

پژوهش‌های تاریخی (علمی - پژوهشی)
دانشکده ادبیات و علوم انسانی - دانشگاه اصفهان
سال پنجاهم، دوره جدید، سال ششم
شماره دوم (پیاپی ۲۲)، تابستان ۱۳۹۳، ص ۱۲۵-۱۴۲

بحران مشروعیت در حکومت سربداران

(۷۳۶ تا ۷۸۳ ق/۱۳۳۶ تا ۱۳۸۱ م)

مدرس سعیدی *

چکیده

در میان حکومت‌های پرشماری که پس از فروپاشی دولت ایلخانی، در گوشه و کنار ایران سر برآوردند دولت سربداران، از لحاظ خاستگاه اجتماعی و نیروهای حامی و گرایش‌های مذهبی دارای ویژگی‌های منحصربه‌فردی است. این امر رویکرد ویژه و متفاوت آنان، به مقوله مشروعیت‌سازی را نیز ایجاب می‌کرده است. ازسوی دیگر، خصلت بی‌ثباتی و استقرارنداشتن سیاسی که درباره سربداران از برجستگی خاصی برخوردار بود و به‌ویژه، خلع و قتل مکرر حکمرانان، پرسش‌هایی را درباره میزان توفیق این حکومت، در ایجاد مشروعیت مطرح می‌سازد. پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی انجام گرفته است و از طریق تحلیل اطلاعات منابع تاریخی، نشان می‌دهد خاستگاه اجتماعی و گرایش‌های مذهبی متفاوت حکومت سربداران، سبب شد این حکومت قادر نباشد از منابع مشروعیت متعارف و رایج بهره‌وافی ببرد؛ همچنین مفاهیم و منابع جدیدی که مشروعیت‌پایداری به بار می‌آورد، ایجاد کند.

واژه‌های کلیدی

سربداران، مشروعیت، منبع مشروعیت، بحران مشروعیت، حکومت.

مقدمه

پس از فروپاشی حکومت ایلخانان، حکومت‌های متعددی در گوشه و کنار ایران سربرآوردند که در تقسیم‌بندی کلی، براساس منشا قومی، می‌توان آن‌ها را در دو دسته دارای منشا ترکی و مغولی و دارای منشا ایرانی، جای داد. براین اساس، حکومت‌هایی مانند آل‌چوپان، آل‌جلایر، طغایموریان و جانی‌قربانیان در دسته نخست و آل‌مظفر و آل‌کرت و سربداران در دسته دوم جای می‌گیرند. در این میان، حکومت سربداران دارای ویژگی‌های منحصربه‌فردی است که آن را از دیگر حکومت‌های معاصر یا قبل از خود، اعم از ایرانی و غیرایرانی، متمایز می‌کند. درحالی‌که حکومت‌هایی مانند آل‌کرت و آل‌مظفر با وجود منشا ایرانی، در ابتدا به عنوان کارگزاران مغولان ارتقا یافتند و پس از فروپاشی ایلخانان، به استقلال رسیدند. حکومت سربداران در نتیجه قیامی که اقشار فرودست جامعه بر ضد مغولان به راه انداختند، تشکیل شد. همچنین به باوری، سربداران نخستین حکومت ملهم از تشیع امامی را در جهان اسلام به وجود آوردند و در نمونه‌ای نادر، هویت حکومت آن‌ها براساس سلسله‌ای تعریف نشده بود و فرمانروایان مختلف آن، به رغم آنکه تحت‌عنوان کلی «سربدار» شناخته می‌شدند، هیچ نسبت خونی با هم نداشتند. مسئله دیگر درباره حکومت سربداران، بی‌ثباتی و استقرارنداشتن آن است. در دوره آشفته پس از فروپاشی ایلخانان، این خصیصه چندان هم شگفت نیست؛ اما به نظر می‌رسد درباره سربداران، از برجستگی خاصی برخوردار بوده است. در فاصله زمانی ۴۵ ساله بین تاسیس و سقوط حکومت سربداران، یعنی ۷۳۶ تا ۷۸۳ ق/۱۳۳۶ تا ۱۳۸۱ م، بیش از یازده نفر و یکی پس از دیگری، به قدرت رسیدند و قدرت را از دست دادند. با توجه به اینکه آخرین آن‌ها، یعنی علی مؤید ۷۶۲ تا ۷۸۳ ق/۱۳۶۱ تا ۱۳۸۱ م، افزون

بر بیست سال حکومت کرد می‌توان به میزان بی‌ثباتی، در دوره پیش از او پی‌برد. همچنین، تمامی یازده حکمران سربدار بدون استثنا، موفق نشدند حکومت خود را به‌طور طبیعی به سر برند. در این میان، نه نفر از آنان در نتیجه توطئه‌های داخلی عزل شدند که هفت تن از آن‌ها به قتل رسیده و دو تن با کناره‌گیری، جان به در بردند. دو نفر باقی‌مانده نیز که حکمرانان دوم و آخر سربداران بودند، یعنی وجیه‌الدین مسعود و خواجه‌علی مؤید، به ترتیب در جنگ کشته یا به وسیله قدرت بیرونی تیمور عزل شدند. ویژگی‌های منحصربه‌فرد حکومت سربداران، حاکی از بهره‌گیری این حکومت، از منابع متمایز مشروعیت‌بخش است. بی‌ثباتی سیاسی آن، به‌ویژه عزل معنادار و قتل حاکمان، نشانگر وجود نوعی بحران مشروعیت در این حکومت است. مقاله حاضر در پی آن است که وجوه گوناگون این بحران مشروعیت را در صورت وجود نشان داده و به پرسش‌هایی، در رابطه با جنبه‌ها و نشانه‌های بحران مشروعیت و تاثیر آن بر بی‌ثباتی سیاسی حکومت سربداران پاسخ دهد. فرضیه اصلی تحقیق این است که حکومت سربداران به علت ویژگی‌ها و خصایص منحصربه‌فرد خود، بهره‌اندکی از منابع مشروعیت‌بخش متعارف برد و منابع مشروعیت خاص آن نیز، گذرا و ناپایدار و دچار تعارض درونی یا تعارض با همدیگر بودند. در باب پیشینه پژوهش، باید گفت که در آثار تحقیقی که درباره دوره حکمرانی سربداران در دست است، توجه مستقیمی به مسئله مشروعیت نشده است. آن دسته از آثاری نیز که به مسئله مشروعیت پرداخته‌اند، حکومت سربداران را در کانون توجه قرار نمی‌دهند؛ ازجمله مهم‌ترین کارهای دسته اخیر، می‌توان به مقاله‌ای با عنوان «حکومت‌های ایران در قرن هشتم هجری و مسئله مشروعیت» (اللهیاری، فریدون و مرتضی نورائی و علی رسولی، ۱۳۸۹) اشاره کرد که در

طیفی از آبخورهای فکری و فرهنگی و باورهای دانست که پایه و اساس لازم را برای پذیرش همراه با طوع و رغبت قدرت سیاسی ازسوی جامعه فراهم می‌آورند و مشروعیت نظام‌های سیاسی، به معنی انطباق با آن‌هاست. بحران مشروعیت: این مفهوم برای اطلاق بر وضعیتی به کار می‌رود که مشروعیت نظام‌های سیاسی زایل یا دچار خلل و نقصان شده است؛ اما ممکن است به معنی ناسازگاری و تعارض بین منابع مختلفی که نظام سیاسی مشروعیت خود را از آن‌ها می‌گیرد یا تضاد درونی آن‌ها نیز باشد. در قرن بیستم، نظریه‌پردازانی مانند یورگن هابرماس و کلوس افر مفهوم «بحران مشروعیت» را برای اشاره به مقتضیات و خواسته‌های متعارضی که نظام سرمایه‌داری در معرض آن قرار گرفته بود، به کار بردند (وینسنت، ۱۳۷۱: ۶۸).

زمینه تاریخی

پس از مرگ ابوسعید، آخرین ایلخان مقتدر مغول، قلمرو حکومت ایلخانان دچار نابسامانی و آشفتگی شد و ازهرسو، قدرتمندان و گردنکشان که در سودای تصاحب جایگاه ایلخانی یا خودسری و استقلال محلی بودند، سر برآوردند. علاوه بر آذربایجان، به عنوان تختگاه پیشین ایلخانان که صحنه اصلی رقابت بین چوپانیان و جالیریان بود، خراسان نیز که ایالت ولیعهدنشین (بیانی، ۱۳۷۱: ۷۵۷/۲) و مسکن برخی از ایلات مهم و قدرتمند مغول به شمار می‌رفت، دستخوش ناآرامی و بی‌ثباتی شد. در آنجا نیز صحنه‌گردانان اصلی، ایلات و نخبگان ایلی مغول بودند که هریک، در گوشه‌ای از این ایالت تمکن یافته و در پی گسترش حوزه نفوذ خود به مناطق دیگر بودند. طوس، مشهد، نیشابور و سبزوار در انقیاد امیرارغون‌شاه بود و قهستان زیر سلطه امیرعبدالله مولای و قسمت شمال‌غربی خراسان و گرگان در اختیار شاهزاده طغایتمورخان که پس از مرگ ابوسعید در حوزه

بخشی از آن، به سربداران نیز پرداخته شده است؛ اما علاوه بر آنکه حکومت سربداران، در کانون توجه آن قرار ندارد تنها از جنبه ایجابی، برخی از مبانی مشروعیت‌ساز این حکومت بررسی شده است. بنابراین، با وجود کارهای صورت گرفته همچنان خلاء کار پژوهشی مستقل، درباره مشروعیت حکومت سربداران و ارتباط آن با بی‌ثباتی سیاسی این حکومت مشهود است. در این مقاله، با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی، اطلاعات منابع تاریخی بازنگری و فرضیه تحقیق به آزمون گذارده شده است.

تعریف مفاهیم

مشروعیت: در زبان‌های اروپایی واژه مشروعیت (legitimacy) از ریشه لاتین، به معنی قانون گرفته شده است. در زبان‌های عربی و فارسی نیز، این واژه از ریشه «شرع» به معنی قانون اخذ شده است و در استعمال‌های درون دینی، به معنی «وابسته و مستند به شارع» است (حاتمی، ۱۳۸۴: ۱۷). در زبان فارسی، برخلاف عربی، بین واژه «شرع» و «قانون» تفکیک صورت گرفته است و اولی در حوزه دینی و دومی در حوزه غیردینی استعمال می‌شود. اما واژه «مشروعیت» که از مشتقات این لغت است، هم به معنی مبتنی بر شرع و قانون و هم به معنی مبتنی بر عرف و آداب و رسوم و باورهای عمومی به کار می‌رود. براین اساس، مشروعیت را در رابطه با نظام‌های سیاسی و قدرت می‌توان چنین تعریف کرد: انطباق چگونگی به قدرت رسیدن و اعمال قدرت زمامداران جامعه، با نظر و باورهای عمومی و پذیرفته‌شده اکثریت جامعه یا حداقل آن بخش از جامعه که نظام سیاسی قدرت خود را از آن می‌گیرد (ابوالحمد، ۱۳۶۸: ۲۴۵). منبع مشروعیت: با توجه به تعریف ارائه شده از مشروعیت، «منابع مشروعیت» را می‌توان

فرمانروایی خود، اعلام استقلال کرده و در سودای ایلخانی بود (بیانی، ۱۳۷۱: ۷۵۷/۲). در ارتباط با وضعیت مردم غیرقبیله‌ای شهرها و روستاهای خراسان که در منابع این دوره، معمولاً از آن‌ها با عنوان «تازیک» یا «تاجیک» یاد می‌شود، باید یادآوری کرد که فروپاشی حکومت متمرکز مغولان، نه تنها آن‌ها را از زیر بار ستم و تعدی مغول رها نکرد بلکه خلاء قدرت به وجود آمده و جریان جنگ مستمر بین مدعیان و گردنگشان، اینان را بیش از پیش در معرض تباهی و سیه‌روزی قرار می‌داد. زیرا مدعیان مذکور، در تلاش برای یافتن موقعیت برتر، با تکیه بر زور و سرنیزه سعی می‌کردند که بیشترین مال و خواسته را در کوتاه‌ترین زمان از مردم اخذ کنند؛ تا بدین ترتیب، در مواجهه با رقبا موقعیت برتری یابند. ظهیرالدین مرعشی درباره سیاست علاءالدین محمد هندو، از کارگزاران عالی‌رتبه ایرانی مرتبط با مغولان، می‌نویسد: «از سیاست پادشاه و محاسبان دیوان ایمن گشته به هرچه دست می‌داد تقصیر نمی‌کرد. از آن سبب عرصه خراسان بر رعایا تنگ شده و ظلم از حد بگذشت، علی‌الخصوص طایفه تازیک در معرض تلف ماندند» (مرعشی، ۱۳۶۳: ۱۰۳). قیام سربداران عکس‌العملی، در مقابل این اوضاع بود و در آن وضعیت تاریخی، برای مقطعی مردم غیرقبیله‌ای و اقشار فردوست شهری و روستایی را به هم‌آوردی و رویارویی، با امرای گردنگش مغول کشاند. طغیان پس از قتل ایلچیان مغول که به رسم آن زمان در خانه روستاییان رحل اقامت افکنده و بنای خشونت و تعدی نهاده بودند، از روستای باشتین، از قراء ناحیه عمدتاً شیعه‌نشین سبزوار (مستوفی، ۱۳۳۶: ۱۸۴؛ حافظ‌ابرو، ۱۳۷۰: ۵۰)، آغاز شد. قیام‌کنندگان تحت‌تاثیر باورهای شیعی و تبلیغات طریقت جوریه قرار داشتند. طریقتی که ظهور قریب‌الوقوع منجی موعود را بشارت می‌داد (اسمیت، ۱۳۶۱: ۵۷؛ آژند، ۱۳۶۳: ۹۱). گمان می‌رود عبدالرزاق نامی، فرزند یکی از

اعیان محلی باشتین که بر موج به‌وجودآمده سوار شد و رهبری قیام را در دست گرفت، وابسته به یکی از طریقت‌های فتوت بوده باشد. عنوان «پهلوان» که درباره او به کار می‌رود و اشاره به مهارتش در ورزش‌هایی مانند تیراندازی و کمان‌کشی موید چنین احتمالی است (بیانی، ۱۳۷۱: ۷۵۹/۲). بسیاری از نیروهایی که به عبدالرزاق و قیام سربداران پیوستند نیز، از چنین زمینه‌ای برخاسته بودند. این امر در برخی از گزارش‌هایی که درباره آغاز قیام در دست است، به‌خوبی انعکاس یافته است: «جمعی از جوانان که هر یک را خیال رستمی در دماغ جا گرفته و داعیه خانه کنی افراسیاب در ضمیر نقش‌پذیر شده بر گرد خود جمع کرد و مدعی ایشان آن که جمعی مسلط‌شده ظلم می‌کنند. اگر خدا ما را توفیق دهد رفع ظلم ظالمان می‌کنیم و الا سر خود بر دار اختیار کنیم و تحمل جور و ستم نداریم» (سمرقندی، ۱۳۷۲: ۱۷۶). تاثیرپذیری مشترک از باورهای منجی‌گرایانه و وابستگی به طریقت‌های صوفی و اهل فتوت، همبستگی اجتماعی لازم را برای اظهار وجود در عرصه سیاسی و نظامی که روستاییان و شهرنشینان ایرانی در مقابل ایلات و قبایل همواره فاقد آن بودند، در اختیار می‌نهاد. به‌علاوه، شورشیان خود را «سربدار» نامیدند. نام و عنوانی که علاوه بر تعریف هویت و تقویت همبستگی اجتماعی آن‌ها، حاکی از زمینه‌ها و انگیزه‌های قیام نیز بود. سربداران پس از کشتار ماموران مغول و شکست قوای اعزامی آن‌ها، در اندک زمانی و در تابستان ۷۳۷/۱۳۳۷م، موفق شدند بر سبزوار، شهر عمده منطقه بیهق، مسلط شوند. آنان از سبزوار به عنوان پایگاهی، برای پیگیری اقدامات بعدی خود استفاده کردند (فصیح‌خوافی، بی‌تا: ۵۲؛ بیانی، ۱۳۷۱: ۷۶۱/۲).

محور اول: سربداران و مشروعیت متعارف

هیچ پدیده تاریخی را هرچند که مانند قیام و دولت

سربداران واجد ویژگی‌های متمایز و منحصر به فرد باشد، نمی‌توان جدای از بستر تاریخی که در آن ظهور کرده است، بررسی کرد. از این رو، در مطالعه مشروعیت حکومت سربداران نیز ناچار هستیم که پیش از بررسی جنبه‌های خاص و منحصر به فرد آن، منابع مشروعیت رایج در عصر و زمان آن‌ها را بررسی کنیم و میزان تاثیرپذیری سربداران از آن‌ها را نشان دهیم. به ویژه آنکه نظام‌های سیاسی به علت ذهنیت چند لایه اجتماع یا بسته به گروه‌های مخاطب خود، همواره از بیش از یک نوع منبع مشروعیت بهره می‌گیرند. در ابتدای قرن هشتم قمری، مقارن با ظهور سربداران، سه حوزه فکری و فرهنگی به عنوان سرچشمه مشروعیت مطرح بوده است:

۱. سنن و باورهای مغولی و ترکی؛

۲. اندیشه‌های ایران شهری؛

۳. اندیشه سیاسی دینی (دو شاخه شیعی و سنی).

شایان ذکر است تقسیم‌بندی فوق که براساس منشا و مبنای منابع مشروعیت صورت گرفته است، به معنی تفکیک و جدایی آن‌ها در حوزه عمل نیست. در واقع بیشتر مواقع حکومت واحدی، به نسبت‌های مختلف، از تمام جریان‌های فوق برای ایجاد مشروعیت بهره می‌گرفت. چنان‌که در همین دوره، سلمان ساوجی در مرثیه‌ای برای شیخ اویس جلایری، حکمران مغولی که به انتساب به چنگیزخان افتخار می‌کرد، مرگ وی را ضایعه‌ای برای «ایران» می‌داند و وی را در جایگاه پادشاهان بزرگ ایران قرار می‌دهد:

ای فلک آهسته رو کاری نه آسان کرده‌ای

ملک «ایران» را به مرگ شاه ویران کرده‌ای

(میرخواند، ۱۳۸۳: ۴۴۵۹/۸).

مشروعیت ناشی از انتساب به خاندان چنگیز

پس از فروپاشی حکومت ایلخانان، در سراسر قرن هشتم نیز ایلات مغولی که در دوره اقتدار مغولان در

جای‌جای ایران اسکان داده شده بودند، همچنان جزء فعال‌ترین نیروهای جنگجو به شمار می‌رفتند؛ پس بالطبع بیشتر حکومت‌هایی که در این مقطع زمانی به روی کار آمدند، ناچار به جلب پشتیبانی این نیروها بودند. به علاوه، حق انحصاری اولاد و وابستگان چنگیز، در میان جمعیت ایرانی نیز زمینه پذیرش داشت. زیرا براساس باورها و سنن این مردم، شکوه و شوکت درخور ستایش بود و برخورداری از آن، نشانه‌ای از دارا بودن تاییدات الهی تلقی می‌شد. در این زمان، باور به حق انحصاری خاندان چنگیز علاوه بر آنکه در میان قبایل مغول عمومیت داشت، در میان اقشاری از جمعیت ایرانی هم نفوذ کرده بود. آن‌چنان‌که چهارده سال پس از فروپاشی حکومت ایلخانان، برخی از مشایخ ایرانی جام با حکمرانی ملک معزالدین کُرت، از اعضای یکی از خاندان‌های باسابقه ایرانی، به بهانه آنکه از سلاله چنگیزخان نیست مخالفت کردند. آنان در این باره، نزد امیرقرغن جغتای شکایت بردند. این گروه امیر کُرت را به علت آنکه از نژاد چنگیزخان نیست، برای حکمرانی مشروع نمی‌دانستند (الهیاری، ۱۳۸۹: ۵). عبدالرزاق سمرقندی که این ماجرا را نقل کرده، از زبان شکایت‌کنندگان این ابیات را نیز افزوده است:

مگر اصل چنگیزخان برافتاد
که کس گوهر شه نیارد به یاد
چنان شد کنون غوری بدگهر
که جز خود نیارد کسی در نظر
(سمرقندی، ۱۳۷۲: ۲۶۷)

از این رو، در این دوره انتساب به خاندان چنگیز منبع اصلی مشروعیت‌بخش به شمار می‌رفت. طغاتی‌موریان، چوپانیان، جلایریان، مظفریان، کرتیان و سایر حکومت‌هایی که پس از فروپاشی ایلخانان سربرآوردند، به واسطه تعلق به یکی از اعقاب

چنگیزخان یا علم کردن یک خان چنگیزی یا تفویض قدرت از سوی خاندان چنگیز به یکی از اسلاف آن‌ها، درباره حکومت‌های ایرانی مانند آل کُرت و آل مظفر صادق است، به نحوی خود را با این منبع مشروعیت مرتبط می‌کردند. سربداران اما، در پی طغیان مردم به جان آمده از ظلم و ستم طبقات حاکم که با نخبگان ایلی مغول در یک هیئت مجسم می‌شدند، به روی کار آمدند. آنان حتی به سان دو حکومت ایرانی معاصر خود، آل مظفر و آل کُرت، به طور غیرمستقیم هم به این منبع مشروعیت متصل نمی‌شدند. البته آنان پس از سپری مراحل اولیه قیام و تشکیل حکومت، در مقطعی به مصلحت‌گرایی روی آوردند. چنان‌که در زمان وجیه‌الدین مسعود، ۷۳۸ تا ۷۴۵ ق/۱۳۳۸ تا ۱۳۴۴ م، مدتی به نام طغایتمورخان سکه زدند (رویمر، ۱۳۸۵: ۵۶). پس از آن نیز، حکومت حسن کوچک چوپانی و سلیمان‌خان، اسمی که وی منصوب کرده بود پذیرفتند (رویمر، ۱۳۸۵: ۵۷). این امر نشان می‌دهد که سربداران گاهی در ارتباط با مخاطبان بیرون از پایگاه اجتماعی خود، یعنی حکومت‌های اطراف و ایلات مغول و...، به منابع مشروعیت مغولی نیز توجه می‌کردند. البته این امر ممکن است به زیان مقبولیت آن‌ها، در میان پایگاه اجتماعی خود بوده باشد. زیرا آن‌ها اساساً در نتیجه قیامی ضد عنصر ایلی ترک و مغول، به قدرت رسیده بودند.

سنت‌های ایرانی

خاطره سلطنت ساسانی با قلمرو یکپارچه، اقتدار شاهان و باور به فره ایزدی، همواره الگویی جذاب برای حکومت‌های ایران بعد از اسلام بوده است. پس از فروپاشی خلافت عباسیان، توجه به این الگو در میان حکومت‌های گوناگونی که بر ایران حکومت کردند، بیش از پیش افزایش یافت. به طوری که در دوره پس از

فروپاشی ایلخانان، مفاهیم مربوط به طرح ایرانی از حکومت هم به وسیله نیروهایی که خاستگاه ایرانی داشتند و هم به وسیله نیروهای ترک و مغول وسیعاً استفاده شد (الهیاری، ۱۳۸۹: ۱۲). پایگاه اجتماعی حکومت سربداران هم، توجه ویژه به این منبع مشروعیت‌بخش را ایجاب می‌کرد. آنچنان که از گزارش عبدالرزاق سمرقندی برمی‌آید بسیاری از جوانانی که در قیام سربداران فعال بوده و احتمالاً در طریقت‌های اهل فتوت سازمان یافته بودند، ارتباط نزدیکی با روایت‌های ملی ایرانی برقرار کرده بودند. آنان میان خود و پهلوانان این روایت‌ها مشابهت‌سازی می‌کردند (سمرقندی، ۱۳۷۲: ۱۷۶). جنبه مهم بهره‌گیری سربداران از منابع مشروعیت ایرانی، استفاده آن‌ها از دوگانه ایران‌توران بود. جوانانی که سمرقندی از آن‌ها یاد می‌کند «هریک را خیال رستمی در دماغ جا گرفته و داعیه خانه کنی افراسیاب» داشتند (سمرقندی، ۱۳۷۲: ۱۷۶). مورخ دیگری نیز، به مناسبت گزارش واقعه جنگ زاوه و شکست سربداران از ملک معزالدین کُرت در سال ۷۴۳ ق/۱۳۴۳ م، ابیات زیر را نقل می‌کند که انعکاس این جنبه، از حال و هوایی است که جنبش سربداران برانگیخته بود:

گر خسرو کُرت بر دلیران نژدی
و ز تیغ یلی گردن شیران نژدی
از بیم سنان سربدار تا حشر
یک ترک دگر خیمه به ایران نژدی
(خواندمیر، بی تا: ۳/۳۴۰).

وجه دیگر استفاده سربداران از میراث ایران پیش از اسلام، به کارگیری مفاهیم و عناوین مربوط به ایران باستان بود. البته این امر اختصاص به سربداران نداشت و در میان دیگر دولت‌هایی که در قلمرو پیشین ایلخانان پا گرفتند، اعم از ایرانی یا ترک و مغول،

عمومیت داشت (الهیاری، ۱۳۸۹: ۱۲). ابن‌یمین فریومدی، شاعر هوادار سربداران، در ثناگویی‌های خود از امرای مختلف سربدار، به‌طور مکرر آن‌ها را با القاب و عناوینی مانند «شاه شاهان، شهریار، خسرو ایران، خسرو جمشید فر، شاهنشاه عادل و ظل یزدان» ستوده است (ابن‌یمین، بی‌تا: ۶۳، ۷۴، ۱۶۳). همو در مقدمه‌ای که در شرح گم‌شدن دیوان خود در جنگ زاوه، بر دیوان جدیدش نگاشته است، از وجیه‌الدین مسعود سربدار با عنوانین پرطمطراقی مانند «سلطان اسلام، شاهنشاه هفت اقلیم، الموثید من سماء، المظفر علی اعداء و جیه‌الحق و الدین مسعود» یاد می‌کند (ابن‌یمین، بی‌تا: ۴). البته قیام سربداران در به‌هیجان‌آوردن اقشار مختلف مردم ایرانی بر ضد مغولان، با استفاده از بازآفرینی دوگانه ایرانی‌تورانی تا حدودی موفق عمل کرد؛ اما امرای سربدار در ترسیم چهره خود، مطابق با الگوی ایرانی، به‌کلی شکست خوردند. براساس الگوی مذکور، شاهان از فره ایزدی برخوردار و از گوهری متفاوت آفریده شده بودند. رودکی شاعر ایرانی قرن چهارم، در ستایش یکی از شاهان سامانی می‌گوید: «خلق همه از آب و خاک و آتش و بادند/وین ملک از آفتاب گوهر ساسان» (کرون، ۱۳۸۹: ۲۶۳). بدین‌گونه شاهان از جنسی متفاوت با بقیه مردم و به‌کلی جدا از آنان دانسته می‌شدند. شاهان را نمی‌شد خلع و برکنار کرد و هرگاه پادشاهی استبداد و جباریت پیشه و از شریعت الهی سرپیچی می‌کرد، خود خداوند پادشاهی را از خاندانی به خاندانی دیگر انتقال می‌داد. خداوند شاهانی را که فره ایزدی از آن‌ها دور شده است، به وسیله کسانی برکنار می‌کند که معمولاً سرداران خارجی و روسای خاندان‌های قدرتمند هستند و نه رعایا و توده مردم (کرون، ۱۳۸۹: ۲۶۴). در واقع، با توجه به آنچه آمد می‌توان اظهار کرد عنوانین و القاب شاهان ایرانی که درباره سربداران به کار برده می‌شد، اسامی

بی‌مسمایی بیش نبود. گزارش‌های متعدد تاریخی ثابت می‌کند که فاصله بین فرمانروای سربداری و مردم عادی، بسیار اندک و وی همچون بقیه مردم و در میان آن‌ها بوده است. مرعشی درباره وجیه‌الدین مسعود، از امرای قدرتمند سربدار، می‌نویسد که وی «در میان نوکران و اصحاب خود را همچون یکی از آن‌ها می‌داشت و در تصرف اموال خود را بر دیگران تفضیل نمی‌داد» (مرعشی، ۱۳۶۳، ۱۰۴). از محققان جدید، پطروشفسکی نیز از داستان خلع و کشته‌شدن آی تیمور (۷۴۵ تا ۷۴۸ ق/ ۱۳۴۴ تا ۱۳۴۷ م)، جانشین وجیه‌الدین مسعود، پس از آنکه عده‌ای از مخالفان به مقرر حکمرانی رفتند و بدون مقاومت چندانی مقصود خود را عملی کردند، نتیجه گرفته است که این ماجرا: «سادگی آزادمنشانه رسوم و شیوه حکومت را در کشور سربداران نشان می‌دهد. مردم می‌توانستند بدون دعوت و احضار و اجازه، در مجلس شهریار حاضر شوند و درباره افعال او بحث کنند و وی را محکوم نمایند و علی‌الظاهر در خانه شهریار حاجب و درباری نیز وجود نداشت» (پطروشفسکی، ۱۳۵۱: ۷۰). این‌همه که به علت خاستگاه حکمرانان و هویت مردمی قیام سربداران، تا حدودی اجتناب‌ناپذیر بود، در تعارض با الگوهای ایران‌شهری قرار می‌گرفت که هم‌زمان سربداران سعی در بهره‌گیری از آن، برای مشروعیت‌سازی می‌کردند. شهریار سربدار در نگاه نیروهای حامی جنبش سربداران، نه فردی جدا از دیگران که حق حکمرانی خود را از خداوند گرفته باشد، بلکه شخصی عادی و معمولی محسوب می‌شد که جایگاه خود را مدیون مردم بود؛ همچنین کسانی که وی را به حکومت رسانده بودند، می‌توانستند وی را از قدرت خلع کنند. مخالفان محمد آی تیمور هنگامی که به سرای او وارد شدند، ابتدا او را برای سیاست‌های حکومتی‌اش مواخذه کردند و سپس، به وی گفتند:

«برخی‌ز و در این خانه درآی که ما حکومت تو نمی‌خواهیم!...» (میرخواند، ۱۳۸۳: ۴۵۱۳/۸). پس از عزل و قتل آی تیمور، توطئه‌کنندگان شخص دیگری به نام کلواسفندیار (۷۴۸ تا ۷۴۹ ق/۱۳۴۸ م) را به حکومت رساندند؛ اما پس از مدتی، به تعبیر میرخواند «از او ملول شده» و به نزد خواجه شمس‌الدین علی که ظاهراً صحنه‌گردان این ماجراها بود رفتند و «گفتند که ما در این اجتهاد خطا کردیم که زمام اختیار به دست کلواسفندیار نهادیم» به کلواسفندیار نیز عتاب کردند که: «ما تو را جهت آن بر خود حاکم ساختیم که قدر ما بشناسی و در ترویج و رونق ما سعی کنی. اکنون درویشان را خوار و سرداران را بی‌مقدار گردانیده‌ای... از پیشوایی تو بیزاریم...» (میرخواند، ۱۳۸۳: ۴۵۱۴/۸). پس از آن، کلواسفندیار برای نجات جان خود حاضر به کناره‌گیری شد و گفت «حالا من ترک ریاست شما کردم و به شما گذاشتم، هر که را می‌خواهید بر مسند حکومت بنشانید». اما این کار هم باعث نجات جان او نشد و در همان جا به قتل رسید (میرخواند، ۱۳۸۳: ۴۵۱۴/۸).

مشروعیت دینی

به واسطه قلت منابع نمی‌توان به‌طور قطع و یقین، درباره مذهب سربداران اظهار نظر کرد؛ اما قرائن و نشانه‌های قانع‌کننده‌ای حاکی از شیعه بودن آن‌ها در دست است. دو منبع جغرافیایی که به فاصله اندکی پیش و پس از سربداران به نگارش درآمده‌اند، تشیع اثنی‌عشری را به عنوان مذهب رایج در ولایت بی‌هق و سبزوار، یعنی خاستگاه سربداران، ذکر کرده‌اند (مستوفی، ۱۳۳۶: ۱۸۴؛ حافظ‌ابرو، ۱۳۷۰: ۵۰). ابن بطوطه هم تقریباً هم‌زمان با قیام سربداران از خراسان دیدار کرده است. وی علاوه بر آنکه در اشاره به مذهب سربداران اصطلاح «رافضی» را که سنیان متعصب در آن زمان، برای نامیدن

شیعیان به کار می‌بردند، استعمال کرده است، می‌افزاید که هدف آن‌ها برانداختن اهل سنت در خراسان بوده است (ابن بطوطه، بی تا: ۳۸۴). اشاره اخیر همچنین، می‌تواند به معنی نمود عملی گرایش‌های سیاسی شیعی، در قیام سربداران تلقی شود. برخی از پژوهشگران نیز با توجه به اینکه شیخ حسن جوری، پیش از آغاز قیام سربداران، اصطلاحاتی مانند «اختفاء» و «ظهور» را به کار برده است نتیجه گرفته‌اند این عبارات برای اشاره به قریب‌الوقوع بودن ظهور امام دوازدهم شیعیان که در غیبت به سر می‌برد، استعمال می‌شده است (اسمیت، ۱۳۶۱: ۵۷؛ بیانی، ۱۳۷۱: ۷۷۰/۲). نظر به غلبه باورهای شیعی، در میان جمعیتی که پایگاه اصلی جنبش سربداران را تشکیل می‌دادند، باورهای مذکور، به صورت بالقوه به عنوان یکی از اصلی‌ترین منابع مشروعیت آن‌ها مطرح بود. لکن به علل نظری، سربداران نمی‌توانستند از این طریق، در عمل مشروعیت‌پایداری برای خود دست‌وپا کنند. در اندیشه سیاسی شیعه امامی، حکومت حق الهی و انحصاری پیامبر است. پس از ایشان حق امامان دوازده‌گانه منصوب و منصوبی است که به واسطه تفویض این حق از طرف پروردگار که منبع اصلی مشروعیت است، تنها دارندگان مشروع حق قیادت و رهبری امت به شمار می‌روند (حاتمی، ۱۳۸۴: ۱۳۸۴). پس از وفات پیامبر، به جز مقاطع کوتاهی مانند دوره خلافت پنج‌ساله امام علی (ع) و خلافت چند ماهه امام حسن (ع)، حکومت در اختیار صاحبان واقعی آن قرار نگرفت و در واقع از آنان غصب شد؛ لکن تا پیش از غیبت امام دوازدهم، شیعه دست‌کم در حوزه نظر، شکلی آرمانی از حکومت را می‌شناخت که امام معصوم در راس آن قرار می‌گرفت. با آغاز دوره غیبت کبری، دوره جدیدی از حیات تشیع آغاز شد که حتی در مقام نظر هم، امکان تحقق کمال مطلوب شیعه درباره حکومت منتفی بود. علمای شیعه برای توضیح این وضعیت جدید، اصطلاح «حکومت جور» را به کار بردند.

توجیه‌پذیر بود.

محور دوم: منابع مشروعیت‌بخش خاص سربداران

در آثار برخی از نویسندگان قدیم، به‌ویژه آنانی که خاستگاه جغرافیایی دور از خراسان داشتند، سربداران را به عنوان دسته‌جات راهزن و یاغی توصیف کرده‌اند (ابن بطوطه، بی تا: ۳۸۳؛ بدلیسی، ۱۳۷۷: ۴۰/۲ و ۴۱). این امر در وهله نخست، انعکاس خصومت‌های مذهبی و فرهنگی با سربداران به شمار می‌رود؛ درعین حال بیانگر آن است که سربداران دست‌کم، از آن نوع مشروعیتی که نویسندگان این آثار می‌شناختند، برخوردار نبودند. از طرف دیگر، این واقعیت که قیام و شورش اولیه سربداران به تشکیل حکومتی هرچند ناپایدار و بی ثبات انجامید، نشان می‌دهد که آرمان‌ها و باورهای خاصی، برخی از نیروهای اجتماعی و اقشاری از جامعه را به جنبش و هواداری از قیام سربداران برمی‌انگیخت؛ هرچند که این امر لزوماً به معنای پایداربودن مشروعیت حاصل از آن راه نیست.

موعودگرایی

مفهوم منجی و منجی موعود، در میان فرق گوناگون اسلامی و حتی ادیان و آیین‌های پیش از اسلام، باوری شناخته شده و شایع بوده است. این باور در میان شیعیان برجستگی خاصی دارد و بیش از سایر فرق و ادیان، به آن تاکید شده است. شیعیان دوازده امامی که در زمان حمله مغول و متعاقب افول اسماعیلیه و زیدیه، تبدیل به شکل غالب تشیع در ایران و جهان اسلام شد، فرزند امام حسن عسکری (ع) را که در سال ۳۲۹ ق/ ۹۴۱ م، از نظرها پنهان شد، منجی موعود و امام منتظر می‌دانند. آنان معتقدند با ظهور وی، بساط حکومت‌های ظلم و جور برچیده خواهد شد. در سال‌های پس از تسلط مغول، شاید به علت ظلم و فساد که با تاخت و تاز صحرانشینان مغول فراگیر شده

براین اساس، تمام حکومت‌هایی که در غیاب امام تشکیل می‌شوند، با عنوان حکومت‌های جائر شناخته می‌شوند و به‌طور کلی، موضعی سلبی در قبال آن‌ها اتخاذ می‌شود (کرون، ۱۳۸۹: ۲۱۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۹۰). البته، در مقاطعی مانند دوره حکومت آل‌بویه که حاکمانی نزدیک به تشیع قدرت گرفتند، دیدگاه مذکور اندکی تعدیل یافت و برخی از فقها، در موقعیتی خاص، مجوز همکاری با سلاطین را صادر کردند^۱ (حسینی‌زاده، بی تا: ۸۸ و ۸۹؛ کرون، ۱۳۸۹: ۲۱۴). مع‌هذا ویژگی کلی این تکاپوهای فکری، تنها جواز یا نبود جواز همکاری با سلاطین جور بود (کرون، ۱۳۸۹: ۲۱۷؛ لمبتون، ۱۳۸۹: ۵۹۲) و شکل آرمانی و مطلوب از حکومت، به آینده‌ای که امام براساس خواست و مشیت الهی از پرده غیبت بیرون می‌آمد، موکول شده بود. بنابراین، تا پیش از آنکه در دوره‌های متاخر نظریه ولایت فقیه تکامل یافته و مطرح شود، هرگونه قیام و شورش و تلاش سازماندهی شده، برای تشکیل حکومت مطلوب شیعی، از لحاظ نظری ممتنع بود. در عمل از روی کارآمدن حاکمی که به شیعیان نزدیک بود و جامعه شیعه تحت حکومت او آزادی و امنیت بیشتری می‌یافت، استقبال می‌شد؛ اما این امر، واکنشی بود و در اندیشه سیاسی شیعه اثنی عشری، ابتکار عمل برای دستیابی به قدرت، مدت‌ها جایی نداشت. بنابراین، می‌توان گفت قیام سربداران که به باوری، در تاریخ ایران به تاسیس نخستین حکومت ملهم از تشیع اثنی عشری منجر شد، در یک خلاء نظری از لحاظ اندیشه سیاسی شیعی پا گرفت. در اندیشه مذکور، در فاصله بین غیبت و ظهور امام زمان، جایی برای قیامی شیعی که هدف از آن، تاسیس حکومت باشد، تعریف نشده بود. بنابراین، حکومت برآمده از قیام سربداران هم نمی‌توانست از این منبع انتظار کسب مشروعیت کند. از این رو، قیام سربداران تا آنجایی که به تفکر شیعی مربوط می‌شد، تنها در صورتی که ظهور امام قریب‌الوقوع بوده،

بود، این عقیده که هنگام ظهور منجی موعود فرا رسیده است، تبدیل به باوری شایع و مقبول شد. به‌طوری‌که در برخی مراکز شیعه‌نشین، مانند کاشان و حله، روزانه آیین‌های ویژه‌ای برای استقبال از ظهور قریب‌الوقوع امام زمان (عج) برگزار می‌شد (بیانی، ۱۳۷۱: ۵۸۲/۲؛ بطروشفسکی، ۱۳۵۱: ۱۶). با چنین زمینه‌ای، در دوره حکومت ایلخانان چند قیام ملهم از مهدویت که سردمداران آن یا ادعای مهدویت داشتند یا ظهور قریب‌الوقوع منجی را بشارت می‌دادند، به وقوع پیوست؛ ازجمله می‌توان به قیام محمود تارابی در بخارا، حدود سال ۶۳۶ق/۱۲۳۹م، قاضی شرف‌الدین ابراهیم در فارس، از زمان هلاکو تا حدود سال ۶۶۳ق/۱۲۶۵م، موسی کردستانی در سرزمین‌های کردنشین، در دوره اولجیاتو و حدود سال ۷۰۷ق/۱۳۰۸م و معروف‌تر از همه قیام و ادعای مهدویت امیر تیمورتاش چوپانی در دوره ابوسعید و سال ۷۲۰ق/۱۳۲۰م، اشاره کرد (بیانی، ۱۳۷۱: ۵۸۳/۲ تا ۵۹۲؛ همچنین در ارتباط با مثال آخر رک به حافظ‌ابرو، ۱۳۵۰: ۱۶۰). موعودگرایی یا «باور به قریب‌الوقوع بودن ظهور منجی» به علت جایگاه ویژه اندیشه مهدویت در تفکر شیعی و پیوند این اندیشه با مسئله مبارزه با ظلم و جور، ازسویی غالباً دارای صبغه شیعی بود و ازسوی دیگر، خود نیز زمینه‌ساز حضور فعالانه تشیع امامی، در عرصه سیاسی جامعه شد. زیرا باور به قریب‌الوقوع بودن ظهور، باورمندان را با امید قرارگرفتن در رکاب امامی که حکومت عدل و کمال مطلوب شیعه را مستقر می‌سازد، به تحرک وامی‌داشت. منابع تصریحی بر این امر ندارند؛ اما غالب محققانی که در موضوع سرداران غور کرده‌اند در زمینه تأثیرپذیری سرداران و به‌ویژه جناح درویش جوری، از اندیشه موعودگرایی، اتفاق نظر دارند (اسمیت، ۱۳۶۱: ۵۷؛ بطروشفسکی، ۱۳۵۱: ۱۶؛ بیانی، ۱۳۷۱: ۷۷۰/۲؛ آژند،

۱۳۶۳: ۹۱). اسمیت از واژگان خاصی که شیخ‌حسن جوری در ارتباط با هوادارانش به کار می‌برد و به‌ویژه اشاره به «وقت اختفا» و «وقت ظهور» که علی‌الظاهر اشاره‌ای مبهم به زمان آغاز قیام است، نتیجه گرفته است که وی به ظهور قریب‌الوقوع امام زمان نظر داشته است (اسمیت، ۱۳۶۱: ۵۷). همچنین، قرائنی در رابطه با دوره متاخرتر حکمرانی سرداران که با صراحت بیشتری از وجود گرایش‌های موعودگرایانه، در میان جناح‌هایی از سرداران حکایت می‌کند، در دست است. ازجمله ضرب سکه‌ای با عنوان «سلطان محمد مهدی»، در حدود سال ۷۵۹ق/۱۳۵۸م (اسمیت، ۱۳۶۱: ۹۱)؛ همچنین احیا و حمایت از رسمی که از گذشته، در برخی از شهرهای ایران معمول بود و بر طبق آن، هر بامداد و شامگاه اسبی را آماده می‌کردند و برای استقبال از امام زمان، به بیرون از دروازه‌های شهر می‌بردند (سمرقندی، ۱۳۷۲: ۴۳۷؛ میرخواند، ۱۳۸۳: ۴۵۲۴/۸). نیروهای حامی قیام سرداران اغلب، تحت تأثیر تبلیغات و اندیشه‌های شیخ‌حسن جوری بودند که ظهور قریب‌الوقوع امام زمان را بشارت می‌داد (سمرقندی، ۱۳۷۲: ۱۷۸؛ اسمیت، ۱۳۶۱: ۵۷؛ آژند، ۱۳۶۳: ۹۱). ازاین‌رو، وجیه‌الدین مسعود دومین حکمران سردار که پس از قتل برادر به قدرت رسیده بود، با داشتن درکی از خلاء مشروعیت حکومت خود و در کوششی برای کسب مقبولیت، در میان پایگاه اجتماعی جنبش سرداران، شیخ‌حسن جوری را که به علت فعالیت‌های تبلیغی خود، در زندان ارغون‌شاه جانی‌قربانی به‌سر می‌برد، در عملیاتی نظامی رها کرد (سمرقندی، ۱۳۷۲: ۱۷۸؛ خواندمیر، بی‌تا: ۳۵۴/۳). سمرقندی این معنی را در چهارچوب عبارات زیر بیان کرده است. به گفته وی امیر مسعود: «اندیشه کرد که سندی باید که اساس حکومت بدان استحکام یابد، رایش بر آن قرار گرفت که شیخ‌حسن جوری را که او و اکثر مردم آن

ولایت معتقد او بودند، از بند بیرون آورده و مقتدا سازد و خود لشکرکشی کند» (سمرقندی، ۱۳۷۲: ۱۷۷ و ۱۷۸). وجیه‌الدین مسعود به‌خوبی از این امر آگاه بود که پس از پشت سر گذاشتن مرحله طغیان عمومی و شورش، اینک که جنبش سربداران به مرحله استقرار و تشکیل حکومت گذر کرده است، نیازمند استوار کردن مبانی مشروعیت مستحکم‌تری است. اتحاد وی با شیخ حسن جوری نیز، نتیجه درک چنین نیازی بود. حال اگر هدف از اتحاد مذکور را در این دو هدف بدانیم: نخست استفاده از پتانسیل سازمان درویشان و محبوبیت شیخ حسن جوری، برای مقابله با تهدیدات فوری و آنی که متوجه حکومت نوپای سربداران بود؛ دوم ایجاد ساز و کاری پایدار، برای کسب مشروعیت. باید گفت وی در تحقق بخش اول اهداف خود موفق عمل کرد؛ ولی در ارتباط با بخش دوم، یعنی در ایجاد ساز و کاری مشروعیت‌بخش، با شکست مواجه شد. در ابتدای کار، شور و هیجان بسیاری برانگیخته شد و چند تحرک موفقیت‌آمیز، علیه تهدیدات بیرونی نیز صورت گرفت. چنان‌که به تعبیر خواندمیر، پس از آن: «خلق بسیار در ظل رایت نصرت شعار ایشان جمع آمدند و ساعت به ساعت وسعت مملکت ایشان صفت وسعت می‌گرفت» (خواندمیر، بی‌تا: ۳۵۴). اما این اتحاد نمی‌توانست در بلندمدت و حتی میان‌مدت، به مبنایی پایدار برای مشروعیت تبدیل شود؛ زیرا اندیشه موعودگرایی که شیخ حسن جوری و دراویش وی مروج آن بودند، در کوتاه‌مدت برای به میدان آوردن اقشار وسیعی از معتقدان و منتظران امام موعود و به تحرک واداشتن آن‌ها کارایی فراوانی داشت؛ اما اگر برخلاف آن معتقدات، ظهور امام در آن مقطع به وقوع نمی‌پیوست، در اقناع هواداران خود با مشکل روبه‌رو می‌شد. به‌ویژه آنکه شواهد مبین آن است که شیخ حسن جوری خود ادعای مهدویت نداشته و تنها مبشر ظهور

قریب‌الوقوع امام بوده است؛ زیرا گذشته از آنکه منابع تاریخی، به‌هیچ‌وجه ادعای مهدویت او را تایید نکرده‌اند؛ خود وی در نامه‌ای که به امیرمحمد جانی‌قربانی نوشته و در بسیاری از منابع انعکاس یافته است، بر اینکه ادعای حکومت نداشته و «پیشوایی و مقتدایی نکرده و نخواهد کرد» تاکید کرده است (میرخواند، ۱۳۸۳: ۴۵۰/۸؛ مرعشی، ۱۳۶۳: ۳۳۳؛ سمرقندی، ۱۳۷۲: ۱۸۳). بنابراین، پس از اتحاد امیرمسعود و شیخ حسن جوری، عملاً نوعی حکومت مشترک و توأمان شکل گرفت؛ اما جایگاه هر یک از این دو، در این اتحاد، نامشخص باقی‌مانده بود. ابن‌بطوطه با توجه به الگوی آشنای خلیفه و سلطان، شیخ حسن جوری را خلیفه و امیرمسعود را سلطان سربداران دانسته است (ابن‌بطوطه، بی‌تا: ۳۸۴). برخی از پژوهشگران نیز، بدون آنکه نقدی بر آن وارد کنند، نظر ابن‌بطوطه را در زمینه خلافت شیخ حسن جوری و سلطنت مسعود، نقل کرده‌اند (بیانی: ۱۳۷۱: ۷۷۱/۲). اما به نظر می‌رسد باید به‌طور جدی، در صحت این نظر تشکیک کرد؛ زیرا علاوه بر آنکه منبع دیگری غیر از ابن‌بطوطه چنین عنوانی درباره شیخ حسن جوری به کار نبرده است، در اندیشه شیعی و به‌خصوص شیعه اثنی‌عشری که مذهب غالب در میان سربداران بود، مفهوم «خلافت» جایی نداشت و در مقابل آن، مفهوم «امامت» مطرح بود. حتی اگر بپذیریم که این دو مفهوم به جای هم به کار برده شده‌اند، بر طبق اعتقادات شیعه امامی، امامت به دوازده تن از اعقاب حضرت علی (ع) و فاطمه (س) منحصر می‌شود. بنابراین، شیخ حسن جوری که مبشر ظهور امام زمان بود، نمی‌توانست ادعای خلافت یا امامت داشته باشد؛ مگر اینکه بگوییم وی ادعا داشته است که مهدی منتظر خود اوست؛ اما منابع موجود، به‌هیچ‌وجه چنین نظری را تایید نمی‌کنند. گمان می‌رود گزارش ابن‌بطوطه و خلیفه‌خواندن شیخ حسن

جوری، نوعی مطابقت دادن فضای اندیشه سیاسی اهل سنت، بر اوضاعی است که در زمان حکومت توامان شیخ حسن جوری و وجیه‌الدین مسعود به وجود آمده بود؛ در حالی که جایگاه شیخ حسن جوری به عنوان مبشر ظهور امام زمان (عج) در این حکومت، مبهم و تعریف نشده بود. ابن‌یمین نیز در مقدمه دیوان خود، در رابطه با شیخ حسن جوری القابی از قبیل «شیخ الاسلام، سلطان اولیاء الله العظام، مرشد السالکین الی الثواب، منقذ الهالکین من العقاب و...» را که به نحوی تماماً حاکی از جایگاه معنوی اوست، به کار می‌برد؛ در حالی که القابی مانند «سلطان الاسلام، شاهنشاه هفت اقلیم، الموثید من السماء و...» که برای وجیه‌الدین مسعود به کار برده است، القابی دنیوی و نظیر عناوین سلطانی متعارف اسلامی ایرانی است (ابن‌یمین، بی‌تا: ۴). این امر نشان می‌دهد با وجود نفوذ درخور ملاحظه شیخ حسن جوری، در میان پایگاه اجتماعی سربرداران که ناشی از گرایش‌های مردم‌گرایانه و وعده‌های موعودگرایانه وی است، مشارکت وی در قدرت سیاسی، هیچ مبنای نظری نداشته است. جایگاهی که شخصی مانند وجیه‌الدین مسعود برای وی می‌خواست مقامی مانند شیوخ متعارف صوفیه بود که احياناً برخی از آن‌ها، رابطه نزدیکی با قدرت سیاسی هم داشتند؛ در حالی که این با قدرتی که در عمل مریدان شیخ به واسطه نقش‌آفرینی در قیام سربرداران کسب کرده بودند، در تعارض بود. از سوی دیگر، موعودگرایی با نهفته داشتن این اعتقاد در درون خود که امر حکومت منحصر به امام زمان است، نمی‌توانست منجر به ایجاد مشروعیت پایداری، برای پیام‌آوران ظهور شود. از این‌رو، تشکیلات درویشان در درون حکومت سربرداران، همواره به عنوان عامل بی‌ثباتی مطرح بود. این در حالی بود که خود نیز، فاقد نظریه سیاسی آلترناتیو بودند. در این وضعیت، نقشی که برای آنان

متصور بود با شرکت در دسته‌بندی‌های سیاسی و عکس‌العمل‌های سلبی، در قبال وضع موجود خلاصه می‌شد. وجیه‌الدین مسعود با درک تهدیدی که از طرف شیخ حسن جوری متوجه جایگاه وی بود، با توطئه‌ای که در جریان جنگ سربرداران با حکومت آل‌کرت، در زاوه و در سال ۷۴۳/ق ۱۳۴۳م، به مرحله اجرا گذاشت، وی را از سر راه برداشت؛ اما در دوره جانشینان مسعود هم، درویش کماکان ناآرام و در دسرساز بودند؛ زیرا علاوه بر آنکه رقابت‌های این جناح با جناح عرفی‌تر، موجب بی‌ثباتی حکومت سربرداران می‌شد، در مقاطعی نیز که این حکومت به سمت نوعی مصلحت‌گرایی و ثبات نسبی حرکت می‌کرد، اینان با الهام از افکار رادیکال خود، مشکلات فراوانی برای آن به وجود می‌آوردند؛ از آن جمله می‌توان به مخالفت سیدعزالدین سوغندی، با حکومت عملگرای خواجه شمس‌الدین علی (۷۵۰ تا ۷۵۵/ق ۱۳۴۹ تا ۱۳۵۴م) اشاره کرد که به هجرت سوغندی به مازندران منجر شد (سمرقندی، ۱۹۱۰: ۲۸۲)؛ همچنین به حرکت درویش‌عزیز جوری و اتحاد ناموفق وی با خواجه‌علی موید و قیام درویش رکن‌الدین، در اواخر حکمرانی خواجه‌علی موید (خواندمیر، بی‌تا: ۳/۳۶۶) اشاره کرد. در این میان، نمونه درویش‌عزیز جوری آشکارا تحت‌تاثیر موعودگرایی بود. درویش‌عزیز که خود را میراث‌دار شیخ حسن جوری و شیخ خلیفه می‌دانست، با بشارت ظهور امام مهدی علیه پهلوان حسن دامغانی، از امرای سربردار، دست به قیام زد. وی موفق شد قلعه توس را به تصرف خود درآورد (خواندمیر، بی‌تا: ۳/۳۱۶). سکه‌هایی مربوط به سال ۷۵۹/ق ۱۳۵۸م، که فاقد نام و محل ضرب است و بر روی آن‌ها عبارت «سلطان محمد مهدی» نقش بسته از سربرداران برجای مانده است؛ احتمالاً این سکه‌ها به دوره حکومت مستعجل درویش‌عزیز جوری در توس تعلق دارد (اسمیت،

۱۳۶۱: ۹۱). ضرب سکه به نام امام دوازدهم شیعیان که در غیبت به سر می‌برد، امری شگفت و به باوری اقدامی ناچارگونه، در مقابل وعده‌های شیخ‌خلیفه و شیخ حسن جوری، درباره ظهور بوده است (رضوی، ۱۳۸۶: ۱۰۵؛ اسمیت، ۱۳۶۱: ۹۱)؛ زیرا به تعویق انداختن زمان ظهور، بیش از این امکان‌پذیر نبود. حکومت موعودگرای درویش‌عزیز جوری را اندکی بعد، پهلوان حسین دامغانی سرکوب کرد و درویش‌عزیز بخشوده شد و به تبعید رفت (خواندمیر، بی‌تا: ۳۶۵/۳)؛ اما وی در شورش خواجه‌علی موید علیه پهلوان حسن دامغانی، به سال ۷۶۳ ق/ ۱۳۶۲ م، با علی موید همکاری کرد و پس از پیروزی، به مدت چند ماه، در حکومت با خواجه‌علی موید شریک شد. شخص اخیر فرد عملگرایی بود و در اندیشه‌های موعودگرایانه، درویش‌عزیز را همراهی نکرد. در سکه‌هایی که در این دوره ضرب شده است، از دوازده امام نام برده شده است؛ ولی نامی از «سلطان محمد مهدی» در میان نیست (اسمیت، ۱۳۶۱: ۱۸۰). مدتی بعد، خواجه علی موید با توطئه‌ای درویش‌عزیز را به قتل رساند؛ پس از آن، وی برای تضعیف دراویش موعودگرا، به سمت اسلام فقهاتی گرایش نشان داد (آژند، ۱۳۶۳: ۱۹۷) و به سرکوب سازماندهی شده دراویش دست زد؛ تا آنجایی که دستور داد قبور مشایخ آنان و در راس همه شیخ‌خلیفه و شیخ حسن جوری را نبش کنند و لعن و نفرین آن‌ها را ترویج داد (سمرقندی، ۱۹۱۰: ۲۸۷؛ میرخواند، ۱۳۸۳: ۴۵۲۴/۸).

ظلم ستیزی

مبارزه با ظلم، یکی از عوامل و محرک اصلی در قیام سربداران بود و پیوند آن با باورهای شیعی و به‌ویژه باور مهدویت، زمینه شکل‌گیری پدیده سربداران و پیروزی‌های بعدی آن‌ها را فراهم آورد. این آرمان چنان

با قیام سربداران عجین شد که به نحوی هویت‌بخش آن محسوب می‌شد. این اصل در وجه‌تسمیه «سربداران» که به مقابله با جور و ستم تا پای جان اشاره دارد، انعکاس یافته است (سمرقندی، ۱۳۷۲: ۱۷۶؛ خواندمیر، بی‌تا: ۳/۳۵۷). همین انگیزه، در نامه‌ای که شیخ حسن جوری به یکی از امرای جانی‌قربانی نوشته است نیز، به عنوان علت همدلی وی با قیام سربداران، برجستگی می‌یابد: «به دفع می‌باید خاست [و نوعی می‌باید خاست] که ظلم مرتفع گردد و این فتنه فرونشیند...» (میرخواند، ۱۳۸۳: ۴۵۰۸/۸؛ مرعشی، ۱۳۶۳: ۳۳۳). انگیزه مذکور اقشار مختلف مردم روستایی و شهری ایرانی را که از تعدی صحراگردان مغول به جان آمده بودند، به جنبش و حرکت وامی‌داشت و برای رهبران آن‌ها، تولید مشروعیت می‌کرد. بدین گونه که چون «ظلم از حد بگذشت... مردم به ستوه آمدند. هر جا اسفاهی و برنایشه و عیاری بود متوجه امیرمسعود [گشتند]...» (مرعشی، ۱۳۶۳: ۱۰۳ و ۱۰۴). خصلت ظلم‌ستیزی جنبش سربداران، این مفهوم را به عنوان یکی از منابع مشروعیت‌بخش حکمرانان سربدار، مطرح می‌ساخت. افزون‌براین، حضور پررنگ جریان پهلوانی و اهل فتوت در ترکیب پایگاه اجتماعی سربداران، توجه به ارزش‌هایی مانند جوانمردی و ظلم‌ستیزی را ایجاب می‌کرد (الهیاری، ۱۳۸۹: ۱۴). بدین ترتیب، حکمرانان سربدار از طریق نمایاندن خود، به عنوان قهرمانان مبارزه با ظلم و ستم، سعی در مشروع جلوه‌دادن حاکمیت خود داشتند. لکن ضدیت با ظلم نمی‌توانست مبنای محکمی، برای حکومت‌کردن باشد. در مراحل اولیه قیام و به‌ویژه تا زمانی که شور و هیجان مبارزه با مغولان که چهره ستمگر در آنان مجسم می‌شد، استمرار داشت، سربداران با وجود اختلافات جناحی، توانستند تا حدودی انسجام خود را حفظ کنند؛ اما هرچه جنبش سربداران از وضعیت قیام و

شورش، به مرحله تشکیل دولت گام می‌نهاد، آرمان مبارزه با ظلم و ستم که پیشتر عامل اتحاد سربداران و انگیزه تکاپوهای آنان علیه دشمنان محسوب می‌شد، کارکردی معکوس می‌یافت و خود، به عامل تفرقه و بی‌ثباتی تبدیل می‌شد. مقایسه داستان شعله‌ورشدن قیام سربداران از روستای باشتین، با داستان قتل عبدالرزاق، نخستین حکمران سربداران به دست برادرش وجیه‌الدین مسعود، در این زمینه روشن‌گر است. به گفته منابع، قیام باشتین در پی قتل دو مامور مغول آغاز شد که طمع در ناموس اهالی روستا کرده بودند. وجیه‌الدین مسعود نیز برادرش عبدالرزاق را با انگیزه مشابهی به قتل رساند؛ زیرا عبدالرزاق می‌خواست دختری را علی‌رغم میل وی به زور تصاحب کند (میرخواند، ۱۳۸۳: ۸/ ۴۴۹۸؛ سمرقندی، ۱۹۱۰: ۲۸۰). در هر دو داستان، مسئله ایستادگی در برابر یک مسئله حیثیتی برجستگی می‌یابد. با این تفاوت که اولی به شعله‌ورشدن قیام سربداران انجامید؛ اما دومی دستاویز قتل مؤسس دولت سربداری شد. دولت‌شاه سمرقندی پس از ذکر ماجرای قتل عبدالرزاق می‌افزاید که «بزرگان و اهالی خراسان این کار را از مسعود پسندیده داشتند» (سمرقندی، ۱۹۱۰: ۲۸۰). نکته درخور توجه آن است که تمام منابع عمل مسعود، در قتل عبدالرزاق را شرافتمندانه و درست می‌دانند صرف‌نظر از اینکه انگیزه واقعی مسعود در اینکار چه بوده باشد، طرز انعکاس آن در منابع معنی‌دار است. به سخن دیگر، حتی اگر این قتل در نتیجه رقابت‌های شخصی و قدرت‌طلبی صورت گرفته باشد، اعلام اینکه وی به علت ظلم و تعدی کشته شد، نشان می‌دهد که این ارزش می‌توانسته است دستاویز قتل فرمانروا شود. این امر تا حدی، بدعتی سربداری محسوب می‌شود و در هیچ یک از سنن سیاسی متعارف در

آن عصر، اعم از ایرانی و اسلامی و مغولی، قتل فرمانروا با هر انگیزه‌ای تجویز نمی‌شد. در مواقعی هم که شهریاری به عللی، از قبیل رقابت‌های سیاسی، به قتل می‌رسید درباره آن تبلیغاتی صورت نمی‌گرفت.

نتیجه طبیعی تاکید بر مبارزه با ظلم که در قیام سربداران برجستگی خاصی می‌یابد، مشروع‌دانستن قیام بر ضد حاکمان ظالم بود. به نظر می‌رسد این امر، نزد سربداران از لحاظ نظری هم توجیهاتی یافته بود. در نامه منسوب به شیخ حسن جویری، از این نظر به عبارات زیر تعبیر می‌شود: «پادشاه و ما را اطاعت خدای عزوجل می‌باید کرد و مقتضی قرآن مجید عمل می‌باید نمود و هر که خلاف این معنی کند عاصی باشد و بر دیگران واجب است که به دفع او قیام نمایند. اگر پادشاه به فرموده خدا و رسول زندگانی فرماید ما همه متابعت کنیم والا شمشیر در میان خواهد بود» (میرخواند، ۱۳۸۳: ۸/ ۴۵۱۰). البته شیخ این نامه را هنگامی که از لحاظ سیاسی با امیر مسعود سربدار متحد شده بود و خطاب به دشمنان مشترکشان نوشت. اما ایده مطرح‌شده در آن، همانند شمشیر دولبه‌ای بود که می‌توانست بر ضد حکمرانان سربدار هم به کار برده شود؛ به ویژه زمانی که با بیرون‌راندن مغولان، حضور آن‌ها دیگر به‌طور مستقیم احساس نمی‌شد؛ یا در مقاطعی که حکمرانان سربدار با روی آوردن به مصلحت‌گرایی، با بقایای مغولان سازش می‌کردند، لبه تیز این شمشیر متوجه خود آنان می‌شد. به باور ما، مطرح‌بودن مفهوم ظلم‌ستیزی به عنوان منبع مشروعیت، حتی به مانع عمده‌ای بر سر

راه ایجاد ساختاری موروثی تبدیل شد که می‌توانست به ثبات و انسجام داخلی حکومت سربداران کمک بسیاری کند. زیرا افراد برجسته و بانفوذ، از اقشار و خاندان‌های مختلف، با بهره‌گیری از آن می‌توانستند خود را ذی‌حق نشان دهند و هم‌زمان، دستاویز مناسبی نیز برای خلع و قتل حاکمان بالفعل عرضه می‌کرد. به جز دو تن، تمام یازده حکمران سربدار، در نتیجه توطئه‌های داخلی مخلوع شدند که در میان آن‌ها نیز، تنها دو تن پس از خلع جان به در بردند. در این میان، به طرز درخور تاملی، در داستان قتل شمس‌الدین علی به دست پهلوان حیدر قصاب، بار دیگر مسائل حیثیتی به عنوان توجیه‌گر قتل فرمانروا به میان می‌آید. شمس‌الدین علی (۷۵۰ تا ۷۵۵/ق تا ۱۳۴۹ تا ۱۳۵۴م) از فرمانروایان بانفوذ سربدار بود که در زمان وی حکومت سربداران تا حدی، به سمت ثبات و استقرار حرکت کرد. وی حیدر قصاب، تحصیل‌دار مالیاتی خود را به علت کم‌آمدن مالی که می‌بایست به خزانه تحویل دهد، تحت فشار قرار داد و در مقابل التماس و لایه حیدر که خود را از تادی مال درخواستی عاجز نشان می‌داد، گفت: «زن خود را در خرابات بنشان و از آن ممر وجه دیوان تسلیم نمای».. حیدر قصاب از این توهین برآشفته و بی‌درنگ با خنجری که همراه داشت، خواجه شمس‌الدین علی را به قتل رساند (میرخواند، ۱۳۸۳: ۴۵۱۸/۸؛ فصیح خوافی، بی‌تا: ۸۴). پس از آن، قاتل نه تنها به علت کشتن فرمانروا مجازات نشد، بلکه در حکومت جانشین وی، یحیی کراوی (۷۵۵ تا ۷۵۹/ق تا ۱۳۵۴ تا ۱۳۵۹م)، به مقام

سپهسالاری ارتقا یافت؛ البته این امر را که حکمران جدید، به قاتل حکمران پیش از خود، ارتقا داده است، می‌توان براساس الگوی دسته‌بندی‌های گروهی و جناحی توجیه کرد. اما در اشعاری که از ابن‌یمین برجای مانده است، حیدر قصاب به واسطه قتل حکمران پیشین، به مانند قهرمان مبارزه با ظلم و ستم، ستایش شده است:

کس تیغ چو پهلوان ایران نزرده است
خنجر به از او رستم دستان نزرده است
زخمی که سپهد جهان حیدر زد
حقا که ابولوء لوء به از آن نزرده است
(ابن‌یمین، بی‌تا: ۶۴۸).

نتیجه

پدیده سربداران را علی‌رغم تمام ویژگی‌های منحصر به فرد آن، نمی‌توان به صورت جدا از زمینه تاریخی و عصر و زمان خود بررسی کرد؛ از این رو، در ارتباط با بحث مشروعیت نیز به موازات هم، دو جریان به عنوان منابع بالقوه مشروعیت حکومت سربداران مطرح هستند. نخست جریان‌های متعارف و رایجی که غالب حکومت‌های ایرانی، در فاصله بین سقوط ایلخانان و ظهور تیمور، مشروعیت خود را از آن‌ها اخذ می‌کردند؛ دیگر مفاهیمی که در قیام سربداران، به‌طور ویژه‌ای بر آن تاکید شد و توجه به آن‌ها از سوی حاکمان سربدار، نوعی مقبولیت در میان پایگاه اجتماعی حامی جنبش، به بار می‌آورده است. در مقام جمع‌بندی باید گفت، حکمرانان سربدار بهره‌اندکی از منابع مشروعیت متعارف برده بودند. آنان در بهره‌گیری از منابع مشروعیت جدیدی که از بطن خصلت‌های اجتماعی و فرهنگی ویژه جنبش آن‌ها زاده شده باشند نیز با شکست روبه‌رو شدند. در ارتباط با سه منبع مشروعیت

پی‌نوشت

۱. در دروه بویی سیدمرتضی علم‌الهدی رساله‌ای مستقل، درباره همکاری با سلاطین جور نگاشت. وی در این رساله ابتدا سلطان را به عادل و ظالم تقسیم کرد؛ سپس قبول ولایت از جانب سلطان عادل را جایز و در مواقعی واجب می‌داند. و درباره قبول ولایت از جانب سلطان ظالم آن را به واجب (در صورت ایصال نفع به مومنین و خوف جان)، مباح و قبیح، تقسیم می‌کند (حسینی‌زاده، بی‌تا: ۸۸ و ۸۹).

کتابنامه

الف. کتاب‌ها

- ابن بطوطه، (بی‌تا)، *رحله ابن بطوطه*، بیروت: دار صادر.
- ابن‌یمین فریومدی، (بی‌تا)، *دیوان اشعار*، به تصحیح و اهتمام حسینعلی باستانی‌راد، بی‌جا: کتابخانه سنایی.
- ابوالحمد، عبدالحمید، (۱۳۶۸)، *مبانی علم سیاست*، ج ۱، تهران: توس.
- اسمیت، جان ماسون، (۱۳۶۱)، *خروج و عروج سربداران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: واحد مطالعات و تحقیقات فرهنگی و تاریخی.
- آژند، یعقوب، (۱۳۶۳)، *قیام شیعی سربداران*، تهران: گستره.
- بدلیسی، شرفخان بن شمس‌الدین، (۱۳۷۷)، *شرفنامه*، به اهتمام ولادیمیر ولیامینوف زرنوف، ج ۲، تهران: اساطیر.
- بیانی، شیرین، (۱۳۷۱)، *دین و دولت در ایران عهد مغول*، ج ۲، تهران: دانشگاهی.
- پطروشفسکی، ای.پ، (۱۳۵۱)، *نهضت سربداران خراسان*، ترجمه: کریم کشاورز، تهران: پیام.
- حاتمی، محمدرضا، (۱۳۸۴)، *مبانی مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی شیعه*، تهران: مجد.

متعارف، یعنی باورهای مغولی و ایرانی و اسلامی، باید گفت که سربداران به علت خصلت ضد مغولی قیام خود، قادر به بهره‌گیری از اولی نشده و به واسطه خاستگاه اجتماعی و گرایش‌های شیعی و مردمی خود، موفق به بهره‌گیری بایسته از دومی نشدند. اندیشه سیاسی شیعی اثنی‌عشری هم، به واسطه تاکید بر جاثربودن حکومت‌های دوره غیبت، نمی‌توانست مبنای مناسبی برای مشروعیت سربداران فراهم آورد. همچنین، دو مفهوم موعودگرایی و ظلم‌ستیزی نیز که به عنوان منابع مشروعیت خاص سربداران مطرح هستند، در ابتدای کار نقش بسیاری در شکل‌گیری قیام و پیروزی‌های اولیه سربداران ایفا کردند؛ اما همین گرایش‌ها در ادامه کار، به عامل بی‌ثباتی این حکومت تبدیل شدند و بعضاً در تعارض با سایر منابع مشروعیت‌بخش آنان نیز قرار گرفتند. البته این سخن به معنای ناآگاهی یا تلاش حکمرانان سربدار، در بنای مشروعیت نیست. در واقع نیز، آنان چه از طریق تاکید بر آموزه‌ها و مفاهیم شیعی و چه از راه مشابَهت‌سازی با الگوهای ایرانی و چه با نمایاندن خود، به عنوان قهرمانان مبارزه با ظلم و ستم، سعی در نمایش روابودن شهریاری خود داشته‌اند. بحران مشروعیت برای اشاره به وضعیتی است که در آن هیچ یک از منابع بالقوه مشروعیت‌بخش، برای حکومت سربداران، قادر به ایفای نقش خود نشدند. این ناکامی به علل مختلفی، از جمله وجود تضاد درونی یا در تعارض بودن با سایر منابع مشروعیت‌بخش استفاده‌شده نزد سربداران یا نبود توازن و تعادلی که حاصل بهره‌گیری هم‌زمان از چند منبع مشروعیت یا چند آبخور فرهنگی و فکری باشد، در حکومت سربداران ایجاد نشد؛ درحالی‌که مشروعیت غالب حکومت‌ها بر ساخته از چنین التقاطی است.

- حافظ ابرو، شهاب‌الدین عبدالله خوافی، (۱۳۷۰)،
جغرافیای تاریخی خراسان در تاریخ حافظ ابرو،
تصحیح و تعلیق: غلامرضا وره‌رام، تهران: اطلاعات.
- -----، (۱۳۵۰)، ذیل
جامع‌التواریخ رشیدی، به اهتمام خان‌بابا بیانی، چ ۲،
تهران: انجمن آثار ملی.
- حسینی‌زاده، محمدعلی، (بی‌تا)، علما و مشروعیت
دولت صفوی، تهران: انجمن معارف اسلامی.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین، (بی‌تا)، حبیب
السیر فی اخبار البشر، ج ۳، بی‌جا: کتابخانه خیام.
- رویمر، هانس روبرت، (۱۳۸۵)، ایران در راه عصر
جدید، ترجمه: آذر آهنچی، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- سمرقندی، دولت‌شاه، (۱۹۱۰)، تذکره‌الشعرا، تصحیح
ادوارد براون، انگلستان: کمبریج.
- سمرقندی، کمال‌الدین عبدالرزاق، (۱۳۷۲)،
مطلع‌السعدین و مجمع‌البحرین، به اهتمام عبدالحسین
نویسی، تهران: فرهنگی.
- طباطبایی، سیدجواد، (۱۳۸۶)، نظریه حکومت قانون
در ایران، تهران: ستوده.
- فصیح خوافی، احمد بن جلال‌الدین، (بی‌تا)، مجمل
فصیحی، به تصحیح محمود فرخ، مشهد: باستان.
- کرون، پاتریشیا، (۱۳۸۹)، تاریخ اندیشه سیاسی در
اسلام، ترجمه: مسعود جعفری، تهران: سخن.
- لمبتون، ان.کی.اس، (۱۳۸۹)، دولت و حکومت در
اسلام، ترجمه محمد مهدی فقهی، چ ۴، تهران: شفیعی.
- مرعشی، ظهیرالدین، (۱۳۶۳)، تاریخ طبرستان و
رویان و مازندران، به اهتمام برنارد دارن، تهران: گستره.
- مستوفی، حمدالله، (۱۳۳۶)، نزهة القلوب، به کوشش
محمد دبیرسیاقی، تهران: طهوری.
- میرخواند، محمد بن خاوندشاه بن محمود، (۱۳۸۳)،
تاریخ روضه‌الصفاء فی السیره‌الانبیاء والملوک والخلفاء، به
تصحیح و تحشیه جمشید کیانفر، چ ۲، تهران: اساطیر.
- وینسنت، اندرو، (۱۳۷۱)، نظریه‌های دولت، ترجمه
حسین بشیری، تهران: نی.
- ب. مقالات**
- اللهیاری، فریدون، مرتضی نورائی و علی رسولی،
(۱۳۸۹)، «حکومت‌های ایران در قرت هشتم هجری و
مسئله مشروعیت»، مجله پژوهش‌های تاریخی،
دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، دوره
جدید، س ۲، ش ۲ (پیاپی ۶)، ۱ تا ۲۴.
- رضوی، رسول، (۱۳۸۶)، «مهدویت در میان
سربداران»، فصلنامه مشرق موعود، س ۱، ش ۳، ۱۰۰ تا
۱۰۹.

