

بررسی خیزش‌های آخرالزمانی در ایران بین قرن‌های هفتم تا دهم هجری با تأکید بر نقش تصوف و تشیع

میلاذ پرنیانی / دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد شبستر / parniyan@gmail.com
منیره کاظمی راشد / استادیار دانشگاه آزاد شبستر / kazemirashed@yahoo.com
تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۵/۰۲ / تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۰۷/۲۶

چکیده

مصائب بی‌پای در پی هجوم چنگیز و تیمور، باعث شد تا مردم، جذب نحله‌هایی شوند که یا به انزوا گرایش داشتند و یا به انقلاب. هر دوی این پدیده‌ها، گونه‌ای از اعتراض به وضع موجود بودند که یکی راه‌حل شخصی و دیگری راه‌حل اجتماعی را پیشنهاد می‌دادند. جریان‌های تشیع و تصوف، به مرور از تقیه و عزلت بیرون آمدند و با یافتن نقاطی مشترک، به یکدیگر نزدیک شدند. موضوعی که گرایش به انقلاب را بیشتر می‌کرد، احقاق حق این نیروهای سرکوب‌شده در تاریخ بود که از تجارب شیعه در انقلابی‌گری و تصوف در جذب حداکثری بهره می‌برد. مهم‌ترین ایدئولوژی این جمعیت‌ها، اندیشه ظهور منجی بود که بقای مردمان رنج‌دیده آن روزگار را با امید به آینده‌ای روشن تأمین می‌کرد. پرسش اصلی این است که تحولات انقلابی و فعالیت‌های آخرالزمانی از آغاز قرن هفتم هجری تا پایان قرن نهم هجری، چه مراحل را طی کرده و رهبران آن از چه محرک‌هایی برای بسیج توده‌ای استفاده می‌کرده‌اند؟ روش تحقیق در این پژوهش، توصیفی - تحلیلی خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: تحول، خیزش، آخرالزمان، مهدی، تصوف، تشیع.

مقدمه

هجوم‌های متعدد اقوام کوچ‌نشین در سده‌های میانه از شمال شرق آسیای مرکزی، باعث شد مردمانی که در مرزهای جغرافیایی و فرهنگی ایران و نواحی هم‌جوار آن می‌زیستند، گوشه‌نشینی اختیار کنند و منتظر حوادث آینده بمانند. بعد از فروپاشی عباسیان در قرن هفتم هجری، مذهب تسنن حامی اصلی خود «خلافت» را از دست داد و از جایگاه یگانه مذهب رسمی، به پایین کشیده شد. به تبع آن، تصوف و تشیع که از محدودیت‌های گذشته رهایی یافته بودند، به سرعت رو به گسترش نهادند. این دو طریق مذهبی، در طول سده‌های هشتم و نهم هجری با هم درآمیختند. از آن پس اعتقاد به تشیع، یکی از لوازم کمال در سلوک شمرده می‌شد. (یوسفی و رضایی جمکرانی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۳) سابق بر آن، هرگاه شخصی بلند می‌شد و فریاد دادخواهی سر می‌داد، به امید رهایی از تنگ‌دستی، مشقت و بی‌عدالتی، شماری از جوانان دور او را می‌گرفتند و قیامی شکل می‌گرفت؛ اما از هنگامی که نقش شریعت و طریقت در قیام‌ها پررنگ‌تر شد و پدیده مهدوی‌گری بالیدن گرفت، این حرکت‌ها در همراه کردن قلوب توده‌ها نیز کامیاب شدند. این خیزش‌ها آن‌گاه که رنگ و بوی آخرالزمانی به خود می‌گرفت، برای مردمی که یأس سراسر زندگی آن‌ها را فراگرفته بود، راه نجات تلقی می‌شد.

دعوی مهدویت عمدتاً در قالب «مهدویت نوعی» تعریف می‌شد نه شخصی. در این مفهوم، همه نمایندگان الهی، مهدی هستند. مهدی در این جا ممکن است به معنای «قطب عالم امکان» و یا «نایب و حجاب امام غایب» باشد؛ بنابراین برخی سلسله‌های صوفیه که به «مهدویت نوعی» فائلند، قطب سلسله خود را «مهدی زمان» معرفی می‌کردند. (مجاهدی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۸) از این رو، این اشخاص همواره طرف رد و طعن علمای سنت‌گرا واقع می‌گشتند و همین باعث می‌شد که متصوفه محافظه‌کار، تا جای ممکن به این وادی ورود نکنند. نعمت‌اللهیه از آن نمونه است که بزرگان ایشان معترفند مهدویت نوعی، از آن‌ها اظهار نشده است و به آن می‌بالند. (افضل الملک، ۱۳۶۱، ص ۳۷۸-۳۷۶) دلیل مسامحه

حکومت‌ها با این عده، این بود که پدیده مهدوی‌گری در بطن خودش نظم نوین اجتماعی را طلب می‌کرد و بدون درگیری و نفی حاکمیت موجود، تحقق‌ناپذیر می‌نمود. در واقع این رستاخیز، بدون کسب قدرت دنیوی، نمی‌توانست به آرمان‌های معنوی خود برسد. (رنجبر، ۱۳۸۲، ص ۸۱)

با توجه به این مقدمه، سؤال پیش رو این است که آیا تحولات انقلابی و فعالیت‌های آخرالزمانی در این دوره تاریخی توانسته به هدف خود یعنی در انداختن طرحی نو در عرصه‌های اجتماعی دست یازد یا خیر؟

برای پاسخ‌گویی، یک دوره‌بندی تاریخی در نظر گرفته شده است که به تولد باورها و خیزش‌های جدید، سیاسی شدن و مقبولیت عام آن‌ها می‌پردازد. طبق این فرض، قرن هفتم هجری آغاز باور به تغییر بود که در وجه پراتیک خودش، به هرج و مرج‌های زیادی با درون‌مایه‌های مذهبی در قرن هشتم هجری انجامید و عاقبت در قرن نهم هجری، این جمعیت‌ها نقش دوران‌ساز خود را ایفا کردند و بی‌محابا، تغییر اساسی در دل و دنیای مردمان را مطالبه نمودند. برآمدن حکومت صفویه را می‌توان ماحصل این کش و قوس‌های تاریخی دانست.

پیشینه تحقیق

کتاب مشعشعیان، ماهیت فکری - اجتماعی و فرآیند تحولات تاریخی (محمدعلی رنجبر)، نگاهی روزآمد به وقایع دارد و علاوه بر مشعشعیان، مطالب قابل‌دفاعی درباره دیگر سلسله‌های محلی شیعه‌مذهب با بررسی قشرها و وضعیت اجتماعی آن‌ها عرضه می‌کند. نویسنده درباره ادعای مهدویت سیدمحمد فلاح احتیاط کرده است تا شاید از این طریق، مغایرت عقاید او را با تشیع اصیل کم‌رنگ‌تر جلوه دهد. در تحقیق پیش رو، سعی خواهد شد به دعاوی مهدویت شفاف‌تر نظر شود.

کتاب ارزش میراث صوفیه (عبدالحسین زرین‌کوب)، کلیتی قابل‌قبول از تاریخ تصوف عرضه می‌کند؛ اما با وجود این‌که نویسنده خود اذعان می‌دارد که «مورخ در این جا قاضی

است نه مدافع» و امیدوار است که از هرگونه شتاب‌زدگی برکنار بماند، عملاً نقض این ادعا آشکار می‌شود؛ مثلاً در جایی آشکارا می‌گوید: «فضل‌الله نعیمی استرآبادی، دائم خواب ریاست می‌دید» و درباره حروفیه تنها به ذکر چند جمله اکتفا می‌کند، البته خود زرین‌کوب اعتراف می‌کند که فرصتی نبوده که نمونه‌ای چند از افکار و سخنان صوفیه را بیاورد و این از ضعف‌های اثر اوست.

کتاب دین و دولت در ایران عهد مغول، جلد ۲ (شیرین بیانی)، تنها کتابی است که تا حدی اهتمام خود را مصروف بررسی جامع و کامل موضوع در دوره ایلخانی می‌نماید، اما نقصان کار او در نبود یک نتیجه‌گیری مشخص است. عباس قدیانی در کتاب نگاهی کوتاه به قیام‌های سیاسی و مذهبی در ایران و یعقوب آژند در کتاب‌هایی نظیر قیام‌های مردمی در قرن هفتم و هشتم هجری، حروفیه در تاریخ و قیام مرعشیان، تا حدی این مشکل را برطرف کرده‌اند و نگاه جزئی‌تری به مسأله دارند. از این روی، ضرورت رجوع به یافته‌های آن‌ها پررنگ‌تر می‌شود؛ اما وجه افتراق در پژوهش حاضر می‌تواند در یافتن ریشه‌های تاریخی‌تر باشد. بدین منظور مختصراً تاریخچه‌ای از خیزش‌های سده‌های گذشته مطرح می‌گردد.

۱. تولد باورها و خیزش‌های جدید

با استقرار حکومت ایلخانی و با وجود احادیثی که انقراض حکومت عباسی را از نشانه‌های آخرالزمان می‌دانست (کریمی، ۱۳۸۵، ص ۹۷)، بازار انقلابات آخرالزمانی داغ‌تر شد. کمی قبل از تشکیل حکومت ایلخانی در ایران و در زمان اوگتای قاآن، خیزشی در تاراب^۱ درگرفت که سرآغاز انقلاب‌های دیگر شد. قیام محمود تارابی معروف به «الک‌ساز» یا «صانع غربال»، در حدود سال‌های ۶۳۰ تا ۶۳۶ قمری، از این حیث اهمیت دارد که مردم را به این باور رساند که می‌توان علیه فتودال‌هایی که با هجوم مغول قدرت گرفته بودند، به‌پا

۱. روستایی در سه فرسنگی بخارا.

خاست و با چنگ زدن به زهد و عناصر ماوراءالطبیعه، مردم را با خود همراه نمود. رهبری قیام را آغازگر نوع جدیدی از انقلابی‌گری می‌توان دانست که با کرامت محوری و صوفی‌گری پیوند خورده بود. او زاهد و عابد بود و دعوی پری‌داری می‌کرد و گویا مثل عیسی عَلَيْهِ السَّلَام کورها را بینا می‌نمود و امور خارق‌العاده دیگری از او سر می‌زد. (جوینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۸۶) رهبری قیام با این شیوه توانست تعداد زیادی از محرومان را به دور خود جمع کند، طوری که از شدت ازدحام، به قول جوینی «گره را مجال گذر نبود». (جوینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۸۷) آن‌گاه با ادعای سلطنت و با مصادره اموال ثروتمندان و بخشیدن آن‌ها به محرومان، یک خیزش دهقانی را در بخارا تدارک دید. (قدیانی، ۱۳۹۲، ص ۶۵) این رویداد می‌تواند یادآور قیام مقنع در سال ۱۶۰ قمری در همین منطقه باشد؛ با این وجه مشترک که هر دو در بدو فروپاشی نظام‌های حکومتی سابق شکل می‌گرفتند و هر دو با هدف پایان دادن به عدم مساوات در اموال و غارت‌گری اقلیت فعالیت می‌کردند. نتیجه هر دو قیام، تحریک قیام‌های دیگری به صورت سلسله‌ای بود. تارابی چون ابومسلمیان، مردم را به مبارزه دعوت می‌کرد. قیام او مانند اغلب قیام‌های مشابه، مبنای مذهبی داشته، ولی رهبری خروج، مبین عقاید اسلامی نبوده، بلکه معتقدات عوام را تبلیغ می‌کرده است. (بارتولد، ۱۳۶۶، ص ۹۸۵) همین قضیه بعدها دست‌مایه‌ای برای دیگر خیزش‌های مذهبی شد.

قیام ابومسلم یک الگوی آخرالزمانی محسوب می‌شد؛ زیرا یکی از نشانه‌های قیام منجی موعود، بلند شدن پرچم‌هایی سیاه از خراسان بود. تداوم این اعتقادات، به سیاه‌پوشی سیدمحمد نوربخش (رهبر فرقه نوربخشیه) انجامید و سیداسحاق، از سادات قرن هشتم هجری را وادار کرد تا در عالم رؤیا، فضل‌الله استرآبادی (رهبر فرقه حروفیه) را در حوالی قبر ابومسلم خراسانی ببیند و بعد در همان‌جا مراحل مختلف ظهور را به او بیاموزد. (آژند، ۱۳۶۹، ص ۴۴) برای گرم شدن این تنور، از مفاهیمی نظیر ظهور و غیبت استفاده می‌شد. درباره تارابی گفته شده: «چون تابعان تارابی بازگشتند، او را نیافتند گفتند: خواجه غیبت کرده است تا ظهور او دو برادر او محمد و علی قائم‌مقام او باشند». (جوینی، ۱۳۸۵، ج ۱،

ص ۸۹) اصولاً در آن زمان، اصطلاحات نظیر اختفا و ظهور در مورد منجی به کار برده می‌شده است. (بیانی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۷۷۰) و مردم، غیبت تارابی را ادامه سیر کرامات او می‌پنداشته‌اند. (آژند، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۰) یکی از علمای بخارا به نام شمس‌الدین محبوبی، به سبب مخالفتی که با علمای بخارا داشت، از تارابی حمایت کرد. (بارتولد، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۹۸۵) به نظر می‌رسد، خط‌دهنده اصلی تارابی همین شخص بوده است. دشمنی او با سایر علما، شاید گواه قرابت او با تشیع باشد. در هر صورت، اقدام او سبب زیادت شهرتش شد و مردم از اطراف و اکناف، دور او را گرفتند. ترسی به جان هیأت حاکمه مغولی افتاد و از محمود یلوچ (مأمور حکومت خود بر بخارا) چاره‌جویی کردند. (آژند، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۰) قرار بر جنگ شد ولی شمن پرستان خرافاتی، جرأت دست بردن به شمشیر از ترس این‌که خشک شوند نداشتند. (بارتولد، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۹۸۵)

آن‌طور که اشاره شد، نکته مهم در مورد تارابی، بحث معجزه و کرامت بود. شیوخ از این دوره به بعد کرامات خود را علنی می‌کنند تا مردم را به دور خود جمع سازند: کراماتی نظیر طی‌الارض یا شفای بیماران. به همین منظور در نظر مردم، ایشان از دیگر علما مهم‌تر شمرده می‌شدند و احترام بیشتری داشتند. (بیانی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۷۳) بدین مناسبت و به سبب همین ارتباط با طبقه عوام، متصوفه و دیگر مدعیان توانستند اعتباری برای خود دست و پا کنند (زرین‌کوب، ۱۳۷۸، ص ۱۵۱-۱۵۲) کرامت‌محوری این عده، گاه به ادعای پیامبری نیز می‌انجامید. بعد از تارابی در سال ۶۷۲ قمری، جوانی ادعای پیامبری کرد و گفت عیسی علیه السلام است. نام او کئی بود که فقیه بود و در علوم، بسیار ماهر. قرآن را حفظ بود و به فلسفه و نجوم نیز اشتغال داشت. به زبان فارسی شعر هم می‌گفت و احتمالاً کراماتی از او سر می‌زد. علاءالدین جوینی صاحب دیوان، فرمان قتل او و پیروانش را صادر کرد. (ابن فوطی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۵-۲۲۵)

رفته‌رفته عنصر مذهب در این قیام‌ها بیش‌تر رخ عیان می‌کرد. خیزش دیگری در سمرقند به وجود آمد که این بار دو شخصیت مذهبی در رأس آن بودند: یکی مولانا زاده

سمرقندی و دیگری مولانا خردک بخاری. مولانا زاده بزرگان اشرافی شهر را خلع کرد و پس از سنگربندی شهر مغولان را شکست داد. (آژند، ۱۳۶۵، ب، ص ۶۰-۶۱) در سال ۶۶۴ قمری نیز قیام عظیمی در فارس، به رهبری یکی از علما به نام سیدشریف‌الدین بر ضد حکام ایلخانی به وقوع پیوست که لشکریان دولتی آن را سرکوب کردند. (قدیانی، ۱۳۹۲، ص ۶۰) این خیزش به لحاظ ورود اندیشه آخرالزمانی اهمیت دارد. و صاف درباره رهبری قیام نوشته است:

او سیدی عظیم‌الشان بود. مدتی از وطن خود مهاجرت کرد و در خراسان اقامت گزید. به علت زهد و پرهیز و ریاضاتی که داشت، گروهی دست ارادت به او دادند و از او کرامات بسیار نقل کردند. چون خواست از خراسان به شیراز آید، در راه آغاز دعوت کرد و خلقی بدو گرویدند. به هر موضع که می‌رسید، طایفه‌ای با وی همراه می‌شدند. معتقد بود که خود مهدی آخرالزمان است. گویند که از ضمائر مردم خبر می‌داد. چون این کرامات شایع شد؛ مردم نیز چیزی بر آن مزید کردند و گفتند: «مشتی سنگریزه از زمین برمی‌دارد، دعایی بر آن می‌دمد و می‌افشاند، ناگاه هر یک سواری زره‌پوش با شمشیر و نیزه می‌گردد»، این حادثه با حکایت تارابی که در بخارا ظهور کرد شباهت تام دارد. (عبدالمحمد آیتی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۹-۱۱۰)

با این خیزش، حضور علما علنی‌تر شد. اما مسأله در دوره ارغون حاد گردید و آن زمانی بود که سعدالدوله یهودی به وزارت رسید. بهای این اقدام، علاوه بر قتل سعدالدوله، عکس‌العمل شدید مردم در برابر یهودیان بود. علما آیات ضدیهود را از قرآن استخراج کرده، به عنوان شاهد یهودی‌کشی در دست مردمان قرار می‌دادند. (بیانی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۲۶) در سال ۶۸۹ قمری در بغداد، اعیان و بزرگان، محضری در نکوهش سعدالدوله نوشتند و متضمن آیاتی از قرآن و احادیثی از پیامبر ﷺ کردند که می‌فرمود: «یهود طایفه‌ای هستند که خدای تعالی آنان را خوار کرده و هر که در عزت آن‌ها سعی کند، خدا او را خوار

نماید». (ابن فوطی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۷) حدیثی نیز از پیامبر اسلام ﷺ نقل شده بود که می‌گفت: «دجال از بین یهودیان ایران برمی‌خیزد» (کریمی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۶) در دوران غازان، با توصیه‌های رشیدالدین فضل‌الله جلو محرک‌های توده‌ای گرفته شد، ولی الجایتو درایت غازان را نداشت و قیام‌های دینی در دوره او احیا گردید، با این تفاوت که مسأله بر سر نزاعی «درون دینی» بود نه مثل دوره ارغون تنش‌های «میان دینی». با این‌که خیزش‌های آخرالزمانی در این زمان تحت‌الشعاع شیعی‌گری آنی و افراطی الجایتو قرار گرفت، هنوز زیر پوسته جامعه، نیاز به یک تغییر اساسی احساس می‌شد. برای نمونه، ادعای مهدی‌گری شخصی به نام موسی از کوه‌های کردستان در این جهت بود. نام اصلی او سیدموسی علوی برزنجی همدانی بود. وی از اهالی اهل حق به شمار می‌رفت که در سال ۷۰۷ قمری مقابل مغولان قیام نمود و نزدیک سی‌هزار نفر را دور خود جمع کرد اما سرکوب شد. (القاشانی، ۱۳۸۴، ص ۷۶) همان‌طور که در چهار سال پیش از آن در سال ۷۰۳ قمری، قیام گروهی از صوفیان به رهبری شیخ یعقوب به سرعت سرکوب شده بود. (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۵۷)

ذکر این نکته ضروری است که یک سر تمام باورهای آخرالزمانی این دوره که به دوره‌های بعد نیز سریان کرد، به مکتب حله برمی‌گشت. در زمانی که حوزه نجف در صدر حوزه‌های علمیه بود، حوزه‌ای در حله پا گرفت که علمای بزرگی در آن درس آموختند و تدریس کردند و مدارسی در آن برپا شد که بازار علم را در آن مکان بیش از پیش رونق داد. این حوزه علمیه، از اوایل قرن ششم تا نیمه اول قرن نهم هجری فعال و پویا بود. (کمالی سرپلی، ۱۳۸۸، ص ۶۷) این شهر در آثار برخی دانشمندان شیعه، دارای جایگاه والایی در منظر معصومان علیهم‌السلام بوده است.

یکی از شخصیت‌های تربیت‌شده در این مکتب، شیخ فهد بن احمد حلی بود. کتاب *التحصین* ابن‌فهد، نشان دهنده وضعیت جامعه معاصر او و چیرگی تباهی‌هاست و از سویی، از اشتیاق انتظار حکایت دارد که تنها افق نجات را در آن هنگامه بی‌ثباتی‌ها می‌نمایاند.

(رنجبر، ۱۳۸۲، ص ۲۰۴) اشخاصی نظیر سیدمحمد فلاح و سیدمحمد نوربخش، سال‌های طولانی در محضر این شیخ آموزش دیده بودند. (روملو، ۱۳۴۹، ص ۳۴۵-۳۴۶) اشخاصی نیز غیرمستقیم از او اثر می‌پذیرفتند. شمس‌الدین لاهیجی از فقهای لاهیجان، از آن نمونه است که شاگرد محمد نوربخش (شاگرد ابن‌فهد) بود و نقش مربی اسماعیل صفوی را ایفا کرد. (رویمر، ۱۳۸۰، ص ۲۶۳)

حله شهری بود که مردم آن اعتقاد داشتند محمد پسر امام حسن عسکری علیه السلام وارد مسجد حله شده و در آن جا غیبت کرده است و به زودی از همان جا ظهور خواهد کرد و او را امام منتظر می‌نامند. (ابن‌بطوطه، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۲۳۹) اکنون این حله، پرورشگاه مهدی‌هایی شده بود که با «مهدویت نوعی» قیام می‌کردند. از پیش‌گامان تفکر مهدوی، از ابن‌طاووس حلی می‌توان نام برد. وی لابه‌لای آثار خود درباره ظهور منجی فضا سازی می‌کرده و آن را به روایات متعدد می‌آراسته است. او از اشخاصی نقل می‌کند که مهدی موعود را دیده بودند:

«من در سامرا، دعای حضرت را سحرگاهان شنیدم. آن دعا را حفظ کردم، در جایی که زنده‌ها و مردگان را یاد می‌فرمود: «و احيهم فی عزنا و ملکنا و سلطاننا و دولتنا» و آن در شب چهارشنبه سیزده ذی‌القعدة ۶۳۸ قمری بود. (ابن‌طاووس، ۱۳۹۴، ص ۳۹۴) بدین ترتیب این باور تقویت می‌شد که مهدی در همین حوالی است و گویی قرار است خیلی زود قیام کند و در این راه، حتی مردگان هم به واسطه رجعت به یاری‌اش می‌شتابند.

۲. سیاسی شدن باورها و خیزش‌ها

ویژگی‌های ساختارشکن، از آغاز قرن هشتم هجری بیش از پیش در نحله‌ها توسعه می‌یابد. بعد از وفات سلطان ابوسعید ایلخانی، هریک از حکام، کوس استقلال در قلمرو حکومت خود فروگرفت (ابن‌بطوطه، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۲۲۴) و انقلاب کلی واقع شد و امنیت رخت بریست و امرای اطراف تغلب بنیاد کردند. (سمرقندی، ۱۳۳۸، ص ۱۷۲) مرزهای سیاسی در

این دوره ثباتی نداشت. آمد و شد حکومت‌های مختلف و ضعف و فترت مداوم آن‌ها، زمینه مساعد برآمدن خیزش‌های اجتماعی را تقویت می‌کرد. این خیزش‌ها عمدتاً از یک سو، از نابسامانی‌های اقتصادی - اجتماعی سرچشمه می‌گرفت که در دو سده اخیر و به دنبال آشفته‌گی‌های سیاسی اوج گرفته بود و از سوی دیگر، بر جریان فکری - اعتقادی جدیدی مبتنی بود که از آمیزش مذاهب و مکاتب موجود چون تشیع و تصوف منظومه فکری - اجتماعی آن‌ها قوام یافته بود. (رنجبر، ۱۳۸۲، ص ۴۹-۵۰)

نهضت سربداران، یکی از معروف‌ترین نهضت‌ها از لحاظ حرکت تاریخی و وسعت گسترش بود. (قدیانی، ۱۳۹۲، ص ۶۰) این حرکت، نخستین حرکت سیاسی - نظامی مذهب شیعه به صورت گسترده به شمار می‌رفت. پیش‌تر به واسطه توجه غازان و الجایتو، شیعیان به نوعی از خودباوری رسیده بودند؛ اما از این نهضت به بعد، آن‌ها استقلال سیاسی نیز طلب کردند. نفوذ مذهب تشیع میان سربداران خراسان، در خلال آخرین دوره حکمرانی ایلخانان مغول، توسط دو نفر از علمای پرشور شیعه به نام‌های شیخ‌خلیفه و شیخ‌حسن جوری صورت گرفت. (حاجیلو، ۱۳۸۶، ص ۱۴۱)

طبرستان و دیلم که از آغاز پناهگاه علویان و خاستگاه تشیع در ایران بود، محلی است که شیخ‌خلیفه مازندرانی، رهبر خیزش سربداران در آن‌جا پرورش یافت. وی که توجه خاصی به مسائل اجتماعی - سیاسی نشان می‌داد، با دیدن اوضاع اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و ستم‌های بی‌اندازه فرمان‌روایان زمان و فقر عمومی، مایل به جست‌وجو و یافتن علل این وضعیت از متفکران زمان خود شد. (گراتوسکی و دیگران، ۱۳۵۹، ص ۲۳۰) او ابتدا به آمل، نزد شیخ‌بالو زاهد آملی، یکی از مشایخ معروف آن عصر رفت و در زمره مریدان او قرار گرفت. (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۵۸) پس از مدتی، پی برد شیخ از پاسخ به مسائل اجتماعی زمان خود عاجز است. پس به سمنان نزد عارف نامی آن عصر، شیخ‌رکن‌الدین علاءالدوله سمنانی رفت. در آن‌جا نیز پس از مدتی کسب دانش، به سبب اطلاع شیخ‌رکن‌الدین از اعتقادات مذهبی او، به شدت ملامت گردید و سمنان را ترک کرد. (حافظ

ابرو، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۷۸) حکایت از این قرار بود که روزی شیخ از وی پرسید: «از چهار مذهب کدام مذهب داری؟» شیخ خلیفه در جواب گفت: «مطلب من از این چهار مذهب بالاتر است». (تتوی و قزوینی، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۴۴۸۶)

مقصد بعدی، قریه «به حرآباد» از روستاهای جوین بود که در محضر خواجه غیاث‌الدین هبه‌الله حموی حضور یافت، اما در آن‌جا نیز روح او آرام نگرفت و به قول تاریخ‌القی، «از آن‌جا هم بوی عشق نشنید». (تتوی و قزوینی، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۴۴۸۶) بنابراین به سبزوار رهسپار شد که بیش‌تر مردم آن شهر و روستاییان اطراف آن از شیعیان بودند. (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۴، ص ۴۶۷) شیخ خلیفه که درویش و شیعه بود، ایدئولوژی یک خیزش فرهنگی - اجتماعی را در سر می‌پروراند و تبلیغ خود را به شکل اندرزه‌های صوفیانه و صلح‌جویانه در سبزوار، در بخش بیهق خراسان آغاز کرد. (گرانوسکی و دیگران، ۱۳۵۹، ص ۲۳۰) سبزوار مکان بسیار مناسبی برای آموزه‌ها و اقدامات شیخ خلیفه به شمار می‌رفت. او در مسجد جامع شهر به موعظه و ارشاد مردم پرداخت و برخلاف فقهای سنی و حکام عصر، سخنان مؤثر می‌گفت (زرین‌کوب، ۱۳۷۸، ص ۱۷۲) و در لابه‌لای ادعیه و اذکار، مسائل اجتماعی - سیاسی روز را به میان می‌کشید. او ظهور قریب‌الوقوع امام زمان (عج) را بشارت می‌داد و مریدان زیادی را جذب می‌کرد. شیخ تا جایی پیش رفت که حکومت سبزوار به هراس افتاد. چندین بار علمای اهل تسنن به او تذکر دادند که بساط خود را جمع کند، ولی نتیجه نداد و بنابراین فتوا نوشتند: «شخصی در مسجد ساکن گشته، سخن دنیا می‌گوید و به منع اصحاب علم منجر نمی‌گردد. آیا او مستحق کشتن است؟» بیش‌تر فقها نوشتند: «بله». (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۵۹) و آن را پیش ابوسعید، ایلخان مغول فرستادند. «سلطان فرمود که من متعرض درویشان نمی‌شوم». (زمچی اسفزاری، ۱۳۳۸، ج ۲، ص ۳۸۲) هنگامی که علمای سنی از اقدامات ابوسعید علیه شیخ خلیفه ناامید شدند، غیرمستقیم در سال ۷۳۶ قمری نیم‌شب او را در مسجد به قتل رساندند و چنین وانمود کردند که شیخ خودکشی کرده است. (حافظ ابرو، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۷۹) این سرآغاز نهضتی

شد که برآمده از نارسایی‌های اجتماعی بود (قدیانی، ۱۳۹۲، ص ۶۰) و اثبات می‌کرد تعالیم شیخ‌خلیفه، فقط به مفاهیم الهی ظهور منحصر نبوده، بلکه جنبه‌های دنیوی آن را نیز شامل می‌شده است؛ یعنی عدالت اجتماعی و ستیز با ارتجاع. (آژند، ۱۳۶۹، ص ۸) شیخ‌خلیفه با توجه به یکی از اعتقادات شیعیان اثناعشری یعنی مسأله مهدویت و اعتقاد به ظهور امام زمان (عج)، مردم را برای مبارزه با ظلم و جور حاکمان بسیج می‌کرد. بر همین اساس، موضع مخالفان وی نیز برپایه دو بعد عقیدتی و سیاسی - اجتماعی قرار گرفته بود. تعالیم عقیدتی شیخ با اعتقاد رسمی حکام، یعنی تسنن، نمی‌خواند و از سوی دیگر، بر موقعیت اجتماعی - سیاسی استوار شده بود. هم‌چنین از نظر اقتصادی آن‌ها را در تنگنا قرار می‌داد؛ چون منبع اصلی مالی و اقتصادی حاکمان، از طبقه پایین و رعایا تأمین می‌گشت که اکنون به مریدان پرشور شیخ‌خلیفه بدل گشته بودند. (قدیانی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۳۸) این مریدان، در حقیقت شاگردان و فداییانی بودند که بعدها سربداران نام گرفتند و موفق به تشکیل دولت شدند. یکی از این شاگردان شیخ‌حسن جوری (در گذشته ۷۴۳ ق) بود.

«شیخ‌حسن جوانی بود از قریه جور و در عنفوان اوان شباب، به اکتساب فضایل و کمالات پرداخته، آغاز درس و افاده فرمود؛ در آن اثنا شنود که درویشی پاکیزه‌روزگار خلیفه‌نام، در سبزوار ظاهر شده و کرامات و خوارق عادات اظهار می‌فرماید؛ هوس ملاقات شیخ‌خلیفه بر ضمیرش استیلا یافته، از جور به سبزوار شتافت». (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۵۸)

جغرافیای سبزوار، در خیزش سربداران بی‌تأثیر نبود. سبزوار در اعتقاد قدما، یکی از نقاط ظهور سوشیانت (منجی زرتشتیان) است و خود خراسان بعد از اسلام، محل وقوع انقلابات توده‌ای و همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، از زمان ابومسلم خراسانی، منطقه‌ای انقلابی محسوب می‌شد و همواره برای هیأت حاکمه خطرناک جلوه می‌کرد، خصوصاً با تشدید تمایلات شیعه، این خطر تقویت می‌شد. مرام و سبک زندگی صوفیانه، سلاح دیگر جمعیت‌ها بود. (راوندی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۳۴) خود شیخ‌حسن جوری در شهرهای خراسان

گردش می‌کرد و زیر پوشش درویشی، مردم را به قیام علیه دستگاه حاکم برمی‌انگیخت و حتی امیر مغول به نام ارغون‌شاه به تحریک فقهای سنی نیشابور او را دستگیر کرد و به زندان افکند. (گرانوسکی و دیگران، ۱۳۵۹، ص ۲۳۰-۲۳۲) بنابراین باید افکار و اندیشه سربداران را ملهم از فلسفه انقلابی تشیع علوی و تصوف دانست. (نبئی، ۱۳۷۶، ص ۱۷۳-۱۷۴) ایدئولوژی مهدویت در تشیع مسأله سیستم‌ستیزی و عدالت‌گستری را در پی داشت و شیخ‌حسن دنبال این مسأله بود. (قدیانی، ۱۳۹۲، ص ۶۲) هر کس دعوت وی را قبول می‌کرد، نام او به عنوان پیرو فرقه درویشی حسنی ثبت می‌گردید و می‌گفتند: «حالا وقت اختفاست و وعده می‌دادند که هرگاه اشارت شیخ شود و وقت ظهور شود، می‌باید که آلت حرب بر خود راست کرده و مستعد کارزار گردند». (حافظ ابرو، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۰) این تشکیلات مخفیانه، متشکل از یک نیروی مسلح بود که در خط فتوت سامان یافته و مرکب از پیشه‌وران و تجار بود. (دانشگاه کمبریج، ۱۳۷۹، ص ۳۳)

سربداران بعد از استقرار و نبردهای نافرجام با آل‌کرت، در سراشیب سقوط قرار گرفتند. از آن پس، فضای رعب و وحشت بر سربداران سایه انداخت. کشته شدن شیخ‌حسن توسط خود سربداران، انقلاب را وارد این فاز کرد. نتیجه این شد که جناح شیخیه، رویاروی جناح حاکم قرار گرفت. بعد از مرگ امیر وجیه‌الدین مسعود، ده نفر به حکومت رسیدند که هیچ‌کدام نتوانست اهمیت و شهرت اولیه سربداران را احیا کند. بعد از مدتی، دیگر آن روح ستیزه‌جویی و حق‌طلبی و ترغیب به جهاد که در بدو نهضت شیخ‌خلیفه و شیخ‌حسن اشاعه می‌کردند، در دولت جدید جایگاهی نداشت. (نبئی، ۱۳۷۶، ص ۲۰۱) دعوت محمد مکی (درگذشته ۷۸۶ ق) به سبزوار توسط سربداران متأخر، برای پر کردن این خلأ انجام گرفت. (رنجبر، ۱۳۸۲، ص ۵۹)

محمد مکی که بعدها به «شهید اول» معروف شد، خود خیزش و جوششی شبیه سربداران در لبنان راه انداخته بود. وی ادعا کرده بود که نایب امام زمان (عج) است و قصد دارد زمینه را برای ظهور آن حضرت آماده سازد. وی فعالیت‌های سیاسی-اجتماعی خود را

از شهرهای مجاور ناحیه کوهستانی جزین آغاز کرده و برای گسترش هر چه بیشتر نهضت، نایب‌هایی به شهرهای سوریه روانه ساخته بود. بعد از این، ارتباط او با سلطان علی مؤید، فرمان‌روای سربداری، برقرار شد و از آن پس دوستی و مکاتبه بین آن دو استوار گردید. سلطان علی به واسطه شمس‌الدین آوجی، محمد را به سبزوار دعوت کرد، ولی شیخ ترجیح داد که در مقر خود باقی مانده، عرصه را خالی نکند. (بیانی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۷۹۰-۷۹۱) شهید اول وکلایی را به شهرها و روستاهای شیعه‌نشین می‌فرستاد و بدین ترتیب، شبکه‌ای از شیعیان را ایجاد می‌کرد. شاید این کار را از شیخ صفی‌الدین اردبیلی آموخته بود که شبکه‌ای از شاگردان داشت که در منطقه وسیعی بین جیحون تا خلیج فارس و بین قفقاز تا مصر بسط یافته بود. (رویمر، ۱۳۸۰، ص ۲۵۶)

در بین خیزش‌های دیگر، خیزش مرعشیان قطعاً و حروفیان احتمالاً، متأثر از سربداران بودند. مرعشیان ادامه‌دهنده خط‌مشی شیخ‌خلیفه و شیخ‌حسن جوری بودند. سیدقوام‌الدین مرعشی (درگذشته ۷۸۴ ق)، مرید سیدعزالدین سوغندی سربداری بود و آموزه‌های آن‌ها را وارد مازندران کرد و قیام مشابه سربداران برپا نمود. (آژند، ۱۳۶۹، ص ۸)

در آن زمان، شیخ بزرگ مقتدای شیخ‌حسن جوری و سیداعظم سیدعزالدین سوغندی و درویش مبارک‌قدم باباهلال که شیخ‌حسن جوری و بابای مذکورین بی‌واسطه مرید حضرت قطب‌العارفین شیخ‌خلیفه بودند. و سید عرفان شعاری سیدعزالدین سوغندی به واسطه شیخ‌حسن جوری لباس فقر را دربر داشت. (مرعشی، ۱۳۴۵، ص ۱۶۶)

شمال ایران نیز هم‌چون خراسان، از دیرباز از نقاط خطرآفرین برای حکومت‌ها تلقی می‌شد و عمدتاً پناهگاه علویان معترضی بود که دنبال فرصتی برای طغیان بودند. همین روحیه تاریخی، باعث شد که مرعشیان زیر چتر تشیع، تمام طبرستان و گیلان را وحدت بخشیدند و حکومتی مستقل پدید آوردند. (یوسفی و رضایی جمکرانی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۳)

تعالیم سیدقوام‌الدین مرعشی که در سال ۷۶۰ ق قیام کرد، دو بعد معنوی و دنیایی داشت. بعد معنوی آن تشیع دوازده‌امامی با پوششی عرفانی بود. بعد دنیایی نیز مربوط به مداخله در عرصه‌های اجتماعی می‌شد که ناظر به مساوات‌طلبی و عدالت و حمایت از مساکین بود. بیشتر پیروان سیدقوام را افراد پیشه‌ور و روستایی و کلاً رعایا تشکیل می‌دادند که انگیزه آن‌ها قبل از هر چیز مذهب بود. (آزند، ۱۳۶۵ الف، ج ۱، ص ۱۱۸) در گیلان نیز مردم به رهبری سیدامیر کیاسادات شیعه با حکام وقت به مبارزه برخاستند و در این امر از سادات مازندران کمک طلبیدند (حدود سال ۷۷۱ ق) و دولت سادات گیلان را در لاهیجان مستقر داشتند. (قدیانی، ۱۳۹۲، ص ۶۴-۶۵)

پس از سرکوب نهضت سربداران و خاتمه استقلال سادات مرعشی به دست تیمور، حروفیه از تشکل‌های سازمان یافته‌ای بود که فضل‌الله استرآبادی به وجود آورد و پس از قتل او توسط میرانشاه (پسر تیمور)، فعالیت‌هایش در ظاهر متوقف شد. (اوسلو ار، ۱۳۹۱، ص ۱۱) حروفیان ادعا داشتند فضل‌الله استرآبادی (۷۴۰-۷۹۶ ق) همان امام زمان است و هم اوست که حقیقت را بر همگان نمایان می‌سازد (گراوند و شهبازی، ۱۳۹۱، ص ۳۷) فضل‌الله در بادی امر، رهسپار خراسان شد و با تیمور دیدار کرد و او را به عقیده خود دعوت نمود. علمای دین در سمرقند حکم به قتل او دادند و در نتیجه تیمور، فرمان دستگیری فضل را صادر نمود. (میرجعفری، ۱۳۹۲، ص ۱۷۲) فضل به ناچار به تبریز گریخت و به میرانشاه پناهنده شد، اما در آن‌جا به تحریک و تکفیر علمای مذهبی مورد غضب میرانشاه قرار گرفت. میرانشاه برای خشنودی ارباب مذهب تسنن، تن به رأی آن‌ها داد. (جامی، ۱۳۴۱، ص ۹۱) بدین ترتیب فضل سال‌های آخر عمر خود را در شیروان و باکو گذراند و سرانجام به علت مبارزات ضدفتووالی و آشتی‌ناپذیر با استیلاگران تیموری، در قلعه قدیمی آنجا (نخجوان) زندانی گردید و به فرمان میرانشاه اعدام شد. (استرآبادی و نسیمی شیروانی، ۱۳۵۰، مقدمه س. جویا)

خیزش حروفیه را یک حلقه از زنجیره انقلاباتی می‌توان دانست که عنصر ایرانی را از راه تمسک به تشیع علیه عنصر تسنن عربی علم کرده است. (میرجعفری، ۱۳۹۲،

ص ۱۷۱) حروفیه در امتداد انقلابات دیگر دوران، توانست یک حلقه دیگر به آن زنجیره رهایی‌بخش اضافه کند. (آژند، ۱۳۶۹، ص ۸) البته در این راه، الفت او با سرداران بی‌تأثیر نبود؛ با این تفاوت که سرداران بیش‌تر پایگاه روستایی داشتند، ولی حروفیه، از خیزش‌های شهری است که مخاطبان خود را در جمع طبقات متوسط نظیر پیشه‌وران، اهل کسب و اهل قلم می‌یافت. حروفیه پس از قتل استرآبادی در سال ۷۹۶ق، کینه میرانشاه را به دل گرفتند و او را مارانشاه و دجال زمان نامیدند. هنگامی که میرانشاه در جریان جنگ «سرورود» کشته شد، حروفیه گفتند: «اینک که دجال مرده است، دیگر نوبت ظهور قائم موعود است که صاحب‌السیف است و جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد». (راوندی، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۲۸۲) حروفیان مهدی‌گری رهبرشان فضل را به رجعت کیخسرو از غیبت تعبیر کرده و او را مظهر آن منجی قدیم ایرانیان دانسته‌اند. فضل خود به آن اذعان داشت؛ زیرا در خواب دیده بود که ستاره‌ای به چشم او فرو رفته است. آن ستاره‌ای بود که هر چند قرن یک بار برمی‌آمد. این خواب نشانه‌ای از یک تفکر کهن در مورد فرارسیدن هزاره و ظهور یک نفر منجی در این هزاره را بشارت می‌داد. (آژند، ۱۳۶۹، ص ۱۳)

۳. مقبولیت عام باورها و خیزش‌ها

با این‌که حروفیان برخلاف سرداران، نماینده طبقه متوسط بودند، بعد از فضل‌الله، عمادالدین نسیمی، بزرگ‌ترین شخصیت این فرقه، طرف‌داران زیادی در بین طبقه محروم پیدا کرد و همین محبوبیت بین عوام، در حکم قتل او در محکمه ساختگی سال ۸۳۷ق حلب نقش داشت. نسیمی شاعری انقلابی بود و با جسارت تمام، در مقابل کل جهان آن روز ایستاد که سه امپراتوری بزرگ عثمانی، تیموری و مملوکین را شامل می‌شد. (گراوند و شهبازی، ۱۳۹۱، ص ۳۲) نهضت‌های آخرالزمانی در قرن نهم هجری، به واسطه کاریزمای همین رهبران در اوج محبوبیت قرار می‌گرفتند. در این میان، جنبش‌هایی که پایگاه اجتماعی آن‌ها و ساختار نیروهای‌شان را قبیله یا روستاییان تشکیل می‌دادند، رواج بیش‌تری

داشتند؛ مانند مشعشعیان، صفویان، خیزش‌های آنا تولی. (رستمی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۰) و نیز خیزش سیدمحمد نوربخش (درگذشته ۸۶۹ق). وی در سال ۷۹۵ قمری متولد شد و در ختلان در سال ۸۲۶ قمری دعوت خود را شروع کرد. (نوایی، ۲۵۳۶، ص ۱۵۰) سیدمحمد از تربیت‌شدگان مکتب حله و شاگرد ابن‌فهد حلی صوفی‌مسلك و مرید خواجه‌اسحاق ختلائی، پیشوای سلسله کبرویه ذهبیه پس از میر سیدعلی همدانی بود. (فراهانی منفرد، ۱۳۸۱، ص ۲۴۲) خواجه‌اسحاق که خود در صدد قیام علیه شاهرخ بود، در سید صفاتی را دید که به او جرأت داد تا از وی برای تحقق اهدافش سود جوید. از این جهت، اصرار زیادی داشت که علوی بودن او را از طریق مکاشفه صوفیانه مؤکد سازد تا بتواند به عنوان مهدی، عامه مردم را به دور او جمع کند. همانندی نام او (محمد بن عبدالله) با نام پیامبر اسلام ﷺ به یاری‌اش آمد. (میرجعفری، ۱۳۹۲، ص ۱۷۵) بهاء‌الدین اربلی (درگذشته ۶۹۲ق) محدث تربیت‌شده در مکتب حله، گفته که این پیش‌گویی از جانب پیامبر اسلام ﷺ صورت گرفته که نام منجی آخرالزمان محمد است. (اربلی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۴۶۱) محقق حلی (درگذشته ۶۷۶ق) نیز حدیث آن را چنین ذکر می‌کند: «قال: المهديّ اسمه اسمی، و کنیته کنیتی». (محقق حلی، ۱۴۱۴، ص ۲۷۷)

سیدمحمد نوربخش به سبب همین ادعاها که از منظر برخی پژوهشگران صرفاً سیاسی تلقی می‌شود، توسط شاهرخ تیموری به زندان افتاد. (ماری شیمل، ۱۳۸۶، ص ۱۵۵) خیزشی که در سال ۸۲۶ در یکی از قلعه‌های ختلان آغاز شد، قبل از شروع شکست خورد. خواجه‌اسحاق کشته شد و محمد نوربخش به هرات منتقل گردید. روضات‌الجنان روایت می‌کند که سید در ختلان و بدخشان غوغایی به پا کرد. وقتی خیر ادعای مهدویت او به شاهرخ رسید، لشکری روانه آن دیار کرد که در نتیجه جنگ، هشتاد نفر از صوفیه کشته شدند و سید دستگیر شد. برخی ملازمان شاهرخ که با پیر مراد سید (خواجه اسحاق) مشکل داشتند، گفتند که او فریب پیرش را خورده و خواجه او را وادار به خروج کرده و این‌گونه علاوه بر پسران خواجه که در جنگ کشته شدند؛ خود او را هم اعدام کردند.

(ابن‌الکربلایی، ۱۳۴۴، ص ۲۵۰) هراس شاهرخ، از خیل عظیم طرف‌داران سید بود وگرنه تأکید بر مذهب تشیع و اخذ مبانی تصوف در آن زمان امر تازه‌ای نبود. شاهرخ که از انتشار دعوت حروفیه در میان سپاهیان خویش قبلاً برآشفته بود، به دلایل مذکور تنها به تبعید سید به شیراز بسنده کرد. (نوابی، ۲۵۳۶، ص ۱۵۰) سید چند بار ادعای مهدویت نمود و هر بار شاهرخ او را دستگیر می‌کرد و اطرافیانش را می‌کشت، خود سید را آزاد می‌نمود و او مجدداً در سایر مناطق مثل گیلان، کردستان، ختلان و... شروع به دعوت می‌کرد (یوسفی و رضایی جمکرانی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۷) و حتی در کردستان و بختیاری، امرا و اکابر آنجا سرسپرده او شدند و مدتی سکه به نام او زدند و خطبه به نام او خواندند. (نوابی، ۲۵۳۶، ص ۱۵۰) در آخرین برخورد جدی شاهرخ با سید در سال ۸۴۰ قمری، او به شاهرخ تضمین داد که ادعای مهدویت ندارد و در نتیجه اجازه تدریس یافت؛ مشروط بر آن‌که «درس علوم رسمی نگوید و کثرت به خود راه ندهد و دستار سیاه نبندد». (نوابی، ۲۵۳۶، ص ۱۵۰) تأثیر خیزش سیدمحمد نوربخش، چنان قوی بود که طرف‌دارانش وی را امام و خلیفه همه مسلمانان لقب دادند. خود نوربخش نهضت خویش را جامع تصوف و تشیع می‌دانست. (میرجعفری، ۱۳۹۲، ص ۱۷۶) پس از مرگ شاهرخ، او به ری رفت و در ۸۶۹ قمری درگذشت. (فراهانی منفرد، ۱۳۸۱، ص ۲۴۲-۲۴۳) ادعای مهدی‌گری سیدمحمد نوربخش، با این‌که به قول امیرعلی‌شیر نوابی بسیار ملامت برای او به وجود آورد، بعد از گذشت چهل سال از مرگش، هنوز فرزندش سیدجعفر بر این عقیده بود که پدرش مهدی بوده است. (علی‌شیر نوابی، ۱۳۲۳، ص ۹۶)

به نظر می‌رسد آموزه‌های نوربخشیه از حیث غلو، در خیزش‌های دیگر مؤثر افتاده باشد. (نوابی، ۲۵۳۶، ص ۱۵۰) قیام سیدمحمد فلاح در سال ۸۴۵ قمری، از آن جمله است که علیه حاکمان تیموری در فارس و خوزستان نمود یافت. او خود را مهدی خواند و شهر هویزه را مقر سلسله محلی و تازه‌تأسیس مشعشعیان قرار داد که بعد از تیموریان نیز دوام یافت. مشعشعیان متأثر از اوضاع اجتماعی سده نهم هجری و در فضایی آکنده از انتظار

ظهور منجی، مراجع قدرت را براندازی کردند و حکومت تشکیل دادند. (رنجبر، ۱۳۸۲، ص ۹۶) بر اساس آموزه‌های مهدویت، جایگاه سیدمحمد فلاح و رسالت او تعریف می‌شود و ضرورت خیزش اجتماعی مشعشعیان تبیین می‌گردد. (رنجبر، ۱۳۸۲، ص ۲۱۲) سیدمحمد که نسب خود را به امام موسی کاظم علیه السلام می‌رساند، مدعی بود که پیشرو و امام محمد مهدی است که در این چند روز ظهور خواهد کرد. (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص ۴۲۵-۴۲۶) او به قدری طرف‌دار داشت که قبیله معادی وقتی به جمع یاران او پیوستند، تیره نیس آن‌ها به دستور سیدمحمد فلاح گاو و جاموس خود را فروختند و اسلحه خریدند، در حالی که فقیر بودند و با پرورش همین گاوها روزگار می‌گذراندند. به این ترتیب سیدمحمد در سال ۸۴۴ قمری، نخستین حمله را به هویزه آغاز کرد. در یک سو وی به همراه اعراب معدان، بنی‌سلامه، بنی‌طی بود و در سوی دیگر ساکنان هویزه و تعدادی از مردم جزایر قرار داشتند. (رنجبر، ۱۳۸۲، ص ۱۵۲) او با قریب ده هزار مرد، بیشتر مشایخ جزایر را کشت و خاندان علویان را که از قدیم‌الایام امارت داشتند، نابود کرد و بر تمام خوزستان استیلا یافت. (روملو، ۱۳۴۹، ص ۳۴۵-۳۴۶) توصیف روضة‌الصفویه صبحه‌ای است بر «مهدویت نوعی» مشعشعیان:

آن جماعت ضالّه را به ارشاد آن سید مصلّ اعتقاد، آن بود که ذات باری تعالی در بدن حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب حلول نموده، جهت تنظیم امور دنیوی که سبب رفاهیت بشری باشد، از آسمان نزول کرده، بعد از انجام مهام انام و قرار سلوک برآید، که موسوم است به شرع، باز به روش نور بر آسمان صعود نموده و در هر وقت که فتوری به احوال عالم راه می‌یابد، در بدن یکی از عارفان یا ذی‌شوکتان روزگار حلول نموده، مهمات عالم را قراری داده، باز متوجه عالم باقی می‌گردد و رسل و اولیایی که در سلسله اعیان موجودات آمده‌اند، از این معنی است نعوذ باللّه من سوء انکارنا و خرافات اقوالنا تعالی اللّه عن ذلک علواً کبیراً؛ و آن جماعت را در حال مشاهده آن

امر غریب، حالتی دست می‌داده که آن را تشعشع می‌نامیده‌اند. (جنابادی،

۱۳۷۸، ص ۲۱۴)

نفوذ مشعشعیان به قدری بود که نخستین و مهم‌ترین اتهامی که به جنید صفوی زدند، شعشعانی بودن او بود. با این‌که در پیروی صفویان از مشعشعیان تردید وجود دارد، می‌توان مدعی شد جنید در اتخاذ شیوه جدید برای کسب قدرت و پی‌ریزی حکومت، الگوی مشعشعیان را پیش رو داشته است. (رنجبر، ۱۳۸۲، ص ۹۶) جنیدپساز ترک اردبیل، به آسیای صغیر رفت و در قونیه، مرکز امیرنشین قرامان ساکن شد که امرایش تمایلات شیعی داشتند، ولی دیری نپایید که به دلیل مباحثات مذهبی که میان او و علمای سنی‌مذهب آن دیار روی داد، عقاید وی آشکار شد و به سبب تبلیغ چنین عقایدی، به شدت طعن و ملامت علمای سنی‌مذهب را به جان خرید، به طوری که یکی از این علما به نام شیخ عبداللطیف به او گفت: «تو با این اعتقادات، در زمره کافران جای می‌گیری!» (قاسمی حسینی گنابادی، ۱۳۸۷، ص ۳۷) در واقع با توجه به تمایلات شیعی فرمانروایان قرامان، اعتقاد جنید باید از مرزهای شناخته‌شده مذهب شیعه نیز فراتر رفته باشد که تا این حد تنفر و حتی تکفیر و تعقیب را برای خود خریده است. (رستمی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۶-۱۴۸) پس از کشته شدن جنید در سال ۸۶۵ قمری، بعضی یارانش مدعی شدند که او زنده است. (امینی هروی، ۱۳۸۳، ص ۴۰۵) مردی به نام درویش جلال در توقات،^۱ ادعا می‌کرد که شیخ جنید است. او با دعوت خود، عده‌ای را در اطراف خود گرد آورد و مدعی شد که مهدی به زودی ظهور خواهد کرد. (خنجی، ۱۳۸۲، ص ۵۳) از آن پس مریدان ترک‌زبان صفوی به عنوان دسته‌های قزلباش، از آسیای صغیر سرازیر شدند و به سوی شرق و جنوب ایران یورش بردند و حکومت دنیایی مقتدری برای مرشدان و پیروان خود تأسیس کردند. (ابن بطوطه، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۳۲، مقدمه محمدعلی موحد) اصولاً تغییر ماهیت مذهبی صفویان از شافعی به شیعی، یک تدبیر استراتژیک محسوب می‌شود و متأثر از اندیشه انقلابی شیعه است

۱. شهری در شمال ترکیه امروزی.

(قدیانی، ۱۳۹۲، ص ۶۹) و صفویان با آگاهی از روح حاکم بر جامعه و نیاز به انقلابی‌گری به عنوان اصل اساسی در اصلاحات اجتماعی، این تغییر را در خود به وجود آوردند. در چنین فضایی بود که رهبران طریقت صفویه، به تدریج به شیعیانی پرشور و ضدتسنن تبدیل شدند و در نهایت نیز شاه‌اسماعیل موفق شد تا همزمان با تأسیس سلسله صفویه، مذهب شیعه را در ایران رسمیت بخشد. (رستمی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۲)

نتیجه

در این تحقیق، عمده تحولات انقلابی و فعالیت‌های آخرالزمانی بین قرن هفتم تا دهم هجری، با تأکید بر نقش تصوف و تشیع از نظر گذشت. نکته قابل توجه، پیوستگی معنادار انقلابات و در برهه‌هایی طلایه‌داری خراسان است که یادآور قیام ابومسلم خراسانی و انتقام‌جویان بعد از اوست. استفاده از نمادها و الگوهای آن واقعه، صحه‌ای است بر این مدعا؛ اما وجه تمایز آن بود که در خیزش‌های اخیر، علاوه بر معتقدات عوام، شریعت و طریقت نیز علم‌داران حرکت بودند. این پدیده که حاصل امتزاج تشیع و تصوف در سده‌های میانه بود، با چنگ زدن به احادیث و پیش‌گویی‌ها، ظهور منجی را بشارت می‌داد و خود قصد داشت به آن فعلیت ببخشد. در این جهت، سه مرحله تاریخی معرفی شد که به «تولد باورها و خیزش‌های جدید»، «سیاسی شدن باورها و خیزش‌ها» و «مقبولیت عام باورها و خیزش‌ها» پرداخت:

در مورد اول، سقوط بنی‌عباس و نیاز جامعه به ریشه‌کن کردن تبعیضات طبقاتی نقش داشت. در مورد دوم، سقوط ایلخانان و تشکیل دولت‌های ریز و درشت با ایدئولوژی‌های متنوع دخیل بود. در مورد سوم، باز بودن فضای اجتماعی و کرامات شیوخ نقش داشت. کثرت حرکت‌های تصوف، گواه همراهی عوام با رهبرانی بود که کاریزمای آیینی داشتند. اقبال عمومی و یاری مذهب پرتحرک شیعه با سوابق درخشان خودش در عرصه‌های مقاومت، باعث ایجاد شور انقلابی و امید به آینده‌ای بهتر بود که طی آن منجی

ظهور می‌کرد و جهان را از عدل پر می‌کرد، همانطور که از ظلم و جور پر شده بود. علمای بزرگ شیعه که در دوره ایلخانی عمدتاً در شهر حله پایگاه داشتند، ایدئولوژی خیزش‌ها را غیرمستقیم طرح‌ریزی کرده بودند. هدف اصلی رهبران آخرالزمانی، اصلاح‌گری دینی و انداختن طرحی نو در نظام اجتماعی و فکری مردمانی بود که دچار تبعیض و وضعیت اقتصادی ضعیف بودند. همین نوجویی، باعث می‌شد علمای واپس‌گرا که غالباً منافع مشترک با حکومت‌ها داشتند، علیه آن موضع بگیرند و با استناد به اتهاماتی نظیر انحراف و فتنه، این جماعات را تعقیب و تکفیر نمایند. اما این آتش شعله کشیده بود و منجی‌ها زیر چتر «مهدویت نوعی»، یکی پس از دیگری سر بر می‌کشیدند و با وجود شکست‌های مکرر، جامعه را آماده تحولی اساسی می‌کردند. در نهایت، صفویان با بهره‌گیری از این آزمون و خطاهای تاریخی، موفق شدند ضربه نهایی را به پیکره نظم سابق وارد نمایند.

فهرست منابع

۱. آزند، یعقوب، *حروفیه در تاریخ*، تهران: نشر نی، ۱۳۶۹.
۲. _____، (الف)، *قیام مرعشیان*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۵.
۳. _____، (ب)، *قیام‌های مردمی در قرن هفتم و هشتم هجری*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۵.
۴. آیتی، عبدالمحمد، *تحریر تاریخ و صاف*، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۵. ابن‌الکربلائی، *روضات الجنان و جنات الجنان*، مصحح: جعفرسلطان‌القرائی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴.
۶. ابن‌بطوطه، *سفرنامه*، ترجمه: محمدعلی موحد، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹.
۷. ابن‌طاووس، علی‌بن‌موسی، *مهج الدعوات و منهج العنایات*، ترجمه: م. عطایی، قم: آبان، ۱۳۹۴.
۸. ابن‌فوطی، عبدالرزاق‌بن‌احمد، *الحوادث الجامعه (رویدادهای قرن هفتم هجری)*، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
۹. اربلی، علی‌بن‌عیسی، *کشف الغمة فی معرفة الأئمة*، ترجمه: علی‌بن‌حسن زواره‌ای، مصحح: ابراهیم میانجی، تهران: اسلامیه، ۱۳۸۲.
۱۰. استرآبادی، فضل‌الله و عمادالدین نسیمی شیروانی، *دیوان فارسی فضل‌الله نعیمی تبریزی و عمادالدین نسیمی شیروانی*، (رستم علی‌اف). تهران: انتشارات دنیا، ۱۳۵۰.
۱۱. افضل‌الملک، غلامحسین، *افضل التواریخ*، تصحیح: منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۱.
۱۲. اقبال‌آشتیانی، عباس، *تاریخ مغول*، چاپ هشتم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۴.
۱۳. القاشانی، ابوالقاسم عبدالله‌بن‌محمد، *تاریخ اولجایتو*، ویراستار: مهین همبلی، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۱۴. امینی‌هروی، امیرصدرالدین‌ابراهیم، *فتوحات شاهی*، مصحح: محمد رضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۵. اوسلوار، فاتح، *حروفیه از ابتدا تاکنون با استناد به منابع دست اول*، ترجمه: داوود وفاپی، تهران: مولی، ۱۳۹۱.

۱۶. بارتولد، و.و. *ترکستان‌نامه، ترکستان در عهد هجوم مغول*، ترجمه: کریم کشاورز، ج ۲، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه، ۱۳۶۶.
۱۷. بیانی، شیرین، *دین و دولت در ایران عهد مغول*، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱.
۱۸. تتوی، قاضی‌احمد، و آصف خان قزوینی، *تاریخ الفی*، مصحح: غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
۱۹. جامی، عبدالرحمان، *دیوان کامل جامی*، هاشم رضی، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات، ۱۳۴۱.
۲۰. جنابادی، میرزاییگ، *روضه الصفویه*، مصحح: غلام رضا طباطبایی مجد، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۸.
۲۱. جوینی، علاء‌الدین عطا ملک بن بهاء‌الدین محمد بن محمد، *تاریخ جهانگشای جوینی*، محمد قزوینی، چاپ چهارم، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۸۵.
۲۲. حاجیلو، محمدعلی، *ریشه‌های تاریخی تشیع در ایران*، ویراستار: غلامرضا طباطبایی، قم: مجمع جهانی شیعه‌شناسی، ۱۳۸۶.
۲۳. حافظ ابرو، *زبده التواریخ*، مصحح: کمال حاج‌سیدجوادی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۲.
۲۴. _____، *ویراستار: کمال حاج‌سیدجوادی*، ج ۱-۴، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰.
۲۵. خنجی، فضل‌الله روزبهان، *تاریخ عالم آرای امینی*، مصحح: محمد اکبر عشیق، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
۲۶. خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین، *تاریخ حبیب السیر*، ج ۱-۴، چاپ چهارم، تهران: نشرخیام، ۱۳۸۰.
۲۷. دانشگاه کمبریج، *تاریخ ایران: دوره تیموریان*، تهران: نشر جامی، ۱۳۷۹.
۲۸. راوندی، مرتضی، *تاریخ اجتماعی ایران*، چاپ دوم، تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۸۲.
۲۹. رستمی، عادل، «سیادت و تشیع صفویان در دوره پیش از سلطنت»، *تاریخ در آینه پژوهش*، شماره ۲، سال چهارم، ۱۳۸۶.
۳۰. رنجبر، محمدعلی، *مشعشعیان، ماهیت فکری- اجتماعی و فرآیند تحولات تاریخی*، تهران: آگه، ۱۳۸۲.
۳۱. روملو، حسن، *احسن التواریخ*، عبدالحسین نوایی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹.

۳۲. رویمر، هانس روبرت، ایران در راه عصر جدید: تاریخ ایران از ۱۳۵۰ تا ۱۷۵۰، مترجم: آذر آهنچی، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات، ۱۳۸۰.
۳۳. زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۸.
۳۴. زمچی اسفزاری، معین‌الدین محمد، *روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات*، ویراستار: محمد کاظم امام، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۸.
۳۵. سمرقندی، دولتشاه بن علاءالدوله، *تذکره الشعرا*، محمد رضانی، تهران: چاپخانه خاور، ۱۳۳۸.
۳۶. صالحی، منیژه، نقش علمای شیعه حله در اسلام آوردن برخی از ایلخانان مغول، پایان‌نامه کارشناسی ارشد تاریخ تشیع، دانشگاه پیام نور واحد مشهد، ۱۳۸۹.
۳۷. علی شیرنوی، میرنظام‌الدین، *مجالس النفاثس؛ در تذکره شعرای قرن نهم هجری*، علی اصغر حکمت، تهران: چاپخانه بانک ملی ایران، ۱۳۲۳.
۳۸. فراهانی منفرد، مهدی، پیوند سیاست و فرهنگ در عصر زوال تیموریان و ظهور صفویان، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
۳۹. قاسمی حسینی گنابادی، شاه اسماعیل نامه، مصحح: جعفر شجاع کیهانی، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۷.
۴۰. قدیانی، عباس، *فرهنگ جامع تاریخ ایران*، چاپ ششم، تهران: آرون، ۱۳۸۷.
۴۱. _____، *نگاهی کوتاه به قیام‌های سیاسی و مذهبی در ایران (از عباسیان تا انقلاب اسلامی)*، تهران: انتشارات یادداشت، ۱۳۹۲.
۴۲. کریمی، علیرضا، *علائم ظهور امام زمان (عج)*، قم: روح، ۱۳۸۵.
۴۳. کمالی سرپلی، عبدالقادر، «سیرتاریخی پیدایش حوزه‌های علمیه»، *سخن تاریخ*، شماره ۷، سال ۱۳۸۸.
۴۴. گران‌توسکی، ا. آ. و دیگران، *تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز*، مترجم: کیخسرو کشاورزی، تهران: انتشارات پویش، ۱۳۵۹.
۴۵. گراوند، علی و فتحعلی شهبازی، «نگاهی به آرا و عقاید و زمینه‌های بروز و ظهور فرقه حروفیه»، *هفت آسمان*، شماره ۵۵، سال چهاردهم، ۱۳۹۱.
۴۶. لین، جورج، *ایران در اوایل عهد ایلخانان (رنسانس ایرانی)*، مترجم: ابوالفضل رضوی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۸.
۴۷. ماری شیمل، آنه، *در قلمروی خانان مغول*، مترجم: فرامرز نجد سمیعی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶.

۴۸. مجاهدی، محمدعلی، سیمای مهدی موعود (علیه السلام) در آیین شعر فارسی، قم: مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۴.
۴۹. محقق‌حلی، جعفر بن حسن، المسلك فی أصول الدین و الرسالة الماتعیة، مشهد: مرکز البحوث الإسلامية، ۱۴۱۴.
۵۰. مرعشی، سیدظهرالدین بن سید نصیرالدین، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، مصحح: محمدحسین تسییحی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی شرق، ۱۳۴۵.
۵۱. میرجعفری، حسین، تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمانان، ۱۱، تهران: سمت، ۱۳۹۲.
۵۲. نبئی، ابوالفضل، نهضت‌های سیاسی مذهبی در تاریخ ایران (از صدر اسلام تا عصر صفوی)، ج ۱، مشهد: دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۶.
۵۳. نوایی، عبدالحسین، اسناد و مکاتبات تاریخی از تیمور تا شاه اسماعیل، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۲۵۳۶.
۵۴. هجری، محسن، داستان فکر ایرانی، ج ۶، تهران: افق، ۱۳۸۶.
۵۵. یوسفی، محمدرضا و احمد رضایی جمکرانی، «تصوف تشیع‌گرای قرن نهم»، مطالعات عرفانی، شماره ۶، سال ۱۳۸۶.