

تحول مبانی مشروعیت دولت سربداران با تاکید بر نقش تشیع و تصوف

محمد رضاروزبهانی^۱

چکیده

در دوران فترت، جدا از بازمانگان دودمان چنگیزی و حکام محلی، ما شاهد سر برآوردن حکومت‌های نوظهوری هستیم که از اوضاع پیش آمده بعد از مرگ ایلخان ابوسعید استفاده کردند و دولت تشکیل دادند؛ که سربداران غرب خراسان تا ۷۸۳، سادات مازندران تا ۷۹۴، سادات گیلان تا ۷۷۲، کارکیا در لاهیجان تا ۱۰۶۰، از جمله این دولت‌ها هستند، که عموماً داعیه داریشان با تمایلات تشیع صوفیانه همراه بود و هریک در تحول اوضاع سیاسی و فکری زمانه مؤثر بودند. اما در این میان نقش دولت سربداران به واسطه وسعت قلمرو و حضور فعالتر و مؤثرتر در فرایند تحول مبانی مشروعیت حکومت و عرضه الگوی مشروعیتی متفاوت از آن چه در آنزمان وجود داشت، یعنی تکیه بر تشیع و تصوف، دارای اهمیت ویژه‌ای است.

در این مقاله، با استفاده از منابع تاریخی و سیاسی جدید و قدیم، سعی شده است ضمن توصیف تلاش‌های دولت سربداری جهت کسب مشروعیت و عرضه الگوی مشروعیت ساز جدید، علت عدم دستیابی آن دولت به یک الگوی واحد مورد توافق جناح‌های مختلف بیان شود. به زعم ما علت عدم وجود نظریه سیاسی مشخص در جناح سربداری و آرمان گرایی افراطی جناح شیخیان از یک طرف و اوضاع پیچیده سیاسی زمانه، بخصوص ظهور تیمور، از طرف دیگر، عوامل اصلی این عدم توفیق هستند؛ بدیهی است در این مسیر توجه به اوضاع سیاسی زمانه و عطف توجه به تقارن و تباین تشیع و تصوف از نخستین دوره تاریخیشان تا برآمدن سربداران، در شناخت نا کامی دولت سربداری در بکار گرفتن یک الگوی مشروعیت ساز واحد مورد توافق همه جناح‌ها و نهایتاً استقرار یک سامان سیاسی پایدار، راهگشا بوده است.

واژگان کلیدی: سربداران، تشیع، تصوف، مشروعیت، حسن جوری، ابن مکی

۱. دانشگاه فرهنگیان تهران

مقدمه:

بحث مشروعیت^۱ حکومت‌ها، یعنی اینکه چه عاملی به یک حکومت و حاکم حق اعمال قدرت بر مردم را می‌دهد^۲ و مبانی آن از دیر باز توجه فلاسفه و متفکران، و حتی عامه مردم را، به خود جلب کرده است و در آثار و نوشته‌های آنها و همچنین در افسانه‌ها، اسطوره‌ها و قصه‌های عامیانه مطرح شده است^۳. اگر بر اساس دائرة المعارف علوم اجتماعی بپذیریم که قدرت دولت با دو ویژگی، یعنی ایجاد حق حکومت برای حاکمان و همچنین شناسایی این حق از سوی حکومت شوندگان، مشروع می‌شود؛ پی می‌بریم که مسئله مشروعیت حکومت‌ها همیشه مهم بوده است، و دوام و بقا حکومت‌ها تا حد زیادی به میزان مشروعیت آنها بستگی داشته، بنابراین حکومتگران برای استمرار واستحکام حکومت خود ناگزیرند علاوه بر افزایش توان نظامی خود به انحاء مختلف حقانیت و مشروعیت خود را به اثبات برسانند^۴.

اهمیت مشروعیت بدان حد است که دشمنان، برای شکست و ایجاد تزلزل در ارکان حکومت، حملات خود را متوجه مبانی مشروعیت آن می‌کنند تا با غیرمشروع جلوه دادن آن نظام سیاسی، زمینه نابودیش را فراهم کنند؛ حتی در تفکرات سیاسی دوره جدید، که حکومت

۱. مشروعیتی که در مباحث سیاسی مطرح می‌شود، مفهومی اصطلاحی دارد که نباید آن را با معنای لغوی و شرعی این واژه اشتباه گرفت. مشروعیت معمولاً با «Legitimacy» انگلیسی معادل گرفته می‌شود. مشروعیت از منظر دین و فرهنگ اسلامی در ارتباط با شرع و شریعت قرار دارد، در حالی که در واژه «Legitimacy» نوعی مفهوم قانونیت، چه قوانین وضعی و چه قوانین نا نوشته یا عرفی، نهفته است و لذا نمی‌توان بدون تسامح این دو را معادل یکدیگر گرفت. در انگلیسی برای این مفهوم از لغت «Legitimacy» استفاده می‌شود که معانی زیر برای آن به کار برده می‌شود: درستی، بر حق بودن، حقانیت، قانونی بودن درستی، بر حق بودن، قانونی بودن، حقانیت، قانونی بودن، روایی، حلالیت، حلال‌زادگی، مشروعیت. این واژه هم ریشه کلمات «Legislation» (تقنین)، «Legislator» (قانون‌گذار)، «Legal» (قانونی) و «Legacy» (میراث) است. (قادری، حاتم، تحول مبانی مشروعیت خلافت، تهران، انتشارات بنیان، ۱۳۷۵، ص ۴۸)

۲. Rogers scruton, Dictionary of political though (Great Britain, Macmillan Reference Book, ۱۹۸۶) pp.۲۶۴,۲۶۵.

۳. فردوسی، ابوالقاسم، دیوان کامل شاهنامه...، قم، نشر عطش، ۱۳۹۱. جوانشیر، ف.م، تهران، جامی، ۱۳۸۰

۴. International Encyclopedia of Social Sciences (New York, the Macmillan Company and the free press) vol ۱, and ۱۰, p۲۴

مطلقه سنتی رو به زوال رفته، هنوز مشروعیت اصل مهمی در حکومت محسوب می شود، چرا که: «مقتدرترین فرد [یا حکومت] هیچگاه تا بدان حد قوی نیست که بتواند همیشه آقا و فرمانروا باشد مگر اینکه زور را به حق بدل، و اطاعت را به وظیفه تبدیل کند»^۱ بر این اساس سخت ترین مرحله تکوین و اقتدار یک حکومت آنجاست که می خواهد حقانیت خود را برای ادامه حکومت و باقی ماندن در قدرت اثبات کند؛ بنابراین حاکمان با به خدمت گرفتن متفکران و کارگزاران برجسته سیاسی، و همچنین عطف توجه به عقاید و باورهای مردمی که بر آنها حکومت می کنند، برای تثبیت و استحکام قدرت خویش مبانی نظری لازم مشروعیت را در قالب آراء سیاسی و مذهبی تبیین می کنند. در این میان امیر وجیه الدین مسعود سربداری، بعد از بقدرت رسیدن، نیز به قول حافظ ابرو در کار یافتن «سندی» بود «که قضیه حکومت را بدان استحکامی دهد»^۲، پس چه سندی از خلافت حسن جوری محکم تر، به خصوص که خاندان خود وی نیز نسبت به امامان شیعه نیز می رساندند.^۳

این مقاله به تلاش های جناح های سیاسی دولت سربداری، طی حدود پنجاه سال، برای کسب مشروعیت، "یافتن سند"، و ملزم کردن مردم به اطاعت از خویش از یک طرف و منکوب کردن همسایگان توسعه طلبی که مشروعیت آنها را زیر سیوال می بردند از جمله آل کرت به عنوان مدافع سنت و جماعت و طغا تیموریان به نمایندگی از بقایای اشرافیت مغول، از سوی دیگر می پردازد؛ مسیری که محققین ارزشمندی چون هانس روبرت رویمر^۴، الشیبی^۵، زرین

۱. هانتینگتون، ساموئل، «اقتدار گرایی و زوال مشروعیت»، مجله فرهنگ و توسعه، سال ۷۴، مرداد شهریور ۷۴ شماره ۱۹، ص ۱۴، (به نقل از روسو)

۲. حافظ ابرو، زبدة التواریخ، به کوشش حاج سیدجوادی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۳ و سازمان چاپ و انتشارات و زارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ۱۳۸۰، ج ۱

۳. خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین الحسنی، حبیب السیر، زیر نظر دکتر محمد دبیرسیاقی، تهران، انتشارات کتابفروشی خیام، چاپ اول ۱۳۳۳، چاپ دوم ۱۳۵۳، ج ۳، ص ۳۵۶.

۴. رویمر، هانسروبرت، ایران در راه عصرجدید (تاریخ ایران از ۱۳۵۰ تا ۱۷۵۰) ترجمه، آذرآهنچی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم ۱۳۸۵.

۵. الشیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراغزلو، تهران امیرکبیر، چاپ چهارم ۱۳۸۵

کوب^۱، شیرین بیانی^۲، جلال ستاری^۳، یعقوب آزند^۴، میشل مزاولی^۵ و از متقدمین افرادی چون حافظ ابرو^۶ و خواندمیر^۷، البته بطور تلویحی، در این زمینه قلم زده اند. نگارنده ضمن توجه به نظریات نویسندگان فوق الذکر سعی کرده است، از دید منابع معتبر تاریخی، طرحی جدید از روند تحول مبانی مشروعیت دولت سربداران و علل ناکامی ایشان برای استقرار یک عامل مشروعیت بخش مورد توافق همگان، ارائه دهد.

مقدمه تاریخی

برای درک بهتر چگونگی برآمدن سربداران لازم است ابتدا اوضاع سیاسی خراسان که مسقط الرأس دولت ایشان است به اختصار بیان شود، در زمان ایلخانان، خراسان علاوه بر اینکه مقر استقرار ولیعهد بود، مهمترین فرمانده نظامی در رأس سپاه آن منطقه قرار داشت. ابوسعید قبل از سلطنت در خراسان بود، ولی چون او پسر و جانشینی نداشت، شاهزاده‌ای هم در خراسان مستقر نکرد و در کار حکومت آن تجزیه پیش آمد و حکامی که از طبقه اشراف قدرتمند ایلی و شاهزادگان چنگیزی بودند در قسمت‌های مختلف خراسان قدرت را در دست گرفتند: امیر ارغوان شاه حاکم طوس، مشهد، سبزوار، نیشابور و ابیورد و امیر عبدالله مولای حاکم قهستان، شاهزاده طغاتی‌مور با در دست داشتن حکومت مازندران، قسمت شمال غربی خراسان را که هم مرز با آن ایالت بود، به قلمرو خویش افزود؛ در این بین تنها امیر محمود اسفراینی حاکم اسفراین ایرانی بود^۸ و فرماندهی کل سپاه خراسان از جانب سلطان، امیر شیخ

۱. زرین کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، چاپ هفتم ۱۳۸۷.

۲. بیانی، شیرین، دین و دولت در ایران عهد مغول، تهران مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱ چاپ دوم ۱۳۷۰، ج ۲ ۱۳۷۱، ج ۳، ۱۳۷۵.

۳. ستاری، جلال، زمینه فرهنگ مردم، تهران، نشر ویراستار، ۱۳۷۰.

۴. آزند، یعقوب، قیام شیعی سربداران، نشر گسترده، تهران، ۱۳۶۳.

۵. مزاولی، میشل، پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آزند، تهران، نشر گسترده، ۱۳۶۳.

۶. حافظ ابرو، زبده التواریخ

۷. خواندمیر، غیاث الدین بن همادالدین الحسنی، حبیب السیر

۸. حافظ ابرو، زبده التواریخ، ج ۱، ص ۶۳.

علی، پسر امیرعلی قوشجی، بود، که حفاظت از منافع حکومت مرکزی در ایالت و هماهنگی امور فرمانروایان محلی را بر عهده داشت.^۱

به علت عدم وحدت در امر حکومت ایالت خراسان، یغماگریهای عمال سپاهی و اداری و همچنین هجوم جغتاییان به مرزهای خراسان، افزایش پیدا کرده بود و این، وضع مالی خراسان را به گونه‌ای رو به وخامت برده بود که وجه مقرر به خزانه دیوان نمی‌رسید، بدین دلیل از جانب حکومت مرکزی خواجه علاءالدین محمد هندو، مستوفی معروف، برای سر و سامان دادن به اوضاع و گردآوری وجه مقرر و تنظیم عوارض و مالیات شروع به تعدی نسبت به مردم کرد و اقدامات مأموران وی در خراسان و از جمله در روستای باشتین زمینه آغاز شورش سربداران را، که در نهایت رهبریشان به دست امیر عبدالرزاق باشتینی که فرزند شهاب‌الدین فضل‌الله از قدرتمندان منطقه بی‌هق بود و از جانب پدر به امام حسین (ع) و از جانب مادر به یحیی برمکی می‌رسید، افتاد (۱۲ شعبان ۷۳۷) و وی با کشتن علاءالدین محمد هندو وزیر خراسان و غلبه بر سبزوار در سال ۷۳۸ علم استقلال را برافراشت و به نام خود خطبه خواند^۲ و بعد از آن رادکان، جوین و اسفراین و جاجرم و بیارجمند را یکی بعد از دیگری به چنگ آورد و دو سال و چهار ماه در رأس قدرت قرار داشت، تا آنکه ظاهراً بدنبال اختلاف با برادرش وجیه‌الدین مسعود بر سر یک مسئله اخلاقی^۳، و در اصل سیاسی، که ناشی از سیاست او مبنی بر رویارویی و مسعود مبتنی بر سازش با حکام وقت^۴ بود، به دست برادرش کشته شد.^۵

سربداران با تصرف سبزوار نه فقط صاحب مرکز سیاسی مهمی شدند بلکه با یکی از نهضت‌های مهم مذهبی ارتباط برقرار کردند که در قدرت و نفوذ آینده ایشان تاثیر فراوان داشت، چرا که در سبزوار نسبت به سایر نواحی خراسان شیعیان بیشتری زندگی می‌کردند، که از چندی پیش با موعظه‌های عارفی مازندرانی به نام **شیخ خلیفه** تهییج شده بود، به گونه‌ای

۱. همان، ص ۶۵.

۲. همان، ص ۸۱.

۳. همان، ص ۸۲.

۴. مسعود، بر اساس سیاست سازش، طغایمور را به رسمیت شناخت و پرداخت مالیات به او را پذیرفت. سکه‌هایی که در سبزوار ضرب شده بیانگر این تحول است.

۵. همان، ص ۸۲.

که حکام وقت نتوانستند وجود وی را تحمل کنند و با فتوای علمای سنی در نهایت بطور مشکوکی (۲۲ ربیع الاول سال ۷۳۶) به قتل رسید،^۱ که البته یکی از مریدانش به نام شیخ حسن جوری، که مجبور شد مدتها در خراسان و عراق و مناطق دیگر آوارگی بکشد، جای وی را گرفت، که وجود او هم تحمل نشد و بوسیله ارغونشاه جانی قربانی دستگیر شد (۷۴۰).^۲

زمانی که امیر وجیه‌الدین مسعود پس از قتل برادر، حکومت سربداری را در دست گرفت، مصمم شد تا رسماً از نیروی عظیم و فراگیر مادی و معنوی شیخ حسن جوری استفاده کند و با برخورداری از این نیروی مردمی گسترده مشروعیت حکومت خویش را بیش از پیش تأمین کند. همه سلسله‌هایی که تا آن زمان به حکومت رسیده بودند یا خود را از اعقاب سلسله‌های دیگر می‌دانستند و یا نسب خویش را به بزرگان دین می‌رسانیدند. امیر وجیه‌الدین مسعود نیز به قول حافظ ابرو در کار یافتن «سندی» بود «که قضیه حکومت را بدان استحکامی دهد»^۳ پس چه سندی از خلافت حسن جوری محکمتر، به خصوص که خاندان خود وی نیز نسبت به امامان شیعه نیز می‌رساندند.^۴

با توجه به شخصیت شیخ خلیفه و شیخ حسن جوری و نقش ایشان در قیام سربداران و مشروعیت بخشی به حکومت آنها و توجه به این مطلب که، ایشان نماد جمع میان تشیع و تصوف بودند، لازم است پیشینه ارتباط و پیوستگی میان تشیع و تصوف که در دوره‌های بعد از سربداران تا زمان استقرار دولت صفویه همه نهضت‌های اجتماعی و مذهبی ایران را تحت تأثیر قرار داده بود، مورد بررسی قرار گیرد تا به چگونگی این پیوند، که در نظر اول غریب می‌نمود، پی ببریم.

ارتباط تشیع و تصوف

۱. خواند میر، حبیب السیر، ج ۳، ص ۳۵۹.

۲. همان ؛ و همچنین حافظ ابرو، ج ۱، ص ۸۳.

۳. حافظ ابرو، ج ۱.

۴. خواند میر، حبیب السیر، ج ۳، ص ۳۵۶.

می‌توان گفت تشیع و تصوف از این جهت که با ساحت باطنی وحی اسلامی ارتباط دارند در نخستین دوره تاریخی‌شان از منبع واحدی الهام گرفته‌اند، اصل و تبار مشترکی دارند.^۱ در دوره امامان شیعه بعضی عُباد و زُهاد با ایشان ارتباط داشته اند ولی پس از آن، تشیع و تصوف هر یک راه و شیوه خاص خود را در پیش گرفت و تا حدودی از یکدیگر فاصله گرفتند.^۲ در این بین چند عامل سبب شد که تا مدت‌ها تشیع و تصوف همچنان فاصله خود را از هم حفظ کنند، از جمله اینکه بعضی از عقاید اهل تصوف، که بسیاری از آنها تحت تاثیر غالیان شیعه و اسماعیلیه بود مانند اصل تأویل، تنزیل و تقدس اعداد هفت و دوازده، اندیشه انتقال نور الهی از طریق پیامبران و امامان به پیشوایان صوفیه، اندیشه وحدت وجود که جایگزین عقیده حلول و اتحاد غالیان شده بود و... همه و همه، مانع عمده‌ای بر سر نزدیکی تشیع و تصوف بود.^۳

از طرف دیگر فقها و مجتهدان اظهار علاقه عوام را به صوفیه تهدیدی برای دین می‌شمارند و دعوی مشایخ صوفیه را در باب مقام قطب، همچون قول به مهدویت نوعیه تلقی می‌کردند و نفی و رد آنرا لازمه تشیع می‌شمردند، به علاوه قول به وحدت وجود را از مقوله عقاید حلولیه و اتحادیه می‌پنداشتند.^۴

عامل دیگری که از پیوستن شیعه به تصوف جلوگیری می‌کرد این بود که تشیع به طور کلی یک گرایش مثبت و فعال بود، خواه به صورت قیامهای مسلحانه زیدیان، خواه به صورت تبلیغات نهانی اسماعیلیان و یا دست کم آمادگی برای قیام از طرف امامیان، ولی تصوف، لاقلاً در بسیاری از موارد، مبتنی بود بر تسلیم به ناتوانی و روگردانیدن از مادیات و اعراض از حُب جاه و بلند پروازی و بزرگی طلبی، و عصبیت و تبار را به حساب نمی‌آورد، تا آنکه تشیع برای دست یافتن به مقاصد خود بسوی تصوف متمایل شد و در زهدگرایی و پشمینه پوشی همگام صوفیان شد؛ تصوف نیز از لحاظ اساس و ریشه و مقامات معنوی و خصوصیات پیشوایان و رابطه شیخ و مرید و غیره پا به پای تشیع پیش می‌رفت... و از اینجاست که می‌بینیم با آنکه ائمه،

۱. نصر، سید حسین، آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ترجمه دکتر حسین حیدری، محمد هادی امینی، تهران، انتشارات قصیده سرا، چاپ پنجم ۱۳۸۹، ص ۱۸۶

۲. نصر، همان کتاب، صص ۱۷۶، ۱۷۸

۳. ستاری، همان کتاب، ص ۵۰۸

۴. زرین کوب، همان کتاب، صص ۳۱۵

شیعیان را از پیروی صوفیان برحذر می‌داشتند ولی به لحاظ تقیه یا جلب قلوب مردم از راه صوفیگری، تظاهر به تصوف را برای ایشان جایز می‌دانستند.^۱

در حقیقت استیلای مغول، پس از سقوط بغداد، آغاز پیوند مستقیم بین تصوف و تشیع بود، تصوف که مغول تشویقش می‌کرد و تشیع که پس از رهایی از شرایط دشوار گذشته، نفس راحت می‌کشید. این مثنی مغولان، که ناشی از انگیزه‌های سیاسی و بهره‌برداری از هردو مشرب به سود حکومت بود، زمینه لازم را برای پیوند تشیع و تصوف فراهم آورد.^۲ و بخصوص منزلت تصوف نزد حکمرانان و جامعه بالا رفت و در نتیجه شیعه نیز به سوی تصوف کشیده شد.^۳ البته این توجه به تصوف که در قرون هفتم و هشتم همه گرایش‌های مذهبی و کلامی موجود در ایران بلکه سایر نقاط دنیای اسلام را به خود جلب کرده بود^۴، با توجه به شرایط زمان، کاملاً طبیعی بود و جدا از متاثر کردن نخبگان و بزرگان جامعه طبقات پایین جامعه را هم تحت تاثیر قرار داد.

درواقع در این زمان چیزی وجود داشت که عامه مردم را از مباحثات جدلی فقها، که با توجه به تساهل مذهبی مغولان دامنه پیدا کرده بود، بدور نگه میداشت، چیزی که برای خود آنها بسیار قابل درک بود، چیزی که کمتر با عقاید متعصبانه، بلکه بیشتر با شگفتی‌های واقعی زندگی شان، سروکار داشت، چرا که در دور و بر آنها، تقریباً در هر شهری چه بزرگ و چه کوچک یک نفر صوفی «مقدس» دیده می‌شد، که معجزات و کراماتی از او سر می‌زد که برای مردم عادی شگفت انگیز می‌نمود این افراد مقدس، مشکلات و مسایل واقعی اسلامی و مذهبی مردم عادی را بر طرف می‌کردند و از طریق ملاقات‌ها، گردهمائی‌ها، نمازهای دسته جمعی، سرودهای محلی و حتی هیجانات توده‌ای دل مردم و عوام الناس را با نزدیکی به خداوند در نهایت شوق و جذبه می‌ربودند.^۵ به همین دلیل شیعه، با وجود موفقیت‌هایی که در سال‌های پایانی ایلخانان بدست آورد، از آنجا که محدود به چندین شهر و یا متفرق بودند در اقلیت قرار

۱. الشیبی، همان کتاب، صص ۶۷، ۶۶

۲. ستاری، همان کتاب، ص ۵۱۱

۳. الشیبی، همان کتاب، ص ۷۱

۴. جعفریان، رسول، تاریخ تشیع در ایران، تهران، نشر علم، چاپ سوم، ۱۳۸۸، ص ۷۶۰

۵. م. مزاولی، همان کتاب، ص ۱۱۷

داشتند، و لذا در جستجوی راهی برای بدست آوردن موقعیت بهتر بودند، تا اینکه عده‌ای از **صوفیان شیعه مسلک** یا **شیعیان صوفی مرام** ظهور یافتند و شیعه در لباس تصوف رو به گسترش نهاد.

البته این نزدیکی زمانی شدت گرفت که اولاً به تشویق مغولان کفه تصوف به حدی سنگین تر گشت که بعضی از شیعیان ناچار شدند، قسمتی از عقاید فرعی خود را در سمت نزدیکی به تصوف تغییر جهت دهند؛^۱ ثانیاً، نقاط اشتراکی بود که میان هر دو وجود داشت، این نقاط اشتراک عبارت بود از: داشتن اسوه‌ها و الگوهای مشترک،^۲ مرجعیت معنوی علی(ع)،^۳ مسئله «ولایت»،^۴ مشابهت در مقامات روحانی و عرفانی است، همچنین عقیده مهدویت^۵ و در نهایت آیینفتوت.^۶

با توجه به عوامل پیش گفته، از قرن هفتم تا قرن دهم هجری، تصوف درون جماعات رسمی شیعه امامیه نیز شروع به رشد و گسترش نمود. در طول این دوره برای نخستین بار بعضی از علما و فقهای شیعه امامیه به عناوین متأله، عارف و صوفی ملقب گردیدند و برخی از

۱. الشیبی، همان کتاب، ص ۶۲

۲. جعفریان، همان کتاب، ص ۷۶۱

۳. نصر، آموزه‌های صوفیان، ص ۱۶۷، ۱۶۸

۴. در واقع، دقیقاً همان گونه که در تصوف هر پیری با قطب زمان خود رابطه دارد، در نظر گاه شیعه نیز، همه کارکردهای معنوی در هر عصری با امام آن زمان ارتباط درونی دارد. اعتقاد به امام به عنوان «قطب عالم امکان» با مفهوم قطب در تصوف تقریباً همسانی دارد. و همانطور که سید حیدر آملی می‌گوید: قطب و معصوم یا قطب و امام، دو لفظند که بر شخص واحد اطلاق می‌شوند. نصر، ص ۱۷۳

۵. مهدویت آنگونه که مشایخ صوفی متاخر به بسط و تکمیل آن پرداختند با عقیده شیعیان تشابه دارد. مبنای همه این تعالیم و غایت آنها، حقیقتی باطنی و یکسان یعنی حقیقت محمدیه است که مورد باور تصوف و تشیع می‌باشد. نصر، ص ۱۷۳

۶. ایرانیان آیین فتوت را به عنوان یک گرایش عملی و نمونه عالی اخلاق صوفی آنها وارد عالم اسلام کردند و به صورت فداکاری و جان‌فشانی متجلی می‌شد. این آیین، پس از یک رشته تحولات، به سال ۵۷۸ شکل نهایی خود را یافت در آن سال دولت عباسی، سازمان‌های جوان مردان را به خود جلب کرد و به وسیله ادارهای بهری است شخص خلیفه ناصرالدین الله آنان را زیر نظر گرفت. منشوری بدین مضمون صادر شد که علی بن ابیطالب(ع) نمونه برتر جوانمردی و پیر همه جوانمردان است. الشیبی، همان کتاب، صص ۶۳، ۶۲.

آنان بخشی از آثار مکتوب خود را به بحث در باب آموزه‌های صوفیان اختصاص دادند. کمال‌الدین میثم بحرانی^۱ در قرن هفتم، تفسیری بر نهج البلاغه نوشت و در ضمن آن معانی عرفانی آن را شرح داد. رضی‌الدین علی بن طاووس^۲ عالم برجسته، برخاسته از خانواده‌ای مشهور از علمای شیعه، نیایش‌هایی با مضامین عرفانی تالیف کرد. علامه حلی^۳ شاگرد خواجه نصیرالدین طوسی، شخصیت بسیار موثر در گسترش تشیع در ایران، آثار ارزشمند و معتبری با صبغه عرفانی دارد. در مدت کوتاهی پس از علامه حلی، یکی از بزرگترین متکلمان شیعی این دوران، یعنی **شیخ سید حیدر آملی** می‌زیست وی در واقع آغازگر حقیقی جمع میان تصوف و تشیع است که «در مقام رهبر شیعیگری و صوفیگری، جامع تشیع و حقایق عرفانی» شده، براساس عقاید اجدادش، امامان علوی که به اعتقاد وی زعامت صوفیه و شیعه را به یکسان داشتند.^۴ کوشید تا تشیع را به تصوف نزدیک کند.^۵ بیشتر آثار بر جای مانده سید حیدر، چیزی است که باید نامش را **عرفان شیعی** بگذاریم.^۶

۱. الشیبی، ص ۱۰۲. ۹۵

۲. همان، ص ۱۰۷. ۱۰۴

۳. همان، ص ۱۱۱. ۱۰۷

۴. همان، ص ۱۱۴

۵. سید حیدر آملی (به احتمال ۷۲۰. ۷۸۷ یا ۷۹۴) در آخرین سال‌های امارت فخرالدوله باوندی که به وسیله کیا افراسیاب چلاوی کشته شد، در روزگار جوانی منصب و موقعیتی در آمل داشت. پس از کشته شدن فخرالدین، سید حیدر برای تحصیل، عازم عراق شد. از آن پس، وی در عین پرداختن به علوم شرعی، به اندیشه‌های عرفانی نیز توجه داشت و در کنار علوم شریعت، به آموختن علوم طریقت نیز اشتغال می‌ورزید. لقب شیخ پیش از عنوان سید، به معنای ورود وی به عالم طریقت می‌باشد. وی از یک سو، شاگرد فخرالمحققین - فرزند علامه حلی - است که در حله با کلام و فقه شیعه آشنا می‌شود، و از سوی دیگر متأثر از مشرب عرفانی این عربی است که این زمان، کسان زیادی به شرح و بسط آرای وی اشتغال داشتند (نصر، سید حسین، آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ترجمه دکتر حسین حیدری، محمد هادی امینی، ص ۱۷۹). سید حیدر، عامل اصلی ورود فرهنگ ابن عربی، و در اصل عرفان نظری او، به عالم تشیع است وی در کتاب‌ها و رساله‌هایش می‌کوشید تا مبانی بر گرفته از محیی‌الدین را با روایات اهل بیت (ع) تطبیق دهد و در عین حال، با دفاع از ولایت اهل بیت، هویت شیعی خود را حفظ کند (جعفریان، رسول، تاریخ تشیع در ایران، ص ۷۶۲) (به نقل از جامع الاسرار). ۶. جعفریان، همان کتاب، ص ۷۶۲. وی در جامع الاسرار می‌گوید: صوفی همان مؤمن ممتحن است و صوفیان همان شیعیان مخلص اند که به اسرار الهی اختصاص یافته اند. همچنانکه شیعه نیز با امامان ارتباط داشته، دانش

جدا از تلاش‌های امثال سید حیدر آملی، که در زمینه نظری فعالیت شایان توجهی انجام داد، به گونه‌ای که میتوان روح زمانه را، که حکایت از نزدیکی تشیع و تصوف و تأثیر آن بر اوضاع سیاسی و اجتماعی دارد، در آن مشاهده کرد، از قرن هفتم تا قرن دهم همچنین **نهضت‌های دینی و صوفیانه** وجود داشته اند که زمینه ساز ارتباط و نزدیکی تصوف و تشیع بوده اند. فرقه‌های افراطی **حروفیه**^۱ و **مشعشعیه** مستقیماً از محیط‌های شیعی - صوفی برخاسته اند. سرانجام در این دوره مهم تر از حضور این فرقه‌ها، رشد و گسترش سلسله‌های جدید صوفی در ایران بود که زمینه ظهور نهضت شیعی صفویه را فراهم کردند. در این خصوص دو سلسله مهم **نعمه‌اللهیه** و **نوربخشیه** از نظر ارتباط تشیع و تصوف اهمیت بسزایی داشته اند.^۲

البته درست است که پایدارترین و موثرترین نهضت اجتماعی صفویه در ایران **دعوت صفویه** بود که منجر به تاسیس یک دولت شیعه و ایجاد حکومتی، که بنظر عده‌ای از محققان آن را حکومت ملی می‌توان خواند^۳، نیز شد، اما قبل از آنکه در ایران اخلاف شیخ صفی‌الدین اردبیلی، طریقه خود را برای تاسیس و اداره یک نهضت آماده کنند (حدود ۸۵۰ هجری)، و البته قبل از اینکه سید حیدر آملی تلاش‌های علمی و عملی خود را آغاز کند، تجربه نهضت‌های اجتماعی مبتنی بر دعوت صفویه به وسیله شیخ خلیفه مازندرانی (مقتول در ۷۳۶ هجری) و

خویش را از ایشان فرا گرفته اند. وی حتی از این هم دورتر رفته، «ائمه را نیز از جمله صوفیان شمرد و ایشان را دارای معرفت کشفی و خرقة صوفیانه به حساب آورد، و این صفت را شامل حال یک یک آنان تا مهدی (عج) دانست و گفت حجت حاضر شیعیان در عین حال قطب صوفیه نیز هست. زیرا همچنانکه در نظر صوفیان، دنیا نمی‌تواند خالی از قطب باشد، نزد شیعیان نیز روزگار بدون معصوم نیست... و قطب و معصوم یا قطب و امام دو لفظند که بر شخص واحد اطلاق می‌شوند. الشیبی، ص ۱۱۷

۱. الشیبی، ص ۲۳۰، ۱۶۹ و ۳۱۰، ۲۸۶

۲. همان، صص ۲۳۸، ۲۳۱ و ۳۲۳، ۳۱۱

۳. هینتس، والتر، تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیکاووس جهانگیری، چاپ چهارم، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷، ص ۱۳

شاگردش شیخ حسن جویری (مقتول در ۷۴۳ هـ) منتهی به تاسیس نهضت سربداران در خراسان شد.^۱

در سبزوار مردم مشتاق سخنان شیخ خلیفه شدند و با جان و دل دور او را گرفتند که این موضوع با وجود اکثریت شیعه شهر، با مخالفت فقهای سنی شهر و طرفداران ایلخان مغول روبرو شد. در نهایت با اینکه سلطان ابوسعید مایل نبود متعرض خون درویشان شود شبانه در مسجد وی را به قتل رساندند.^۲ ولی مرگ او پایان کارش نبود بلکه مرید پرشور وی به نام شیخ حسن جویری، راه وی را با همان اهداف که در نامه اش به محمد بیگ جانی قربانی.^۳ آمده است ادامه داد و آغاز گر نهضتی شد که بسیاری از مردم ستم کشیده خراسان را، که مشروعیتی برای حاکمان زمانه قائل نبودند، به میدان مبارزه و قیام کشاند.

البته تردیدی نیست که مردم در همه این گونه قیامها شرکت جسته‌اند، و عامل اقتصادی یعنی ظلم و ستم عُمال و مالیات بگیران حکومتی در حق رعایا، از انگیزه‌های عمده شورش محسوب می‌شد، اما آنچه آنان را به هم پیوند می‌داد و به سران شورش قوم نزدیک می‌کرد، نه تنها جور و تعدی حاکمان، بلکه نوعی بیدار شدگی وجدان بوده است، که اگر حاصل نمی‌شد، شورش و قیامی صورت نمی‌گرفت. و این شعور و بیداری وجدان در آن روزگار، تنها در عرصه فرهنگ یا مرام و مشربی مذهبی که رهبری قیام و نفس شورش را در سایه و پناه لطف حق و امام عصر و نایب وی مشروعیت و قانونیت می‌بخشید و بر حق جلوه می‌داد، ممکن بود شکفته و به ثمر بنشیند.^۴ و به همین جهت است که اساس دعوت و تعالیم صوفیان شیعه

۱. زرینکوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۴۹ و ۵۰. شیخ خلیفه در مازندران دست ارادت به شیخ بالوی آملی داد بنابراین بعدها خرقة شیخ خلیفه و سلسله او را از طریق همین زاهد آملی به بایزید بسطامی رساندند، وی بعدها به خدمت رکن الدین علاء الدوله سمنانی، که رهبری بخشی از درویش ایران را به عهده داشت، و همچنین بعد از او به خدمت غیاث الدین هبة‌الله از مشایخ حمویه، که ظاهراً بر همان طریقه کبرویه بوده اند، رسید، با این همه خود را به استاد و سلسله اهل خانقاه محدود نکرد و چون ظاهراً سعی در استقرار عدالت اجتماعی و مساوات اسلامی داشت و آداب و اوارد مشایخ را با مراد خود چندان موافق نیافت به سبزوار رفت و آنجا در مسجد جامع اعتکاف کرد و به عبادت پرداخت.

۲. خواند میر، حبیب السیر، ج ۳، ص ۳۵۹.

۳. میرخواند، تاریخ روضه الصفاء، تهران، انتشارات کتابفروشی‌های مرکزی، خیام، پیروز، ۱۳۳۹، ج ۵، ص ۱۸۳.

۴. ستاری، همان کتاب، ص ۴۰۹.

مذهب مانند شیخ خلیفه و شیخ حسن نمی‌توانست خالی از اعتقاد به مهدویت و ظهور قریب‌الوقوع مهدی باشد.

مساله ظهور مهدی موعود (عج)، بعدها در سازمان درویشان شیخ حسن همچنان پایدار ماند و در اواخر دولت سربداران، درویش عزیز سکه‌ای به نام سلطان محمدالمهدی ضرب کرد و ظهورش را قریب‌الوقوع اعلام داشت و با این کلمه، مطلبی را پیش کشید که شیخ حسن وعده روا شدنش را داده بود، حتی در زمان فرمانفرمایی خواجه علی مؤید سربداری، مدتی مدید در میدان بزرگ شهر سبزوار «هر بامداد و شب به انتظار صاحب الزمان علیه السلام اسب آراسته و زین کرده کشیدندی»^۱ تا قائم مهدی منتظر که به عقیده پطرو شفسکی «در نظر عوام نوید دهنده استقرار عدالت در زمین و انقراض دولت منفور بود» بر آن سوار شود و بی مرکب نماند. آیین عمل گرچه در ایام متأخر انجام می‌شده، معه‌ذا نشانگر این است که شیخ خلیفه به‌طور کلی صریحاً همراه تعداد دیگری از معاصرینش، ظهور قریب‌الوقوع امام زمان را بشارت می‌داده است ولی عکس العمل شدید سنیان سبزوار در مقابل شیخ خلیفه نشان داد که تعالیم وی فقط محدود به جنبه‌های الهی ظهور نبوده، بلکه مفاهیم دنیوی آن را نیز شامل می‌شده است.^۳

جناح بندی درون دولت سربداری (شیخیان و سربداران)

در واقع انتظار ظهور مهدی در میان شیعیان ایران، آرزویی ریشه دار و عمیق و اصیل بوده است و فکر رجعت امام مهدی با امیدهای عامه مردم، یعنی پیشه وران و روستائیان و فقیرترین قشرهای صحرائشینان، و امید به یک تحول اجتماعی تلفیق یافته بود و در حقیقت تشیع شکل عقیدتی بیان آرزوهای عامه مردم بوده و امام مهدی در تصور مردم کسی بود که با آمدنش سازمان اجتماعی را دگرگون و مردم را از چنگال ظلم و ستم می‌رهاند.^۴ این تفکر که

۱. میر خواند، محمد خواند شاه، تاریخ روضه الصفاء تهران، خیام، ج ۵ و ۷، ۱۳۳۸. ۱۳۳۹، ج ۵، ص ۶۲۴؛ وحبیب السیر، ج ۳، ص ۳۶۶.

۲. اسمیت، جان ماسون، خروج و عروج سربداران، ترجمه یعقوب آژند، ۱۳۶۱، ص ۵۹.

۳. اسمیت، همان کتاب، ص ۵۶.

۴. ستاری، همان کتاب، ص ۴۱۳.

بوسیله شیخ خلیفه و حسن جوری ارائه و دنبال می‌شد با وجود مرگ ایشان چه در قلمرو سربداران و چه در سرزمین‌های اطراف و در طول دوره‌های بعد همچنان الهام بخش، و مبنای مشروعیت، بسیاری از قیام‌ها و نهضت‌ها بود. بنابراین منطقی بنظر می‌آید که نفوذ فردی مانند شیخ حسن جوری و محبوبیتش، امیر مسعود را وادار نماید، که نه تنها او را از زندان آزاد کند، بلکه در حلقه مریدان او در آید، و برای کسب مشروعیت، او را در حکومت خویش سهیم کند و نام او را در خطبه حتی قبل از نام خود آورد.

شیخ حسن که نیروی متشکل و یک دست سربداری را به حد کفایت می‌دید، اتحاد با امیر مسعود را پذیرفت و «اظهار دعوت مذهب خود کرد»؛ ابن بطوطه می‌گوید: «در مشهد طوس شیخی رافضی بود حسن نام که از صلحای شیعیان به شمار می‌رفت، او اعمال این دسته (سربداران) را تایید کرد و آنان وی را به خلافت برداشتند».^۱ اولین حاصل این اتحاد شکست امیر ارغون شاه جانی قربانی و گریختن وی از خراسان و تصرف نیشابور بوسیله سربداران بود. این باعث شد که سربداران بر قسمت عمده خراسان مسلط شوند.

با اینکه همکاری بین دو حاکم توأمان و رقیب عملی پسندید بوده ولی اختلاف دیدگاه بین ایشان فراوان بود. شیخ حسن جوری در پی ایجاد نوعی دولت شیعی «دین مدار» بود و برای رسیدن به این هدف نوعی تشکیلات مخفیانه راه انداخته بود. این تشکیلات متشکل از یک نیروی مسلح بود که در خط فتوت سامان یافته و مرکب از پیشه‌وران و تجار بود،^۲ در حالیکه در نظر مسعود، خراسان بخش جدایی ناپذیری از امپراطوری ایلخانی به حساب می‌آمد، که ماهیت اصلی مذهبی آن تسنن بود، که ابتدا تحت سلطه طغاتی‌مورخان بود، اما بدنبال بعضی درگیری‌ها^۳، تحت سیادت آل چوپان، که سلیمان خان را بعنوان ایلخان علم کرده بودند، در آمد و مسعود از اینکه به نوبت به نام ایشان سکه بزند ابایی نداشت. ولی این تصمیم از سوی متحدان وی یعنی شیخیان به سختی پذیرفته شد، چون آل چوپان هم بیگانه بودند و هم سنی مذهب، بنابراین فاقد مشروعیت. در این هنگام بلاد خراسان از حدود جاجرم و باخزر تا حدود مازندران از آن مسعود گشت و حدود متصرفات سربداران از غرب سمنان و دامغان از شرق جام،

۱. ابن بطوطه، سفرنامه، ترجمه محمدعلی موحد، تهران مؤسسه انتشارات آگاه، چاپ پنجم ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۴۶۴.

۲. بیانی، ص ۷۸۲

۳. حافظ ابرو، ج ۱، ص ۱۱۹، ۱۲۰.

از شمال خبوشان و از جنوب ترشیز و طبس مقرر شد. این زمان (سال ۷۳۹ هـ) را باید سال استقرار کامل سربداران و «شیخیان یا درویشان» در خراسان به حساب آورد.

امیر وجیه‌الدین مسعود و یارانش در جهت ادامه حکومتی مقتدر و توسعه طلب، نمی‌توانستند برای مدت زمانی طولانی مواعظ تند و انقلابی شیخ حسن جویری را، که پیوسته مردم را به برابری، برادری و تعدیل ثروت دعوت می‌کرد، تحمل کنند. چرا که به عقیده آنها این موضع‌گیریها برای آغاز نهضت مفید بود و زمان آن سپری شده بود، اینک دوران مملکت داری رسید بوده که می‌بایست مردم را آرام و مطیع نگاه داشت.^۱

مسئله مهم دیگر اینکه همه اهالی نواحی مفتوحه به خصوص نیشابور که مهمترین شهر بود، شیعه نبودند و احتمالاً شیخ حسن می‌خواست که تشیع را یکسان بر همه ساکنان شهرهای تحت تابعیت خود بقبولاند، ولی مسعود که تا این حد تندرو نبود، خواهان در پیش گرفتن روش رفیق و مدارا بود.^۲ در واقع وی که یک شیعه میانه رو بود و به جناح واقع‌گرا تعلق داشت با اهل سنت آسانتر از درویشان به سازش می‌رسید. تعلق درویشان به تشکیلات ثابت با اعتقاد صریح به یک نظریه حکومت دینی که بدون توافق با گروه دیگر از آن جانبداری می‌کردند، منشاء رنجش بین دو گروه بود. آن چه درویشان می‌خواستند دولت مهدیگرا بود. یعنی یک حکومت دینی متکی به مذهب شیعه که در عالم واقع یک آرمانشهر بود و به همین دلیل، برخلاف جناح سربداری توافق با نظریه‌های سیاسی دیگر برایش ممکن نبود.^۳

این اختلافات، حکومت مشترک وجیه‌الدین مسعود و شیخ حسن جویری را به سمتی کشاند که در نهایت منجر به زمینه سازی قتل رهبر گروه شیخیان به دست گروه سربداران، در صحنه کارزار با ملک حسین کُرت، که خود را ملک اسلام و مدافع مذهب اهل تسنن می‌دانست، شد. شیخ حسن جویری در جنگ زاوه (۷۴۴)^۴ کشته شد و امیر مسعود هم، بعد از

۱. بیانی، ص ۷۸۲۳

۲. بیانی، دین و دولت در ایران عهد مغول، ج ۲، ص ۷۸۲

۳. رویمر، همان کتاب، ص ۶۹

۴. حافظ ابرو، ج ۱، ص ۱۴۳.

مدتی حکومت یگانه، در جنگ با ملک جلال‌الدین اسکندر حاکم رستم‌دار به قتل رسید (۷۴۵)¹.

درست است که شیخ حسن جوری به تحریک وجیه‌الدین مسعود کشته شد²، و باعث شد که اتحاد وی با شیخی‌ها متزلزل شود. اما نهضت سربداری خلل نیافت و حتی بعد از وجیه‌الدین مسعود (۷۴۵ هـ) هم، شیخیان نفوذ خود را در دولت سربداران حفظ کردند، چنانکه خواجه شمس‌الدین علی، که خود را مرید و تا حدی ادامه دهنده راه شیخ حسن می‌دانست، قبل از آنکه به اصرار شیخیان حکومت سربداران را بپذیرد (۷۴۸)، عامل عمده‌ای در عزل و نصب حکام سربداران و در اداره امور نهضت سربداری محسوب می‌شد. وی به دلیل شیوه زندگی ساده، درستی، و رعایت اعتدال در استفاده از قدرت که در اداره حکومت به کار می‌برد، علاقه گروه‌های وسیعی از اهالی را به خود جلب کرد.³ "خواجه شمس‌الدین بصفه شجاعت و فراست اتصاف داشت و در زمان دولت همت بر اجراء سیاست و تمشیت امور مملکت گماشت ظاهر شریعت را بمرتبه رعایت می‌نمود که خوردن بنک و شراب از قلمرو خویش بالکلیه برانداخت و قرب پانصد زن فاحشه کشته دفین مطهوره خاک ساخت شبها تنها گرد محلات طواف نمودی و اخبار کلی و جزئی را معلوم فرمودی".⁴ وی با وجود نزدیکی به حسن جوری نه

۱. همان، ص ۱۷۱

۲. میر خواند، روضه‌الصفاء (چاپ سنگی)، ج ۴ ص ۱۹۳، و ج ۵ ص ۱۸۳. البته حافظ ابرو مرگ حسن جوری را به شکل دیگری گزارش می‌دهد: «[امیر مسعود] متوجه ملک معز الدین حسین شد و شیخ حسن پس‌تر از او می‌راند. ناگاه شخصی هم از میان ایشان شیخ را زخمی زد چنانکه بدان زخم هلاک گشت و چنین استماع افتاده است که شیخ حسن، امیر وجیه‌الدین مسعود را وصایای بلیغ فرموده بود که اگر مرا واقعه‌ئی پیش آید زینهار زینهار که بعد از آن توقف نکنی. امیر وجیه‌الدین مسعود چون از آن حالت واقف شد بنابر سخن شیخ روی به هزیمت نهاد» (حافظ ابرو، ج ۱، ص ۱۴۳، ۱۴۲)

۳. حبیب السیر، ج ۳، ص ۳۶۳.

۴. بیانی، ص ۶۰

۵. حبیب السیر، ج ۳، ص ۳۶۳

تنها تلاشی جهت رسمی کردن مذهب تشیع^۱ و طبیعتاً اجرای منویات جناح شیخیان نکرد، بلکه برای کسب مشروعیت به همان راهی رفت که وجیه‌الدین مسعود رفته بود و بنظر میرسد همین علت قتل او^۲ (۷۵۳) به تحریک جناح شیخیان و یحیی کرابی بوده است.^۳

بعد از قتل خواجه شمس الدین نیز شیخیان که از حکومت او چندان راضی نشده بودند، همچنان نفوذ خود را در حکومت جانشین او پهلوان یحیی کرابی حفظ کردند و در عهد حکومت **پهلوان حسن دامغانی** هم شیخیان در تحت رهبری درویش عزیز مجدی از شاگردان شیخ حسن "در قلعه طوس بر ضد امیر سربدار قیام کردند و در مشهد یک دولت مذهبی به نام محمدالمهدی، دوازدهمین امام شیعه اثنی عشری (عج)، که در ۹۴۰/۳۲۹ غیبت کرده بود، تاسیس نمودند^۴." و دفع قیام آنها هم با آنکه برای پهلوان حسن گران تمام شد، اما وی به علت قدرت و نفوذ شیخیان جرات نکرد درویش عزیز را که دستگیر شده بود هلاک کند، از اینرو دو خروار ابریشم خام به او بخشید و از او خواست خراسان را ترک کند.^۵ در این میان **خواجه علی مؤید** از مشغولیت حسن دامغانی در متصرفاتش در شمال غرب و شرق استفاده کرد و با جذب افرادی که از حسن شکست خورده بودند و همچنین با پیوستن به طریقت درویش عزیز مجدی، که در اصفهان تبعید بود، و طبیعتاً به کمک جناح شیخیان، دست به شورش زد و پس شکست و کشتن حسن دامغانی به حکومت سربداران رسید (۷۶۶)، در اینجا باز هم با یک **حکومت دو نفره** دیگر، شبیه آنچه در زمان وجیه‌الدین مسعود و حسن جوری اتفاق افتاد، رو برو می‌شویم.

علی مؤید در اوایل طرفداران درویش عزیز را رهبر واقعی نهضت خویش شناخت اما به علت آنکه مداخله شیخیان را در امور مربوط به حکومت نمی‌توانست تحمل کند، از اطاعت

۱. به استناد سکه‌هایی که تا کنون منتشر شده است، دولت سربداران مدت ده سال از ۷۴۸ تا ۷۵۹ یک دولت سنی بود (رویمر، ص ۶۱). البته این نظر رویمر به معنای این است که دولتهای محافظه کار سربداری از در آشتی با بازماندگان مغول بوده اند نه خود ایشان سنی بوده باشند.

۲. حافظ ابرو، ج ۱، ص ۲۴۱

۳. رویمر، ص ۶۱

۴. همان، ص ۶۴

۵. حبیب السیر، ص ۳۶۵.

درویش عزیز سر فرو پیچید. علت این بود که خواجه علی مؤید که خود شیعه مذهب بود و در ارتقاء شیعه به مذهب رسمی دخالت داشت با نظریه دولت مهدی درویش عزیز که رنگ بوی افراطی و آرمان‌گرایانه داشت نمی‌توانست کنار بیاید. بدین دلیل عزیز مجدی و تعداد کثیری از پیروانش را به کام جنگجویان آل کرت انداخت؛ (۷۷۷) وی به قتل او اکتفا نکرد و در ادامه مقابله با جناح شیخیان، مقبره شیخ حسن و شیخ خلیفه را ویران کرد و به قلع و قمع و لعن و سب درویشان پرداخت.^۱

درویشان فراری از جانب ملک حسین در هرات، جانی قربان، ونیز مظفریان در شیراز مورد استقبال قرار گرفتند، این جناح چندی بعد به رهبری درویش رکن‌الدین که از شاگردان شیخ حسن و از یاران درویش عزیز بود، دوباره در سبزواری قیام کردند (۷۷۸). درویش رکن‌الدین که بعد از واقعه قتل درویش عزیز به فارس رفته بود، با کمک مالی و تسلیحاتی شاه شجاع مظفری و همراهی نظامی اسکندر، که والی سابق پیر علی آل کرتی در نیشابور بود، دوباره به خراسان برگشت و شیخیان به رهبری او سبزواری را گرفتند و به نام او خطبه هم خواندند (۷۷۹).^۲

این دو، اسکندر و درویش رکن‌الدین، فوراً به تاسیس حکومت دو نفری جدید رادیکال شیعی افراطی، منطبق با تعلیمات شیخ حسن جویری، مبادرت کردند^۳، که البته یکی از اولین نتایج این امر کاهش بیشتر قلمرو سربداران از یک طرف و دخالت بیشتر بیگانگان در امور آن دولت از طرف دیگر شد؛ هر چند خواجه علی مؤید به هر وسیله بود طغیان آنها را فرو نشاند (۷۸۱).^۴ اما شرایط جدید و تحرکات و قیام‌های پی در پی شیخیان نشان می‌داد که بحران مشروعیت دامان دولت سربداری را رها نکرده، اما خطای، شاید اجتناب‌ناپذیر علی مؤید، که

۱. همان، ص ۳۶۶.

۲. حافظ ابرو، ج ۱، ص ۵۱۶.

۳. رویمر، ص ۶۶.

۴. حافظ ابرو، ج ۲، ص ۵۵۴ و ۵۵۵. علی مؤید بکمک امیر ولی جانی قربانی، که حکومت او حایلی بود میان سربداران و جلاپریانیکه همیشه چشم طمع به خراسان داشتند، و شاه منصور، رقیب شاه شجاع مظفری، سبزواری را فتح کرد و قیام رکن‌الدین را سرکوب کرد.

چندی بعد برای دفع مدعیان^۱، به تیمور گورکان متوسل شد و تاتار لنگ را به خراسان کشانید^۲، نتوانست دولت متزلزل سربداری را در مقابل مطامع دشمنان و از جمله تیمور، حفظ کند.^۳

یکی از نکات جالب توجه درباره دولت سربداران فهم دقیق عقاید مذهبی ایشان است که طبق مدارک و سکه‌های ضرب شده در زمان ایشان تشخیص سنی و شیعه بودن فرمانروایان این سلسله را با مشکل مواجه می‌کند. و اگر هم شیعه بودند، بعلت حرمت حکومت بازماندگان ایلخانان (طغا تیموریان) و سنی بودن اکثر مناطق تحت تسلط ایشان، به احتمال از اعمال یک سیاست علنی شیعه حذر می‌کرده‌اند، آنچه مسلم است خواجه علی مؤید بوده که مذهب تشیع را برای دولت سربداری رسمی کرده است. که البته تشیع خواجه علی مؤید با نوعی تسامح و تظاهر همراه بود. میر خواند می‌نویسد: «خواجه با آنکه بنگ و شراب نمی‌خورد اما مردم خود را از آن کار باز نمی‌داشت و اکثر ملازمان او به شراب و شاهد و بزم آرایشی اشتغال می‌نمود و خود شیعه مذهب بود و در تعظیم علما و سادات با قصی الغایت کوشیدی و سادات را بر علماء مرجع دانستی و هر بامداد و شب به انتظار صاحب الزمان (عج) اسب کشیدی و اسماء دوازده امام بر وجوه و دنایر ثبت نمودی».^۴

۱. امیر ولی، متحد سابق خواجه علی مؤید، در سال ۷۸۳ از نو سبزواری را محاصره کرد.

۲. علی مؤید سبزواری همیشه بر جاده اخلاص و هواخواهی ثابت‌قدم بود حضرت صاحب قرانی ایشان هردو را بنواخت و به اعزاز و اکرام مخصوص گردانیده کمر و شمشیر داد و خلعت‌های پادشاهانه پوشانید و خواجه علی مؤید را چون به تشیع موسوم بود از مذهب و معتقد او استفسار فرمود. او در جواب گفت که «الناس علی دین ملوکهم» مردم بر دین پادشاهان خود باشند، مذهب من مذهب امیر صاحب‌قران است. حضرت صاحب قرانی این معنی از او پسندیده داشت او را ستایش فرمود و گفت چون رسول. صلی الله علیه و آله و سلم. فرموده است «من ترک سنتی لا ینال شفاعتی» یعنی هرکه ترک سنت من کند به شفاعت من نرسد و جایی دیگر فرموده است که «الجماعة رحمة» و من چون می‌خواهم که به هردو سعادت واصل شوم مذهب اهل سنت و جماعت دارم. حافظ ابرو، ج ۲، ص ۵۶۶. حم طلع سعدین و مجمع بحرین ج ۲، ۵۲۸.

۳. زرین کوب، همان کتاب، ص ۵۳. ۵۲.

۴. میر خوانده، روضه الصفا، ج ۵، ص ۶۲۴؛ حبیب السیر، ج ۳، ص ۳۶۶.

خواجه علی مؤید و محمد بن مکی (شهید اول)^۱

خواجه علی مؤید، برای غلبه بر بحران مشروعیت دولت سربداری و جستجوی پایگاهی محکم و مردم پسند در برابر دعاوی جناح تندرو شیخیان، بدنبال برقراری تشیع فقهاتی در جامعه بود.^۲ شاید این از زیرکی او بود که، برخلاف وجیه‌الدین مسعود، سعی کرد علما و فقه‌های شیعه را از یک طرف در مقابل اعمال درویشان جوریه قرار دهد و از طرف دیگر با افزودن بُعد فقهی حکومت، آن هم توسط فقهی که مشرب صوفیانه داشت، مشروعیت دولت خویش را مستحکم کند، در جهت این سیاست بود که محمد بن مکی (شهید اول) را به اقامت در قلمرو خود دعوت کرد، چرا که "بزرگان علمی این دیار {خراسان} از بد روزگار پراکنده گشته و بیشتر یا همه شان تار و مار شده اند".^۳

میان وی و شهید اول مکاتباتی بوده که در یکی از این مکاتبات از شهید اول درخواست کرده است نزد وی برود.^۴ "ما از این نگرانیم که سرزمین ما به خاطر رهبر نداشتن و راهنمایی نشدن، دستخوش خشم الهی گردد. هر گاه لطف نمائید و با توکل به خدا و پرهیز از عذر آوردن به اینجا تشریف بیاورید، مزید احسان خواهد بود، زیرا ما الحمدلله قدرت‌ان را می‌دانیم و ان شاء

۱. محمد بن مکی جزینی عاملی در سال ۷۳۴ هجری در جزین از روستاهای جبل عامل متولد شد، جایی که شیعه دور از خطرات اظهار تشیع در جامعه سنی شام، آنجا می‌زیستند. در واقع وی در جامعه ای رشد کرد که به دلیل پیوند تشیع و تصوف، فرهنگی بس شکوفا داشت، وی در چنین فضایی نزد استادان مذاهب و مکتب‌های مختلف روزگارش تحصیل کرد، چنان که استادان فقه او را بالغ بر هزار دانسته اند از جمله کسانی که وی نزد ایشان تلمذ کرد، فخرالمحققین حلی، عبدالمطلب بن محمد اعرج و برادرش ضیاءالدین عبدالله – خواهر زاده‌های علامه حلی – محمد بن القاسم بن معیه، احمد بن محمد بن الحسن بن زهره، مهنابن سنان مدنی و قطب الدین رازی را می‌توان نام برد. آنچه مسلم است، او پس از درگذشت استاد برجسته خود فخرالمحققین، مشهورترین فقیه زمان خود شد، و وسعت مشرب فرهنگی اش چنان بود که حلقه درسش در دمشق، مرجع مذاهب فقهی اهل سنت به شمار می‌آمد (الشیبی، همان تشیع و تصوف، ص ۱۴۷).

۲. آژند، یعقوب قیام شیعی سربداران، نشر گسترده، تهران ۱۳۶۳، ص ۱۹۷

۳. برای دیدن متن عربی نامه ر.ک: الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۱، ص ۱۴۳ و همچنین "غایة المراد"

۴. همان، و همچنین "آژند، قیام شیعی سربداران"، ص ۲۰۰. ۱۹۹.

الله حقتان را می‌شناسیم و بزرگتان می‌داریم.^۱ " در این نامه، که بوسیله شمس‌الدین محمد آوی به دست شهید اول رسیده است، خواجه علی مؤید با احترام فراوان از شهید اول، یاد کرده است و او را « وارث علوم الانبیا و المرسلین، محیی مراسم الائمہ الطاهرین » نامیده است و ضمن بیان عطش مردم خراسان به دانش وی گفته است از آنجا که در خراسان نیست که بشود از دانش وی بهره مند شود، از او خواسته است به خراسان بیاید، اما شهید اول ترجیح داد در جای خود بماند و رساله «*اللمعة الدمشقية*» را به منظور داناتر کردن خواجه علی مؤید به فقه امامی و مساعدت او در تنظیم دولتش بر آن اساس، برای او بفرستد. که این کتاب را آنچنان که فرزند شهید اول گفته، طی هفت روز برای وی نوشت. نسخه اصلی دست شمس‌الدین ماند و تنها یک نفر از روی آن به سرعت استنساخ کرد، که اشکالاتی نیز در آن پیدا شد و شهید آن را اصلاح کرد و این در سال ۷۸۲ بود. که این تاریخ مصادف بود با تسلیم خواجه علی مؤید به تیمور،^۲ و از آنجا که مجبور بود در رکاب تیمور باشد، مطمئناً تا زمان مرگش در سال ۷۸۸ فرصت اجرای قواعد و احکام مورد نظر شهید ثانی را، که وی نیز در سال ۷۸۶ بدرود حیات گفته بود، پیدا نکرد.

ابن مکی می‌کوشید مقام فقیه جامع الشرایط را تا قطب صوفیه بر کشد و بر خلاف نگاه سید حیدر آملی از چشم انداز تصوف به فقه، از منظر فقه به تصوف می‌نگریست^۳ و جدا از گرایشات صوفیانه، که در سده هشتم هجری کلی ترین زمینه معرفتی جهان اسلام بود، و در بعضی ابیات صوفیانه منسوب به او وجود دارد^۴، در زمینه فقهی هم نوآوری‌های بسیاری داشت.^۵ وی که پس در گذشت فخر المحققین حلی، فقیه واقعی امامیه و فقیه نامدار عصر خود بود، با طرح مسئله « ولایت خاصه » امام غایب، به عنوان نایب (قائم مقام) آن حضرت، کوشید که زمینه را برای ظهور وی آماده سازد. در این زمینه، از اطلاعات پراکنده در برخی منابع

۱. همان

۲. ابن عربشاه، احمد بن محمد، زندگی شگفت آور تیمور (عجایب المقدور) ترجمه محمد علی نجاتی، تهران، انتشارات، علمی و فرهنگی، چاپ هفتم پاییز ۱۳۸۶، ص ۲۵.

۳. کریمی زنجانی اصل، محمد، امامیه و سیاست، ص ۲۲۵

۴. الشیبی همان؛ کتاب، ص ۱۴۸، به نقل از: (روضات الجنات، ص ۶۲۱)

۵. همان، ص ۱۴۷، ۱۴۸

متاخرتر از عهد او بر می‌آید که ابن مکی به قصد اجرای این منظور کوشش خود را از شهرهای مجاور محل سکونتش در جبل عامل آغاز کرد و به دور از چشم حکومت ممالیک در دمشق، به فعالیت‌هایی دست زد.^۱ تا آنجا که از جانب خود بر مناطقی چون طرابلس نایب‌هایی گمارد، و بی شک اخبار اقدامات وی به اطلاع خواجه علی مؤید میرسید، اما وقوع بعضی پیش آمدها، به دستگیری، محاکمه و اعدام او توسط فقهای اهل سنت، و به همیاری سیف‌الدین برق‌وقحکمران ممالیک، انجامید. اما به گفته مورخان مهمترین دلیل قتل وی ارتباط او با همپیمان شیعی و علوی تیمور، یعنی سلطان علی مؤید سربداری، حاکم سربداری خراسان، که در سال ۷۸۲، تمام امرای خراسان را به اطاعت تیمور در آورد، باشد.^۳

در اینجا لازم است گفته شود که با ظهور مکتب فقهی شهید اول مفهوم ولایت خاصه به شکلی کارآمد به عرصه امور سیاسی وارد شد و به فقها امکان اظهار نظر صریح درباره مشروعیت حکومت‌های مشروع ممکن در عصر غیبت و تبیین سازو کارهای آنها از چشم انداز فقه را ارزانی داشت. هر چند که در این حالت هم فقها از «ولایت خاصه» خود، تلاش برای ایجاد حکومتی شیعی به نیابت از امام غایب را استنتاج نکرده و حوزه فعالیتشان را به نظارت بر اعمال حکومت و دیوانیان محدود می‌داشتند، و حتی طبق این نظر، به مقابله با مدعیان تشکیل حکومتی علوی به نیابت از امام بر می‌خاستند. ابن فهد حلی و شاگردش محمد بن فلاح مُشعشی نمونه در خوری از این تقابلند^۴، شاید از همین زاویه هم بتوان علت توجه خواجه علی مؤید به ابن مکی

۱. محمد باقر مجلس، بحارالانوار، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵، ۱۳۹۰ق، ج ۲۵، ص ۳۸

۲. برای تفصیل بیشتر ر.ک: روضات الجنات؛ الشیبی، همان کتاب، ص ۲۰۱، ۱۵۱. منابع اهل سنت وی را نصیری مذهب و خارج از دین خوانده اند، که به دلایل مختلف، که نقل آنها از بحث ما خارج است، این اتهامات ناروا است

۳. ابن عریشه، ص ۲۶، ۲۵؛ مطلع سعدین و مجمع بحرین، جلد اول دفتر دوم، ص ۵۲۸

۴. کریمی زنجانی اصل، محمد، امامیه و سیاست، ص ۲۲۶. بخش اعظم نقطه نظرات و آراء ابن مکی برای ایجاد دولتی بر اساس مبانی اعتقادی شیعه در کتاب «اللمعة الدمشقیة» آمده است، این کتاب براساس آموزه ولایت خاصه فقیه جامع الشرایط، در حیات سیاسی / فرهنگی امامیه فصل تازه ای گشود، برای نخستین بار پس از غیبت کبری بود که یکی از زعمای امامیه به تبیین ساز و کارهای یک حکومت مشروع ممکن در عصر غیبت می‌پرداخت آن هم از چشم اندازی فقهی. بدین ترتیب «اللمعة الدمشقیة» افزون بر یک اثر فقهی ارزشمند، نخستین دخالت فقها در امور حکومتی، مانند قضاوت، نماز جمعه و فتوای جهاد بود، که گذار فقه سیاسی امامیه به مرحله دیگری از حیات خود را نشان می‌دهد: گذار از فقه مشارکتی به فقه نیابتی. چه در حالی که فقهای

را توجیه کرد در واقع وی با یک تیر دو نشان را هدف قرار می‌داد، اول کسب مشروعیت از یک فقیه صوفی مشرب و دوم به واسطه اعتقاد به اصل نظارت و عدم دخالت مستقیم فقیه در امر کشورداری از جانب ابن مکی، وی می‌توانست پایه‌های حکومت خویش را، که مشروعیتش توسط شیخیان از یک سو و دولتهای همسایه از سوی دیگر به چالش کشیده می‌شد، بدون اینکه ناگزیر باشد تن به یک حکومت دو نفره دیگری بدهد، مستحکم کند.

اما کتاب شهید اول زمانی بدست خواجه علی مؤید سربداری رسید که اندکی بعد ناگزیر "سکه به نام وی {تیمور} بر زر و سیم زد و در مساجد به نام او خطبه کرد و کمر خدمت بسته به انتظار {تیمور} نشست."^۱ وی مجبور بود قریب هفت سال، در واقع تا پایان عمرش، علی‌الظاهر بعنوان مصاحب و ملازم در رکاب تیمور صاحب قران، از نقطه‌ای به نقطه دیگر در حرکت باشد، به این دلیل در آن زمان دیگر اجرای نظریه‌های سیاسی ابن مکی، که شاید می‌توانست وسیله‌ای باشد برای برون رفت از بحران مشروعیت دولت سربداری، در چارچوب یک دولت شیعی، ممکن نشد؛ چرا که عمر دولت سربداری خراسان، با کشته شدن خواجه علی مؤید^۲، بسر آمد. و از آنجا که نشانه ویژه یک سلسله، که جانشینی موروثی است، در میان آنها وجود نداشت، برای دولت آنها، اگر نخواهیم از تعبیر «پادشاهی بدون پادشاه» که هنوز درست‌ترین اصطلاح برای شرایط آن زمان است، استفاده کنیم، بیشتر می‌توان از حکومت متنفذان و در معنای بسیار محدود حتی از یک جمهوری سخن گفت.^۳ جمهوری که بواسطه بحران مشروعیت و درگیری با دولتهای همسایه، با وجودی که به لحاظ نظری مسیری را که طی کرد بی شباهت

امامیه تا عهد شهید اول، در تبیین نحوه مشارکت امامیه در امور عامه و توضیح چگونگی عملکرد سیاسی اجتماعی. اقتصادی امامیه بر بنیاد اصل نیابت عام فقها می‌کوشیدند و حتی محقق حلی و علامه حلی نیز با وجود طرح نخستین «ولایت خاصه» فقها (محقق حلی، المعتمد فی شرح المختصر، تهران، ۱۳۱۸ق، ص ۲۹۸)، از تبیین ساز و کارهای آن در برخورد با مسائل حکومتی باز ماندند (کریمی زنجانی اصل، محمد، امامیه و سیاست، صص ۲۲۵، ۲۲۶)

۱. ابن عربشاه، ص ۲۵

۲. در ولایت هویزه از شهرهای خوزستان در سال ۷۸۸ به سن هفتاد و سه سالگی، در جنگ تیمور با اهالی این منطقه کشته شد و نعش او را به سبزوار آوردند و به خاک سپردند (سمرقندی، دولتشاه، تذکره الشعراء، به تصحیح محمد عباسی، تهران، انتشارات بارانی، ۱۳۳۷، ص ۳۲۱)

۳. رویمر، همان کتاب، ص ۷۳

به دولت صفوی نبود، اما به دلایل پیش گفته و دلایلی که در چارچوب این مقاله نمی‌گنجد، به سرانجام شایسته نرسید.

با غلبه تیمور بر خراسان نهضت سربداران به سر آمد اما سرمشق‌هایی هم به مستضعفان بعد داد که قابل ملاحظه بود. از جمله در مازندران نهضت مرعشی‌ها و در کرمان نهضت پهلوان اسد صورت‌هایی دیگر از این جنبش بود- یادگارهای یک نوع ملوک الطوائفی انقلابی با شیوه‌های جنگی و مذهبی.^۱

نتیجه‌گیری

در این مقاله، با استفاده از منابع تاریخی و سیاسی جدید و قدیم، تلاش‌های دولت سربداری جهت کسب مشروعیت و عرضه الگوی مشروعیت ساز جدید بیان شد، طبیعتاً در این مسیر توجه به اوضاع سیاسی زمانه و عطف توجه به تقارن و تباین تشیع و تصوف از نخستین دوره تاریخیشان تا برآمدن سربداران به این نتیجه منجر شد که، محافظه کاری و عدم وجود نظریه سیاسی مشخص در جناح سربداری و آرمان گرایی افراطی جناح شیخیان از یک طرف و اوضاع پیچیده سیاسی زمانه، بخصوص ظهور تیمور، از دیگر سو، علت عدم دستیابی آن دولت به یک الگوی واحد مورد توافق جناح‌های مختلف بود. راستی سرنوشت سربداران بسیار عبرت‌آموز است، مدتی مدید در میدان بزرگ شهر سبزوار «هر بامداد و شب به انتظار صاحب‌الزمان علیه السلام اسب آراسته و زین کرده کشیدندی تا قائم مهدی منتظر بر آن سوار شود و بی‌مرکب نماند»^۲؛ و چندی بعد " {خواجه علی مؤید سربداری} سکه به نام وی {تیمور} بر زر و سیم زد و در مساجد به نام او خطبه کرد و کمر خدمت بسته به انتظار {قاصد تیمور} نشست {تا او را به خدمت تیمور ببرد}." ^۳ تفاوت این دو انتظار بر می‌گردد به تفاوت دیدگاه دو جناح دولت سربداریاز یک سو و مسیر اجتناب ناپذیری که آرمانگرایی بی توجه به واقعیات ببار می‌آورد از دیگر سو، به گونه‌ای که انگار در میدان سبزوار اسب را، نا خواسته، برای تیمور زین کرده بودند؛ در اینجا یک سؤال اساسی همچنان باقیست: آیا راه میانه‌ای وجود نداشت و ندارد؟!!!

۱. زرین کوب، عبدالحسین، روزگاران، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۷۳

۲. میرخواند، محمد خاوند شاه، تاریخ روضه الصفاء تهران، خیام، ج ۵ و ۱۳۳۸. ۱۳۳۹، ج ۵، ص ۶۲۴؛ وحیب السیر، ج ۳، ص ۳۶۶.

۳. ابن عربشاه، ص ۲۵

منابع

۱. آزند، یعقوب، قیام شیعی سربداران، نشر گسترده، تهران، ۱۳۶۳.
۲. اسمیت، جان ماسون، خروج و عروج سربداران، ترجمه یعقوب آژند
۳. ابن بطوطه، سفرنامه، ترجمه محمدعلی موحد، تهران مؤسسه انتشارات آگاه، چاپ پنجم ۱۳۷۰.
۴. ابن عریشاه، احمد بن محمد، زندگی شگفتاآور تیمور (عجایب المقدور) ترجمه محمدعلی نجاتی، تهران، انتشارات، علمی و فرهنگی، چاپ هفتم پاییز ۱۳۸۶.
۵. جعفریان، رسول، تاریخ تشیع در ایران، تهران، نشر علم، چاپ سوم ۱۳۸۸.
۶. جوانشیر، ف. م، تهران، جامی، ۱۳۸۰.
۷. حافظ ابرو، زیده التواریخ، به کوشش حاج سید جوادی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۳.
۸. خواندمیر، غیاث الدین بن هماد الدین الحسنی، حبیب السیر، زیر نظر دکتر محمد دبیر سیاقی، تهران، انتشارات کتابفروشی خیام، چاپ اول ۱۳۳۳، چاپ دوم ۱۳۵۳.
۹. رویمر، هانسروبرت، ایران در راه عصر جدید (تاریخ ایران از ۱۳۵۰ تا ۱۷۵۰) ترجمه، آذر آهنچی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم ۱۳۸۵.
۱۰. زرین کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، چاپ هفتم ۱۳۸۷.
۱۱. زرین کوب، عبدالحسین، روزگاران، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۵.
۱۲. ستاری، جلال، زمینه فرهنگ مردم، تهران، نشر ویراستار، ۱۳۷۰.
۱۳. سمرقندی، عبدالرزاق، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به اهتمام عبدالحسین نوایی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۱۴. الشیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران امیرکبیر، چاپ چهارم ۱۳۸۵.
۱۵. قادری، حاتم، تحول مبانی مشروعیت خلافت، تهران، انتشارات بنیان، ۱۳۷۵.

۱۶. کریمی زنجانی اصل، محمد، امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰.

۱۷. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، تهران، انتشارات اسلامیه، ۱۳۷۵، ۱۳۹۰، ج

۱۸. محقق حلی، المعتمد فی شرح المختصر، تهران، ۱۳۱۸، ص ۲۹۸.

۱۹. م. مزاولی، میشل، پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر گسترده، ۱۳۶۳.

۲۰. میرخواند، سید برهان‌الدین محمدبن خواند شاه، تاریخ روضه الصفا فی سیرت الانبیا و الملوک و الخلفا، چاپ سنگی

۲۱. میرخواند، تاریخ، روضه الصفاء، تهران، انتشارات کتابفروشی‌های مرکزی، خیام، پیروز، ۱۳۳۹

۲۲. نصر، سیدحسین، آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ترجمه دکتر حسین حیدری، محمد هادی امینی، تهران، انتشارات قصیده سرا، چاپ پنجم ۱۳۸۹، صص ۱۷۶-۱۷۸

۲۳. هانتینگتون، ساموئل، «اقتدار گرایی و زوال مشروعیت»، مجله فرهنگ و توسعه، سال ۷۴، مرداد شهریور ۷۴ شماره ۱۹، ص ۱۴، (به نقل از روسو)

۲۴. هینتس، والتر، تشکیل دولت ملی در ایران... ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷.

۲۵. -International Encyclopedia of Social Sciences (New York, the Macmillan Company and the free press) vol ۱, and ۱۰, p۲۴۴

۲۶. -Rogers scruton, Dictionary of political though (Great Britain, Macmillan Reference Book, ۱۹۸۶) pp.۲۶۴-۲۶۵.