

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۴/۱۴

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال هشتم، شماره ۳۰، تابستان ۱۳۹۳

گونه‌شناسی کارکردی مفهوم مهدویت با تکیه بر گزارشات تاریخی

مهدی فرمانیان ارانی*

حامد قرائتی**

چکیده

منابع و مستندات نظری و علمی مهدویت در اندیشه اسلامی به برکت اهتمام بزرگان و عالمان دینی از آموزه‌های مشترک فرق اسلامی به شمار می‌رود که به تفصیل در منابع حدیثی، کلامی و تاریخی مورد توجه قرار گرفته است. اما آن چه موجب بروز و ظهور تعاریف، مصادیق و حتی فرق گوناگون با محوریت آموزه مهدویت شده است، مفاهیم، کارکردها و انتظاراتی از مهدویت است که در اثر عوامل مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و حتی اقتصادی به منصفه ظهور رسیده است. این تحقیق در پی گونه‌شناسی کارکرد مفهوم مهدویت در جوامع اسلامی تحت تأثیر عوامل پیش‌گفته است؛ زیرا مفهوم مهدویت در بستر تاریخی دارای تطور معناداری است؛ تطوری که حتی بر متون و نصوص دینی نیز تأثیرگذار بوده و موجب انشعابات، تعاریف و قرائت‌های گوناگونی در حوزه مهدویت شده است. این نوشتار با تکیه بر منابع کتاب‌خانه‌ای و با رویکرد توصیفی - تحلیلی و البته به صورت ابداعی، مفاهیمی کاربردی از مهدویت - که ناظر به وقایع جاری و عینی جوامع اسلامی هستند - را ارائه داده است. نتایج این تحقیق می‌تواند ما را در آسیب‌شناسی و به‌کارگیری رویکردهایی مؤثر در صیانت از آموزه مهدویت به عنوان یکی از آموزه‌های قوام‌بخش اندیشه و تمدن اسلامی یاری کند.

واژگان کلیدی

مهدویت، مدعیان مهدویت، فرق اسلامی، مهدی.

* استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

** دانش‌آموخته حوزه و دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول)
(gharaati_1359@yahoo.com)

ارائه موضوعات دینی و سایر علوم اسلامی در غالب مباحث تصویری و نظری می‌تواند افزون بر گسترش قلمرو علم، به نقد و نظر و در نتیجه تحکیم مبانی و پایه‌های استدلالی آن موضوع کمک کند؛ اما آن چه ممکن است مورد غفلت واقع شود نقش آفرینی، تأثیر، تأثر و قبض و بسط این موضوعات در عرصه واقع و عمل است؛ زیرا بسیاری از موضوعات علمی به رغم استحکام، اتقان و مستند بودن بر مبانی عقلی و نقلی متعدد، نقش چندانی در عرصه اجتماعی مرتبط با خود نداشته و چه بسیار موضوعاتی که با وجود ضعف علمی و استدلالی، در گفتمان دینی جامعه تأثیری بسزا دارند و حتی بر ادبیات و گفتمان علمی نیز غلبه می‌یابند؛ به گونه‌ای که برخی اندیشمندان صرف نظر از اتقان و اعتبار علمی، تنها درصدد یافتن شواهد و ادله در اثبات فروعات آن برمی‌آیند. از این رو بین اتقان، گستردگی و اهمیت موضوعات در دو حوزه نظری و وقایع بیرونی نمی‌توان ملازمه روشنی برقرار کرد. آن چه توجه به کارکردهای مفهومی آموزه‌های دینی در حوزه واقع را اهمیتی دوچندان می‌بخشد، چگونگی، شرایط و عوامل مختلف اجتماعی تأثیرگذار بر فهم عمومی یا نوعی، از این آموزه‌هاست؛ زیرا تا محدوده تأثیرگذاری، تأثیرپذیری و شرایط پیرامونی مؤثر بر این آموزه‌ها مشخص نشود، مباحث علمی و نظری، هدایت‌گر عقول و نفوس جامعه نخواهند بود. از این رو هم به جهت اثربخشی عینی و هم آسیب‌شناسی و راست‌آزمایی آموزه‌های دینی رایج در جامعه، ضروری است کارکرد این مفاهیم در عرصه واقع، گونه‌شناسی شوند.

از جمله مفاهیم و آموزه‌هایی که به این واکاوی نیاز دارد، موضوع مهدویت است. مهدویت را با توجه به منابع، نصوص، پیشینه تاریخی و گستره جغرافیایی که در آن بروز و ظهور داشته، نمی‌توان از ارکان فکری یک فرقه یا ملت و حتی یک دین به شمار آورد؛ زیرا مهدی‌باوری نه تنها از مشخصه‌های فرق شیعی، بلکه از ویژگی‌های غالب مذاهب اسلامی و بسیاری از ادیان آسمانی دانسته می‌شود. اهمیت این آموزه در ادیان و مذاهب چنان است که برخی از اندیشمندان را به مقایسه تطبیقی مفهوم و مصداق مهدویت در حوزه ادیان و مذاهب وامی‌دارد (محمد اف، ۱۳۹۰). از این رو مهدویت همانند اصول مشترک کتب آسمانی همچون توحید، رسالت و معاد، عاملی محوری و انسجام‌بخش در حوزه فرق و ادیان آسمانی به شمار می‌رود. این ویژگی مهدویت، بیان‌گر اصالت مهدویت در ادیان و مذاهب الهی و نشئت گرفتن آن از سرچشمه علم و حکمت الهی بوده و می‌تواند به عنوان عاملی در تقریب مذاهب و حتی ادیان الهی نقش آفرینی کند.

عنوان مهدویت گرچه در نیمه دوم قرن اول هجری و درباره افرادی چون محمد بن حنفیه (م ۸۱ق)، مختار ثقفی (م ۶۷ق)، یزید بن معاویه (م ۶۴ق) و ابوهاشم (م ۹۸ق) اطلاق شده است، اما برخی از شاخصه‌های آن مانند انکار مرگ یا ادعای بازگشت مجدد فرد متوفی، در دهه‌های نخست هجری و برای نخستین بار، توسط عمر بن خطاب درباره پیامبر اسلام ﷺ (ابن سعد، ۱۴۱۰: ج ۲، ۲۰۶؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ج ۲، ۲۳۷) و به اعتقاد برخی دیگر توسط سبأیه درباره علی بن ابی طالب علیه السلام (اشعری، ۱۳۷۱: ۷۶ - ۷۷، ۲۵۷) ظهور یافت. مفهوم و مصداق مهدویت، نخست در نصوص دینی و توسط رسول گرامی اسلام ﷺ دقیقاً مشخص شده بود، اما به تدریج و با بهره‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی از این آموزه همچنین ظهور مدعیان مهدویت، شاخصه‌ها، مفاهیم و حتی تعاریف جدیدی بر آن افزوده شد.

موضوع مهدویت و حتی مدعیان دروغین آن از شاخصه‌هایی است که در تحلیل تاریخ اجتماعی و سیاسی ملل و فرق مسلمان کمتر مورد توجه قرار گرفته است و این در حالی است که مهدویت و مدعیان آن از مهم‌ترین عوامل وقایعی چون، پیدایش مذاهب و فرق مذهبی چون کیسانیه، واقفیه، مبارکیه، ادیانی چون قادیانیه،^۱ دروزیه و بهائیت و حتی به قدرت رسیدن سلسله‌هایی چون فاطمیان یا استقلال یا تجزیه کشورهای چاد، سودان و موضوعاتی از این نوع است.

با مطالعه علل و زمینه‌های ظهور مشهورترین مدعیان مهدویت می‌توان چنین اذعان کرد که عدم پایبندی به ارکان اساسی مفهوم مهدویت به دلیل تقدم یافتن منافع و مصالح سیاسی و اجتماعی و در نهایت به وجود آمدن رویکردهای مختلف در موضوع مهدویت، سبب مطرح شدن دیدگاه‌ها و تعاریف جدیدی در حوزه مهدویت شد؛ دیدگاه‌هایی که گاه مناسبت چندانی با اصول و تعاریف منصوص از جانب رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در موضوع مهدویت نداشت و اساساً مبتنی بر نصوص و منابع دینی نبود، بلکه بیشتر شرایط، تهدیدها و فرصت‌های اجتماعی و سیاسی زمینه‌ساز آن شده بود. از این رو ضروری است صرف نظر از مباحث نظری مفهوم و ماهیت مهدویت در ادیان و فرق دینی، به تعاریف و مفاهیم کارکردی مهدویت در عرصه اجتماعی به اجمال پرداخته شود؛ رویکردهایی که لزوماً با مباحث نظری و منابع حدیثی و کلامی تطابق کامل نداشته و بیشتر ناظر به شرایط اجتماعی و سیاسی هستند.

در این نوشتار سعی شده است با تکیه بر منابع تاریخی و فرقه‌شناسی و با رویکرد توصیفی - تحلیلی، به این پرسش پاسخ داده شود که در جوامع اسلامی چه مفاهیمی تحت تأثیر شرایط

۱. دست‌کم در انشعابی از این فرقه.

اجتماعی، به آموزه مهدویت تحمیل شده و علل و زمینه‌های شکل‌گیری این مفاهیم کارکردی چه بوده است. آن چه می‌تواند به عنوان فرضیه در پاسخ به این سؤال ارائه شود، وجود تنوع و تعدد قابل تأملی از مفاهیم کارکردی مهدویت در بستر تاریخ اجتماعی ملل اسلامی است که وجه اشتراکشان مفاهیم کلی مهدویت در نصوص دینی و وجه افتراقشان مطالبات و عوامل مؤثر اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، مذهبی و حتی اقتصادی به شمار می‌رود که به صورت مضاف، بیان‌گر کارکرد مفهوم مهدویت در عرصه اجتماعی ملل اسلامی هستند؛ عناوینی مانند مهدویت تدریجی، مهدویت اکتسابی، مهدویت تنبیهی و... قلمرو زمانی و مکانی این تحقیق به جهت ایجاد فضایی جدید در مطالعات مهدوی، محدود به یک قرن یا یک منطقه جغرافیایی خاص در منابع اسلامی نیست.

گفتنی است مفاهیم کارکردی به کار رفته در این تحقیق، ابداعی است. از این رو قابل نقد و نظر خواهند بود. همچنین برخی از عناوین یا مصادیق ممکن است همپوشانی داشته و یا در دو یا چند عنوان، رابطه عموم خصوص مطلق یا من وجه داشته باشند. گونه‌شناسی مفهوم مهدویت با تکیه بر نقش آفرینی شرایط مختلف اجتماعی به همراه مصادیق تاریخی، هر کدام از این قرار خواهند بود:

مهدویت اکتسابی

گروهی با اکتسابی دانستن جایگاه مهدویت، در راه دستیابی به آن گام برمی‌داشتند. مهدویت در این دیدگاه دارای شرایط و پیش شرط‌های عمومی و غیرانحصاری بوده و افراد مختلفی می‌توانند در صورت دارا بودن برخی از مشخصات اسمی و با تحصیل سایر شرایط عمومی آن، مصداق مهدی موعودی گردند که در منابع حدیثی به ظهور آن بشارت داده شده است. در این رویکرد به صورت گسترده برویژگی‌های اسمی و ظاهری منصوص در روایات به عنوان پیش شرط عهده‌داری مهدویت تأکید نشده و احراز برخی از مشخصات ظاهری - هرچند با تسامح - کافی دانسته می‌شود. در این رویکرد، عموماً افراد پس از دارا بودن یا به دست آوردن مشخصات ظاهری منصوص در روایات، خود را حایز صلاحیت عهده‌داری مهدویت و مصداق مورد نظر در منابع دینی معرفی می‌کردند.

از جمله کسانی که درباره آن‌ها ادعای مهدویت شده و به نوعی از مصادیق این رویکرد به شمار می‌آیند، محمد بن عبدالله بن حسن (۹۳-۱۴۵ق)، مشهور به نفس زکیه است. وی از سادات حسنی بود و از آن‌جا که مادر و سایر جد‌های وی همگی آزاد و قرشی بودند «صریح» یا «خلص» قریش نامیده می‌شد (اصفهانی، ۱۳۷۲: ۲۰۶). وی به دلیل داشتن شجاعت و تقوا و

نیز ویژگی‌هایی چون شباهت اسمی با مهدی ذکر شده در روایات، توسط گروهی از بنی‌هاشم اعم از طالبیان و عباسیان به مهدویت و کسی که از خاندان رسالت شایسته امامت است شناخته می‌شد (همو: ۲۰۷). شهرت مهدویت وی به حدی بود که از کودکی مهدی نامیده شد (همو: ۲۱۲، ۲۱۶) و برخی از شیعیان یکدیگر را به ظهورش بشارت می‌دادند (همو: ۲۱۶). گرچه شهرت وی به مهدویت در میان بنی‌هاشم از کودکی، از عوامل مهم زمینه‌ساز مهدویت وی به شمار می‌رفت، اما ادعای مهدویت توسط او (همو: ۲۱۲، ۲۱۶) و به‌ویژه پدرش در اجتماع بزرگان بنی‌هاشم و بنی‌عباس در منطقه «ابواء» و بیعت با وی بر این اساس (همو: ۲۲۶)، صریح‌ترین دلیل بر ادعای مهدویت توسط اوست. محمد نفس زکیه پس از تأیید کسانی که معتقد به مهدویت او بودند، در منبرها خود را مهدی می‌خواند (همو: ۲۴۰).

صرف نظر از مطالب پیش‌گفته، آن‌چه موجب شده رویکرد وی به مهدویت را در تحت این عنوان درآوریم، اعتراف به عدم وجود برخی از ویژگی‌های مهدی توسط عبدالله محض بزرگ‌ترین حامی اوست (همو: ۲۱۷). این در حالی بود که ابراهیم بن عبدالله برادر و دیگر ترویج‌گر مهدویت وی، معتقد بود نفس زکیه به امید این که خداوند او را مهدی موعود سازد، قیام کرده است (فصل‌نامه انتظار موعود، ۱۳۸۳: ۳۰۸). امام صادق علیه السلام به رغم تلاش‌های فراوان عبدالله محض در معرفی فرزندش به عنوان مهدی، بنی‌عباس را خلیفگان آینده و قاتلان نفس زکیه اعلام می‌کرد و به اعتقاد برخی، تحقق این پیش‌گویی یکی از عوامل ملقب شدن ایشان به «صادق» بوده است (اشعری، ۱۳۷۱: ۱۴۸ - ۱۵۰).

گرچه نقش آفرینی وی به عنوان مهدی در عهد مروان بن محمد (م ۱۳۲ق) - آخرین خلیفه اموی - صورت گرفت (اصفهانی، ۱۳۷۲: ۲۱۹)، اما او پس از آگاهی از درگذشت پدر و دوازده نفر از خاندان خود در زندان منصور عباسی، قیام خود را به همراه ۲۰۵ تن از یارانش آغاز کرد (اشعری، ۱۳۷۱: ۲۸۵) و پس از چندی توسط عیسی بن موسی و حمید بن قحطبه سرکوب و به قتل رسید (اصفهانی، ۱۳۷۲: ۲۰۶، ۲۳۹). بعد از شهادت وی، گروهی معتقد به حیات و غیبت وی در کوه «علمیه» در مسیر مکه به نجد شده و مقتول در مدینه را شیطانی ممثل به صورت نفس زکیه دانستند (اشعری، ۱۳۷۱: ۱۴۸، ۱۵۰). از جمله فرقه‌هایی که بر مهدویت وی تأکید داشتند را «جارودیه» و «مغیریه» دانسته‌اند (اصفهانی، ۱۳۷۲: ۲۲۲).

مهدویت وکالتی

در این دیدگاه، حکمت و فلسفه و آثار وضعی و تکلیفی مهدویت در ظهور شخصی به جز مهدی موعود که حاجب و حامل او یا وکیل وی باشد، تحقق خواهد یافت. به عبارت دیگر،

مفهوم انتظار، شناخت مؤمن از غیر آن، اصلاح امور، مبارزه با ظالمان و حمایت از مستضعفان و احیا و اجرای آموزه‌های دینی با ظهور شخصی که از جانب امام عصر علیه السلام وکیل است، معنا پیدا خواهد کرد. بر اساس این دیدگاه، آزمون مؤمنان در یاری دین و مذهب در ظهور «وکیل الحجة» محقق خواهد شد؛ زیرا مهدی مخصوص در روایات، در قیام و نهضتش با وجود داشتن معجزات، علم و قدرت ولایی نیازمند یاری‌گری نخواهد بود تا مؤمنان از غیرشان متمایز شوند (کسروی، ۱۳۷۸: ۴۴؛ رنجبر، ۱۳۸۲: ۲۲۱).

از مهم‌ترین مبدعان این نظریه، سید محمد مشعشع (م ۸۷۰ ق) است. وی از سادات موسوی بود که در هفده سالگی از واسط به حله و مکتب شیخ احمد حلی (م ۸۴۱ ق) راه یافت. او گاهی ادعای مهدویت می‌کرد و مردم را به ظهور خود بشارت می‌داد (شوشتری، ۱۳۶۵: ۳۹۶). زمزمه‌های مهدویت وی در سال ۸۲۸ قمری موجب طرد وی توسط استادش و حتی صدور حکمی مبنی بر قتل او شد (همو). مهدویت در اندیشه سید محمد مشعشع مبتنی بر تفکیک «گوهر امام زمانی» و «فرزند امام حسن عسکری علیه السلام بودن» است (کسروی، ۱۳۷۸: ۲۱). به اعتقاد وی، گوهر امام زمانی هر زمان می‌تواند در کالبد کسی دیگر باشد (همو). او عنوان مهدی را منحصر در مصداق خاصی ندانسته و به‌رغم اعتقاد به امامت و مهدویت مهدی علیه السلام و مخصوص، بر مشروعیت ادعای خود اصرار می‌ورزید. وی در کتاب *کلام المهدی* - که در سال ۸۶۵ قمری نگاشته است - حجت بن الحسن علیه السلام را چنین توصیف می‌کند:

مادرش نرجس دختر قیصر روم است که حضرت را در سال ۲۵۵ قمری به دنیا آورد. ... هیچ‌کس از صاحبان قدرت را یارای دستیابی به او نیست. (رنجبر، ۱۳۸۲: ۲۲۰)

او در رویارویی با منکران طولانی بودن عمر مهدی به قدرت خداوند و مصادیقی چون حضرت خضر، نوح و شعیب علیهم السلام و ظالمانی چون دجال استدلال می‌کند (همو).

سید محمد معتقد بود با علم و قدرتی که امام زمان علیه السلام دارد و این که پیامبرانی چون عیسی و خضر علیهم السلام به گرد او درمی‌آیند، همه مردم نیز به او ایمان خواهند آورد؛ در این صورت زمینه امتحان و شناخت مؤمن از غیر آن چگونه فراهم می‌شود؟! او باور داشت امتحان مؤمنان در صورتی تحقق خواهد یافت که شخصی دیگر که چنین مؤیداتی نداشته باشد به جای آن حضرت ظهور کند (همو: ۲۲۱؛ کسروی، ۱۳۷۸: ۴۴). وی در استدلالی دیگر، مهدویت و کالتی که خود را برخوردار از آن می‌دانست چنین اثبات می‌کرد:

مگر مهدی گران‌مایه‌تر از پیغمبر است که آن بی‌کس و ناتوان برخاست و این به توانایی فراوان پدید آید؟ (کسروی، ۱۳۷۸: ۴۴)

در نهایت توصیفات و علایمی که برای ظهور مهدی در اخبار آمده بود را ناظر به مهدویت وکالتی دانسته و چنین استدلال می‌کرد:

با وجود قدرتی که او دارد و با نظری می‌تواند جان‌ها را بگیرد، دیگر چه نیازی به جنگ و کشتار پیدا خواهد کرد و حال آن‌که هم در حدیث‌های شیعیان است که امام ناپدید چون پدید آید، ۳۱۳ تن یاور بر سرش گرد آیند. پس بی‌گفت و گوست که مقصود از پدید آمدن، نه پدید آمدن خود او، بلکه پدید آمدن پرده و جایگاه اوست. (همو: ۴۶)

اندیشه‌های وی را می‌توان در کتاب *کلام‌المهدی* اش جست‌وجو کرد. این کتاب بیانیه جامع اعتقادی اوست که در خلال آن برخی موضع‌گیری‌های سیاسی مشعشعیان نیز ارائه شده است. از مهم‌ترین مباحث اعتقادی مطرح شده در این کتاب، موضوع نیابت وی و ارتباطش با مهدویت است (رنجبر، ۱۳۸۲: ۱۷). وی در قسمتی از کتاب خود، ظهور را از شئون حاجب و حامل مهدی می‌داند نه خود مهدی. به اعتقاد وی، به دلیل حیات پدران و نیاکان امام غایب، ظهور و زعامت آن امام، ترجیحی بلامرجه بوده و این «حجاب حامل مهدی» است که ظهور خواهد کرد؛ زیرا در صورت ظهور امام غایب، تکلیف و آزمایش به دلیل قوه قهریه امام ساقط خواهد بود (همو: ۲۲۰). سید محمد مشعشع، مرگ ائمه علیهم‌السلام را امری ظاهری توصیف کرده و از این جهت میان امام زمان علیه‌السلام و دیگر ائمه تفاوتی قائل نمی‌شود. گرچه وی به حسب نیابت از سوی امام دوازدهم ظهور کرد، ولی با توجه به مقدمه پیش گفته، مدعی بود ظهورش از جانب تمام ائمه علیهم‌السلام بوده و حتی نایب مناب ایشان است؛ زیرا دست وکیل همان دست موکل است (همو: ۲۲۳).

برخلاف دیدگاه سرسختانه احمد کسروی درباره مشعشعیان، جاسم حسن شبر که خود از منتسبان به این خاندان به شمار می‌رود، به تحلیل و تنزیه اندیشه‌های سید محمد مشعشع پرداخته است. جاسم حسن عنوان مهدی را تنها لقب عرفی سید محمد مشعشع دانسته است (شبر، ۱۳۹۲: ۵۹ - ۶۰). وی همچنین با استشهاد به برخی از اشعار و اقوال ائمه علیهم‌السلام و علمای دین، برخی از کلمات و سخنان سید محمد را قابل تأویل و تفسیر دانسته و منکر اعتقادات غلوآمیز اوست. جاسم حسن به‌رغم پذیرش برخی از شاخصه‌های غلو در یاران و حتی فرزند او سید علی، انتساب غلو به سید محمد مشعشع را دسیسه ترکمانان و صوفیان که از رقبای سیاسی حرکت و نهضت مشعشعیان به شمار می‌روند، دانسته است (همو، ۱۳۸۵: ۵۳). از منظری دیگر، مصطفی کامل الشیبی ادعای مهدویت وی را نتیجه روند طولانی تأثیر و تأثر تشیع و تصوف دانسته است (شیبی، ۱۳۵۹: ۲۸۷-۲۸۸). به اعتقاد شیبی، دعوی مهدویت

وی نتیجه طبیعی آگاهی از موقعیت خود به عنوان «وارث ائمه» است که این ترکیبی از آموزه‌های شیعه و تصوف به شمار می‌رود؛ چراکه به اعتقاد متصوفه انبیا و اولیا از یک منشأ هستند و ولایت می‌تواند بالاتر از نبوت نیز باشد (همو).

مهدویت لغوی

در این دیدگاه، از معنای اصطلاحی و منصوص مهدی در روایات صرف نظر شده و تنها معنای لغوی آن (هدایت یافته) مورد نظر است. بر این اساس در اطلاق مهدی بر یک فرد هیچ کدام از مشخصات اسمی، ظاهری و توصیفی مهدی در روایات، دخالت نداشته است؛ هرچند وجودشان زمینه ساز مقبولیت عمومی خواهد بود. در این تعریف مهدی کسی است که هدایت یافته از جانب خداوند بوده و به صورت کلی در صدد دفاع از مظلومان و مبارزه با ظالمان بوده باشد، بدون این که هیچ یک از نشانه‌های قطعی یا غیرقطعی ذکر شده در روایات، شرط شده باشند. مدعی مهدویت در این دیدگاه می‌تواند در عین اعتقاد به مهدی موعود علیه السلام در نصوص دینی، مدعی مهدویت لغوی باشد. البته از این نکته نیز نباید غفلت کرد که مقبولیت اجتماعی مدعی مهدویت لغوی، تحت تأثیر روایات مهدویت مشروط بر وجود اجمالی برخی از مشخصات یا رسالت‌های مهدی در مبارزه با حاکمان جائر خواهد بود.

از جمله افرادی که با تسامح مدعی این مفهوم از مهدویت بودند سید محمد نوربخش (۸۶۹ق) است. برخی معتقدند وی از شاگردان سید محمد مشعش (شوشتری، ۱۳۶۵: ج ۲، ۱۴۷) و فرزند سید عبدالله از سادات موسوی اهل قطیف - از مناطق عربستان - بود که برای زیارت امام رضا علیه السلام به خراسان آمد و در قائن، پس از ازدواج با دختری از روستای ساویجان (رنجبر، ۱۳۸۲: ۷۶) ساکن شد (شوشتری، ۱۳۶۵: ج ۲، ۱۴۳). پرورش وی خراسان و ماوراءالنهر موجب آشنایی او با متصوفه شد، به طوری که وی از محضر میرسید محمد شریف جرجانی بهره برد (رنجبر، ۱۳۸۲: ۷۵) و پس از چندی به طریقه «کبرویه» پیوست (همو: ۷۷) و از مریدان خواجه اسحاق ختلانی (م ۸۲۷ق) شد (شوشتری، ۱۳۶۵: ج ۲، ۱۴۴). توفیق او در خانقاه چنان بود که به زودی خواجه اسحاق، خرقه مراد خود سید علی همدانی را بر او پوشانید و او را به «نوربخش» ملقب ساخت (رنجبر، ۱۳۸۲: ۷۷). قاضی نورالله شوشتری درباره نقش خواجه اسحاق ختلانی در ادعای مهدویت سید محمد نوربخش و رویکرد پیش گفته در مورد مهدویت می‌گوید:

[خواجه اسحاق] از روی درد دین و محبت خاندان سیدالمرسلین بر آن شد که به طریق بعضی از اکابران سلف که بر متغلبان عباسی و غیرهم خروج کردند او نیز وسیله

آغازد که عالم را از وجود متغلبان زمان پاک سازد. لاجرم جهت ترغیب سید محمد نوربخش را امام و مهدی نام نهاده و در مقام تدبیر بروز و ظهورش در ایستاد. (شوشتری، ۱۳۶۵: ج ۲، ۱۴۷)

خواجه اسحاق همچنین با فرستادن سید عبدالله برزش آبادی به شهر منک، نوربخش را از رقیبی سرسخت رهایی بخشید (کربلایی تبریزی، ۱۳۸۳: ج ۲، ۲۴۹). هرچند نوربخش بر بیعت خواجه اسحاق با او به عنوان مهدی و وفاداری اش بر این بیعت تأکید کرده است (رنجبر، ۱۳۸۲: ۸۰) اما از این نکته نباید غفلت نمود که خواجه اسحاق فرزند امیرعلی شاه، داعیه دار امارت در آن منطقه و از مخالفان حاکمیت تیموریان بود. شاید بر این اساس بود که شاهرخ تیموری با وجود دستگیری سید محمد نوربخش به عنوان پیشوای قیام و بخشش او، خواجه اسحاق را به قتل رساند (همو: ۷۷).

سید محمد در کتاب *رسالة الهدی* آورده است که پدرش از مهدویت او حتی پیش از تولدش خبر داده و می گوید:

محمد المهدی کسی است که در صلب من است. و دستش را بر صلبش قرار داد و افزود: فرزندم محمد زمانی که به چهل سالگی برسد از مشرق تا به مغرب زمین، کسی پیدا نمی شود که در علم با او معارضه کند و بر او غالب شود. (نوربخش، ۱۳۹۱: ۳۵۹)

همچنین نوربخش در بخش های مختلفی از کتابش برتری علمی خود را از مهم ترین شواهد مهدویت خویش دانسته است (همو: ۳۶۷). البته وی به مستندات دیگری چون کشف، شهود و وقایع نجومی در ادعای مهدویت خود نیز استناد کرده است (همو). از دیگر شاخصه های مهدویت از منظر نوربخش را می توان منشأ انتخاب وی به عنوان مهدی یاد کرد؛ زیرا وی مهدویت را نه موردی خودخواسته، بلکه آن را امری از سوی قطب الاولیاء و اکابرهم می داند (رنجبر، ۱۳۸۲: ۸۱). در مجموع با مطالعه آثار او کمتر می توان شاهدی بر انکار مهدی موعود مصطلح در کلام اهل بیت علیهم السلام از سوی وی یافت.

سید محمد نوربخش پس از دستگیری توسط شاهرخ تیموری به شیراز تبعید شد، اما پس از مدتی آزاد شد و در بین عشایر فیلی و بختیاری دعوی خلافت کرد. وی پس از آن به گیلان و شهرهای کردنشین رفت، اما بار دیگر دستگیر شد و با الزام شاهرخ بر منبر رفت و به گونه ای مبهم دعاوی خود را انکار کرد. سید محمد در اواخر عمر به تبریز، گیلان، شروان و ری رفت و سرانجام در ربیع الاول سال ۸۶۹ قمری در روستای سولقان ری درگذشت و در باغ مستحده خودش دفن شد (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۸۵).

مهدویت تنبیهی^۱

انحراف مهدویت از مسیر اصلی و رواج اندیشه‌ها و تعاریف گوناگون درباره آن سبب شد که حتی برخی غیبت به عنوان یکی از ارکان بنیادین مهدویت را مجازات الهی برای برخی از شخصیت‌ها بپندارند. در این دیدگاه غیبت نه به عنوان راهکاری برای حفظ جان مهدی و فراهم شدن بستر لازم جهت قیام و ظهور، بلکه به عنوان مجازاتی الهی برای کوتاهی وی از رسالت معنوی یا دنیوی اش دانسته می‌شد. گفتنی است تعبیر به مهدویت تنبیهی با تسامح بوده و غیبت به عنوان یکی از ارکان مهدویت جایگزین شده است، به طوری که در این دیدگاه آن چه به عنوان تنبیه و عقوبت از جانب خداوند در نظر گرفته شده، غیبت است نه مهدویت. با توجه به توضیح پیش گفته از جمله افرادی که به نوعی این مفهوم درباره‌شان ادعا می‌شد محمد بن حنفیه است؛ زیرا گروهی از کیسانیه و یاران ابوعمره سائب بن مالک اسعدی بر این اعتقاد بودند که بر اثر کوتاهی محمد بن حنفیه در عهده‌گیری امر امامت، دچار سرگردانی و بی‌امامی شده‌اند. به اعتقاد آنان امامت پس از امام علی، امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام به محمد بن حنفیه رسید، اما او در پشت پرده تقیه پنهان ماند و از اشاعه علم و ارشاد خودداری کرد و چون محمد بن حنفیه مرتکب این گناه شد، خداوند او را مجازات کرد و از میان خانه و یارانش دور گردانید و او را در کوه نامساعد و غار تاریکی قرار داد. همچنان که آدم به دلیل نافرمانی، از بهشت به زمین منتقل شد و ذوالنون به شکم ماهی افتاد. البته خداوند پیش از غایب کردن محمد، امر امامت را به فرزندش ابوهاشم عبدالله سپرد (اشعری، ۱۳۷۱: ۷۸).

مطالب پیش گفته در حالی است که وی هرچند به لقب مهدی مباحث می‌کرد (محمد حسن، ۱۳۷۳: ۱۰۵)، ولی هیچ‌گاه ادعای مهدویت ننمود. هر گاه در سلام وی را مهدی خطاب می‌کردند پاسخ می‌داد: آری، من هدایت‌گر به رشد و خیر هستم (ابن سعد، ۱۴۱۰: ج ۵، ۷۰). پس از شهادت امام حسین علیه‌السلام در سال ۶۱ قمری گروهی از شیعیان به امامت و مهدویت محمد بن حنفیه پس از امام علی علیه‌السلام معتقد شده و در حقیقت امامت امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام را انکار کردند (اشعری، ۱۳۷۱: ش ۸۲). پس از مرگ محمد بن حنفیه، گروهی معتقد بودند وی نمرده است و در کوه رضوی - بین مکه و مدینه - اقامت دارد و آهوان بامداد و شامگاه نزد او می‌آیند و او از شیر و گوشت آن‌ها می‌خورد. دو شیر نیز در جانب راست و چپش

۱. گفتنی است این عناوین ابداعی و با تسامح است؛ از این رو بر مفاهیمی متفاوت که تحت تأثیر شرایط و عوامل اجتماعی از آموزه مهدویت و برخی از ارکان آن چون غیبت پنداشته شده، تأکید می‌شود.

قرار دارد و از وی نگهبانی می‌کنند تا روزی که ظهور کند (نوبختی، ۱۳۶۱: ۵۰-۵۱).
 کربیه از انشعابات کیسانیه است که در عصر امام باقر علیه السلام نیز در جامعه شیعه دارای
 هوادارانی بوده‌اند. آنان معتقد بودند محمد بن حنفیه مهدی بوده و نمرده و نخواهد مرد و
 هم‌اکنون غایب است و مکان او معلوم نیست؛ وی روزی ظهور خواهد کرد و مالک زمین
 خواهد شد و تا رجوع او، هیچ امامی نخواهد بود (همو). بعضی از افراد این فرقه نیز می‌گویند
 محمد بن حنفیه در کوهستان «رضوا» است و بار دیگر خروج خواهد کرد (مشکور، ۱۳۶۲: ۵۸).
 این گروه - که در مدینه و کوفه سکونت داشتند - گرایشات غلوآمیز داشتند و مورد لعن امام
 باقر علیه السلام واقع شدند (اشعری، ۱۳۷۱: ش ۳۳). «مختاریه» یا «کیسانیه خالصه» از دیگر انشعابات
 کیسانیه هستند که به امامت ابوهاشم - فرزند محمد بن حنفیه - معتقد بوده و قائم را از میان
 فرزندان او می‌دانستند (همو: ش ۷۸). «حربیه» نیز معتقد بودند امام علی علیه السلام و سه فرزندش
 (حسن، حسین و محمد) جانشینان پیامبرند و محمد بن حنفیه چهارمین امام و همان مهدی
 منتظر است. آن‌ها مرگ او را ساختگی و تدبیری برای گمراه کردن دشمنان دانسته و او را غایب
 می‌دانند (همو: ش ۸۵). آنان معتقد بودند محمد بن حنفیه غایب و مهدی است و عبدالله بن
 عمرو بن حرب منصب امامت را در دوران غیبت بر عهده دارد (همو: ش ۸۳).

مهدویت تدریجی

در این تعریف که شاید یک اجبار تاریخی و اجتماعی منجر به شکل‌گیری آن شده باشد،
 تمام آثار مادی و معنوی ظهور مهدی در ضمن یک سلسله، گروه و خاندان خاصی به ثمر
 خواهد رسید. از این رو احادیث و ادله مهدویت - که دلالت بر ظهور فردی خاص با مشخصات
 انحصاری دارند - قابل تأویل بوده و ناظر به حکومت سلسله‌ای از خلفای صالح است. از این رو
 تحقق آثار وعده داده شده‌ای چون از بین رفتن ظلم و فراگیر شدن حکومت عدل و... همگی
 در محدوده زمامداری این سلسله از خلفا به دست خواهد آمد. البته در این دیدگاه وجود برخی
 پیش شرط‌ها در عهده‌داری جایگاه مهدویت توسط این سلسله، ضروری به نظر می‌رسد؛
 پیش شرط‌هایی چون نسب فاطمی، نص امام قبل و سایر شرایطی که در احراز امامت از
 دیدگاه شیعیان اسماعیلی مستعلوی معتبر است.

از شواهد تحقق تاریخی این رویکرد، خلافت خلفای فاطمی در قرن چهارم است. عبیدالله
 المهدی (م ۳۲۲ق) مؤسس خلافت فاطمی بود تا پیش از این رهبری سلمیه خاستگاه سنتی
 اسماعیلیان را بر عهده داشت (مقدسی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۳۵۱). او پس از مدتی به مغرب در شمال
 آفریقا و سرزمینی که چندی داعیه مهدویتش توسط یکی از داعیان به نام ابوعبدالله الشیعی

تبلیغ شده بود، مهاجرت نمود و در شهر سجلماسه با وی به عنوان مهدی بیعت کردند (قلقشندی، ۱۴۰۷: ج ۵، ۱۱۹). وی حکومت خود را در سال ۲۹۷ قمری با عنوان ادعای مهدویت آغاز کرد؛ سکه به نام «حجت‌الله» ضرب نمود، خود را «القائم» ملقب ساخت (محمدحسن، ۱۳۷۳: ۱۳۹) و حتی پایتخت خود را «مهدیه» نام گذارد (قلقشندی، ۱۴۰۷: ج ۵، ۱۱۹). اما مرگ وی در سال ۳۲۲ قمری و عدم توفیق در تحصیل وظایفی که در منابع حدیثی بر عهده مهدی گذاشته شده است موجب شد مهدویت فرزندش «ابوالقاسم» تبلیغ شود. اما او نیز به سرنوشت پدر دچار شد و نتوانست از عهده وظایف منصوص مهدی برآید. از این رو در عهد خلافت المعز لدین الله - چهارمین خلیفه فاطمی - که موضوع مهدویت از یک امتیاز معنوی و سیاسی به یک چالش سیاسی تبدیل شده بود، نظریه جدیدی در موضوع مهدویت طرح شد. در این مقطع اندیشمندان اسماعیلی مانند قاضی نعمان مغربی (م ۳۶۳ ق) و جعفر بن منصور الیمن از ادعای مهدویت عبیدالله المهدی و فرزندش قائم بامر الله به دلیل تأمین نشدن توقعاتی که از مهدی انتظار می‌رفت رو برتافتند. قاضی نعمان، مهدی موعود را صاحب قیامت و پس از همه امامان (تمیمی مغربی، ۱۳۷۵: ۳۰) و منصور الیمن نیز با تکیه بر احادیثی، قائم را با اوصافی معرفی کرده است که کمتر در عبیدالله المهدی و فرزندش می‌توان یافت؛ اوصافی مانند فاتح مکه و... (الیمن، ۱۴۰۴: ۸۷). به اعتقاد برخی از محققان (محمداف، ۱۳۹۰: ۲۰۵)، ترویج عنوان «قائم المنتظر» به جای «مهدی» در دوره‌های بعد نیز به دلیل دور داشتن اذهان مردم از انتظارات نجات‌بخشانه‌ای بود که به دلیل ادعای مهدویت عبیدالله و فرزندش ایجاد شده و برآورده نشده بود. این تدبیر در مواردی آن قدر جدی انگاشته شد که برخی از داعیان اسماعیلی درصدد تعریف، ماهیت و حتی شرح وظایفی جداگانه برای هرکدام از این عناوین برآمده بودند (دفتری، ۱۳۷۵: ۲۰۶).

ادعای مهدویت عبیدالله المهدی، منازعات داخلی گسترده‌تری را نیز بین اسماعیلی مذهب‌ان ایجاد کرده بود؛ زیرا اسماعیلیان تا پیش از این به مهدویت اسماعیل بن جعفر یا فرزندش محمد بن اسماعیل باور داشتند و عبیدالله با ادعای جدید خود عملاً مهدویت ایشان را منکر شده بود. این موضوع با مخالفت گسترده برخی از عالمان و داعیان اسماعیلی به‌ویژه در سرزمین‌های شرقی مانند ابوحاتم رازی و النسفی شد و حتی به شکل‌گیری حرکت‌ها و دولت‌هایی چون قرامطه انجامید. اختلافات دیدگاه‌ها در موضوع مهدویت به تدریج منازعات شدیدی را بین انشعابات اسماعیلی و حتی بین اسماعیلیان

فاطمی به وجود آورد و خلفا و نظریه پردازان فاطمی - به ویژه المعز لدین الله و قاضی نعمان - را به ارائه تعریف و تبیینی جدید و متناسب با مدعیان گذشته، انتظارات به وجود آمده و سایر آموزه‌های کلامی اسماعیلی واداشت. این تبیین - که به گونه‌ای درصدد ایجاد نظریه‌ای جامع در موضوع مهدویت اسماعیلی بود - بر این پایه استوار شد که مهدویت امری بسیط نبوده و در چند مرتبه و مقام محقق خواهد شد. در این تعریف جدید، مهدویت محمد بن اسماعیل - که انکارش توسط عبیدالله المهدی مخالفان بسیاری را برای فاطمیان به وجود آورده بود - مجدداً مورد پذیرش قرار گرفت، با این تفصیل که محمد بن اسماعیل دارای سه حد است: حد جسمانی که در گذشته شروع شده و با مرگ وی پایان پذیرفته و دیگری وی را رجعتی نخواهد بود؛ حد دیگری حد روحانی است که با انتخاب جانشینانی که خلفای فاطمی هستند تا روز قیامت ادامه خواهد یافت، و در نهایت حد داوری در روز قیامت (تمیمی مغربی، ۱۳۷۵: ۴۵، ۶۶-۷۹).

خلفای فاطمی در این تبیین، هم مهدویت محمد بن اسماعیل و هم ادعای مهدویت عبیدالله المهدی و فرزندش القائم بامر الله را پذیرفته بودند؛ زیرا عبیدالله المهدی را خاتمه دهنده دوره ستر و آغاز کننده دوره کشف در مرتبه روحانی محمد بن اسماعیل تعریف کرده و سلسله امامان فاطمی را ادامه دهندگان حد روحانی مهدویت محمد اسماعیل دانسته‌اند. در این تبیین، مهدویت در یک مرتبه به صورت دفعی و در قالب حد جسمانی محمد بن اسماعیل و در مرتبه دیگر به صورت تدریجی و در ضمن سلسله‌ای از امامان فاطمی تحقق می‌یافت.

مهدویت تقابلی

این رویکرد چندان خود را ملزم به احراز شرایط منصوص در روایات و متون دینی درباره مهدی و مهدویت نمی‌بیند؛ بلکه آن چه مبدعان این رویکرد را وادار به طرح، ارائه و تبیین مفاهیمی جدید از مهدویت می‌کرد، روابط و مناسبات سیاسی و فکری بود. در چنین رویکردی شرایط، اهداف و ویژگی‌هایی که برای مهدی و مهدویت او برشمرده می‌شد بیشتر تأمین کننده نیازها و مطالبات اجتماعی نظریه پردازان می‌بود تا استنباطات و برداشت‌های متفاوت از منابع و متون دینی. از این رو گرچه ممکن است تقابل احزاب و گروه‌ها به عنوان انگیزه اصلی طراحان این دیدگاه‌ها دانسته شود، اما به دلیل این که این انگیزه موجب تعریفی جدید از مهدویت شده است، می‌توان این تعریف را نیز با پسوند «تقابلی» شناساند. در این تعریف از

مهدویت - که از آن به مهدویت تقابلی یاد می‌کنیم - ناظر به شرایط اجتماعی دارای تفاوت‌های جزئی یا بنیادین با مفاهیم ارائه شده از مهدویت در نصوص دینی است. در برخی از مصادیق تاریخی این رویکرد، تفاوت مهدویت ادعا شده با مهدویت منصوص تنها در حد غفلت از ویژگی‌های ظاهری است؛ مانند ادعای مهدویت منصور عباسی برای فرزندش و در برخی موارد دیگر تفاوت‌ها به گونه‌ای بیگانه از مهدویت منصوص در متون دینی است که به وضوح می‌توان آن را تعریفی جدید از مفهوم مهدویت دانست؛ مانند مهدویتی که خالد بن معاویه مبدع آن بود.

در این رویکرد ادعای مهدویت بیشتر کارکرد تبلیغاتی داشته و کمتر به صلاحیت‌ها و حتی ویژگی‌های مذکور در نصوص دینی توجه می‌شد. برتری جویی مادی یا معنوی و حتی مقابله به مثل در برابر رقاباتی که درباره‌شان ادعای مهدویت شده بود از انگیزه‌های اصلی در ادعای مهدویت دانسته می‌شد. از نتایج چنین ادعایی می‌توانست کم‌اثر کردن برتری اجتماعی و معنوی احزاب یا گروه‌های رقیب و یا نهادینه کردن مطالباتی بود که به دلیل حاکمیت گروه رقیب قابلیت بالفعل شدن را نیافته بود. این مهدویت گاهی توسط حاکمان در مقابل مدعیان مغلوب و گاهی توسط مدعیان مغلوب در تقابل با حاکمان غالب ادعا می‌شد. در این تعریف از مهدویت، مهدی برپا دارنده عدل قسط جهانی نبوده و تنها درصدد احقاق حق گروه یا حزب مدعی است. ادعای مهدویت مهدی عباسی و سفیانی منتظر از مصادیق چنین رویکردی به شمار می‌آید.

الف) ادعای مهدویت مهدی عباسی

شاید بتوان ادعای مهدویت مهدی عباسی از سوی پدرش منصور را ترفندی در راستای مقابله با ادعای بنی‌هاشم در تصدی جایگاه خلافت و مهدویت دانست؛ زیرا نفس زکیه و ادعای مهدویت او - که سال‌ها پیش توسط بزرگان بنی‌هاشم و بنی‌عباس از جمله سفاح و منصور نیز تأیید شده بود - بزرگ‌ترین چالش پیش روی خلافت نوپای بنی‌عباس به شمار می‌آمد. از این رو از نخستین اقدامات منصور پس از عهده‌داری خلافت، مبارزه با نفس زکیه و ادعای مهدویت اوست، به طوری که پس از آن که منصور باخبر شد نفس زکیه قیام خود را با عنوان مهدویت آغاز کرده است، سخت برآشفته، نفس زکیه را دروغ‌گو نامید و مهدی واقعی را فرزند خود معرفی کرد (اصفهانی، ۱۳۷۲: ۲۴۰). او درورای این ادعا در پی اثبات صلاحیت‌های ذاتی بنی‌عباس در احراز خلافت در مقابل بنی‌هاشم بود و آن چه او را بر این ادعا تحریک می‌کرد، جایگاه، اعتبار، فضایل و ادعاهای سیاسی بنی‌هاشم به ویژه عبدالله محض و

فرزندانش محمد و ابراهیم بود.

ب) ادعای مهدویت سفیانی

خالد بن یزید بن معاویه پس از آن که مروان بن حکم خلافت را پس از معاویه بن یزید تصاحب کرد و شاخه سفیانی را از تصدی خلافت محروم نمود، درصدد برآمد بار دیگر خلافت را از مروان یا فرزندانش باز پس گرفته و به فرزندان ابوسفیان بسپارد. او که به جهت جایگاه سیاسی و اجتماعی نمی توانست به این خواسته خود جنبه فعلیت ببخشد، این مطالبه را با ادعای مهدویت نهادینه کرد. خالد مدعی شد مهدی موعود در احادیث و منابع دینی، فردی از خاندان ابوسفیان است که خلافت را از آل مروان به آل سفیان باز خواهد گرداند. از این رو مهدویتی که وی مبلّغ آن بود، در تقابل با مروانیان قرار گرفت و بیش از هر چیز در پی بازپس گیری خلافت از آل مروان و واگذاری آن به آل سفیان بود.

برخی معتقدند نخستین بار خالد بن یزید بن معاویه، اسطوره سفیانی منتظر را پس از تصاحب خلافت توسط مروان بن حکم در سال ۶۴ قمری مطرح کرد؛ زیرا مروان سهمی را برای آل ابوسفیان برای خلافت در نظر نگرفت. از این رو خالد که خود را قادر به بازپس گیری خلافت نمی دید، حرکتی را با هدف بازگرداندن خلافت به خاندان ابوسفیان با طرح اسطوره سفیانی منتظر بنیان نهاد (ابن تغری بردی، بی تا؛ ج ۱، ۲۲۱؛ دیوه جی، ۲۰۰۳: ۳۵). خالد با جعل احادیثی به حرکت خود وجهه دینی داده و بنا به نقل ابن تغری بردی با الگوگیری از احادیث مهدی منتظر از آل علی علیه السلام احادیثی را درباره سفیانی منتظر جعل کرد (ابن تغری بردی، بی تا؛ ج ۲، ۱۴۸). البته این ترفند به مرور زمان اهدافی متفاوت و گاه متعدد یافت، به طوری که این روایات در ابتدا برای بازپس گیری خلافت از بنی مروان که رقیب داخلی بنی سفیان از امویان بودند استفاده می شد، ولی با روی کار آمدن بنی عباس این روایت، هواداران مروانی نیز یافت؛ زیرا این بار سفیانی منتظر برای باز پس گیری خلافت از بنی عباس ظهور می کرد. امویان این بار کوشیدند علویان را نیز با استفاده از اسطوره سفیانی منتظر در مبارزه علیه عباسیان سهیم کنند. از شواهد این تلاش، جعل روایتی منسوب به امام علی بن ابی طالب علیه السلام است. در این روایت پس از مذمت استعاره ای بنی عباس، امت اسلامی به ظهور سفیانی منتظر بشارت داده شده است.^۱ جالب توجه این که سفیانی منتظر در تطوری دیگر مبلّغان خود را هدف قرار داد؛

۱. قال علی علیه السلام: سیکون لبني عمی مدینة قبل المشرق - بین دجلة و دجیل و قطر بل الصراة - یشید فیها بالخشب و الأجر و الجص و الذهب یسکنها شرار خلق الله و جابرة امتی. اما ان هلاکها علی ید السفیانی کانی بها و الله قد صارت خاویة علی عروشها. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ج ۱، ۶۴)

زیرا عباسیان نه تنها سفیانی منتظر را انکار نکردند، بلکه بر آن اصرار ورزیدند، با این تفاوت که او را دشمن مهدی موعود، مرتد از اسلام، قاتل مؤمنان، نبش کننده قبر رسول خدا ﷺ حلال کننده محرمات، تصویر کردند (دیوه جی، ۲۰۰۳: ۳۷). سفیانی منتظر، محدود به عالم نظر و ادعا باقی نماند و افرادی چون علی بن عبدالله بن خالد بن یزید (ابن تغری بردی، بی تا: ج ۲، ۱۴۸) و مبرقع ابوحرب یمانی (همو: ۲۴۹) با ادعای سفیانی منتظر در دمشق و فلسطین ظهور کردند. به هر روی، شاید بتوان بهترین شاهد بر رویکرد یا کارکرد تقابلی در تطور تاریخی مفهوم مهدویت را در مهدویت سفیانی منتظر تصویر نمود.

مهدویت ارتدادی

در این رویکرد، افراد یا نحله‌هایی با گرایش‌های خاص فکری یا مذهبی و با ادعای مهدویت خود یا شخصی دیگر، در صدد خروج از گفتمان مذهبی غالب در جامعه برمی‌آمدند. از منظر آنان، بیشتر جنبه‌های اصلاحی و تبری‌جویانه مفهوم مهدویت مورد توجه بود. مهدویت از منظر آنان، آموزه‌ای برای نفی شرایط موجود و خروج از گفتمان حاکم سیاسی، مذهبی و حتی دینی بود. البته این مفهوم از مهدویت گرچه تا زمانی که در صدد اصلاح و نفی بدعت‌ها باشد ممکن است از منابع و نصوص دینی گرفته شود، اما در مواردی که در پی نفی مذهب یا دین برمی‌آمد، بیشتر از منابع و نصوص اسلامی فاصله می‌گرفت. کارکرد مهدویت از منظر این نظریه پردازان نفی گفتمان غالب بود. از این رو انگیزه خروج از گفتمان حاکم، آنان را وادار به ارائه تعریف جدیدی از مهدویت کرده بود که نفی فروع و حتی اصول مذهبی یا دینی از شاخصه‌های چنین مفهومی از مهدویت دانسته می‌شود. این مفهوم از مهدویت می‌توانست ارائه دهنده آموزه‌ها و اندیشه‌هایی باشد که فضای دینی و مذهبی رایج در جامعه هرگز پذیرای آن نبود. آنان با تمسک به این مفهوم از مهدویت و معرفی مصداقی برای مهدی، مقدمات نفی گفتمان رایج و حاکم مذهبی و ارائه گفتمانی جدید را فراهم می‌کردند. در این تعریف از مهدویت مناسبت چندانی بین مهدویت منصوص در منابع دینی و فردی که درباره وی ادعای مهدویت شده بود وجود نداشت و حتی ممکن بود در تقابل با اندیشه‌های مذهبی و اسلامی بوده باشد. در این صورت و به ویژه در فرع اخیر، مهدویت ابزاری برای بازگشت از دین و مذهب رایج به مسلک نخستین است. از مصادیق چنین کارکردی برای مفهوم مهدویت، ادعای اسپهبدان گبر، مبنی بر مهدویت ابومسلم خراسانی است. درباره عبدالرحمن ابومسلم خراسانی - که به اعتقاد مأمون عباسی یکی از سه دولتمرد بزرگ تاریخ است (اشعری، ۱۳۷۱: ۲۸۱) - اختلاف نظرهای بسیاری وجود دارد؛ گروهی وی را عرب و برخی دیگر عجم می‌دانند.

اصفهان، مرو و بلاد کرد از شهرهایی است که به اختلاف موطن وی دانسته‌اند (مشکور، ۱۳۶۲: ۷۸). سعد بن عبدالله اشعری به نقل از معجم الادباء نام ایرانی وی را «بهبزادان» و نام پدرش را «ونداد هرمزد» بیان کرده است (اشعری، ۱۳۷۱: ۲۹۶). ابو مسلم یکی از مهم‌ترین دولتمردان عباسی بوده و توسط ابراهیم بن محمد امام، به ریاست شیعه آل عباس در خراسان برگزیده شده بود (همو). پس از کشته شدن وی توسط منصور عباسی گروه‌های مختلفی مرگ وی را انکار کرده و قایل به مهدویت وی شدند. اسحاقیه، راوندیه، ابلقیه، مبیضیه، بابکیه، برکویه، رزامیه، ذقولیه و سناباذیه همگی از مدعیان مهدویت وی به شمار می‌آیند (همو: ۲۸۱).

سناباذیه پیروان پیروز اسپهبد، سناباذ گبر از اهالی ری یا طبرستان و یکی از یاران ابومسلم خراسانی بودند (سروش، بی تا: ۳۴). آن‌ها معتقد بودند هنگامی که منصور عباسی، تصمیم به قتل ابومسلم گرفته بود، ابومسلم مرگی سپید شد و به آسمان پرواز کرد؛ او نزد زرتشت و مزدک در قلعه‌ای نشسته و آماده ظهور است (همو). به اعتقاد آنان ابومسلم مهدی موعود بوده و به زودی ظهور خواهد کرد (همو). بیشتر یاران سناباذ، ایرانیان غیرمسلمان بودند، بنا بر آن چه به وی نسبت داده‌اند، او تصمیم داشت کعبه را ویران سازد (همو). وی که توانسته بود مزدکیان و خرم‌دینیان را به گرد خود جمع کند (مشکور، ۱۳۶۲: ۲۱) در همان سال کشته شدن ابومسلم (۱۳۷ ق) نهضت خود را از نیشابور آغاز کرده و ری و قومس را نیز به تصرف خود درآورد (طبری، بی تا، ۱۵۰۱-۱۵۰۲). قیام سناباذ گبر چندی به طول نینجامید و در نهایت در منطقه‌ای میان ری و همدان مغلوب ابوجعفر جمهور بن مرار عجلی شد و شش هزار نفر از یارانش کشته شدند (همو). ظاهراً آنان بقایای مزدکیان پیش از اسلام بودند که در دوره اسلام تحت تأثیر عقاید غلات شیعه قرار گرفته بودند (مشکور، ۱۳۶۲: ۱۷۸). علاوه بر سناباذیه، برخی از طوایف خرمیه نیز معتقد بودند ابومسلم همان موعودی است که مجوس در انتظار اویند. آنان مرگ ابومسلم را نپذیرفته و منتظر رجعتش بودند و معتقد بودند کسی که توسط منصور عباسی کشته شد، شیطانی بود که به صورت ابومسلم ظاهر شده بود (اشعری، ۱۳۷۱: ۲۹۶).

به هر روی، اعتقاد به مهدویت ابومسلم خراسانی برای گروه‌هایی چون سناباذیه وسیله‌ای برای خروج از اندیشه اسلامی به عنوان دین حاکم در جامعه و بازگشت به دین گذشته به شمار می‌آمد. البته ممکن است در مواردی از این دست، برخی اتهاماتی چون اباحه‌گری، الوهیت افراد و ارتداد از اسلام را از ترفندهای بنی‌عباس برای حذف مخالفان خود بدانند.

نتیجه

در صیانت از آموزه‌های دینی و مذهبی، توجه صرف به مباحث علمی و نظری و غفلت از تأثیر و تأثرات اجتماعی، می‌تواند یک آسیب به شمار آید؛ زیرا گرچه ممکن است بروز و ظهور فراگیر آموزه‌های مذهبی از منظری بیان‌گر اشاعه و گسترش شعائر و آموزه‌های دینی تلقی شود، اما از این نکته نیز نباید غفلت کرد که چنین شرایطی، در صورت عدم اشراف و نظارت عالمان و کارشناسان دینی ممکن است بسترساز انحرافات، بدعت‌ها و چالش‌هایی شود که این فرصت را به تهدیدی اعتقادی تبدیل کند. آموزه مهدویت به عنوان محور اتحاد، انسجام و همبستگی فرق اسلامی و حتی ادیان آسمانی در صورت تأثیرگذاری عوامل گوناگون اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و هر عامل پیرامونی دیگر ممکن است زمینه‌ساز تعاریف، قرائت‌ها و مصادیق متعدد و متنوعی شود که در این صورت نه تنها کارکرد خود را از دست خواهد داد، بلکه زمینه‌ساز تفرقه، تنش و انشعابات جدیدی نه تنها در حوزه فرق اسلامی، بلکه در حوزه انشعابات شیعی نیز خواهد بود. از این رو به نظر می‌رسد با تهذیب اخبار و روایات در موضوع مهدویت و جلوگیری از تأثیرگذاری هر گونه عامل پیرامونی دیگر هر چند در قالب تبلیغ و توسعه فرهنگ مهدویت باشد، می‌توان خلوص، اعتبار، کارکرد و تأثیر سازنده آموزه مهدویت در عرصه‌های مختلف اجتماعی را تحصیل کرد. دیگر سخن این که چون مهدویت افزون بر جایگاه علمی و نظری دارای کارکرد نمادین است، ممکن است هر گونه اجتهاد، تغییر، تبدل و تأثیرپذیری از شرایط اجتماعی و سیاسی، زمینه‌ساز به وجود آمدن مفاهیم گوناگونی از مهدویت و ابزاری شدن آموزه مهدویت گردد.



منابع

- ابن تُغرى یردى، ابوالمحاسن جمال الدين يوسف، *النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة*، مطابع كستانتسوماس وشركاه، وزارة الثقافة والارشاد القومى - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، بى تا.
- ابن سعد، ابوعبدالله محمد، *الطبقات الكبرى*، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- اربلى، على بن عيسى، *كشف الغمة فى معرفة الأئمة*، تبريز، مكتبة بنى هاشمى، چاپ اول، ۱۳۸۱ق.
- اشعري، سعد بن عبدالله، *المقالات والفرق*، ترجمه: محمد جواد مشكور، تهران، انتشارات عطايى، ۱۳۷۱ش.
- اصفهانى، ابوالفرج على بن حسين بن محمد، *مقاتل الطالبين*، شرح و تحقيق: سيد احمد صقر، قم، منشورات الشريف الرضى، ۱۳۷۲ش.
- بلاذرى، احمد بن يحيى، *انساب الأشراف*، تحقيق: سهيل زكار و رياض زركلى، بيروت، دار الفكر، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- تميمى مغربى، ابوحنيفه محمد بن نعمان، *الرسالة المذهبية*، تحقيق: عارف تامر، قاهره، دارالانصاف، ۱۳۷۵ق.
- خطيب بغدادى، احمد بن على بن ثابت، *تاريخ بغداد*، دراسة و تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، چاپ اول، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۱۷ق.
- دفتري، فرهاد، *تاريخ و عقايد اسماعيليه*، ترجمه: فريدون بدره‌اى، تهران، فرزنان روز، ۱۳۷۵ش.
- ديوه جى، سعيد، *اليزيدية*، بيروت، مؤسسة العربية للدراسات و النشر، چاپ اول، ۲۰۰۳م.
- رنجبر، محمدعلى، *مشعشعيان*، تهران، انتشارات آگاه، چاپ اول، ۱۳۸۲ش.
- زرین کوب، عبدالحسين، *دنباله جستجو در تصوف ايران*، تهران، اميرکبير، چاپ سوم، ۱۳۶۹ش.
- سروش، احمد، *مدعيان مهدويت از صدر اسلام تا عصر حاضر*، بى جا، بى نا، بى تا.
- شبر، جاسم حسن، *تاريخ المشعشعين و تراجم اعلامهم*، نجف، مطبعة الآداب، ۱۳۸۵ق.
- _____، *مؤسس الدولة المشعشعية*، نجف، مطبعة الآداب، ۱۳۹۲ق.
- شوشترى، قاضى نورالله، *مجالس المؤمنين*، تهران، انتشارات اسلاميه، ۱۳۶۵ش.

- شیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف، ترجمه: علیرضا زکاوتی قراگوزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹ش.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ریاض، بیت الافکار الدولية، بی تا.
- فصل نامه انتظار موعود، قم، مرکز تخصصی مهدویت، ش ۸ و ۹، تابستان و پاییز ۱۳۸۳ش.
- قَلَقَشَنَدی، احمد بن علی، صبح الاعشى فی صناعة الانشاء، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
- کربلایی تبریزی، حافظ حسین، روضات الجنان و جنات الجنان، تکمله و تصحیح: جعفر سلطان القرائی، تبریز، انتشارات ستوده، چاپ اول، ۱۳۸۳ش.
- کسروی، احمد، مشعشعیان مدعیان دروغین امام زمان، تهران، فردوس، ۱۳۷۸ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، انتشارات اسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۶۲ش.
- محمد اف، قدیر، مقایسه تطبیقی اندیشه مهدویت از دیدگاه اسماعیلیه و امامیه، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ، چاپ اول، ۱۳۹۰ش.
- محمد حسن، سعد، المهدیة فی الاسلام منذ اقدم العصور حتی الیوم، مصر، دارالکتب العربی، چاپ اول، ۱۳۷۳ق.
- مشکور، محمد جواد، تاریخ شیعه و فرقه های اسلام تا قرن چهارم، تهران، نشر اشراقی، چاپ سوم، ۱۳۶۲ش.
- مقدسی، محمد بن احمد، أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، ترجمه: علینقی منزوی، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، چاپ اول، ۱۳۶۱ش.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیة، تهران، صدوق، چاپ اول، ۱۳۹۷ق.
- نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعة، ترجمه: محمد جواد مشکور، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ش.
- نوربخش، سید محمد، رساله الهدی (پیوست کتاب مهدیان دروغین، رسول جعفریان)، تهران، نشر علم، چاپ اول، ۱۳۹۱ش.
- الیمن، جعفر بن منصور، کتاب الکشف، تصحیح: مصطفی غالب، بیروت، دارالاندلس، ۱۴۰۴ق.