

## Attitude toward interaction / convergence Shi'ism and Sufism in Iran the eighth century AH

Seyed Hashem Mousavi. <sup>1</sup> | Nasrolah Pourmohammadi Amlashi <sup>2</sup>

1.( Corresponding Author )PhD in History of Islam, University of Isfahan. Iran. E-mail [mousavi.seyedhashem@yahoo.com](mailto:mousavi.seyedhashem@yahoo.com)

2.Associate Professor of the History Department of Imam Khomeini International University of Qazvin, Iran. E-mail [poor\\_amlashi@yahoo.com](mailto:poor_amlashi@yahoo.com)

### Article Info

Article type:  
Research Article

### Article history:

Received: ۱۶Sept ۲۰۲۱

Received in revised  
form: ۷Janu ۲۰۲۲

Accepted: ۲۷Febr ۲۰۲۲

Published online: ۰۹May  
۲۰۲۲

### Keywords:

Shia,  
Shi'ism,  
Sufism,  
Shia-Sufi discourse,  
Mongol rule,  
Shiite movements.

### ABSTRACT

One of the most important factors in the organization of the Safavid government in Iran is the establishment of close relations between Shiites and Sufis in the eighth century AH. After the Mongol invasion of Iran, many people took refuge in monasteries and monasteries built by Sufis on the outskirts of cities to escape their slaughter. As a result, Sufi thought spread slightly among the people, and the people found Sufism to be the cure for their sufferings and their only refuge. During this period, Imami Shiites sought the closeness of Shiism and Sufism through religious and intellectual components, and the efforts of many Shiite elders were focused on this matter. This article seeks to answer the question of how close Shiism and Sufism were in the eighth century AH and benefited from their capacity, as well as the influence of Shiite and Sufi personalities on this process? The hypothesis is that the Mongol rule and the creation of an open religious space led to the closeness of Shiism and Sufism and, consequently, the formation of the Shiite-Sufi discourse and, consequently, the spread of the Shiite religion. The results of the research indicate that Shiite scholars and elders by identifying the existing capacities in the heart of the Sufi community of the eighth century AH and also the success of the majority of people from this sect; They achieved success near the Shiite and Sufi religious views, and by creating a Shiite-Sufi discourse, they provided the grounds for the spread of the Shiite religion among the people and, as a result, the formation of Shiite governments. Due to the importance of the subject of this research, it has been done in a descriptive-analytical method and relying on library resources.

**Cite this article:** Mousavi, SeyedHashem & Pourmohammadi Amlashi, Nasraleh (2022). Attitude toward interaction /convergence Shi'ism and Sufism in Iran the eighth century AH. Journal of Historical Researches of Iran and Islam, vol 16No30, Pages 421-453.

DOI.10.22111/JHR.2021.38362.3125



© The Author(s). Seyed Hashem Mousavi & Nasraleh Pourmohammadi Amlashi

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

DOI: 10.22111/JHR.2021.38362.3125



## نگرشی بر تعامل / تقارب تشیع و تصوف در ایران قرن هشتم هجری

سید هاشم موسوی<sup>۱</sup>  نصراله پورمحمدی املشی<sup>۲</sup> 

۱. دانش آموخته دکتری تاریخ اسلام از دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) رایانامه: [mousavi.seyedhashem@yahoo.com](mailto:mousavi.seyedhashem@yahoo.com)

۲. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین، ایران. رایانامه: [poor\\_amlashi@yahoo.com](mailto:poor_amlashi@yahoo.com)

### چکیده

### اطلاعات مقاله

یکی از مهم‌ترین عوامل زمینه‌ساز تشکیل حکومت صفویه در ایران؛ برقراری ارتباط نزدیک شیعیان با صوفیان در قرن هشتم هجری است. پس از حمله مغول به ایران بسیاری از مردم برای در امان ماندن از کشتار آنان به دیرها و خانقاه‌هایی که صوفیان در حاشیه شهرها ساخته بودند پناه بردند. به همین سبب اندیشه صوفیه به لحاظ کمی در بین مردم گسترش یافت و مردم تصوف را التیام دهنده‌ی رنج‌ها و تنها سرپناه خود یافتند. در این دوره شیعیان امامی به دنبال نزدیکی تشیع و تصوف از طریق مؤلفه‌های مذهبی و فکری برآمدند و تلاش بسیاری از بزرگان شیعه معطوف به این امر گردید. این مقاله به دنبال پاسخگویی بدین پرسش است که نزدیکی تشیع و تصوف در قرن هشتم هجری و بهره‌مندی از ظرفیت آنان و نیز تأثیرشخصیت‌های شیعی و صوفی بر این جریان چگونه بوده‌است؟ فرضیه این است که حاکمیت مغول و ایجاد فضای باز مذهبی موجب نزدیکی تشیع و تصوف و به تبع آن شکل‌گیری گفت‌وگوهای شیعی - صوفی و در نتیجه گسترش مذهب تشیع گردید. نتایج پژوهش حاکی از آن است که علما و بزرگان شیعه با شناسایی ظرفیت‌های موجود در بطن جامعه تصوف قرن هشتم هجری و هم‌چنین اقبال اکثریت مردم از این فرقه؛ در نزدیکی دیدگاه‌های مذهبی تشیع و تصوف به موفقیت‌هایی نائل آمدند و با ایجاد گفت‌وگوهای شیعی - صوفی زمینه‌های گسترش مذهب تشیع در بین آحاد مردم و در نتیجه شکل‌گیری حکومت‌های شیعی را فراهم نمودند. نظر به اهمیت موضوع این پژوهش به روش توصیفی- تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای انجام گرفته است.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۲۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۱۰/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۲/۱۵

### واژه‌های کلیدی:

شیعه،  
تشیع،  
تصوف،  
گفت‌وگوهای شیعی - صوفی،  
حکومت مغولان،  
جنبش‌های شیعی.

استاد: موسوی، سیدهاشم و پورمحمدی املشی، نصرالله (۱۴۰۱). نگرشی بر تعامل / تقارب تشیع و تصوف در ایران قرن هشتم هجری، مجله پژوهش‌های تاریخی ایران و

اسلام، دوره ۱۶، شماره ۳۰، ص. ۴۲۱-۴۵۳.

DOI. 10.22111/JHR.2021.38362.3125

## مقدمه

حمله مغول در قرن هفتم هجری قمری یکی از حساس‌ترین و سرنوشت‌سبزترین برهه‌های تاریخی جهان اسلام است که نویسندگان مسلمان و غیرمسلمان را به تألیف کتاب‌های متعددی در این زمینه واداشت. قبل از حمله مغول، قدرت جامعه اسلامی در اختیار خلفای عباسی و به تبع آن اهل سنت بود و آنان هرگونه حرکت و فعالیت سیاسی، مذهبی و اجتماعی از سوی فرق و مذاهب دیگر را سرکوب کردند. از جمله گروه‌هایی که مورد اذیت و آزار قرار گرفته و فعالیت مذهبی آنان توسط خلفای عباسی سرکوب شد، شیعیان بودند. نتایج حملات مغولان برای برخی فرقه‌ها، نحله‌ها و مذاهب، سیاست دوگانه سرکوب و از سوی دیگر فضای باز مذهبی بود. این حملات در ابتدای امر موجب ایجاد فضایی رعب‌آور برای مسلمانان گردید و بسیاری از فرق مسلمان تحت تعقیب قرار گرفتند و اصحاب این فرقه‌ها در فرقه‌های دیگر مضمحل گردیدند و یا از رفتار پیشین خود دست برداشتند. سیاست صوفیان تا قبل از این دوره دخالت حداقلی در صحنه‌های سیاسی اجتماعی بود. در این دوره اعضای فرقه دیگر برای تأمین امنیت جانی خود به صوفیان پیوستند؛ اما تنها امنیت‌جانی علت توجه فرقه‌ها به صوفیان نبود؛ بلکه حملات مغول بسیاری از مردم را آواره و از داشتن خانه و کاشانه محروم کرد. از آنجایی که سیاست صوفیان تا حد زیادی مبنی بر دنیا‌گریزی و انزواطلبی است؛ مسلمانان با پیوستن به حلقه‌های صوفیان از سویی غم خود را تسکین داده و با توجیه فقر و تهی‌دستی در خانقاه‌های صوفیان سکونت گزیده و خوراک و پوشاک موردنیاز خود را تهیه کردند. پیوستن گسترده مسلمانان به خانقاه‌ها موجب گسترش کمی فرقه صوفیه گردید. در سوی دیگر نیز شیعیان در اندیشه خود خلفای عباسی و مغولان را غاصب می‌دانستند. در دوران حکومت مغولان، نکته قابل توجه برای شیعیان، رویکرد همراه با تسامح و تساهل حاکمان مغول بود که آزادی مذهبی برای تمامی مذاهب وجود داشت. این رویکرد بعدها با کمک بزرگان و دانشمندان شیعه موجب تعدیل در وحشیگری مغولان گردید و رجال تشیع آنان را تحت تأثیر خود قرار دادند. مغولان به جهت رویکرد دنیا‌گریزی صوفیان به بزرگان این فرقه با دیده احترام می‌نگریستند؛ زیرا آنان برای حکومت مغولان خطری محسوب نمی‌شدند و از سوی دیگر تشابه فرهنگی و وجه تشابهی که بین مقام قامن شمنی (۱) و پیر صوفی وجود داشت از دلایل این نزدیکی بود. طولی نکشید که صوفیان به عنوان پادشاهان بی‌تاج و تخت، تمامی افکار و اندیشه‌های مردم و حاکمان را تحت کنترل

درآوردند. شیعیان به دنبال شناسایی راه‌های دستیابی به قدرت برآمدند و علاوه بر جلب نظر حاکمان مغول، خواستار نزدیکی با متصوفه شدند که دارای نفوذ و قدرت در بین عامه مردم جامعه و مورد احترام حاکمان مغول بودند. به همین جهت علما و بزرگان شیعه بر نقاط اشتراک و نزدیکی بین شیعیان و متصوفه تأکید کردند و در ابتدای قرن هشتم به آمیختگی بین تشیع و تصوف دست یافتند. این مقاله در پی آن است به منظور دستیابی به اطلاعات دقیق، به وفاق شیعیان و صوفیان در بستر اجتماعی بعد از حمله مغول و به خصوص در قرن هشتم بپردازد. بررسی این نکات که شیعیان برای همبستگی به دنبال برجسته کردن چه نقاط مشترکی بودند و تلاش‌های شیعیان در این زمینه تا چه اندازه‌ای مثمرتر واقع شده و نیز میزان تأثیر شخصیت‌ها در این پیوند از اهداف این پژوهش می‌باشد.

مروری بر پیشینه این پژوهش حاکی از آن است که شیبی در کتاب «تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری» درصدد بیان رابطه نزدیک و متقابل تشیع و تصوف از ابتدای ظهور اسلام تا پایان صفویه است. ایشان به دلیل در نظر گرفتن بازه زمانی گسترده موفق به بررسی دقیق و عمیق مباحث نگردیده و مجبور به صدور احکام کلی گردیده است. اس. بی. آمورتی (۲) در کتاب «Religion in the Timurid and safavid» در صدد بررسی اوضاع مذهبی ایران در دوره تیموریان و صفویان بر آمده است. هر چند نویسنده در بخشی از این کتاب به اوضاع مذهبی ایران در قرن هشتم و نهم هجری پرداخته و رویکرد تیموریان نسبت به مذهب تشیع را مورد بررسی و مذاقه قرار داده است؛ اما به دلیل گستردگی بازه زمانی، از بررسی تخصصی روابط تشیع و تصوف در قرن هشتم هجری بازمانده و تنها در لابه لای اثر خویش و به صورت مختصر اشاراتی به این موضوع داشته است. من (۳) در کتاب «power, politics and religion in timurid iran» نیز به اوضاع دین در ایران دوره تیموری توجه داشته است. نویسنده در اثر خویش علاوه بر تبیین اوضاع سیاسی و جریان قدرت‌گیری تیموریان؛ به نحوه عملکرد آنان در مواجهات مذهبی با ادیان و به ویژه شیعیان و صوفیان ایران نظر داشته است. حسن حضرتی و منیژه ناصح ستوده در مقاله «تبیین نظری نهضت‌های شیعی- صوفی در ایران قرن‌های هفتم تا دهم هجری» که متکی بر نظریه‌ی گفتمانی لاکلا و موفق می‌باشد درصدد بیان فهم چپستی برخی نهضت‌های شیعی-صوفی قرن هفتم تا دهم هجری و مبانی نظری حاکم بر این

نهضت‌ها برآمده است. مؤلف در این مقاله بیان می‌دارد که این نهضت‌ها نه با اعتقادات شیعی صرف و نه با عقاید سنی، بلکه با رویکردی شیعی-صوفی و به‌عنوان عکس‌العملی سیاسی-مذهبی وارد منازعات شدند. جلیل مسعودی فرد در مقاله «نقش اجتماعی خانقاه در قرن هشتم هجری»، به بررسی نقش اجتماعی خانقاه در قرن هشتم هجری و تأثیرات خانقاه بر پیدایش سلسله‌های تصوف و نهضت‌های اجتماعی برخاسته از آن پرداخته است. مؤلف در این مقاله صرفاً به سلسله شیعی سریداران و موفقیت آنان در تشکیل حکومت اشاره می‌کند. علی‌اکبر تشکری و الهام نقیبی در مقاله «تعامل و تقابل تصوف و تشیع در عصر صفوی» به سازش و ستیز این دو گروه در دوران حکومت صفوی توجه داشته‌اند. سید محمدعلی پور موسوی در مقاله «سیاست‌های دینی مغولان و تأثیر آن بر ادیان و مذاهب؛ مطالعه‌ی موردی شیعیان ایران» در پی تبیین نگرش سیاست مذهبی مغولان و رویکرد تسامح گونه آنان در امور مذهبی در ایران است. تأثیر تسامح مذهبی مغولان بر سرنوشت شیعیان و ایجاد زمینه‌های قدرت‌یابی شیعه در مقابل مذهب تسنن نیز از دیگر موضوعات موردتوجه در این مقاله بوده است. محمدمهدی باباپور در مقاله «رابطه تشیع و تصوف در آثار سید حیدر آملی» نخست به‌طور مشروح به طرح انگیزه‌های سید حیدر در پرداختن به این موضوع اشاره کرده است. چگونگی شکل‌گیری رابطه تشیع و تصوف در قرن هفتم هجری و سیر جریان این روابط از منظر سید حیدر از دیگر موضوعاتی است که در این مقاله مورد بررسی و مذاقه قرار گرفته است. از آنجایی که تاکنون مقاله‌ای با رویکرد تعامل و تقابل تشیع و تصوف در قرن هشتم هجری با تأکید بر نقش علمای شیعی در شکل‌گیری این ارتباط نوشته نشده است؛ بنابراین پژوهش حاضر می‌تواند حائز اهمیت باشد.

### **تأثیر سقوط خلافت عباسی و اسماعیلیان در ایجاد فضای باز مذهبی**

پیش از حمله مغول و هم‌زمان با دوران خلافت عباسیان؛ مذهب تسنن با محدود کردن سایر ادیان به‌عنوان مذهب غالب بر سراسر ایران حاکمیت داشت و هرگونه تحركات مذهبی برخلاف این مذهب از سوی خلفای عباسی سرکوب گردید. اسماعیلیان نیز در این دوره در تقابل با عباسیان و مخالفت با مذهب اهل سنت برآمدند و در راستای گسترش مذهب اسماعیلیه به سلسله فعالیت‌هایی اقدام نمودند و این موضوع به زدوخوردهای گاه و بی‌گاه بین این دو جریان منجر گردید. حمایت خلفای عباسی و

اسماعیلیان از مذهب خویش و سخت‌گیری آنان نسبت به حامیان سایر ادیان؛ بسیاری از پیروان مذاهب مختلف را بر آن داشت تا از ابراز علایق مذهبی خودداری نموده تا بدین گونه از خشم و سرکوب حاکمان این دو جریان و به‌ویژه خلفای عباسی در امان به‌مانند تا پیش از سقوط خلافت عباسی و اسماعیلیان توسط مغولان؛ این موضوع استمرار داشت و مردم به‌ناچار از این دو گروه اصلی و به‌ویژه خلافت عباسی حمایت نمودند زیرا هرگونه رویکرد مخالفی با این جریان محکوم به شکست بود.

مغولان پس از تقابل سیاسی و سرنگونی خلفای عباسی و اسماعیلیان؛ قدرت را در اختیار گرفتند. آنان در ابتدا تابع هیچ دین و آئینی نبودند (میرخواند، ۱۳۸۰: ۳۸۱۳) و به سایر ادیان به‌گونه‌ای مساوی و برابر می‌نگریستند و به‌تعبیری از این دوران به‌عنوان دورانی که مجموعه‌ای درهم و برهم از مذاهب در کنار یکدیگر حضوری فعال داشته‌اند، یاد شده‌است (Roux, ۱۹۸۶: ۱۳۲). مغولان برخلاف عباسیان و اسماعیلیان از سخت‌گیری‌های مذهبی و اجبار مردم به پذیرش مذهب خاص خودداری کردند و از اعتراض به اعتقادات مذهبی بازایستادند (همان: ۳۸۸۸ - ۳۸۸۷). آنان تا مدت‌ها نسبت به اعتقادات و مسائل مذهبی بی‌اعتنا بودند و همین موضوع در ایجاد و شکل‌گیری فضای باز مذهبی و گرایش مردم به سایر ادیان مؤثر افتاد و منجر به ایجاد پویش‌های مذهبی و اجتماعی گردید (Bausani, ۱۹۷۱: ۱۱۷). در این دوره اهل تسنن، تشیع؛ تصوف و بسیاری مذاهب دیگر آزادانه به کار خود ادامه دادند و از سرکوب حاکمان مغول در امان بودند. آزادی مذهبی در دوران مغولان و عدم تأکید آنان بر یک دین خاص - برخلاف دوران حاکمیت عباسیان و اسماعیلیان - موجب هم‌زیستی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان گردید و به‌این‌ترتیب تنش‌های مذهبی در جامعه کاهش قابل‌توجهی یافت.

در این دوران به‌ویژه شیعیان اثنی‌عشری با اتخاذ رویکردی معتدل و اندیشه‌ورز و با دوری از سیاست اسماعیلیان تندرو؛ بیشترین بهره و نفع مذهبی و سیاسی را نصیب خویش ساختند. دیری نگذشت که شیعیان اثنی‌عشری با نزدیکی به مغولان از سوی آنان به منصب وزارت رسیدند (طب اطبا، ۱۳۶۷: ۴۳۲ و ۴۴۰) و در کانون قدرت جای گرفتند. صوفیان نیز همگام با شیعیان اثنی‌عشری با استفاده از فضای باز مذهبی فعالیت‌های گسترده‌ای در پیش‌گرفته و خانقاه‌های پررونقی را سامان دادند.

### نزدیکی شیعیان و صوفیان پس از حمله مغول و قبل از قرن هشتم هجری

حملات مغول علی‌رغم تمام‌ویرانی‌ها موجب ایجاد تغییراتی در فضای سیاسی، اجتماعی و مذهبی دنیای اسلام گردید و بی تفاوتی آنان نسبت به سایر ادیان (Morgan, ۱۹۸۲: ۵۳) فرصتی مناسب برای برخی فرق و مذاهب برای دستیابی به قدرت فراهم نمود. در شرایطی که مذاهب اهل سنت به‌خصوص حنفی‌ها و شافعی‌ها هرکدام برای نزدیک شدن به حکمرانان مغولی از یکدیگر سبقت‌گرفته (وصف الحضرة شیرازی، ۱۲۶۹ ق، ج ۱: ۵۲۱ - ۵۲۰) و درصدد جلب نظر و حمایت آنان بودند؛ فرقه‌های دیگر از جمله شیعیان با ورود به دربار مغولان توانستند مناصب حساس و مهم حکومتی را در اختیار گیرند و بر قدرت اجتماعی و مذهبی خود بیفزایند (همان، ج ۱: ۱۰۱ - ۱۰۰). صوفیان نیز علی‌رغم سیاست زاهدانه و دنیا‌گریزانه؛ اما به‌دلیل هجوم گسترده مردم به خانقاه‌ها در معرض توجه قرار گرفتند و توانستند تمامی زوایای فکری و اندیشه‌ای مردم و بلکه سلاطین و حکمرانان را متوجه خود سازند. علت جلب توجه بیشتر مردم به خانقاه‌ها این بود که خانقاه‌ها فقط محل سکونت صوفیان نبود، بلکه افراد مختلفی که مسافر بودند و یا به‌عنوان رهگذر از آنجا می‌گذشتند نیز می‌توانستند در آن استراحت کرده و از آب و غذای آنجا استفاده کنند (رجایی بخارایی، ۱۳۷۵: ۴۵۶). در این زمان مغولان به‌دلیل نیازهای سیاسی و اجتماعی و نه مذهبی؛ تعداد بی‌شماری خانقاه و به‌ویژه مدارس توسط امیران و وزیران و بعضی از ایلخانان (Allen, ۱۹۸۳: ۲۴؛ صفا، ۱۳۷۲، ج ۴: ۱۸) در هر منطقه‌ای از ایران ساختند و این موضوع موجب رشد و تقویت جریان تصوف گردید. دلیل مذهبی نبودن حمایت مغولان از صوفیان را باید در فردگرایی اعتقادات مذهب شمنی و بودایی مغولان و عدم پیوند آن با مسائل سیاسی و دنیوی جستجو کرد زیرا اندیشه مذهبی مغولان بر رهبانیت و اعراض از مسائل دنیوی تأکید داشت.

صوفیان علاوه بر استقبال مردم، مورد حمایت مغولان نیز بودند؛ زیرا رژیم جدید هر چند مردم به شرکت در مناقشات و قیل و قال‌های پر جنب و جوش دعوت کرده و به این امور علاقه نشان می‌دادند اما به‌طور کلی نسبت به جریانات مرتبط با امور دینی بیگانه بودند (Mazzaoui, ۱۹۷۲: ۳۸) و مردم را به پیروی از دین خاصی دعوت نمی‌کردند. هم‌چنین مغولان بر این باور بودند که در عرصه سیاست

برای سرگرم کردن مردم به هم‌پیمانان نیاز دارند که آن‌ها را به تسلیم وادارند (ابن الفوطی، ۱۳۵۱ ق: ۲۸۶). مادامی که مغولان از جانب گروهی از نظر سیاسی احساس خطر نمی‌کردند آن گروه را مورد تعرض قرار نمی‌دادند (همان: ۳۳۱). از جمله این گروه‌ها صوفیان بودند که هیچ خطری برای حکمرانان مغول نداشتند و در دیرها و خانقاه‌های خود به عبادت مشغول بودند.

با ترسیم چنین فضایی ضرورت نزدیکی شیعیان به صوفیان و استفاده از موقعیت آنان برای حصول قدرت، بیش‌ازپیش احساس گردید. تا این دوره چنین فرصتی هرگز برای شیعیان محیا نگردیده بود که تا این حد بتوانند در درون دستگاه حکومتی نفوذ کنند. به همین جهت شیعیان در پی جلب حمایت صوفیان بودند؛ زیرا آنان بیشترین اهمیت را در بین مردم و از جانب حکمرانان مغول داشتند؛ اما مشکلاتی بر سر راه گفتمان شیعیان وجود داشت که به دیدگاه هر دو گروه مرتبط بود؛ زیرا میان دو گروه متشیعه و متصوفه تا پیش از این خصومت و جدال بر سر برخی اصول و اعتقادات مذهبی، مانع از هرگونه پیوند بین پیروان این دو گروه و خطمشی سیاسی‌شان گردید (جعفری، بی‌تا: ۳۳۲). تشیع به‌طور کلی یک گرایش مثبت و فعال است و شیعیان دست‌کم آمادگی قیام علیه ظلم و ستم را در درون خود پرورانده بودند، ولی تصوف تا پیش از این دوره بر بیچارگی و تسلیم به ناتوانی و روگردانیدن از مادیات و دوری از بلندپروازی و بزرگ‌طلبی مبتنی است و در حقیقت نهضتی است که ایده‌های منفی را در زمینه توجه به دنیا و حکومت موردتوجه قرار داد و لذا در ابتدا صوفیان از علویان دوری جستند و از پیوستن به جنبش آنان خودداری نمودند (السراج، ۱۹۱۴ م: ۴۲۰).

شیعیان این دوره در صدد دستیابی به همگرایی هر چه بیشتر با گروه صوفیه بودند، زیرا موانع نزدیکی این دو جریان به‌خصوص در زمینه سیاسی - یعنی وجود خلافت عباسی - با روی کار آمدن مغولان برطرف گردید. شیعیان حتی در زهد و پشمینه‌پوش همگام با صوفیان شدند (الشیبی، ۱۳۵۹: ۶۷ - ۶۶) و نزدیکی شخصیت صوفیانه و شیعیان علی (ع)، شیعیان را برآن داشت تا به‌سهم خود در نزدیکی دو گروه بکوشند (همان: ۹۶). در دهه‌های گذشته حضور امامان (ع) و التزام به پیروی از سخنان آنان از سوی شیعیان حتی پس از حیاتشان از موانع جدی نزدیکی دیدگاه تشیع و تصوف بر سر مسئله امامت بود. بعدها به‌دلیل فاصله گرفتن از دوران حضور امامان (ع) و نیز تمایل صوفیان در انتساب خود به



امامان شیعی و توجه بیشتر به موارد مشترک، زمینه نزدیکی تشیع و تصوف به تدریج فراهم آمد. شیعیان برای این عمل خود نیز توجیهاتی داشتند و بر این عقیده بودند که با آنکه ائمه (ع) مخالف پیروی شیعیان از صوفیان بودند، ولی به دلیل تقیه و هم‌چنین جلب قلوب مردم از راه صوفیگری؛ تظاهر به تصوف برای شیعیان جایز است (همان: ۶۷). شیوخ متصوفه نیز با گذشت زمان بر عناصر تأثیرگذار قدرت خود افزودند و گذشته از عناصر ضدظلم که در بطن تعالیم آنان نهفته بود و در آن با شیعیان همسو بودند، اندیشه بیگانه‌ستیزی را نیز مورد توجه قرار دادند و قدرت خود را دوچندان کردند (آزند، ۱۳۶۳: ۳۳۱).

صوفیان با سپری شدن سال‌هایی کوتاه از حکومت مغولان تأثیرات عمیق بر روحیه آنان برجا گذاشتند. اباق‌خان به دست مردی که دعوی تصوف و کرامات بسیاری داشت و حتی توانسته بود سلطنت او را نیز پیشگویی کند اسلام آورد (ابن الفوطی، ۱۳۵۱ ق: ۴۳۲ - ۴۳۱) و یا از فرمانروای مغولی در قسمت‌های شمالی در سال ۶۸۵ قمری سخن به میان آمده‌است که به دلیل گرایش به تصوف و به تبع آن زهد و گرایش به صالحان به نفع برادرزاده خود از حکومت کناره‌گیری کرد (ابوالفدا، ۱۲۸۶ ق، ج ۴: ۲۳). بخشی از جایگاه صوفیان در نزد مغولان مرتبط به اعمالی بود که از جانب صوفیان سر زد و مغولان را متحیر کرد. رفاعیان به عنوان گروهی از متصوفه به دلیل نشان دادن تردستی‌هایی مورد توجه هلاکوخان قرار گرفتند. از جمله رفتن به درون آتش و خوردن مار بود که جنگجویان مغولی با مشاهده چنین صحنه‌هایی که از شمشیر ساخته نبود و از نظر آنان قدری عجیب می‌نمود را فریفت (ابن کثیر، ۱۳۵۱ ق، ج ۱۴: ۴۷؛ ابن الجوزی، ۱۳۴۸ ق، ج ۲: ۲۰۱). حقیقت آن است که مغولان به صوفیان خصوصاً کرامات ظاهری آنان توجه داشتند. پس از مرگ هلاکوخان جایگاه صوفیان در نزد مغولان اهمیت یافت و صاحب دیوان مغولی بغداد پس از مرگ هلاکوخان دستور داد تا رباطی را برای سکونت زائران (ابن الفوطی، ۱۳۵۱ ق، ۳۵۸) در نجف و رباط دیگری در آرامگاه مسلمانان با موقوفات بسیار بنا کنند (همان: ۴۱۷). به نظر می‌رسد که حاکمان مغول نیروی سنتی مذهب را که تبلور آن علمای دینی و خلفای عباسی بودند را کنار گذاشتند و به نفوذ تأثیرگذاری که شیوخ صوفیه در بین مردم داشتند روی آوردند (فروند، ۱۳۶۲: ۲۴۶ - ۲۴۰) تا بتوانند تأییدی برای مشروعیت خود به دست آورند.

برخی شخصیت‌های شیعه که شاهد جایگاه صوفیان در نزد قاطبه مردم و مغولان بودند؛ با رصد کردن فضای سیاسی و اجتماعی در صدد همسانی تشیع و تصوف برآمدند و همت خود را مصروف کم کردن اختلافات و در مقابل تقویت نقاط مشترک بین تشیع و تصوف نمودند. از جمله این افراد سید میثم بحرانی بود. کار بزرگ ابن میثم در این دوره ریختن مضامین نقل شده از سوی امام علی (ع) در یک قالب صوفیانه بود و این عمل درست زمانی صورت گرفت که صوفیان نیز در همان زمان پیرامون شخصیت امام علی (ع) به عنوان ولی اولیاء بحث و گفتگو داشتند. بیان این نکته ضروری است که استفاده از واژه‌های صوفی و تصوف و عرفان برای یک شیعی فقیه و متکلم آن‌هم در حوزه عالمان شیعه امری تازه و بی‌سابقه است که این امر میثم بحرانی را به عنوان مظهر پیوند تصوف و تشیع و یا دست کم نزدیکی بین این دو گروه می‌نمایاند (الشیبی، ۱۳۵۹: ۹۶). میثم بحرانی کتاب شرح نهج البلاغه خود را با مقدمه‌ای صوفیانه آغاز کرد و چنین بیان داشت که: خدا پس از پیمان گرفتن از مردم به آن‌ها فرمان داد که او را بشناسند و اشتیاق چیزی را که «چشمی ندیده و گوشی نشنیده و به خاطر کسی نرسیده» در آنان برانگیخت (ابن میثم البحرانی، ۱۲۷۶ ق، ج ۱: ۲). ابن میثم شخصیتی شیعه بوده که با درک شرایط پیش‌رو، راه اعتدال را پیموده‌است. ایشان در ادامه رویکرد خود در نزدیکی اندیشه‌های تشیع و تصوف و به منظور تثبیت دیدگاه خود ذکر پشمینه‌پوشی حضرت علی (ع) را آورده و آن را رد نکرده‌است (همان، ج ۱: ۱۰۶). او پیشگویی امام علی (ع) در آمدن مغولان را به حدیث مشابهی از پیغمبر اسلام (ص) در این زمینه (۴) پیوند زده و بر این عقیده است که این پیشگویی امام علی (ع) در نتیجه الهام گرفتن او از طریق پیامبر بود که به روح قدسی امام علی (ع) افاضه شده‌است (المقدس، بی‌تا، ج ۱: ۱۷۱؛ ابن میثم البحرانی، ۱۲۷۶ ق، ج ۳: ۴۰). این گفتار ابن میثم بحرانی با آن عقیده صوفیانه که می‌گوید: «انبیاء را معجزه‌ها و اولیاء را کرامت‌هاست» قابل مقایسه است (همان، ج ۱: ۳۳). به نظر می‌رسد که هدف ابن میثم از انتخاب و طرح این مطلب که در خطبه ۱۲۸ نهج البلاغه نیز آورده شده‌است؛ علاوه بر معرفی جایگاه امام علی (ع) به عنوان شخصیت برجسته در نزد شیعیان و صوفیان جهت نزدیکی این دو فرقه؛ مشروعیت‌بخشی به حملات مغول و صحت عمل آنان در سرنگونی حکومت سنی مذهب و هم‌چنین

معرفی شیعیان در نزد صوفیان به‌عنوان جایگزین حکومت عباسیان بود. در واقع ابن‌میثم درصدد بود با استفاده از این خطبه صوفیان را از جامعه اهل سنت جدا کرده و به بدنه شیعیان متصل کند. از شخصیت‌های دیگر جریان نزدیکی تشیع و تصوف که از سرآمدان و دانشمندان بزرگ مذهب شیعه است خواجه‌نصیرالدین طوسی است که باهوش و ذکاوت خود توانست به درون سازمان حکومتی مغولان نفوذ کند و نه تنها از کشتار شیعیان توسط مغولان جلوگیری کرد؛ بلکه موفق به تثبیت جایگاه شیعیان گردید. تا قبل از خواجه‌نصیرالدین شیعیان به دلیل ترس از تهمت درآمیختگی با اسماعیلی‌گری از فلسفه فاصله می‌گرفتند و تنها به کلام و فقه بسنده می‌کردند؛ اما با ظهور خواجه‌نصیرالدین که به واسطه او دانشمندان شیعی بیشتر مورد توجه حاکمان مغول قرار گرفتند (الفوطی، ۱۳۵۱ ق: ۳۵۳)؛ شیعیان در راه کسب فلسفه به تکاپو افتادند و به این ترتیب نزدیکی بین تشیع و تصوف ایجاد گردید. نماینده روح فلسفی خواجه‌نصیر در علم فلسفه و کلام، کتاب تجرید الکلام یا تجرید الاعتقاد نام داشت که پس از مرگ وی شهرت عمومی یافت (ابن المطهر الحلی «الف»، بی تا: ۲). این کتاب برای نخستین بار در اسلام علم کلام و علم فلسفه را درهم آمیخت. خوانساری در وصف خواجه‌نصیر می‌گوید: «او جامع مسلک استدلال و مشرب عرفان است» که از بزرگان متصوفه عصر خویش بوده است و در موضوع تصوف و وحدت وجود و عرفان، مکاتباتی داشته است (الخوانساری، ۱۳۰۷ ق: ۶۸؛ معصوم علی، ۱۳۱۹ ق، ج ۱: ۱۶۷).

سقوط خلافت عباسی و به تبع آن شکل‌گیری فضای باز مذهبی و جایگاهی که صوفیان و شیعیان و به خصوص صوفیان در نزد مغولان و اکثریت مردم جامعه کسب کردند و هم‌چنین با ظهور و تلاش شخصیت‌هایی که قادر به شناسایی و درک شرایط مطلوب به‌منظور استفاده از ظرفیت تصوف با گفتمان شیعی-صوفی جهت کسب قدرت بودند، ضرورت نزدیکی بین تشیع و تصوف را از سوی شیعیان تقویت کرد. مجموعه عوامل مورد اشاره موجب گردید که زمینه‌های همبستگی بین این دو گروه در ابتدای قرن هشتم هجری که موضوع تحقیق ما نیز هست به بار بنشیند و از ابتدای این قرن همبستگی بین تشیع و تصوف ایجاد گردید. در ادامه عوامل مؤثر در ایجاد این همبستگی در قرن هشتم هجری مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

### نزدیکی شیعیان و صوفیان در قرن هشتم هجری قمری

با تمام زمینه‌سازی‌هایی که در قرن هفتم هجری برای پیوند تشیع و تصوف صورت گرفت؛ ولی در نهایت سرآغاز قرن هشتم هجری را می‌توان دوره همبستگی و گفتمان میان تشیع و تصوف به حساب آورد. در این قرن تشیع در مسیر اعتدالی گام نهاد و جنبش‌های مختلف شروع به فعالیت نمودند. متصوفه نیز در ادامه حرکت اجتماعی خود با اندیشه وحدت‌وجود بر جامعه اسلامی مسلط شدند و تحت‌تأثیر این اندیشه برای پذیرش تشیع و یا نزدیکی به اندیشه‌های تشیع آماده شدند و طولی نکشید که آن را پذیرفتند (الشیبی، ۱۳۵۹: ۱۴۳ - ۱۴۲). در قرن هشتم با تزریق اندیشه‌های ظلم‌ستیزانه و عدالت‌خواهانه از سوی شیعیان در میان گروه‌های صوفیه، تصوف از ماهیت انفعالی و انزوا خارج گردید و فعالیت‌های خود را در عرصه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی آغاز کرد و به دنبال آن قیام‌ها و حرکت‌هایی برای مقابله با بی‌عدالتی‌های حاکمان مغول شکل گرفت. در این قرن جنبش تصوف در سرتاسر ممالک اسلامی در نهایت قوت و قدرت و خانقاه‌ها، رباط‌ها و زوایا در اوج رونق بودند و بازار ورد، ذکر، ریاضت و مکاشفه رواج کامل داشت به‌گونه‌ای که بقاع بعضی از مشایخ بزرگ دارای تشکیلات فراوان و نظام خاصی است (ابن بطوطه، ۱۳۷۰: ۳۶). شواهد تاریخی حاکی از آن است که بسترسازی مناسب برای جذب حداکثری صوفیان از سوی شیعیان در ابتدای قرن هشتم هجری فراهم گردید و برخی بزرگان شیعه نیز این مهم را به‌خوبی دریافته و به اهمیت آن پی‌بردند؛ بنابراین تلاش آنان معطوف به قدرت صوفیان و نفوذشان بر قشرهای مختلف حکومت بود. در این دوره خلافت عباسی به‌عنوان عامل تأثیرگذار و سرکوب‌گر فعالیت‌های شیعیان وجود خارجی نداشت و صوفیان نیز با حمایت‌های شیعیان از سیاست‌های انفعالانه خود فاصله‌گرفته و به فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی متمایل شدند. هم‌زمان با گسترش تصوف در این دوره آرام آرام لایه‌هایی در طبقات صوفیه شکل گرفت که اعضای آن بر خلاف لایه‌های پیشین چندان اهل ذکر و دعا و گوشه نشینی در خانقاه نبودند؛ بلکه رسالت آنان در بیرون از مرزهای تصوف و در ارتباط با اقشار مختلف مردم بود. ضمن آنکه صوفیان از حمایت‌های حاکمان مغول نیز بهره‌مند بودند؛ بنابراین از دست‌دادن چنین فرصتی برای شیعیان که از مدت‌ها قبل به دنبال تشکیل حکومتی شیعی بودند غیرقابل‌جبران بود.

شیعیان با زمینه‌هایی که در اواخر قرن هفتم هجری فراهم نمودند، در ابتدای قرن هشتم هجری بیشترین تلاش خود را برای همبستگی با گروه‌های صوفیه با حمایت تنی چند از بزرگان ادامه دادند. این شخصیت‌ها هرکدام به سهم خود تلاش‌هایی را انجام دادند. هرچند در کنار شیعیان معتدل برخی طریقت‌های شیعه نیز در قرن هشتم هجری به سمت وسو غلو کشانیده شدند و حتی توانستند تا مرز تشکیل حکومت و دولت در برخی از نواحی پیش روند (جعفریان، ۱۳۸۸: ۷۷۳ - ۷۷۲)؛ اما قدرت اصلی در اختیار گروه شیعیان معتدل باقی ماند و در نهایت آنان در ابتدای قرن دهم هجری موفق به تشکیل حکومت شیعی شدند. از ویژگی‌های مهم قرن هشتم هجری که به دنبال اندیشه‌های برخی شخصیت‌های شیعه صورت گرفت؛ گسترش تمایلات شیعیانه در میان عارفان بود که این تمایلات در نهایت منجر به گسترش روحیه عدالت‌خواهانه و ظلم‌ستیزانه در میان شیعیان و صوفیان گردید. در ادامه رویکرد و تلاش‌های شخصیت‌هایی که در قرن هشتم هجری همت خود را مصروف همسو کردن اندیشه‌های تشیع و تصوف کردند آورده خواهد شد. این تلاش‌ها در واقع ادامه رویکرد و اندیشه‌های سید میثم بحرانی بود که مسیر خود را در قرن هشتم هجری هموارتر دید.

### حسن بن یوسف بن مطهر حلی

اولین شخصیت مهم و تأثیرگذار بر نزدیکی تصوف به اندیشه‌های تشیع علامه حلی است. ایشان در کتاب خود نه الحق و کشف الصدق با بهره‌گیری از مسائل تشیع به موضوع علم رسید و همانند ابن ابی‌الحدید و میثم بحرانی امام علی (ع) را پیش‌رو همه اقسام معرفت معرفی نمود. علامه حلی در همین کتاب ضمن بحث از تصوف می‌گوید: همه صوفیان و مردان راستین خرقه خود را به آن حضرت می‌رسانند. هم‌چنین ایشان امام علی (ع) را مرجع فتوت دانسته است (ابن المطهر الحلی «ب»، بی‌تا: ورقه ۷۸ ب). این دیدگاه علامه حلی برگرفته از فضای سیاسی و اجتماعی حاکم بر جامعه است. او فتوت را که از اندیشه‌های اصلی گروه‌های صوفیه است از ویژگی‌های بارز امام علی (ع) معرفی کرده و در ادامه صوفیان و مردان راستین را به امام علی (ع) مرتبط دانسته و سعی در برجسته کردن نقاط مشترک بین تشیع و تصوف و تفکیک صوفیان به دو گروه راستین و غیر راستین دارد. ایشان صوفیان راستین را گروه قابل‌پذیرش شیعیان دانسته و در مقابل گروه‌های غیر راستین را که معتقد به حلول، سقوط تکلیف

و رقص و غنا بودند را موردحمله قرار می‌دهد و از سازش با آنان سر باز زده و نقدهایی را در رد اندیشه‌های آنان آورده‌است (همان: ورقه ۱۲ الف).

### بهاء‌الدین حیدر بن علی بن عبیدی آملی

پس از علامه‌حلی شخصیت دیگری که بیشترین سعی خود را در نزدیکی و همبستگی تشیع و تصوف به کار بست شاگرد ایشان بهاء‌الدین حیدر بن علی بن عبیدی آملی (متوفی ۷۹۴) معروف به سیدحیدر آملی است (الشیبی، ۱۳۵۹: ۱۱۱). تا قبل از سیدحیدر باوجود تمام تلاش‌ها و زمینه‌سازی‌هایی که صورت گرفت، این دو گروه به‌طور کامل نتوانستند جذب یکدیگر شوند؛ اما با رویکرد و اندیشه‌هایی که سیدحیدر آملی مطرح کرد توانست به این امر نائل‌آمده و به‌عنوان شخصیت برتر در این زمینه بین دو گروه مطرح گردد. او به‌عنوان یک‌فرد مستقل و با گفتمانی جدید تلاش نمود گفتمان بین این دو گروه را به‌صورت واحد درآورد؛ به‌گونه‌ای که یک فرد شیعی را بتوان صوفی و یک فرد صوفی را نیز بتوان شیعی دانست. او برای طی کردن این مسیر سختی‌های بسیاری را بر خود هموار و در این راه دچار مرارت‌های بسیاری شد. نه‌تنها اهل‌تسنن که از مخالفان سرسخت همبستگی تشیع با تسنن بودند، با سیدحیدر آملی از در مخالفت درآمدند بلکه گاهی این مخالفت‌ها از سوی برخی شیعیان و متصوفه نیز صورت گرفت؛ اما این مخالفت‌ها مانع از آن نشد که ایشان از تلاش‌های خود دست یازد و از ادامه مسیر اعراض کند.

سیدحیدر آملی در نخستین قدم اهمیت گفتمان بین دو گروه تشیع و تصوف و هم‌چنین میزان اهمیت این همبستگی را برای دیگران به تصویر کشید و نقاط مشترک را گوشزد نمود. او در آغاز به‌خواهش جمعی از دوستان خود کتابی تألیف کرد و آن را جامع الاسرار و منبع الأنوار نام نهاد. هدف اصلی سیدحیدر در این کتاب پیوند تشیع و تصوف با تکیه‌بر جایگاه امام‌علی (ع) در بین هر دو گروه و هم‌چنین نشان‌دادن موافقت بین مشرب صوفیان و شیعیان دوازده‌امامی بوده‌است. او پیش از اتخاذ چنین رویکردی خود نیز به‌مدت بیست سال به‌عنوان فقیه و متکلم متعصب شیعی مطرح بود؛ اما به مجرد اینکه فضای اجتماعی را برای نزدیکی صوفیان به تشیع آماده دید در سن کهولت در مقام رهبری و زعامت شیعی‌گری و صوفی‌گری برآمد (حیدر‌الاملی، بی‌تا: ورقه ۳ الف) و تعصب اندیشی را به کناری

نهاد و به تسامح روی آورد (همان: ورقه ۱۲۱ الف). سیدحیدر در میان مذهب تشیع، شیعیان دوازده‌امامی و در میان صوفیان، معتقدین به وحدت وجود را برگزید و با نام‌گذاری آن‌ها به‌عنوان «ارباب توحید» (همان، بی‌تا، ورقه ۳ الف) سعی در ترکیب‌کردن و همبستگی این دو گروه با گفتن شیعی-صوفی داشت.

سیدحیدر در کتاب خود به دشمنی و افکار متقابل تشیع و تصوف توجه داشته‌است و قسمتی از این کتاب را به نزدیک نمودن دیدگاه‌های این دو گروه اختصاص داده‌است. او جهت برقراری ارتباط دوستانه بین تشیع و تصوف نظرات موافقی را که اینان نسبت به هم داشته‌اند به‌صورت مفصل در کتاب خود موردبررسی قرار داده و می‌گوید: «در حقیقت صوفی و شیعه از همدیگر بی‌نیاز نیستند، هرچند رفیق خود را نشناخته باشند» (همان: ورقه ۲۲ الف و ب). سیدحیدر برای پذیرش اعضای دو گروه به کلام بزرگان نیز تکیه کرده و در میان شیعیان سخنان میثم بحرانی، علامه‌حلی و هم‌چنین خواجه‌نصیر را آورده و در مقابل برای پذیرش گروه متصوفه به اقوال غزالی و ابن‌عربی استناد جسته‌است. او به نقل از غزالی و ابن‌عربی آورده‌است که «دانش‌های خدایی و حقایق الهی، از ازل تا ابد، در میان اولیاء ویژه علی بوده و لا غیر» (همان: ورقه ۱۰۸ ب، ورقه ۱۰۹ الف). به نظر می‌رسد که دیدگاه سیدحیدر مبنی بر بی‌نیازنبودن شیعه و صوفی از یکدیگر از اندیشه‌های سیاسی او نشئت گرفته‌است. ایشان قبل از دیدگاه تقریبی خود یک فقیه و متکلم شیعی متعصب بود؛ اما زمانی که بستر لازم برای تسلط بر جامعه به‌وسیله شیعیان را آماده دید؛ دیدگاه‌های خود را به این جهت تقلیل داد که شیعیان بتوانند به آرزوی همیشگی خود یعنی حکومت شیعی با تکیه بر قدرت صوفیان که تنها گروه پرنفوذ در جامعه اوایل قرن هشتم هجری بودند برسند.

سیدحیدر برای اثبات دیدگاه خود مبنی بر نزدیکی تشیع و تصوف و رساندن این دیدگاه به قبل از قرن هشتم هجری، فهرستی از صوفیان را ارائه داد که علوم خود را از امام علی (ع) گرفته‌اند. او حسن بصری را مانند کمیل بن زیاد شاگرد امام علی (ع) (همان: ورقه ۱۰۵ ب)؛ ابراهیم بن ادهم را شاگرد علی بن حسین (رضا قلیخان، ۱۳۰۵ ق: ۳۷ - ۳۶)؛ بایزید بسطامی را شاگرد امام صادق (ع)؛ شفیق بلخی را شاگرد امام موسی بن جعفر (ع) و درنهایت از معروف کرخی نام برده و او را شاگرد امام‌رضا

(ع) دانسته‌است (حیدرالاملی، بی‌تا: ورقه ۱۰۶ ب، ۱۰۷ الف). او مدعی است که این اشخاص با بهره‌گیری از محضر امامان شیعه و تعلیم در نزد اینان، آموخته‌های خود را در اختیار مریدان خود گذاشته‌اند و این آموخته‌ها نیز به‌وسیله آنان و با واسطه به درون اندیشه‌های صوفیان وارد شده است. البته این نظرات ممکن است ساخته ذهن سیدحیدر املی و با مستندات تاریخی هماهنگی نداشته باشد؛ زیرا بسیاری از افرادی که سیدحیدر از آنان نام برده، گرچه ممکن است علوی باشند ولی لزوماً اینان شیعه امامی نبوده‌اند و حتی اگر این افراد را شیعه امامی که به تصوف گرایش داشته‌اند هم در نظر گرفت؛ باز تعداد اینان در برابر صوفیانی که به اهل سنت تمایل داشته‌اند بسیار اندک بوده‌است. می‌توان برای بهتر شناساندن بسترهای اجتماعی و گفتمان شیعی-صوفی در دوره سید حیدر املی به سخن خواجه عبدالله انصاری استناد کرد. او می‌گوید: از میان ۱۲۰۰ صوفی که او می‌شناخته صوفی صاحب کرامت علوی فقط دو تن بوده‌اند؛ ابراهیم بن سعد و حمزه علوی (جامی، ۱۳۷۰: ۳۹). خوش‌اقبالی سیدحیدر املی در اجرای سیاست‌ها و عملی‌کردن اندیشه‌های تقریب‌گوناگونش این بود که درست در دورانی که او فعالیت‌های خود را آغاز کرد گروه‌های صوفیه، علویان بسیاری را به خود راه داده و به‌این‌ترتیب مسیر برای ورود صوفیان به دایره تشیع بیش از دوره‌های گذشته محیا بود.

سیدحیدر املی مهم‌ترین گفتمان مشترک در عملی‌کردن سیاست تقریب بین تشیع و تصوف را در مسئله امامت و حول‌محور امام‌علی (ع) دانست. از دیدگاه شیعیان اعتقاد داشتن به امامت شرط اساسی پذیرش اعمال دینی و باورهای اعتقادی افراد است و شیعیان با عدم‌پذیرش ولایت از اصول تشیع فاصله گرفته و از دایره تشیع‌امامی خارج می‌شدند. ولایت در میان صوفیان نیز چنین تعریفی داشت، با این تفاوت که مقام ولایت در میان شیعیان در اختیار امام‌علی (ع) و فرزندان ایشان است ولی این مقام در میان صوفیان در اختیار قطب قرار دارد. سیدحیدر در این باره می‌نویسد که: «مرجع تمامی شیعیان به‌ویژه شیعه امامیه، کسی نیست جز امیر مؤمنان علی (ع) و پس از او فرزندان او و فرزندان فرزندان او و او مأخذ، مشرب و مسند علوم و مرجع اصول آنان می‌باشد» (املی، ۱۳۴۷: ۴). او بر این اعتقاد است که صوفیه حقه نیز همین وضعیت را دارند و در تکمیل بحث خود می‌نویسد که: «اینان نیز علوم و خرقة خود را جز به او و پس از او جز به فرزندان او و فرزندان فرزندان او یکی پس از دیگری نسبت



نمی‌دهند» (همان: ۴). سیدحیدر با قطعیت بخشی به مقام امام علی (ع) به‌عنوان ختم ولایت مطلق موفق گردید ایشان را جایگزین حضرت عیسی گرداند و نیز با پایان دادن به مقام ختم نبوت که مشخصه هویتی مهدی (عج) بود موفق شد در گفتمان تصوف جایگزین ابن عربی گردد (همان: ۴۴۷ - ۳۸۴)؛ زیرا بحث و مشاجره اصلی او با محیی‌الدین عربی بر سر مسئله خاتم ولایت بود که ابن عربی، عیسی بن مریم علیه‌السلام را به‌عنوان خاتم ولایت معرفی کرد حال آنکه سیدحیدر، علی بن ابی‌طالب (ع) را به‌عنوان خاتم ولایت دانست (همان: ۳۹۶ به بعد). او این موضوع را جهت همبستگی و ایجاد گفتمان شیعی-صوفی مطرح کرد و تا حدود زیادی توانست به اهداف سیاسی و مذهبی که مد نظرش بود دست پیدا کند.

سیدحیدر علی‌رغم مخالفت برخی از شیعیان که تعلیمات ائمه هدی (ع) را به فقه و عبادت محدود کردند بر این اعتقاد بود که این تعلیمات به باطن فرمان می‌دهند (کربن، ۱۳۸۵: ۱۴۰). دلیل مطرح کردن این مسئله از سوی سیدحیدر این بود که دیدگاه تصوف را به تشیع نزدیک کند؛ زیرا متصوفه نیز به تعلیمات باطنی ائمه (ع) معتقد بودند و این اندیشه در میان آنان تبدیل به باور شده بود. او می‌نویسد: «صوفیان کسانی‌اند که نام شیعه در معنی حقیقی «شیعه الحقیقه» درخور ایشان و کسانی است که صاحب دل آزموده «مؤمن ممتحن‌اند» (املی، ۱۳۴۷: ۶۴). سیدحیدر با مطرح کردن گفتمان شیعی-صوفی بر مبنای امامت امام علی (ع) سعی بر این داشت که دیدگاه‌های قبلی این دو گروه یعنی تشیع سنتی که به دنبال طرد تصوف و همچنین تصوف سنتی که به دنبال محکوم کردن تشیع بود را به حاشیه براند تا بتواند با متحد کردن این دو گروه بر محور ولایت بر جامعه بحران‌زده اوایل قرن هشتم هجری مسلط گردد. سیدحیدر در نظر داشت بر همسویی و قدرت این دو گروه بیفزاید که آنان در کنار هم قدرت به حاشیه‌رانی و غلبه بر نیروی رقیب یعنی تسنن را داشته باشند. او اتحاد و وحدت را برجسته‌ترین ابزار برای دستیابی به این هدف مهم دانست و به هروسپله‌ای برای رسیدن به آن تکیه کرد و برای اینکه بتواند فضا را برای دو گروه تشیع و تصوف به تصویر بکشد در ابتدا به بازسازی فضایی اقدام کرد که در آن صوفیان از شیعیان و شیعیان نیز از صوفیان بدگویی می‌کنند. او در صدد بازداشتن دو گروه شیعی و صوفی از ذم یکدیگر و در پی القای این مفهوم در ذهن دو گروه تشیع و تصوف بود که تنها گروهی

که از این درگیری سود می‌برند اهل‌تسنن هستند و سپس به تشریح موارد موفق آمیز در گفت‌وگو شیعی-صوفی پرداخت (همان: ۳۶). سیدحیدر عالم و صوفی بزرگ شیعی به‌عنوان نقطه عطفی در پیوند تشیع و تصوف در قرن هشتم هجری، در مسیر فعالیت‌های خود به‌منظور پی‌افکنی و برقراری گفت‌وگو شیعی-صوفی با مخالفت‌های بسیاری به‌خصوص از سوی اهل‌تسنن مواجه گردید ولی با تیزهوشی و شناسایی نقاط مشترک این دو گروه بیشترین بهره‌برداری را در ابتدای قرن هشتم هجری از این مجرا داشت؛ به‌گونه‌ای که از او به‌عنوان نخستین سرآمدان همبستگی تشیع و تصوف در این قرن نام‌برده شد. ایشان به‌عنوان منادی وحدت تشیع و تصوف شناخته شد که نه قبل از وی و نه پس از وی هیچ‌کسی به چنین عنوانی دست پیدا نکرده و به این صراحت از این گفت‌وگو مشترک سخن نگفته است. او همه توان و انرژی خود را به کار بست تا اثبات کند که تشیع و تصوف باهم هستند و از هم بیگانه نیستند و درنهایت نیز توانست به این امر مهم به میزان بسیار زیادی دست یابد.

#### احمد بن شمس‌الدین محمد بن فهد اسدی

ابن‌فهد حلی یکی از شخصیت‌ها و دانشمندان بزرگ شیعه است که در سال ۷۵۶ یا ۷۵۷ ق در شهر حله از شهرهای شیعه‌نشین به دنیا آمد و در سال ۸۴۱ ق در سن ۸۵ سالگی از دنیا رفت (امین، ۱۴۰۶ ق، ج ۳: ۱۴۷). بیش از نیمی از دوران حیات ابن‌فهد هم‌زمان با اواخر قرن هشتم هجری است که این سال‌ها مصادف با دوران حکومت تیموریان است. از آنجایی که بررسی و تبیین بسترهای اجتماعی در شناخت گرایش‌های افراد تأثیرگذار است؛ بنابراین شناسایی فضای اجتماعی اواخر قرن هشتم در رویکرد و شناخت اندیشه‌های ابن‌فهد حلی حائز اهمیت است. در این دوره قدرت‌گرفتن شیعیان و به‌خصوص صوفیان تیمور را بر آن داشت که سیاست‌های خود را مبنی بر ارتباط و پیوندهای دوستانه با این دو گروه قرار دهد. در این دوران درآمیختگی تشیع و تصوف به حدی بود که یک فقیه شیعی خصوصیات یک صوفی تمام‌عیار و یک صوفی محض نمونه‌ای از یک متکلم شیعی بود (الشیبی، ۱۳۵۹: ۱۹۶). تیمور به‌دلیل استفاده از ظرفیت‌ها و امکاناتی که این دو گروه در جامعه از آن برخوردار بودند، سیاست خود را مبنی بر اظهاردوستی با این دو گروه قرارداد و سعی در راضی نگه‌داشتن آنان داشت. او در سفرهای

خود به اطراف و اکناف قبل از هر کاری به ملاقات صوفیان آن منطقه رفت و آنان را مورد حرمت و لطف خود قرار داد (همان: ۱۵۸).

تیمور هم‌چنین به دلیل نفوذ شیعیان بر صوفیان و مطلع بودن از سیاست‌های آنان در جلب نظر شیعیان نیز تلاش کرد و با مردی علوی به نام محمدسرابدال درباره چگونگی فتح خراسان که مشکلاتی را برای او ایجاد کرده بود به مشورت پرداخت (السخاوی، ۱۳۵۳ ق، ج ۳: ۴۶) و از او راهنمایی خواست. تیمور آن‌چنان در محبت نسبت به شیعیان مصمم بود که حتی برخی منابع تیمور را شیعی دانسته‌اند (ابن عربشاه، ۱۲۸۵ ق: ۹۷؛ الشحنه، بی‌تا: ۲۴۸). به این دلیل که او پس از فتح دوم بغداد، به زیارت مزار امامان شیعه در نجف و کاظمین رفته‌است (الشیبی، ۱۳۵۹: ۱۶۰).

با در نظر گرفتن این نکته که صوفیان این عصر غالباً از علویان بودند و نیز همبستگی و نزدیکی شیعیان و صوفیان به یکدیگر و شکل‌گیری طریقه‌هایی با رویکرد شیعی-صوفی که می‌توانست برای تیمور خطر آفرین باشند؛ سیاست‌های تیمور در مواجهه با این دو گروه و نزدیک کردن آنان به خود روشن و قابل پذیرش می‌نماید. مطمئناً رفتار تیمور در برابر شیعیان و متصوفه و ابراز دوستی نسبت به این دو گروه از اندیشه سیاسی او نشئت گرفته و تیمور به این واسطه درصدد بوده‌است به کمک اینان راه تسلط خود بر گروه‌های رقیب و مخالف را هموارتر کند. حمایت ابن‌فهد حلی از گفتمان شیعی-صوفی در چنین فضایی نشان‌از هوش و ذکاوت این دانشمند شیعی است. او برای استفاده از قدرت شیعیان و صوفیان در کنارهم ضمن معتقد بودن به گفتمان شیعی-صوفی، سعی در همسو کردن این دو گروه با یکدیگر داشت. نکته‌ای دیگر که موجب شده‌است برخی ابن‌فهد حلی را فردی صوفی نیز بدانند به دلیل زهد فراوان ایشان بود. البته دقت در این مسئله ضروری می‌نماید که او به‌مانند شاگرد خود سیدمحمد نوربخش - که به دلیل اندیشه‌های فاسد او فتوای قتل را صادر کرد (امین، ۱۴۰۶ ق، ج ۳: ۱۴۸) - که دیدگاه حداکثری به گفتمان شیعی - صوفی داشت، دیدگاه حداقلی را پذیرفت به این معنی که محمد تنها راه ترویج اندیشه‌های خود را از راه قیام دانست و این در صورتی است که ابن‌فهد حلی به دلیل فراهم نبودن شرایط این قیام را مردود دانست و با عدم تایید آن بر این باور بود که باید منتظر فرصت مناسب‌تری بود.

در ادامه نظرات در حول شخصیت ابن فهد حلی برخی از بزرگان تشیع نیز در باب صوفی بودن ایشان نظراتی را آورده‌اند که از جمله اینان قاضی نورالله شوشتری و علامه مجلسی هستند. قاضی نورالله در وصف ابن فهد و درباره صوفی بودن او می‌گوید: «الشیخ الزاهد ابوالعباس احمد بن فهد الحلی تلمیذ الشیخ فاضل ابوالحسن علی بن الخازن الحائری است و او تلمیذ شیخ سعید شهید محمد بن مکی است و صوفی و مرتاض و صاحب ذوق و حال است.» (شوشتری، ۱۳۵۴، ج ۲: ۵۷۹) علاوه بر علامه مجلسی و شوشتری از دانشمندان بزرگ دیگر سیدمحسن امین است که او نیز در وصف ابن فهد می‌گوید: «الشیخ العالم الزاهد ابوالعباس احمد بن فهد حلی... کان زاهدا مرتاضا عابدا میل الی التصوف...» (امین، ۱۴۰۶ ق، ج ۳: ۱۴۷). آن‌چنان که مشاهده گردید این دو شخصیت بزرگ تشیع نه تنها ابن فهد حلی را متمایل به تصوف معرفی کردند بلکه او را مرتاض نیز خواندند و این به دلیل زهد و عزلت‌گزینی است که این دانشمند شیعی در زندگی خود داشته‌است و از آنجایی که عزلت‌گزینی و زاویه‌نشینی یکی از سنت‌های مهم صوفیان بوده‌است (غنی، ۱۳۴۰: ۳۹) برخی ابن فهد حلی را نیز صوفی دانسته‌اند.

### ابوالفضل عزالدین عامر بن عامر بصری

همیشه این گونه نبود که جریان‌های تشیع و تصوف یکدیگر را بپذیرند، بلکه باوجود تمام تلاش‌هایی که از سوی برخی دانشمندان و علمای شیعه در راستای برقراری گفت‌وگو میان شیعی-صوفی از اواسط قرن هفتم هجری و به‌خصوص در قرن هشتم هجری صورت گرفت؛ بعضاً در قرن هشتم هجری ما شاهد مخالفت‌هایی از سوی برخی صوفیان هستیم که خود عاملی بود تا گفت‌وگو میان شیعی-صوفی در برخی نقاط با شکست مواجه گردد. یکی از این دانشمندان که از ادامه حرکت خود بازماند و اندیشه‌اش موردحمایت صوفیان منطقه مورد دعوت یعنی سیواس قرار نگرفت ابن عامر بصری است. ابن عامر از دانشمندان، حکماً و ادیبان بزرگ شیعه در قرن هشتم هجری است. در اینکه ابن عامر چه مذهبی داشته‌است برخی او را به‌جهت مطرح کردن عقاید اسماعیلیه در کتاب معروف خود به نام تائیه، اسماعیلی‌مذهب می‌دانند (تامر، ۱۹۷۸ م: ۲۳۰ - ۲۲۹)؛ اما نظر شیعی مخالف این نظر است (الشیبی، ۱۳۵۹: ۱۳۳ - ۱۳۲). او بر این اعتقاد است که ابن عامر در رساله تائیه خود که در آن به معرفت نفس و روح و هم‌چنین مبدأ و معاد پرداخته‌است و آن را به خواش دوستانش و در رد افکار ابن فارض تألیف

نمود (زنوزی، ۱۳۷۰: ۲۲۹ - ۲۲۸)، افکار و اندیشه‌های امامیه را بیان کرده‌است. شیبی برای اثبات نظر خود در باب امامی بودن ابن‌عامر می‌گوید که ساختار تایی از دوازده نفر تشکیل شده است (الشیبی، ۱۳۵۹: ۱۳۳) که ابن‌عامر در نور پنجم آن نه‌تنها به رافضی بودن خود اشاره کرده‌است بلکه امام‌علی (ع) را خلیفه و جانشین پیامبر (ص) معرفی نمود (عامر البصری، بی‌تا: ۲۳۹ - ۲۳۷). ابن‌عامر صراحتاً در کتاب خود به رافضی بودن خود اقرار می‌کند و می‌گوید: «اگر عامه، حقوق واجب علی را بر خویش انکار کردند؛ رد این انکار ایشان، فریضه و آیین من است.» (همان: ۲۰۴) شیبی علاوه بر تصریح خود ابن‌عامر در نور پنجم مبنی بر رافضی بودنش؛ تعداد ابیات کتاب تائیه را که ۵۰۷ بیت است و هم‌چنین سال تنظیم یعنی ۷۰۵ را از نشانه‌ها و دلایل شیعه بودن ابن‌عامر بیان می‌کند (الشیبی، ۱۳۵۹: ۱۳۳ - ۱۳۲). ابن‌عامر در کتاب تائیه در جواب ابن‌فارض که تنها علم را از آن امام‌علی (ع) دانسته، آورده‌است که نه‌تنها علم بلکه خلافت الهی نیز مخصوص امام‌علی (ع) است. در بسیاری از ابیات، ارادت او نسبت به امام‌علی (ع) را می‌توان مشاهده کرد. او در بیت ۱۷۸ کتاب خود می‌گوید: ذوالفقار با برندگی‌اش به من ارث رسیده است و در بیت‌های ۴۳۲ و ۴۳۵ بیان می‌دارد که: من از تبار برگزیده مردم هستم. او در تکمیل گفته خود در باب خلافت امام‌علی (ع) و ابراز اعتقاد شیعیان خود، امام‌علی (ع) را ساقی کوثر معرفی کرده و می‌گوید: امام (ع) همان کوثر گواراست که زلال دانش ایشان، بشر نادان را سیراب می‌سازد (عامر البصری، بی‌تا: ۱۵۸). با توجه به نزدیکی رویکرد اندیشه‌ای تشیع و تصوف در قرن هشتم و ایجاد گفتمان شیعی-صوفی در ابتدای این قرن، ابن‌عامر نیز همچون سیدحیدر آملی به دنبال همبستگی این دو گروه بود به‌همین جهت به سیواس سفر کرد تا بتواند ریاست صوفیان این منطقه را به‌دست گیرد؛ زیرا سیواس بیش از مناطق دیگر مستعد پذیرش گفتمان شیعی-صوفی بود، آن‌چنان‌که سیدحیدر آملی نیز با قصد مشابهی از ایران به عراق آمد؛ اما صوفیان این منطقه با ابن‌عامر همراه نشدند و ابن‌عامر نیز آنان را مورد نکوهش قرارداد و در دعوت خود با شکست مواجه گردید و به تعبیری او از صوفیان منطقه سیواس آنچه را دید که بنی‌فاطمه از امویان دیدند (همان: ۳۰۹). حرکت ابن‌عامر را می‌توان در ادامه زنجیره استوار جنبش‌های شیعی-صوفی دانست که در کتاب خود به آن پرداخته‌است. علی‌رغم موفقیت‌هایی که علامه‌حلی، ابن‌فهد حلی و به‌خصوص سیدحیدر آملی در

گفتمان شیعی-صوفی کسب کردند؛ اما همواره این اندیشه با موفقیت کامل همراه نبود بلکه بر سر راه خود دارای موانعی هرچند محدود نیز بوده و برخی افراد در گروه شیعه و صوفی با این جریان از در مخالفت درآمده‌اند. به همین جهت است که ما شاهد این هستیم که تلاش‌های ابن‌عامر برای به کرسی نشاندن گفتمان شیعی-صوفی به بار ننشست و با مخالفت از سوی صوفیان همراه گردید و این موضوع موجب شد که ابن‌عامر صوفیان منطقه سیواس را به عقب‌ماندگی و نادانی و نداشتن بصیرت متهم کند.

### شکل‌گیری جنبش‌های شیعی-صوفی در قرن هشتم هجری قمری

با نزدیکی و همسو شدن گفتمان تشیع و تصوف از اواسط قرن هفتم هجری، حامیان این گفتمان آن‌چنان قدرت گرفتند و به یکدیگر نزدیک شدند که در اوایل قرن هشتم هجری جنبش‌هایی نظیر سربداران، مرعشیان‌مازندران، حروفیه و نوربخشیه بر همین مبنا شکل گرفت و رهبران این جنبش‌ها بر این تلاش بودند که از ظرفیت‌ها و پتانسیل‌های سیاسی، فرهنگی و فکری حاضر در جامعه به نفع خود بهره‌برداری کنند. گرچه برخی از این جنبش‌ها که مدعی گفتمان شیعی-صوفی بودند در ادامه مسیر خود به غالی‌گری روی آوردند و از اندیشه‌های اصلی گفتمان فاصله گرفتند؛ ولی توانستند به حرکت خود ادامه داده و مزاحمت‌هایی را برای مخالفان گفتمان شیعی-صوفی که غالباً از اهل سنت و مغولان بودند ایجاد کنند و زمینه را برای حکومت‌هایی که در ایران صیغه‌ملی داشتند فراهم کنند. در ادامه به برخی از این جنبش‌ها خواهیم پرداخت.

### جنبش سربداران

این جنبش نخستین قیام سیاسی-اجتماعی صوفیان است که در قرن هشتم هجری (۷۳۶ - ۷۸۸ هجری) به وسیله شیخ خلیفه مازندرانی و جانشینش شیخ حسن جوری که تصوف آنان رنگ شیعی و سیاسی داشت شکل گرفت. در آخرین سال‌های حکومت ابوسعید ایلخانی که اوضاع خراسان به لحاظ ستم‌بارگی مأموران ایلخانی بدتر از دیگر شهرها بود (پطروشفسکی، ۱۳۴۱: ۲۵) مردم خراسان و به‌خصوص سبزوار جنبشی علیه حکومت ایلخانان شکل دادند. ورود شیخ‌خلیفه مازندرانی به سبزوار که مدتی با رهبران گفتمان تشیع، تصوف و تسنن آشنا شده بود مصادف با این دوران بود. در این زمان صوفیان در جامعه خراسان نقش پررنگی داشتند و در واقع خراسان مهد تصوف بود (زرین‌کوب، ۱۳۶۶:

۳۱). حتی می‌توان گفت که تفکر صوفی، فکری رایج در میان علما و مردم آن دوران بود (جعفریان، ۱۳۸۸: ۷۷۷) و جنبه‌های اجتماعی آن بر جنبه‌های انزواطلبی و عزلت‌گزینی برتری داشت؛ به همین سبب عده کثیری از سربداران در تحولات اجتماعی شرکت کردند. عدم توافق اندیشه‌های انقلابی شیخ خلیفه با افکار فقهایی نظیر شیخ بالوی زاهد، علاءالدوله سمنانی و دیگر فقهای شیعی عصر نشان‌دهنده عزم جدی او در مبارزات سیاسی با مخالفان تشیع است. شیخ خلیفه در این مسیر به خوبی توانست اندیشه سازش کارانه اشاعره را به اندیشه مقاومت و مبارزه با مخالفان تشیع تبدیل نموده و به واسطه همین اقدامات بود که خودآگاهی در جوانان ایجاد گردید و انقلاب کار خویش را آغاز نمود. ارادت شیعیان و صوفیان که آمادگی قیام بر علیه ایلخانان را داشتند نسبت به شیخ خلیفه آن‌چنان بود که ایلخانان و فقهای اهل تسنن را به هراس انداخت و آنان به این اتهام که شیخ خلیفه در مسجد حدیث دنیا می‌گوید او را واجب‌القتل دانستند (میرخواند، ۱۳۸۰: ۹۹۸). عده‌ای در مسجد او را به دار آویختند؛ ولی از ترس شورش طرفدارانش شایعه کردند که شیخ خودکشی کرده‌است (حافظ ابرو، ۱۳۷۲، ج ۱: ۷۹ - ۷۸؛ زرین کوب، ۱۳۶۶: ۱ تا ۵۰). مرگ شیخ خلیفه زمینه‌های جنبش سربداران را فراهم آورد و شاگردش شیخ حسن جوری مردم را به قیام بر علیه ایلخانان فراخواند (سمرقندی، ۱۳۵۳، ج ۱: ۱۴۶). پس از مدتی شیخ حسن جوری نیز رویکرد و اندیشه استادش را در گفتمان شیعی-صوفی دنبال کرد و به همین جهت فقها با نامه‌ای به ابوسعید او را مترصد قیام و به دست گرفتن حکومت دنیوی دانستند (میرخواند، ۱۳۸۰: ۶۹۳؛ خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۹۶).

شیخ حسن جوری مانند استاد خویش اندیشه‌هایی نظیر پیوند دین و دولت، ظلم‌ستیزی، برقراری عدالت، پیوستگی نهاد سیاست و دیانت و مهدویت را با اهمیت‌تر از موضوع طریقت دانسته و به همین دلیل از منظر او نزدیکی تشیع و تصوف در مقولات سیاسی و دخالت در امور سیاسی و اجتماعی تعریف شده‌است. با این وجود گفتمان شیعی-صوفی زمانی در شیخ حسن جوری بیشتر تقویت شد که او با امیرمسعود سربداری در این مسیر همگام شد و هردوی اینان با اندیشه به حاشیه‌رانی تسنن و مبارزه با ظلم و ستم پا به میدان نهادند (اسمیت، ۱۳۶۱: ۱۳۳؛ آژند، ۱۳۶۳: ۱۰۴) و افتخار انقراض حکومت ایلخانان را به نام خود ثبت کردند. هرچند به دلیل وجود دو گروه سیاسی و مذهبی در جنبش سربداران

که قدرت در اختیار گروه اعتقادی بود، نفاق و جدایی در بین رهبران هر دو گروه افتاد و موجب شکست جنبش گردید؛ اما سرداران با همکاری و همسویی گروه‌های تشیع و تصوف و با تکیه بر گفتمان شیعی - صوفی روشی را در ایران ایجاد کردند که این رویکرد نهایتاً به ایجاد دولتی از صوفیان شیعی مذهب در ایران منجر گردید که در آن نوعی قیام و ستیزه جویی بر علیه عناصر بیگانه و نیز قیام علیه ظلم و ستم حکام و عناصر تجاوزکار وجود داشت.

### قیام مرعشیان مازندران

مرعشیان از قرن هشتم هجری در مازندران به قدرت رسیدند (حاجی خلیفه، ۱۳۷۶: ۴۳۳) و با حمایت صوفیان و دراویش در سال ۷۶۲ هجری قمری حکومت سادات مرعشی تأسیس گردید. سید قوام‌الدین مرعشی مؤسس این خاندان از نسل امام زین‌العابدین (ع) بود (مجدد، ۱۳۸۸: ۸۴ - ۸۳). او تحصیلات خود را نزد سید عزالدین سوغندی شاگرد شیخ حسن جوری گذرانید و به پیروی از استادش و با تکیه بر گفتمان شیعی - صوفی به دنبال پی‌ریزی وحدت بین جوامع اسلامی بود. سید قوام‌الدین تحت تأثیر اندیشه‌های سید عزالدین سوغندی در مازندران حکومتی شیعی تشکیل داد و به گونه‌ای ادامه‌دهنده راه شیخ خلیفه و شیخ حسن جوری شد. با به قدرت رسیدن سید قوام‌الدین این بار نیز فقهای اهل سنت موفق شدند او را به جهت گفتن ذکر جلی به زندان بیندازند؛ اما طرفداران سید قوام او را از زندان رها کردند و بیش از پیش مورد لطف خود قراردادند (مرعشی، ۱۳۶۳: ۳۴۵ - ۳۴۴). به این ترتیب درگیری بین گفتمان شیعی - صوفی و رقیب آن‌ها یعنی اهل سنت وارد مرحله جدیدی گردید. با تأکید سید قوام به هوادارانش مبنی بر حفظ وحدت، پرهیز از تفرقه و دودلی، توکل به خداوند و ریشه کن کردن ظلم و ستم، برقراری عدل و تأمین زمینه ظهور امام زمان (عج)؛ می‌توان گفتمان شیعی - صوفی مطرح شده از سوی سیدحیدر آملی را در این قیام نیز مشاهده کرد (همان: ۳۴۷ - ۳۴۶). این قیام در زمان حکومت تیمور رخ داد و او که رابطه نزدیکی با صوفیان و سادات برقرار کرده بود، از کشتن آنان خودداری کرد و به تبعید آنان به ماوراءالنهر رضایت داد (همان: ۳۴۰). عدم کشتار اعضای این قیام نشان‌دهنده نفوذ گفتمان شیعی - صوفی و قدرت رو به افزایش آنان بود. اگرچه مرعشیان شکست خوردند اما این گفتمان همچنان توسط گروه‌ها و جریان‌های دیگر پیگیری شد و هیچ‌گاه از حرکت بازنايستاد.



### جنبش حروفیه

جنبش حروفیه که متشکل از عقاید تصوف، تشیع، کشف و شهود، فلسفه، خواب، علوم غریبه، شعر و اصول است توسط شیخ فضل‌الله استرآبادی نعیمی یا به قولی دیگر نسیمی (صفا، ۱۳۷۲، ج ۴: ۶۲-۶۱) - متولد ۷۴۰ هجری و متوفی ۷۹۶ هجری - (آژند، ۱۳۶۹: ۳۵) شکل گرفت. از آنجایی که او خود را از نسل امام علی (ع) می‌دانست (الشیبی، ۱۳۵۹: ۱۷۲ - ۱۷۰)، به او سید می‌گفتند. رهبر جنبش حروفیه که در قالب صوفی و درویش زندگی می‌کرد، یک صوفی اتحادی بارآمد؛ زیرا به فرقه معینی از صوفیان منسوب نبوده است. او بارها مدعی شد که در خواب‌ویداری اشخاصی همچون رسول خدا (ص) و امام‌رضا (ع) و هم‌چنین حضرت مسیح (ص) را دیده و آنان او را تعلیم داده‌اند (جعفریان، ۱۳۸۸: ۷۶۷). حروفیه تا قبل از قرن هشتم هجری به‌عنوان یک گروه سازمان‌یافته و منسجم مطرح نبود؛ اما از ابتدا اصول اعتقادی آنان که در باور عرفان اسلامی وجود داشت موردقبول صوفیان قرار گرفت و از سوی آنان تبلیغ شد. با حمایت گروه‌های صوفیه و شیعیان، حروفیه در نیمه دوم قرن هشتم هجری به‌وسیله فضل‌الله استرآبادی به‌صورت گروهی سازمان‌یافته درآمد و برای حاکمان وقت خطری بزرگ محسوب شد. فضل‌الله با شناخت از ظرفیت گفتمان شیعی-صوفی در قرن هشتم هجری و قدرت این اندیشه در جامعه، اگرچه بعدها اهداف غالیانه‌ای همچون مهدویت، تغییر در تکبیرها و شهادت‌ها، اذان و اقامه و وضو و هم‌چنین نماز و حج (گولپینارلی، ۱۳۷۴: ۳۰۰) و حتی اعتقادات خاصی در حوزه امامت را مطرح کرد؛ اما از ابتدا درصدد به حاشیه‌رانی رقیب سنی‌مذهب خود بود. او استقلال تشیع ایرانی را از تسنن عربی و وجهی همت خود قرار داد و در دست‌یابی به این هدف گفتمان شیعی-صوفی را که رقیب اصلی گفتمان تسنن بودند را همسو با اندیشه‌های خود دید و آنان را به خدمت گرفت. یکی از اهداف این نهضت مبارزه با تبعیض طبقاتی و مالیات‌های سنگینی بود که تیمور بر مردم می‌بست (فصیحی خوافی، ۱۳۳۹: ۱۱۵). از آنجایی که فضل‌الله از کودکی با قیام سربداران و مرعشیان همراه بود و شاهد کشمکش‌های گروه‌های مذهبی با حکومت مرکزی بود؛ او نیز برعلیه ظلم‌های تیمور جنبشی را رهبری کرد و با داشتن صبغه‌های شیعی و صوفی برعلیه حکومت مرکزی اقدام کرد و با حمایت بسیاری از مردم مواجه گردید و جنبش او گسترش یافت. البته حمایت تیمور از شیوخ صوفیه

نیز در قدرت‌گیری و ریختن افکار او در اندیشه حروفی مؤثر افتاد. عقاید و اندیشه حروفیان در این دوره به‌ناچار در برابر دولت تیموریان قرار گرفت و به‌همین جهت در سال ۷۹۶ هجری و با فتوای علمای سنی و به دستور تیمور به قتل رسید؛ اما این جنبش با مرگ شیخ فضل‌الله از بین نرفت و پس از او به رهبری جانشینانش ادامه پیدا کرد.

### جنبش نوربخشیه

سیدمحمد نوربخش از شیعیان امامی است که به‌هیئت نسب منتسب به امام موسی کاظم (ع) است (شوشتری، ۱۳۵۴، ج ۲: ۱۴۷ - ۱۴۳). با تبیین و بررسی اوضاع اجتماعی قرن هشتم هجری و پذیرش گفتمان شیعی-صوفی از سوی بیشتر مردم؛ داشتن جامع تشیع و تصوف در یک شخص قابل‌توجهی است، به‌گونه‌ای که حرکت سیدمحمد را نیز می‌توان از نتایج نزدیکی تشیع و تصوف در این قرن به‌حساب آورد. او در نزد خواجه‌اسحاق ختلائی مراحل شاگردی را گذرانید و از جانب او لقب نوربخش یافت (شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۱۳). سیدمحمد از شاگردان ابن‌فهد حلی نیز بود که البته به سبب اختلافاتی که در اندیشه و رویکردهای آنان وجود داشت از سوی استاد خود مورد تکفیر قرار گرفت. او هم‌چنین بعدها از سوی برخی علما از جمله علامه‌مجلسی نیز تکفیر شده‌است (مبلغی آبادانی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۴۲۱). سید مانند بسیاری از معتقدان به گفتمان شیعی-صوفی درصدد به حاشیه‌راندن رقیب یعنی اهل‌تسنن بود. او نهضت خود را جامع تشیع و تصوف دانست و با اعتقاد به اینکه هم ولایت و هم نبوت را با هم داراست؛ مردم را به طرفداری از خود فراخواند. سیدمحمد درعین‌حال مسیری متفاوت از استاد خود ابن‌فهد حلی و دیگر شخصیت‌ها همچون سیدحیدر آملی و علامه‌حلی در پیش گرفت. او نه‌تنها در عقیده؛ بلکه در عمل نیز به‌دنبال سرکوب مخالفان و گسترش گفتمان شیعی-صوفی بود و از طرفداران خود خواست که سلاح به‌دست گیرند و با ورود به میدان نبرد او را یاری دهند (موسوی مشعشع بی‌تا: ۲۴۳ - ۲۴۱). همین نکته اصلی‌ترین نقطه اختلاف سیدمحمد با استادش ابن‌فهد حلی بود. اختلاف بین سیدمحمد و ابن‌فهد حلی از عوامل تمایز آنان در پذیرش و عدم پذیرش گفتمان شیعی-صوفی است؛ اما با این وجود آن‌ها به‌گونه‌ای به گفتمان شیعی-صوفی معتقد بودند، با این تفاوت که سیدمحمد قائل به دیدگاه حداکثری و استادش ابن‌فهد حلی به‌دلیل آماده‌نبودن شرایط لازم برای

قیام دیدگاه حداقلی را برگزید. جنبش نوربخشیه اگرچه در نهایت به غلو گرایید و از اصول اندیشه‌های اسلامی فاصله گرفت؛ اما تأثیرات مهمی بر حیات سیاسی و اجتماعی شیعیان بر جای گذاشت و حتی بر جنبش‌های بعدی از جمله صفویان نیز تأثیرگذار بود. هر چه بود روند گرایش به تشیع بعد از محمد نوربخش و در بین حامیان این جریان نمایان‌تر شد و آنان در پیروی از شریعت خود را پیرو تشیع می‌دانستند.

### نتایج پژوهش

شیعیان در بسیاری از دوره‌های تاریخی مترصد ایجاد موقعیتی مناسب جهت دستیابی به حکومتی شیعی بوده‌اند. آنان غصب خلافت از خاندان اهل بیت (ع) را موجب خروج از مسیر حق دانسته؛ فلذا حکومت‌های غیر شیعی را غاصب می‌دانستند. این دیدگاه موجب مخالفت شیعیان با حکومت‌های وقت و به تبع آن ایجاد تنش و درگیری در بسیاری از موارد گردید. هرچند در این میان شیعیان در برهه‌هایی کوتاه قدرت را در اختیار داشتند؛ اما در تشکیل حکومت مرکزی شیعی ناموفق بودند. پس از حمله مغول و سقوط خلافت عباسی؛ شیعیان فعالیت‌های مذهبی خود را در غیبت حاکمیت اهل سنت با قدرت و جدیت بیشتری دنبال کردند. اتخاذ سیاست تسامح‌گونه مغولان در مواجهه با سایر فرق نیز شیعیان را در این امر یاری رسانید و آنان را در انجام امور مصمم‌تر نمود. به این منظور شیعیان فعالیت‌های خود را از اواسط قرن هفتم هجری آغاز کردند؛ اما همچنان موانعی بر سر راه شیعیان وجود داشت و آنان را در رسیدن به هدف دیرینه‌شان باز داشت که مهم‌ترین آن قدرت‌گیری صوفیان در جامعه قرن هفتم هجری به عنوان فعال‌ترین مذهب به همراه شیعیان در صحنه اجتماعی است. هر چند دوری اندیشه صوفیانه از سیاست و اتخاذ رویکرد منفعلانه و تأکید بر نقش اخلاقی و خرق عادات که از مهم‌ترین ویژگی‌های اهل تصوف بود موانعی بر سر راه شیعیان نهاد اما شیعیان به دلیل تائید آنان از سوی مغولان و کسب محبوبیت در بین مردم به همبستگی آنان نیازمند بودند. شیعیان با درک اهمیت و موقعیت پیش آمده و با علم به برخی ظرفیت‌های مشترک بین تشیع و تصوف که در گذشته چندان به آن‌ها توجهی نشده بود؛ در پی ارائه معرفتی باطنی و عرفانی، به دنبال همبستگی و نزدیکی اندیشه‌های این دو گروه برآمدند. آنان هم‌چنین در صدد بودند با طرح اندیشه‌های مذهبی مشترک بر صوفیان تأثیر گذاشته و

راه رسیدن به قدرت مذهبی را بر خود هموار سازند. در این راستا مقدمات تلاش‌های بسیاری از سوی برخی از بزرگان شیعه از جمله میثم بحرانی و خواجه‌نصیرالدین طوسی در انتهای قرن هفتم هجری صورت گرفت که مبنای فعالیت علمای پس از آنان قرار گرفت، اما اصلی‌ترین گام‌ها برای گفتمان مشترک بین تشیع و تصوف از ابتدای قرن هشتم هجری عملی شد که بر اثر آن علایق شیعی در بسیاری از مشایخ صوفیه ظهور یافت.

فعالیت شیعیان در تغییر باورهای مذهبی جامعه، تألیف و نوشتن کتاب و در اختیار گرفتن مناصب سیاسی و مذهبی از جمله راه‌های تأثیرگذاری آنان بر جریان‌های مذهبی و به‌ویژه صوفیان بود. در قرن هشتم هجری با ظهور بزرگانی همچون علامه‌حلی، ابن‌فهد حلی و به‌خصوص سیدحیدر آملی، شیعیان توانستند صوفیان را در مقیاس حداکثری به خود نزدیک و نقاط مشترک را برجسته‌تر کنند. آنان در تلاش بودند با استفاده از آموزه‌های مشترک بین تشیع و تصوف؛ تفسیری هماهنگ با خود ارائه کنند؛ زیرا درک صوفیان از این آموزه‌ها به معنی نادیده گرفتن یا به حاشیه بردن بسیاری از آموزه‌های دینی غیر شیعی بود. البته مخالفت‌هایی نیز از سوی برخی صوفیان و شیعیان در برقراری این گفتمان مشترک صورت گرفت ولی درنهایت برتری با گروه‌هایی موافق همبستگی بین تشیع و تصوف بود. از آثار دیگر شکل‌گیری گفتمان شیعی-صوفی به وجود آمدن جنبش‌هایی بود که با رویکرد و اندیشه انقلابی خود سعی در به حاشیه راندن رقبای سیاسی و اجتماعی خود یعنی اهل تسنن داشتند. این جنبش‌ها که محصول گفتمان اشاره شده بودند اگرچه رویکردشان مورد رضایت شخصیت‌های بزرگ تشیع و تصوف از جمله ابن‌فهد حلی قرار نگرفت و بسیاری از رهبران این جنبش‌ها هم به غلو گراییدند؛ اما درنهایت موفق شدند بسترهای سیاسی، فکری و اجتماعی جامعه را با خود همراه کنند و مزاحمت‌های بسیاری برای اهل سنت ایجاد کنند. هر چه بود نتایج این همبستگی در نهایت منجر به قدرت‌گیری شیعیان و بر آمدن صوفیان گردید که قدرت آنان را باید نتیجه تعامل و بهره‌برداری هدفمند و هوشیارانه شیوخ صفوی از فضای حاکم بر مراکز تصوف دانست.

## پی‌نوشت

<sup>۱</sup> - قامان شمینی؛ از رهبران مذهبی، جادوگران و پیشگویانی بود که مغولان در انجام بسیاری از امور با او مشورت می‌کردند و در عین حال مورد اعتماد امرا و سلاطین نیز بودند.

<sup>۲</sup>- S.B. Amoretti

<sup>۳</sup>- Manz

<sup>۴</sup> - رسول الله صلى الله عليه و سلم قال لا قوم الساعه حتى تقاتل المسلمون الترك قوم وجوههم كالمجان المطرقة صغائر الأعين خنس الأثوف يلبسون الشعر و يمسون في الشعر (المقدس، ۲ / ۱۷۱). ترجمه: پیامبر (ص) گفت: قیام قیامت نخواهد بود مگر آنگاه که مسلمانان با ترکان پیکار کنند، قومی که چهره‌هاشان همچون سپرهای فرو کوفته است با چشم‌های تنگ و بینی‌های پهن که جامه‌های موپین به تن دارند و در موی راه می‌روند.

## منابع و مطالعات

- آژند، یعقوب (۱۳۶۹). تاریخ ایران دوره تیموریان، تهران، انتشارات جامی.
- آژند، یعقوب (۱۳۶۳). قیام شیعی سربداران، تهران، نشر گستره.
- آملی، سید حیدر (۱۳۴۷). جامع الاسرار و منبع الأنوار، به‌انضمام رساله نقد النقود فی معرفه الوجود، چاپ دوم، تصحیح و دو مقدمه از هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، ترجمه فارسی مقدمه‌ها از سید جواد طباطبایی، تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن الجوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۳۴۸ ق). الدرر الكامنه فی اعیان المئه الثامنه، تحقیق الکرنگوی، حیدرآباد، بی‌نا.
- ابن الشحنة، ابوالولید محب الدین محمد بن محمد الحنفی (بی‌تا). روض المنتظر، خزانه بودلیان باکسفورد، المخطوط.
- ابن الفوطی، عبدالرزاق بن احمد (۱۳۵۱ ق). الحوادث الجامعه، تحقیق الدكتور مصطفی جواد، بغداد، بی‌نا.
- ابن المطهر الحلی، الحسن بن یوسف «ب» (بی‌تا). نه الحق و کشف الصدق، خزانه دائره الهند بلندن، المخطوط.
- ابن المطهر الحلی، الحسن بن یوسف، الملقب بالعلامه الحلی «الف» (بی‌تا). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مطبعه الحکمه.
- ابن بطوطه (۱۳۷۰). سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، انتشارات آگاه.

- ابن عربشاه، احمد بن محمد بن عبدالله دمشقی الرومی (۱۲۸۵ ق). عجایب المقدور فی اخبار تیمور، القاهره، بی نا.
- ابن کثیر، عمادالدین ابوالفداء اسماعیل (۱۳۵۱ ق). البدایه و النهایه، مصر، بی نا.
- ابن میثم البحرانی، میثم بن علی بن میثم (۱۲۷۶ ق). شرح نهج البلاغه، تهران، بی نا.
- ابوالفداء، اسماعیل بن علی بن محمود الشافعی (۱۲۸۶ ق) الملك المویذ صاحب حماه، المختصر فی تاریخ البشر، اسطنبول، بی نا.
- اسمیت، جان ماسون (۱۳۶۱). خروج و عروج سربداران، ترجمه‌ی یعقوب آژند، تهران، واحد مطالعات و تحقیقات فرهنگی و تاریخی.
- امین، سید محسن (۱۴۰۶ ق). اعیان الشیعه، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- باباپور، محمدمهدی، (۱۳۹۴)؛ «رابطه تشیع و تصوف در آثار سید حیدر آملی (ره)»، مجله عرفان اسلامی، دوره ۱۲، شماره ۴۵، صفحات ۱۱۷ تا ۱۲۵.
- پطروشفسکی، ایلیا پاولوویچ (۱۳۴۱). نهضت سربداران در خراسان، چاپ سوم، ترجمه کریم کشاورز، تهران، انتشارات پیام.
- پور موسوی، سید محمدعلی، (۱۳۹۳)؛ «سیاست‌های دینی مغولان و تأثیر آن بر ادیان و مذاهب؛ مطالعه‌ی موردی شیعیان ایران»، تاریخ نامه خوارزمی، شماره ۳، صفحات ۵۱ تا ۸۹.
- تامر، عارف (۱۹۷۸ م). اربع رسائل اسماعیلیه، چاپ عارف تامر، بیروت، دارالکشاف.
- تشکری، علی‌اکبر؛ نقیبی، الهام، (۱۳۹۳)؛ «تعامل و تقابل تصوف و تشیع در عصر صفوی»، مجله پژوهش‌های تاریخی، دوره جدید سال ششم، شماره ۲ (پیاپی ۲۲)، صفحات ۴۹ تا ۶۶.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان (۱۳۷۰). نفحات الانس من حضرات القدس، چاپ اول؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات از محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات.
- جعفری، سید محمدمهدی (بی تا). تشیع، دایره المعارف تشیع، تهران، نشر شهید سعید محبی.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۸). تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، تهران، نشر علم.
- حاجی خلیفه (۱۳۷۶). تقویم التواریخ، تصحیح میرهاشم محدث، تهران، احیا کتاب.
- حافظ ابرو، عبدالله بن لطف‌الله (۱۳۷۲). زبده التواریخ، به تصحیح کمال سید جوادی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حضرتی، حسن؛ ناصح ستوده، منیره، (۱۳۸۹)؛ «تبیین نظری نهضت‌های شیعی - صوفی در ایران قرن‌های هفتم تا دهم هجری»، مجله مطالعات تاریخ اسلام، شماره ۶، صفحات ۵۱ تا ۷۳.

- حیدرالاملی، بهاء‌الدین حیدر بن علی بن حیدر العلوی ال طبری ال کاشی الاملی (بی‌تا). جامع الاسرار و منبع الأنوار، خزانه دائره الهند بلندن، المخطوط، ۴۲۲. Add.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام الدین (۱۳۸۰). تاریخ حبیب السیر، تهران، کتاب‌فروشی خیام.
- الخوانساری، محمدباقر (۱۳۰۷ ق). روضات الجنات، تهران، بی‌جا.
- رجایی بخارایی، احمدعلی (۱۳۷۵). فرهنگ اشعار حافظ، تهران، انتشارات علمی.
- رضا قلیخان، المتخلص بهدایت (۱۳۰۵ ق). ریاض العارفین، تهران، بی‌جا.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۶). دنباله جستجو در تصوف ایران، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
- زوزی، محمدحسن بن عبدالرسول (۱۳۷۰). ریاض الجنه، روضه ۴، قسم ۱، قم، چاپ علی رفیعی.
- السخاوی، شمس‌الدین محمد بن عبدالرحمن (۱۳۵۳ ق). الضوء اللامع فی اعیان القرن تاسع، مصر، بی‌نا.
- السراج، ابونصر عبدالله بن علی الطوسی (۱۹۱۴ م). اللمع، تحقیق نیکلسون، لیدن.
- سمرقندی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۵۳). مطلع سعدین و مجمع بحرین، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، تهران، کتابخانه طهوری.
- شوشتری، قاضی نورالله (۱۳۵۴). مجالس المؤمنین، تهران، کتاب‌فروشی اسلامیه.
- الشیبی، کامل مصطفی (۱۳۵۹). تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- شیرازی، ابن همام (۱۳۷۹). شرح حدیث حقیقت، تحقیق سید محمد عمادی حائری، بی‌جا.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۲). تاریخ ادبیات در ایران، چاپ دهم، تهران، انتشارات فردوس.
- طب اطبا، محمد بن علی (ابن طقطقی) (۱۳۶۷). تاریخ فخری، چاپ سوم، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، انتشارات علمی و فرهنگی.
- عامر البصری، عزالدین ابوالفضل عامر بن عامر البصری (بی‌تا). ذات الأنوار (التائیه)، خزانه المتحف البريطاني بلندن، علی هامش المخطوط، ۱۶۸۳۲. Add.
- غنی، قاسم (۱۳۴۰). تاریخ تصوف در اسلام، چاپ دوم، تهران، انتشارات زوار.
- فروند، ژولین (۱۳۶۲). جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک مهر تهران، نشر نیکان.
- فصیحی خوافی، احمد بن جلال‌الدین محمد (۱۳۳۹). مجمل فصیحی، تصحیح: محمود فرخ، مشهد، انتشارات فردوس.

- کربن، هانری (۱۳۸۵). «سید حیدر آملی؛ متأله شیعی عالم تصوف»، ترجمه: ع. روح‌بخشان، در: محمد کریمی زنجانی اصل، عرفان شیعی به روایت سید حیدر آملی، تهران، اطلاعات.
- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۴). فهرست متون حروفیه، ترجمه توفیق ه. سبحانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات.
- مبلغی آبادانی، عبدالله (۱۳۷۶). تاریخ صوفی و صوفی‌گری، چاپ اول، تهران، انتشارات حر.
- مجد، مصطفی (۱۳۸۸). ظهور و سقوط مرعشیان، تهران، نشر رسانش.
- مرعشی، سید ظهیرالدین (۱۳۶۳). تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش برنهارد دارن، تهران، نشر گستره.
- مسعودی فرد، جلیل، (۱۳۸۹)؛ «نقش اجتماعی خانقاه در قرن هشتم هجری»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، سال ۷، شماره ۲۸، صفحات ۱۲۳ تا ۱۴۶.
- معصوم علی، الحاج... النعمه الیهی الشیرازی (۱۳۱۹ ق). طرایق الحقائق، تهران، بی نا.
- المقدس، مطهر بن طاهر (بی تا). البدء و التاریخ، طبع فرانسه، بی نا.
- موسوی مشعشع، سید محمد بن فلاح (بی تا). کلام المهدی، نسخه‌ی دست‌نوشته‌ی عربی در کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی، شماره‌ی ۱۰۲۲۲.
- میرخواند، محمدبن خداوند شاه بن محمود (۱۳۸۰). روضه الصفا (فی سیره الأنبیاء و الملوک و الخلفاء)، چاپ دوم، تصحیح جمشید کیان فر، انتشارات اساطیر.
- وصف الحضرة شیرازی، فضل الله بن عبدالله (۱۲۶۹ ق). تجزیه الامصار و تزجیه الاعصار (تاریخ و صاف الحضرة در احوال سلاطین مغول)، به اهتمام محمدمهدی اصفهانی، بمبئی، بی نا.
- Allen.Terry(1983). timurid heart. Wiesbaden: Reichert.
- Amoretti.B.S. (1986). Religion in the Timurid and Safavid, the cambridge history of iran.
- Bausani, A. (1971). Muhammad or Darius? The Element and Basis of Iranian Culture. Islam and cultural change in Middle Ages. edited by S. Vyronis Jr Wiesbaden.
- Manz, Beatrice forbes. (2007). power, politics and religion in timurid iran. newyork. cambridge univerciti press.
- Mazzaoui, Michel M. (1972). The origins of the Safavids: Sufism and the Gulat. Weisbaden: Franz Steiner Verlag GmbH.
- Morgan, David. (1982). Medieval History Writing in the Christian and Islam world. London SOAS publications.



- Roux, Jean Paul. (1986). Tolerance religious in Turk and Mongolia Empires 1986-131-68, Review on the history of religion CCII\_ 2.