خداوند حق دارد که برخی از انسان ها را زیر سلطه برخی دیگر قرار دهد. بدین ترتیب هرگز نمی توان 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 ملاک های حسن و قبح انسانی نیست.» (بدوی، ۱۳۷۴، ۱۲۶؛ اشعری، ۱۹۵۵م، ۷۱). در واقع این دولت ها نبودند که بر اساس فتاوی فقها تشکیل می شد، بلکه این فقها و اندیشه ورزان بودند که نظریات سیاسی خود را با وضع موجود تطبیق می دادند. نگاهی به سیر تحول فقه سیاسی اهل سنت فرو کاهش شروط حاکم ایده آل و مشروع را به روشنی نشان می دهد. آنها با گزیده بینی اسناد تاریخی، مطالب خویش را مستند به شیوهی سلوک پیامبر اکرم (ص) و یا طبق باور اهل سنت صحابه کبار- کردند. به عنوان نمونه ماوردی یکی از مهم ترین نظریه پردازان فقه سیاسی اهل سنت- با استناد به روایتی از پیامبر اکرم (ص) که از طریق ابوهزیره نقل شده است، از آمدن حاکمان نیک و فاجر در تاریخ اسلام خبر داده که وظیفه شرعی مسلمانان اطاعت از هر دو آنها است. (ماوردی، ۱۴۰۶هـ ق، ص ۵) هم چنین بیهقی در روایتی دیگر از پیامبر (ص) در لزوم سکوت و قبول حکومت سلطان ظالم، از قول ایشان می نویسد: «... حرف امیر را بشنو و از او اطاعت کن؛ هرچند بر پشتت بکوبد و مالت را به زور تصاحب کند...» (بیهقی، ۱۴۱۰هـ ق، ۶/ ۶۱۰). در واقع 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. ابن جماعه (۷۳۳-۶۳۹هـ ق) که دقیقه در بحبوحه تهاجم مغولان به سرزمین‌های اسلامی زندگی می‌کرد، فقه سیاسی اهل سنت را یک‌بار دیگر با شرایط موجود وفق داده و در این باره می‌نویسد: «اگر زمانه از امام واجد شرایط خالی باشد و کسی که اهل این منصب نیست به زور و توسط شوکت سربازان و بدون بیعت و یا استخلاف (ولایت‌عهدی) منصب امامت را بر عهده بگیرد، بیعت با او استوار و اطاعتش لازم است. در چنین شرایطی... جاهل یا فاسق بودن چنین حاکمی، ضرری به مشروعیت او نخواهد داشت و هرگاه امامت به زور و غلبه در دست کسی قرار گیرد و سپس دومی قیام کند و به قهر و قوای نظامی او را ساقط کرد؛ اولی از امامت عزل شده و متغلب دوم امام مشروع خواهد بود و به همین لحاظ است که عبدالله پسر خلیفه دوم می‌گفت: ما همواره در کنار شخص غالب هستیم؛ نحن مع من غلب.» (ابن جماعه، ۱۴۱۱هـ ق، ۳۸۷). به این ترتیب چنان‌که ملاحظه می‌شود در روزگار استیلائی 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 نمودند: «هرکس زور و قدرتش بیشتر، اطاعتش واجب‌تر است؛ من اشدت و طأته و طأته واجب طاعته.» (عابدالجابری، ۱۹۹۲م، ۳۶۲) و چنان‌که در صحیح مسلم آمده است در نهایت اهل سنت به این باور کلی رسید که: «به اجماع خروج علیه حاکم جایز حرام است.» (العواء، ۱۴۲۴هـ ق، ۲۱). به دنبال سقوط عباسیان و زوال قدرت مغولان مهاجم و تحت تأثیر چنین مواضع مشروعیت بخش فقهی کار بجایی رسید که طبق گزارش ابن بطوطه (۷۲۵-۷۵۴هـ) جهان اسلام به چهل و چهار دولت و تعداد کثیری حکومت‌های مستقل و نیمه‌مستقل تقسیم شده بود. (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ۲۷).

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 بی‌چون و چرا دعوت شده و طغیان کنندگان بر حکومت‌ها خارجی محسوب می‌شدند. تحت تأثیر چنین نگاهی ست که وقتی در دوران حاکمیت مسعود غزنوی، نیشابور مورد تهاجم قوای تازه‌رسیده سلجوقی قرار گرفت و مردم بزرگان شهر در مقام استفتاء به قاضی شهیر آن روزگار موسوم به قاضی ساعد مراجعه کردند؛ وی با توجه به آموزه‌های فقه سیاسی اهل سنت و در جواب آن‌ها گفت: «... رعیت را نرسد با لشکری برآوردن؛ و شما را خداوندی ست 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 گزیده بینی‌ها مردم را به سکوت و رضا در مقابل مظالم و بلاهای فراوان فرامی‌خواندند. (جوینی، ۱۳۷۸، ۱ / ۱۱). 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» (املی، ۱، ۱۳۷۷، ۳۵۲ / ۳۵۲) این گونه آموزه‌ها در برابر تقدیرگرایی اهل سنت و هم‌چنین فلسفه‌ی سیاسی خاص آن‌ها که مردمان را به اطاعت و پیروی بی‌چون و چرا فرامی‌خواند، آشکارا برتری داشت. این باور می‌توانست برانگیزنده مردمی باشد که طی قرون، دست و پای خود را در تاروپود 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 هیچ‌وجه برنتابیده و آن را قبول نداشتند و به عبارت دیگر هیچ‌کس جز امام معصوم را واجب‌الاطاعه نمی‌دانستند، با این‌همه و 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 با این‌همه مشکلی که در باورهای شیعی دوازده‌امامی در این زمان وجود داشت، اعتقاد آن‌ها 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) است و در غیر این صورت حتی تلاش شیعیان برای به دست گرفتن قدرت سیاسی، تلاشی در جهت غصب قدرتی است که متعلق به امام عصر (عج) می‌باشد. (حر عاملی، ۱۵، ۱۳۸۳ / ۱۹۹۷۰؛ نوری، ۱۳۸۱، ۱۱ / ۱۲۳۶۴). در واقع می‌توان گفت موضوع اعتقاد جازم و امید شیعیان به ظهور منجی موعود از یکسو 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 تردید فرومی‌برد. چنان‌که در ادامه خواهد آمد، راه‌حل رهبران نهضت‌های آن روزگار برای غلبه بر

محدودیت‌های فقهی مذکور و استفاده از قدرت برانگیزندگی بالقوه تشیع موردنقد و بررسی قرار خواهد گرفت.

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 می‌باشد. بزرگان صوفی 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 ملجأ و پناهگاهی برای کسب امنیت خاطر و آرامش بودند. آن‌ها در این برهه از زمان این نیاز تاریخی را در صحبت 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 خوش‌نشان 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 آن‌ها دارای نفوذ و ثروت فراوان شدند. مقبولیت آن‌ها به جایی رسید که به تدریج به مقامات سیاسی برگزیده‌شده 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 عدم حضور حاکمیتی فراگیر، صوفیان خانقاه نشین 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، ۵، ۱۳۸۱ / 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 مولد و موتور 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

آن‌ها می‌توان به بسیج عمومی توده مردم امیدوار بود. از این منظر گرایش تدریجی اهل خانقاه به تشیع قابل توجه می‌شود. به عبارت دیگر با این پیش‌زمینه به راحتی می‌توان نزدیکی تدریجی اهل خانقاه را با تشیع و تبدیل آن‌ها به شیعیانی متعصب صوفی را درک و توجیه کرد. خانقاه صفوی یک نمونه از خانقاه‌ها و طریقت‌های متعدد صوفی بود که برای نیل به اهداف سیاسی خود گرایش به تشیع و آموزه‌های ظلم‌ستیز آن را ضروری می‌یافت. آن‌ها در عرض نهضت‌های معروف روزگار مورد بحث به تدریج رشد کردند 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 یافتند. 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 به ویژه «اهل فتوت» گردید. (گولپینارلی، ۱۳۸۰، ۱۱۳). علاءالدوله سمنانی (م ۷۳۷هـ 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 داشت: «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 نشاید که آن امری شیطانی است.» (هدایت، ۱۳۶۱، ۵۰).

مهدویت

اعتقاد به موعود نجات‌بخش در میان ادیان و فرهنگ‌های مختلف بشری سابقه‌ای طولانی دارد. ظلم و جور و بی‌عدالتی‌های حاکم بر جوامع انسانی و پی‌جویی فطری عدالت، برابری و برابری بشریت را منتظر و امیدوار به ظهور منجی رهایی‌بخش نگه‌داشته است. در اسلام نیز موضوع ظهور منجی از اعتقادات مورد توافق اکثریت فرق و مذاهب بوده است. هرچند در چگونگی آن تفاوت‌ها و اختلاف‌هایی وجود داشته است. با این‌همه در جامعه‌ی اسلامی نیز به بلافاصله 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 تزاید می‌گذاشت که جامعه با بحران‌هایی سخت روبرو می‌شد. فضای

یاس و سرخوردگی و شکست بهترین فرصت را برای منجیان مدعی فراهم می‌ساخت تا بخت خود را در میان مسلمانان امتحان کنند. 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 موجود نظام خلافت عباسی مدت‌ها بود که به تاریخ سپرده شده و سنت ترکی- مغولی که مبنای حکومت تیمور به شمار می‌رفت روبه‌زوال نهاده بود. در چنین شرایطی ظهور یک منجی موعود با وعده صلح و عدالت برای مردم ستم دیده پذیرفتنی به نظر می‌رسید. (یارشاطر، ۱۳۸۳، ۲۹). چرایی و چگونگی این ادعاها و دلایل بروز و ظهور آن در میان تشیع امامیه را باید در الزامات زمانی و شرایط آن روزگار بررسی کرد. چنان که اشاره شد، مدعیان قیام، از قدرت برانگیزاندگی و ضد ظلم شیعه استفاده کرده در پی به فعلیت درآوردن آن در میان توده‌ی مردم تحت رنج 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 بی‌قید و شرط سرسپردگان و مریدان به ادعای مهدویت برخاستند. در واقع آن‌ها ساده‌ترین راه‌حل را برای توجیه موضوع فقهی پیش‌گفته درباره توقف تلاش برای حکومت تا ظهور موعود در پیش گرفته و با اغتنام فرصت خود مدعی مهدویت شدند. آن‌ها با این ادعا عملاً تنها مانع بر سر راه قیام شیعیان امامیه را از پیش رو 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 مطالب این پژوهش 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 در آن این ادعاها 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 نشان دهنده قدرت تأثیرگذاری اندیشه «مهدویت» بر طبقات اجتماعی آن روزگار است. محمود تارابی (۶۳۶هـ ق) در بخارا (جوینی، ۱۳۷۸، ۱/ ۹۰-۸۵)؛ قاضی سید شرف‌الدین ابراهیم (۶۶۳هـ ق) در فارس و خراسان (میرخواند، ۱۳۳۹: ۶۲۰/۴) همگی ادعای مهدویت داشتند. ابوصالح حلّی (۶۸۳هـ ق) در حلّه و هم‌زمان با وی احمد شامی در واسط عراق که هر دو با عنوان «نایب امام مهدی» (عج) و امر به معروف و نهی از منکر قیام کردند. (ابن فوطی، ۱۳۵۱ق، ۴۳۵ - ۴۴۱-۴۴۰) هم‌چنین موسی کردستانی از شیعیان کردستان (۷۰۷هـ ق) با دعوی مهدویت قیام کرد. (قاشانی، ۱۳۴۷ / ۷۶-۷۷). قیام‌های مذکور پیش‌زمینه‌ای برای نهضت‌های روزگار تیموری و تلاش منسجم‌تر آن‌ها برای به دست گرفتن قدرت با ادعای ظهور مهدی موعود (عج)، منجی مورد وثوق شیعیان امامی بود. نکته اولیه‌ای که درباره این دسته از مدعیان که در این پژوهش مورد مطالعه قرار گرفته‌اند 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.

الف) 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 با این‌همه اکثر منابع تولد وی را در حدود سال (۷۴۰هـ ق) دانسته‌اند. (روملو، ۱۳۴۹، ۶۷۶؛ آزند، ۱۳۶۹، ۵) متون تاریخی نام کامل وی را «جلال‌الدین فضل‌الله بن ابو محمد عبدالرحمن حسینی استرآبادی» متخلص به نعیمی ثبت کرده‌اند. (شیبی، ۱۳۸۰، ۶۹؛ صفا، ۱۳۶۸، ۴ / ۶۱) 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) با این‌همه اجماع اکثریت منابع بر استرآبادی بودن فضل حکایت دارد. ضمن آن که 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 دارند. (ممتحن، ۱۳۷۵، ۳۶۹). مطابق

برخی متون حروفی نسب وی ظاهراً به امام موسی کاظم (ع) می‌رسید و به این ترتیب وی ادعای سیادت داشت. (ذکاوتی و لاجوردی، ۱۳۹۲، ۳۷۸) چنان‌که اشاره گردید ادعای سیادت به یکی از وجوه مشترک رهبران نهضت‌های شیعی - صوفی روزگار تیموری تبدیل شد. مریدان تلاش کردند با ارائه‌ی نسب نامه‌هایی 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 به گرد خود 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 «رب العالمین» بر وی اطلاق گردید. (ذکاوتی و لاجوردی، ۱۳۹۲، ۳۸۷).

سیر تحول القاب فضل، به روشنی مدار حرکت نهضت وی از یک صوفی و زاهد ریاضت‌کش تا غلوآمیزترین مدعیات ممکن نشان می‌دهد. البته ممکن است ادعای الوهیت و لقب آخرین فضل پس از مرگ و توسط مریدان به وی اطلاق گردیده باشد. فضل مدعی بود که او به مانند و در اقتفای آدم و عیسی (ع) و محمد (ص) خلیفه‌الله است. وی بر این باور بود که تمام آرمان‌های صوفی 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 الاولیاء است. ظاهراً در نامه‌ای منسوب به شاه اویس از قول فضل آمده است: «بسم الله 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 آن که 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 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) وی در نهایت «در روز پنج‌شنبه سادس ذی‌قعدة ۷۹۶ هـ ق امیران شاه پسر سیم امیر تیمور به حکم پدرش، فضل‌الله را از سروان 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 به‌جایی رسید که در اذان و اقامه به الوهیت و وحدانیت فضل‌الله شهادت می‌دادند؛ و به‌جای 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. آن‌ها به‌قصد زیارت به آنجا سفر کرده پس از بستن احرام طی مراسم خاص ۲۸ بار طواف می‌کردند؛ و برجی را در آن قلعه به‌عنوان نماد میرانشاه تیموری سنگ‌باران کرده از احرام خارج می‌شدند. (گولپیناری، ۱۳۸۰، ۷۳۴، ریتز، ۱۳۸۵، ۲۷). جالب اینجاست که پیروان وی چنان به رجعت فضل باور داشتند که پس از قتل میرانشاه تیموری، قاتل فضل توسط قرا یوسف قراقویونلو در سال ۸۰۹ هـ ق مدعی شدند که فضل‌الله بار دیگر در قالب قرا یوسف ظهور کرده است. (ریتز، ۱۳۸۵، ۲۸؛ الگار، ۱۳۹۱، ۸۴۳).

در جهان‌بینی حروفی دور جهان در سه مرحله تکمیل می‌گردد. دور نخست موسوم به نبوت از آدم (ع) آغاز شده و با پیامبر اسلام (ص) پایان می‌یابد. دور دوم موسوم به ولایت با علی (ع) آغاز و با امام عسکری (ع) به پایان می‌رسد. دور سوم و مرحله آخرالزمان موسوم به الوهیت با ظهور فضل‌الله به‌عنوان مهدی موعود آغاز شده و به پایان می‌رسد. بنا بر اعتقادات حرفیان فضل از یک‌سو مهدی موعود و از سوی دیگر صاحب معرفت کامل ۳۲ حرف و بزرگ‌ترین تجلی آن و کلمه خداوند است. از این‌رو وی را می‌توان وی را علاوه بر مهدی، عیسی‌ای رجعت کرده نیز تلقی کرد. (گولپیناری، ۱۳۸۰، ۲۲).

ب) مهدویت در میان مشعشعیان

یکی دیگر از نهضت‌های 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 نهضت‌های این روزگار ادعای سیادت داشت. طبق نوشته منابع سلسله‌ی نسب وی از طریق فلاح بن هبه‌الله بن حسن بن علی مرتضی بن سید عبدالحمید سنابه بن ابوعلی فخار بن احمد بن ابوالغنائیم بن ابوعبدالله حسین بن محمد بن ابراهیم مجاب بن محمد صالح بن امام موسی کاظم (ع)، به ائمه‌ی اطهار (ع) و در نهایت پیامبر اکرم (ص) می‌رسید (شوشتری، ۱۳۷۶ / ۲، ۳۹۵). وی از

شاگردان فقیه برجسته‌ی 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 نزدیک‌تر از قبل ساخت. (کسروی، ۱۳۷۸، ۳۱) با این‌همه این خویشاوندی سببی باعث جلوگیری از اختلافات عمیق آن‌ها در آینده‌ی نه‌چندان دور نگردید.

سید محمد نخستین تلاش‌های خود را برای ایجاد حرکتی جدید با ادعای مهدویت در حدود سال (۸۴۰ هـ ق) آغاز کرد. با بروز نخستین نشانه‌های گرایش وی به ادعای مهدی‌گری، شیخ احمد که در آستانه‌ی مرگ قرار داشت وی را تکفیر کرد. (موسوی، نسخه خطی: ۱۲ به نقل از رنجبر، ۱۳۷۹، ۱۷۰). با این‌همه 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 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 منابع مردم حله در شهر مقامی ساخته بودند و بر این باور بودند که امام عصر (عج) از آنجا ظهور خویش آغاز خواهد کرد. (مستوفی، ۱۳۸۱، ۴۲). وی در رساله‌ای موسوم به «کلام المهدی» به تبیین دیدگاه‌ها و عقاید خویش پرداخت. سید محمد مشعشی 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 قائم 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 می‌داند 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 قائم 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 می‌نویسد: «سید محمد جامع معقول و منقول بود و صوفی و صاحب ریاضت و مکاشفه و آنچه از ظهور خود خبر می‌داد از روی مکاشفه بود.» (شوشتری، ۱۳۷۶، ۲ / ۳۹۵) وی در ادامه به ادعای مهدویت سید محمد اشاره کرده و به نقل از وی می‌نویسد: «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 می‌آمده 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 هم‌چنین فنون علوم غریبه و هم‌چنین علت اصلی تحول روحی و توان علمی وی را در حيله و نیرنگی می‌داند که سید محمد در به دست آوردن کتابی از شیخ احمد بن فهد حلی به کار برده است. ظاهراً شیخ احمد وصیت می‌کند این کتاب که شامل «علوم غریبه و کرامات مهیبه» می‌شده است را پس از مرگش ناپود سازند. با این همه سید محمد با آگاهی از اهمیت این رساله با حيله و نیرنگ به آن دست می‌یابد. (رنجبر، ۱۳۷۹، ۱۷۳).

با تأمل در سیر مدعیات سید محمد می‌توان دریافت که وی با توجه به الزامات زمانی و مکانی و هم‌چنین در مواجهه با طیف‌های مختلفی از جامعه تلاش می‌کرد 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 می‌کرد

و در میان مریدان سرسپرده و عامه مردم خود را موعود می‌نامید. با توجه به این نکته برخی تناقض‌ها در بیانات وی قابل درک می‌باشد.

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 دست‌نشانده تبدیل شدند. (کسروی، ۱۳۷۸، ۷۳). این که برخی پژوهشگران معاصر مدعی شده‌اند اولین قیام شیعیان امامی با دعوی مهدویت متعلق به سید محمد مشعشعی هست (اصلانی، ۱۳۸۶، ۹۲)، با توجه به آنچه تاکنون گفته شد، مقرون به صحت به نظر نمی‌رسد. بی‌تردید فضل‌الله حروفی اولین کسی بود که در میان امامیه مدعی شد که امام دوازدهم موعود بوده و ظهور کرده است.

ج) مهدویت در میان نور بخشیه

سید محمد نوربخش در سال (۷۹۵ هـ 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 نماید. ختلائی برای پیشبرد دعوت نوربخش، پیشاپیش مریدانش با وی به‌عنوان منجی موعود بیعت کرد. (مولوی، ۱۳۷۱، ۷۹). به نظر می‌رسد این که برخی از مخالفان نوربخش منکر اصرار ختلائی شده و ادعای مهدویت را خواست و آرزوی خود وی دانسته‌اند (کربلایی، ۱۳۴۹، ۱۲ / ۲۴۲-۵۰)؛ بیش از آن که 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، ۱۲ / ۱۴۷). نوربخش با اعتماد به نفسی

قابل توجه مدعی برتری علمی بر افلاطون و ابن سینا و تسلط بر شاخه های مختلف علوم داشت. البته بدیهی ست که فردی که مدعی مهدویت می شود نباید و نمی تواند از این اندیشه های خودخواهانه و اغراق آمیز تهی باشد. بهر حال وی با نگارش «رساله المهدی» سعی کرد تا مبنای نظری و استنادی ادعای خویش در باب مهدویت را توجیه نماید. با این همه نوریخس قبل از آن که اقدام چندانی در تدارک نظامی یارانش انجام دهد، موردتهاجم قوای تیموریان قرار گرفت و دستگیر شد. اگرچه ختلانی اعدام شد، اما نوریخس به فرمان امیر شاهرخ به زندان افتاد. (زمجی اسفرازی، ۱۳۳۹، ۶). این رویداد می تواند بر نقش برجسته ی شیخ بزرگ صحه 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 نوریخس 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 علی رغم توفیق نسبی در جلب گروهی از مریدان، 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. علی رغم عدم توفیق پیاپی، نوریخس تا هنگام مرگ در سال (۸۶۹هـ ق) هیچ گاه به طور کامل از ادعای بزرگ خویش دست نکشید. (حامد الگار، ۱۳۹۱، ۵۵). تأثیر این جنبش به ویژه در میان صوفیان به اندازه های قوی بود که طرفدارانش نوریخس را «امام و خلیفه همه مسلمانان» لقب دادند. نوریخس نهضت خود را جامع تصوف و تشیع می دانست و در بیانیه ای که ضمن آن مردم را به طرفداری از خود فراخوانده بود، صراحتاً اعلام کرد که وی ولایت و نبوت را توأمان در اختیار دارد. نوریخس در متنی که توسط منابع تاریخی مختلف روایت گردیده در تشریح صلاحیت های نسبی و علمی خویش می نویسد: «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 همیمیا، اگر خودستایی شماری، 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 رسیده ام و هم دیگران را می رسانم...» (مرسلات ورق ۳۴ب به نقل از شیعی، ۱۳۸۰، ۳۱۹). نوریخس تلاش کرد از موهبت اتفاقی هم نامی خود و پدرش عبدالله با حضرت رسول (ص) و پدر بزرگوار ایشان (نظامی باخزری، ۱۳۷۱، ۱۹). راهی برای مقبولیت و مشروعیت بیشتر خود بیابد. وی در همین راستا 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 استفاده نماید. (شیبی، ۱۳۸۰، ۳۱۴).

علوم غریبه

علوم غریبه به پنج شاخه‌ی اصلی کیمیا، لیمیا، هیمیا، سیمیا و ریمیا تقسیم می‌شود. این علوم اعمال خارق‌العاده‌ای مانند سحر، جادو، طالع بینی، تنجیم، رمل، جفر و خوابگزاری و 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 این گونه علوم از آشفته‌بازار حاکم بر جامعه سود جسته و با ادعای سعادت‌مند کردن و نجات بخشی مردم به نفوذ بسیار دست یافتند. نکته مهم این‌که در بسیاری از موارد کشف و کرامات عرفا و برخی اعمال خارق‌العاده‌ی عالمان علوم غریبه چنان درهم آمیخته بود که تشخیص آن‌ها برای عامه‌ی مردم امکان‌پذیر نبود. در این حال 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 بی‌افزایند.

علاقه مسلمانان به علوم غریبه از صدر اسلام وجود داشت. آثاری که مورخان و فهرست نویسان 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 علیرغم این‌که سررشته‌دار 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. باید به این نکته بسیار مهم دقت داشت که مغولان حاکم به این‌گونه موارد که به خرافات پهلوی می‌زد بسیار علاقه‌مند بودند. آن‌ها

خود نیز در سرزمین مادری شان با اشکال ابتدایی علوم غریبه در سحر و جادو و طالع بینی آشنا بودند. مغول ها هم چنین به سبب طبع بدوی خود مجذوب کرامت نمایی ها و تردستی های صوفیان مدعی می شدند. به همین دلیل تلاش می کردند حتی الامکان حرمت آن ها را نگاه دارند. از طرف دیگر به نظر می رسد زوال خردگرایی از عوامل مهم دیگر در رواج و گسترش علوم غریبه باشد؛ زیرا در شرایط حاکم، غیاب علوم عقلی می توانست گرایش به علوم باطنی و علوم غریبه را تشدید کند. ضمن آن که می توان ادعا کرد تضعیف علوم عقلی خود معلول اهمیت یافتن سحر و شعبده بازی اهل علوم غریبه و کرامت نمایی های مدعیان تصوف بود. به هر حال گسترش این باورها با توجه به تضعیف نیروی تفکر و تعقل در توده های مردم، باعث مقبولیت علوم غریبه و ترویج اعتقاد به جن گیری، جادوگری، احکام النجوم و کف بینی شد. (محبوب، ۱۳۴۹، ۱۷۳-۱۷۲). چنان که اشاره گردید، صوفیان به تدریج و تحت تأثیر شرایط پیش گفته، به چنان قدرت و نفوذی دست یافتند که با حرکتی رو به گسترش کنج خانقاه را ترک کرده و 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 این گونه قیام ها سران بسیاری از نهضت های صوفی از سحر و شعبده و جادو (علوم غریبه) که آن را نشانه ای از کرامات و ارتباط با ماوراءالطبیعه می دانستند، برای جلب قلوب عامه مردم و حتی حاکمان بهره می گرفتند. استفاده از چنین شیوه هایی آن چنان گسترش یافته بود که حتی شماری از علمای صاحب نام شیعه و سنی، خواه بانگیزه مقابله با این کرامت نمایی ها و خواه از روی علاقه و کنجکاوی شخصی به فراگیری این علوم پرداختند. کار به جایی رسید که علماء و فقهای برجسته ای 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 این گونه علوم پرداختند. در این روزگار رواج علوم و غریبه و شاخه های مرتبط با آن تا آنجا پیش رفت که عالم بزرگی هم چون سید بن طاووس (م ۶۶۴ هـ ق) علومی مانند احکام النجوم و کیمیا را به رسمیت شناخته بود. (شیبی، ۱۳۸۰؛ ۳۰۵، ۲۷۷) هم چنین رویکرد حاکمان مغول به این پدیده چنان بود که خواجه نصیرالدین طوسی - دانشمند نامدار ایرانی - به سبب آگاهی از علاقه ی هلاکوخان مغول به این گونه فنون، وی را ترغیب کرد تا در این بنای ماندگار رصدخانه مراغه سرمایه گذاری 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

خواجه نصیرالدین، به نام رساله در رمل معروف گردید. هرچند برخی از پژوهشگران این کتاب را به نام «وافی در علم رمل» معرفی کرده‌اند. (مدرس رضوی، ۵۳۸، ۱۳۷۰).

الف) 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 دو بیشتر از گذشته باهم درآمیختند. اهل تصوف و علوم غریبه هرکدام تلاش می‌کردند از دیگری در جهت اعتلای هرچه بیشتر خود استفاده نمایند. در این میان نهضت‌های صوفی، شیعی نیز از این توجه عمومی استفاده کرده و تلاش کردند 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 آن که دعوت خویش را آشکار سازد، به تدریج و به دلیل شهرت در تعبیر خواب در میان عامه مردم شهرت یافت. بدیهی ست شهرت صوفیانه وی و زندگی زاهدانه‌اش گرایش به وی را در روزگار رونق اهل خانقاه بیشتر می‌کرد. ضمن آن که یکی از مشخصه‌های این دوران تزاید گروه به علوم غریبه و نزدیکی افعال صوفیان با عالمان این‌گونه علوم بود. فضل هم قبل از آن که دعوت اصلی خود را که بر پایه خواص حروف بناشده - دو با علوم غریبه پیوندی اساسی داشت آشکار کند؛ بامهارت در تعبیر خواب، توانایی خود را در شاخه‌های دیگری از این علوم نشان داد. از آنجاکه تعبیر خواب و طالع بینی به‌عنوان فنونی از علوم غریبه به‌شدت رواج داشت، این‌همه باعث گسترش مریدان و هم‌چنین بسط محبوبیت و مقبولیت وی در میان عوام می‌گردید.

در مورد ماهیت تعبیرهایی که فضل از خواب‌ها ارائه می‌کرد، ذکر این نکته ضروری ست که این تعبیرها بیشتر نوعی درون‌بینی، شناخت روحیات و نیت‌های درونی فرد و در واقع آن چیزی بود که نزد صوفیه به «علم فراست» شهرت داشت. (ذکاوتی و لاجوردی، ۱۳۹۲، ۳۷۹) اصولاً خوابگزاری هسته مرکزی فعالیت‌های فضل را تشکیل می‌داد. (ریتز، ۱۳۸۵، ۳۳۹) این موضوع از چنان اهمیتی در نزد وی برخوردار بود که رساله‌ای تحت عنوان «نوم‌نامه» 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 صادقانه بروی 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 سائران مدعیان پس از وی نیز تکرار خواهد شد. ظاهراً اولین خوابی که انگیزشی در فضل برای ادعای مهدویت ایجاد کرد در سال (۷۷۶هـ ق) روی داد. وی در خواب امام زمان (عج) را دید که لباسی سفید، به‌غایت تمیز و از لباس‌های خویش را بر تن فضل پوشانید. وی هم‌چنین در خوابی دیگر ستاره‌ای درخشان را دید که از جانب شرق عالم به تابیدن آغاز می‌کند. درحالی‌که چشمان فضل تحمل این نور را ندارد، ندایی می‌شنود که این ستاره‌ای ست که هرچند قرن یک‌بار ظهور می‌کند. (ریتر، ۱۳۸۵، ۳۴۵). این خواب‌ها فضل را متقاعد کرد که منجی وعده داده‌شده‌ای ست که ظهور کرده تا هنگامه‌ای جدید در دین و مذهب بر پا نماید. 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 این که چون حرف «ضاد» از اسم او برابر عدد ۸۰۰ می‌شود (آغاز قرن نهم) و هم‌چنین کلمه فضل‌الله در قرآن بسیار تکرار شده است؛ تصمیم گرفت از این موهبت تصادفی سود جوید و چنین ادعا کند که وی مجدد اسلام در آغاز سده نهم است. (الشیبی، ۱۳۸۰، ۲۰۰-۱۹۹) به این ترتیب فضل در آستانه‌ی چهل سالگی و در سال (۷۷۸هـ ق) در تبریز دعوی خویش آشکار کرد. (ریتر، ۱۳۸۵، ۲۳) وی از این به بعد تلاش کرد با تکیه بر خواص حروف به تحکیم مبانی ادعاهای خود پردازد. مجموعه‌ی روش‌های اسرارآمیزی که در آن حروف الفبا به ترتیبی خاص طبقه‌بندی شده و هر حرف یا ترکیبی از حروف دارای خواصی خارق‌العاده تلقی شوند را 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 ۳۸۱هـ 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 - به روشی که شباهت بسیاری با شیوه‌ی شیعیان اسماعیلی داشت، 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 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 انبیاء 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 گذشته‌ی 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 اشتهار 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 برانگیختگی بیشتر در میان ایرانیان به‌خصوص افراد کم‌سواد توده‌ی مردم، 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 «تاق» قسم یاد شده است: «وَالشَّفَعِ وَالْوَتْرِ» (فجر، ۳) علم حروف و اسماء بین کاتبان اسلامی 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 می‌باشد. (ابراهیمی کندی، ۱۳۸۸، ۹۳).

ب) مشعشعیان و علوم غریبه

محمد بن فلاح پس از آن‌که دعوی خویش آشکار کرد با توجه به آگاهی از علوم غریبه تلاش کرد با انجام برخی کارهای خارق‌العاده افراد بیشتری را به خود جلب کند. برخی منابع بر این باورند که ریشه‌ی آگاهی یافتن سید محمد به دست یافتن وی به رساله‌ای در باب علوم غریبه از استادش شیخ احمد بن فهد بوده است. به نوشته‌ی تکلمه الاخبار؛ 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، اجلاف 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 روزبه‌روز کار او بالاگرفته بر تمامی حویزه و دزفول و شوشتر استیلا یافت.» (عبدی بیک شیرازی، ۱۳۶۹، ۱۴۱). سید محمد مدعی بود ذکر 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).

ج) 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 نماید. به

همین دلیل عجیب نیست که مهم‌ترین دلایلی که وی برای اثبات ادعای مهدویت خویش طرح کرد، بر رؤیاهای 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. نوریخس در تأیید مدعای خود از شخصیت‌های برجسته و مورد وثوقی مانند سعد الدین حمویه (م ۵۰هـ ق) از مشایخ کبرویه، خواجه‌نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲هـ ق)، نجم الدین رازی (م ۶۵۴هـ ق)، علاءالدوله سمنائی (م ۷۳۶هـ ق) و بسیاری دیگر پیش‌گویی‌هایی در این باب نقل کرد و با رازگشایی آن‌ها 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 نشناسد 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 نوریخس 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 در هرات به رشته‌ی تحریر درآمده است. (الگار، ۱۳۹۱، ۵۹).

نتیجه‌گیری

با مطالعه و بررسی نهضت‌های سه‌گانه مذکور و آنچه که در این پژوهش بدست آمده باید اذعان نمود که:

۱. با توجه به مقتضیات زمان اصحاب خانقاه از زاویه‌نشینی دست کشیده و با 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 بسیج‌کننده‌ی توده‌های مردم در جدال‌ها و قیام‌های منطقه‌ای تبدیل شدند. این دگردیسی با توجه به ناامیدی و سرخوردگی عامه‌ی مردم از فقهای حکومتی اهل سنت، مورد اقبال اجتماعی قرار گرفت و مردم و حتی نخبگان را بیش از گذشته به سمت شیوخ طریقت سوق داد.

همچنین خلأ قدرت ناشی از زوال ایلخانان نیز 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.

۲. از طرف دیگر در روزگار پس از سقوط نهاد خلافت، عرصه‌ی تحرک برای مذاهب شیعه و از جمله امامیه فراهم‌تر شد. تشیع امامیه به سبب آموزه‌های ظلم ستیزانه 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 خواهد داد تا در لباس منجی ادعای ظهور و قیام کنند. این موضوع در تاریخ اسلام به کرات تکرار شده و مدعیان از این دست فراوان بودند. اتفاق بدیع و منحصر به فرد این روزگار ادعای ظهور موعود تشیع امامیه یا به‌طور مشخص امام دوازدهم شیعیان (ع) بود.

۳. نهضت‌های سه‌گانه‌ی مذکور 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 تلاش کردند در ابتدا با نسب سازی این ادعا را اثبات نمایند که از دودمان ائمه‌ی اطهار (ع) هستند. بدیهی است بدون این پیش شرط ضروری، مدعیات بعدی مشروعیت خود را از دست می‌داد.

۴. چنان‌که مشاهده گردید نهضت‌های روزگار تیموری موجد مؤلفه‌های مشترکی بود که حضور همگرایانه‌ی آن‌ها در یک قیام تا آن زمان بی‌سابقه بود. با این‌همه، این 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 از آن به بعد به وجه غالب بسیاری از حرکت‌های اعتراضی تبدیل گردید. بی‌تردید سه نهضت بررسی شده 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 مذکور پایه‌گذاری شده، در طی زمان با توجه به الزامات سیاسی، اعتقادی با

رفع نقایص و تمهید تدارک لازم به ثمر نشست و ضمن اعاده‌ی وحدت ایران به تشکیل حکومتی شیعی، صوفی دیرپا توفیق یافت.

منابع و مآخذ

- آژند، یعقوب، (۱۳۶۹)، *حروفیه در ایران*، تهران: نشر نی
- آملی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۷ هـ ق)، *نفائس الفنون فی عرائس العیون*، به تصحیح میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران: اسلامیه.
- آیتی، عبدالمحمد، (۱۳۴۹)، *تحریر تاریخ و صاف*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- ابراهیمی کندی، مهدی، (۱۳۸۸)، «*حروفیه*» *مطالعات نقد ادبی*، تهران: شماره ۱۵.
- ابن الندیم، محمد بن اسحاق، (۱۳۶۶)، *الفهرست*، ترجمه‌ی محمد رضا تجدد، تهران: امیرکبیر.
- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۸)، *عیون اخبار ال رضا*، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران: بی نا.
- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله بن محمد، (۱۳۷۶)، *سفرنامه ابن بطوطه*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: نشر نی.
- ابن جماعه، ابراهیم بن عبدالرحیم، (۱۴۱۱ هـ ق)، *تحریر الاحکام فی تدبیر اهل اسلام*، مصر: دارالکتب
- ابن فوطی، (۱۳۵۱ هـ ق)، *الحوادث الجامعه و التجارب النافعه فی المائه السابقه*، به اهتمام محمدرضا الشیبی و مصطفی الجواد، بغداد: الفرات.
- ابن کثیر، ابی الفداء، (۱۹۹۸ م)، *البدایه النهایه*، تحقیق صدقی جمیل العطار، بیروت: دارالفکر.
- ابوزهره، محمد، (۱۹۸۹ م)، *تاریخ مذاهب اسلامی*، سوریه: دارالفکر.

اسفندیار، محمودرضا، (۱۳۸۹)، «**عرفان سیاسی در اندیشه سید محمد نوربخش**»، مجله نامه الهیات، شماره ۱۰،

بغدادی، اسماعیل پاشا، (۱۹۵۱ م)، **هدیه العارفین**، استانبول: بی نا.

اشعری، ابوالحسن، (۱۹۵۵ م)، **اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع**، به اهتمام حموده زکی غرابه، قاهره: بی نا.

اصلانی، مختار، (۱۳۸۶)، «**تاثیر ادعای مهدویت در ایجاد دولت مشعشعیان**»، مجله مشرق موعود، تهران، شماره ۳.

الشیبی، مصطفی کامل، (۱۳۸۵)، **تشیع و تصوف تا سده دوازدهم**، ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.

العواء، محمدسلیم، (۱۴۲۴ هـ ق)، **النظام السياسي فی الاسلام**، دمشق: دارالفکر.

الگار، حامد، (۱۳۸۲)، «**نقطویه**»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، تهران: شماره ۶۸ و ۶۹.

_____، (۱۳۹۱)، «**نوربخشیه**»، اطلاعات حکمت و فلسفه، ترجمه محمود رضا جلالی و جمشید شیجانی، تهران: سال هفتم، شماره ۴.

النمری، أبو عمر یوسف بن عبدالله بن عبدالبر، (۱۴۲۱ هـ ق)، **الاستدکار**، تحقیق سالم محمد عطا، محمدعلی معوض، بیروت: دارالکتب العلمیه.

بدوی، عبدالرحمن، (۱۳۷۴)، **تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام**، ترجمه حسین صابری، مشهد: آستان قدس رضوی.

بقلی، روزبهان، (۱۳۸۵)، **شرح سطحیات**، تهران: طهوری.

بیهقی، ابوالفضل محمد حسین، (۱۳۵۰)، **تاریخ بیهقی**، تصحیح علی اکبر فیاض، مشهد: دانشگاه مشهد.

بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، (۱۴۱۰ هـ ق)، **ثعب الایمان**، تحقیق: محمد السعید بسیونی زغلول، بیروت: دارالکتب العلمیه.

- تاریخ کمبریج، (۱۳۷۹)، **تیموریان**، ترجمه‌ی یعقوب آزد، تهران: جامی.
- تربت، محمدعلی، (۱۳۱۴)، **دانشمندان آذربایجان**، تهران: مطبعه مجلس.
- ثبوت، اکبر، (۱۳۸۸)، «**حروفیه**»، دانش نامه جهان اسلام، ج ۱۳، تهران: دایره المعارف بزرگ اسلامی
- جوینی، عطا ملک بن محمد، (۱۳۷۸)، **تاریخ جهانگشا**، به تصحیح علامه قزوینی، تهران: نقش قلم.
- جیحون آبادی، نعمت‌الله، (۱۳۶۱)، **حق الحقایق یا شاهنامه حقیقت**، به کوشش محمد مکری، تهران: طهوری.
- حاجی خلیفه، (۱۴۱۰ق)، **کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون**، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- حر عاملی، محمد بن الحسن، (۱۳۸۳) **وسایل الشیعه**، تهران: مکتبه الاسلامیه.
- داعی الاسلام حسنی رازی، سید مرتضی، (۱۳۶۴)، **تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام**، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، چ دوم، تهران: اساطیر.
- ذاکری، مصطفی، (۱۳۸۸)، «**حروف، علم**»، دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.
- ذکاوتی، علی رضا، لاجوردی، فاطمه، (۱۳۹۲)، «**حروفیه**»، دایره المعارف بزرگ اسلامی، تهران: انتشارات دایره المعارف.
- رنجبر، محمدعلی، (۱۳۷۹)، «**سید محمد فلاح و اندیشه مهدویت**»، مجله مقالات و بررسی‌ها، تهران: شماره ۶۷.
- _____، (۱۳۹۳)، **مشعشعیان**، تهران: انتشارات آگه.

روملو، حسن، (۱۳۴۹)، *احسن التواریخ*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.

ریتر، هلموت، (۱۳۸۵)، *آغاز فرقه حروفیه؛ فرهنگ ایران زمین*، ترجمه حشمت مؤید، تهران: انتشارات سخن.

زمجی اسفرازی، معین الدین محمد، (۱۳۳۹)، *روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات*، با تصحیح و حواشی و تعلیقات محمد کاظم امام، تهران: دانشگاه تهران.

سانی، آ. با، (۱۳۸۱) *دین در عهد مغول*، ذیل: تاریخ ایران پژوهش کمبریج، تهران: امیرکبیر سید علی خان بن سید عبدالله، موسوی، (۱۵۱۳)، *تاریخ مشعشعیان*، نسخه خطی موجود در کتابخانه سپهسالار (مطهری) به شماره.

شیمیل، آنه ماری، (۱۳۸۴)، *ابعاد عرفانی اسلام*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

شوشتری، قاضی نورالله، (۱۳۷۶ هـ ق)، *مجالس المؤمنین*، تهران: کتابفروشی اسلامیة.

صفا، ذبیح الله، (۱۳۶۸)، *تاریخ ادبیات ایران*، تهران: فردوس.

عابدالجابری، محمد، (۱۹۹۲ م)، *العقل السیاسی العربی*، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه.

عبدالحسین، علی احمد، (۱۹۸۵ م)، *موقف الخلفاء العباسیین*، قطر: دارقطری بن الفجأه،

عبدی بیک شیرازی، خواجه زین العابدین علی (۱۳۶۹)، *تکمله الاخبار، مقدمه*، تصحیح و تعلیقات عبدالحسین نوایی، تهران: نشر نی.

عزاوی، عباس، (۱۳۸۳)، *تاریخ العراق بین الاحتلابین*، قم: مکتبه الحیدریه.

فدایی، مریم، (۱۳۸۸)، «*هنر خوش نویسی هنر مقدس از نظر ادیان*»، کتاب ماه هنر، شماره ۱۲۸.

فیرحی، داود، (۱۳۷۸)، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی.

قاشانی، ابوالقاسم، (۱۳۴۸)، *تاریخ اولجایتو*، به کوشش مهین همبلی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

کربلایی، حافظ حسین، (۱۳۴۹)، *روضات الجنان و جنات الجنان*، تصحیح جعفر سلطان القرایی، تهران: بی‌نا.

کسروی، احمد، (۱۳۷۸)، *مشعشعیان*، تهران: فردوس.

کیا، صادق، (۱۳۴۰)، *واژه نامه گرگانی*، تهران: دانشگاه تهران

گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۷۶)، *فهرست متون حروفیه*، ترجمه توفیق ه سبحانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

_____، (۱۳۸۰)، *مولانا جلال‌الدین*، ترجمه توفیق ه سبحانی، تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.

ماوردی، ابوالحسن، (۱۴۰۶ هـ ق)، *الاحکام السلطانیه و الولايات الدینییه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

محبوب، محمدجعفر، (۱۳۴۹)، «*اصول فتوت از نظر مولانا حسین بن علی واعظ*

کاشفی»، مجموعه مقالات نخستین کنگره تحقیقات ایرانی، به کوشش غلامرضا ستوده، تهران: دانشگاه تهران.

مدرس رضوی، (۱۳۷۰)، *محمدتقی، احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی*،

تهران: اساطیر.

مستوفی، حمدالله، (۱۳۸۱)، *نزهت‌القلوب*، محقق محمد دبیر سیاقی، قزوین: حدیث امروز.

ممتحن، حسین علی، (۱۳۷۵)، *پژوهشی در تاریخ فرهنگ اسلام و ایران*، تهران: انتشارات بهشتی.

منز، بیاتریس فوریز، (۱۳۹۳)، *ایران عصر تیموری؛ قدرت سیاست مذهب*، ترجمه اکبر صبوری، تهران: پژوهش های نوین تاریخی.

مولوی، محمد شفیع، (۱۳۷۱)، «*نوربخشیان*»، مجله‌ی معارف، تهران: شماره ۲۷.
میرخواند، محمد بن خاوندشاه، (۱۳۳۹)، *روضه الصفا*، تهران: کتاب‌فروشی مرکزی، خیام و پیروز.

نظامی باخزری، عبدالواسع، (۱۳۷۱)، *مقامات جامی*، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: نشر نی.

نوابی، عبدالحسین، (۱۳۴۱)، *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران*، تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.

نوری، حسین، (۱۳۸۲)، *مستدرک الوسایل*، تهران: مکتبه الاسلامیه.

نووی، ابوزکریا، (۱۳۹۲ هـ ق)، *شرح صحیح مسلم بن الحجاج*، بیروت: دار احیا التراث العربی.

ورجانند، پرویز، (۱۳۶۶)، *کاوش رصدخانه مراغه، نگاهی به پیشینه دانش ستاره شناسی در ایران*، تهران: امیرکبیر.

هدایت، رضا قلی خان، (بی تا)، *ریاض العارفین*، به کوشش محمدعلی گرگانی، تهران: انتشارات محمودی

_____، (۱۳۶۱)، *تاریخ روضه الصفا ناصری*، تصحیح جمشید کیان فر، تهران: انتشارات اساطیر.

یار شاطر، احسان، (۱۳۸۳)، *شعر فارسی در عهد شاهرخ*، تهران: دانشگاه تهران.

Causes of Convergence in Shiite-Sufi Movements of the Timurid Era (Emphasizing the Role of Alien Sciences)

Homan Mohammadi Sharaf Abad , Shokouh Sadat Aarabi Hashemi ,
Soheila Torabi Farsani

Abstract

The Shiite-Sufi movements of the Timurid era emerged on the basis of common components. The leaders of these movements, realizing the temporal and environmental requirements and seizing the opportunity, tried to achieve success by taking advantage of the existing common components and using all their capacities. They cleverly and, of course, ambitiously tried to take advantage of the vacuum created by the fall of the Abbasid caliphate and the decline of the patriarchal power, and by using Sufi obedience, along with motivating the Shiite revolutionary teachings and the potential mobilizing power of Mahdism, pave the way for these movements. In this way, and in order to persuade the public, they used the distorting power of various foreign science techniques. The three movements of letters, Moshasheian and Noorbakhshieh played a prominent role in this regard. This study seeks to answer the question: under what influence did the common components of the three movements of the alphabet, the Radiation and the Enlightenment cause the convergence of these groups? It seems that the most important factor in the convergence of Shiite-Sufi movements is the religious tolerance of the Mongols. In addition, the existence of common claims and the emergence of great dervishes with a justified face who were also friends of the Ahl al-Bayt (as) could also be other influential factors in this regard. During this period, various Shiite-Sufi sects felt closer. The reason for this closeness and convergence is the main issue of this research, which will try to analyze the causes of convergence of the mentioned movements with an analytical, descriptive view while criticizing and examining the common components of the three literal movements, radiance and enlightenment.

Keywords: Nurbakhsh, Mashhash, Shiites, Sufism, Timurid.