

مطالعه‌ی تاریخی - کلامی نقش سادات صوفی مسلک در تکوین و تحول جریان‌های سیاسی خراسان (قرن هشتم و نهم هجری)

سیدعلی موسوی نژاد (نویسنده مسئول) / مهرزاد شجاعی^۲
تاریخ وصول: ۱۴۰۳/۱۲/۲۹ / تاریخ تصویب نهایی: ۱۴۰۴/۰۲/۲۵
(DOI): 10.22034/shistu.2025.2056311.2516

چکیده

یکی از پدیده‌های قابل تأمل در تاریخ سیاسی خراسان در قرون هشتم و نهم هجری، حضور فعال برخی چهره‌های علوی و سادات صوفی مشرب در رأس یا بدنه‌ی جریان‌های سیاسی است. پرسش اصلی این پژوهش آن است که این حضور تا چه اندازه متأثر از سیادت و انتساب نسبی به خاندان پیامبر^ص بوده است، و تا چه حد ریشه در عوامل دیگر (همچون شبکه‌های صوفیانه، ساختارهای محلی قدرت و بحران‌های مشروعیت) داشته است؟ این پژوهش با روش «تاریخی - تحلیلی» و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، به صورت موردی برخی جنبش‌ها و شخصیت‌ها (مانند سربداران، نوربخشیه و سادات نیشابور) را تحلیل کرده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد اگرچه سیادت در برخی موقعیت‌ها توانسته است نقش مشروعیت‌بخش یا زمینه‌ساز جذب پیروان را ایفا کند، اما کنش سیاسی این گروه‌ها عمدتاً در بستری از شرایط پیچیده‌ی اجتماعی و تاریخی شکل گرفته است. در واقع، آنچه سبب ایفای نقش سیاسی برخی سادات شده، ترکیبی از منزلت طریقتی، سرمایه‌ی اجتماعی ناشی از رهبری معنوی و بهره‌برداری هوشمندانه از خلأهای قدرت بوده است. همچنین تصوف به‌مثابه‌ی ساختاری شبکه‌ای، زمینه‌ی پیوند میان نَسَب، مرجعیت معنوی و ظرفیت‌های سیاسی را فراهم می‌کرده است. پژوهش حاضر با تفکیک و تحلیل این عناصر، تصویری چندعاملی از نسبت میان سیادت، تصوف و سیاست ارائه داده و از تفسیرهای تک‌علتی فاصله گرفته است.

کلیدواژه‌ها: سادات، تصوف، سیادت، خراسان، مشروعیت دینی، قرون هشتم و نهم هجری.

۱. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم / sayyedalimousavinejad@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری فرق شیعه دانشگاه ادیان و مذاهب قم / Mehrzad.shojaee@gmail.com

مقدمه

در تاریخ اسلام، نقش سادات، به‌ویژه آن دسته از ایشان که با جریان‌های صوفیانه همراه بوده‌اند، همواره محل توجه و بررسی‌های گوناگون قرار گرفته است. در نواحی شرقی سرزمین‌های اسلامی، به‌ویژه در خراسان، تقارن میان حضور سادات، گسترش تصوف و ظهور جنبش‌های سیاسی پدیده‌ای قابل تأمل است. این همزمانی، پرسشی بنیادین را پیش‌روی پژوهشگر می‌نهد: آیا نسبت سیادت، به‌مثابه‌ی عنصری هویتی و اجتماعی، در تکوین و تحول این جریان‌ها نقش مؤثری ایفا کرده است؟ یا باید این نسبت را بیشتر در سطح نمادین و در چارچوب مشروعیت‌بخشی به کنش‌های سیاسی - اجتماعی تحلیل کرد؟ پژوهش حاضر با رویکردی تاریخی - کلامی، به بررسی مواردی می‌پردازد که در آنها سادات صوفی مشرب در قالب رهبری یا مشارکت فعال در جنبش‌های سیاسی ظاهر شده‌اند. در این مسیر، تلاش شده است از تحلیل‌های تقلیل‌گرایانه پرهیز شود و مجموعه‌ای از عوامل مؤثر - از زمینه‌های اجتماعی، ساختارهای طریقتی، مناسبات محلی و جایگاه سیادت - در کنار یکدیگر بررسی گردند.

هدف این مقاله ارائه‌ی تحلیلی واقع‌بینانه و انتقادی از کارکردهای اجتماعی سیادت در بستر تصوف و سیاست خراسان قرون هشتم و نهم هجری است، به‌ویژه در مواردی که سادات صوفی مشرب در جایگاه‌های رهبری دینی، اجتماعی یا سیاسی ظاهر شده‌اند. این مقاله کوشیده است نسبت «سیادت» را، نه به‌مثابه‌ی عاملی علی و مستقل، بلکه به‌مثابه‌ی یکی از مؤلفه‌های هویتی و نمادین بررسی کند که در برخی بافت‌های تاریخی، به‌ویژه در شرایط بحران مشروعیت سیاسی یا تنش‌های اجتماعی، می‌توانسته است به کنشگران سیاسی صبغه‌ای قدسی یا مشروعیت‌بخش ببخشد.

بدین‌روی، پژوهش حاضر بر آن نیست که رابطه‌ای مکانیکی و خطی میان انتساب به سادات و کنش سیاسی برقرار کند، بلکه کوشیده است با تبیین نمونه‌های تاریخی و تحلیل زمینه‌های اجتماعی، در نقش و جایگاه سیادت را به‌مثابه‌ی یک سرمایه‌ی نمادین و گاه کارکردی در شبکه‌ی پیچیده‌ی قدرت، طریقت و سیاست مذاقه کند.

پیشینه

بررسی‌های پیشین بیشتر بر نقش طریقت‌های صوفیانه در تحولات اجتماعی و سیاسی خراسان تمرکز داشته‌اند، بی‌آنکه به صورت خاص و تحلیلی جایگاه اجتماعی و اعتباری سادات صوفی مسلک را در این میان ارزیابی کنند. پژوهش‌هایی نظیر مطالعات مربوط به سربداران یا نهضت‌های محلی قرون هشتم و نهم هجری، بیشتر به ساختارهای سیاسی یا ایدئولوژی‌های عام پرداخته و کمتر به تحلیل هویتی رهبران اشاره کرده‌اند. همچنین در آثار مربوط به تاریخ تصوف، تمرکز غالب بر جنبه‌های معنوی و تعلیمی طریقت‌ها بوده است، نه بر کارکردهای اجتماعی - سیاسی رهبران آنها.

وجه امتیاز این تحقیق در آن است که با تمرکز بر عامل هویتی «سیادت» در کنار ویژگی طریقت‌گرایی، به دنبال کشف و تحلیل یکی از عوامل کمتر بررسی شده در تحولات سیاسی خراسان در قرون هشتم و نهم است؛ عواملی که گاه تنها در لایه‌های ضمنی منابع تاریخی و روایی قابل مشاهده‌اند.

مقاله‌ی حاضر کوشیده است با بررسی موارد تاریخی مستند، امکان یا امتناع نقش‌یابی این عامل را در جریان‌های سیاسی تحلیل کرده، تصویری واقع‌بینانه‌تر از مناسبات اجتماعی - دینی آن عصر ارائه دهد.

۱. سادات صوفی مسلک

واژه‌ی «سید» (seyyed) به معنای «آقا، سرور، بزرگ، حکیم و فرمانروا» است که جمع آن «ساده» و جمع الجمع آن به صورت «سادات» آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۹۶). این واژه در قرآن یک‌بار به صورت جمع «سادتتا» (به معنای سروران و فرمانروایا ما) آمده است: «وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَّرْنَا...» (احزاب: ۶۷).

در نظام قبیله‌ای عرب، «سید» به کسی اطلاق می‌شد که از نظر عقل، ثروت و توانایی در سود رساندن به دیگران، برتری داشت. این عنوان بر پایه‌ی پذیرش اجتماعی شکل می‌گرفت. به عبارت دیگر، فرد باید از سوی قوم و قبیله‌اش به سیادت پذیرفته می‌شد و به همین دلیل، اصطلاح «سید المطاع» درباره‌ی او به کار می‌رفت (جواد علی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۲۰۱).

در زبان فارسی، واژه‌ی «سید» برای بیان سه معنا به کار رفته است:

۱. پیشوایی، مهتری و آقایی که جنبه‌ی عمومی دارد و به فرد یا گروه خاصی منحصر نمی‌شود؛ مانند:

سید اقران خویشی در کفایت، روز فضل
همچنان چون صاحب گردان به هیجا و ستم
(مسعود سعد سلمان، ۱۳۸۴، ش ۲۰۲).
نماند به عصیان کسی در گرو
که دارد چنین سیدی پیشرو
(سعدی شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۲۷۱).

۲. به صورت مطلق برای حضرت محمد ﷺ که گاه به صورت ترکیب «سید البشر» آمده است؛ مانند:

به شرح شرع محمد که سید البشر است
همال تو کس از ابناء بوالبشر نبود
(سوزنی سمرقندی، ۱۳۳۸، ش ۱۷).
یا سید البشر زده خورشید بر نگین
یا احسن الصور زده ناهید در نوا
(خاقانی، ۱۳۷۵، ش ۶).

«پرسیدند که سید (صلی الله علیه و سلم) گفت: خدای دشمن دارد اهل خانه‌ای را...»
(عطار نیشابوری، ۱۹۰۵م، ص ۱۷۷).

۳. برای هر یک از اولاد رسول خدا ﷺ از نسل فاطمه‌ی زهرا و امیرالمؤمنین ﷺ؛ مانند:

به نسبت از تو پیمبر بنازد، ای سید
که از بقای نسب ذات توست حاصل او
(خاقانی، ۱۳۷۵، ش ۲۹۳).
ای ناصر دین، سید اولاد پیمبر
ای عالم جاه و شرف و دانش و تمیز!
(سوزنی سمرقندی، ۱۳۳۸، ش ۱۴).

مهم‌ترین شاهد گواه قرآنی که از آن احترام ویژه به خاندان پیامبر ﷺ برداشت می‌شود، واژه‌ی «القربی» (خویشاوندان) در آیه‌ی «مودت» است: «ذَلِكَ الَّذِي يَسِّرُ اللَّهُ عِبَادَةَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ» (شوری: ۲۳).

در تفسیر این واژه اختلاف نظرهایی وجود دارد. برخی کل قریش را جزو ذوی القربی دانسته‌اند و برخی خانواده‌ی پیامبر؛ یعنی حضرت علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم‌السلام را. به عقیده‌ی مقریزی، حتی اگر منظور از این اصطلاح قریش باشد، چون حضرت علی علیه‌السلام همسر و دو فرزندش، نزدیک‌ترین نسب به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را دارند، محبت و احترام آنان اولویت دارد (مقریزی، ۱۹۸۰، ص ۱۳۲-۱۳۴).

در سده‌های نخست هجری، در میان عرب‌ها، لفظ «شریف» برای خاندان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به‌کار می‌رفت که از نظر درجه و اعتبار، از همه‌ی القاب احترامی برتر بود. این لقب معنایی گسترده داشت و برای رهبران قبایل عرب جنوبی در برابر عرب شمالی، بنی‌هاشم، آل‌ابوطالب و نسل علی بن ابی‌طالب (علویان)، آل‌کسا و ذریه‌ی حضرت فاطمه به‌کار می‌رفت (مقریزی، ۱۹۸۰، ص ۷۵۶۴؛ رضوی، ۱۳۸۶، ص ۳۶).

«شریف» از القابی همچون «کریم»، «عالی» و «سامی» والاتر است؛ زیرا کرم ممکن است در شخص باشد، اما در نیاکانش نباشد، ولی شرف بزرگواری در اجداد است و به همین دلیل، بر «کریم» ترجیح دارد و برای فرزندان حضرت فاطمه علیها‌السلام از لقب «شریف» استفاده می‌شود (قلقشندی، بی‌تا، ج ۶، ص ۹۹).

از قرن چهارم به بعد، به‌ویژه در ایران، لقب «سید» برای معرفی خاندان منسوب به پیامبر به‌کار گرفته شد و سرانجام جایگزین «شریف» گردید. مؤلف الشجرة المباركة درباره‌ی ابوالحسن اسماعیل بن محمد، از سادات حسینی هرات که در قرن پنجم نقابت سادات این شهر را بر عهده داشت، می‌نویسد: پیش از او کسی از علویان لقب «سید» را در زمان حیات، بر خود نهاده بود. او لقب «سید» داشت و پایین‌تر از او را «شریف» می‌نامیدند (فخر رازی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۴۱).

«سادات صوفی‌مسلک» عنوانی است برای گروهی از سادات که ضمن انتساب به خاندان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، گرایش‌های صوفیانه داشتند و در ابعاد معرفتی و اجتماعی از آموزه‌های عرفانی بهره می‌گرفتند. این طبقه از سادات در فاصله‌ی قرون هشتم تا نهم هجری نقش برجسته‌ای در تحولات فکری و سیاسی جهان اسلام ایفا کردند. آنان معمولاً به

طریقت‌های صوفیانه‌ای همچون قادریه، سهروردیه، کبرویه و نعمت‌اللهیه وابسته بودند و در برخی موارد، نقش رهبری جریان‌های سیاسی و اجتماعی را نیز بر عهده داشتند (نصر، ۱۳۸۶، ص ۲۴۵).

ریشه‌های شکل‌گیری این جریان را می‌توان در پیوند میان آموزه‌های امامیه و تصوف جست‌وجو کرد، به‌ویژه آنکه برخی از متون صوفیانه نسبت خود را به امامان معصوم علیهم‌السلام رسانده و آموزه‌های عرفانی را با آموزه‌های کلامی امامیه ترکیب کرده‌اند (جعفریان، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۸۴). در این میان، بسیاری از سادات صوفی مسلک، از طریق خانقاه‌ها و مراکز علمی وابسته به طریقت‌های صوفیانه، نفوذ خود را در جوامع اسلامی گسترش داده و گاه در تقابل با قدرت‌های سیاسی وقت قرار گرفته‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۷۸، ص ۱۹۸). بررسی این طبقه از سادات، مستلزم تحلیل پیوندهای فکری، اجتماعی و سیاسی آنان و تأثیر متقابل میان تصوف و گفتمان‌های سیاسی در خراسان عصر میانه است.

۲. فعالیت‌های سیاسی سادات صوفی مسلک در قرن هشتم تا نهم هجری

دگرگونی‌های سیاسی، دینی و اجتماعی حاصل یورش مغول و سیاست‌های ایلخانان، به‌ویژه از دوره‌ی غازان‌خان به بعد، زمینه‌ی رشد تشیع و تصوف و نزدیکی این دو جریان را فراهم ساخت. تصور غالب از تصوف در تمدن اسلامی، که از اواخر قرن نخست هجری کسانی شکل گرفت، مبتنی بر زهدگرایی، عزلت‌نشینی، دنیاگریزی و فردگرایی بود؛ رویکردی که بی‌اعتنایی به مسائل اجتماعی را نیز در پی داشت. شرایط نامطلوب اقتصادی و معیشتی، ظلم حکومت‌ها، اختناق سیاسی، جست‌وجوی راه‌های کوتاه برای رسیدن به آرزوهای دنیایی یا سعادت اخروی، برداشت‌های نادرست از آموزه‌های دینی، فرهنگ فردپرستی و تقدس‌بخشی به اشخاص، تأثیرپذیری از مذاهب و نحله‌های اقوام همسایه و شگردهای افراد فرصت‌طلب برای سوء استفاده از باورهای دینی مردم، از جمله عوامل گسترش تصوف در تمدن اسلامی به‌شمار می‌روند.

در دوره‌ی تسلط مغولان بر سرزمین‌های اسلامی، که از یک سو بسیاری از نهادهای تمدنی از میان رفت یا از رونق افتاد، و از سوی دیگر مردم در برابر ستم و قتل و غارت‌های بسیار و طاقت‌فرسای مغولان، توانایی مقابله و حل بحران را از دست داده بودند، خانقاه‌ها و

طریقت‌های صوفیانه توجه عموم مردم و حاکمان مغول را به خود جلب کردند (همدانی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۱۵۵). بسیاری از مردم ناامید و بی‌پناه برای برخورداری از حداقل‌های امنیت جانی و مالی و غذای روزانه به این مراکز پناه می‌بردند و خود را به طریقت‌ها متصل می‌کردند.

از سوی دیگر، مذهب تشیع که از اوایل عهد عباسیان آزادی عمل و رونق چشمگیری به دست آورده بود، در این دوره به علل گوناگون فضای بیشتری برای فعالیت به دست آورد. بی‌طرفی نسبی امیران و خوانین مغول نسبت به مذاهب اسلامی، فروپاشی حامیان بزرگ اهل سنت، جایگاه و احترام بالای سادات در جامعه و سلاطین مغول و حضور شخصیت‌های علمی و کارگزاران حکومتی شیعه در دربار ایلخانان، از جمله عواملی بودند که به این روند کمک کردند. همچنین در امان ماندن بسیاری از شیعیان و شهرهای شیعی در حمله‌ی مغول، نسبت به اهل سنت، از دیگر عوامل مؤثر در این زمینه بود (ترکمنی آذر، ۱۳۸۳، ص ۲۴۴).

رونق همزمان این دو جریان به نزدیکی آنها و تأثیرپذیری متقابل میان آنها انجامید، به‌گونه‌ای که می‌توان گفت: در دوره‌ی ایلخانان و تیموریان، هیچ جریان فکری به‌اندازه‌ی تصوف بر افکار شیعی تأثیر نداشته است (الویری، ۱۳۹۱، ص ۲۳۶). این نزدیکی به‌حدی بود که عامه‌ی مردم فقیه شیعی را از متصوفه می‌پنداشتند و به‌عکس، هر صوفی را شیعه‌مذهب تصور می‌کردند (ترکمنی آذر، ۱۳۸۳، ص ۳۱۵).

نجم‌الدین کبری (۵۴۰ - ۶۱۸ق)، بزرگ‌ترین صوفی شرق، در آستانه‌ی ورود مغولان با روحیه‌ای مبارزه‌جویانه در برابر یورش آنان ایستاد و کشته شد؛ واقعه‌ای که نماد جهش اندیشه‌ی متصوفه به سمت شیعه در شرق محسوب می‌شود (مستوفی، ۱۳۸۵، ص ۶۶۹). جامی در این باره می‌نویسد: «چون کفار به شهر درآمدند، شیخ اصحاب باقی‌مانده را بخواند و گفت: "قوموا علی اسم الله نقاتل فی سبیل الله"» (جامی، ۱۳۳۶، ص ۴۲۳).

پس از او، طریقت کبرویه در سراسر فرارود و خراسان گسترش یافت و به مکتب آشتی شیعه و سنی در پوشش تصوف تبدیل شد. سعدالدین حموی، از مریدان نجم‌الدین، علایق شیعی آشکاری بروز داد و اولیای امت اسلامی را دوازده تن معرفی کرد (الهامی، ۱۳۷۷،

ص ۲۷). افزون بر این، جریان فتوت که خود را به امیرالمؤمنین علیه السلام پیوند می‌داد و برخی آن را ریشه‌ی تصوف دانسته‌اند (شیبی، ۱۳۵۳، ص ۲۶۴)، با گرایش شدید به تشیع در اواخر عهد عباسیان حمایت شد و با محافل صوفیانه ارتباط برقرار کرد.

تغییر ماهوی، همراه با ستم مغولان و افزایش نارضایتی عمومی، شرایطی را فراهم ساخت که رهبران معنوی جامعه، از جمله صوفیان، رویکردهای سیاسی را در پیش گیرند. بنابراین، اگر در بیشتر خانقاه‌ها سخن از سماع و داستان‌های کرامت شیوخ بود، در برخی نیز «آداب حرب و شناگری» آموزش داده می‌شد (روحانی، ۱۳۷۰، ص ۸۵).

مهم‌ترین حلقه‌ی واسط تصوف و تشیع، سادات بودند. صوفیان که دریافتند جریان تصوف به تدریج به تشیع می‌گراید، برای حفظ موقعیت خود به آن روی آوردند. مطمئن‌ترین راه در این مسیر، انتساب به خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله بود؛ زیرا جایگاه آنان نزد عموم مسلمانان و صاحبان قدرت، محترم و تثبیت شده بود. از این رو، در دوره‌ی ایلخانان و تیموریان، بسیاری از رؤسای طریقت و شیوخ خانقاه، از سادات بودند یا برای خود، نسب علوی تهیه نمودند یا طرفدارانشان چنین کردند (الویری، ۱۳۹۱، ص ۲۳۷؛ شیبی، ۱۳۵۳، ص ۳۱۲).

شایان ذکر است که ادعای سیادت در گذشته نیز وجود داشت، اما وجود نهاد «نقابت» و نقیبان و نسابه‌هایی که آمار و جریده‌های هر شهر و ناحیه را در اختیار داشتند، مانع از رواج آن می‌شد. پس از فروپاشی سازمان «نقابت» در بسیاری از شهرها و افول علم انساب، راه برای جعل سیادت باز شد، به‌ویژه پس از تأسیس دارالسیاده‌ها و برقراری امتیازهای اقتصادی و اجتماعی برای سادات و افزایش اعتبار و احترام آنان نزد طبقه‌ی حاکم.

جریان جعل سیادت به سرعت گسترش یافت. سیدتاج‌الدین آوجی که منصب نقابت علویان در روزگار اولجایتو را بر عهده داشت، مأمور رسیدگی به ادعای افراد در انتساب به خاندان حضرت علی علیه السلام بود. این مأموریت نشان‌دهنده‌ی افزایش اعتبار سادات و علاقه‌مندی بسیاری برای درآمدن به کسوت سیادت است (ترکمنی آذر، ۱۳۸۳، ص ۲۷۰). تألیف کتاب‌هایی با عنوان «بحر الانساب» و «کنز الانساب» که دربردارنده‌ی نام‌ها و نسب‌نامه‌های مشکوک و شرح حال‌های قصه‌پردازانه از فرزندان و بازماندگان ائمه‌ی اطهار علیهم السلام است و انتساب این آثار به شخصیت‌های همچون سید مرتضی از همین دوره آغاز

شد. از این رو نسب‌نامه‌های برخی چهره‌های مشهور (مانند عبدالقادر گیلانی، حاجی‌ولی بکتاش، احمد رفاعی، فضل‌الله استرآبادی، صفی‌الدین اردبیلی، محمد نوربخش و دیگران) مشکوک یا محل تردید است.

در مجموع، از روزگار ایلخانان به بعد، جایگاه اجتماعی سادات روندی افزایشی و شتابناک یافت؛ به گونه‌ای که چهره‌های دینی، سیاسی و اجتماعی مدعی قدرت، ریاست و رهبری جامعه، ابزار سیادت را روشی کارساز و مؤثر برای پیشبرد اهداف خویش یافتند؛ به ویژه در خراسان که زمینه‌های اجتماعی و تاریخی برای این نقش‌آفرینی فراهم‌تر بود. قیام و حکومت سربداران، نهضت حروفیه، حرکت نوربخشیه و دیگر جریان‌های سیاسی و مذهبی این دوره از نتایج فعالیت‌های سادات صوفی مسلک در کنار دیگر اقشار اجتماعی به‌شمار می‌روند که در ادامه آنها را بررسی خواهیم کرد:

۲-۱. نقش سادات در قیام و حکومت سربداران

قیام شیعی سربداران نخستین بروز اجتماعی و حاصل همکاری نیروها و گروه‌های نوظهور در ساختار اجتماعی خراسان پس از یورش مغول بود. در این حرکت، پیشه‌وران شهری، بازرگانان خرده‌پا و دهقانان روستایی به رهبری صوفیه‌ی شیعی مسلک، نهضتی را شکل دادند که به سلطه‌ی مغولان بر خراسان پایان داد و الگویی برای بسیاری از حرکت‌های سیاسی عدالت‌خواهانه در مناطق دیگر و زمان‌های بعد شد (آژند، ۱۳۶۳، ص ۹۳). این قیام واکنشی مردمی به اوضاع نابسامان اقتصادی و اجتماعی ناشی از سلطه‌ی قهرآمیز مغولان بود (روحانی، ۱۳۷۰، ص ۸۰-۸۹). حرکت سربداران دارای دو بخش رهبری مذهبی - فکری و فرماندهی نظامی - سیاسی بود که در هر دو حضور سادات مشهود بود.

نخستین رهبر فکری جنبش، شیخ خلیفه سبزواری بود (فصیح خوافی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۱۲) که مدتی در مازندران و سمنان از شیوخ آن نواحی بهره برد. فعالیت‌های تبلیغی وی آغازگر جنبش بود و پس از کشته شدن او، شاگردش، شیخ حسن جوری نیشابوری، آن را در گستره‌ای وسیع‌تر ادامه داد. میدان و طرفداران وی با نام «درویش شیخیه» یا «حسنیه» از عناصر اصلی تشکیل و ادامه حکومت سربداران به‌شمار می‌رفتند.

پس از قتل شیخ حسن در جنگ زاوه (۷۴۲ / ۷۴۳ق)، رهبری این گروه به دست سیدعزالدین سوغندی افتاد. امیر سیدعزالدین از اهالی سوغند (سوکند / سوگند)، یکی از روستاهای تاریخی نزدیک نیشابور بود. گزارش‌هایی از حضور آل زبارة در این روستا در ابتدای قرن هشتم وجود دارد (ابن فوطی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۷۶) و احتمالاً او نیز منتسب به همین خاندان بوده است. سیدعزالدین به‌عنوان رهبر دینی جنبش، با خواجه شمس‌الدین علی چشمی (حک ۷۴۹ - ۷۵۶ ق) رهبر سیاسی و حاکم سربداران دچار اختلاف شد. به احتمال زیاد، سید در طغیان درویش هندوی مشهدی بر ضد شمس‌الدین علی در دامغان دخالت داشت (آژند، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰).

پس از سرکوب شورش، سیدعزالدین به همراه شاگردش، میرقوام‌الدین مرعشی، به مازندران رفت و در بین راه درگذشت (سمرقندی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۲). او از حلقه‌های اتصال تصوف، سیادت و تشیع در خراسان بود که در سده‌های بعد بر عمق و گستره‌ی آن افزوده شد. همچنین او واسطه‌ی انتقال آموزه‌های شیخ حسن جوری به سیدقوام‌الدین مرعشی، بنیانگذار حکومت مرعشیان مازندران بود.

درباره‌ی محتوای تعالیم این شیوخ اطلاعات چندانی در دست نیست. شیخ خلیفه با آنکه عالمی متشرع، حافظ و قاری قرآن بود، از سوی مخالفان خود به «سخن دنیا» متهم می‌شد (خواندمیر، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۳۵۹) و این امر خوشایند طبقه‌ی حاکم و علمای وابسته به آن نبود. در مازندران نیز تنها گناهی که فقهای مخالف سیدقوام‌الدین بر او گرفتند، «ذکر جلی گفتن» بود که آن را نامشروع می‌دانستند (مرعشی، ۱۳۹۹، ص ۳۴۴).

بی‌تردید، تبلیغات آنها با درون‌مایه‌ی شیعی، طغیان و مبارزه برضد ستم و بی‌عدالتی را تحریک می‌کرد و موجب نگرانی مدعیان حکومت و فقیهان وابسته در سراسر خراسان و مازندران می‌شد.

فرماندهی نظامی و سیاسی این نهضت در آغاز برعهده‌ی فرزندان خواجه شهاب‌الدین فضل‌الله باشتینی، محتشم و کدخدای ده بود. بنا به نوشته‌ی برخی منابع تاریخی، نسب وی از جانب پدر به حسین بن علی علیه السلام و از طرف مادر به خاندان برمکی می‌رسید (خواندمیر،

۱۳۶۲، ص ۳۵۶). اگرچه سیادت خواجه فضل‌الله در منابع انساب ثبت نشده، اما نمی‌توان آن را بکلی مردود دانست. خانواده‌هایی از سادات حسینی از قرن پنجم در روستای باشتین سکونت داشتند که بیشتر از نسل عیسی بن زید شهید بودند. ابن‌فندق در نیمه‌ی دوم قرن ششم درباره‌ی آنان می‌نویسد: «در این ناحیه بسیار بودند، اما بیشتر از دنیا رفتند و یا ما خبری از آنها نداریم» (بیهقی، ۱۳۱۷، ص ۴). احتمالاً خواجه شهاب‌الدین فضل‌الله از اعقاب همین خانواده بوده که در طول بیش از دو قرن سکونت، به خاندانی صاحب‌نفوذ و ثروتمند تبدیل شدند.

خواجه پنج پسر داشت که دو تن از آنان در دستگاه حکومتی مشغول بودند. یکی از آنان، امیر عبدالرزاق در جنگاوری مهارت داشت و مأمور گردآوری مالیات منطقه‌ی کرمان شد. وی پس از هزینه‌کردن مبالغ گردآوری شده، با شنیدن شایعه‌ی مرگ سلطان ابوسعید ایلخانی به سوی بیهق بازگشت.

در همین زمان، اهالی باشتین که از طرفداران شیخ حسن جویری بودند و آمادگی شورش داشتند، برضد زیاده‌خواهی و ستم مغولان قیام کردند. عبدالرزاق پس از ورود، فرماندهی این حرکت را برعهده گرفت. به روایتی، او با آوردن خبر درگذشت سلطان ایلخانی، مردم را به مقاومت در برابر مأموران حکومت تحریک کرد. این گروه که خود را «سربدار» نامیدند، به‌سرعت بر علاء‌الدین محمد، وزیر خراسان، چیره شدند و سبزووار را در سال ۷۳۸ق تصرف کردند (سمرقندی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۸؛ فصیح‌خوافی، ۱۳۸۶، ص ۹۱۷).

حکومت امیر عبدالرزاق دیری نپایید؛ زیرا با برادرش امیر وجیه‌الدین مسعود دچار اختلاف گردید و به دست وی کشته شد. امیر مسعود که در ذی‌الحجه سال ۷۳۸ق به حکومت رسید، بنیانگذار واقعی دولت سربداران بود. وی شخصی نیرومند و با درایت بود و با شیخ حسن جویری متحد شد و از اعتبار معنوی و طرفداران پرشمار وی در خراسان بهره برد. او توانست امیر ارغون‌شاه جونی قربانی، حاکم توس و لشکر طغاتی‌مورخان مغول را شکست دهد و سراسر خراسان و بخشی از مازندران را تحت سلطه درآورد. البته از ملک معزالدین حسین کرت، حاکم هرات شکست خورد و چندی بعد در تعقیب طغاتی‌مورخان در مازندران به دست امرای محلی کشته شد (۷۴۳ق).

پس از وی، دولت سربداری قریب چهل سال دوام آورد. در این مدت، امیر شمس‌الدین فضل‌الله، یکی دیگر از پسران خواجه شهاب‌الدین باشتینی، برای مدتی کوتاه به حکومت رسید، اما به سرعت کنج عافیت را بر درگیری‌های سیاسی ترجیح داد. همچنین امیر لطف‌الله، پسر امیر وجیه‌الدین که ملقب به «میرزا» شد، در سال ۷۶۱ ق، کمتر از یک سال حکومت کرد و توسط پهلوان حسن دامغانی کشته شد (سمرقندی، ۱۳۸۳، ص ۳۷۷).

از جمله کسانی که تحت تأثیر قیام سربداران در سبزوار شورش کرد، امیر حسن زرکش، از سادات نیشابور بود. احتمالاً وی از مریدان شیخ حسن جوری بود، ولی نتوانست موفقیتی کسب کند و به سربداران سبزوار پناهنده شد. او مأمور قلعه‌ی «خوشان» شد و در آنجا به دست طغاتی‌مورخان کشته شد (فریومدی، ۱۳۶۳، ص ۳۴۶). کم‌فروغی و ناکامی او نشان می‌دهد که در آن زمان، جمعیت نیشابور چندان نبود که بتواند از یک حرکت اعتراضی پشتیبانی کند و سادات این شهر نیز جمعیت و جایگاه پیشین را نداشتند که قادر به مشارکت جدی و یا رهبری حرکت‌های سیاسی و اجتماعی باشند. این وضع را می‌توان با موفقیت قیام سیدقوام‌الدین مرعشی و امیر سیدکیاء گیلانی مقایسه کرد که مستقیم یا غیرمستقیم تحت تأثیر قیام سبزوار بودند (روحانی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۲).

با مرور مصادیق تاریخی، به نظر می‌رسد نقش سادات صوفی‌مسلک در جریان‌های سیاسی خراسان را نمی‌توان صرفاً بر مبنای «نَسَب» یا عنوان سیادت تبیین کرد. آنچه در اغلب موارد مشهود است، نوعی تقارن میان منزلت اجتماعی - دینی ناشی از سیادت، اقتدار معنوی حاصل از سلوک صوفیانه، و بسترهای خاص اجتماعی - سیاسی آن دوران است. به عبارت دیگر، نقش‌آفرینی سیاسی این چهره‌ها، نه در پرتو سیادت به‌تنهایی، بلکه در نتیجه‌ی همپوشانی چند مؤلفه شکل گرفته است: مشروعیت دینی، نفوذ شبکه‌ای در میان مریدان، و بحران‌های ساختاری قدرت.

در این میان، سیادت بیش از آنکه عامل محرک باشد، گاه به‌عنوان عنصری تقویت‌کننده‌ی مشروعیت یا ابزاری نمادین در فرایند بسیج اجتماعی عمل کرده است. از این رو، سیادت باید در دل مجموعه‌ای از عوامل تحلیل شود و در مواردی حتی می‌توان آن را صرفاً نوعی «موقعیت همزمان» دانست، نه علت تکوین کنش سیاسی.

پژوهش حاضر با چنین رویکردی تلاش دارد تا از تحلیل‌های تقلیل‌گرایانه فاصله بگیرد و تصویری چندلایه از نقش سادات در تحولات سیاسی قرون هشتم و نهم ترسیم نماید؛ تصویری که در آن، سیادت در پیوند با تصوف، زمینه‌ساز کنشگری سیاسی در بسترهای خاص تاریخی و اجتماعی شده است.

۲-۲. نقش علویان صوفی در رشد مهدویت‌گرایی

شیخ‌حسن جویری نام هرکس را که دعوتش را می‌پذیرفت، ثبت می‌کرد و می‌گفت: «اکنون وقت اختفاست» و وعده می‌داد که «هرگاه زمان ظهور فرارسد، باید آلت حرب بر خود راست کرده، مستعد کارزار شوید» (خواندمیر، ۱۳۶۲، ص ۳۵۹). نهال این آموزه آشکارا از عقیده به ظهور منجی سیراب می‌شد؛ عقیده‌ای که توسط شیخ‌حسن کاشته شد و در سال‌های بعد گسترش یافت.

در دوره‌ی علی مؤید سربداری (۷۶۶-۷۸۴ق) که شیعه‌مذهب بود، سادات را بر علما ترجیح می‌داد (خواندمیر، ۱۳۶۱، ج ۵، ص ۶۲۴) و حتی سکه‌ای به نام «سلطان محمد المهدی» ضرب کرد (اسمیت، ۱۳۶۱، ص ۹۰). مردم سبزوار هر روز جمعه، اسبی آراسته می‌کردند و می‌گفتند که «مهدی بیرون می‌آید و این اسب اوست» (خواندمیر، ۱۳۶۲، ص ۳۶۶).

بدین‌سان، آموزه‌های شیخ‌حسن جویری و فعالیت‌های حکومت سربداران در ترویج باور به نام ظهور قریب‌الوقوع، نقشی مؤثر در شکل‌گیری و تقویت گرایش‌های مهدویت‌گرایانه ایفا کردند و زمینه را برای بروز متمدیان علوی صوفی در سال‌های بعد فراهم ساختند.

«متمدیان» کسانی بودند که می‌کوشیدند از مسیر نیروی معنوی به مواضع قدرت در ممالک اسلامی راه یابند (شیبی، ۱۳۵۳، ص ۱۹۵). درواقع، شرایط اجتماعی و سیاسی که از اواخر قرن ششم هجری در بسیاری از مناطق جهان اسلام شکل گرفت، زمینه‌ساز ظهور و بروز مدعیان مهدویت شد. از میان رفتن مدارس و کتابخانه‌ها در اثر قتل و غارت‌های پی‌درپی و در نتیجه فراگیر شدن جهل و بی‌سوادی، گسترش تصوف با ترویج مفهوم «ولایت» و باور به معجزه و کرامت برای حل مشکلات، و نیز ناامنی و بی‌عدالتی گسترده

که مردم را به شعارهای متمه‌دیان امیدوار می‌کرد، از جمله عوامل مؤثر در این گرایش بودند.^۱

در باور عمومی اسلامی، به‌ویژه شیعیان، مهدی فردی از خاندان پیامبر ﷺ است. بنابراین، رهبران بیشتر نهضت‌ها و جنبش‌های سیاسی - مذهبی که از اواخر دوره‌ی ایلخانان تا سراسر عهد تیموریان به وقوع پیوست، از علویان صوفی بودند. این گروه غالباً از صوفیان شیعی مسلک بودند که روحیه‌ی ظلم‌ستیزی و عدالت‌خواهی را به جریان تصوف تزریق کردند و یا خود از آن متأثر شدند. از جمله‌ی این افراد، سیدی از خان‌زاده‌های ترمذی بود که به تصور نزدیک بودن ظهور مهدی آخرالزمان، مردم را به مقاومت در برابر یورش تیمور فراخواند (نطنزی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۸). خواجه اسحاق ختلانی، سیدمحمد نوربخش و فضل‌الله استرآبادی نیز در همین دسته قرار می‌گیرند.

در بررسی تاریخی علویان صوفی مشرب در خراسان، روشن می‌شود که نسبت علوی بودن و گرایش به تصوف با کنش سیاسی، همواره نسبتی یکدست و هم‌جهت نداشته است. حضور برخی چهره‌های علوی در مقام رهبری اجتماعی یا مشارکت در تحولات سیاسی، بیشتر متأثر از شرایط زمینه‌ای، از جمله بحران‌های مشروعیت، خلأ قدرت، یا مطالبات مردمی بوده است تا صرفاً برخاسته از انتساب خونی یا منزلت طریقتی آنان.

درواقع، وجه «علوی بودن» - چنان‌که منابع تاریخی نیز گواهی می‌دهند - گاه جنبه‌ای نمادین و فرعی داشته که در مواقع خاص، همچون ابزاری مشروعیت‌بخش در مواجهه با رقیبان سیاسی یا جذب هواداران ایفای نقش می‌کرده است. تصوف نیز در این میان، نقشی مضاعف ایفا می‌کرده است: از یک‌سو چارچوبی معنوی برای مشروعیت فردی، و از سوی دیگر بستری اجتماعی برای ایجاد شبکه‌های وفاداری. از این‌رو، تحلیل کنش سیاسی علویان صوفی مسلک بدون در نظر گرفتن همزمان این عناصر ممکن نیست.

۱. ادعای مهدویت سیدشرف‌الدین قاضی از این نمونه‌هاست. وی که از سادات منطقه‌ی فارس بود، مدتی در خراسان سکونت گزید و گروهی به او دست ارادت دادند و از او کرامات بسیار نقل کردند. در راه برگشت به زادگاهش، مردم را دعوت کرد و در میان راه، بسیاری به او پیوستند که او مهدی آخرالزمان است. وی با لشکری برای تصرف شیراز یورش برد، اما شکست خورد و در رجب ۶۶۳ ق کشته شد (جعفریان، ۱۳۹۵، ص ۹۲).

پژوهش حاضر نیز با چنین نگرشی، نشان داد که «علوی بودن» به تنهایی تبیین‌کننده‌ی کنش سیاسی نبوده، بلکه سایر عوامل تاریخی و اجتماعی هم در این زمینه دخیل بوده‌اند.

۲-۳. رهبری حروفیه در خراسان

فضل‌الله استرآبادی (۷۹۶-۷۴۰ ق) یکی از چهره‌های پرورش‌یافته در فضای فکری و اجتماعی خراسان پس از مغول بود که ویژگی‌های برجسته‌ی روزگار خود را نمایندگی می‌کرد. وی از علویان با گرایش‌های صوفیانه بود، داعیه‌ی مهدویت داشت و با همین ادعا، رهبری جنبشی اعتراضی را به دست گرفت که به «حروفیه» معروف شد.

نسب وی به امام موسی کاظم علیه السلام رسانده شده (آژند، ۱۳۶۹، ص ۵)،^۱ ولی با توجه به فاصله‌ی زمانی، این تعداد واسطه برای قرن هشتم کافی نیست و دست‌کم هجده تا بیست واسطه لازم است. هرچند نمی‌توان بین شاخه‌ی سیادت و طرفداری از مذهب یا فرقه‌ای خاص، قانون یا رابطه‌ای قطعی برقرار کرد، اما به‌طور عمومی، سادات موسوی بیشتر به امامیه گرایش داشته‌اند و کمتر به زیدیه و اسماعیله. در واقع، هویت گروهی سادات موسوی پس از شکل‌گیری مذاهب یاد شده، عمدتاً در قالب شیعه‌ی دوازده‌امامی تعریف شده است؛ گرایشی که گاه با رویکرد غالبانه نیز همراه بوده است.

بر همین اساس، متمه‌دیان این دوره، همچون فضل‌الله حروفی و سیدمحمد نوربخش نسب‌نامه‌ی موسوی دارند. همجواری جغرافیایی استرآباد با خراسان و روابط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی این دو ناحیه در طول تاریخ، سبب تأثیرپذیری از یکدیگر در همه‌ی عرصه‌ها شده است؛ از جمله به سبب چند نوبت حضور فضل‌الله در مشهد رضوی، گاهی از وی به نام «فضل‌الله مشهدی» یاد کرده‌اند. وی با واسطه‌ی مرعشیان با سربداران خراسان و درویش شیخیه آشنایی داشت و از آنها تأثیر پذیرفت. اشتراک‌های رفتاری و اخلاقی میان سربداران و طرفداران فضل‌الله استرآبادی (حروفیه) به اندازه‌ای بود که او را با سربداران و مرعشیان «خانه‌یکی» دانسته‌اند (آژند، ۱۳۶۹، ص ۸).

۱. به احتمال زیاد، وی از خاندان موسوی نسل ابراهیم العسکری بن ابی‌سجه موسی بن ابراهیم بن موسی کاظم علیه السلام بود که در ناحیه‌ی گرگان و استرآباد جایگاه برجسته‌ی علمی و اجتماعی داشتند و بعدها به عنوان خاندان «میرفندرسکی» شناخته شدند (فخررازی، ۱۴۰۹ ق، ص ۸۵).

تأکید بر راست‌گویی، حلال‌خواری، استفاده از دسترنج خود، نپذیرفتن هدیه، روزه‌داری بسیار، ذکر فراوان، سخاوت، رعایت عفت، پرهیز از غیبت و بهتان، عدالت‌خواهی،^۱ ظلم‌ستیزی و مخالفت با بهره‌کشی از رعایا، از جمله آرمان‌های مشترک آنان بود (زرین‌کوب، ۱۳۶۶، ص ۵۷).

پایگاه اجتماعی طرفداران آنها نیز یکی بود و هر دو در میان پیشه‌وران و اصناف شهری بیشترین حامی را به دست آوردند و جریان فتوت در هر دو نقش و نفوذ داشت (آژند، ۱۳۶۹، ص ۶۵). از این رو حضور برخی سریداران، مثل امیرعلی دامغانی، پسر پهلوان حسن دامغانی، در میان حروفیه دور از انتظار نبود.

فضل‌الله در آغاز، ادعای مهدویت نداشت، اما در چهل سالگی با بهره‌گیری از زمینه‌ی مساعد پذیرش، خود را عیسی و مهدی موعود عجی معرفی کرد. بر اساس آموزه‌ی او، گردش کائنات بر سه مرحله استوار است: نبوت، امامت و اولو‌هیت. نبوت از آدم آغاز می‌شود و به حضرت محمد صلی پایان می‌یابد؛ امامت با حضرت علی علیه آغاز می‌شود و به امام حسن عسکری علیه ختم می‌شود؛ و دوران اولو‌هیت با ظهور فضل‌الله - که به اعتقاد خویش همان مهدی عجی است - آغاز می‌شود (آژند، ۱۳۶۹، ص ۲۲).

استرآبادی در سال ۷۹۶ق به دست میران‌شاه، فرزند تیمور، در منطقه‌ی شروان کشته شد (کربلایی تبریزی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۷۹)، اما پیروانش در مناطق گوناگونی، از جمله خراسان به تبلیغ و فعالیت ادامه دادند. بیشتر مریدان سیدفضل‌الله و خلفای او از سادات بودند (زرین‌کوب، ۱۳۶۶، ص ۵۵)؛ از جمله ابوالحسن دستگردی، معروف به «علی اعلا»، از سادات استرآباد که رهبری حروفیه‌ی شام را برعهده گرفت؛ سیدعمادالدین نسیمی از سادات شیراز؛ و سیداسحاق، داماد فضل‌الله با لقب «سیدالسادات» که رهبری حروفیه‌ی خراسان را برعهده داشت. وی کتابی به نام محرمانه نوشت و در آن اصول و عقاید حروفی را با توجه به شرایط و تناسب اذهان شرح داد و به تعلیم آیین حروفی در خراسان پرداخت (شیبی، ۱۳۵۳، ص ۱۷۵).

۱. ابن بطوطه درباره‌ی سریداران می‌نویسد: «حسن سریداران را به عدل و داد دعوت کرد. آیین عدالت چنان در قلمرو آنان فراگیر شد که سکه‌های طلا و نقره در اردوگاه ایشان روی خاک می‌ریخت و تا صاحب آن پیدا نمی‌شد، کسی به سوی آن دست دراز نمی‌کرد» (ابن بطوطه، ۱۳۷۰، ص ۴۶۴).

حروفیان خراسان در هرات متمرکز شدند تا بتوانند به پیروی از روش فضل‌الله، در دربار شاهرخ نفوذ کنند. گویا در این کار موفقیتی به دست نیاوردند و با وقوع سوء قصد به شاهرخ، سازمان آنان در این شهر از هم پاشید. در این ماجرا، شخصی به نام «احمد لرکه»، منسوب به حروفیه، در سال ۸۳۰ق به شاهرخ تیموری یورش برد. هرچند ضربه‌ی او کارگر نیفتاد و ضارب کشته شد، اما در پی جویی‌هایی که صورت گرفت، تعداد بسیاری به همدستی و همکاری با ضارب متهم و تحت تعقیب قرار گرفتند؛ از جمله مولانا معروف به «خطاط امیر نورالله»، فرزند فضل‌الله استرآبادی، عضدالدین دخترزاده‌ی فضل‌الله و بسیاری دیگر که به قصد براندازی حکومت تیموری اعتراف کردند (میرخواند، ۱۳۶۲، ج ۶، ص ۶۹۳-۶۹۴).

از جمله متهمان این ماجرا، ابوالقاسم علی فرزند نصیر، معروف به «شاه‌قاسم انوار» (۷۵۷-۸۳۷ ق) بود. وی نیز از سادات موسوی بود که نسب او با ده واسطه به هارون بن موسی کاظم علیه السلام می‌رسید: ابوالقاسم علی بن نصیر بن هارون بن ابی‌القاسم بن محمود بن احمد بن احمد بن حسین بن موسی الاصر بن محمد بن احمد بن هارون بن موسی الکاظم علیه السلام (کیاء گیلانی، ۱۴۰۹ق، ص ۹۲).

او در سراب آذربایجان متولد شد و با خانقاه شیخ‌صفی‌الدین اردبیلی و شیخ زاهد گیلانی آشنایی داشت (جامی، ۱۳۳۶، ص ۵۹۰) و رابطه‌ی مرید و مرادی با شاه‌نعمت‌الله ولی (۷۳۱-۸۳۲ ق) برقرار کرده بود. سپس خراسان رفت و به خانقاه ظهیرالدین خلوتی (زنده در ۷۷۹ق) وارد شد و با مشایخی همچون بهاء‌الدین نقشبند (م ۷۹۱ق)، زین‌الدین ابوبکر تاییادی (م ۷۹۱ق) و دیگران ارتباط یافت (جامی، ۱۳۳۶، ص ۵۹۲-۵۹۳). بدین‌سان، او با سه طریقت مهم این دوره پیوند برقرار کرد: «نعمت‌اللهیه»، «نقشبندیه» و «صفویه».

شاه‌قاسم در هرات سکونت گزید و به سرعت محبوبیت عمومی یافت (باخرزی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۸). بیشتر طرفداران او جوانانی ناآرام و مدیریت‌ناپذیر بودند (سمرقندی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۶) که در سطح شهر همراهش می‌شدند و احترام چندانی برای خاندان سلطنت قایل نبودند (منز، ۱۳۹۰، ص ۳۱۸). او خود نیز با شاهزادگان با کمال استغنا برخورد می‌کرد و تعظیم لازم را به‌جا نمی‌آورد (خواندمیر، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۱۰).

همین دو عامل «محبوبیت عمومی» و «بی‌اعتنایی به صاحبان قدرت» دشمنی دستگاه حکومت و رهبران دینی را برانگیخت. مخالفان به شاه‌رخ هشدار دادند که ماندن او در شهر جایز نیست؛ زیرا بسیاری از جوانان مرید او شده‌اند و به وادی اباحت و تهاون به شریعت افتاده‌اند (کربلایی تبریزی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳۲)؛ مراقب باش فسادی درست نکند! (سمرقندی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۶)

سردسته‌ی این مخالفان بایسنقر میرزا، فرزند شاه‌رخ بود که شاه‌قاسم احترامی درخور شأن به او نمی‌گذاشت.

در پی سوء قصد به شاه‌رخ، ارتباط ضارب با شاه‌قاسم مطرح شد. شاید این اتهام از سوی مخالفان برای فراهم‌ساز زمینه‌ی تبعید او مطرح شده باشد. درواقع، خطر حروفیه که همواره وجود داشت، با این واقعه زنده و حساسیت نسبت به آن افزایش یافت؛ به‌گونه‌ای که انتساب یا ارتباط با آن برای هر فردی در هر مقام، عواقب سنگینی به همراه داشت.

همچنین در عقاید و رفتار شاه‌قاسم نیز نشانه‌هایی وجود داشت که به شائبه‌ی همسانی و ارتباط او و مریدانش را با حروفیه قوت می‌بخشید (منز، ۱۳۹۰، ص ۳۲۵). شاه‌قاسم، مانند نوربخش از رؤیایی سخن می‌گفت که نور از او به دنیا منتشر شود. بر همین اساس، او لقب «انوار» را برای خود برگزید.

از سوی دیگر، فقها و شیوخ صوفی تلاش انوار برای گرد آوردن جوانان را خطری برای حضور و موقعیت اجتماعی خویش یافتند. بنابراین تعدادی از آنها در تباری برضد وی مشارکت کردند. زین‌الدین خوافی یکی از آنها بود.

با وجود اتهام سنگینی که به وی وارد گردید، به سبب طرفداران زیاد و موقعیت اجتماعی بالا، با احتیاط با وی برخورد شد و تنها به تبعید وی از هرات بسنده کردند. شاه‌قاسم به‌ناچار به سمرقند رفت و در آنجا الغ میرزا، فرزند دانشمند شاه‌رخ و حاکم آن دیار، از او استقبال کرد. رقابت الغ میرزا با برادرش بایسنقر که در هرات مستقر بود و حمایت مادرش گوهرشاد را با خود داشت، در این پذیرایی تأثیر داشت. شاه‌قاسم در پایان عمر به خراسان برگشت و در خانقاهی در روستای خرگرد جام ساکن شد. وی در سال ۸۳۷ ق درگذشت و در باغ همان خانقاه به خاک سپرده شد (سمرقندی، ۱۳۸۲، ص ۳۴۸؛ خواندمیر، ۱۳۶۲، ص ۱۰-۱۱؛ شوشتری، ۱۳۹۲، ص ۱۱۰).

امیر سیدناصرالدین قریشی حسینی که پدردرپدر از اکابر سادات خراسان بود، برای رونق مزار انوار کوشید و چند سال بعد، امیر علی شیر نوایی (۸۴۴-۹۰۶ ق) بر قبر او بقعه‌ای ساخت (سمرقندی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۹) که به مزاری عمومی تبدیل شد و تا کنون باقی است. این مزار اکنون در روستای لنگر، واقع در ۲۴ کیلومتری تربت جام واقع شده است. «لنگر» نامی است که در گذشته به خانقاه‌ها داده می‌شد و پس از خاک‌سپاری شاه قاسم در خانقاه روستا، این نام برای روستای خرگرد جام تثبیت شد. این روستا با روستای تاریخی خرگرد خواف متفاوت است.

۲-۴. تأسیس فرقه‌ی نوربخشیه

نمونه‌ی کامل علویان صوفی خراسان که در روزگار تیموریان که با ادعای مهدویت جنبشی را رهبری کرد، سیدمحمد نوربخش مؤسس طریقت «نوربخشیه» شد. وی سال ۷۹۵ ق در یکی از روستاهای قاین به دنیا آمد و نسب‌اش با هفده واسطه به امام موسی کاظم علیه السلام می‌رسد (شیبی، ۱۳۵۳، ص ۳۱۴؛ شوشتری، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۳۷۵). اجداد او ساکن منطقه‌ی «لحسا» بودند و پدرش پس از مهاجرت به قطیف، به خراسان سفر کرد و پس از زیارت مشهد رضوی در قاین سکونت گزید.

سیدمحمد پس از اندوختن مقدمات علوم، به هرات رفت و به حلقه‌ی مریدان خواجه اسحاق ختلانی، میراثدار سیدعلی همدانی و شیخ طریقت «کبرویه» پیوست. خواجه با مشاهده‌ی استعداد و آمادگی او برای ریاست طریقت و همچنین «صحت سیادت و علو مرتبه»، وی را به جانشینی خود برگزید و خرّقه‌ی استادش سیدعلی را به او پوشاند، به او لقب «نوربخش» داد و به‌عنوان مهدی آخرالزمان علیه السلام با او بیعت کرد (شوشتری، ۱۳۹۲، ص ۳۷۶).

خواجه اسحاق افزون بر انگیزه‌های صوفیانه برای ایجاد حکومت صوفی شیعی، انگیزه‌های سیاسی و مذهبی نیز داشت. وی از خاندان علیشاهیان بود که در ختلان سیادت و امارت داشتند (کربلایی تبریزی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۴۳) و توسط تیمور مقهور شده بودند. بنابراین، او برای احیای زعامت خاندان خویش، و به گفته‌ی شوشتری، از روی «درد دین»، نوربخش را به قیام تشویق کرد و او را «مهدی» و امام خواند (شوشتری، ۱۳۹۲، ص ۳۸۳).

ادعای مهدویت فقط به تحریک خواجه اسحاق محدود نبود، بلکه سیدمحمد خود نیز انگیزه و آمادگی لازم را داشت. خاستگاه خانوادگی او، چه به لحاظ جغرافیای زیستی و چه از نظر سابقه‌ی اجدادی، زمینه‌ی این ادعا را در او تقویت کرده بود. هر سه منطقه‌ی «لحسا»، «قطیف» و «قاین» از مراکز اصلی فعالیت اسماعیلیه با گرایش‌های باطنی بودند و احتمال تأثیرپذیری او و پدرش از این فضا وجود دارد. پدرش پیش از آشنایی با اسحاق ختلانی، او را «مهدی» خوانده بود و حتی هنگام بارداری مادرش گفته بود که «محمد المهدی در صلب من است» (نوربخش، ۱۳۹۱، ص ۷۰۳).

نام‌های «عبدالله» و «محمد» برای شبیه‌سازی به نام پیامبر انتخاب شده بودند؛ زیرا مطابق روایتی مشهور، «مهدی آخرالزمان هم‌نام و هم‌کنیه‌ی پیامبر ﷺ خواهد بود». قال رسول الله ﷺ: «المهدی من ولدی اسمه اسمی و کنیته کنیتی، أشبه الناس بی خلقاً و خُلُقاً» (صدوق، ۱۳۵۹، ص ۲۸۶). در برخی روایت‌ها، حتی نام پدر مهدی نیز هم‌نام پدر پیامبر (عبدالله) ذکر شده است (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۴۲). محمد بعدها برای تکمیل این الگو، پسرش را «قاسم» نامید تا خود کنیه‌ی «ابوالقاسم» داشته باشد.

نوربخش در رساله‌ی الهدی دعوی مهدویت خود را آشکار کرد و امامت مطلق را بر چهار رکن قرار داد: نسب نبوی، کمال علم، کمال تقوا، و مکتب دنیایی. به باور او، هر علوی جامع علم و عمل می‌تواند مردم را به جهاد اصغر فراخواند، اما نخستین اقدام‌کننده باید ولی کامل و جامع نسب علوی با ولایت صوفیانه باشد. از این رو بر سیادت خویش تأکید داشت و خود را «قرشی و هاشمی و علوی و فاطمی و حسینی و کاظمی» معرفی می‌کرد و مدعی بود که در شرق و غرب عالم، کسی جز او نمی‌تواند مشکلات «شریعت، طریقت و حقیقت» را به‌تمامه حل کند.

وی همه‌ی آیات و احادیث مربوط به ظهور منجی و امام زمان عجله تعالی فرجه را به گونه‌ای تنظیم و تفسیر کرده بود که به خود او ختم شود و نمونه‌های زیادی از بشارت‌ها و پیشگویی‌های اولیا و علما را در این زمینه نقل می‌کرد. برای رفع تناقض‌ها، مدعی شد که جسم امام دوازدهم علیه السلام از میان رفته، اما ظهورش در او (سید محمد) تجلی یافته است، که این با تناسخ تفاوت دارد. وی ادعای امامت خود را، نه از روی حب ریاست، بلکه به فرمان اولیای امر دانسته که آنها نیز از خداوند دستور گرفته‌اند (نوربخش، ۱۳۹۱، ص ۷۰۵).

اعلام بیعت با سیدمحمد و قیام بر ضد حکومت در سال ۸۲۶ق در قلعه‌ی کوه «تیری ختلان» صورت گرفت، ولی پیش از هر اقدام مؤثر، توسط نیروهای حکومتی سرکوب شد. خواجه اسحاق و قریب هشتاد تن از مریدانش کشته شدند، اما سیدمحمد به هرات فرستاده شد (شوشتری، ۱۳۹۲، ص ۳۷۷).

به نظر می‌رسد انگیزه‌های سیاسی ختلانی در حکم اعدام او مؤثر بوده است؛ زیرا وی با حاکمان محلی ختلان در ارتباط بود و دشمنان وی از این شورش برای حذف او بهره بردند (کربلایی تبریزی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۰).

نوربخش پس از دستگیری به شیراز تبعید شد، اما بار دیگر در نواحی غرب و میان طوایف بختیاری اعلام مهدویت کرد که مجدداً دستگیر شد. این بار او را وادار کردند که نزد عموم از ادعاهای خود تبری جوید و تعهد دهد که لباس سیاه به نشانه‌ی مخالفت با حکومت^۱ نپوشد و به جز علوم رسمی، چیزی تعلیم ندهد.

وی سال‌های باقی‌مانده از عمرش را بیرون از خراسان گذراند و در قریه‌ی سولقان ری سکونت گزید و همان‌جا در سال ۸۶۹ق درگذشت (شوشتری، ۱۳۹۲، ص ۳۸۲). با وجود سرکوب حرکت سیدمحمد، طریقت وی با عنوان «نوربخشیه» بیشتر در خارج از خراسان پی گرفته شد و در برخی از نواحی، به‌ویژه در مناطق غربی ایران و آسیای مرکزی استمرار یافت.

۲-۵. مخالفت سیدعبدالله برزش‌آبادی با نوربخش و تأسیس فرقه‌ی «ذهیبیه»

مریدان خواجه اسحاق ختلانی و درواقع بخش عمده‌ی طریقت «کبرویه»، با سیدمحمد نوربخش بیعت کردند، ولی سیدعبدالله برزش‌آبادی، یکی دیگر از شاگردان خاص ختلانی به همراه گروه اندکی از این بیعت سر باز زدند. سیدعبدالله و منابع طرفدار او معتقد بودند: خواجه اسحاق در ادعای مهدویت نقشی نداشت و این سیدمحمد بود که با فریب استاد پیر خود، تأیید مهدویت را از او گرفت (کربلایی تبریزی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۹).

۱. سیاه‌پوشی نشانه‌ی نوربخشیه بود که نماد نور و زندگی غیبیان به شمار می‌آمد و آن را از حروفیه که سپیدپوش بودند، متمایز می‌کرد (شیبی، ۱۳۵۳، ص ۳۱۵).

در مقابل، نویسندگان طرفدار نوربخش، همچون قاضی نورالله شوشتری (۹۵۶-۱۰۱۹ ق) که به طریقت «نوربخشیه» منسوب بود (زرین‌کوب، ۱۳۶۶، ص ۱۸۶)، سیدعبدالله را از زبان خواجه اسحاق «مرتد» و از زبان سیدنوربخش «سالک طریق معاویه و یزید» معرفی کردند (شوشتری، ۱۳۹۲، ص ۳۷۸).

اختلاف این دو تن سبب انشقاق در طریقت «کبرویه» شد و دو شاخه‌ی «نوربخشیه» (طرفداران سیدمحمد) و «ذهبیه» (طرفداران سیدعبدالله برزش‌آبادی) شکل گرفتند.^۱

سیدعبدالله برزش‌آبادی (۸۷۲-۷۸۹ق) از سادات حسینی بود. یکی از اجدادش در قرن هفتم از شوشتر به خراسان مهاجرت کرده بود (کربلایی تبریزی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۰۷). پدر بزرگ وی به نام امیر نظام‌الدین علی در زمان غازان خان (حک ۶۹۴-۷۰۳ق) در روستای برزش‌آباد توس مستقر شد و یکی از شیوخ مهم کبرویه‌ی خراسان، شیخ‌عبدالله غرجستانی را از نیشابور به توس فراخواند و سه خانقاه در برزش‌آباد^۲، ویرانی^۳ و تابران^۴ برای او تأسیس کرد (کربلایی تبریزی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۸-۲۱۳). سیدعبدالله در میان این خانواده‌ی طریقت‌مدار در شعبان سال ۷۸۹ق در روستای برزش‌آباد متولد شد.

۱. عنوان «ذهبیه» به پیروان برزش‌آبادی اختصاص ندارد؛ چنان‌که نوربخش یکی از آثار خود را سلسله‌الاولیاء الصغیرة المسماة بسلسله‌الذهب نامید. همچنین لاهیجی که از طرفداران طریقت کبروی نوربخشی بود، طریقت خود را «سلسله‌الذهب» نامید (زرین‌کوب، ۱۳۶۶، ص ۱۸۷).

۲. روستای برزش‌آباد، از توابع بخش مرکزی مشهد مقدس، به طول جغرافیایی ۴۶ درجه و ۵۹ دقیقه، عرض ۲۲ درجه و ۳۶ دقیقه و ارتفاع ۹۱۵ متر از سطح دریا در چهارده کیلومتری شمال شرقی مشهد واقع است.

۳. «ویرانی» که در منابع تاریخی به صورت «ویرانیو» و «ویرانو» ضبط شده است، از آبادی‌های تاریخی توس قدیم به‌شمار می‌آید و پس از انقلاب اسلامی آن را «نورآباد» نامیدند، اما همچنان به نام پیشین شناخته می‌شود. در حال حاضر، این محل در ابتدای جاده‌ی مشهد مقدس به شاندیز، از توابع بخش شاندیز شهرستان بینالود است و آثار خانقاه تاریخی آن در محلی به نام «لنگر» در مجاورت روستا همچنان موجود است.

۴. «تابران» یکی از دو شهر ناحیه‌ی توس قدیم بوده که در حدود شهر توس کنونی قرار داشته است. در یورش مغول، به شدت ویران شد و پس از آن نتوانست رونق گذشته را به دست آورد. امروزه بناهای گنبد هارونیه قسمتی از ارگ تاریخی و آرمگاه تازه‌بنای فردوسی در محدوده‌ی آن باقی مانده است.

در بیست سالگی، اداره‌ی خانقاه زادگاهش از سوی پدر به او واگذار شد (کربلایی تبریزی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۳). پس از درگذشت پدر در سال ۸۱۹ق، سفرهای علمی خود را آغاز کرد؛ در بخارا از خواجه محمد پارسا (۸۲۲-۷۵۶ق) اجازه دریافت نمود، در سمرقند به محضر خواجه عمادالملک رسید، در ترمذ به خدمت خواجه حسن عطار شتافت و از مولانا یعقوب چرخ‌چی اجازه دریافت کرد (کربلایی تبریزی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۰).

سرانجام به خدمت خواجه اسحاق ختلانی رسید و در ۸۲۵ق از وی اجازه‌ی طریقت گرفت. اما پس از بیعت خواجه اسحاق با سید محمد نوربخش، سید عبدالله برزش‌آبادی از او روی گرداند (شوشتری، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۴۵) و راهی مستقل در پیش گرفت که به تأسیس طریقت «ذهبیه» انجامید. پشتوانه‌ی خانقاهی که جدش با حمایت ایلخانان در توس تأسیس کرده بود، همراه با امکانات اقتصادی و اجتماعی، انگیزه‌ای بود که او را به مخالفت با انتخاب نوربخش توسط ختلانی سوق داد و خود را شایسته‌ی ریاست کبرویه دانست.

این مخالفت و احتمال همکاری او با حکومت در سرکوبی قیام نوربخش، سبب شد که حاکمان تیموری نظر مثبتی به او داشته باشند. بسیاری از بزرگان و رجال سیاسی، از جمله سلطان ابوسعید گورکانی به خانقاه او رفت‌وآمد داشتند (کربلایی تبریزی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۰). اینکه او پنجاه سال بدون مزاحمت توانست ریاست و موقعیت خود را در بخش عمده‌ای از خراسان حفظ کند، بیانگر روابط مسالمت‌آمیز او با دستگاه حکومت است.

برخلاف دیگر علویان صوفی که مهدویت‌گرا بودند و رویکرد قیام و مبارزه بر ضد حکومت‌های مستقر داشتند، سیدعبدالله برزش‌آبادی و جانشینان وی هیچ‌گاه ادعای مهدویت نکردند و رویکردی مسالمت‌آمیز در برابر حکومت‌های تیموری و سپس صفوی در پیش گرفتند. به همین سبب، طریقت «ذهبیه» در بخش عمده‌ای از غرب خراسان، به‌ویژه در ناحیه‌ی توس و اطراف آن و بعدها در نواحی مرکزی، جنوب و غرب ایران، گسترش جغرافیایی و تداوم تاریخی یافت.

نتیجه‌گیری

بررسی تاریخی جریان‌های سیاسی خراسان در قرون هشتم و نهم هجری نشان می‌دهد که در برخی از این حرکت‌ها، افرادی با نسب سادات و گرایش‌های صوفیانه حضور و حتی نقش‌آفرینی فعال داشته‌اند. با این حال، تحلیل دقیق منابع تاریخی و شرایط اجتماعی آن دوران بیانگر آن است که نمی‌توان انتساب به سیادت را به‌تنهایی عاملی تعیین‌کننده در شکل‌گیری، جهت‌گیری یا موفقیت این جریان‌ها دانست.

سیادت بیش از آنکه خود علت بلافصل تحولات سیاسی باشد، در بستر فرهنگی - اجتماعی خاص خراسان، یکی از عناصر هویتی و نمادین به‌شمار می‌آمده که در مواقعی می‌توانسته است در مشروعیت‌بخشی، بسیج نیرو یا تأثیرگذاری بر توده‌ها نقش‌آفرین باشد. از منظری واقع‌بینانه، به‌نظر می‌رسد نقش سادات صوفی‌مسلك در تحولات سیاسی خراسان، بیشتر در قالب «تقارن تاریخی» میان جایگاه معنوی، خاستگاه طریقتی و انتساب به خاندان پیامبر ﷺ قابل درک است؛ نه در قالب رابطه‌ای علی، قطعی و یک‌سویه.

در مواردی همچون سربداران، چنین تقارنی مشهود است، ولی نمی‌توان از آن قانون کلی استخراج کرد یا آن را به تمام جنبش‌های سیاسی منطقه تعمیم داد. بدین‌سان، دستاورد اصلی این پژوهش، گشودن باب تأمل و گفت‌وگو درباره‌ی نحوه‌ی حضور و تأثیر سادات صوفی‌مسلك در بسترهای متکثر تاریخی - اجتماعی خراسان است؛ حضوری که بسته به شرایط زمانه، ساختار قدرت و جایگاه طریقت‌ها، می‌توانسته است از صرف نمادین بودن تا مشارکت فعال در قدرت سیاسی، متفاوت باشد. این یافته‌ها بیش از آنکه به پاسخ‌نهایی بینجامند، زمینه‌ای برای تحقیقات بعدی درباره‌ی کارکردهای اجتماعی - سیاسی سیادت در جهان اسلام فراهم می‌آورند.

منابع

۱. آژند، یعقوب (۱۳۶۳). سربداران، قیام شیعی سربداران. تهران: گستره.
۲. _____ (۱۳۶۹). حروفیه در تاریخ. تهران: نشر نی.
۳. ابن بطوطه، محمد (۱۳۷۰). سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه‌ی محمدعلی موحد، چ پنجم. تهران: آگاه.
۴. ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد (۱۴۱۵ق). مجمع الآداب در معجم الالقباب. تحقیق محمد الکاظم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. چ سوم. بیروت: دار الفکر.
۶. اسمیت، جان ماسون (۱۳۶۱). خروج و عروج سربداران. ترجمه‌ی یعقوب آژند. تهران: مرکز فرهنگی علامه طباطبائی.
۷. الویری، محسن (۱۳۹۱). زندگی فرهنگی و اندیشه سیاسی شیعیان از سقوط بغداد تا ظهور صفویه. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۸. الهامی، داود (۱۳۷۷). امامت در حد ولایت معنوی. درس‌هایی از مکتب اسلام، سال ۳۸، ۳.
۹. باخرزی، ابوطیب، (۱۳۹۱)، علی دمیه القصر و عصره اهل العصر. تحقیق محمد التونجی. بیروت: دار الجیل.
۱۰. بیهقی، ابوالحسن علی بن زید (۱۳۱۷). تاریخ بیهق. تصحیح احمد بهمنیار. تهران: کتابفروشی فروغی.
۱۱. ترکمنی آذر، پروین (۱۳۸۳). تاریخ سیاسی شیعیان اثنی عشری در ایران. قم: مؤسسه شیعه‌شناسی.
۱۲. جامی، عبدالرحمن (۱۳۳۶). نفحات الانس من حضرات القدس. تصحیح مهدی توحیدی‌پور. تهران: کتاب‌فروشی سعدی.

۱۳. جعفریان، رسول (۱۳۹۲). تاریخ تشیع در ایران. قم: الهدی.
۱۴. _____ (۱۳۹۵). تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا پایان قرن نهم. تهران: علم.
۱۵. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (بی‌تا). المستدرک. تحقیق عبدالرحمان مرعشلی. بیروت: دارالمعرفه.
۱۶. خاقانی، بدیل بن علی (۱۳۷۵). دیوان خاقانی. مصحح کزازی. میرجلال‌الدین. تهران: نشر مرکز.
۱۷. خواندمیر، غیاث‌الدین (۱۳۶۲). تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار بشر. تصحیح محمد دبیرسیاقی. تهران: کتاب‌فروشی خیام.
۱۸. رضوی، ابوالقاسم (۱۳۸۶). رساله السادة در سیادة السادة. تحقیق سیدمهدی رجائی. قم: کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
۱۹. روحانی، سیدکاظم (۱۳۷۰). تحلیلی بر نهضت‌های سیاسی دینی. تهران: کیهان.
۲۰. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۶). دنباله‌ی جستجو در تصوف. تهران: امیرکبیر.
۲۱. _____ (۱۳۷۸). جستجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.
۲۲. سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۶۶). بوستان سعدی. تهران: نشر امیرکبیر.
۲۳. سمرقندی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۸۳). مطلع سعدین و مجمع بحرین. به اهتمام عبدالحسین نوایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۴. سوزنی سمرقندی، محمدعلی (۱۳۳۸). دیوان حکیم سوزنی سمرقندی. تهران: نشر امیرکبیر.
۲۵. شوشتری، نورالله (۱۳۹۲). مجالس المؤمنین. تصحیح ابراهیم عرب‌پور و دیگران. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۶. شیخی، کامل مصطفی (۱۳۵۳). همبستگی میان تصوف و تشیع. ترجمه و تلخیص علی‌اکبر شهابی. تهران: دانشگاه تهران.

۲۷. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۵۹). کمال الدین و تمام النعمه. تهران: دار الکتب الاسلامی.
۲۸. عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم (۱۹۰۵م). تذکرة الاولیاء. هلند: مطبعه لیدن.
۲۹. علی، جواد (۱۳۸۰). المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام. قم: منشورات رضی.
۳۰. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق). الشجرة المبارکة در انساب الطالبیة. تحقیق سیدمهدی رجائی. قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۳۱. فریومدی، غیاث الدین (۱۳۶۳). مجمع الانساب. تصحیح میرهاشم محدث، تهران، امیرکبیر.
۳۲. فصیح خوافی، احمد (۱۳۸۶). مجمل فصیحی. تصحیح محسن ناجی نصرآبادی. تهران، اساطیر.
۳۳. قلقشندی، احمد بن علی (بی تا). صبح الاعشی فی صناعة الانشاء. تحقیق محمد حسین شمس دین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۴. کربلایی تبریزی، حافظ حسین (۱۳۸۳). روضات الجنان و جنات الجنان. تصحیح جعفر سلطان القرایی. به اهتمام محمدامین سلطان القرایی. تبریز: ستوده.
۳۵. کیا گیلانی، سیداحمد (۱۴۰۹ق). سراج الانساب. تحقیق سیدمهدی رجائی. قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۳۶. مرعشی، ظهیرالدین (۱۳۹۹). تاریخ طبرستان و رویان و مازندران به اهتمام برنهارد دارن. تهران: اساطیر.
۳۷. مستوفی بافقی، محمد مفید (۱۳۸۵). جامع مفیدی. به کوشش ایرج افشار. تهران: اساطیر.
۳۸. مسعود سعد سلمان (۱۳۸۴). دیوان مسعود سعد. با مقدمه رشید یاسمی. تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.

۳۹. مقریزی، تقی‌الدین احمد (۱۹۸۰). فضل آل‌البیت. تحقیق سیدعلی عاشور. قاهره: دارالاعتصام.
۴۰. منز، بناتریس فوربز (۱۳۹۰). قدرت سیاست و مذهب در ایران عصر تیموری. ترجمه‌ی جواد عباسی. مشهد: دانشگاه فردوسی.
۴۱. نصر، سیدحسین (۱۳۸۶). سنت و تداوم در اسلام. ترجمه‌ی مهدی ستوده. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۴۲. نطنزی، معین‌الدین (۱۳۸۳). منتخب التواریخ. به اهتمام پروین استخری. تهران: اساطیر.
۴۳. نوریبخش، سیدمحمد (۱۳۹۱). من مهدی هستم (ترجمه‌ی رسالة الهدی). ترجمه‌ی رسول جعفریان. پیام بهارستان. سال پنجم، ۱۷، ۶۹۷-۷۱۲.