

مهدویت، تشیع و تصوف بسترساز جنبش سربداران

دوست‌علی سنچولی^۱

چکیده

مسأله مهدویت و ظهور منجی و موعود آخرالزمان، یکی از اندیشه‌ها و باورهایی است که در بسیاری از جوامع مطرح می‌باشد. در این راستا مردم طبق معتقدات خود، آن حقیقت موعود را انتظار می‌کشند تا با ظهورش ظلم و ستم را از بین ببرد و ارزش‌های الهی و انسانی و عدالت اجتماعی را برقرار سازد. با ظلم و ستم و فشارهای اقتصادی و اجتماعی حاکمان مغول و هواداران آن‌ها بر مردم، اندیشه ظهور منجی و مهدی موعود (عج) بسط و گسترش می‌یافت. در این مقاله سعی بر آن است با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی به نقش مهدویت، تشیع و تصوف در بسترسازی جنبش سربداران خراسان پرداخته شود. سقوط اقتدار دستگاه خلافت عباسی و اسماعیلیان از یک طرف و تساهل و تسامح مذهبی مغولان از طرف دیگر، موجب گسترش باورهای اعتقادی تشیع و تصوف گردید. ظلم و ستم مغولان و وابستگان آنان، اندیشه‌های شیعیان امامیه و صوفیان متمایل به شیعه را به هم نزدیک‌تر نمود. گرایش صوفیان متمایل به اندیشه‌های شیعی به سمت فعالیت سیاسی و اجتماعی با تکیه بر اندیشه مهدویت، زمینه و بستر لازم را برای جنبش سربداران خراسان فراهم ساخت که شیخ خلیفه و شیخ حسن جوری در بسط و گسترش آن نقش اساسی بر عهده داشتند. جنبشی که نه تنها به ظلم و ستم مغولان پایان داد؛ بلکه زمینه‌ساز گسترش تشیع در ایران و تشکیل حکومت‌های شیعه مذهب بعد از آن گردید.

واژگان کلیدی: مهدویت، تشیع، تصوف، جنبش سربداران، خراسان.

مقدمه

اندیشه موعودگرایی و ظهور منجی و پیروزی نهایی نیروی حق و عدالت بر نیروی باطل و ظلم، استقرار کامل و همه جانبه ارزش‌های انسانی، تشکیل مدینه فاضله و جامعه ایده‌آل، و بالاخره اجرای این ایده عمومی و انسانی به وسیله شخصیتی مقدس که از او به نجات بخش تعبیر شده است؛ نه تنها در اسلام و فرهنگ شیعه، بلکه در سایر ادیان و فرهنگ جوامع غیر مسلمان نیز مطرح می‌باشد.

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «و نريد ان نمّنّ على الذّين استضعوا فى الارض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثين». ما اراده کردیم بر آنان که در روی زمین به زبونی کشیده شده‌اند، منت نهاده (نعمت دهیم) و آنان را پیشوایان و وارث زمین گردانیم (قصص، آیه ۵). همچنین درباره منجی بشریت در انجیل آمده است: «کمرهای خود را بسته، چراغ‌های خود را افروخته بدارید. شما مانند کسانی باشید که انتظار آقای خود را می‌کشند که چه وقت از عروسی مراجعت کند، تا هر وقت آید و در را بکوبد، بی‌درنگ برای او باز کنند. خوشا به حال آن غلامان که آقای ایشان چون آید، ایشان را بیدار یابد. . . سپس شما نیز معتقد باشید، زیرا در ساعتی که گمان نمی‌برید پسر انسان می‌آید» (نصیری رضی، ۱۳۷۹: ۲۶۷، به نقل از انجیل لوقا، باب دوازدهم، شماره‌های ۳۷-۳۵-۴۱). در تورات نیز آمده است که: «و نهالی از تنه یستی - شخص نیرومند - بیرون آمده، شاخه‌ای از ریشه‌هایش خواهد شکفت و روح خداوند بر او قرار خواهد گرفت... مسکینان را به عدالت داوری خواهد کرد و به جهت مظلومان به راستی حکم خواهد کرد... کمر بندش عدالت خواهد بود. . . جهان از معرفت خداوند پر خواهد بود. مثل آب‌هایی که دریا را می‌پوشاند. . . و امت‌ها آن را خواهند طلبید و سلامتی او با جلال خواهد بود» (نصیری رضی، ۱۳۷۹: ۲۹۶؛ به نقل از تورات، کتاب اشعیا، نبی، باب یازدهم، شماره‌های ۱-۱۱).

در منابع زرتشتیان هم در این خصوص آمده است که «در هنگام زادن آخرین منجی یا فرجامین موعود که سوشیانس باشد جنگ نهایی و قطعی بین خیر و شر در می‌گیرد... و با پیروزی خیر، جهانی نو که جز نیکی و عدالت و راستی در آن حکمفرما نیست، به وجود می‌آید و جهانیان برای همیشه خوشبخت و کامران خواهند بود» (قدیانی، ۱۳۸۷: ۱۰۵).

این شعور باطنی که در افراد همهٔ جوامع و ملل موجود است، از گسترده‌ترین و روشن‌ترین الهامات بشری شمرده می‌شود. وقتی این الهام فطری مورد تأیید دین قرار گیرد، رنگ ایمان می‌یابد و انسان را از توانایی و امید سرشار می‌سازد. نتیجهٔ چنین ایمانی، نه تنها انسان را در مقابل ناامنی‌ها و پریشانی‌ها و دردها آرامش می‌بخشد و نومیدی و نگرانی او را به امید تبدیل می‌کند، بلکه نیرو بخش نیز هست و با گشودن روزنهٔ امید به دنیای عدل و داد آینده، حس مقاومت و جنبش را در افراد تقویت می‌کند. مردم مؤمن با عنایات الهی هرگز و در هیچ شرایطی امید خویش را از دست نمی‌دهند و تسلیم یأس و ناامیدی و بیهوده‌گرایی نمی‌گردند و برای تحقق حکومت عدل، چشم به آینده دوخته و منتظر ظهور منجی موعود هستند. بر اساس چنین بینشی مردم سبزواری و اطراف آن در مقابل ظلم و ستم ظالمان سکوت نکرده و علیه بیدادگران قیام نموده و به موفقیت‌های نایل آمدند.

اوضاع اجتماعی و فرهنگی خاستگاه سربداران

تحولات اجتماعی و فرهنگی پدید آمده بر اثر حاکمیت مغولان بر ایران زمینه‌ساز جنبش سربداران و تشکیل حکومت آنان گردید. دورهٔ هلاکوخان آغاز مرحلهٔ دیگری از یورش مغولان به شمار می‌آید که چنگیزخان از سال ۶۱۸ هجری آغاز کرده بود. حملهٔ هلاکو منجر به نابودی دو کانون مهم سیاسی و مذهبی در جهان اسلام گردید. با سقوط الموت، مذهب اسماعیلیان که از پیشگامان مبارزهٔ نظامی در حوزهٔ تشیع بود به حاشیه رانده شد و با سقوط بغداد و خلافت عباسی، مرکزیت دینی و سیاسی اهل سنت دچار ضعف گردید. تسامح و تساهل مذهبی مغولان موجب رشد مجدد شیعیان امامیه گردید (آژند، ۱۳۶۳: ۱۵). رونق و گسترش تشیع از مهم‌ترین تحولات تاریخی در دوره حکومت ایلخانان مغول در ایران و نیز مرحله‌ای تعیین کننده در سیر تاریخ تشیع در این سرزمین به شمار می‌آید.

شوشتری می‌نویسد که سلطان غازان خان به مذهب شیعه گرایش داشته و به سادات احترام می‌گذاشت و بقاع متبرکهٔ امامان شیع را زیارت می‌کرد و می‌گفت که در خواب رسول خدا(ص) را دیده است که بین فرزندان خود و فرزندان او دوستی برقرار نموده است (شوشتری، ۱۳۷۷، ج ۲: ۳۵۵). او برای رفاه حال شیعیان دستور داد در شهرهای بزرگ همچون اصفهان،

شیراز، تبریز، بغداد و سیواس دارالسیاده ایجاد نمایند و برای امرار معاش آنان، مقرری برقرار نمود (قاشانی، ۱۳۸۴: ۹۳).

سلطان محمد خدابنده ملقب به اولجایتو زمانی که اختلاف شدیدی بین رهبران مذهبی اهل سنت مشاهده کرد از مذهب اهل سنت دست کشید و مذهب شیعه امامیه را پذیرفت و دستور داد نام ائمه شیعه علیهم‌السلام را بر سکه‌ها ضرب نمایند و مردم ایران قبول مذهب شیعه نمایند (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۹۱؛ شوستری، ۱۳۷۷، ج ۲: ۳۵۶). او بر اثر همنشینی با علامه حلی و نقیب مشهد طوس و سایر علمای شیعه در قبول این مذهب راسخ‌تر شد و هر قدر اهل سنت بعدها سعی کردند که او را از این راه برگردانند و نفوذ شیعیان را کم کنند قادر نبودند، بلکه برخلاف، مذهب شیعه رونق بسیار یافت و جماعتی از علمای این مذهب که در بحرین و عراق عرب متواری بودند به تدریج از خود جنبشی بروز دادند و کتب بسیار در ردّ عقاید مخالفین و اقامه مراسم تشیع به رشته تألیف درآوردند و زمینه‌ای قوی برای دوره‌های بعد تهیه دیدند و در این کار دخالت علامه حلی از همه بیشتر است (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۸: ۳۱۷). اولجایتو تحت تأثیر علامه حلی به مذهب شیعه گرایش یافت و فرمان داد که مردم را در همه جا وادار به قبول مذهب تشیع کنند (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۵۲). اما پس از چندین شورش مردم و مخالفت درباریان، اولجایتو به مذهب تسنن بازگشت (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۵۲). با وجود بازگشت اولجایتو به مذهب اهل سنت رغبت مردم به مذهب شیعه رو به تزاید بود، به همین دلیل ابوسعید، جانشین اولجایتو، با این که مذهب تشیع نداشت؛ ولی در مورد شیعیان جانب احتیاط را رعایت می‌کرد. از وقایع دوره او که به فعالیت شیعیان امامی مربوط می‌شود، فعالیت‌های شیخ خلیفه در سبزوار و کثرت مریدان اوست (ترکمنی آذر، ۱۳۸۴: ۱۹۹). در دوره حکومت ایخانان، علاوه بر گسترش اندیشه‌های شیعی، در تصوف و عرفان اسلامی نیز تحولاتی پدید آمد. مغولان احساس کردند در عرصه سیاسی به هم‌پیمانی نیاز دارند که مردم را بی‌حس و سرگرم کنند و به تسلیم و رضا وادارند، به صوفیان نزدیک شدند (شیبی، ۱۳۸۰: ۸۱) و همین امر باعث گسترش اندیشه‌های صوفیانه گردید. از طرف دیگر مصائبی که بر مردم غارت‌زده ایران روی می‌آورد، موجب اعتقاد آنان به کسانی می‌شد که انتظار تسلی و تشفی از ایشان می‌رفت. از این راه مشایخ و زهاد بیشتر از دوره پیشین مورد علاقه و احترام قرار گرفتند. در شرح حال کمتر کسی از مشایخ دیده می‌شود که بر امرا و بزرگان وقت

تسلطی نداشته و یا به غایت مورد تعظیم و تکریم آنان قرار نگرفته باشند. همین امر سبب بود که به تدریج دست بعضی از مشایخ در امور اجتماعی گشوده شود تا اگر بخواهند در اجرای مقاصد سیاسی و اجتماعی خود از نفوذ معنوی استفاده کنند. مشایخ شیعه که از اواسط این عهد یعنی از اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم هجری به بعد، به نام آنان بسیار بر می‌خوریم که از این وضع در مواردی که توانستند و برای تحکیم مبانی تشیع یا تشکیل حکومت‌های شیعه، بیشتر استفاده کردند. نخستین دسته از این سلسله‌های متصوفان شیعه سلسله شیخیه جوریه در خراسان بودند (صفا، ۱۳۷۸، ج ۳، بخش ۱: ۱۷۳).

اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران در قرن هشتم هجری، نابسامان است. درگیری‌ها، نابسامانی‌ها، ظهور سلسله‌های محلی و قومی- قبیله‌ای، نشان از هم گسیختگی سیاسی و اجتماعی دارد. آمد و رفت حکومت‌های مختلف و فترت مداوم آن‌ها، زمینه مساعد برآمدن جنبش‌های اجتماعی را فراهم آورده بود. این جنبش‌ها، عمدتاً از یک سو از نابسامانی‌های اقتصادی و اجتماعی ناشی می‌شدند و از سوی دیگر، بر جریان فکری و اعتقادی جدیدی مبتنی بودند که رهبران مذهبی در آن نقش اساسی داشتند. سلطان ابوسعید بهادرخان از سال ۷۱۶ تا ۷۳۶ هجری، آخرین ایل خان بزرگ این سلسله است؛ زیرا که بعد از مرگ ناگهانی او سلسله ایلخانان به سرعت رو به انحطاط رفته و مقام ایلخانی در میان یک عده از شاهزادگان بی‌لیاقت خاندان چنگیزی و امرای متخاصم موضوع نزاع و کشمکش قرار گرفته و به تدریج ممالک ایلخانی را به قسمت‌های چند مجزا ساخت (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۸: ۳۴۹). پس از مرگ ابوسعید بهادر تاریخ سیاسی ایران در واقع گزارش زندگانی مدعیان سلطنت و پیروزی‌ها و شکست‌های آن‌هاست. قلمرو ایلخانان از هم پاشید، و هریک از قسمت‌ها سرنوشتی مخصوص به خود یافت (اشپولر، ۱۳۸۶: ۱۳۴).

برخی می‌گویند: از هم پاشیدن دولت ایلخانان نه تنها انگیزه ستیز داخلی گردید؛ بلکه در این هنگام خیزش‌های مردمی هم با نیروی دهقانان و بینوایان شهری آغاز گردید. هدف قیام‌های مردمی از سویی علیه استیلای بیگانگان و از سوی دیگر علیه تشدید استثمار فئودال‌های محلی بود (گرانوسکی و دیگران، ۱۳۵۹: ۲۲۸). پایه ایدئولوژیک جنبش مردم، شیعه‌گری بود، چون این مذهب جداً با کیش حکومت مخالفت می‌ورزید، و وعده ظهور امام دوازدهم غایب را می‌داد که با آمدنش ایمان راستین را به مردم ارائه خواهد داد و صلح را با

خود خواهد آورد، مورد استقبال مردم قرار گرفت (گرانوسکی و دیگران، ۱۳۵۹: ۲۳۰). بدیهی است که اوضاع سیاسی و اجتماعی این دوره در بسترسازی برای قیام و پیروزی سربداران نقش آفرین بوده است.

اندیشه مهدویت و جنبش‌های اجتماعی

مهدویت و ظهور منجی یکی از موضوعات مهم تاریخ‌نویس و نقش مهمی در محیط‌های گوناگون فرهنگی و اجتماعی ایفا کرده و عامل بنیادی در جنبش‌های سیاسی و اجتماعی به شمار رفته است. در بین ادیان، اسلام با طرح مسأله مهدویت و غیبت امام دوازدهم (عج) از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. انتظار ظهور که با اصطلاح پربار و پر معنای «فرج» (گشایش) در بین متدینان این دین رواج یافت و طبق احادیث نبوی از عبادات برجسته اسلامی محسوب گردید، در ادیان دیگر یافت نمی‌شود. آماده‌سازی فردی و اجتماعی در زمینه‌های فکری، معنوی، مادی و فیزیکی و حتی جسمی از مشخصه‌های این اعتقاد در اسلام است. کارکردهای جامعه‌شناختی و روان‌شناختی این اعتقاد همچون امیدآفرینی و آرامش‌بخشی آن در بین متدینان و ایجاد جنبش‌ها و حرکت‌های تاریخ‌ساز و احیاگر در عالم تشیع، واقعیتی تاریخی و غیرقابل انکار است که عقیده به مهدویت را از آرمانی صرفاً ذهنی، روحی و یا فکری خارج کرده، آن را به نیروی محرک در تاریخ مبدل ساخته است (فلاح رفیع، ۱۳۸۶: ۲۰۶).

بحث مهدویت از همان قرن اول هجری بین مسلمانان مطرح بوده است. وقتی مردم عراق در مقابل شامیان شکست خوردند و امویان ظلم و ستم بر شیعیان را به اوج رساندند، مختار ثقفی و هواداران او از این اندیشه برای قیام مردم بهره‌برداری نمودند. شهید مطهری معتقد است: در این که مختار، محمد بن حنفیه را به عنوان مهدی موعود معرفی می‌کرد، شکی نیست و بعدها از همین جا «مذهب کیسانیه» پدید آمد. محمد بن حنفیه هم که مرد، گفتند: مهدی موعود که نمی‌میرد؛ مگر این که زمین را پر از عدل و داد کند، پس محمد بن حنفیه نمرده است، در کوه رضوی غایب شده است (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۶۰).

در اواخر حکومت بنی‌امیه نیز بر اثر فشارهای مالیاتی از یک سو، و درگیری‌های قبایل عرب از سوی دیگر، اوضاع آشفته خراسان را آشفته‌تر کرد. دیگر تنها مسأله اهانت به موالی در بین نبود؛ بلکه اعراب حاکم، دیگر همزادان خود را نیز از حقوق و امتیازاتی که خود برخوردار

بودند، محروم می‌داشتند. در واقع در اواخر دوران حکومت بنی‌امیه تیرگی اوضاع سیاسی و اجتماعی به حدی رسیده بود که همه مردم اعم از ایرانی و عرب در انتظار ناجی‌ای بودند و هر روز با الهام از کتب ملاحم و روایات دینی ظهور او را بشارت می‌دادند. انتظار ظهور مهدی سبب گردید که گروهی از اعراب و موالی در خراسان گرد عربی از بنی‌تمیم، به نام حارث بن سریج جمع شوند. وی در طخارستان به دعوی خلافت سر برآورد، و نیز به نشانه بشارت ظهور مهدی علم سیاه آشکار کرد. نصر بن سیار توانست در سال ۱۲۸ هجری، او را دستگیر و به قتل رساند (فرای، ۱۳۷۲: ۴۹).

علم سیاه که حارث بن سریج استفاده کرد و بعد از او ابومسلم خراسانی و بنی‌عباس هم از آن استفاده کردند، یکی از نشانه‌های علایم آخرالزمان و یا ظهور حضرت مهدی (عج) در روایات شیعه و سنی است. از امام باقر(ع) نقل می‌کنند: «پرچم‌های سیاه از سمت خراسان خارج می‌شوند و به سوی کوفه رهسپار می‌شوند. هنگامی که امام مهدی(ع) ظهور کند با وی بیعت می‌کنند» (قادری، ۱۳۸۸: ۱۴۰). بر همین اساس برخی از رهبران جنبش‌ها از این نماد برای جلب حمایت مردم استفاده می‌کردند تا بتوانند به اهداف خود نایل آیند. عباسیان با این ترفند توانستند بر امویان پیروز گردند.

بحث ظهور منجی در دوره بنی‌عباس به دلیل ظلم و ستم آن‌ها بر مردم چنان گسترده بود که حتی مقنع، رهبر سپید جامگان که علیه خلافت عباسی در خراسان قیام کرده بود به پیروانش گفت به جهان دوباره باز خواهد گشت تا عدالت را در آن بگستراند. او هنگام مرگ، خود را به آتش افکند و اثری از خود باقی نگذاشت، پیروانش بر این باور ماندند که وی باز خواهد گشت و ستم را از بین خواهد برد (گردیزی، ۱۳۶۳: ۲۸۲).

با ظلم و ستم مغولان امید مردم به ظهور منجی موعود (عج) بیشتر گردید. در سال ۶۶۵ هجری، قیام بزرگ مردم، تحت رهبری شیخ شرف‌الدین که خویشان را مهدی خوانده بود در فارس وقوع یافت و بی‌رحمانه نایره آن فرو نشانده شد (پطروشفسکی، ۱۳۵۴: ۳۷۳). مهدویت و توجه به امام زمان (عج) در آستانه جنبش سربداران توسط رهبران صوفی-شیعی سبزواری بسط و گسترش یافت که به آن اشاره خواهد شد.

مهدویت از نگاه عرفا و صوفیان

از مسائل بسیار مهم مطرح بین عرفا و صوفیان مسلمان، اندیشه مهدویت است. عرفا و صوفیان اهل سنت، به «امامت باطنی»، «ولایت» و «مهدویت نوعیه» معتقدند. پایه‌گذار این اندیشه، غزالی می‌باشد. وی بر این باور بود که مهدی، یکی از اقطاب تصوف است. متصوفه، الگوی غزالی را رواج دادند. دو قرن بعد، ابن‌عربی شکل متقن و مبسوطی از آن ارائه کرد. ابن‌عربی در توجیه مبانی نظریه مهدویت، نوعی ولایت را برای مهدی فرض کرد. این ولیّ قائم، ممکن است شخصی از عرب باشد، چنان‌که ابن‌عربی ادعا می‌کند که این ولیّ عرب را در سال ۵۹۵ هجری، دیده است و امکان دارد که ابن‌عربی، خود همان ولیّ باشد (علی‌خانی، ۱۳۸۹: ۱۷۹).

نظریه مهدویت نوعیه غزالی، در عبارات مولوی نیز مطرح شد. او تصریح کرد که در هر زمان ممکن است یک ولیّ قائم وجود داشته باشد. در دیدگاه مولوی، مهدی قطب و انسان کامل است و نیاز به شرط نسب ندارد که از نسل علی(ع) یا از نسل عمر باشد. این دیدگاه مبتنی بر این نظر است که می‌توان دو نوع مهدی داشت: مهدی نوعی و مهدی شخصی، یعنی مهدی در شخص معینی منحصر نیست، از این‌رو، علاوه بر مهدی فرزند پیامبر(ص) که در آخر الزمان ظهور می‌کند، در هر دوره نیز کسی می‌تواند منجی و مهدی باشد و باعث عدل و داد در جامعه شود. اعلام مهدویت نوعیه از جانب محی‌الدین راه را برای ادعای مهدویت اقطاب صوفیه باز کرد (علی‌خانی، ۱۳۸۹: ۱۷۹).

در قرن هفتم و هشتم هجری، دیدگاه عرفا و صوفیان اهل سنت نسبت به بحث مهدویت تغییر نمود و به دیدگاه شیعه در باره حضرت مهدی (عج) نزدیک‌تر گردید. سعدالدین حموی، از صوفیان مهم نیمه دوم قرن هفتم و از مریدان شیخ نجم‌الدین کبری، ولایت و امامت خاندان مصطفی(ص) را باور دارد و نکته پر اهمیت در بیان این مطلب آن است که وی به دوازده امام اشاره صریح دارد و مهم است که وی مهدی صاحب‌الزمان را آخرین امام می‌داند. عزیزالدین نسفی، مهم‌ترین شاگرد سعدالدین حموی می‌گوید: در خراسان در خدمت شیخ سعدالدین بودم و شیخ مبالغت بسیار می‌کرد در حق این صاحب‌الزمان، از قدرت و کمال وی، چنان‌که از فهم ما بیرون می‌رفت و عقل ما به آن نمی‌رسید. روزی گفتم که یا شیخ، کسی که نیامده است، در حق وی این همه مبالغت کردن مصلحت نباشد، شاید که نه چنین باشد، شیخ برنجید، ترک

کردم و بیش از این نوع سخن نگفتم (اسفندیار، بی تا: ۸). علاءالدوله سمنانی که از عارفان قرن هشتم هجری است در کتاب چهل مجلس خویش در ضمن بیان مراتب فضل و کمال ائمه اهل بیت علیهم السلام و توصیف علم جفر، آن را نوشته علی (ع) می داند و می گوید: ... آن امانت کتاب جفر و جامع است... و این ساعت آن کتاب و چند چیز دیگر از انبیا و دیعت است، پنهان است، تا آن گاه که مهدی ظاهر شود و بر او رسد (اسفندیار، بی تا: ۹).

سیدحیدر آملی که از عارفان مهم شیعی در قرن هشتم به شمار می رود، می گوید: شیخ محی الدین بن عربی بر این عقیده است که خاتم اولیای مطلق عیسی بن مریم (ع) است و خاتم اولیای مقید خود اوست. ما به اتفاق اکثر مشایخ و علمای پس از انبیا و اولیا این قول و رأی شیخ اکبر را خلاف عقل و نقل و کشف می دانیم. . . خاتم اولیای مطلق علی بن ابی طالب (ع) است نه کس دیگر و خاتم اولیای مقید نیز فقط حضرت مهدی (ع) است (اسفندیار، بی تا: ۹).

در فاصله قرن های پنجم و نهم هجری نفوذ تصوف بیش از پیش در ایران استوار گردید. ویرانی کشور فقر و فلاکت عامه مردم پس از هجوم اقوام ترک و تاتار و جز آن به رواج نظر بدبینانه تصوف نسبت به زندگانی جسمانی و «این جهانی» کمک کرد و تبلیغات به سود دست شستن و دوری از مسائل دنیوی و فعالیت اجتماعی و فقر اختیاری و غیره مؤثر واقع شد. شیعیان و به ویژه امامیه و زیدیه مدتی به تصوف نظر منفی داشته؛ ولی در دوره مورد نظر ما بعضی از شاخه های تصوف به شیعه امامیه نزدیک شدند و پاره ای از طرائق درویشی رنگ تشیع به خود گرفتند (پطروشفسکی، ۱۳۵۴: ۳۶۳-۳۶۲). به تحولاتی که در این دوره موجب نزدیکی اندیشه تصوف و تشیع گردید، اشاره می شود.

ارتباط تصوف و تشیع و بسط اندیشه مهدویت

تصوف اسلامی از آغاز تا قرن ششم هجری، بیشتر بر محور اعتقادات مذهب اهل سنت استوار بود و آرای فقهی و کلامی آن مذهب در زوایای مباحث تصوف اسلامی تأثیر گذاشته بود. طرح این موضوع به این معنی نیست که تفکر شیعی در تصوف این دوره هیچ نقشی نداشته، بلکه مراد آن است که به سبب مسائل اجتماعی و نفوذ و قدرتی که اهل سنت در سرزمین های اسلامی داشتند، تصوف در میان آن ها بروز و ظهور بیشتر یافت؛ اما از حدود نیمه دوم قرن هفتم هجری به بعد، سیر عرفان اسلامی تغییر جهت کلی یافت و به حکمت شیعی بیشتر

نزدیک شد (اسفندیار، بی‌تا: ۸). در مورد علت نزدیکی تشیع و تصوف در این عصر نظریات مختلفی وجود دارد. گاه گفته شده که چون منزلت تصوف پس از سقوط بغداد نزد حکمرانان و مردم جامعه بالا رفت، شیعه به سمت آن رفت تا برای دست یافتن به مقصد خود از آن بهره گیرد (شیبی، ۱۳۸۰: ۷۱). گاه در مقابل این نظریه گفته شده که چون صوفیان غیر علوی متوجه شدند که تصوف کم‌کم به تشیع روی آوردند و بعضاً نسبت علوی هم برای خود دست پا کردند. و براساس نظریه‌ای دیگر، چون شیعه در حوزه علوم عقلی خود را از حصار کلام بیرون کشید و به حوزه فلسفه هم وارد شد و فلسفه نیز پیش از آن رنگ تصوف به خود گرفته بود، زیرا که تصوف نیز از بسنده کردن به مسائل ذوقی به تنگ آمده به مباحث عقلی روی آورد و در نتیجه نه تنها خود رنگ، فلسفی گرفت؛ بلکه به فلسفه نیز رنگ تصوف زد، در نتیجه تشیع و تصوف در وادی فلسفه به یکدیگر رسیدند و به بیانی دیگر «تشیع برای رسیدن به تصوف از برزخ فلسفه گذشت» (الویری، ۱۳۸۴: ۲۶۳).

ولی نکته بسیار مهم که در منابع و پژوهش‌های معاصران به ظاهر به‌طور جدی به آن پرداخته نشده، این است که در این دوره شاهد پیدایش جریانی نو در تصوف هستیم که می‌توان آن را تصوف متشیع نامید. این جریان نو توانست حرکت‌های مهم سیاسی و اجتماعی بیافریند که در تاریخ تصوف بی‌نظیر بود (الویری، ۱۳۸۴: ۲۶۴).

یکی از نویسندگان از تصوف ایرانی با ویژگی‌های مانند همراه داشتن ذوق و وجد و حال به جای محدود بودن به زهد و عبادت و نیز مردانگی و شجاعت و آزادگی از یک سو و غنا و سماع از سوی دیگر سخن گفته است؛ ولی با نگاه منصفانه به این نوع جنبش‌ها و رهبران، شعارها، مبانی فکری و اقدامات آن‌ها نشان می‌دهد که این تحول بزرگ در تصوف بیش از آن که به دلیل آمیزش آن با روحیه ایرانی پدید آمده باشد، نتیجه در آمیختن با تفکر دینی و سیاسی تشیع بوده است که البته در ایران و متأثر از روحيات ایرانی هم بوده است. به عبارتی دیگر این تشیع ایرانیان بود که به تصوف قدرت حضور فعال در صحنه اجتماع و سیاست بخشید. تصوفی که در پیشینه تاریخ خود همواره با زهد و گوشه‌نشینی و ریاضت نفس همراه بود، وقتی با تشیع که نماد ستم‌ستیزی و مبارزه با قدرت‌های حاکم به حساب می‌رفت، درهم آمیخت، توانست جریان‌هایی پدید آورد که در مقابل ستمکاری‌های اعقاب مغولان و تاتارها بایستند و حتی حکومت‌هایی تشکیل دهند (الویری، ۱۳۸۴: ۲۶۴).

برخی از مستشرقان بر این باورند که صوفیگری و صوفیان به گونه‌ی ویژه‌ای داشتن ثروت را، به خصوص اگر از راه نامشروع بود یعنی از راه ستم و غارت به دست می‌آمد، محکوم می‌شمردند. در صوفیگری ضمن محکوم شمردن ثروت و گرایش به آیین بینوایی که به عنوان نجات روح از گناه قلمداد می‌شد، اعتراض بینوایان علیه عیش و نوش و شکوه و جلال طبقه حاکم منعکس می‌گردید، اما این اعتراض به گونه‌ای منفی بود. در سده‌های ۱۴ و ۱۵ میلادی چند فرقه از درویشان صوفی این اعتراض را به گونه‌ی فعال درآوردند و در جنبش‌های مردمی شرکت کردند. شیخ خلیفه که درویش و شیعه بود ایدئولوگ جنبش سربداران به شمار می‌رفت. او تبلیغ خود را به شکل اندرزه‌های صوفیانه با پندار «صلح خواهانه» در سبزوار، در بخش بیهق خراسان آغاز کرد. او به دست یکی از آدمکشان مأمور از سوی فقیهان سنی ترور شد؛ اما شاگردش شیخ حسن جوری دنباله تبلیغات او را گرفت (گرانوسکی و دیگران، ۱۳۵۹: ۲۳۰). شیخ خلیفه و شیخ حسن جوری از جمله کسانی هستند که برای تقریب اندیشه‌های تصوف و تشیع تلاش فراوان نمودند که این امر پس از آنان با شدت بیشتر ادامه یافت و صوفیان برای پیشبرد اهداف خویش از آن بهره بردند.

تأثیر اندیشه مهدویت در جنبش سربداران خراسان

در باره علل جنبش سربداران دیدگاه‌های مختلفی بین محققان وجود دارد. برخی بر این باورند که در قرن‌های هشتم و نهم هجری، نهضت‌های خلق در ایران تحت لفافه تشیع و تصوف توأمان بسط یافت. علل این نهضت‌ها عبارت بود از فشار مظالم فاتحان مغول و بهره‌کشی فئودالی. نهضت‌های مزبور از لحاظ عقیده علیه مذهب سنی یعنی مذهب حاکمه و «یاسای کبیر چنگیزخانی» بوده است (پطروشفسکی، ۱۳۵۴: ۳۷۲).

پطروشفسکی بر اساس دیدگاه کمونیستی خود، جنبش سربداران را یک قیام طبقاتی و ضد فئودالی قلمداد می‌کنند؛ درحالی که قیام آن‌ها علل مختلفی داشته که یکی از ابعاد آن، بعد اقتصادی آن به مفهوم ظلم و ستمی بوده که از طرف عمال و مالیات بگیران حکومتی نسبت به طبقه مستضعف این عصر روا می‌شده است. آنان با محور قرار دادن این بعد، دلیل اقتصادی را علت‌العلل قیام سربداران دانسته و به ابعاد سیاسی، اجتماعی و مذهبی آن توجهی

نکرده و یا کم توجه نموده‌اند (آژند، ۱۳۶۳: ۶۷). بدیهی است که مسائل فرهنگی و اعتقادی و به ویژه اندیشه مهدویت از مهم‌ترین عوامل زمینه‌ساز جنبش سربداران بوده است. هرچند قیام سربداران پیش از آن که شیخ حسن جوری فرمان دهد آغاز گشت؛ اما بسترهای آن از مدت‌ها قبل فراهم گشته بود. به باور برخی، یک تصادف که در قلمرو ایلخانان ترک و مغول از پیش‌آمدهای عادی بود، یعنی رفتار ناهنجار یک ایلچی مغول در دهکده‌ای کاسه صبر روستاییان را لبریز و انفجار و طغیانی را که مدت‌ها پیش‌ماده آن رسیده بود تسریع کرد (پطروشفسکی، ۱۳۵۱: ۴۲). پنج ایلچی مغول در خانه حسین و حسن فرزندان حمزه از مردم باشتین منزل کردند و از ایشان شراب و شاهد طلبیدند و لجاج کردند و بی‌حرمتی نمودند. یکی از دو برادر قدری شراب آورد. وقتی که ایلچیان مست شدند شاهد طلبیدند و کار فضیحت را به جایی رساندند که عورات ایشان را خواستند. دو برادر گفتند دیگر تحمل این ننگ را نخواهیم کرد. بگذار سر به دار برود. شمشیر از نیام برکشیدند هر پنج تن مغول را کشتند و از خانه بیرون رفتند و گفتند ما «سربدار» می‌دهیم (پطروشفسکی، ۱۳۵۱: ۴۳). تعالیم فرهنگی و مذهبی شیخ خلیفه و شیخ حسن جوری بر اساس اندیشه تشیع همان پیش‌ماده و انبار باروتی بود که نیاز به یک جرقه داشت و بی‌حرمتی ایلچیان در حکم شعله کبریت به این انبار باروت بود که موجب انفجار خشم مردمی گردید که بی‌حرمتی به باورهای اعتقادی و فرهنگی آنان دیگر قابل تحمل نبود.

هرچند بیشتر مردم بی‌هق و اطراف آن از سالیان قبل به مذهب شیعه امامی گرویده بودند، اما نفوذ مذهب تشیع در میان سربداران خراسان در خلال آخرین ایلخانان مغول، توسط دو نفر از علمای پرشور شیعه به نام‌های شیخ خلیفه و شیخ حسن جوری افزایش یافت. طبرستان و دیلم که از آغاز پناهگاه علویان و خاستگاه تشیع در ایران بود، محلی است که شیخ خلیفه مازندرانی، رهبر جنبش سربداران در آن‌جا پرورش یافت. شیخ خلیفه که انسانی پر جنب و جوش بود و برخلاف اکثر صوفیان زمانش توجه خاص به مسائل اجتماعی و سیاسی نشان می‌داد، با دیدن اوضاع اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و ستم‌های بی‌اندازه فرمانروایان زمان و فقر عمومی، مایل به جست‌وجو و یافتن علت این عوامل از متفکران زمان خود شد. او در ابتدا به آمل نزد شیخ بالوی زاهد آملی که یکی از مشایخ معروف آن عصر بود رفت و در زمره مریدان او قرار گرفت، اما پس از مدتی متوجه شد که شیخ بالوی از دادن پاسخ به مسائل اجتماعی زمان

خود عاجز است، بنابراین سرخورده و مأیوس به سمنان نزد عارف نامی آن عصر، شیخ رکن‌الدین علاءالدوله سمنانی رفت. در سمنان نیز شیخ خلیفه پس از مدتی کسب علم و دانش، به خاطر مطلع بودن شیخ رکن‌الدین از اعتقادات مذهبی او که برگرفته از هیچ یک از مذاهب چهارگانه اهل سنت نبود، مورد بی‌مهری شیخ قرار گرفت، سمنان را ترک کرد و به قریه بحرآباد از قراء جوین شتافت و در محضر خواجه غیاث‌الدین هبت‌الله حموی حضور یافت، اما در آنجا نیز روح جست‌وجوگر شیخ خلیفه آرام نگرفت؛ بنابراین به سبزوار، شهری که بیشتر مردم آن شهر و روستاییان اطراف آن از شیعیان بودند رهسپار شد (حاجیلو، ۱۳۸۶: ۱۴۲-۱۴۱).

از دلایل گسترش تشیع در بیهق، حضور و اسکان قنبر غلام حضرت علی(ع) و فرزندان و نوادگان وی می‌باشد. مسجدی به نام شاذان بن قنبر در آن شهر وجود دارد (ابن‌فندوق، ۱۳۶۱: ۲۵). به گفته ابن‌فندوق، سادات زیادی از شهرهای مختلف به سبزوار مهاجرت کردند و در آنجا منشأ خدمات بسیاری گشتند (ابن‌فندوق، ۱۳۶۱: ۶۶-۵۴)، که این امر به گسترش تشیع کمک زیادی نموده است. بنا به باور برخی از محققین در آستانه قیام سربداران، در بیهق شیعیان امامیه در اکثریت بودند؛ ولی می‌توان حدس زد که در بسیاری جاها و به ویژه نقاط روستایی‌نشین افراد مردم باطناً شیعه بودند؛ ولی ظاهراً و رسماً تقیه کرده خویشتن را سنی معرفی می‌کردند (پتروشفسکی، ۱۳۵۴: ۳۷۲). در تأیید مطلب فوق می‌توان به گفته نویسنده روضات‌الجنات اسناد کرد که می‌نویسد: مردم سبزوار شیعه بودند و اهل نیشابور سنی، چون حاکم تقویت مذهب شیعه می‌کرد، سنی مذهبان نیشابور به حکم: الناس علی دین ملوکهم خود را بر تشیع می‌داشتند (زمچی اسفزاری، ۱۳۳۸، ج ۲: ۲۹).

با وجود نفوذ تشیع در بیهق برخی بر این باورند که تشیع امامی مردم سبزوار در دوره سربداران ضعیف‌تر از دوره‌های قبل شده بود، چون قبل از حمله مغول به بیهق شیعیان و علمای شیعی بیهق بسیار زیاد بودند و برخی از دانشمندان شیعی بیهق سمت استادی برای برخی از علمای بزرگ امامی را داشتند؛ اما بعد از قتل عام آن‌ها در حمله مغول، علی مؤید، امیر سربداری، برای رهبری دینی و مرجعیت شیعیان دست نیاز به سوی شمس‌الدین محمد عاملی، شهید اول، دراز کرد و از او تقاضای هجرت به سبزوار نمود (افلاکیان، ۱۳۹۰: ۵۳-۵۲).

به دلیل کثرت شیعیان سبزوار، شیخ خلیفه به این شهر آمد و در مسجدی سکونت اختیار کرده و در آن با آواز بلند قرآن می‌خواند و به عبادت مشغول بود. جمعی کثیر مرید وی

گردیدند و فقها با او مخالفت نموده و خواستار آن شدند که مسجد را ترک نماید و دست از تبلیغ افکار خویش بردارد؛ اما او به سخنان فقها اعتنا نکرد و به کارش ادامه داد. آخرالامر جمعی از اهل حسد فتوا نوشتند که شخصی در مسجد ساکن گشته سخن دنیا می‌گوید و به منع اصحاب علم منجر نمی‌گردد و اصرار می‌ورزد. این چنین کس مستحق کشتن باشد یا نه؟ اکثر فقها نوشتند که باشد و آن فتوا را نزد سلطان ابوسعید بهادرخان فرستادند. سلطان فرمود که من حکم قتل درویشان نمی‌کنم. آنچه مصلحت باشد حکام خراسان بجای آورند (میرخواند، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۹۵). مسلم است که علت مخالفت با شیخ خلیفه ترس از حرکت انقلابی وی علیه حاکمان جور بوده است. تشیع و عرفانی که او مبلغ آن بود با تشیع و عرفانی که بعضی از عرفا و متصوفه این عصر داشتند، فرق می‌کرد. بسیاری از عرفا و شیوخ این دوره، گوشه‌نشینی را تبلیغ می‌کردند و کاری به سیاست نداشتند. وقتی شیخ خلیفه، مسائل سیاسی زمان را در کسوت مسائل مذهبی مطرح کرد و در واقع جدایی‌ناپذیری دین و دولت را در قالب تشیع اثنی‌عشری اعلام داشت، علمای رسمی و سنی مذهب زمان، او را محکوم به این کردند که «حدیث دنیا» می‌گوید و سر خروج دارد، همین اتهام را در خصوص شیخ حسن جوری نیز ابراز داشتند و فتوا به محکومیت او دادند (آژند، ۱۳۶۳: ۷۲). این حدیث دنیا گفتن شیخ خلیفه همان چیزی است که باعث شد که شیخ حسن جوری مرید وی گردد. شیخ حسن جوری که شنید درویشی پاکیزه روزگار خلیفه نام، در سبزواری ظاهر شده و کرامات و خوارق عادات اظهار می‌فرماید به آن‌جا رفت و مرید او گشت (میرخواند، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۵۸).

فقها فتوای واجب‌القتل بودن شیخ خلیفه را نزد سلطان ابوسعید مغول فرستادند تا آن را تأیید نماید. سلطان راه محافظه‌کاری پیش گرفت و از تأیید فتوا سر باز زد. شاید قدرت معنوی درویشان این دوره (عناصر انقلابی این عصر) و تعداد زیاد پیروان آن‌ها، باعث عدم تأیید از سوی سلطان می‌شود. او در جواب می‌نویسد: من دست به خون درویشان نمی‌آلایم. حکام خراسان به موجب شرع شریف عمل نمایند (آژند، ۱۳۶۳: ۷۴).

شیخ حسن جوری پس از شهادت شیخ خلیفه جانشین وی گردید و به طریق او دعوت می‌نمود و هر کس که مرید می‌شد نامش را نوشته، می‌گفت: حالا وقت اختفاست و می‌فرمود که آلت کارزار ترتیب کرده منتظر اشارت باشد و چون شیخ حسن مردی شیرین سخن بود و

کلمات عام فریب با مردم می‌گفت در مدت اندک خلق بسیار به مرتبهٔ مرید و معتقد او گشتند که مزیدی بر آن تصور نتوان نمود (میرخواند، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۵۹).

گفتار شیخ حسن چیزی نیست جز اعتقاد به ظهور مهدی موعود (عج) که شیعیان منتظر آن هستند و باید شرایط را برای ظهور آن حضرت با آمادگی رزمی مهیا سازند. امام صادق (ع) فرموده است: هر یک از شما باید برای قیام مهدی (عج) اسلحه تهیه کند گرچه یک نیزه باشد و اگر خداوند ببیند که کسی چنین قصدی دارد امید است عمر او را دراز کند تا مهدی (عج) را دریابد و از یاران او شود (الهامی‌نیا، ۱۳۸۲: ۴۲). بر اساس همین اعتقاد بود که شیخ حسن به مریدان می‌گوید آلت کارزار تهیه کنید و منتظر ظهور باشید.

تبلیغات زیرلغافهٔ صوفی‌گری صورت می‌گرفت و رنگ تشیع داشت، با این حال طریقت مثبت و فعال درویشی که بعدها طریقت شیخیان جوری خوانده شد و مورد انزجار حکام خراسان و زمین‌داران بزرگ بود، پدید آمد. شیخ حسن جوری فعالیت فرهنگی و مذهبی خود را با یک نوع ویژگی سیاسی دنبال می‌کرد و با اتخاذ نوعی ایدئولوژی که هستهٔ مرکزی و اعتقادی آن ظهور قریب الوقوع امام زمان (عج) بود، و این که تمام مسلمین بایستی خود را برای کمک به مهدی و کار عظیم او آماده سازند، تشکیلاتی مرکب از پیشه‌وران و تجار که معتقد به این آیین بودند، ایجاد کرد که احتمالاً الهام گرفته از نهاد فتوت و سرسپردگی به یک مأموریت مذهبی بوده است (اسمیت، ۱۳۶۱: ۱۳۱-۱۳۰).

از آن‌جا که بحث مهدویت یک امر قطعی برای مسلمانان و به‌ویژه شیعیان می‌باشد، در طول تاریخ هرگاه ظلم، فشار و تبعیض حاکمان و دولت‌مردان و نیز تهاجم نیروهای بیگانه از بیرون مرزهای جهان اسلام فزونی یافته، ناشکیبایی مردم برای ظهور مهدی موعود (عج) افزایش یافته است. ملت‌های مظلوم و اقوام ستم‌دیده که توان انتقام‌جویی از ستم‌کاران را ندارند، در ضمیر ناخودآگاه خود همواره یک نجات‌دهنده را می‌جویند تا روزی به پا خیزد و بیدادگران را از میان بردارد. پس از حملات ویرانگر مغول به ایران و ظلم و بیدادگری اعقاب آنان، شیعیان نشانه‌های ظهور را نزدیک می‌دیدند. پطروشفسکی می‌گوید: شیعیان امامیه معتقد بودند که حضرت امام مهدی (عج) زنده است و پنهان گشته؛ ولی دیر یا زود ظهور خواهد کرد و تجدیدی در دین پدید خواهد آورد و همچنان که در صدر اسلام بوده است، برقرار خواهد ساخت و یاسای چنگیز و نظامات ظالمانه‌ای را که سنیان و فاتحان مغول معمول کرده‌اند با

شمشیر برخواهد انداخت. بدین سبب «چشم به راه مهدی بودن» در عقاید مردمی که نهضت‌های قرن سیزدهم میلادی را در ایران به پا داشتند مقام بلندی داشته است؛ ولی در قرن چهاردهم و پانزدهم این عقاید راسخ‌تر و مشهودتر گشت. در باب این که اعتقاد به ظهور حضرت مهدی (عج) تا چه اندازه استوار بوده است داستانی که یاقوت حموی نقل می‌کند بسیار آموزنده است. او می‌نویسد: در شهر کاشان، یکی از کانون‌های عمده تشیع در ایران، در ربع اول قرن سیزدهم میلادی، سران شهر هر روز هنگام سپیده دم، از دروازه خارج می‌شدند و اسب زین کرده‌ای را با خود می‌بردند تا حضرت مهدی در صورت ظهور بر آن سوار شود (پطروشفسکی، ۱۳۵۱: ۱۴). بحث مهدویت در اوایل قرن هشتم هجری به حدی مطرح بود که یکی از امیران مغول به سال ۷۲۲ هجری در بلاد روم - که از طرف ابوسعید بر آن حکم می‌راند - ادعای مهدویت کرد (شیبی، ۱۳۸۰: ۸۴).

امیر عبدالرزاق که رهبری سیاسی - نظامی جنبش سربداران را عهده‌دار شد، مرید شیخ حسن جویری بود. سخن سربداران آن بود که جمعی مفسدان استیلا یافته بر خلاق ستم می‌کنند، اگر توفیق یابیم، دفع ظلم و ظالم نمائیم، و الا سر خود بردار بینیم. بدین سبب ایشان را «سربدار» لقب شد (زمچی اسفزاری، ۱۳۳۸، ج ۲: ۸). دفع ظلم و ظالم و برقراری عدالت از آموزه‌های دینی است که شیعه بر اساس اندیشه مهدویت بر آن تأکید فراوان دارد. خداوند یکی از اهداف و وظایف مهم انبیاء و اولیای الهی را برقراری قسط و عدل در جامعه می‌داند و می‌فرماید: «و انزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط»، بر پیامبران کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم به درستی و عدالت گرایند (حدید، آیه ۲۵). اخبار و روایات زیادی درباره سیرت عملی حضرت مهدی (عج) در بین مردم وجود دارد که به مردم امید می‌دهد و آن‌ها را برای رسیدن به آن آرمان‌ها به حرکت درمی‌آورد.

از برخی روایات چنین برمی‌آید که در زمان حضرت مهدی (عج) مؤمنان در معاملات از یکدیگر سود نگیرند. کینه‌ها از دل‌ها بیرون رود، و همه جا را آسایش و امنیت فرا گیرد. مهدی (عج)، بخشنده است و بی‌دریغ مال خواسته به این و آن دهد. نسبت به عمال و کارگزاران و مأموران دولت خویش بسیار سختگیر باشد و با ناتوانان و مستمندان بسیار دل‌رحم و مهربان است. به هنگام حکومت مهدی (عج) حکومت جباران و متکبران و نفوذ سیاسی منافقان و خائنان نابود گردد. چون مهدی (عج) درآید - پس از سختی‌ها که افتد و جنگ‌ها که رود - ظلم

و ستم را براندازد و سراسر زمین را از عدل و داد پر کند. هیچ جایی در زمین باقی نمی‌ماند، مگر این که از برکت عدل و احسان او فیض برد و زنده شود. حتی جانوران و گیاهان نیز از این برکت و داد و نکویی بهره‌مند گردند و همه مردم در زمان مهدی (عج) توانگر و بی‌نیاز شوند. در زمان مهدی (عج) زمین محصول بسیار دهد، و مال و خواسته همه خرمن شود. هرکس نزد مهدی آید و گوید: «به من مال ده»، مهدی (عج) بی‌درنگ بگوید: «بگیر». مهدی (عج) فریادرسی است که خداوند او را بفرستد، تا به فریاد مردم عالم برسد. در روزگار او، همگان به رفاه و آسایش و وفور نعمتی بی‌مانند دست یابند. در جهان جای ویرانی نماند، مگر آن که مهدی (عج) آنجا را آباد سازد (جعفریان، ۱۳۸۳: ۵۹۷-۶۰۱).

در باور مردم، مهدی (عج) حقیقتی زنده و پایدار است که هر لحظه باید در انتظار انقلابش به سر برد. مهدی موعود (عج) انسانی معینی است که در کنار ما زندگی می‌کند و همه دردها، غصه‌ها و ستم‌ها را می‌بیند و می‌سوزد. او خود نیز در انتظار است تا بتواند دستش را برای کمک به هر ستم‌دیده‌ای دراز کند و ریشه ستمگران را برکند. جمعیت شیعه طبق عقیده-ای که به وجود امام زنده دارد، هرچند او را در میان خود نمی‌بیند اما خود را تنها نمی‌داند و اثر روانی این عقیده در روشن نگه داشتن چراغ امید در دل‌ها و وادار ساختن افراد به خودسازی و آمادگی برای آن قیام بزرگ جهانی، کاملاً قابل درک است (پیشوایی، ۱۳۸۳: ۷۲۱).

شکی نیست که شیخ حسن جویری رافضی بود، یعنی از مذهب شیعه امامیه پیروی می‌کرد؛ ولی رافضی بودن به تنهایی کافی نبود که شیخان و فقیهان سنی مرگ او را خواستار شوند (پطروشفسکی، ۱۳۵۱: ۳۹)؛ بلکه تبلیغات او به علت وجود نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی و ظلم و ستم‌های سیاسی بود که موجب وحشت حکام محلی و علمای وابسته به آن‌ها گردید. شیخ حسن و سربداران هوادار وی، وقتی به قدرت رسیدند بر اساس عدالت و رفع ظلم و ستم حکم راندند؛ به طوری که ابن‌بطوطه سنی مذهب و مخالف سربداران در وصف شیخ حسن جویری می‌گوید: در مشهد طوس شیخی رافضی بود حسن نام که از صلاح‌های شیعیان به شمار می‌رفت. او اعمال این دسته را تأیید کرد و آنان او را به خلافت برداشتند. حسن سربداران را به عدل و داد توصیه می‌کرد. آیین عدالت چنان در قلمرو آنان رونق گرفت که سکه‌های طلا و نقره در اردوگاه ایشان روی خاک می‌ریخت و تا صاحب آن پیدا نمی‌شد، کسی دست به آن دراز نمی‌کرد (ابن‌بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱: ۴۶۴).

مسأله مهدویت و ظهور آن حضرت پس از شیخ حسن جوری در بین سربداران باقی ماند و در زمان فرمانروایی سلطان علی مؤید در شهر سبزوار هر بامداد و شامگاه به انتظار صاحب‌الزمان (عج) اسبی را برای آن حضرت آماده می‌کردند و به بیرون شهر می‌بردند و منتظر ظهور قریب‌الوقوع آن حضرت بودند. شوشتری می‌نویسد: زمانی که سلطان علی مؤید به سلطنت اقتدار یافت و به غایت کریم و متقی و پرهیزکار و مروج مذهب حق ائمه اثنی‌عشر (ع) بود (شوشتری، ۱۳۷۷، ج ۲: ۳۶۷). چون «سلطان علی مؤید به تأیید الهی در سبزوار بر مسند شهرباری نشست در اظهار مذهب علیه امامیه مبالغه نموده با اقصی الغایه در تعظیم سادات عظام کوشید و به امید ظهور صاحب‌الزمان سلام الله علیه هر صباح و مساء انتظار می‌کشید. لطف و کرم آن خواجه محتشم را نهایت نبود و جهت رعایت شرع شریف هرگز به ارتکاب بنگ و شراب اقدام نمی‌فرمود» (میرخواند، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۶۶). مؤلف روضات الجنات می‌گوید: «خواجه علی مؤید، اظهار مذهب شیعه کرده، در آن باب غلوی تمام نمود، و سکه و خطبه بنام خود ساخت و هر روز اسبی بیرون می‌کشید که ظهور امام محمد مهدی خواهد بود» (زمچی اسفزاری، ۱۳۳۸، ج ۲: ۲۹). سبزوار یکی از کانون‌های اصلی تشیع در ایران و در عین حال یکی از مراکز سنت‌های وطن‌پرستی کشور بود. مثلاً در میدان سبزوار نقطه‌ای را نشان می‌دادند که به موجب یک افسانه بسیار قدیمی جنگ رستم و سهراب در آن جا وقوع یافته بود (پطروشفسکی، ۱۳۵۱: ۳۵). مسلم است که غیرت ملی و مذهبی مردم سبزوار در موفقیت جنبش سربداران علیه بیدادگران و بیگانگان نقش بسزایی داشته است.

نتیجه‌گیری

مهدویت و ظهور منجی یکی از موضوعات مهم تاریخ بوده و نقش مهمی در محیط‌های گوناگون فرهنگی و اجتماعی ایفا کرده و عامل بنیادی در جنبش‌های سیاسی و اجتماعی به شمار رفته است. در بین ادیان، اسلام با طرح مسأله مهدویت و غیبت امام دوازدهم (عج) از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. کارکردهای جامعه‌شناختی و روان‌شناختی این اعتقاد، امیدآفرینی، آرامش‌بخشی و ایجاد جنبش‌ها و حرکت‌های تاریخ‌ساز در عالم تشیع بوده است. با سقوط بغداد، مرکز خلافت عباسی و پایگاه مذهب اهل سنت، توسط هلاکوخان مغول، اندیشه‌های تشیع امامیه و تصوف در ایران بسط و گسترش یافت. علمای شیعه امامیه از تسامح

و تساهل مذهبی مغولان نه تنها جهت گسترش تشیع بهره بردند؛ بلکه تا جایی پیش رفتند که برخی از حاکمان مغول را به مذهب شیعه متمایل ساختند و حتی اولجایتو برای مدتی مذهب شیعه را مذهب رسمی در ایران اعلام کرد.

اندیشه‌های صوفیانه نیز علاوه بر بسط و گسترش، دچار تحولاتی گردید. صوفیان که تمایل به گوشه‌نشینی و پرهیز از فعالیت سیاسی و اجتماعی داشتند و حتی تمایل به همکاری با حاکمان را از خود نشان می‌دادند. در اواخر حاکمیت ایلخانان تغییر روش داده و وارد فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی گردیدند. ظلم و ستم مغولان و فشارهای اقتصادی آنان بر مردم موجب نزدیکی دیدگاه‌های برخی از صوفیان و شیعیان گردید. آنان با حمایت از مردم به مخالفت با ظلم و بی‌عدالتی حاکمان پرداختند. نزدیکی اندیشه‌های صوفیانه به باورهای شیعی به بسط و گسترش اندیشه مهدویت انجامید. بیان قریب‌الوقوع بودن ظهور حضرت مهدی (عج) توسط رهبران مذهبی شیعی- صوفی با استقبال مردم ستم‌دیده و غارت‌زده ایران، به ویژه مردم سبزوار و اطراف آن روبه‌رو گردید. شیخ خلیفه و شیخ حسن جوری در بسط و گسترش این اندیشه نقش اساسی داشتند. فعالیت‌های سیاسی و مذهبی آنان بستر لازم را برای جنبش سربداران خراسان مهیا ساخت. جنبشی که نه تنها به ظلم و ستم بیدادگران مغول و هواداران آنان پایان داد؛ بلکه نخستین دولت مردمی با اندیشه شیعی- صوفی و انگیزه زمینه‌سازی برای ظهور حضرت مهدی (عج) تشکیل دادند و راه را برای دولت‌های شیعه مذهب پس از خود هموار ساختند.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. آژند، یعقوب، (۱۳۶۳)، می، تهران: نشره گستره.
۳. ابن بطوطه، (۱۳۷۶)، سفرنامه، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: انتشارات آگاه، چاپ سوم.
۴. ابن‌فندوق، علی‌بن‌زید، (۱۳۶۱)، تاریخ بیهق، مصحح احمد بهمنیار، بی‌جا: کتابفروشی فروغی، چاپ سوم.
۵. اسفندیار، محمودرضا، رحمان، فائزه، (بی‌تا)، «نگاهی گذرا به سیر تاریخی مهدویت در تصوف»، [www. sid. ir](http://www.sid.ir)
۶. اسمیت، جان ماسون، (۱۳۶۱)، خروج و عروج سربداران، ترجمه یعقوب آژند، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. اشپولر، برتولد، (۱۳۸۶)، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ نهم.
۸. افلاکیان، مجید، (۱۳۹۰)، «عوامل گسترش تشیع امامی در بیهق (سبزوار) از آغاز تا حمله مغول»، تاریخ در آینه پژوهش، سال هشتم، شماره اول، بهار، صص ۴۹-۶۴.
۹. اقبال آشتیانی، عباس، (۱۳۸۸)، تاریخ مغول از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری، تهران: امیرکبیر، چاپ نهم.
۱۰. الویری، محسن، (۱۳۸۴)، زندگی فرهنگی و اندیشه سیاسی شیعیان از سقوط بغداد تا ظهور صفویه (۹۰۷-۶۵۶ق)، تهران: دانشگاه امام صادق(ع)، چاپ اول.
۱۱. الهامی‌نیا، علی‌اصغر، (۱۳۸۲)، نهضت انتظار و انقلاب اسلامی سطح (۳)، تهران: معاونت آموزش نیروی مقاومت بسیج مدیریت پژوهش و تألیف، چاپ اول.
۱۲. پطروشفسکی، ای. پ، (۱۳۵۱)، نهضت سربداران خراسان، ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام.
۱۳. _____، (۱۳۵۴)، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام، چاپ چهارم.

۱۴. پیشوایی، مهدی، (۱۳۸۳)، سیره پیشوایان، قم: انتشارات مؤسسه امام صادق (ع).
۱۵. ترکمنی‌آذر، پروین، (۱۳۸۴)، «فعالیت سیاسی شیعیان اثنی عشری در ایران (از ورود مسلمانان تا تشکیل حکومت صفویه)»، فصلنامه شیعه‌شناسی، سال سوم، شماره ۱۲، زمستان، صص ۲۱۲-۱۷۵.
۱۶. جعفریان، رسول، (۱۳۶۹)، تاریخ تشیع در ایران، بی جا: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۷. _____، (۱۳۷۸)، تاریخ خلفا (از رحلت پیامبر(ص) تا زوال امویان)، تهران: نشرالهادی.
۱۸. حاجیلو، محمدعلی، (۱۳۸۶)، ریشه‌های تاریخی تشیع در ایران، محقق و مصحح غلامرضا طباطبایی، قم: مجمع جهانی شیعه‌شناسی، چاپ اول.
۱۹. زمچی اسفزاری، معین‌الدین محمد، روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات، مصحح سیدکاظم امام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۰. شوشتری، قاضی نورالله، (۱۳۷۷)، مجالس المؤمنین، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ چهارم.
۲۱. شیعی، کامل مصطفی، (۱۳۸۰)، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
۲۲. صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۷۸)، تاریخ ادبیات در ایران، تهران: انتشارات فردوس، چاپ هشتم.
۲۳. علی‌خانی، اسماعیل، (۱۳۸۹)، «جریان‌شناسی جنبش‌های مهدوی»، معرفت کلامی، سال اول، شماره سوم، پاییز، صص ۲۰۶-۱۷۵.
۲۴. فرای، ر. ن (گردآورنده)، (۱۳۷۲)، تاریخ ایران (از ظهور اسلام تا پایان دولت سلجوقیان)، جلد چهارم، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیر کبیر.
۲۵. فلاح رفیع، علی، (۱۳۸۶)، «مهدویت، فرجام‌اندیشی تاریخ و فلسفه تاریخ هگل»، فصلنامه شیعه‌شناسی، سال پنجم، شماره ۲۰، زمستان، صص ۲۲۷-۲۰۳.
۲۶. قادری، سیدرضی، (۱۳۸۸)، مهدویت در صحاح سته، قم: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود (عج)، مرکز تخصصی مهدویت.

۶۳۰ نامه پارسایی و آزادگی «مجموعه مقالات همایش علمی کنگره بین‌المللی سربداران»

۲۷. قاشانی، ابوالقاسم عبدالله بن محمد، (۱۳۸۰)، **تاریخ اولجایتو**، به اهتمام مهین همبلی، تهران: خیام، چاپ چهارم.

۲۸. قدیانی، عباس، (۱۳۸۷)، **تاریخ ادیان و مذاهب در ایران**، تهران: فرهنگ مکتوب.

۲۹. گرانتوسکی و دیگران، (۱۳۵۹)، **تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز**، ترجمه کیخسرو کشاورزی، تهران: انتشارات پویش، چاپ اول.

۳۰. گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود، (۱۳۶۳)، **تاریخ گردیزی**، به تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران.

۳۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۵)، **تاریخ اسلام در آثار شهید مطهری**، گرد آورنده سیدسعید روحانی، ج ۲، قم: دفتر نشر معارف.

۳۲. میرخواند، غیاث‌الدین بن همام‌الدین بن الحسین، (۱۳۸۰)، **تاریخ حبیب السیر**، تهران: خیام، چاپ چهارم.

۳۳. نصیری رضی، محمد، (۱۳۷۹)، **تاریخ تحلیلی اسلام**، قم: دفتر نشر و بخش معارف.