

Journal of Imamiyyah Studies

Vol. 9, No. 18, March 2024, 107-131

(DOI) 10.22034/JIS.2023.320925.1762

Development of the Doctrine of Mahdism in Faḍl Allāh al-Astarābādī's Thought¹

Elissa Abbasi², Mahdi Ansari³, Mahboobeh Sharafi⁴

(Received on: 2022-2-15; Accepted on: 2022-5-7)

Abstract

After the fall of the Ilkhanate dynasty, Iran underwent periods of unrest. The turmoil intensified following Timur's attack and the ensuing brutal bloodshed. Subsequently, Iran witnessed significant upheavals in cultural, social, and political spheres. These events played a pivotal role in shaping religious extremist views, exemplified by the emergence of the Hurufists. Faḍl Allāh al-Astarābādī, the leader of Hurufism, initially engaged with Shiite slogans and held exaggerated (*ghālī*) ideas regarding Shiite Imams. Later, he focused on promoting the doctrine of Mahdism, garnering widespread public support. This article seeks to address the question: How did the doctrine of Mahdism evolve in the thoughts of Faḍl Allāh al-Astarābādī? The research methodology employed in this article is descriptive, relying on an analysis of historical data. The research findings highlight that political, social, and religious movements are responses to societal objectives and resistance against unjust and oppressive rulers. Faḍl Allāh, drawing from the grievances and injustices inflicted by the Mongols and the Timurid dynasty, utilized the motivating force of Mahdism to initiate an uprising aimed at establishing a "virtuous society" (utopia) and ensuring social justice. It is crucial to note that Faḍl Allāh's doctrines developed gradually over time.

Keywords: Faḍl Allāh al-Astarābādī, Hurufism, Mahdism, exoteric interpretation, divinity.

1. This article is derived from Elissa Abbasi, "Development of the Doctrine of Mahdism in Ghālī (exaggerative) sects (7th to 10th centuries AH)," PhD diss., Yadegar-e Emam Branch of Islamic Azad University, Rey, Tehran, Iran, 2022.

2. PhD student, History of Islam, Yadegar-e Emam Branch of Islamic Azad University, Rey, Tehran, Iran. Email: dr_elissa_abbasi@yahoo.com

3. Assistant professor, Department of History, Yadegar-e Emam Branch of Islamic Azad University, Rey, Tehran, Iran (corresponding author). Email: m.ansari@isusr.ac.ir.

4. Associate professor, Department of History, Central Branch of Islamic Azad University, Tehran, Iran. Email: sharafi@iausr.ac.ir.

سیر تطور اندیشه مهدویت در آموزه‌های فضل‌اله استرآبادی^۱

الیسا عباسی^۲، مهدی انصاری^۳، محبوبه شرفی^۴

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۲/۱۷]

چکیده

با سقوط ایلیخانان، ایران دچار ناآرامی شد. این شرایط با حمله تیمور به سبب کشتارهای بی‌رحمانه‌اش شدت گرفت و به دنبال آن، ایران از جنبه‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی دچار التهابات فراوان شد. مجموع این رویدادها به ایجاد اندیشه‌های افراطی با جنبه‌های مذهبی، همچون شکل‌گیری حروفیان، انجامید. فضل‌اله استرآبادی، رهبر حروفیان، در ابتدا با تکیه بر شعائر شیعی و گسترش اندیشه‌های غالیانه، فعالیت خود را آغاز و در ادامه با تأکید و تقویت اندیشه مهدویت، اذهان عمومی را به خود جلب کرد. این مقاله به دنبال پاسخگویی به این سؤال است که تطور اندیشه مهدویت در آموزه‌های فضل‌اله استرآبادی به چه صورت بود. روش پژوهش در مقاله حاضر، توصیفی و مبتنی بر تحلیل داده‌های تاریخی است. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که جنبش‌های سیاسی-اجتماعی و مذهبی از آن دسته تحولاتی هستند که در یک جامعه، عموماً به منظور پیشبرد اهداف و مقاومت در برابر حاکمان ظالم وقت به وقوع می‌پیوندند؛ از این رو فضل‌اله با توجه به فشار و ظلم متأثر از حملات مغولان و تیموریان بر مردم و با تکیه بر نیروی محرک مسئله مهدویت، از آن در خیزش خود برای ایجاد مدینه فاضله و پیاده‌سازی این آرمان جهت تحقق عدالت اجتماعی بهره برد و دستاویزی برای رسیدن به اهدافش قرار داد. باید به این نکته توجه داشت که آموزه‌های فضل‌اله به تدریج و در گذر زمان شکل گرفتند.

کلیدواژه‌ها: فضل‌اله استرآبادی، حروفیان، مهدویت، تأویل، الوهیت

۱. این مقاله برگرفته است از: الیسا عباسی، «تطور اندیشه مهدویت در فرق غالی (قرن ۷ تا ۵۱۰ ق.)» رساله دکتری، استاد راهنما: دکتر مهدی انصاری، استاد مشاور دکتر محبوبه شرفی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهرری، تهران، ایران، ۱۴۰۱.

۲. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهرری، تهران، ایران dr_elissa_abbasi@yahoo.com

۳. استادیار گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهرری، تهران، ایران (نویسنده مسئول) m.ansari@iausr.ac.ir

۴. دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران sharafi@iausr.ac.ir

مقدمه

ادیان و مذاهب گوناگون در گذر زمان شاهد بدعت‌ها و انحرافات گسترده‌ای بوده‌اند که گاهی یک دین یا یک مذهب را از مسیر بنیادین اعتقادهای خود خارج کرده و به بیراهه کژاندیشی و بدعت برده‌اند. حروفیه یکی از فرق متأثر از این شرایط بود. آنان در مسیر اعتقادی شان، به دلیل بر حق دانستن آموزه‌های خود و جهت پیشبرد انگیزه‌ها و مقاصد شخصی، عقاید افراط‌گرایانه خود را اشاعه دادند و به ادامه آن اصرار ورزیدند تا جایی که برای کامیابی بیشتر دست به عقاید بنیادین تشیع در باب مهدویت بردند و طی دوره‌ای آن را یکی از پایه‌های اساسی اعتقادی خود قرار دادند؛ چراکه با بهره‌گیری از این گونه عقاید، ضمن ترسیم پیروزی و امید، مسیر را جهت پیشبرد اهداف و حتی مقاصد شخصی خود هموار می‌دیدند (راشد محصل، ۱۳۶۹: ۱۵۲).

باور به اندیشه‌های مهدی‌گرایانه متأثر از شرایط دشوار در جریان هر دوره‌ای است که با وقوع آن، بستر جهت برپایی نظم و ایجاد عدل فراهم می‌شود. این نوع نگرش یکی از نگرش‌های بی‌بدیل است که آحاد مردم را به خود جذب می‌کند. بر اساس نگرش‌رهای طلبانه، جنبش‌ها و فرق مختلفی که در بردارنده چنین ایدئولوژی‌هایی بودند با استقبال مضاعفی مواجه می‌شدند. اهمیت این مسئله تا حدی است که خداوند به پدیده و مسئله ظهور منجی و شخصی‌رهای دهنده تأکید می‌کند و به پیامبر می‌فرماید:

ای محمد، من علی را به توارزانی داشتم که بعد از او یازده راهبر، که همه آنان متعلق به خاندان هستند، خواهند آمد و آخرین شخص از این یازده تن، مردی است که عیسی بن مریم پشت سر او نماز اقامه خواهد کرد. او همان شخصی است که زمین را از هر پلیدی می‌زداید و شرایط نجات، هدایت و رهایی از گمراهی را فراهم می‌سازد (نعمانی، ۱۳۶۳: ۲۸۰).

وجود چنین نویدهایی تحمل شرایط سهمگین را برای مردم قدری آسان‌تر می‌کرد. قبول چنین باوری می‌توانست به یک نیروی بالقوه تبدیل شود که در زمان ضرورت تجلی یابد (خلیلی، ۱۳۸۷: ۵۵)؛ از این رو شماری از افراد در جهت جلب و جذب مردم یا مدعی ظهور نزدیک می‌شدند یا

خود را مهدی معرفی می‌کردند و با تکیه بر این موضوع، رستگاری در این جهان را در قالب یک تفکر دینی بشارت می‌دادند. آنان با تمسک به این ایدئولوژی، قیام خود را مطرح و آغاز می‌کردند و حتی اگر در قیامشان با شکست مواجه می‌شدند، به غیبت می‌رفتند تا یک بار دیگر با تجدید قوا جهت رهایی مردم از ظلم و ذلت ظهور کنند (قاضی مرادی، ۱۳۹۶: ۱۶۹).

بر اساس چنین نگرشی، در عصر تیموریان شاهد ظهور و بروز جنبش‌های متعدد و گوناگون فکری-مذهبی هستیم که با تکیه بر این اندیشه‌ها در صدد پیاده‌سازی آرمان شهر و مدینه فاضله بودند. اهمیت این دوران در شباهت این جنبش‌ها است که مؤسسان آنها از کارکردهای یکسان اندیشه‌های رهایی‌طلبانه در کالبد مهدویت استفاده می‌کردند؛ از این رو در بازبینی و بررسی اندیشه‌های مهدی‌گرایانه در بستر باورها و عقاید مذهبی در دوره تیموریان، از حروفیه سخن به میان می‌آید که موضوع این پژوهش است. حروفیه زاده محیط پرتشنج و پرتلاطم عصر تیموری بود؛ چراکه مردم به سبب شرایط بد سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در تنگنا قرار داشتند. وضعیت این دوران تا حدی بی‌رحمانه و ظالمانه بود که عده‌ای حضور تیمور را به حضور ابلیس تعبیر کرده بودند (کلاویخو، ۱۳۶۶: ۱۹۶). مجموع این شرایط فرصت را برای برخی افراد سودجو مهیا می‌کرد تا مردم ناراضی از وضع موجود را طعمه و اسیر خواسته‌های خود کنند. با توجه به شرایط ناامیدکننده عصر تیموری، مردمی که پایگاه اقتصادی و اجتماعی‌شان دچار تزلزل و تنزل شده بود، بیشتر به امور مذهبی توجه می‌کردند؛ بنابراین جهت بهبود و ارتقای شرایطشان التزام بیشتری به نیروهای غیبی پیدا کردند (میرفطروس، ۱۳۶۶: ۱۵) و رهبران چنین جریان‌هایی با ادعای مهدویت و اقدامات اصلاح‌گرایانه مردم ستم‌دیده را به خود جذب کردند.

حروفیه به رهبری فضل‌اله استرآبادی، با تکیه بر اندیشه‌های اسلامی و اختلاط آن با اندیشه‌های صوفیانه، نظریه جدیدی را بر پایه اعداد و حروف عرضه کرد (صابری، ۱۳۹۴: ۲۷۳/۲). استرآبادی با اعمالی عجیب و با تکیه بر کرامت‌هایی صوفیانه توجه مردم را به خود جلب کرد

(صدری، ۱۳۸۹: ۲۲۲). پیروان فضل‌اله بر این باور بودند که شناخت خداوند از طریق پی بردن به ارزش نمادین و معانی آن بر پایه رموز و حروف محقق می‌شود؛ از این رو خود را اهل فضل و اهل تأویل می‌نامیدند (جلالی، ۱۳۸۹: ۶۸-۶۹). علاوه بر این، مسئله‌ای که سبب اشتراک حروفیان با غالیان می‌شود این باور است که مؤمنان نمی‌میرند، بلکه از منزلی به منزل دیگر انتقال می‌یابند. بر اساس چنین نگرشی، اهمیت موضوع مهدویت در باورهای فضل‌اله، که جزء لاینفک عقاید او است، برجسته می‌شود (اشعری، ۱۳۶۲: ۷۷/۲-۷۸). خاطر نشان می‌شود که به عقیده غالیان، ابوالخطاب پس از آنکه از دنیا رفت به خدا مبدل شد و عده‌ای از پیروان او مهدی شدند. این همان باوری است که فضل‌اله، با قدری تأمل و تغییر، مدعی آن شد به گونه‌ای که حتی در دوره‌ای لقب رب‌الارباب را برای خود برگزید (توکلی، ۱۳۹۰: ۱۶۵). با توجه به این مسائل، می‌توان دریافت که فضل‌اله با بهره‌مندی از برخی تعالیم ادیان الهی و همچنین تکیه بر دیگر جریان‌های فکری، درصدد جلب معتقدان دیگر ادیان و فرقی بود و بر اساس چنین سازگاری موفق شد که در مدت زمانی نه‌چندان طولانی، بسیار رشد کند (هانس، ۱۳۷۵: ۱۰۰). او در نهایت با تکیه بر همین تعالیم، در وقایع سیاسی و اجتماعی عصر تیموری آیین جدیدی را پایه‌گذاری کرد (شامی، ۱۳۶۳: ۲۱).

برای بهره‌برداری از منابع خاص و دست اول حروفیان درباره موضوع تحقیق حاضر با مشکلات متعددی مواجه هستیم؛ چراکه در تحقیقاتی که اخیراً صورت گرفته، به سبب اظهار نظرهای متفاوت و گاه متناقض، شرایط جهت تبیین وقایع با مشکل مواجه می‌شود. علاوه بر آن، به سبب آنکه حروفیان روش‌هایی خاص برای پنهان‌نگه داشتن آموزه‌های خود داشتند و نیز به دلیل قلع و قمع شدید آنان در ایران و سوریه و آناتولی و سوزاندن آثارشان، بسیاری از متون اصیل و دست اول حروفیه از میان رفته است. بنا بر نظر عبدالباقی گولپینارلی، نویسنده فهرست متون حروفیه، بسیاری از رسالات و اشعار حروفیان در موزه قونیه و دانشگاه استانبول نگهداری می‌شود و قسمت‌هایی که به زبان فارسی نوشته شده، در مواردی در بردارنده لهجه گرگانی است. او در

مقدمه کتاب به صورت موردی، برخی اعتقادات حروفیه را بیان کرده، اما به سیر تطور این عقاید اشاره نکرده است. صادق کیا، نویسنده واژه نامه گرگانی و استاد زبان فارسی میانه، واژه های گرگانی کتاب های جاودان نامه، نوم نامه، محبت نامه و محرم نامه را بررسی کرده است. او همچنین در مقدمه کتاب خود شخصیت و عقاید فضل اله استرآبادی را به تفصیل آورده است. از دیگر آثار مهم درباره حروفیه می توان به آثار زیر اشاره کرد:

- حروفیه: تحقیق در تاریخ و آراء و عقاید به قلم روشن خیایوی؛ نویسنده ضمن بررسی زمینه های شکل گیری حروفیه، آراء و عقاید حروفیه و همچنین چارچوب و ساختار این فرقه را کاویده است.
- جنبش حروفیه و نهضت پسیخانیان به قلم علی میرفطروس؛ این اثر به دنبال بررسی عقاید و افکار حروفیه است، اما در روند تحقیقی خود وارد بحث ریشه های فکری و سیر روند تاریخی نمی شود. در این کتاب که در دهه شصت نگاشته شده، نگاه جانبدارانه نویسنده به طور کامل مشهود است. میرفطروس حروفیه را تأیید کرده و جهت تأیید همه عقاید و افکار حروفیه مستندات و براهینی در برابر مخالفان این جنبش آورده است.

- مقاله «بررسی تاریخی فرقه حروفیه» به قلم فرهاد صبوری فر چگونگی ظهور و رشد این فرقه را مطرح کرده است. صبوری فر زمینه های پیدایش اندیشه ها در جریان حروفیه و تأثیر آن بر دیگر اندیشه های عرفانی را بررسی کرده و کوشیده است که شرحی از عقاید و ادبیات و شرایط اجتماعی حروفیان ارائه کند.

نکته شایان توجه اینکه مجموعه آثاری که اخیراً درباره فرقه حروفیه نوشته شده اند، مطالعاتی تخصصی درباره این فرقه محسوب نمی شوند، اما حاوی نکات و تحلیل ایی مفید هستند. آنچه نوشتار حاضر را از دیگر تحقیقات متمایز می سازد، تلاش برای بررسی سیر تطور اندیشه مهدویت در آموزه های فضل اله استرآبادی، با توجه به شرایط حاکم در جامعه بحران زده عصر تیموری، است. با توجه به نبود پژوهشی مستقل درباره این موضوع، سعی شده است که ضمن مطالعه سیر فرایشی مسئله مهدویت در عقاید فضل اله، گسترش این اندیشه در آموزه های رو به تکامل

او ارزیابی شود؛ زیرا بازشناسی این جریان به واکاوی و تشریح ادعای فضل‌اله در باب مهدویت می‌انجامد. علاوه بر آن، با توجه به انتظار شیعیان برای ظهور حضرت مهدی (عج)، شناخت این جریان‌های انحرافی فکری بسیار مهم قلمداد می‌شود.

شرایط ایرن در آستانه ظهور فضل‌اله استرآبادی

ظهور تیمور در ایران خاطره کشتار و ویرانی‌های دوره چنگیز را در اذهان زنده کرد. تیمور با پراکندن رعب و وحشت و ایجاد مناره‌هایی از سرهای مردم آنان را به اطاعت از خویش واداشت (پارسادوست، ۱۳۷۵: ۹۸). میزان امید و انگیزه مردم به آینده تا حدی پایین بود که آرزوی مرگ داشتند (هروی، بی‌تا: ۷۶). در این دوره نه تنها مالیات‌های کمرشکن متعدد مرسوم و اجبار شد (لمبتون، ۱۳۳۹: ۱۰۶)، بلکه فقر اقتصادی، تخریب زمین‌های زراعی، تضاد فرقه‌های دینی و رواج فساد اخلاقی نیز گسترش یافت که شرایط جامعه ایران در عصر تیموری را ناگوارتر می‌کرد (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۵۰). با توجه به شرایط اسفناک حاکم در ایران، زمینه رشد مسلک‌ها و نحله‌های فکری جدید، همچون عقاید و آموزه‌های فضل‌اله استرآبادی، فراهم شد (ذکاوتی، ۱۳۷۶: ۶۱). قیام فضل‌اله استرآبادی حرکتی اعتراضی در برابر تعدی و ظلم تیموریان بود. او در گام نخست با الهام گرفتن از آموزه‌های قرآن و اسلام به دنبال استقرار امنیت، آرامش و عدالت بود، اما چندی نگذشت که با تکیه بر موضوعات و اندیشه‌های جدید، این جنبش را در مسیر دیگری قرار داد.

نجی‌گرایی در آموزه‌های فضل‌اله استرآبادی

شهاب‌الدین فضل‌اله استرآبادی، معروف به فضل‌اله، مؤسس جنبش حروفیه است (گولپینارلی، بی‌تا: ۲۸۲). او در سال ۷۴۰ هجری قمری در خانواده‌ای صوفی در استرآباد متولد شد^۱ (ثبوت، ۱۳۵۸: ۱۱۵). فضل‌اله در پانزده سالگی شروع به تعبیر و تأویل خواب کرد (شیبی، ۱۳۷۴: ۱۶۹) و به

سبب درست‌کرداری به فضل حلال خور شهرت یافت (آژند، ۱۳۶۸ ب: ۵۲). آنچه منجر به تغییر مسیر زندگی فضل‌اله شد، بیتی از اشعار مولانا بود که در بازار به گوشش رسید:

از مرگ چه اندیشی چون جان بقا داری در گور کجا گنجی چون نور خدا داری

(مولوی، ۱۳۶۳، غزل ۲۵۹۴)

این بیت از مولانا چنان در فضل‌اله مؤثر افتاد که مدت مدیدی درباره آن تأمل کرد، سپس تصمیم به توبه گرفت و به فرائض دینی و شب‌زنده‌داری مشغول شد. البته شرایط سیاسی حاکم نیز در زندگی و احوال فضل‌اله و در خیزش و قیام او تأثیری بسزا داشت. پیش از ورود به بحث باید توجه داشت که در آن ادوار چله‌نشینی در خانقاه راه بسیاری از شیوخ نامدار اهل تصوف بود، اما درباره فضل‌اله چنین مسئله‌ای رانمی‌بینیم و به نظر می‌رسد فضل‌اله در روش به بسیاری از عرفا و متصوفه هم عصر یا پیش از خود تأسی کرده است. فضل‌اله برای گشایش اندیشه و طی مراتب کمال در سیر آفاق و انفس، رهایی از خود و پیوستن به خدا سفرهای مختلفی انجام داد. بر این اساس فضل‌اله حکیمی متبحر دانسته می‌شود که در علوم عقلی و نقلی و همچنین در علوم ظاهری و باطنی تخصص داشت. او نه تنها بر رموز تصوف و حکمت آگاهی کامل داشت (تربیت، ۱۳۱۴: ۳۶۸)، بلکه به سبب تسلط و خبرگی در اسما، حروف و اعداد و همچنین علوم غریبه، به فضل‌اله حروفی معروف شد (مدرس تبریزی، ۱۳۲۵: ۲۲۲/۴ و ۲۲۳). در راه همین کشف‌ها و کسب تجربه و تحصیل علم، پیاده رهسپار اصفهان شد و پس از آن به سمیرم، مشهد، مکه، سبزوار و خوارزم رفت، سپس به اصفهان بازگشت (ریتر، بی تا: ۲۲).

به نظر می‌رسد در دورانی که فضل‌اله و یارانش در مسجد طوقچی اصفهان مقیم بودند، دو سطح متفاوت فکری درباره اسلام نمایان شد: ۱. مباحث مطرح در میان فقها که مردم عادی جسته و گریخته از آن آگاه می‌شدند و ۲. مباحث مطرح در میان باورهای مردم عادی که تهی از گفتمان‌های سنگین و دشوار فقها بود؛ از این رو مردم به متصوفان مقدس متمایل شدند. از نظر

مردم، این افراد از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بودند و مشکلات و مسائل دینی مردم رارتق و فتق و با عبادات دسته جمعی دل مردم را به خدا نزدیک می‌کردند (مزاوی، ۱۳۶۸: ۱۱۶-۱۱۷). بنا بر این شرایط بود که فضل‌اله موفق شد افراد بسیاری را گرد خود جمع کند.

مسئله‌ای که سبب دگرگونی زندگی و آینده فضل‌اله ش و صفحه جدیدی را در زندگی او گشود، خوابی بود که دید. او که زندگی خود را معطوف به عبادت و اعتکاف و پالودن درون خود کرده بود، در خواب خود را در حمای دید که حضرت عیسی نیز در آن حضور داشت و از او پرسید: «آیا می‌دانی کدام یک از شیوخ اسلام راه درست را پیموده و جز خدا به دنبال چیز دیگری نبوده و کدام یک خلاف این عقیده و جریان عمل کرده است؟». وقتی فضل‌اله اظهار بی‌اطلاعی کرد، حضرت عیسی یک به یک شیوخ، از جمله ابراهیم ادهم، بایزید بسطامی، سهل تستری و بهلول، را نام می‌برد و آنان را در زمره مخلصان یاد می‌کند (ریتر، بی‌تا: ۲۳). فضل‌اله پس از این خواب دوره عرفانی خود را برای سیر و سلوک و رهایی از بند دنیا آغاز می‌کند و یک صوفی اتحادی^۲ می‌شود (سخاوی، ۱۳۵۳: ۱۷۳/۶). طی این مدت، فضل‌اله خواب‌های متعدد و معناداری دید و شروع به تعبیر آنها کرد. از آن تاریخ به بعد شخصیت فضل‌اله با خواب دیدن و خواب‌گزاری شکل گرفت و عنوان معبر را از آن خود کر (ریتر، بی‌تا: ۲۴). او با تکیه بر این مسئله، خواب را یکی از ارکان مهم ادعای خود در باب مهدویت قلمداد کرد؛ زیرا از نظر او، خواب اهمیت دینی داشت و به نوعی منبع معرفت به شمار می‌رفت. او در توجیه عقیده خود مدعی بود که با رحلت پیامبر باب وحی مسدود شده و به جای آن باب رؤیای صالحه گشوده شده است. او جهت تصدیق این موضوع به حدیثی استناد می‌کرد مبنی بر اینکه رویای صالحه و صادق یکی از ۴۶ جزء نبوت است (نسفی، ۱۳۴۱: ۲۴۵). بر همین اساس، نوم‌نامه^۳ مرام‌نامه‌ای از آموزه‌های منجی‌مدارانه فضل‌اله قلمداد می‌شود.

از دیگر عناصر دخیل در خاص شدن جایگاه فضل‌اله در میان پیروانش مسئله تأویل بود. او تأویل را از اسماعیلیه آموخت؛ این موضوع در آیین اسماعیلی^۴ اهمیت ویژه‌ای دارد. فضل‌اله

آیین و آموزه‌های خود را بر پایه مسائلی چون باطن‌گرایی و اباحه‌گرایی^۵ بنا کرد که حاکی از پیشبرد مقاصدش در جهت اهدافش بود. او با کمک گرفتن از هر مسلک و مکتبی به خواسته‌های خود وجهی موجه می‌بخشید. مؤید این موضوع اظهارات او درباره پیامبر (ص) بود که مأموریت پیامبر را عمل به ظاهر قرآن می‌دانست و وظیفه خود را عمل بر اساس باطن قرآن (ذکواتی، ۱۳۸۳: ۲۳). فضل‌اله خود را دارای سه مرتبه تأویل می‌دانست: تأویل رویا، تأویل اعمال و رفتار و تأویل قرآن. بر این اساس، پیروان فضل‌اله او را حضرت صاحب تأویل نامیدند (ریتر، بی تا: ۱۹). در حقیقت فضل‌اله با تکیه بر تأویل دستاوردی جدید ارائه کرد که برگرفته از فضای تصوف نه ادواری بود که او برای نگارش کتب رمزآمیز و متافیزیک گونه‌اش به کار گرفت؛ پیش از آن ابن فهد حلی این کار را کرده بود (شیبی، ۱۳۷۴: ۲۷۲).

فضل‌اله با روایت خواب‌هایی که معناهای خاصی داشتند، برگ جدیدی را در آفرینش و بازنگری فلسفه فکری خود رقم زد. چندی بعد، فضل‌اله در خواب امام زمان را دید که جامه سفید و پاکش را بر تن او می‌کند؛ سپس بر اساس این خواب ادعا می‌کند که مهدی است (کیا، ۱۳۴۳: ۲۳۹). فضل‌اله در خوابی دیگر می‌بیند که ستاره‌ای درشت از سمت مشرق به سوی او تابید و در چشم راست او فرورفت و در او ناپدید شد. سپس ندایی از او پرسید: «آیا می‌دانی این ستاره چیست؟» و او پاسخ منفی داد. آن صدا اعلام کرد که این ستاره هر چند قرن یک بار می‌تابد. فضل‌اله از خواب بیدار می‌شود و صدای پزندگان را می‌شنود و متوجه آواز آنها می‌شود و به این ترتیب تعبیر خواب بر او آشکار می‌شود. در واقع این خواب بیانگر یک تفکر کهن درباره فرارسیدن هزاره دید و ظهور یک منجی جدید است. تفکری که پیش از فضل‌اله در اسماعیلیه رشد کرده بود و اسماعیلیان از آن در آیین خود بهره برده بودند (آژند، ۱۳۶۸ الف: ۱۳). این احتمال وجود دارد که مسائلی چون بهره‌مندی از علم تعبیر خواب، درون‌بینی و برخی از دقایق احولات فضل‌اله، بعدها زمینه‌ساز ادعای مهدویت او و جذب مریدانش بوده باشد. در واقع او با تمسک به موضوعات فکری و فلسفی و ارائه رویاهای معنادار به سوی بازسازی و بازبینی سبک خاصی از الهیات گام برداشت

و در این مسیر با پرورش رؤیاهای خود، که بی شباهت به وحی نبود، ادعاهای جدیدی ارائه کرد. این ادعا را علاوه بر تن کردن جامه مهدی، رؤیایی دیگر حمایت می‌کند که در آن آسمان با شمشیری که فضل اله در دست داشت روشن می‌شود؛ در واقع او با این رؤیا به قیام به سیف اشاره کرده است (کیا، ۱۳۴۳: ۲۴۳). این خواب‌ها در قالب اندیشه‌های متعددی چون جاودانگی و نامیرایی مهدی ادامه یافتند؛ برای نمونه وی خوابی در باغ صوفیان می‌بیند که در آن سراز پیکرش جدا می‌کنند. درویشان و پیروان او سخت از این خواب آشفته و رنجور می‌شوند، اما او به آنان می‌گوید که اندوهگین نباشید، چنانکه عیسی مظهر منجی در مسیحیت است و روزی باز خواهد گشت من نیز بازمی‌گردم (ریتر، بی تا: ۴۲).

او در چهل سالگی تجلی نور الهی را در خود درمی‌یابد (شیخ‌نوری، ۱۳۸۲: ۲۳) و با بیان تجلی یافتن اسرار، ترسیم و گسترش عقاید و تعالیم خود را شروع می‌کند و دعوت خود را در تبریز علنی و آشکار می‌سازد (براون، ۱۳۶۵: ۲۲۲)؛ از این رو تبریز به کعبه‌ای موعود و مقدس برای پیروان فضل اله بدل شد. با این واقعه فصل جدیدی در دوران حیات فضل اله رقم خورد؛ چراکه در این دوره اندیشه منجی‌گرایی با مضامین صوفیانه آمیخته شد و او مدعی مهدویت خود در میان مریدان ویژه‌اش شد و شروع به گرفتن بیعت تا سر رسیدن قیام کرد؛ زمانی که با شمشیر قیام کند (شیبی، ۱۳۷۴: ۱۷۱). مؤید این مسئله شعری است که در کرسی نامه آمده است:

باز در تاریخ بسم الله بین	از زمان هجرت سالار دین
تا نگردي گم چو ترسا و یهود	از ظهور مهدی، آن خیر الوجود
آن که گفتند بسم الله تمام	چون شود، باشد ظهور آن امام
معنی این، از حروفش بازیاب	تا شود روشن تو را ام‌الکتاب
هست با سبع المثنائی بیست و یک	از حروف کردگار و نیست شک
چون ز فضل اسرار قرآن فاش گشت	بود ز هجرت هفتصد و هفتاد و هشت

فضل‌اله پس از آنکه ادعای مهدویت خود را در تبریز آشکار کرد، بار دیگر به اصفهان رفت و در غاری در نزدیکی شهر اصفهان اقامت گزید. او خود را مهدی خواند و هفت تن از داعیان را برگزید تا در چهار گوشه جهان مردم را به آیین جدید خود فراخوانند (آزند، ۱۳۶۸ الف: ۸۴). او همچنین برای اشاعه آیین جدید، به سفرهای متعددی رفت و در زمانی کوتاه مریدان و طرفداران بسیاری پیدا کرد. او نام تمام شهرهایی که به آنها سفر کرده بود و در آن شهرها خواب دیده بود را در خواب‌نامه ذکر کرده است (کیا، ۱۳۴۳: ۳۵).

موضوع مهدویت در تعالیم فضل‌اله اهمیت ویژه‌ای داشت؛ چراکه با پایه‌گذاری یک الهیات رهایی‌بخش به دنبال فراهم کردن زمینه پذیرش ادعای خود در جامعه بود. او در این رستاخیز فکری در روندی تدریجی با درآمیختن باورهای منجی‌گرایانه و اندیشه‌های صوفیانه به دنبال ترسیم مسیری بود که پیروان و مریدان خود را جذب مهدویت خود کند. بر این اساس، در روند تحقق این اهداف، روش‌ها و راهکارهای جدیدی را توصیه و اعمال کرد که در نظر گرفتن جامه و کلاهی مخصوص برای پیروان مؤید این مسئله است. او برای اعمال این قوانین رموز نهفته‌ای را اعلام می‌کرد که فقط کسانی که در زمره لشکریان مهدی درمی‌آیند و پیمان مرگ می‌بندند و کفن بر تن می‌کنند امکان درک آن را خواهند داشت. او همچنین از پیروان خود خواسته بود که همیشه و همواره شمشیری بر کمر داشته باشند و در توجیه آن به مردگانی اشاره می‌کرد که در رجعت، مهدی را در جهاد همراهی خواهند کرد (شیبی، ۱۳۷۴: ۱۷۱). پیروان او با تکیه بر قدرت شمشیر مهدی در انتظار او بودند تا با ظهورش قسط و عدل را بگسترانند (امین‌زاده، ۱۳۸۴: ۲۵۳). فضل‌اله ضمن بسط، ترویج و اشاعه آموزه‌های منجی‌گرایانه، ابعاد سیاسی را نیز تقویت کرد و برای این هدف، مردم را به مقابله و مواجهه با تیمور فراخواند (ورداسبی، ۱۳۵۸: ۵۰).

فضل‌اله در مرحله بعد از آموزه‌هایی که از قرون پیش رسیده بود، برای اهداف خود بهره جست. او دریافت که حرف ض از اسم او برابر با عدد ۸۰۰ است و کلمه فضل به کرات در قرآن به کار رفته است؛ از این رو با بهره‌مندی از توانایی‌هایی که در تعبیر خواب به دست آورده بود و تبحر در علم

تأویل، نحله و اندیشه خود را استوار بر این آموزه، که بسیار متکامل به نظر می‌رسید، آغاز کرد (آزند، ۱۳۶۸ الف: ۵۵). بر اساس تعالیم او، تمام اسرار آفرینش در حروف خلاصه می‌شوند. او با تکیه بر اصول تأویل، ۳۲ حرف را نشانه‌ای از الوهیت دانست (خیاوی، ۱۳۷۸: ۲۱۵). از نظر او، درک این مسئله برای اهل ظاهر امکان‌پذیر نیست و فقط ۱۲۰ هزار پیامبر خدا که وجودشان نشانه‌ای از خداوند است، امکان درک این مسئله را داشتند (جلالی پندری، ۱۳۷۲: ۷۷)، اما اجازه افشای این راز حتی برای حضرت محمد (ص) وجود نداشت، اما فضل‌اله تنها کسی بود که اجازه برملا کردن حقیقت و بیان راز حروف را داشت (خیاوی، ۱۳۷۸: ص ۲۱۵). به بیان دیگر، او خود را مظهر الوهیت خدا می‌پنداشت (سید شریف، ۱۳۹۶: ۱۳).

فضل‌اله بر این باور بود که برای هر یک از پیامبران، اصل و ذات تعدادی از حروف عیان شده و طبق آن بنیان کائنات برای او آشکار و پدیدار شده است. بر حضرت آدم ۹ حرف، بر حضرت ابراهیم (ع) ۱۴ حرف، بر حضرت موسی (ع) ۲۲ حرف، بر حضرت عیسی (ع) ۲۴ حرف، بر حضرت محمد (ص) ۲۸ حرف و برای فضل‌اله که آخرین فرد است، ۳۲ حرف مکشوف شده است (شیبی، ۱۳۷۴: ۲۱۰). در واقع او ادعا داشت که افشای این حقیقت غامض بر عهده او گذاشته شده است. فضل‌اله درست در زمانی که تیمور به دنبال غارت و تخریب جهان بود، با معاضدت و استعانت از علم تأویل و تکیه بر آن، شروع به آشکارسازی حقایق کرد (جلالی پندری، ۱۳۷۲: ۷۶-۷۷). فضل‌اله باور داشت که پیامبران پیشین، حتی حضرت محمد (ص)، اجازه فاش نمودن اسرار را نداشتند و در توجیه چنین عقیده‌ای عبارت «بعثت لیبیان الشریعه لیبیان الحقیقه؛ برای بیان شریعت مبعوث شده‌ام، نه بیان حقیقت» را از حضرت محمد (ص) نقل می‌کرد. او با تکیه بر این عبارت، به نوعی به اجازه نداشتن آن حضرت برای آشکارسازی اسرار حقیقت اشاره می‌کرد (شیبی، ۱۳۷۴: ۲۰۷). در واقع او با چنین عقیده‌ای بر دست یافتن خود به چنین مرتبه‌ای تأکید می‌کند و اذعان دارد که شریعت رسول‌الله را به حقیقت بیان کرده است. به باور او، به دنبال چنین نگرشی نه تنها برپایی عدل و قسط، بلکه وحدت تمام ادیان فراهم می‌شد (اسلوئر، ۱۳۹۲: ۳۱۴).

با اندکی تأمل در احوال فضل اله می توان دریافت که او یک مسلمان بود که با درآمیختن ویژگی های عربی، علوی و اسلامی با روح تأویلگر ایرانی در کسوت مهدی ظاهر شد تا در گام نخست پیروان خود را از یوغ استیلای مغولان رهایی بخشد و بعد از آن ظلم را ریشه کن و عدالت را برقرار کند (آژند، ۱۳۶۸ الف: ۶۲)، اما با گذشت زمان، به سبب توانایی هایی که در تفسیر و تأویل کسب کرد دچار خود بزرگی بینی شد و شاید بر همین اساس خود را تکمیل کننده رسالت حضرت محمد (ص) می دانست و با تکیه بر این باور و ادعای کشف اسرار بر مقام ولایت و مهدویت خود تأکید می کرد.

فضل اله در رستاخیز باورهای ترسیمی خود، به مسائل فوق بسنده کرد، بلکه پا را فراتر گذاشت و خود را خلیفه خدا روی زمین خواند و بر این اساس، همان طور که پیش تر بیان شد، ابتدا مقام و مرتبت خود را برابر با حضرت آدم، حضرت عیسی و حضرت محمد (ص) دانست و در روند تکاملی عقایدش، قائل به مهدی، ختم اولیا و پیامبر بودن خود شد (شیبی، ۱۳۷۸: ص ۱۷۱). چندی نگذشت که فضل اله اتمام دوره نبوت را اعلام و دوره جدید را با تکیه بر الوهیت آغاز کرد (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۵۷). از نظر فضل اله، انسان اشرف مخلوقات و نور چشم کائنات است، اما در بین انسان ها یک انسان برتر و ارجح بر دیگران است که همه انسان ها از او متابعت می کنند. این انسان در هر عصر و دوران، پیامبر یا امام وقت خود است. فضل اله بر این باور است که دوران الوهیت با ظهور آخرین امام، یعنی مهدی موعود، آغاز می شود؛ از این رو بر اساس باورهایی که ترسیم کرده است، کائنات بر پایه سه مدار می گردد:

۱. نبوت: این مرحله با حضرت آدم آغاز می شود و با حضرت محمد (ص) به پایان می رسد؛

۲. امامت: این مرحله با امامت حضرت علی (ع) آغاز می شود و با امام حسن عسکری (ع) به پایان می رسد؛

۳. الوهیت: این دوران با فضل اله که خود را مهدی موعود می نامد، آغاز می شود و به عنوان آخرین ظهور، با وی به پایان می رسد (هوارت، ۱۳۶۰: ۲۱ و ۲۲).

به اعتقاد فضل‌اله، همان‌طور که در یهودیت بشارت ماشیح و در مسیحیت نوید ظهور عیسی را می‌دهند، در اسلام مژده آمدن مهدی قائم رامی‌دهند، که همان فضل‌اله است. البته چنین عقایدی دور از ذهن نیست؛ چراکه پیش‌تر، این آموزه را حسن دوم از فرقه اسماعیلیه نزاری مطرح کرده بود (همدانی، ۱۳۸۹: ۱۶۴-۱۶۷). فضل‌اله به این مسئله بسنده نکرد و در ادعایی دیگر گفت چون مسیح ظهور نکرد و موفق به اختلاط ادیان نشد، این مهم بر دوش او افتاده و او همان مسیح است (شیبی، ۱۳۷۴: ۲۰۷). در واقع او خود را ماشیح یهودیان، عیسیای مسیحیان و مهدی شیعیان قلمداد می‌کرد. به باور او، با پایان نبوت در پیامبر اسلام، ولایت در او آغاز می‌شود و او ختم اولیا است؛ در واقع او هم صاحب نبوت است و هم صاحب ولایت (همان: ۲۰۸). او یازده فرزند علی (ع) را ولی و دوازدهمین تن راهم صاحب ولایت و هم نماد الوهیت می‌داند (کیا، ۱۳۴۳: ۱۱). خواب‌هایی که فضل‌اله در نوم‌نامه آورده و تأویل کرده بر همین مسئله تأکید دارند. مبین این موضوع خوابی است که او در آن جامه‌ای سفید و پاک را دید و پنداشت که جامه مهدی، یعنی جامه خود او، است و او همان مهدی است (همان: ۱۵). نکته حائز اهمیت آن است که بر اساس روایات کتب شیعی، نام منجی شیعیان محمد و نام پدر ایشان حسن است، اما فضل‌اله بر این عقیده است که مهدی شخص خود او فرزند عبدالرحمان است که دنیا را آکنده از عدالت می‌کند. این در حالی است که او پیش از تحقق آرزویش کشته شده است؛ از این رو امکان اینکه او هم امام باشد، هم خدا و خالق مطلق که با ظهورش دوران خدایی بشر آغاز می‌شود، عقلایی نیست (ذکاوتی، ۱۳۸۳: ۲۳). علاوه بر آن، این مسئله در تضاد با روایاتی است که طبق آنها با ظهور منجی شیعیان، اسلام در سراسر جهان استقرار می‌یابد و حکومت خواهد کرد (شیخ مفید، ۱۳۷۸: ۲/۵۰۵).

به نظر می‌رسد فضل‌اله بعضی از موضوعات را برای تأیید تعالیم و جایگاه خود بین می‌کرد. طبق عقاید فضل‌اله، اشیا مظهر آدم است یا نمود آدم در هر چیزی است (ریتر، بی‌تا: ۳۸). همچنین خداوند در نهاد انسان متجلی شده و بر این اساس انسان از بعد کمال، در عرش الهی قرار دارد (گولپینارلی، بی‌تا: ۳۷۸ و ۳۷۹)؛ از این رو وقتی کسی به خلافت معنوی نائل می‌شود، به بالاترین جایگاه ممکن

دست می‌یابد و توانایی درک کل کائنات برایش حاصل می‌شود، در نتیجه درصد گستراندن عدالت برمی‌آید و برای پیشبرد اهدافش عقل و منطق را در نظر می‌گیرد و با توجه به جمیع شرایط، به دنبال فراهم ساختن کمال عمومی است. بر پایه همین مسئله، فضل‌اله انسان را مبنای کائنات و جوهر آفرینش قلمداد می‌کند و با این افکار، اصالت خاصی برای انسان در نظر می‌گیرد و او را مقام الوهیت ارتقا می‌بخشد (شیبی، ۱۳۷۴: ۲۱۳). او به سبب کشف اسرار ۳۲ حرف، که مرحله نهایی کشف اسرار است، قائل به پدیدار شدن بنیان کائنات بر خود شد. در نتیجه خود را تجلی‌گاه کلمه و مبدأ آفرینش قلمداد کرد و در نهایت معاد را در وجود خود دانست. با توجه به آموزه‌هایی که فضل‌اله پایه‌ریزی کرده، خدا خود انسان است، زیرا هم تجسم و تجلی ژرف پروردگار است و هم مورد ثنا و ستایش فرشتگان قرار می‌گیرد؛ از این رو خود توانایی رهبری خویش را می‌یابد. در واقع فضل‌اله با بیان چنین باورها و تعالیمی و همچنین با تکیه بر شرایط نابسامان سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آن دوران، جهت رهانیدن مردم از بند گرفتاری، خود را ناجی و مهدی موعود معرفی کرد؛ چراکه این باور را اشاعه داده بود که نجات عالم، که با خون در او پدید آمده، جمع است و او مهدی و ختم اولیا و پیامبر است (شیبی، ۱۳۷۴: ۱۷۱). او بر این باور بود که دور نبوت به پایان رسیده و دور جدید، یعنی دور الوهیت، با ظهور او شروع شده است (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۵۷). این باور بر انحراف و دروغین بودن ادعای فضل‌اله صحه می‌گذارد؛ چراکه بر اساس تعالیم شیعی، با ظهور مهدی (عج)، او در اولین خطبه خود در کعبه مردم را به پیروی از پروردگار، قرآن و پیامبر (ص) فرامی‌خواند (راشد محصل، ۱۳۶۹: ۱۷۵).

توسعه چنین اندیشه‌ی که روزه‌روز دامنه آن گسترده می‌شد، از نیاز و خواسته افرادی نشئت گرفته بود که به دنبال روزه امید بودند؛ از این رو ادعاهایی چون مهدویت، به سبب جذابیتی که برای این افراد داشت، منجر به استواری و پایداری نهضت‌ها و قیام‌هایی می‌شد که فریاد زدودن ظلم و برپایی عدالت سر می‌دادند (ورداسبی، ۱۳۵۷: ۱۸۰-۱۸۱). این مسئله راه را برای ادعای فضل‌اله درباره اندیشه‌های مهدی‌گرایانه برای رهبری نمادین جامعه‌ای که در آن می‌زیست، هموار کرد. بر اساس چنین کوشش‌هایی و اشاعه چنین عقایدی، این باور که او نمرده و رجعت

خواهد کرد بسیار گسترش یافت. گرایش به ارائه الهیات جدید نشان‌دهنده شرایط آن ادوار است که منتسبان به تشیع و تصوف با ارائه و تکیه بر این عقاید و شرایط، در جهت اثبات اصالت و استقلالشان گام برداشتند (شیبی، ۱۳۷۴: ۱۶۶، ۱۷۳).

بافزونی یافتن قدرت فضل‌اله و گسترش افکار و ایده‌های جدید او، علمای دینی سمرقند و گیلان حکم به قتل او دادند و این حکم را تیمور نیز تأیید و فرمان دستگیری فضل‌اله را صادر کرد. این حکم ترسی را بر دل فضل‌اله نینداخت،^۷ بلکه از آن استقبال هم کرد (خوافی، ۱۳۴۲: ۱۱۵/۳). فضل‌اله در اواخر عمر خود به دست والی شروان، امیر شیخ ابراهیم، دستگیر و به قلعه النجق در نخجوان منتقل شد (آژند، ۱۳۶۸ الف: ۲۴). روزگار در شروان چنان بر او سخت گذشت که از مردم شروان گله‌مند شد (کیا، ۱۳۴۳: ۲۴۳). او در زندان وصیت‌نامه‌ای را برای پیروان و یاران آذری خود نوشت (محرابی، ۱۳۷۰: ۲۰) و دو تن از اشخاصی که در پذیرش دعوت او پیشگام بودند، یعنی عمادالدین نسیمی و ابوالحسن علی‌الاعلی، را جانشین خود و مرشد آینده حروفیان اعلام کرد (خمارلو، ۱۳۵۷: ۶). او ضمن این اعلام، از پیروان و خانواده خود درخواست کرد که هرچه سریع‌تر باکورا ترک کنند (کیا، ۱۳۴۳: ۳۰). فضل‌اله در نهایت در زندان نخجوان به دست امیرزاده میران‌شاه گردن زده شد (سخاوی، ۱۳۵۳: ۱۷۳/۶). گویا بعد از مرگ فضل‌اله مزار او میعادگاهی برای پیروان او شد، اما تیمور برای جلوگیری از تشکیل حلقه پیروان، در سال ۸۰۴ ق دستور نبش قبر فضل‌اله را داد، سپس فرمان آتش زدن جسد او را صادر کرد (آژند، ۱۳۶۸ الف: ۳۵).

پیروان فضل‌اله پس از مرگ او آیین و عقایدی که او ابداع کرده بود را با شور تمام در سرزمین‌های دیگر ادامه دادند. یکی از یاران معروف و شجاع او عمادالدین نسیمی بود؛ افرادی چون مولانا مجدالدین استرآبادی، سید اسحاق و علی‌الاعلی دیگر افرادی بودند که نهایت تلاش خود را کردند (میرجعفری، ۱۳۸۶: ۱۷۳).

آموزه‌های فضل‌اله به شکل تلفیقی از آموزه‌های فرق کهن اسلامی با اندیشه‌های صوفیانه در قالب جنبشی سیاسی اجتماعی که دربردارنده شعائر انقلابی بود، ارائه شد. به عبارتی دیگر، عقاید

فضل اله نوعی اندیشه عرفانی با یک چارچوب مشخص از افراط و تفریط های برخی اندیشه های عرفانی و دینی بود. این عقاید در دوران بحرانی ایران مطرح شد و با توجه به شرایط نابسامان آن ادوار جریان های فکری و مردمی را تحت تأثیر قرار داد و با وجود آنکه در راه خود دچار افراط و تفریط شد، سعی کرد در تقابل با شرایط اسفناک عصر خود پیش برود.

نتیجه

وجود و گسترش فساد در جامعه سبب می شود که مردم همواره در انتظار ظهور منجی زمان خود باشند تا آنان را از ظلم و فساد رهایی بخشد. حروفیه به رهبری فضل اله استرآبادی، از جنبش های دوره تیموری بود که با تکیه و تأکید بر آموزه های شیعی با قطبیت تصوف و اختلاط آن با علم حروف آغاز شد. اهمیت این جنبش با توجه به جایگاه خدایی که فضل اله برای انسان در کنار اندیشه مهدویت در نظر گرفته بود، زیر سؤال می رود؛ چراکه اقدامات فضل اله با الصاق هویت جدیدی که در بستر آموزه هایش به مقام انسانی می داد و آن را تا مرتبه خدایی بالا می برد، از راه درست خود منحرف شد و بر طریق نادرست قرار گرفت.

عده ای در توجیه این مسئله بر این باورند که فضل اله با توسل به چنین رویکردی، خواهان احقاق مرتبه و مقام انسانی بود که طی یورش های ویران کننده مغولان از بین رفته بود. آنان بر اساس چنین رویکردی، این عقاید را از مظاهر نمادین و ظاهری این جنبش قلمداد می کنند و این آموزه را نوعی حرکت اعتراضی در برابر سبب ظلم و ستمی می دانند که علیه شرافت انسان ها به وقوع می پیوست. این توجیحات سبب نمی شود که مهدی خواندن فضل اله موجه شود؛ از این رو به نظر می رسد که او با تمسک به اندیشه مهدویت در ابتدای راه خود، به نوعی به دنبال ایجاد مقبولیت در میان اذهان عمومی و تثبیت پایگاه اجتماعی خود در بین مردم و نیز کسب قدرت بود. او برای چنین هدفی در ادامه عقیده تجسد مجدد خود در پیکر آدمی را امری حتمی قلمداد کرد؛ چراکه بر این باور بود که با وقوع چنین واقعه ای امکان رمزگشایی باطن آیات از سوی او فراهم می شود.

به نظر می‌رسد فضل‌اله درصدد بیان این موضوع بوده که هر دوره از زندگی بشر همچون یک خلقت جدید با یک انسان الهی آغاز می‌شود و مسیر هدایت رقم می‌خورد. بر این اساس، افرادی که امکان درک صفات خداوند و راهیابی به گوهر ذات او برایشان محقق نشده باشد، به واسطه آخرین فردی که بار دیگر در کالبد انسان ظهور می‌کند، امکان این درک را می‌یابند. فضل‌اله خود را تنها شخصی می‌دانست که توانایی آشکارسازی رموز را از دل حروف و کلمه دارد. از این رو برای خود مقامی بالاتر در نظر می‌گرفت و خود را خدا قلمداد می‌کرد. او در تمام تعالیم و آموزه‌های خود، همه تلاش و اهتمام خود را صرف کرد تا از مهدی و ادعاهای مهدی‌گرایانه و جایگاهی که با تکیه بر این اندیشه برایش محقق می‌شد، توجیه و دفاع کند.

مجموع این شرایط سبب شد که فقهای شیعی به دلیل تضاد تعالیم فضل‌اله با اسلام راستین نه تنها او را حمایت نکردند، بلکه لعن و سرزنش نیز کردند. او همچنین با اقبال، استقبال و حمایت چندانی از جانب مردم ژرف‌نگر روبه‌رو نشد. بنابراین می‌توان حروفیه را جریانی انحرافی قلمداد کرد که با بهره‌گیری از اندیشه‌های مهدی‌گرایانه و ترکیب باورهای مذهبی ادیان مختلف که شامل باورهای غلوآمیز بود، تعالیم نادرست جدیدی را پایه‌گذاری کرد که به انحراف در باورها و آموزه‌هایشان انجامید. تحت تأثیر حروفیه، فرق و جنبش‌های جدیدی، همچون نوربخشیان یا مشعشعیان، شکل گرفتند که با تکیه و بهره‌مندی از همین عقاید پایه‌گذاری اندیشه‌های انحرافی جدید را آغاز کردند.

پی‌نوشت‌ها

۱. درباره محل تولد فضل‌اله اختلاف نظر وجود دارد و او از اهالی استرآباد، مشهد، تبریز و شروان دانسته‌اند (امین‌زاده، ۱۳۸۴: ۲۴۵)، اما بسیاری از مورخان بر ولادت او در استرآباد اتفاق نظر دارند (ثبوت، ۱۳۵۸: ۱۱۵).

۲. این اصطلاح به معتقدان وحدت وجود اطلاق می‌شود. اندیشه وحدت وجود از اندیشه‌های بنیادی عرفان نظری اسلامی است.

۳. نوم نامه کتابی از فضل‌اله استرآبادی است که در آن بخش‌هایی از قرآن را تفسیر کرده و مجموعه داستان‌هایی که در خواب‌هایش دیده را آورده است.

۴. اسماعیلیان از همان ابتدا بر این عقیده بودند که شریعت را پیامبران ابلاغ می‌کنند و تأویل آن با اوصیا و انبیا است. بر این اساس، حقایق باطنی یک شریعت فقط بر امام معصوم و افرادی که در سلسله دعوت او قرار می‌گیرند، آشکار می‌شود. این شرایط در گرو تشریف و پیوستن به فرقه اسماعیلیه محقق می‌شد (فتوحی، ۱۳۹۸: ۵۵).

۵. بر اساس باورهای رایج در میان حروفیان، اگر فردی به سرّ ۳۲ حرف پی ببرد، انجام فروعات دین از او و ساقط می‌شود (جلالی‌پندری، ۱۳۷۲: ۱۷).

۶. این شهرها عبارت‌اند از استرآباد، طقچی اصفهان، بروجرد، بادکوبه، خوارزم، تبریز، دامغان، باغ صوفیان، عمارت اسکندر و هزارجریب مازندران.

۷. فضل‌اله پس از صادر شدن حکم مرگش چنین می‌وید:

همچو منصور اناالحق زده از غایت شوق بر سر دار بلا، نعره زنان می‌آیم

(میرفطروس، ۱۳۶۶: ۳۴)

کتاب‌نامه

آژند، یعقوب (۱۳۶۸ الف)، حروفیه در تاریخ، تهران: نشر نی.

آژند، یعقوب (۱۳۶۸ ب)، «حروفیان و بیداری تیموری، مجله کیهان فرهنگی، شماره ۱.

اسلوئر، فاتح (۱۳۹۱)، حروفیه از ابتدا تا کنون با استناد به منابع دست اول، ترجمه داوود وفایی، تهران: مولی.

اشعری، علی بن اسماعیل (۱۳۶۲)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ترجمه محسن مؤیدی،

تهران: امیرکبیر.

امین‌زاده، علی (۱۳۸۴)، جنبش‌های شیعی در تاریخ ایران با نگاهی ویژه به سریداران سبزواری، تهران:

انتشارات امید مهر.

- براون، ادوارد (۱۳۶۵)، نوشته‌های حروفیان، ترجمه عطاءالله حسنی، تهران: انتشارات سخن.
- پارسادوست، منوچهر (۱۳۷۵)، شاه اسماعیل اول، تهران: شرکت سهامی.
- تربیت، علی (۱۳۱۴)، دانشمندان آذربایجان، تهران: بی‌نا.
- توکلی، سمیه (۱۳۹۰)، «بررسی عقاید حروفیه با تکیه بر دیوان عمادالدین نسیمی»، پایان‌نامه گروه تاریخ دانشگاه یزد.
- ثبوت، اکبر (۱۳۵۸)، «حروفیه»، مجله فلق، شماره ۲.
- جلالی پندری، یدالله (۱۳۷۲)، زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی، تهران: نشر نی.
- جلالی، علیرضا (۱۳۸۹)، «رساله‌ای در سیر و سلوک، وصیتنامه ابی‌البقاء اسحق‌الحسینی سبح‌الله»، فصلنامه آیینه میراث، شماره ۴۶.
- خلیلی، نسیم (۱۳۸۷)، «بررسی اندیشه نجات شی در عصر صفوی»، پایان‌نامه گروه تاریخ دانشگاه الزهرا.
- خمارلو، تقی (۱۳۵۷)، عمادالدین نسیمی و نهضت حروفیه، تبریز: انتشارات تلاش.
- خوافی، فصیح‌بن‌احمد بن‌محمد (۱۳۴۲)، مجمل فصیحی، ترجمه محمود فرخ، مشهد: باستان.
- خیاوی، روشن (۱۳۷۸)، حروفیه (تحقیق در تاریخ و آراء و عقاید)، تهران: نشر آینه.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا (۱۳۸۳)، جنبش نقطویه، قم: ادیان.
- راشد محصل، محمدتقی (۱۳۶۹)، اندیشه نجات‌بخشی، تهران: مؤسسه مطالعات علمی و فرهنگی.
- ریتز، هلموت (بی‌تا)، آغاز فرقه حروفیه، ترجمه حشمت مؤید، بی‌جا: بی‌نا.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سخاوی، شمس‌الدین محمد بن‌عبدالرحمن (۱۳۵۳)، الضوء اللامع فی اعیان القرن، مصر: بی‌نا.
- سید شریف (۱۳۹۶)، پنج رساله، ترجمه مصطفی امیری، تهران: میراث مکتوب.
- شامی، نظام‌الدین (۱۳۶۳)، ظفرنامه تاریخ فتوحات امیر تیمور گورکانی، تهران: بامداد.
- شیبی، کامل مصطفی (۱۳۷۴)، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر.
- شیخ مفید (۱۳۷۸)، الارشاد، ترجمه هاشم رسولی محلاتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- شیخ‌نوری، محمدامیر (۱۳۸۲)، «حروفیان»، نامه انجمن، شماره ۹.
- صابری، حسین (۱۳۹۴)، تاریخ فرق اسلامی، تهران: نشر سمت.
- صدری، جمشید (۱۳۸۹)، «طریقت‌های تأثیرگذار خراسان در عصر تیموریان»، فصلنامه تخصصی عرفان، شماره ۲۱.
- فتحی، ابوالفضل (۱۳۹۸)، «تأویل در روایات اسماعیلی»، علوم حدیث، شماره ۲.
- قاضی‌مرادی، حسن (۱۳۹۶)، خلافت و دولت، تهران: اختران.
- کلاویخو (۱۳۶۶)، سفرنامه، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کیا، صادق (۱۳۴۳)، واژه‌نامه گرگانی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- گولپینارلی، عبدالباقی (بی‌تا)، فهرست متون حروفیه، ترجمه توفیق سبحانی، بی‌جا: بی‌نا.
- لمبتون، ا. ن. (۱۳۳۹)، مالک و زارع در ایرت، ترجمه منوچهر امینی، تهران: نشر کتاب.
- محرابی، معین‌الدین (۱۳۷۰)، کلمة الله هی العلیا دختر فضل‌اله نعیمی حروفی، بانویی انقلابی و گمنام از قرن نهم، کلن: نشر رویش.
- مدرس تبریزی، محمدعلی (۱۳۳۵)، ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة او اللقب کنی و القاب، تهران: شرکت سهامی طبع کتاب.
- مزاوی، میشل (۱۳۶۸)، پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر نی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۳)، کلیات شمس، ترجمه بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- میرجعفری، حسین (۱۳۸۶)، تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمانان، تهران: سمت.
- میرفطروس، علی (۱۳۶۶)، جنبش حروفیه و نهضت پسیخانیان، تهران: انتشارات بامداد.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۴۱)، الانسان الکامل، تصحیح ماری ژان موله، تهران: انیستیتو ایران و فرانسه.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، کتاب غیبت، سید احمد فهری زنجانی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ورداسبی، ابوذری (۱۳۵۷)، ایران در پویه تاریخ، تهران: انتشارات قلم.
- ورداسبی، ابوذری (۱۳۵۸)، نم‌پوشان، تهران: انتشارات امام.

- هانس، ولفاگ شومان (۱۳۷۵)، آیین بودا، ترجمه علی پاشایی، تهران: فیروز.
- هروی، میرحسین (بی تا)، طرب المجال، سید علیرضا مجتهدزاده، مشهد: باستان.
- همدانی، رشیدالدین فضل الله (۱۳۸۹)، جامع التواریخ، تصحیح بهمن کریمی، تهران: اقبال.
- هوارت، کلمنت (۱۳۶۰)، مجموعه رسائل حروفیه، ترجمه رضا توفیق، لیدن: مطبعه بریل.

References

- Aminzadeh, Ali. 1384 Sh. Junbish-hāyi Shī'ī dar tārikh Iran bā nigāhī wīzhi bi Sarbidārān Sabzevar. Tehran: Omid Mehr Publications.
- Ash'arī, 'Alī b. Ismā'īl al-. 1362 Sh. Maqālāt al-Islāmiyyīn wa-ikhtilāf al-muṣallīn. Translated into Persian by Mohsen Moayyedi. Tehran: Amir Kabir.
- Azhand, Yaghoub. 1368a Sh. Ḥurūfiyya dar tārikh. Tehran: Ney Publications.
- Azhand, Yaghoub. 1368b Sh. "Ḥurūfiyān wa bīdād Taymūrī." Kayhān farhangī 6, no. 1: 52-64.
- Browne, Edward. 1365 Sh. On the Literature of the Hurufis. Translated into Persian by Ataollah Hassani. Tehran: Sokhan Publications.
- de Clavijo, Ruy González. 1366 Sh. Safarnāmi. Translated into Persian by Masoud Rajabnia. Tehran: Elmi Farhangi Publications.
- Fathi, Abolfazl. 1398 Sh. "Tāwīl dar riwāyāt Ismā'īlī." 'Ulūm ḥadīth 24, no. 2 (September): 54-77.
- Ghazi-Moradi, Hassan. 1396 Sh. Khilāfat wa dawlat. Tehran: Akhtaran.
- Gölpınarlı, Abdūlbaki. n.d. Fihrist mutūn Ḥurūfiyya. Translated into Persian by Tofigh Sobhani. N.p.
- Hamadānī, Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh. 1389 Sh. Jāmi' al-tawārikh. Edited by Bahman Karimi. Tehran: Iqbal.
- Hellmutt, Ritter. n.d. Āghāz firqī Ḥurūfiyya. Translated into Persian by Heshmat Moayyed. N.p.
- Heravi, Mir Hossein. n.d. Ṭarab al-majāl. Translated by Seyyed Alireza Mojtahedzadeh. Mashhad: Bastan.
- Huart, Clément. 1360 Sh. Majmū' i rasā'il Ḥurūfiyya. Translated into Persian by Reza Tofigh. Leiden: Brill.

- Jalali Pandari, Yadollah. 1372 Sh. Zindigī wa ash'ār 'Imād al-Dīn Nasīmī. Tehran: Ney Publications.
- Jalali, Alireza and Atefeh Bang. 1389 Sh. "Risāli'ī dar sayr wa sulūk, waṣiyyatnāmi Abī l-Baqā' Ishāq al-Ḥusaynī sabbaḥ Allāh." Āyini mūrāth, no. 46 (spring and summer): 55-99.
- Khalili, Nasim. 1387 Sh. "Barrasī andīshi nijāt-bakhshī dar 'aṣr Ṣafawī." Al-Zahra University.
- Khiavi, Roshan. 1378 Sh. Ḥurūfiyya (taḥqīq dar tārikh wa ārā' wa 'aqāyid). Tehran: Ayineh Publications.
- Khomarlou, Taghi. 1357 Sh. 'Imād al-Dīn Nasīmī wa nihdat Ḥurūfiyya. Tabriz: Talash Publications.
- Khwāfi, Faṣḥ b. Aḥmad b. Muḥammad. 1342 Sh. Mujmal faṣḥī. Translated into Persian by Mahmoud Farrokh. Mashhad: Bastan.
- Kia, Sadegh. 1343 Sh. Wāzhināmi Gurgānī. Tehran: Tehran University Press.
- Lambton, Ann Katharine Swynford. 1339 Sh. Mālik wa zārī' dar Iran [Landlord and peasant in Persia]. Translated by Manouchehr Amini. Tehran: Nashr Ketab.
- Mawlawī, Jalāl al-Dīn Muḥammad. 1363 Sh. Kulliyāt Shams. Edited by Badiozzaman Forouzanfar. Tehran: Amir Kabir.
- Mazzaoui, Michel. 1368 Sh. Paydāyish dawlat Ṣafawī. Translated by Yaghoub Azhand. Tehran: Ney Publications.
- Mehrabi, Moeinoddin. 1370 Sh. Kalimat Allāh hiya al-'ulyā dukhtar Faḍl Allāh Na'imī Ḥurūfi, bānūyī inqilābī wa gumnām az qarn nuhum. Cologne: Rouyesh Publications.
- Mirfetros, Ali. 1366 Sh. Junbish Ḥurūfiyya wa nihdat Pasikhāniyān. Tehran: Bamdad Publications.
- Mirjafari, Hossein. 1386 Sh. Tārikh taḥawwulāt siyāsī, ijtimā'ī, iqtisādī wa farhangī Iran dar dawri Taymūriyān wa Turkamānān. Tehran: Samt.
- Modarres Tabrizi, Mohammad Ali. 1335 Sh. Rayḥānat al-adab fī tarājim al-ma'rūfīn bi-l-kunya aw al-laqaḥ kunā wa alqāb. Tehran: Sherkat-e Sahami Tab'-e Ketab.
- Nasafi, 'Azīz al-Dīn al-. 1341 Sh. Al-Insān al-kāmil. Edited by Marijan Mole. Tehran: Iran-France Institute.
- Nu'mānī, Muḥammad b. Ibrāhīm al-. 1363 Sh. Kitāb ghaybat. Translated by Seyyed Ahmad Fehri Zanjani. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Parsadoost, Manouchehr. 1375 Sh. Shāh Ismā'īl Awwal. Tehran: Sherkat-e Sahami.

- Rashed Mohassel, Mohammad Taghi. 1369 Sh. *Andīshi nijāt-bakhshī*. Tehran: Institute for Academic and Cultural Studies.
- Saberi, Hossein. 1394 Sh. *Tārīkh firaq Islāmī*. Tehran: Samt.
- Sadri, Jamshid. 1389 Sh. “*Ṭarīqat-hāyi tāthīrgudhār Khorasan dar ‘aṣr Taymūriyān*.” *Irfān* specialized quarterly 6, no. 23 (spring): 217-41.
- Sakhāwī, Shams al-Dīn Muḥammad b. ‘Abd al-Rahmān al-. 1353 AH. *Al-Ḍaw’ al-lāmi’ fi a’yān al-qarn*. Egypt: n.p.
- Sayyid al-Sharīf, ‘Alī b. Muḥammad al-Jurjānī al-. 1396 Sh. *Panj risāli*. Translated into Persian by Mostafa Amiri. Tehran: Miras-e Maktoob.
- Schumann, Hans Wolfgang. 1375 Sh. *Āyīn Būdā*. Translated by Ali Pashaei. Tehran: Firooz.
- Shāmī, Nizām al-Dīn al-. 1363 Sh. *Ẓafarnāmi tārikh futūḥāt Amīr Taymūr Gūrakānī*. Tehran: Bamdad.
- Shaybī, Kāmil Muṣṭafā al-. 1374 Sh. *Tashayyū’ wa taṣawwuf tā āghāz sadi dawāzdahum hijrī*. Translated into Persian by Alireza Zekavati Gharagozlou. Tehran: Amir Kabir.
- Shaykh al-Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad al-. 1378 Sh. *Al-Irshād*. Translated into Persian by Hashem Rasouli Mahallati. Tehran: Islamic Culture Publishing Office.
- Sheikh-Noori, Mohammad Amir. 1382 Sh. “*Ḥurūfiyān*.” *Nāmi anjuman*, no. 9.
- Tarbiat, Ali. 1314 Sh. *Dānishmandān Azerbaijan*. Tehran: n.p.
- Tavakkoli, Somayyeh. 1390 Sh. “*Barrasī ‘aqāyid Ḥurūfiyya bā tikiy bar dīwān ‘Imād al-Dīn Nasīmī*.” University of Yazd.
- Usluer, Fatih. 1391 Sh. *Ḥurūfiyya az ibtidā tā kunūn bā istinād bi manābi’ dast awwal*. Translated by Davood Vafayi. Tehran: Mawla.
- Vardasbi, Abouzar. 1357 Sh. *Iran dar pūyi tārikh*. Tehran: Qalam Publications.
- Vardasbi, Abouzar. 1358 Sh. *Namadpūshān*. Tehran: Emam Publications.
- Zarrinkoub, Abdolhossein. 1369 Sh. *Dunbāli justujū dar taṣawwuf Iran*. Tehran: Amir Kabir Publications.
- Zekavati Gharagozlou, Alireza. 1383 Sh. *Junbish Nuḡṭawiyya*. Qom: University of Religions and Denominations.