

تبیین نظری نهضت‌های شیعی - صوفی در ایران

قرن‌های هفتم تا دهم ه.ق

حسن حضرتی^۱

منیره ناصح ستوده^۲

چکیده: پس از هجوم مغول به ایران و در فاصله‌ی قرن‌های هفتم تا دهم هجری قمری، قیام‌هایی به وقوع پیوست که به‌عنوان عکس‌العمل سیاسی - مذهبی در برابر شرایط پیش آمده، نه با اعتقادات شیعی صرف و نه با عقاید سنی، بلکه با رویکردی شیعی - صوفی وارد منازعات سیاسی شد. مقاله‌ی حاضر متکی بر نظریه‌ی گفتمان لاکلا و موفه و با تحلیل محتوای جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار سید حیدر آملی، در صدد فهم چیستی مبانی نظری نهضت‌های یاد شده برآمده است. از آن‌جا که بررسی تمامی نهضت‌های مورد نظر ممکن نبوده است، محققان با بررسی سه جنبش سربداران، مرعشیان و مشعشعیان، به عنوان نمونه‌های پژوهش، تلاش کرده‌اند نشان دهند شکل‌گیری گفتمان شیعی - صوفی در قرن‌های هفتم تا دهم هجری قمری، و تجلی فرایند حاشیه‌رانی رقیب توسط این گفتمان، بروز نهضت‌های مورد نظر را موجب گردیده است.

واژه‌های کلیدی: نهضت‌های شیعی - صوفی، سید حیدر آملی، سربداران، مرعشیان، مشعشعیان

درآمد

چنان‌که می‌دانیم، هجوم مغولان به سرزمین ایران و ورود ایشان به صحنه‌ی سیاسی این کشور، برهه‌ای از تاریخ را رقم زد که نه تنها در عرصه‌ی سیاسی، بلکه در حیطه‌ی فرهنگی، مذهبی و عقیدتی مردمان ایران زمین نیز، تحولی عمیق و ماندگار ایجاد نمود و تا آن‌جا پیش رفت که

۱. استادیار گروه تاریخ دانشگاه تهران hazrati@ut.ac.ir

۲. کارشناس ارشد تاریخ اسلام دانشگاه باقرالعلوم (ع) nasehsotudeh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۰/۱/۲۳، تاریخ تأیید: ۹۰/۳/۱۰

می‌توان قرن‌های هفتم تا دهم هجری قمری را از جمله مقاطع حساس و قابل تأملی برشمرد که با طرح پرسش‌های بی‌شماری در اذهان پژوهش‌گران، هر نوع کاوش علمی را اقتضا می‌نماید. از جمله نکات قابل توجه در این حیطه‌ی زمانی، شکل‌گیری یک دسته قیام‌هایی است که به عنوان عکس‌العمل سیاسی-مذهبی در شرایط پیش آمده، صورت پذیرفت و نه با اعتقادات شیعی صرف و نه با عقاید سنی، بلکه با رویکردی شیعی-صوفی، وارد منازعات سیاسی گشت. با در نظر گرفتن سیاست پیشین صوفیان، مبنی بر انزوای طلبی و پرهیز از مداخله در صحنه‌های سیاسی-اجتماعی تا این زمان، و نیز با تأمل در خودداری شیعیان از مبارزات علنی، به دلیل خفقان حاکم بر جامعه‌ی مذهبی ایران زمین طی قرون گذشته، و همچنین با دقت بر شقاق و شکاف عقیدتی نسبتاً عمیق میان دو طیف شیعی و صوفی تا پیش از قرن هفتم، چگونگی شکل‌گیری قیام‌های شیعی-صوفی در طی قرن‌های هفتم تا دهم هجری قمری و قرارگیری دو گروه شیعیان و صوفیان در صف مبارزه‌ی علنی علیه حکام وقت، به عنوان ابهامی جدی در پژوهش یاد شده قلمداد می‌گردد.

لذا، در این نوشتار در صدد برآمدیم به منظور دریافت پاسخ مناسب در باب چیستی مبانی نظری قیام‌های شیعی-صوفی قرن‌های هفتم تا دهم هجری قمری و با الگو قرار دادن نظریه‌ی تحلیل گفتمان لاکلا و موفه، به طرح فرضیه از دل این چارچوب برآیم. با در نظر گرفتن این پیش فرض‌ها که گفتمان حاکم بر هر جامعه، جهت‌دهنده‌ی کنش‌های اجتماعی آن جامعه است، هر گفتمان به‌منظور حفظ بقا و موجودیت خویش، ناچار از حذف گفتمان‌های رقیب، و قیام مسلحانه از جمله‌ی شدیدترین ابزار حاشیه‌رانی رقیب در هر گفتمان است، مدعای اصلی در پاسخ به پرسش یاد شده چنین ارائه می‌گردد:

شکل‌گیری گفتمان شیعی-صوفی در قرن‌های مورد نظر و تجلی فرایند حاشیه‌رانی رقیب توسط این گفتمان، بروز قیام‌های شیعی-صوفی در طی قرن‌های هفتم تا دهم هجری را موجب گردید.

مروری بر پیشینه‌ی پژوهش یاد شده، حاکی از آن است که نهضت سربازان خراسان، ای.پ.پطروشفسکی، ترجمه‌ی کریم کشاورز، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۵۱؛ زندگی فرهنگی و اندیشه‌ی سیاسی شیعیان از سقوط بغداد تا ظهور صفویه (۶۵۶-۹۰۷ ق)، محسن الویری، تهران، دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۸۴؛ مشعشعیان، ماهیت فکری-اجتماعی و فرایند تحولات تاریخی، محمد علی رنجبر، تهران، آگه، ۱۳۸۲؛ از جمله مراجع متعدد تاریخی است که هر یک

به‌نوعی به پژوهش در حیطه‌ی مورد نظر ما پرداخته‌اند.

در معرفی زاویه‌ی دید پطروشفسکی، اشاره به این جمله کافی است که وی نهضت‌های صورت گرفته در طی قرن‌های هفتم تا دهم ه‍.ق را جنبش‌های آزادی‌بخش قرن چهاردهم میلادی، و سردمداران آن را مالکین فئودال ایرانی و تاجیک معرفی می‌کند. همچنین، وی علت عمده‌ی شرکت خرده مالکین در این نبردها را ناراحتی ایشان از تصرف املاک موروثی‌شان توسط خان‌های مغول اعلام می‌کند.^۱ از نگاه نویسنده، جنبش‌های آزادی‌بخش قرن چهاردهم، بدون هیچ برنامه‌ریزی قبلی و تنها با هدف مبارزه علیه ظلم فئودالی مغول‌ها صورت گرفته و همواره پس از شکل‌گیری این نهضت‌ها، درگیری درون نهضتی رخ داده است.

الویری نیز در خلال مباحث کتاب خود به تفکیک، جنبش‌های سربداران، مرعشیان، و سادات کیایی، را جنبش‌هایی برآمده از تصوف آمیخته با تشیع و نعمت اللهیان، حروفیان، نوربخشیان، و صفویان، به عنوان چهار جریان فکری مهم شیعه قلمداد می‌کند،^۲ و این دقیقاً همان نقطه‌ی اختلاف نظر نویسنده‌ی کتاب با پژوهش در دست ماست؛ از آن رو که ما بدون قائل شدن هیچ تفکیکی، تمامی این جنبش‌ها را برخاسته از آبشخور فکری گفتمان شیعی - صوفی و اختلاف آن‌ها را محدود به برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی برخی ابعاد و عناصر گفتمانی‌شان می‌دانیم.

همچنین، این مؤلف آورده است: «در زمینه‌ی برخورد شیعیان با صوفیان و متصوفان نیز باید گفت: گرچه در آغاز عده‌ای با عنوان شیعه‌ی صوفی در جامعه ممتاز بودند و فرقه‌های شیعی - صوفی نیز پدید آمد، ولی ... رفته رفته تصوف به عنوان یک جریان و یا گروه اجتماعی از جوامع شیعی رخت بر بست و علما و دانشمندانی پیدا شدند که با وجود طی مراحل سلوک نفسانی و تهذیب نفس، به هیچ یک از فرقه‌های صوفیه وابستگی نداشتند».^۳

لیکن تعبیر ما از این معنی چنین است که در فاصله‌ی قرن‌های هفتم تا دهم ه‍.ق، فضای سیاسی، فکری و عقیدتی جامعه به سمت شکل‌گیری گفتمان جدیدی به نام گفتمان شیعی - صوفی رفت و پس از آن، دیگر نه شیعه، شیعه‌ی قبلی و نه صوفی، صوفی گذشته بود، بلکه شیعی - صوفیانی با نام مؤمنین ممتحن، بازیگران فعال حوزه‌ی سیاست و اجتماع به شمار

۱ ای. پ. پطروشفسکی ۱۳۵۱. نهضت سربداران خراسان، ترجمه‌ی کریم کشاورز، [بی‌جا]، پیام، صص ۱۱-۱۲.

۲ محسن الویری ۱۳۸۴. زندگی فرهنگی و اندیشه‌ی سیاسی شیعیان از سقوط بغداد تا ظهور صفویه (۶۵۶-۹۰۷ ق)، تهران: دانشگاه امام صادق(ع)، ص ۲۶۵.

۳ همان، ص ۲۶۷.

میرفتند و حرکت‌هایی به وسعت جنبش‌های یاد شده ایجاد نمودند. در نگاه کلی به مباحث کتاب مشعشعیان، ماهیت فکری-اجتماعی و فرایند تحولات تاریخی، نیز می‌توان گفت که مؤلف با بررسی نسخ خطی متعدد کلام‌المهدی و نیز ترجمه و مقایسه‌ی متون عربی، توانسته است اطلاعاتی کامل و همه‌جانبه در ارتباط با جنبش مشعشعیان در اختیار علاقه‌مندان به این حوزه از تاریخ قرار دهد و به عنوان نمونه‌ای در خور در زمینه‌ی جنبش‌های ایران زمین به شمار رود.

اما اختلاف پژوهش حاضر با این کتاب، این است که رنجبر به معرفی و بررسی ماهیت خود جنبش مشعشعیان و نیز دیگر جنبش‌های صورت گرفته در طی قرن‌های هشتم تا دهم هجری قمری پرداخته است؛ حال آن‌که ما در صدد به تصویر کشاندن مبانی نظری این قیام‌ها برآمده‌ایم. بی‌شک، نگرستن به این قیام‌ها از دریچه‌ی گفتمان، نتیجه‌ای کاملاً متفاوت از نتیجه‌ی دیگر پژوهش‌ها، نظیر پژوهش محمد علی رنجبر، در اختیار ما قرار خواهد داد؛ علی‌الخصوص که مؤلف این کتاب، برخلاف روال علمی پژوهش خود، چارچوب نظری برای پردازش اطلاعات تاریخی در نظر نگرفته است.

چارچوب نظری

بر اساس دیدگاه لاکلا و موفه، گفتمان^۱ فضایی است که انسان‌ها فقط در آن‌جا دنیای پیرامون خود را درک می‌کنند و به سبب فهمی که گفتمان به آنان ارائه می‌کند، اعمال و رفتار اجتماعی خویش را صورت می‌دهند. از این منظر، اقتصاد، سیاست، حقوق و قانون، نه تنها مقولاتی گفتمانی پنداشته می‌شوند، بلکه خود ابزاری برای ظهور و استمرار یک گفتمان به حساب می‌آیند.^۲ بر این اساس، سیاست مجموعه‌ای از اعمال گفتمان‌ها و نهادهایی است که به‌منظور ایجاد نظم خاص و سازمان‌دهی اجتماع، درصدد طرد و غلبه بر جای‌گزین‌های احتمالی خود برمی‌آید و تثبیت ولو موقت گفتمان مورد نظر خویش را هدف قرار می‌دهد.

از نظر لاکلا و موفه، گرچه سوژه به عنوان شخصیتی خودآگاه که منشأ روابط اجتماعی تلقی شود، وجود ندارد، لیکن در شرایط بحرانی و هنگامی که گفتمان‌ها دچار تزلزل می‌گردند، افراد به عنوان رهبران، سیاست‌مداران و متفکران بزرگ، در نقش سوژه‌ی سیاسی

1 discourse

۲ فردینان دوسوسور ۱۳۷۸. دوره‌ی زبان‌شناسی عمومی، ترجمه‌ی کوروش صفوی، تهران: هرمس، صص ۱۲۶-۱۲۸.

ظاهر می شوند، نه "در درون" گفتمان، که "در مورد" گفتمان تصمیم‌گیری می‌کنند و با طرح فضایی اسطوره‌ای مفصل‌بندی‌های جدید را ایجاد می‌نمایند.^۱

چگونگی تبدیل اسطوره به گفتمان مسلط را لا کلا با به کارگیری دو مفهوم بیان می‌نماید: یکی قابلیت دسترسی،^۲ و دیگر قابلیت اعتبار.^۳ نکته‌ی دیگر این که قدرت موجود در پس یک گفتمان همزمان که با مفصل‌بندی دال‌های مورد نظر بر حول دال مرکزی سعی در هژمونیک نمودن آن دال‌ها و ایجاد اجماع نسبت به آن گفتمان می‌نماید، همچنین با ساختارشکنی دال مرکزی گفتمان رقیب، مدلول‌ها را از دال‌ها جدا می‌کند و در نتیجه هژمونی‌اش را درهم می‌شکند و برای رسیدن به این هدف از دو فرایند برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی بهره می‌جوید.

همواره برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی به دو شکل نرم‌افزاری و سخت‌افزاری بروز و ظهور می‌یابد و نوع نرم‌افزاری آن در قالب زبان، اعم از گفتار یا نوشتار، و نوع سخت‌افزاری آن به صورت‌های مختلفی چون قیام، شورش، تظاهرات، اعدام، حبس و ترور بروز می‌نماید.^۴ در تعبیری کوتاه می‌توان برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی را فرایندی دانست که طی آن گفتمان‌ها نقاط قوت خود و وجوه ضعف دشمن را برجسته می‌کنند و نقاط ضعف خویش و جنبه‌های مثبت گفتمان رقیب را به حاشیه می‌رانند.^۵

بنابر آنچه گذشت، تلاش می‌شود مرزبندی‌ها و غیریت‌سازی‌هایی را که سید حیدر آملی در قالب متن جامع‌الاسرار و منبع‌الانوارو به منظور طرح و بسط «گفتمان شیعی - صوفی» میان این گفتمان به عنوان «ما» و دو گفتمان «تشیع» و «تصوف» به عنوان «آنها» ترسیم نمود، به عنوان برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی نرم‌افزاری و نیز قیام‌های صورت گرفته توسط حامیان گفتمان «شیعی - صوفی» علیه گفتمان «تسنن» رقیب، به عنوان حاشیه‌رانی سخت‌افزاری، مورد بررسی واقع گردد.

زمینه‌های سیاسی - اجتماعی شکل‌گیری گفتمان شیعی - صوفی

چنان‌که اشاره شد، قرن هفتم هجری از جمله بسترهای تاریخی است که هجوم مغول بر دل آن،

1 Laclau, E 1990. *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London, Verso, p.60.

2 availability

3 credibility

4 Laclau, E 1994. *The Making of Political Identities*, London, Verso, p.49.

۵ سیدعلی اصغرسلطانی ۱۳۸۴. قدرت، گفتمان، زبان‌سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران، تهران: نشرنی، ص ۱۱۲.

۶ همان‌جا.

نظم سیاسی- اجتماعی گفتمان‌های تسنن و تشیع، به عنوان عمده‌ترین گفتمان‌های موجود را برهم زد و با فراهم نمودن زمینه‌ی رشد و ارتقای خرده گفتمان تصوف، هر یک از پیروان دو گفتمان دیگر را وارد معادلات گفتمانی جدید نمود، و به این ترتیب، فضا را برای شکل‌گیری گفتمان جدید شیعی- صوفی مساعد ساخت.

آغاز درگیری میان خلیفه الناصر لدین الله و علاء الدین تکش خوارزمشاه، به سال ۵۹۰ ه‍.ق بر سر تشریفات حکومتی،^۱ رفته‌رفته تا بدان‌جا پیش رفت که لشکرکشی عظیم خوارزمشاه به سوی بغداد را به سال ۶۱۴ ه‍.ق رقم زد،^۲ و این شد مقدمه‌ی رخداد بزرگ‌ترین اشتباه حیات سیاسی الناصر لدین الله. خلیفه‌ی عباسی برای از بین بردن ماری کوچک، افعی را به سرای خویش فراخواند، و ورود خان مغول به قلمرو اسلامی را به منظور مقابله با خوارزمشاهیان بهترین راه چاره دانست. با ورود هلاکو به بغداد در نهم ماه صفر ۶۵۶ ه‍.ق، و تاراج و یغمای خزاین و دفاین مقرر خلافت و نیز قتل المستعصم در روز چهاردهم ماه صفر همین سال، نقطه‌ی نهایی عمر خلافت عباسی نیز مشاهده شد. سرانجام، بزرگ‌ترین ضربه بر پیکره‌ی تسنن وارد آمد. چیش مهره‌های اصلی حکومت بغداد به سرعت و به نحوی صورت پذیرفت که دارندگان بیش‌ترین سهم در موفقیت خان مغول، بهترین مقامات را کسب نمودند و لذا در ابتدای امر کفه‌ی ترازو به نفع تشیع سنگین گشت.^۳

در حکومت جدید ایلخانی نیز نزاع روزافزون میان اهل تسنن، به خصوص نزاع حنفی و شافعی، در جلب نظر حکمران مغولی به آیین خویش از یک‌سو،^۴ ورود شیعیان به دستگاه خلافت و تصدی مناصب حساس مملکتی توسط ایشان و به دنبال آن تلاش شخصیت‌های حکومتی چون خواجه سعدالدین ساوجی وزیر با تدبیر اولجایتو، طرمطاز فرماندهی بنام مغولی، و نیز سید تاج‌الدین آوجی روحانی عالی‌قدر دربار، در بهبود اوضاع شیعیان از سوی دیگر،

۱ عزالدین علی ابن اثیر ۱۳۵۵. *الکامل (تاریخ بزرگ اسلام و ایران)*، ترجمه‌ی ابوالقاسم حالت، ج ۲۴، تهران: علمی، صص ۱۱۴-۱۱۵.
 ۲ محمدبن علی بن طباطبای ابن طلقی ۱۳۶۰. *تاریخ فخری (در آداب ملکداری و دولت‌های اسلامی)*، ترجمه‌ی محمد وحید گلپایگانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر، ص ۴۷۰.
 ۳ علاءالدین عطاملک جوینی ۱۳۶۷. *تاریخ جهانگشای*، به سعی و اهتمام محمد بن عبدالوهاب قزوینی، ج ۱، تهران: بامداد و ارغون، بخش ترجمه‌ی حال مصنف؛ فضل‌الله بن عبدالله و صاف الحضرة شیرازی ۱۲۶۹. *تجزیه الامصار و ترجیه الأعصار (تاریخ و صاف الحضرة در احوال سلاطین مغول)*، به اهتمام محمد مهدی اصفهانی، ج ۱، بمبئی: آبی‌نا، ص ۵۹؛ محمد ابن شاکر الکتبی ۱۲۹۹. *فوات الوفيات*، ج ۲، [بی‌جا]: مطبعة سعادت علی بیگ، ص ۳۵؛ غیاث‌الدین بن همام الدین خواندمیر ۱۳۳۳. *تاریخ حبیب السیر*، ج ۲، تهران: کتابفروشی خیام، ص ۱۰۵.
 ۴ و صاف، همان، ج ۱، صص ۵۲۰-۵۲۱؛ حافظ ابرو ۱۳۵۰. *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به اهتمام خانباا بیانی، تهران: انجمن آثار ملی، ص ۸۸.

به موازات کاهش قدرت اهل تسنن، بر موقعیت و اقتدار اجتماعی- حکومتی شیعیان می‌افزود.^۱ تحولات اجتماعی- سیاسی صورت گرفته در آغازین دهه‌های قرن هفتم هجری، سیاست- های نادرست خلفا در قبال مسائل مستحدثه، نفوذ روزافزون اسماعیلیه و خطرات ناشی از آن، کشمکش‌های پی‌درپی فرق مختلف مذهبی و هرج و مرج‌های ناشی از آن، نه تنها اوضاع سیاسی- فرهنگی، بلکه وضعیت اقتصادی جامعه را نیز، دچار بحران ساخت، و تشویش خاطر و نارضایتی عموم از شرایط موجود را افزود و به این ترتیب، موجبات گسترش و رشد حوزه‌ی نفوذ تصوف و آموزه‌های زاهدانه‌ی آن را در میان اقشار مختلف جامعه فراهم می‌ساخت.

گذشته از بازتاب اجتماعی تصوف، اتخاذ موضع سیاسی مناسبی که صوفیان در قبال قدرت- های موجود از خود نشان می‌دادند نیز، بر استحکام و ماندگاری‌شان می‌افزود. آنچه این گرایش و نزدیکی را قوت می‌بخشید، تشابه فرهنگی مغول با آموزه‌های صوفیان و همخوانی مقام قلمان شمنی با پیر صوفی بود.^۲

در مجموع، چیزی نگذشت که متصوفه و شیوخ "همچون پادشاهان بی‌تاج و تخت"^۳ جامعه‌ی مغولی ایران زمین، تمامی زوایای فکر و اندیشه‌ی نه فقط مردمان، بلکه دولت‌مردان و سلاطین را تحت اختیار گرفتند.

در این میان، نه تنها سلاطین، بلکه دیگر بزرگان و صاحب‌منصبان سنی مذهب دستگاه حکومت با هراس، آینده‌ی نه چندان دوری را پیش خود ترسیم می‌نمودند که در آن تشیع و متولیان آن بر کرسی زمام‌داری و رهبری جامعه‌ی اسلامی، صاحبان دست آوردهای سیاسی- علمی و مذهبی این دوران گردیده‌اند؛ بالاخص که تقریب و تمایل متصوفه^۴ به اندیشه‌های شیعی در این زمان، تشیع را از توانی دو چندان برخوردار ساخته بود.

تمایل و نزدیکی میان تصوف و تشیع از مکتب کبرویه و با فعالیت‌های نجم الدین کبری، سنی شافعی مذهب، که عشق و ارادت خویش نسبت به اهل بیت پیامبر را در قالب مدایحی که در منقبت علی(ع) و اهل بیتش می‌سرود، ابراز می‌داشت؛^۵ رفته‌رفته آغاز و منجر به تشکیل

۱ همان، صص ۱۰۰-۱۰۱.

۲ تریاق‌المحبین فی طبقات خرقه‌المشایخ العارفین ۱۳۰۳. مصر: ابی‌نا، ص ۱۸.

۳ شیرین بیانی ۱۳۷۱. دین و دولت در ایران عهد مغول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ص ۶۶۹.

۴ مراد از متصوفه در این نوشتار، پیروان گفتمان تصوف به عنوان گفتمان رقیب شیعی- صوفی، و منظور از متشیعه، پیروان گفتمان تشیع به عنوان گفتمان رقیب شیعی- صوفی است.

۵ بویل ۱۳۶۶. تاریخ ایران کمبریج از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخان، ترجمه‌ی حسن انوشه، ج ۵، تهران: امیرکبیر، صص ۲۸۰ و ۵۱۷-۵۱۸.

طرائق صوفی- شیعی، چون حیدریه، نعمت اللهیه، جلالیه و نیز قلندریه و ابدالیه و به ویژه اهل فتوت، گردید.^۱ گرچه به منظور رویارویی با گسترش نیروی فتنان شیعی، یک سازمان فتوت سنی مذهب با نام «فتوت نبوی» در برابر «فتوت علوی» قد علم کرد و کشتن رافضیان را در هر جا که یافت شوند، در دستور کار قرار می داد؛ لیکن سرانجام با ورود مغول و پایان فشارهایی که همواره و از مدت ها پیش توسط خلفای عباسی در ممانعت از ایجاد پیوند میان تشیع و تسنن اعمال می شد، گوی سبقت را صوفیان شیعی مذهب ربودند.^۲

زمینه های فکری- کلامی شکل گیری گفتمان شیعی- صوفی

در طی سطور گذشته دیدیم که به دنبال تسامحات مذهبی مغولان، قدرت تسنن و نهاد حامی آن- خلافت- تضعیف گردید، جایگاه تشیع ارتقاء یافت و تصوف در میان آحاد جامعه رو به گسترش و تزايد نهاد. بی شک، طبیعی می نمود، هر یک از پیروان گفتمان های تشیع و تسنن به منظور چیرگی نهایی در میدان اندیشه و سیاست و تبدیل شدن به گفتمان مسلط جامعه، در صدد نزدیک سازی خود به گروه متصوفه و بهره گیری از توان بالقوه ای این طیف از جامعه برآید. لیکن، مشکل عمده بر سر راه گفتمان تشیع بود؛ چرا که تا پیش از این، خصومت و جدال دیرین میان دو گروه متشیعه و متصوفه بر سر برخی اصول و اعتقادات مذهبی، مانع هرگونه نزدیکی، تشابه و تسانخ پیروان این دو گروه، در خط مشی های سیاسی- اجتماعی شان می گشت.^۳ با این حال، رفته رفته از قرن هفتم هجری به بعد، علما و اندیشمندانی هم در میان متشیعه و هم متصوفه، بروز و ظهور یافتند که با دقت نظر در اصول و مبادی اولیه ای اعتقادی شان، رویکردی مسالمت آمیز در قبال یکدیگر اتخاذ می نمودند.

با مطالعه ی خط سیر این تغییر رویه ی اندیشمندان شیعی- صوفی، در می یابیم که خواجه نصیرالدین طوسی با افزودن فلسفه به کلام، و کمال الدین میثم بحرانی با پرده برداری از ابعاد

۱ عبدالباقی گولپینارلی ۱۳۶۳. مولانا جلال الدین، ترجمه و توضیحات توفیق سبحانی، تهران: مؤسسه ی مطالعات فرهنگی، ص ۱۱۳.

۲ کامل مصطفی الشیبی ۱۹۶۳-۱۹۶۴. الصلاة بین التصوف و التشیع، بغداد: ابي نا، ص ۲۰۰.

۳ دقت در این نکته که پیش از این تصوف با حذف امامت از ولایت و جایگزین نمودن مقام «شیخ» به جای «امام» بر اعتقادات خود رنگی تسننی زده بوده و به این ترتیب با یکی از اصلی ترین اصول اعتقادی شیعیان مخالفت می ورزید، جای پرسشی را در این زمینه باقی نخواهد گذاشت. بنگرید به: سید محمد مهدی جعفری ابي تا، «تشیع»، دایرة المعارف تشیع، تهران: نشر شهید سعید محبی، ص ۳۳۲.

عرفانی - فلسفی نهج البلاغه^۱ و ابن عربی با تدوین اصول تصوف و عرفان بر طبق قواعد عقلی و فلسفی^۲ و عبدالرزاق کاشانی^۳ ابونعیم اصفهانی^۴ و سراج^۵ و جنید^۶ با بزرگداشت مقام مولی الموحدین علی(ع) به عنوان قطب اولیه‌ی تصوف، دست در دست هم، زمینه‌ی نزدیکی و گرایش دو گفتمان تشیع و تصوف را به یکدیگر فراهم نمودند.

علامه ابن مطهر حلّی و تسامح صوفیانه‌ی وی در برابر عقاید ابن عربی^۷، نگارش کتاب قواعد التوحید و شرح آن تمهید التواعد در باب وجود مطلق و نیز شرح فصوص الحکم ابن عربی توسط صدر الدین و صابن الدین علی ترکه‌ی اصفهانی، قصیده‌ی یانصد و هفت یتّی ذات الانوار^۸ توسط ابوالفضل عامر بن عامر بصری و جای‌گزین‌سازی اندیشه‌ی وحدت وجود، به جای عقاید حلول و تناسخ صوفیه و نیز تصویر عقاید شیعه و جایگاه علی(ع) در مقام خلافت الهی، همه به‌وضوح گویای تداوم روند الحاقی تفکرات شیعی و عقاید صوفیانه در این قرون است.

گرچه روند فکری پیش آمده در این قرون، خود به وضوح حکایت از نزدیکی دو گفتمان تشیع و تصوف به یکدیگر داشت، با این حال، هنوز دایره‌ی گفتمانی تشیع و تصوف چیزی جدای از هم به‌شمار می‌آمد و هر زمان احتمال رבוته شدن این برگ برنده توسط سخت‌ترین رقیب گفتمانی تشیع، یعنی تسنن، باقی بود. پس، به منظور پیروزی در این نزاع گفتمانی، اکثفا به‌تقریب، چندان عاقلانه نبود. طبیعی بود گفتمانی واحد با قدرت، شدت و حدّتی متشکل از توان بالقوه‌ی دو گفتمان تشیع و تصوف، موفق‌تر از دو گفتمان مجزا، هر چند تقریب یافته، عمل می‌نمود و بر خصم فائق می‌آمد. از این رو، در فضای بی‌قرار اسطوره‌ای حاکم پس از ظهور و سلطه‌ی مغول‌ها، سید حیدر آملی به‌عنوان یک کارگزار مستقل و سوژه‌ای گفتمانی، با نگاهی فراتر از اکثفا به اندیشه‌ی تقریب، تمام تلاش خویش را مصروف داشت تا گفتمانی

۱ کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی ۱۳۷۵. شرح نهج البلاغه، به کوشش قربانعلی محمدی مقدم و علی اصغر نوایی یحیی‌زاده، ج ۲، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ص ۳۱.

۲ محی الدین ابن عربی ۱۳۸۳. فتوحات المکیه، به کوشش علی نقی امین، ترجمه‌ی محمد خواجوی، تهران: مولى، ج ۳، ص ۱۸۴ و ج ۴، ص ۱۳۹.

۳ الشیبی، همان، صص ۲۹۷-۲۹۸.

۴ احمد بن عبدالله ابونعیم اصفهانی ۱۴۰۷. حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، ج ۱، بیروت: دارالکتب العربی، ص ۶۱.

۵ ادريس بن بیدکین بن عبدالله ۱۹۸۶. الممع فی حوادث و البدع، مصحح لبیب، قاهره: [بی‌نا]، ص ۱۵۹.

۶ همان‌جا.

۷ حلّی ۱۳۷۹. نهج الحق و کشف الصدق، ترجمه‌ی علیرضا کهنسال، مشهد: مؤسسه‌ی پژوهش و مطالعات عاشورا، ص ۱۸۶.

۸ عامر ابن‌العامر بصری ۱۹۴۸. ذات الانوار، تحقیق الشیخ عبدالقادر مغربی، دمشق: [بی‌نا]؛ الشیبی ۱۳۸۵. تشیع و تصوف تا آغاز سده‌ی دوازدهم هجری، ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیر کبیر، ۱۲۹-۱۳۵.

واحد ایجاد کند، که در آن شیعی همان صوفی و صوفی همان شیعی است؛ و برای رسیدن به این هدف، گریزی نداشت، جز طی نمودن مسیری بس دشوار؛ مسیری که در آن نه فقط تسنن، که حال تشیع و تصوف نیز در حکم گفتمان‌های رقیب وی،^۱ عرض اندام می نمودند.

روند تثبیت معنا در گفتمان شیعی- صوفی

سید حیدر برای بنا نمودن گفتمان جدید خویش، تحت عنوان گفتمان شیعی- صوفی، می بایست دو گفتمان زیر را پشت سر می نهاد: گفتمان تشیع سنتی، که از نگاه آن، تصوف مطرود، و گفتمان تصوف سنی که در باورش تشیع محکوم بود؛ و با ساختار شکنی آن دو و بازخوانی مفاهیم اساسی شان، حول یک هسته‌ی مرکزی، حاشیه‌رانی رقیب را به عنوان اساسی‌ترین فرایند هویت بخش هر گفتمان، در دستور کار خود قرار می داد. سید حیدر با نگارش کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار، تلاش نمود تا از طریق حاشیه‌رانی نرم افزاری دو رقیب تشیع سنتی و تصوف سنی و نیز با مفصل‌بندی مجدد دال‌های شیعه و صوفی حول محور «ولایت»، به عنوان هسته‌ی مرکزی گفتمان خویش، نیرویی فراتر از دیگر نیروهای موجود در جامعه‌ی بحران زده‌ی آن روز، فراهم نماید؛ نیرویی که توان حاشیه‌رانی سخت‌افزاری آخرین رقیب قدرتمند، یعنی گفتمان تسنن، را داشته باشد.

اقدامات هژمونیک را که سید حیدر به منظور حاشیه‌رانی دو گفتمان تشیع و تصوف و برجسته‌سازی گفتمان خویش در پیش گرفت و از آن طریق ساختار گفتمان‌های رقیب را در هم شکست و گفتمان شیعی- صوفی را مفصل‌بندی نمود، می توان به اجمال چنین معرفی نمود: از نگاه سید حیدر اتحاد و یکپارچگی مسلمانان در برابر ظلم و جور سلاطین ایلخانی و در یک کلام «وحدت» به عنوان برجسته‌ترین دال خالی اهمیت یافت. از این رو، در نخستین گام هژمونیک خویش با برجسته‌سازی نقاط افتراق دو گفتمان رقیب با مهم‌ترین نیاز زمانه یعنی وحدت، به بازنمایی شرایطی پرداخت که در آن، شیعیان از صوفیان، و صوفیان از شیعیان، بدگویی می‌نمایند و هر یک به ذم دیگری می‌پردازند.^۲ آن گاه، با بازخوانی دال‌های شیعی و

۱ در این پژوهش، منظور از گفتمان تشیع به عنوان گفتمان رقیب، تشیع منهای تصوف، که گاه از آن به عنوان تشیع سنتی نیز یاد شده است، و منظور از گفتمان تصوف به عنوان گفتمان رقیب، تصوف منهای تشیع و به عبارتی تصوف سنی است.

۲ «بین الفرق الاسلامیه و الطوائف المختلفه المحمدیه لیس أحد ینکر علی الطائفة الصوفیه مثل الطائفة الشیعه، مع أن مأخذهم واحد و مشربهم واحد و مرجعهم الی واحد». (سید حیدر آملی ۱۳۴۷. جامع الاسرار و منبع الانوار، با دو مقدمه از هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: علمی و فرهنگی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، مقدمه، صص ۴ و ۳۶).

صوفی و طرح مفهوم «مؤمن ممتحن»، به ارائه‌ی حقیقت واحد شیعی و صوفی پرداخت و گفتمان خویش را تنها منادی وحدت معرفی کرد.^۱

بازخوانی عنصر تقیه و محصور نمودن آن بر برخی اسرار مؤکد از سوی ائمه اقدام دیگری است که ضمن آن سید حیدر مواضع سیاسی گفتمان شیعی - صوفی را در قبال حوادث جاری بیان می‌نماید.^۲

در دومین گام، سید حیدر با بازخوانی دال‌های شریعت، طریقت و حقیقت و معرفی اهل ظاهر یا شیعیان به عنوان ارباب شریعت، و اهل باطن یا صوفیان به عنوان ارباب طریقت، هر دو گروه شیعی و صوفی را از ذم و تکفیر یکدیگر باز می‌دارد و انکار یکی توسط دیگری را، همچون انکار اقوال و یا افعال پیامبر، مایه‌ی خروج از دین می‌شمارد. آن‌گاه، با زیرکی تمام پیروان گفتمان خویش و یا شیعی - صوفیان را گذر می‌کند و از مرحله‌ی اسلام و ایمان، و مقیم در مقام ایقان می‌داند و با معرفی ایشان به عنوان ارباب حقیقت، برترین جایگاه را مختص ایشان می‌شمارد.^۳

پردازش هسته‌ی مرکزی گفتمان شیعی - صوفی، سومین گام هژمونیک سید حیدر را به خود اختصاص می‌دهد، که در طی آن سید حیدر می‌کوشد با گزینش عنصر ولایت از دو گفتمان تشیع و تصوف تنها به ساختارشکنی مصداقی این عنصر در گفتمان تصوف، که با تفکرات ابن عربی رنگی کاملاً صوفی - سنی به خود گرفته بود، می‌پردازد و با قائل شدن دو اعتبار «اطلاق» و «تقیید» برای این مفهوم، به قطعیت بخشی مقام «علی(ع)» به عنوان «ختم ولایت مطلق» و جای‌گزینی آن به جای حضرت «عیسی(ع)» و نیز پایان‌دهی هویت «مهدی(عج)»

۱ «فترید أن نستدل علی حقیقتهم ... و نثبت أن هؤلاء الجماعة (الذین) هم الصوفیه (هم) الموسومون بالشیعه الحقیقیه و "المؤمن الممتحن" و غیر ذلک...». همان، مقدمه، ص ۳۶.

۲ سیدحیدر علوم رایج بین شیعه را واجب الاظهار و حتی در برخی ارکانش واجب‌القیام دانست و با اشاره به مواردی چون صلوة و حج و "جهاد"، زمینه را برای درهم شکستن تلقی رایج از مفهوم "تقیه" فراهم نمود. وی با قائل شدن بخش دیگری از علوم تحت عنوان "علم‌الطریقه" در کنار "علم‌الشریعه" و منحصر دانستن آن در مؤمنین ممتحن و به عبارتی صوفیان، "تقیه" و حفظ اسرار مؤکد از سوی ائمه را محدود به این بخش از دین به شمار آورد و به این ترتیب علاوه بر تکمیل نمودن هویت بخشی به دال تصوف، غیرمستقیم به طرح دیدگاه‌های سیاسی خویش در باب جهاد و خروج به سیف نیز پرداخت (همان، ص ۴۲).

۳ سیدحیدر با این اعتقاد که «أن الشریعه و الطریقه و الحقیقه أسماء مترادفه صادقه علی حقیقه واحده باعتبارات مختلفه...»، درصدد از میان برداشتن هرگونه «المجادله و المعارضه مع أهل الله تعالی خاصه و أهل التوحید و خلاصه» و پاک‌سازی «قلوبهم عن الظلمه الغی والضلال» و خارج سازی ایشان «عن دایره الشبهه و الاشکال» برآمد و تلاش نمود ایشان را «فی زمره قوم مدحهم الله تعالی فی کتابه» وارد نماید، چرا که خداوند تبارک و تعالی فرموده است: «فبشرهم عبادی الذین يستمعون القول فیتبعون أحسنه، أولئک الذین هداهم الله و أولئک هم أولوالألباب». (زمر، آیه‌های ۱۷ و ۱۸؛ همان، ص ۳۴۴).

به عنوان «ختم ولایت مقید» به جای شخص «ابن عربی» در گفتمان رقیب، نائل می‌آید.^۱ سید حیدر گام نهایی خویش را به طرح مبحث علوم اکسایبی و ارثی و مقایسه‌ی این دو علم و عالمان آن اختصاص می‌دهد و با مختص نمودن علوم اکسایبی به علمای ظاهری یا متشیعین و علوم ارثی و الهی به علمای باطن یا متصوفین و با اثبات برتری علوم باطنی بر علوم ظاهری، جایگاه اهل تصوف را از اهل تشیع برتر می‌داند و مؤمنین ممتحن یا شیعی - صوفیان را جامع علوم ظاهری و علوم باطنی معرفی می‌کند.^۲

تجلی فرایند حاشیه‌رانی و برجسته‌سازی رقیب در قالب قیام‌های شیعی - صوفی (قرون ۷ تا ۱۰ ه‍.ق)

دیدیم که چگونه بستر سیاسی - اجتماعی پیش آمده پس از هجوم مغول، جریان فکری شکل گرفته از قرن هفتم و در نهایت انسجام و سازمان‌یابی این تفکر در قالب گفتمانی واحد توسط سید حیدر، تا بدان جا پیش رفت که نه تنها در وادی اندیشه و پندار، رقاباتی چون دو گفتمان تشیع و تصوف را از میدان به در نمود و به گفتمان مسلط جامعه بدل گردید، بلکه در عمل نیز نیرویی منسجم و متحد از مؤمنین ممتحن را به بار آورد که حال توان حاشیه‌رانی سخت - افزاری رقیبی سترگ چون تسنن را در وجود خود احساس و بی‌مهابا در مقابل خصم قد علم کردند. از این رو، پیروان و رهبران گفتمان شیعی - صوفی از جا برخاستند و با بهره‌گیری از آبشخور فکری - فرهنگی مسلط قرن، جنبش‌هایی را پیریزی نمودند که تنها یک هدف و یک افق را پیش روی خود مجسم می‌ساخت: حاشیه‌رانی گفتمان تسنن.

شیخ خلیفه مازندرانی نیز از جمله‌ی این رهبران فکری بود که پس از بهره‌گیری از محضر استادانی بزرگ در هر سه حوزه‌ی گفتمان تشیع، تصوف و تسنن و آشنایی با تمامی فرقه‌ها و نحله‌های دینی، با درک ناتوانی گفتمان‌های یاد شده از برآوردن خواش‌های درونی خویش، به دلیل وجود عناصری چون تقیه (در گفتمان تشیع)، اعتزال (در گفتمان تصوف) و ولایت - گریزی (در گفتمان تسنن)، از اساتیدی چون شیخ بالوی زاهد، شیخ رکن الدین علاء الدوله سمنانی و خواجه غیاث الدین هبة‌الله حموی، روی گردانید و مسجدی را در سبزوار، به عنوان اقامتگاه خویش، برگزید.^۳

۱ همان، صص ۳۸۴ - ۴۴۷.

۲ همان، صص ۴۷۲، ۴۷۸.

۳ میرمحمد بن سیدبرهان‌الدین خاوندشاه میرخواند ۱۳۳۹. تاریخ روضة الصفاء، تهران: کتابفروشی‌های مرکزی خیام و پیروزی، صص ۹۹۷ - ۹۹۸.

وی، گرچه خود صوفی‌ای بزرگ و از شاگردان بزرگ‌ترین صوفیان زمان بود، اما تنها، نشستن و وعظ کردن در مسجد را جایز نمی‌دانست، بلکه با پیروی از ائمه‌ی اطهار و با تأکید بر ظهور ختم ولایت مقید، مردمان را به مبارزه با فسق و فجور ظالمان فرا می‌خواند.^۱ آری، مراد «حدیث دنیا»^۲ می‌گفت و مریدان با واژه‌ی کلام گهربارش آتش درون خویش در تحقق یگانه آرمان مقدس شان، «عدالت اجتماعی»، را شعله‌ورتر می‌یافتند. رهبری‌ها و راهنمایی‌های شیخ خلیفه که به پیروی از گفتمان شیعی - صوفی، جدایی ناپذیری مذهب از حکومت و سیاست از دیانت را چنان در اذهان متصور می‌ساخت که ققیهان، اعیان، امیران و به‌ویژه علمای اهل سنت، بر موقعیت و جایگاه اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و حتی مذهبی خویش بیمناک شدند و فتوی به قتل شیخ خلیفه صادر نمودند.^۳ اما گفتمان مورد نظر قدرتی یافته بود که دیگر نه تنها با حذف مهره‌ها و سوژه‌ها متزلزل نمی‌گشت، بلکه خود با اعطای موقعیت‌های سوژگی به پیروان، حرکت‌هایی به بزرگی جنبش سربداران را سازمان‌بندی می‌نمود.

شیخ حسن جوری نیز از جمله‌ی این پیروان بود که با شنیدن کرامات و فیوضات شیخ خلیفه و حضور در محضرش، کیمیای دست نیافتنی حقیقت را به واسطه‌ی وی در گفتمان شیعی - صوفی یافت.^۴ گفتمان نیز با اعطای موقعیت سوژگی در حد رهبری یک جنبش (پس از شهادت شیخ خلیفه)، وی را تا بدان‌جا رسانید که دشمنان سنی مذهبش، نامه‌ها به حکام نوشتند که وی ساز و برگ، آماده داشته، مترصد فرصت است تا خروج نماید و سلطنت دنیوی در دست گیرد.^۵ با اتحاد شیخ حسن و امیر مسعود سربداری، بر مبنای گفتمان شیعی - صوفی و با محوریت و مرکزیت عنصر ولایت، به‌ویژه شق مهدویت،^۶ به منظور ظلم ستیزی و عدالت گستری در اجتماع، جنبش سربداران رسماً وارد گود سیاست گردید و حذف هرگونه عامل فساد و تباهی و حاشیه‌رانی گفتمان تسنن به عنوان بارزترین نماد ظلم پروری و استضعاف را در

۱ جان ماسون اسمیت ۱۳۶۱. خروج و عروج سربداران، ترجمه‌ی یعقوب آژند، تهران: واحد مطالعات و تحقیقات فرهنگی و تاریخی، ص ۵۶؛ میشل مزای ۱۳۶۳. پیدایش دولت صوفی، ترجمه‌ی یعقوب آژند، تهران: گستره، ص ۱۴۵.

۲ این گفته، مهم‌ترین اتهام شیخ خلیفه بود. میرخواند مضمون فتوای فقها را این‌گونه می‌نویسد: «شخصی در مسجد ساکن است و حدیث دنیا می‌کند و چون منعش می‌کنند، منجر نمی‌شود و اصرار می‌نماید. این چنین کس واجب القتل باشد یا نی؟» که پاسخ بیش‌تر فقها «باشد» بود. (نک: میرخواند، همان، ص ۹۹۸).

۳ همان، صص ۹۹۷ - ۹۹۸.

۴ ذیل جامع التواریخ رشیدی در تاریخ روضة الصفا، ص ۶۰۵.

۵ عبدالرزاق سمرقندی ۱۳۸۳. مطلع السعدین و مجمع البحرین، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، صص ۱۴۹ - ۱۵۴.

۶ میرخواند، همان، ص ۶۹۳؛ خواندمیر، همان، ص ۳۹۶.

اجتماع آن روز در دستور کار قرار داد.^۱

جنبش سربداران که بخش عمده‌ی صفحات تاریخی سال‌های ۷۳۶ تا ۷۸۸ ه‍.ق ایران زمین را به خود اختصاص داده بود، به عنوان نمادی از گفتمان شیعی- صوفی، در حاشیه‌رانی رقیب سنی مذهب خویش، تا بدان‌جا پیش رفت که افتخار انقراض حکومت ایلخانان مغول را نیز به نام خود مهمور ساخت. دقت در این نکته که به رغم وجود دو جناح مذهبی و سیاسی در این جنبش، همواره جایگاه برتر از آن رهبر اعتقادی بوده (در مواردی چون قرائت خطبه، نام وی قبل از نام رهبر سیاسی ذکر می‌گشت)،^۲ خود دلیلی است آشکار بر میزان گستردگی گفتمان شیعی- صوفی در اذهان؛ تا آن‌جا که با ایجاد نفاق و جدایی میان رهبران سیاسی و مذهبی و نهایتاً فاصله گرفتن امیران از مبانی هویت بخش اقتدار خویش، بذر انحطاط و شکست در این جنبش کشت، رفته‌رفته آبیاری شد و سپس به ثمر نشست.

وضعیت در باب مرعشیان مازندران نیز به همین گونه بود. سید قوام الدین مرعشی، از شیعیان امامی و از شاگردان سید عزالدین سوغندی،^۳ که تعالیم و آموزه‌های وی به پیروی از اساتید بزرگوارش، شیخ حسن و شیخ خلیفه، به خوبی تجلی‌گر گفتمان واحدی است که ذیل آن می‌اندیشند، سخن می‌رانند و عمل می‌کنند، هنگامی که به ترویج دین حنیف و شرع شریف می‌پردازد، جلوگیری از تفرقه‌ی مسلمانان را در دستور کار خود قرار می‌دهد،^۴ و به واقع از همان شریعت محمدی واحدی دم می‌زند که در گفتمان شیعی- صوفی پی‌ریزی می‌شود و جامعیت و وحدت مورد نیاز جامعه‌ی اسلامی آن روز را وعده می‌دهد.

بی‌شک، تفکر در چارچوب گفتمان شیعی- صوفی، بی‌آمدی نداشت، جز نگاه توأمان به ملک و دین؛^۵ و این یعنی تلاش برای دستیابی به قدرت و حکومت از طریق قلع و قمع

۱ حافظ ابرو پیروان شیخ حسن را شیخیان، و پیروان امیر مسعود را سربداران، نامیده است (نک: اسمیت، همان، ص ۱۳۳). آژند از دو جناح با عنوان مذهبی و سیاسی نام می‌برد. جناح مذهبی معتقد به ظهور امام زمان (عج) و برقراری عدالت و قائل به صفاتی چون دیانت و صداقت و فتوت بود، و جناح سیاسی به دنبال اهداف دنیایی و با پوششی از عقاید مذهبی (یعقوب آژند ۱۳۶۳). قیام شیعی سربداران، تهران: گستره، ص ۱۰۴. پطروشفسکی با تحلیل اقتصادی- اجتماعی با عنوان جناح رادیکال (شیخیه) و جناح محافظه‌کار (سربداران) نام می‌برد (نک: پطروشفسکی ۱۳۵۱). نهضت سربداران خراسان، ترجمه‌ی کریم کشاورز، آبی‌جا: پیام، صص ۵۷-۶۸.

۲ حفظ ابرو، همان، ص ۶۰.

۳ آژند، همان، ص ۱۰۳.

۴ «ترویج دین حنیف بر همه چیز مقدم است... و امر به معروف و نهی از منکر که از اصول دینند، شعار و دثار خود باید ساخت» (سید ظهیرالدین مرعشی ۱۳۶۳). تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش برنهارد دارن، تهران: نشر گستره، صص ۱۳۶، ۲۶۷.

۵ «الملک و الدین توأمان» (مرعشی، همان، ص ۱۸۳).

متمردان دین و مخالفان راه یقین‌سرانجام، قدرت و اعتبار سید قوام موجب شد رقبایی چون امیر افراسیاب چلاوی، گرچه در دل عقایدی از گفتمان خصم را پنهان می‌نمودند، به منظور بهره‌برداری سیاسی از این محبوبیت و قداست فراگیر، سر به اطاعت از سید قوام فرود آورند و با پذیرش ولایت درویشان، امارت چلاویان را مستحکم نمایند.^۱

با این حال، قدرت معنوی سید قوام چنان قدرت دنیوی افراسیاب را تحت الشعاع قرار داده بود که علما، فقها و پیروان سنی مذهب گفتمان رقیب، با بهره‌گیری از زیاده‌خواهی‌های وی، موفق به طرح توطئه علیه این رهبر فکری- مذهبی گفتمان مسلط در جامعه گشتند.^۲ جلسه‌ی مناظره برپا شد و سید قوام محکوم به «ذکر جلی گفتن» گردید.^۳

دقت در این نکته که گفتمان شیعی- صوفی، در بازخوانی از دال «تقیه» و مفصل‌بندی مجدد آن حول هسته‌ی مرکزی ولایت، در راستای اندیشه‌ی مهدویت، پنهان‌کاری و اختفای تأکید شده در شرع محمدی را، از اصولی چون جهاد و قیام در شریعت برداشت و محصور در اوراد و اسرار خاص وارد در طریقت دانست، به وضوح زیرکی و کیاست علمای سنی مذهب را در صدور اتهام «ذکر جلی گفتن» به جای «حدیث دنیا گفتن» مشخص می‌سازد. به این ترتیب، پیروان گفتمان خصم به ظاهر موفق گشتند رقیب شیعی- صوفی خویش را با بهره‌گیری از مبانی گفتمانی خودش از دور خارج سازند. گرچه شکی نیست آنچه پایگاه سیاسی- اجتماعی- اقتصادی آن‌ها را به لرزه می‌افکند، همان حدیث دنیا گفتن بود، نه ذکر جلی!

با دستگیری سید قوام، افراسیاب نیز جامه‌ی ریا از تن برکند و آزادانه، آن گونه که می‌اندیشید، عمل نمود، و فسق و فجور و عصیان و شراب‌خواری خویش را از سر گرفت. در مقابل، مریدان و پیروان گفتمان شیعی- صوفی از جا برخاستند، مراد خویش از بند رها نمودند و بیش از پیش بر اعتقاد و ارادت خود نسبت به وی افزودند.^۴

درگیری میان دو جناح شیخیان و چلاویان از مرعشیان، که حال علناً به نزاع میان دو گفتمان «شیعی- صوفی» و «تسنن» بدل گشته بود، بالا گرفت و پیروزی افتخارآفرین «پرچین جلالک مار» شوکت و اعتبار شیعی- صوفیان منطقه را دو چندان نمود و اعزام مبلغان این

۱ همان، صص ۳۴۰-۳۴۱.

۲ همان، ص ۳۴۳.

۳ «ذکر یا جلی است، یعنی به زبان آورده می‌شود، و یا خفی است، یعنی به زبان آورده نمی‌شود». (بنگرید به: قاسم غنی ۱۳۵۶، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، تهران: آبی‌نا، ص ۲۵۹).

۴ مرعشی، همان، صص ۳۴۴-۳۴۵.

گفتمان به اطراف و اکناف، کیا جلالیان، کیا اسکندریان، رستمدران و دیگر ملوک تحت سلطه‌ی ملک قباد را به عنوان مدعیان گفتمان تسنن، دچار بیم و هراس ساخت. چیرگی در نبرد باول رود، تسخیر قلعه‌ی توجی،^۱ تسخیر ساری^۲ و نیز قلاع سواد کوه و فیروزکوه،^۳ تسخیر منطقه‌ی رستمدرار،^۴ تسلط بر قزوین^۵ و تسخیر نواحی استرآباد^۶ توسط مرعشیان مازندران، همه و همه به خوبی تصاویری است از پیروزی و سلطه‌ی فراگیر گفتمان شیعی- صوفی در طی نیمه‌ی دوم قرن هشتم هجری قمری در مناطق یاد شده، و حکایتی است از تأثیر شگفت- انگیز اندیشه بر عمل.

مروری کوتاه بر سخنان ایراد شده توسط سید قوام پیش از شروع جنگ‌ها و تأکید وی بر حفظ وحدت کلمه و پرهیز از هر گونه تفرقه و دو دلی، توکل به نیروی لایزال الهی در ریشه‌کنی ظلم و جور و برقراری عدل و تأمین صلح به منظور زمینه چینی ظهور ختم ولایت مقید، به روشنی تداعی گر اصول و مفاهیم گفتمانی است که اندکی پیش سید حیدر با مفصل- بندی دقیق آن، سنگ بنای نیروهای عظیمی به قدرت‌مندی سربداران و حال مرعشیان را پی- ریزی می‌نمود.^۷

سرانجام، رقیبان، ناامید از پیروزی در میدان نبرد، دست به مبارزه‌ی مخفیانه و حذف ناجوانمردانه‌ی نیروهای مرعشیان زدند و از درون پیکره‌ی این جنبش را متزلزل ساختند،^۸ و چه بسا اگر نبود دعوت اسکندر شیخی پسر افراسیاب چلاوی از تیمور لنگ در سال ۷۸۰ هـ.ق به منظور سلطه‌افکنی‌اش بر مازندران، همچنان این جنبش تا سالیان سال بر پا می‌ماند.^۹ با این حال، خودداری تیمور از کشتن سادات مرعشی و اکتفایش به تبعیدشان به ماوراءالنهر به منظور تظاهر به اسلام و احترام به خاندان سادات و بنی اعمام پیامبر،^{۱۰} باز خود گویای

۱ همان، صص ۳۷۳-۳۷۸.

۲ همان، صص ۳۷۸-۳۷۹.

۳ همان، صص ۳۸۲-۳۹۰.

۴ همان، صص ۳۹۴-۴۰۴.

۵ خواندمیر، همان، ص ۲۴۳.

۶ مرعشی، همان، صص ۴۱۲-۴۱۹.

۷ برای اطلاع از متن خطبه‌ی ایرادشده در نبرد پرچین جلالک مار، نک: مرعشی، همان، صص ۳۴۶-۳۴۷.

۸ «در مجالس و محافل نسبت به سادات به الحنه‌ی فاحشه فحش می‌گفتند و مهملات می‌گفتند و ندانسته که چون ارادت‌الله جاری باشد، به هذیان گفتن و تسخیر و تحقیر شخصی که مؤید من غیرالله باشد، اقدام نموده، سودی ندارد، بلکه خسران و زیان آن را نسبت به خود مشاهده خواهند کرد...» (نک: همان، ص ۳۶۸).

۹ همان، ص ۴۲۰-۴۲۱.

۱۰ همان، ص ۳۴۰؛ خواندمیر، همان، ص ۳۴۶.

قدرت و اعتبار همچنان رو به تزاید گفتمان شیعی- صوفی است. آری، رفته‌رفته، شعله‌های تابناک جنبش مرعشیان به عنوان جنبش شیعی- صوفی بی‌فروغ می‌گردید، لیکن گفتمان، همچنان زنده و پا برجاء، مبارزه در راستای حاشیه‌رانی گفتمان تسنن را در قالب جنبش‌های دیگری چون مشعشعیان از سر می‌گرفت.

سید محمد فلاح از شیعیان دوازده امامی و منسوب به امام موسی کاظم(ع)، با کسب موقعیت سوژگی از گفتمان یاد شده در راستای تأمین خواسته‌ها و اهداف متعالی گفتمان خویش، به سازمان‌دهی پیروان و حاشیه‌رانی سخت‌افزاری رقبا پرداخت و حرکتی تحت عنوان جنبش مشعشعیان بی‌ریزی و هدایت نمود. از جمله نکاتی که در خصوص جنبش مشعشعیان جلب توجه می‌نماید، صدور فتوای قتل رهبر این جنبش به وسیله‌ی احمد بن فهد حلّی است.^۱ به عبارت دیگر، این بار رهبر جنبش، توسط استاد خویش و از سوی گفتمان شیعی- صوفی مورد رد و انکار واقع می‌گردد. نگاهی سطحی به موضوع، قضاوتی آسان در اختیار خواهد نهاد: یا استاد و یا شاگرد، یکی از گفتمان خارج، و دیگری در ذیل گفتمان است. به راستی آیا چنین است؟ پیش از این، در بررسی جریان فکری شکل گرفته پس از هجوم مغول، دیدیم که ابن فهد حلّی از جمله علمای مبرز شیعی و مشهور به زهد فراوان و میل به تصوف بوده است. لذا، جای هیچ شک و شبهه‌ای باقی نمی‌ماند که وی از جمله حلقه‌های اصلی شکل‌گیری زنجیره‌ی گفتمانی شیعی- صوفی است.

پس ضروری است نگاهی افکنیم دقیق و موشکافانه بر اندیشه و اعتقاد سید محمد بن فلاح، تا دریابیم آیا وی به‌واقع از چارچوب گفتمان شیعی- صوفی عدول نموده است؟ که اگر این گونه باشد، جنبش را از گفتمان شیعی- صوفی خارج و فرضیه‌ی ما را از دور ساقط می‌کند. تأملی نه چندان عمیق در متن کلام المهدی،^۲ به عنوان اصول اعتقادی مدون شده توسط سید محمد، حکایت از محوری بودن دو آموزه‌ی «مهدویت» و «الوهیت» در میان دیگر آموزه‌های وی دارد. یادآوری هسته‌ی مرکزی گفتمان شیعی- صوفی و تقسیم آن به دو شق ولایت مطلق و مقید و تأکید سید حیدر در مفصل‌بندی علی(ع) به عنوان ختم ولایت مطلق، و مهدی(عج) به عنوان ختم ولایت مقید، و قرار دادن آن در کنار اندیشه‌های سید محمد فلاح، خود به تنهایی

۱ قاضی نورالله شوشتری ۱۳۷۶. مجالس المؤمنین، تهران: کتابفروشی اسلامی، ص ۳۹۶.

۲ سید محمد بن فلاح موسوی مشعشعی (شماره‌ی ۱۰۲۲). کلام المهدی، نسخه‌ی دست‌نوشته‌ی عربی در کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی.

گواهی است در جای گرفتن اندیشه‌ی وی در ذیل گفتمان مورد نظر. به‌واقع، می‌توان گفت، آنچه از سوی پژوهش‌گران به عنوان بدعت و نوآفرینی در اندیشه‌ی های سید محمد فلاح مطرح می‌شود، چیزی فزون‌تر از شکافتن هسته‌ی مرکزی گفتمان شیعی- صوفی نیست. سید محمد، نه خارج از چارچوب اعتقادی گفتمان شیعی- صوفی، بلکه در بطن هسته‌ی مرکزی آن، به طرح و مفصل‌بندی مفهومی دیگر تحت عنوان «نایب» و «حجاب» می‌پردازد و از این طریق موقعیت سوژگی خویش را در جایگاه رهبر یک جنبش، نه تا حد خاتم ولایت مقید، برجسته می‌نماید.^۱ آری، دیروز سید حیدر در حاشیه‌رانی نرم‌افزاری رقیب، مؤمن ممتحن را کسی می‌دانست که صرفاً در باور و عقیده، روی از گفتمان رقیب برتابد و از مرتبه‌ی شریعت و طریقت بالاتر رود و حقیقت را که چیزی جز گفتمان شیعی- صوفی نیست، پذیرا گردد؛ لیکن امروز سید محمد فلاح با اثبات مقام نیابت خویش از ختم ولایت مقید، در راستای حاشیه‌رانی سخت‌افزاری رقیب، مؤمن ممتحن را کسی می‌داند که نه فقط در عقیده، بلکه در عمل نیز همراهی‌اش کند و سلاح در دست در میدان نبرد، در برابر گفتمان خصم قد علم نماید.^۲ به عبارتی، ابتدا سید حیدر، ختم ولایت مقیده را به‌عنوان بخشی از هسته‌ی مرکزی گفتمان شیعی- صوفی مفصل‌بندی نمود، آن‌گاه سید محمد فلاح در کتاب کلام‌المهدی و در امتداد جامع‌الاسرار بر شخص مهدی و آموزه‌ی مهدویت تأکید و سپس از آن بهره‌برداری سیاسی کرده است.

وضعیت در باب اندیشه‌ی الوهیت علی(ع) نیز به همین گونه است. سید فلاح در تعیین جایگاه علی(ع) دقیقاً از عناصر و مؤلفه‌هایی بهره می‌جوید که سید حیدر بر آن تأکید می‌نمود. از منظر او نیز نبوت ظاهر امامت، و ولایت باطن آن، و لذا مقام ولایت علی(ع) برتر از دیگر انبیاست. گرچه در منظر پژوهش‌گرانی چون کامل مصطفی‌الشیبی، محمد(ص) و علی(ع) را به یکسان مظهر خدا و تجسم صفات وی شمردن، اندیشه‌ای غالیانه و اساس دعوت مشعشعیان به‌شمار می‌رود،^۳ اما استدلال سید محمد با احادیثی چون «من و علی(ع) از نور واحدیم»،^۴ که دقیقاً سید حیدر نیز از آن بهره می‌جست، یادآور مفهوم «حقیقت محمدیه‌ای»^۵ است که از

۱ همان، ص ۱۲۶.

۲ همان، صص ۲۴۱-۲۴۳.

۳ الشیبی ۱۳۸۵. تشیع و تصوف تا آغاز سده‌ی دوازدهم هجری، ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر، ص ۳۰۰.

۴ موسوی مشعشعی، همان، ص ۲۷۶.

۵ همان، ص ۲۷۷.

اندیشه‌های زیربنایی گفتمان شیعی-صوفی به شمار می‌رود. حتی محمد بن فلاح از آن رو که خداوند نور محمد(ص) را اولین فیض خود قرار داد و دیگر نورها را مشعشع از آن شعاع واحد گردانید، خود را شعشعه و جنبشش را مشعشعین نامید.^۱

نگارنده بر این باور است که اندیشه‌ی الوهیت در نزد رهبر مشعشعیان به هیچ عنوان وی را خارج از گفتمان شیعی- صوفی نمی‌سازد و موجب دخول وی در صف غالیان و خوارج نمی‌گرداند. گرچه اثبات این مدعا امری است خارج از مجال حال، اما همین اشاره‌ی کوتاه کافی است که وی خود در رد فرقه‌ی نصیری^۲ و حاشیه‌رانی آن به عنوان گفتمان رقیب، آشکارا ایشان را محکوم به خدا دانستن علی(ع) می‌نماید و با طرح مبحث جسم و روح در کتاب خویش، مراد از الوهیت علی(ع) را الهی بودن روح آن حضرت می‌داند و تأکید می‌کند که جسم علی(ع) همچون دیگر اجسام و صرفاً ظرفی است که حامل روح الهی و امانت‌دار این روح است.^۳

تأییدات مکرر سید محمد بر رعایت عبادات واجب، از جمله نماز، زکات، روزه، حج و جهاد، و اختصاص اوراق کثیر از کتاب کلام المهدی به شرح و بسط اصول اعتقادی و آداب فقهی مؤکد در شریعت محمدی، بهره‌گیری از عناصر شریعت، طریقت و آن‌گاه حقیقت به عنوان والاترین مرحله‌ای که پیروان مشعشعی در آن جای دارند،^۴ و نیز سرسختی وی در مواجهه با ادیان و فرق دیگر، به‌ویژه اهل سنت، همه به خوبی گواهی است بر شیعی- صوفی بودن اندیشه‌های سید محمد بن فلاح و جنبش ایجاد شده توسط وی.

آنچه از مقایسه‌ی اندیشه‌ی شاگرد و استاد بر می‌آید، این‌که ابن فهد بینشی حداقلی نسبت به گفتمان شیعی- صوفی داشته است، سید محمد بینشی حداکثری، ابن فهد تا حد ممکن از مبارزه و قیام مسلحانه دوری می‌گزیند، محمد بن فلاح تنها راه ترویج اندیشه را از طریق قیام و حاشیه‌رانی سخت‌افزاری محقق می‌داند. نهایت این‌که، ابن فهد هنوز زمان را برای ورود در صحنه‌ی کارزار مساعد نمی‌دانست و محمد بن فلاح صبر را جایز نمی‌دید. آری، هم شاگرد و

۱ در این راستا صاحب *روضات الجنات فی احوال العلماء و سادات*، مشعشع را از القاب علی بن محمد بن فلاح دانسته است. همچنان که مهدی لقب پدر او، سید محمد بن فلاح، بود (نک: الشیبی، همان، صص ۶۹۹-۷۰۰).

۲ برای آگاهی از ارکان اعتقادی آن‌ها، نک: محمدجواد مشکور ۱۳۶۲. *تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم*، تهران: اشراقی، صص ۱۸۵-۱۸۶.

۳ موسوی مشعشعی، همان، ص ۳۶۷.

۴ همان، ص ۲۵۱.

هم استاد، هر دو، ذیل گفتمانی واحد می‌اندیشیدند، سخن می‌گفتند و عمل می‌نمودند. ابن فهد با نگاهی حداقلی به این گفتمان تا حد ممکن از قیام مسلحانه حذر می‌کند، تنها افق نجات‌بخش را در طلیعه‌ی انتظار جستجو می‌نماید و چه بسا به منظور حفظ خون‌های مؤمنان بی‌شمار، خون محمد بن فلاح- شاگرد و پسر خوانده‌ی خویش- را مباح اعلام می‌دارد.

به هر حال، نکته‌ی حائز اهمیت این‌که، در منظر رهبر مشعشی همچون گفتمان شیعی- صوفی، سرسخت‌ترین رقیب و غیرترین دشمن، گفتمان تسنن بوده، از این رو، همواره بیاناتی کثیر به ذم خلفای راشدین و امویان و وقایع اسفبار ایجاد شده توسط ایشان- از جمله واقعه‌ی سقیفه- اختصاص یافته است.^۱ به هر تقدیر، محمد بن فلاح جان از چنگال مرگ به در نمود و فرصت یافت ترویج گفتمان شیعی- صوفی و پی‌ریزی جنبشی بر مبنای آن را در منطقه‌ی خوزستان از سر بگیرد.^۲

بی‌شک، ثبات و سکون جنبش مشعشی و دستیابی به قدرت و اقتداری در حد حکومت مشعشی و ارتقای جایگاه رهبران‌شان تا کسب عنوان سلطانی، در قرون ۱۱ و ۱۲ ه‍.ق، اقتضائات سیاسی و دیپلماسی خاصی را پیش‌روی‌شان قرار می‌داد و ایشان را ملزم به اتخاذ تدابیری می‌نمود که گاه بر اساس قوانین گفتمانی قابل هضم نبود و حتی از در مخالفت با آن برمی‌آمد.^۳ با این حال، قدرت مشعشیان و تسلط ایشان در اداره‌ی منطقه تا بدان‌جا که هیچ‌گاه صفویان نتوانستند عنصری دیگر را جای‌گزین امرای مشعشی نمایند و همواره به منظور جلوگیری از اتحاد ایشان با عثمانی، به نوعی مماشات با ایشان را در پیش می‌گرفتند، خود به وضوح حکایت از استحکام مبانی گفتمانی ایشان و بنای‌شان بر چارچوبی اصیل از باورهای زمانه دارد.

نتیجه

در یک جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت که مرور اجمالی بر جنبش‌های سربداران، مرعشیان و مشعشیان به عنوان برجسته‌ترین قیام‌های شیعی- صوفی قرن‌های هفتم تا دهم هجری قمری، و دقت در مبانی اندیشه‌ای ایشان، حاکی از آن است که تمامی جنبش‌های یاد شده با اثرپذیری از گفتمان تسلط یافته در طی قرن‌های مورد نظر، و به‌مثابه بازتاب سیاسی- اجتماعی آن، بروز و

۱ همان، ص ۱۲۹-۱۳۳.

۲ مجالس المؤمنین، ص ۳۹۵-۳۹۶.

۳ سید علی خان بن سید عبدالله بن سید علی خان موسوی مشعشی (شماره ۱۵۱۳)، تاریخ مشعشیان، نسخه‌ی دست‌نوشته‌ی عربی و فارسی موجود در کتابخانه‌ی سپهسالار (مدرسه‌ی عالی شهید مطهری)، ص ۲۴.

ظهور یافتند و حوادثی در تاریخ ایران زمین باز آفریدند. به واقع، گفتمان شیعی- صوفی به عنوان گفتمان مسلط جامعه‌ی ایران پس از هجوم مغول شکل گرفت و آن‌گاه از دل آن قیام‌ها، جنبش‌ها و حرکت‌های سیاسی- اجتماعی متفاوتی روید، که گرچه هریک بسته به پیش‌زمینه‌ی باورها، اعتقادات، علایق، سلاقی و فرهنگ جغرافیای خاص آن منطقه، جنبه‌ای از گفتمان را تقویت نمودند و عناصری از آن را برجسته ساختند و بعضاً مواردی به آن افزودند و یا حتی جنبه‌هایی از آن را مسکوت گذاشتند، با این حال، همگی ریشه در همان گفتمان واحد داشتند و به منظور برجسته‌سازی خویش و حاشیه‌رانی رقیب سنی مذهب خود، قد علم نمودند.

اصلی‌ترین نشانه در پیوند این جنبش‌ها به گفتمان شیعی- صوفی را می‌توان محوریت دال ولایت با تأکید بر دو چهره‌ی علی(ع) و مهدی(عج) برشمرد. این گونه که تمامی این جنبش‌ها با پیوند خویش به علی(ع) به عنوان نخستین نور جدا شده از حق و برترین خلأق در آسمان و زمین و با ایجاد سلسله نسبی هرچند معنوی با آن حضرت، به اثبات حقانیت خویش می‌پرداختند و آن‌گاه با اعتقاد به اصل ولایت حضرت مهدی(عج)، پی‌آمدهای مثبت این باور مذهبی و نمودهای اجتماعی آن را، که چیزی جز عدل گستری و ظلم‌ستیزی، قیام و حرکت برای بسترسازی ظهور نبود، جستجو می‌نمودند.

منابع

- قرآن کریم
- آژند، یعقوب ۱۳۶۳. قیام شیعی سربداران، تهران: گستره.
- آملی، سید حیدر ۱۳۴۷. جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، با دو مقدمه از هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: علمی و فرهنگی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- ابن اثیر، عزالدین علی ۱۳۵۵. الکامل (تاریخ بزرگ اسلام و ایران)، ترجمه‌ی ابوالقاسم حالت، تهران: علمی.
- ابن شاکر الکتبی، محمد ۱۲۹۹. فوات الوفيات، [بی‌جا]: مطبعة سعادت علی بیگ.
- ابن‌العامر بصری، عامر ۱۹۴۸. ذات‌الانوار، تحقیق الشیخ عبدالقادر مغربی، دمشق: [بی‌نا].
- ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا ۱۳۶۰. تاریخ فخری (در آداب ملکداری و دولت‌های اسلامی)، ترجمه‌ی محمد وحید گلپایگانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر.
- ابن عربی، محی‌الدین [بی‌تا]. عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء والشمس المغرب، مصر: مکتبة و مطبعة محمد علی صبیح.
- ابن عربی، محی‌الدین ۱۳۸۳. فتوحات المکیه، به کوشش علی نقی امین، ترجمه‌ی محمد خواجوی، تهران: مولی.

- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله ۱۴۰۷. *حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، بیروت: دارالکتب العربی.
- ادیس بن بیدکین بن عبدالله ۱۹۸۶. *اللمع فی حوادث و البدع*، تصحیح لیب، قاهره: [بی‌نا].
- اسمیت، جان ماسون ۱۳۶۱. *خروج و عروج سربداران*، ترجمه‌ی یعقوب آژند، تهران: واحد مطالعات و تحقیقات فرهنگی و تاریخی.
- الویری، محسن ۱۳۸۴. *زندگی فرهنگی و اندیشه‌ی سیاسی شیعیان از سقوط بغداد تا ظهور صفویه ۶۵۶-۹۰۷ ق*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- بحرانی، کمال‌الدین میثم بن علی بن میثم ۱۳۷۵. *شرح نهج البلاغه*، به کوشش قربانعلی محمدی مقدم و علی اصغر نوایی یحیی‌زاده، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- بویل ۱۳۶۶. *تاریخ ایران کمبریج از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانی*، ترجمه‌ی حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
- بیانی، شیرین ۱۳۷۱. *دین و دولت در ایران عهد مغول*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بطروشفسکی، ای. پ. ۱۳۵۱. *نهضت سربداران خراسان*، ترجمه‌ی کریم کشاورز، [بی‌جا]: پیام.
- جعفری، سیدمحمد مهدی ۱۳۷۵. «تشیع»، *دایرةالمعارف تشیع*، تهران: نشر شهید سعید محبی.
- جوینی، علاء‌الدین عظاملک ۱۳۶۷. *تاریخ جهانگشای*، به سعی و اهتمام محمد بن عبدالوهاب قزوینی، تهران: بامداد و ارغون.
- حافظ ابرو ۱۳۵۰. *ذیل جامع‌التواریخ رشیدی*، به اهتمام خانابا بیانی، تهران: انجمن آثار ملی.
- حلّی ۱۳۷۹. *نهج‌الحق و کشف‌الصائق*، ترجمه‌ی علیرضا کهنسال، مشهد: مؤسسه‌ی پژوهش و مطالعات عاشورا.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام الدین ۱۳۳۳. *تاریخ حبیب‌السیر*، تهران: کتابفروشی خیام.
- دوسوسور، فردینان ۱۳۷۸. *دوره‌ی زبان‌شناسی عمومی*، ترجمه‌ی کوروش صفوی، تهران: هرمس.
- رنجبر، محمد علی ۱۳۸۲. *مشعشعیان ماهیت فکری- اجتماعی و فرایند تحولات تاریخی*، محمد علی رنجبر، تهران: آگه.
- سلطانی، سیدعلی‌اصغر ۱۳۸۴. *قدرت، گفتمان، زبان: سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران*، تهران: نشرنی.
- سمرقندی، عبدالرزاق ۱۳۸۳. *مطلع‌السعدین و مجمع‌البحرین*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شوشتری، قاضی نورالله ۱۳۷۶. *مجالس المؤمنین*، تهران: کتابفروشی اسلامی.
- الشیبی، کامل مصطفی ۱۹۶۳-۱۹۶۴. *الصلة بین التصوف و التشیع*، بغداد: [بی‌نا].
- شیبی، کامل المصطفی ۱۳۵۷. *تشیع و تصوف*، تهران: [بی‌نا].
- ----- ۱۳۸۵. *تشیع و تصوف تا آغاز سده‌ی دوازدهم هجری*، ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر.
- ----- [بی‌تا]. *همبستگی تصوف و تشیع*، ترجمه‌ی علی اکبر شهابی، تهران: دانشگاه تهران.
- غنی، قاسم ۱۳۵۶. *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ*، تهران: [بی‌نا].
- [گم‌نام] ۱۳۰۳. *تربایق المحیین فی طبقات خرقه‌المشایخ العارفین*، مصر: [بی‌نا].

- گولپینارلی، عبدالباقی ۱۳۶۳. مولانا جلال‌الدین، ترجمه‌ی و توضیحات توفیق سبحانی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات فرهنگی.
- مرعشی، سید ظهیرالدین ۱۳۶۳. تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش برنهارد دارن، تهران: نشر گستره.
- مزاولی، میشل ۱۳۶۳. پیدایش دولت صفوی، ترجمه‌ی یعقوب آژند، تهران: گستره.
- مشکور، محمدجواد ۱۳۶۲. تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم، تهران: اشراقی.
- موسوی مشعشعی، سیدمحمد بن فلاح [شماره‌ی ۱۰۲۲۲]. کلام المهدی، نسخه‌ی دست‌نوشته‌ی عربی در کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی.
- موسوی مشعشعی، سید علی خان بن سید عبدالله بن سید علی خان [شماره‌ی ۱۵۱۳]. تاریخ مشعشعیان، نسخه‌ی دست‌نوشته‌ی عربی و فارسی موجود در کتابخانه‌ی سپهسالار (مدرسه‌ی عالی شهید مطهری).
- میرخواند، میرمحمد بن سیدبرهان‌الدین خاوندشاه ۱۳۳۹. تاریخ روضه‌الصفاء، تهران: کتابفروشی‌های مرکزی خیام و پیروزی.
- وصاف الحضرة شیرازی، فضل‌الله بن عبدالله ۱۲۶۹. تجزیة الامصار و تزجیة الأعصار (تاریخ وصاف الحضرة، در احوال سلاطین مغول)، به اهتمام محمد مهدی اصفهانی، بمبئی: [بی‌نا].
- Laclau, E 1994. *The Making of Political Identities*, London, Verso.
- ----- 1990. *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London, Verso.