

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال سی و دوم، دوره جدید، شماره ۵۵، پیاپی ۱۴۵، پاییز ۱۴۰۱
مقاله علمی - پژوهشی
صفحات ۱۰۷-۱۳۲

تطور موعودگرایی در تشیع سده‌های نخستین با تأکید بر انگاره «مهدی»^۱

سید محمد هادی گرامی^۲
محبوبه حامی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۰۵

چکیده

در اسلام موعودگرایی و منجی‌گرایی عمدتاً با انگاره «مهدی» به‌خصوص در مذاهب شیعی معنای پیدا می‌کند. این انگاره در بافت اسلامی در کنار انگاره‌های دیگری چون «هادی»، «قائم»، «غیبت»، «انتظار» و غیره قرار می‌گیرد که در دوره‌های مختلف متناسب با بافت فکری جامعه، تطوراتی داشته است.

نگارندگان این پژوهش در پی آن بوده‌اند که با رویکرد «تاریخ انگاره‌ای» تطور و تحول معنایی انگاره «مهدی» و ارتباط آن با دیگر انگاره‌های مرتبط را بررسی کنند و از این رهگذر به این پرسش پاسخ دهند که «مهدی» به مثابه مهم‌ترین انگاره در اندیشه موعودگرایی، چه تغییراتی در روند تاریخ داشته است. در این پژوهش مشخص شده است که انگاره «مهدی» ابتدا به عنوان لقبی عمومی و توصیفی به کار می‌رفت، ولی به مرور در طول چهار سده نخست اسلامی از یک سنت «موعودگرایانه»^۴ که بر نظم این جهانی تأکید می‌کرد، به سوی یک سنت «آخرالزمانی»^۵ توسعه یافت و به این ترتیب انگاره «مهدی» به سنت‌های «آخرالزمان‌گرا» پیوند خورد.

واژه‌های کلیدی: تشیع، مهدی، موعودگرایی، آخرالزمان‌گرایی

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2022.41384.2697

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.2008885.1401.32.55.5.3

۲. استادیار پژوهشکده مطالعات قرآنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

m.h.gerami@ihcs.ac.ir

۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

hami.mahboobeh@gmail.com

4. Messianic tradition

5. Apocalyptic tradition

مقدمه

پس از رحلت پیامبر(ص)، مسئله رهبری و تعیین مصداق آن موجب اختلاف نظر گروه‌های مختلف در میان مسلمانان شد که در نهایت دو مفهوم «خلافت» و «امامت» اهل سنت و شیعه را از یکدیگر جدا کرد. روند ارائه تفاسیر مختلف از مفاهیم درون‌شیعی نیز در نهایت به شکل‌گیری مذاهب و فرق شیعی منجر شد. بخشی از این اختلافات با رویکردهای مختلفی که به انگاره «مهدی» شکل گرفت و همین‌طور مصداق متفاوتی که برای آن تعیین شد، آغاز گردید. در این راستا انگاره‌های جدیدی شکل گرفتند؛ برخی انگاره‌ها دچار تغییر معنایی شدند و در موارد دیگری با حفظ معنا، تنها صورت بیرونی انگاره تغییر کرد و واژه‌های جدیدی جایگزین کلمات قبلی شدند.

تحقیقات زیادی درباره موعودگرایی و به‌طور خاص مهدویت در تشیع انجام شده است که آنها را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد. یک دسته از پژوهش‌ها تفاوتی بین سنت‌های موعودگرا و آخرالزمان‌گرا قائل نیستند و به این ترتیب در موضوع مهدویت نیز بین این دو تفکیکی قائل نشده‌اند، ولی دسته دیگر بین این دو تمایز قائل شده‌اند. تمایز بین این دو سنت به این معناست که در سنت‌های آخرالزمانی اشاره به ظهور موعود در پایان جهان وجود دارد، ولی در سنت‌های موعودگرا فاصله قابل توجهی بین موعود و پایان جهان متصور است؛ در واقع موعودگرایی ضرورتاً به معنای آخرالزمان‌گرایی نیست. به بیان دیگر، در سنت‌های موعودگرا نجات در همین دنیا و توسط مهدی اتفاق می‌افتد، ولی در سنت‌های آخرالزمانی، مهدی همزمان با پایان جهان قیام خواهد کرد.

در میان دسته نخست از پژوهش‌های پیش‌گفته، می‌توان به نوشته مارگولیو^۱ اشاره کرد که بیشتر بر گروه‌ها و جریان‌های مهدوی تأکید کرده است. «ویلیام تاکر» جنبش‌های غالبانه بیانیه، مغیریه، منصوریه و جناحیه را که نزد شیعه جزو مدعیان مهدویت قلمداد می‌شوند، بررسی و تحلیل کرده است.^۲ «شان آنتونی» با بررسی احادیث مربوط به مهدی و گنجینه طالقان، این فرضیه را مطرح کرده که سنت‌های آخرالزمانی زرتشتی از طریق زیدیه وارد سنت‌های اسلامی، به‌خصوص شیعی شده است، ولی وی هیچ تفکیکی بین موعودگرایی و آخرالزمانی قائل نشده است.^۳ الهی‌زاده نیز مهدی موعود (منجی) و مهدی آخرالزمان را در یک

1. D. C. Margoliouth (1980), "Mahdi", *Encyclopedia of religion & ethics*, edited by James Hastings, Vol. VII, Ickley: The scholar Press.

2. William Tucker (2008), *Mahdis and Millenarians (Shiite extremists in the early Muslim Iraq)*, Cambridge Uni press.

3. Sean W. Anthony (2012), "The Mahdi and the treasure of al-Talaqan", *Arabica*, N.5, pp.459-483.

معنا برای نفس زکیه به کار برده است.^۱ به این ترتیب بیشتر آنها مهدویت را به عنوان یک اندیشه آخرالزمانی و معادل هزاره‌گرایی، موعودگرایی و منجی‌گرایی تلقی کرده‌اند. علاوه بر این، جزئی‌نگری خاص این پژوهش‌ها مانع از آن شده است تا سیر تطور انگاره «مهدی» و تغییرات کلی (فراقه‌ای) آن در مذاهب شیعی را بازایی کنند.

بخش دوم پژوهش‌ها بین سنت‌های موعودگرایانه و آخرالزمان‌گرایانه تمایز قائل شده‌اند؛ با این حال برجسته کردن این تمایز، مشخصاً به عنوان دغدغه اصلی این پژوهش‌ها پی‌جویی نشده است. مدرسی طباطبایی در کتاب مکتب در فرایند تکامل «مهدی آخرالزمان» را که دقیقاً پیش از قیامت و ختم جهان می‌آید، مربوط به تفکر اهل سنت و نه شیعه دانسته است. وی از این مطلب به صورت گذرا و بدون بسط و تحلیل عبور کرده است.^۲ این بدان معناست که او سنت آخرالزمان‌گرایی را مختص اهل سنت و نه شیعه تلقی کرده است. مادلونگ معتقد است بسیاری از احادیث کلاسیک مهدویت ربطی به پایان جهان و آخرالزمان ندارند، ولی در متون پساکلاسیک^۳ نقش آخرالزمانی و اسکاتولوژیک^۴ مهدی بیشتر مورد توجه قرار گرفته است.^۵ مادلونگ برای نخستین بار به تفاوت «مهدی» و «قائم» در خلافت فاطمی اشاره کرد. بنا بر نظر مادلونگ، در دوره خلافت فاطمیان «مهدی» بر امام فاطمی اطلاق شد و «قائم» به معنای امام آخرالزمان به کار رفت. «ولجی» نیز در پژوهش خود تا حدودی این ایده را تأیید کرده و بسط داده است.^۶ او گفته است در دوره خلافت فاطمیان، آنان با ایجاد تمایز بین دو مهدی -یکی «مهدی فاطمی» و دیگری «مهدی آخرالزمان»- در تفاسیر خود بر آن بودند مرکزیت امپراتوری فاطمی را مشروعیت بخشند. بنابراین امام و خلیفه فاطمی را به مثابه مثال‌واره اتوپیای (آرمان‌شهر) روی زمین معرفی کردند؛ درحالی‌که آخرالزمان را به عنوان امری مربوط به زمان قیامت و پایان جهان تلقی کردند.^۷

۱. محمدحسن الهی‌زاده (۱۳۸۵)، جنبش حسینیان: ماهیت فکری و تکاپوی سیاسی، قم: شیعه‌شناسی.

۲. سید حسین مدرسی طباطبایی (۱۳۸۹)، مکتب در فرایند تکامل، تهران: کویر، ص ۱۷۴.

3. post classical collections

۴. البته منظور مادلونگ از فرجام‌شناختی، احادیثی است که به نزول عیسی بن مریم همراه با مهدی اشاره دارند.

5. Wilferd Madelung (1958), "Mahdi", *Encyclopedia of Islam*, Vol.V, edited by C. E. Bosworth, London: Oxford.

6. Jamel Velji (2016), *Apocalyptic History of the Early Fatimid Empire*, Edinburgh: University Press, p.76.

۷. مبنای این استدلال آن است که خلیفه المهدی در نامه‌ای به پیروانش در یمن، گفته است او به مثابه مهدی آخرالزمان (اسکاتولوژیک) نیست. در این نامه، به جای انتظار برای یک مهدی خاص، انتظار برای مجموعه‌ای از مهدی‌ها مطرح شده و درواقع، خلیفه با این کار شایستگی و اعتبارش را برای حکومت بر شیعه تقویت کرده است (Velji, 2016: 78).

پرسش اصلی در پژوهش حاضر این است که انگاره «مهدی» چه تطوراتی در روند تاریخی داشته است؟ نگارندگان بر آن‌اند تا برخلاف پژوهش‌هایی که تمایزی بین دو سنت موعودگرا و آخرالزمان‌گرا قائل نیستند، در وهله نخست نشان دهند بین این دو سنت تفاوت وجود دارد؛ این در حالیست که تاکنون مطالعه تطبیقی در این باره در گرایش‌های مختلف شیعی صورت نگرفته است. همچنین تطور انگاره «مهدی» در مذاهب اصلی شیعی در سده‌های نخستین اسلامی تا پایان سده چهارم قمری بررسی شود. علاوه بر آن، سایر انگاره‌های مرتبط با «مهدی» چون «قائم»، «هادی»، «غائب»، «غیبت»، «رجعت» و «آخرالزمان» در روند تاریخی مورد مذاقه قرار می‌گیرند. اهمیت این بازه زمانی از آن بُعد است که تا پایان سده چهارم قمری جایگاه انگاره «مهدی» در مذاهب شیعی تثبیت شده است.

برجستگی دیگر به دلیل رویکردی است که در این پژوهش اتخاذ شده است. بررسی تطوری انگاره «مهدی» ما را به فهم و درک عمیق‌تری از چگونگی پیدایش آن می‌رساند. در واقع، تاریخ‌انگاره رویکردی است که در آن شیوه کاربرد و معنای انگاره‌های مختلف در یک بستر تاریخی بررسی می‌شود و بیش از هر چیز در تحلیل متون تاریخی کاربرد دارد. انگاره‌ها در گذر زمان می‌توانند دچار دگرگونی‌هایی شوند. احمد پاکتچی کاربرد انگاره را تمرکز بر اجزای نظام‌های اندیشه‌ای و فکری تلقی کرده است (پاکتچی، ۱۳۹۱: ۵۵). مراد از انگاره، توجه به واژه‌ها از زاویه دید مفهوم تاریخی آنها براساس درکی است که مخاطبان در یک بازه زمانی و مکانی خاص داشته‌اند (گرامی، ۱۳۹۶: ۱۰۶). اشاره به یک انگاره در هیئت گیومه به این دلیل است که همزمان بر دو جنبه لفظ و معنا و درهم‌تنیدگی آنها با هم اشاره شود؛ زیرا رویکرد انگاره‌ای، تفکیک این دو از یکدیگر را امکان‌ناپذیر می‌داند. در رویکرد انگاره‌ای، مطالعه یک معنا یا مفهوم فارغ از صورت‌های لفظی مشخص امکان‌پذیر نیست و از سوی دیگر، مطالعه یک لفظ فارغ از جنبه ذهنی و تصویرش امکان‌پذیر نیست. با توجه به اینکه انگاره‌ها در دوره‌های مختلف تاریخی دچار تغییر و تحول معنایی می‌شوند و همچنین ممکن است در یک بازه زمانی، یک انگاره در میان جریان‌ها و گروه‌های مختلف با معانی و اهداف متفاوتی به کار رود، بررسی تاریخ انگاره‌ای «مهدی» می‌تواند زوایا و نکات برجسته‌ای را روشن سازد که تا پیش از این پوشیده بوده است.

«مهدی» در نیمه اول سده نخست؛ انگاره‌ای پسااسلامی به مثابه وصف و لقبی عمومی در متون پیش از اسلام تقریباً انگاره «هدی» به کار نرفته است. پیش از اسلام هر جا نیاز به کاربرد انگاره‌ای برای هدایت داشته‌اند، از «رشد و رشد» استفاده می‌شده است؛^۱ البته همین انگاره نیز بسیار محدود به کار رفته است. شاید بیراه نباشد اگر بگوییم کاربرد انگاره «هدی» مربوط به دوره پسااسلامی است که به وفور در آیات قرآنی قابل ردیابی است؛ به طوری که هدی و مشتقات آن ۳۱۶ بار در ۲۶۸ آیه قرآن به کار رفته است.

در دوره پیش از اسلام، فعلی وجود دارد که تا حد زیادی معادل «هدی» بوده است و به وفور هم استفاده می‌شد. در یکی از ابیات شعر «عبدالأبرص» شاعر دوران جاهلی، از «نقود و مقادة» استفاده شده است (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۴۶)؛ نَابِي عَلَي النَّاسِ الْمَقَادَةَ كُلِّهِمْ / حَتَّى تُنْقُوهُمْ بِغَيْرِ زَمَامٍ.^۲ انگاره‌های «نقود و مقادة» از ریشه قاد است. قاده، قیاده و مقادة به معنای هدایت کردن (کسی یا چیزی را)، راهنمایی کردن و رهبری کردن آمده است (آذرنوش، ۱۳۹۲: ۸۸۵).

با این حال، در نیمه نخست سده اول قمری انگاره‌های «نقود و مقادة» در حال به حاشیه رفتن بودند و کمتر در اشعار و منابع با معنای پیشااسلامی آن مواجه می‌شویم.^۳ در دوران پسااسلامی، انگاره‌های «مهدی» (معادل منقاد)، «هدی» (معادل قاد متعدی) و «اهتدی» (معادل انقاد لازم) در بافت متفاوتی به کار رفته‌اند؛ به طوری که کاربرد آنها در دستگاه فکری پیش از اسلام و بعد از اسلام نمود متفاوتی داشت. هدایت و رهبری در دوران پیش از اسلام مخصوص بزرگان و نجبا بود و در مقابل، اطاعت و تسلیم وظیفه افراد بی‌اصل و نسب و بردگان بود. بررسی انگاره‌های مربوط به حوزه معنایی هدایت نشان می‌دهد که پس از اسلام «هدی» جایگزین «قاد» شد. در دوران اسلامی، فعل «هدی» و «اهتدی» به ترتیب به معنای هدایت و راهنمایی کردن و رهنمون شدن جایگزین فعل «قاد» و «انقاد» گردید و معنای آن هم دچار تغییراتی شد (آذرنوش، ۱۳۹۲: ۱۱۵۱).

۱. غَوَيْتُ وِ اِنْ تَرَشُدًا غَزِيَّةً اَرْتُدُّ (دریدبن الصمة الطويل، جمهرة أشعار العرب، ۴۶۸)؛ كَيْفَ الرَّشَادُ إِذَا مَا كُنْتَ فِي نَفَرٍ ... لَّهُمْ عَنِ الرَّشْدِ أَغْلَالٌ وَأَقْيَادُ/ حَانَ الرَّحِيلُ إِلَى قَوْمٍ وَإِنْ بَعْدُوا ... فِيهِمْ صَلاَحٌ لِمُرْتَادٍ وَإِرْشَادُ (مالک الیمنی، ۱۹۹۸: قافیه‌الدال/ ۶۷)

۲. برخی نمونه‌های دیگر: نَقُوذٌ وَ نَابِي أَنْ نَقَادَ وَ لَأْتَرَى ... (همان، قافیه‌اللام/ ۱۰۱)؛ أَعْطُوا غَوَاتَهُمْ جَهْلًا مَقَادَتَهُمْ ... فَكُلُّهُمْ فِي حِبَالِ الْعَيِّ مُنْقَادُ (همان، قافیه‌الدال/ ۶۷)؛ ... لَّهُمْ عَنِ الرَّشْدِ أَغْلَالٌ وَأَقْيَادُ/ أَعْطُوا غَوَاتَهُمْ جَهْلًا مَقَادَتَهُمْ ... فَكُلُّهُمْ فِي حِبَالِ الْعَيِّ مُنْقَادُ (همان).

۳. ... هو يقول: ما قاد من عرب إلى جوادهم ... إلاً تركت جوادهم محسورا (عبدالله بن عباس، [بی تا]: مسائل نافع الأزرقي/ ۱۸۹).

در دوران اسلامی مشتقات زیادی از ریشه «هدی» به کار گرفته شد؛ از جمله مهدی، هادی، و غیره. در حالت کلی، «هادی» اسم فاعل و به معنای هدایت‌کننده است. «مهدی» اسم مفعول و به معنای هدایت‌شده است. بر این اساس، اصولاً انتظار می‌رود کاربردهای «هادی» نسبت به «مهدی» متقدم‌تر باشد و یا به تعبیر دیگر، کاربرد «مهدی» متأثر از «هادی» بوده باشد؛ درحالی‌که عکس این قضیه اتفاق افتاده است. همچنین انگاره «مهدی» در سده‌های نخستین اسلامی خیلی بیشتر از «هادی» مرجع مصادیق بیرونی قرار گرفته است (نصرین مزاحم، ۱۴۰۴ق: ۲۴۴؛ مقدسی، ۱۳۷۴: ۶۶۵/۲؛ Madelung, 1958: v/1231).

دقیقاً مشخص نیست که چه زمانی برای نخستین بار انگاره «مهدی» استفاده شده است. منابع صدر اسلام نشان می‌دهند که این انگاره ابتدا به صورت محدود و بیشتر به عنوان یک لقب عمومی و وصفی کاربرد داشته است. به نظر می‌رسد در زمان پیامبر(ص)، مهدی لقبی بود که به عنوان یک وصف برای برخی افراد به کار می‌رفت. در واقع، افرادی را که هدایت‌شده تلقی می‌شدند، «مهدی» با فتح میم می‌خواندند.

حسان‌بن ثابت در بعضی از اشعار خود پیامبر(ص) را «مهدی» به معنای انسان کامل خوانده است (Madelung, 1958: v/1231). همچنین مصعب‌بن عمیر بن هاشم‌بن عبدمناف در روزگار پیامبر(ص) به نام «مهدی» خوانده می‌شد که با دعوت او بسیاری از مردم اسلام آوردند (مقدسی، ۱۳۷۴: ۶۶۵/۲). در اینجا مصعب به عنوان فردی معرفی شده است که توانسته بود افراد زیادی را به اسلام دعوت کند و به این دلیل ملقب به مهدی شده است. بعد از رحلت پیامبر(ص) این لقب همچنین برای افراد دیگری از جمله علی(ع)، حسین بن علی(ع)، حجر بن یزید و خلفای راشدین به کار می‌رفت. ابوبرده بن عوف ازدی، علی(ع) را «المهدی المصیب» یعنی هدایت‌شده درستکار لقب داد (نصرین مزاحم، ۱۴۰۴ق: ۵). حجر بن یزید در جنگ صفین وقتی که حکم‌بن ازهر را کشت، این رجز را خواند: «أنا الغلام الیمنی الکندی قد لبس الدیاج و الإفرندی / أنا الشریف الأریحی المهدی یا حکم‌بن أزهربن فهد» (همو، همان، ۲۴۴). او به سبب توانایی بدنی و کشتن یکی از دشمنان، خود را مهدی بزرگ و خوشبو معرفی کرده بود تا بر توانایی و زورمندی خود تأکید کند. در وقعه الطف آمده است که در واقعه کربلا زهیر بن قین به شانه حسین بن علی(ع) زد و به او گفت هم هادی و هم مهدی هستی (ابومخنف، ۱۴۱۷ق: ۲۱۱).^۱ بنابراین معانی‌ای که از انگاره «مهدی» در چارچوب لقبی وصفی در این برهه

۱. بنا بر نمونه‌های نام‌برده می‌توان گفت نظریه مارگولیت در مورد مضموم بودن میم مهدی، حداقل در نیمه نخست سده اول چندان مطرح نبوده است. او چنین استدلال کرده است که منظور از مهدی در احادیث اهل سنت

برداشت می‌شد، متنوع بود؛ از جمله انسان کامل،^۱ هدایت‌شده، هدایت‌کننده، داعی، بزرگ و بخشنده. با این حال، انگاره «مهدی» در نمونه‌های مذکور هیچ‌گونه بار موعودگرایانه و نجات‌بخش نداشت و هنوز به یک مفهوم ساخت‌یافته تبدیل نشده بود.

«مهدی» در نیمه دوم سده نخست تا اوایل سده دوم قمری: موعودگرایی مشروعیت‌بخش از نیمه دوم سده اول با ملقب شدن محمدبن حنفیه و فرزندش ابوهاشم به «مهدی» توسط گروه‌های مختلف کیسانی، این انگاره دچار تغییراتی قابل توجه شد که آن را با سنت‌های موعودگرایانه پیوند زد.^۲ بنا بر آنچه در منابع نخستین درباره تلقی کیسانیه از انگاره «مهدی» به جا مانده است، گویا بیش از هر چیز وجه منجی بودن مهدی مد نظر آنان بوده است؛ به این معنا که یک روز با ظهور و یا رجعت مهدی، عدالت برقرار خواهد شد.^۳ برای نخستین بار انگاره‌هایی مانند «غیبت»، «رجعت» و «انتظار» برای ساخت اتویپای (آرمان‌شهر) این جهانی، ذیل انگاره «مهدی» قرار گرفتند. گرایش به مهدی با هدف برقراری نظامی نوین در این جهان بود که در پی آن عدل و قسط برقرار می‌شود و جامعه از ظلم و بی‌عدالتی نجات می‌یابد. در این زمان نزد برخی گروه‌های کیسانی، محمدبن حنفیه و نزد برخی دیگر ابوهاشم فرزند وی، به عنوان مصداق مهدی موعود تلقی شدند. در این میان، برای آنها انگاره «غیبت»

میم فتحه‌دار (Mahdi) نیست، بلکه میم مضموم (مهدی) با معنای بخشنده و عطاکننده مد نظر بوده است (Margoliouth, 1980: 336). همچنین کاربرد صفت «مهدیین» برای خلفا نشان می‌دهد که تلقی عامه نیز از این واژه با میم فتحه‌دار بوده است. در بعضی از احادیث «مهدیین» صفتی برای خلفای راشدین است (ابن‌ماجه، [بی‌تا]: ۲۰۵/۴؛ ابن‌حنبل، ۱۴۲۴ق: ۸۲/۶). یکی از این روایات این‌گونه بیان شده است: «... فعلیکم بما عرفتم من سنتی و سنة الخلفاء الراشدين المهديين و عليكم بالطاعة» (ابن‌ماجه، [بی‌تا]: ج ۱۶/۱؛ ابن‌حنبل، ۱۴۲۴ق: ۸۲/۶). بنابراین انگاره «مهدی» از همان ابتدای اسلام با میم فتحه‌دار به کار می‌رفت.

۱. مقصود معنای لفظی انسان کامل و نه تعبیر عرفانی آن است.
۲. نجفیان در مقاله‌ای بین مهدی هدایتگر و مهدی منجی تمایز قائل شده و مهدویت نفس زکیه را از نوع اول تلقی کرده است. این در حالیست که در نتیجه‌گیری او را «منجی آخرالزمان» خوانده است (نجفیان رضوی، ۱۳۹۹: ۱۶۷، ۱۷۶).

۳. ابن‌سعد گفته است هنگام سلام گفتن به محمدبن حنفیه، او را «مهدی» خطاب می‌کردند. در مقابل، ابن‌حنفیه نیز خود را هدایت‌کننده در مسیر خیر معرفی کرده است (ابن‌سعد، ۱۹۹۰: ۷۰/۵). در روایتی آمده است که مختار او را ملقب به «مهدی» کرد (مسکویه رازی، ۱۳۷۹: ۱۱۰/۲، ۱۳۸). ابن‌کثیر دمشقی و حمیری نیز با سرودن شعری، محمدبن حنفیه را «مهدی» خوانده و عدالت را یکی از صفات او برشمرده‌اند (بغدادی، ۱۳۴۴: ۲۱). برخی نیز ابوهاشم را مهدی خوانده و چنین گفتند که وفات یافته است، ولی بازمی‌گردد (نوبختی، ۱۳۶۱: ۵۳؛ ابوحاتم رازی، ۱۳۸۲: ۱۳۵، ۱۳۶).

اهمیت ویژه‌ای پیدا کرد. غیبت ارتباط مستقیم با زنده بودن مهدی داشت و زنده بودن او به این معنا بود که در جایی پنهان است و روزی ظهور می‌کند. برخی مرگ ابن‌حنفیه را نپذیرفتند و قائل به «غیبت» او در کوه رضوی شدند (اسفراینی، ۱۹۹۹: ۲۷-۳۰). حتی کسانی که زنده بودن مهدی را باور نداشتند، با انگاره «رجعت» موعودگرایی را دنبال کردند. گروهی مرگ محمدبن حنفیه را باور کردند و با انگاره «رجعت» زنده شدن دوباره و بازگشت او را به عنوان مهدی منجی مسلمانان وعده دادند. گرچه بیانیه وفات ابوهاشم را باور داشتند، ولی معتقد بودند دوباره زنده می‌شود، باز می‌گردد (رجعت) و عدل را برپا می‌دارد (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۳: ۱۳۵-۱۳۶؛ نوبختی، ۱۳۶۱: ۵۳-۵۸؛ اشعری، ۱۳۶۲: ۱۳). استفاده از انگاره «رجعت» در کنار «مهدی»، این مزیت را برای بیانیه داشت که معتقدان به مهدویت ابوهاشم از نزد آنها پراکنده نمی‌شدند.

هر دو جریان نام‌برده بر این عقیده بودند که نجات به واسطه ظهور و یا رجعت مهدی، در زمانی نه چندان دور رخ خواهد داد. حارثیه به غیبت ابوهاشم باور داشتند (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۲: ۱۳۷). کربیه و مختاریه نیز معتقد بودند روزی مهدی -که ابن‌حنفیه است- ظهور خواهد کرد (نوبختی، ۱۳۶۱: ۴۸؛ مسکویه رازی، ۱۳۷۹: ۱۱۰/۲-۱۳۸؛ طبری، ۱۳۷۵: ۳۲۱۴/۷). برخی نیز که مرگ ابن‌حنفیه را باور داشتند، معتقد بودند مهدی از فرزندان ابن‌حنفیه خواهد بود (نوبختی، ۱۳۶۱: ۵۵).

در این شرایط، این مسئله مطرح می‌شد که چه کسی می‌بایست رهبری جریان فکری را در دوران غیبت برعهده بگیرد؟ در دستگاه فکری فرقه‌های مختلف کیسانی، بحث وصایت برای مشروعیت‌بخشی به رهبر کیسانی مطرح شد (جعفری، ۱۳۸۷: ۳۰۵). به بیان دیگر، بین مهدی موعود و رهبر گروه تمایز قائل شدند و از طریق مهدی موعود برای رهبر کسب مشروعیت می‌کردند. بنابراین موعود و منجی دستاویزی برای مشروعیت‌بخشی شد. حارثیه که به غیبت ابوهاشم باور داشتند، عبدالله بن معاویه را به عنوان وصی او در زمان غیبت معرفی کردند (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۲: ۱۳۷). انگاره «حلول و تناسخ» نیز برای برخی این زمینه را فراهم کرد تا انتقال این وصایت را توجیه کنند. باور به حلول و تناسخ، این امکان را به آنها می‌داد تا از طریق مهدی موعود راه را برای مشروعیت‌بخشی به افراد دیگری در دوران غیبت هموار کنند. هدف آنها توجیه و تبیین چگونگی انتقال مشروعیت به فردی دیگر برای به دست گرفتن زمام امور بود. بر این اساس، بیانیه و حریبه از انگاره «حلول و تناسخ» استفاده کردند تا از این طریق بتوانند انتقال مشروعیت از مهدی به فرد دیگر را توجیه کنند؛ چنان‌که بیانیه به حلول روح محمد حنفیه در بیان بن سمعان معتقد بودند (ابوالمعالی بلخی، [بی‌تا]: ۱۱۲) و حریبه بر این

باور بودند که روح ابوهاشم در عبدالله بن عمر بن حرب حلول کرده است (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۱۹۸/۱؛ نوبختی، ۱۳۶۱: ۵۹-۶۰). مغیریه مدتی بعد گفتند نفس زکیه نمرده و در کوه غلمیه جای دارد تا اینکه برانگیخته شود و تا زمان ظهور مهدی، مغیره بن سعید امامت را برعهده خواهد داشت (اشعری، ۱۳۶۲: ۲۰). بر این اساس، انگاره «مهدی» که در نیمه اول سده نخست مفهومی عام و وصفی داشت، اکنون یک انگاره کانونی محسوب می‌شد که با انگاره‌های کلیدی زیرمجموعه‌اش در دستگاه فکری جدیدی به کار بسته شد و «مهدی» مصداق فردی قلمداد شد که وعده نجات با «رجعت» و یا «ظهور» او تحقق می‌یابد. کیسانیه نخستین گروهی بودند که سنت موعودگرایی را مطرح کردند و سپس تلاش برای مشروعیت‌بخشی به افراد از این طریق، امکان کنش سیاسی را برای گروه‌های منتسب به غالی حدود نیم سده فراهم کرد.

«مهدی» در نیمه نخست سده دوم: موعودگرایی عمل‌گرا

آنچه توسط کیسانیه به عنوان سنت موعودگرایی پی‌ریزی شد و غالیان برای مشروعیت‌بخشی از آن استفاده کردند، توسط زیدیه به گونه‌ای متفاوت به کار گرفته شد. به باور زیدیه، امامت بعد از امام چهارم به پسرش زید، یحیی و سپس به محمد بن عبدالله نفس زکیه می‌رسد. نزد زیدیه -برخلاف کیسانیه- مهم‌ترین ویژگی مهدی «قائم بودن» اوست.^۱ زیدیه که معتقد به قیام به سیف بودند، بین مهدویت و قیام پیوند برقرار کردند و نجات را لزوماً از طریق قیام و شمشیر می‌دانستند. قیام به سیف مشخصه اصلی نزد زید، نفس زکیه و برادرش ابراهیم بود که بعدها توسط قیام‌کنندگان زیدی به تشکیل حکومت در طبرستان و یمن انجامید. اینان در بسیاری از موارد ویژگی «قائمیت» را برای مهدی -به معنای خروج او با شمشیر- به کار می‌بردند؛ از جمله نامه نفس زکیه به منصور خلیفه عباسی که در آن بر قیام ضد خلافت تأکید کرده بود (کریمی قهی، ۱۳۸۸: ۱۸۴).

در این زمان گرچه زیدیه انگاره «مهدی» را با تفسیری جدید به کار بردند، ولی در تصورشان از انگاره‌های «غیبت» و «رجعت» تغییری ایجاد نشد. بر این اساس، از برخی

۱. انگاره «قائم» در بیشتر متون پیش از اسلام با معنایی معادل «stand» فهم می‌شد؛ و لَقَدْ رَأَى صُبْحِ سَوَادِ خَلِيلِهِ ... مِنْ بَيْنِ قَائِمٍ سَيِّئِهِ وَالْمَحْمَلِ (لبید بن ربیع العامری، ۲۰۰۲: ۸۲)؛ شَأَلَتْ ذُنَابَاهُ وَأَهْتَا جَتِ ضَبَابَتُهُ ... فِي قَائِمٍ لَا يُرِيدُ الدَّهْرَ يَنْكَشِفُ (مالک الیمنی، ۱۹۹۸: قافیه‌الغاء/۹۷). تقریباً در نیمه نخست سده اول، انگاره «قائم» همچنان با همان معنای پیشین به کار می‌رفت و کاربردش در معنای ساخت‌یافته آن را هنوز نمی‌توان یافت: ... و هو یقول: ملکت بها کفی فأنهت فتقها ... یری قائم من دونها ما وراءها (عبدالله بن عباس، [بی‌تا]: مسائل نافع الأزرق/۷۵).

انگاره‌های کیسانیه نیز استفاده کردند. عده‌ای زید را مهدی معرفی کردند و به «رجعت» او بعد از وفات معتقد شدند (فضل‌بن شاذان، ۱۳۹۰: ۵۵۶). پیروان نفس زکیه نیز او را «مهدی» (ابوالفرج اصفهانی، [بی‌تا]: ۱۸۵-۲۰۷؛ قاضی نعمان، ۱۴۰۹ق: ۳۲۲/۳) و در برخی موارد «مهدی القائم» می‌خواندند (نوبختی، ۱۳۶۱: ۹۴). همزمان با آن، منصور عباسی در نیمه اول سده دوم قمری، با کشتن ابراهیم برادر نفس زکیه در بصره و همچنین با دادن لقب «مهدی» به جانشین و فرزندش، قصد داشت با گرایش‌های مهدوی به مبارزه پردازد و قدرت را در خلافت عباسی تثبیت کند. برخی از این دو به عنوان گفتمان سلطه و مقاومت در این زمان یاد کرده‌اند (کریمی قهی، ۱۳۸۸: ۱۸۳).

جریان‌هایی که در درون زیدیه شکل گرفتند، همگی به گونه‌ای با اندیشه موعودگرایی گره خورده‌اند. جارودیه به امامت نفس زکیه معتقد بودند که اکنون غایب است، ولی روزی ظهور می‌کند و عدل را بر پا می‌دارد (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۲۰۷/۱). محمدیه به زنده بودن نفس زکیه و «غیبت» او در کوه‌های حاجر، طمیه یا عکمه قائل بودند تا زمانی که ظهور کند و زمین را از عدل پر کند (اسفراینی، ۱۹۹۹م: ۳۰-۳۱).

انگاره‌های «رجعت» و «غیبت» این امکان را برای این جریان‌ها فراهم آورد تا رهبری را - که تنها از طریق قیام بالسیف محقق می‌شد- قابل انتقال بدانند. در مقایسه با کیسانیه و گروه‌های منسوب به غالی که به یک عامل مشروعیت‌بخش نیاز داشتند، رویکرد معتدل‌تر زیدیه باعث همراهی بیشتر با آنها می‌شد و طرفداران خاص خود را داشتند. بنابراین بحران رهبری نزد زیدیه وجود نداشت و به همین دلیل نیازی به انگاره «حلول و تناسخ» نیز نداشتند. از طرف دیگر، عدم قیام توسط زین‌العابدین(ع)، محمدبن باقر(ع) و جعفربن صادق(ع) و همچنین عدم بیعت جعفربن صادق(ع) با نفس زکیه در ابواء موجب شد بسیاری از باورمندان به کنش سیاسی به زیدیه بپیوندند. اگر به این نکته نیز باور داشته باشیم که جعفربن صادق(ع) امتیازات ظاهری نفس زکیه را رد و نفی نکرد، طبیعی است که گروه بیشتری با نفس زکیه همراهی کنند (جعفری، ۱۳۸۷: ۳۱۰). حتی تعداد چشمگیری از شیعیان که پیش از آن از امامت ابن‌حنفیه و ابوهاشم پیروی کرده بودند، به زیدیه پیوستند (همو، همان، ۳۰۹). در این دوره اعتقاد بر این بود که گرچه ممکن است فردی بر ضد ظلم قیام کند و مهدی نباشد، ولی مهدی حتماً باید قائم (کسی با شمشیر برمی‌خیزد) باشد. به عبارت دیگر، برای زیدیه «قائمیت» لازمه «مهدی» بود.^۱

۱. یکی از دلایل موفقیت زیدیه در تشکیل حکومت، تصور جدیدی است که از انگاره «قائم» داشتند؛ به همین سبب توانستند در مقاطع مختلف تاریخی حکومت‌هایی را تشکیل دهند. از حکومت حسینیان در طبرستان گرفته

برخلاف نظر برخی از محققان که اندیشه موعودگرایی را معادل اندیشه‌های آخرالزمانی گرفته‌اند،^۱ در سده دوم باور زیدیه بر این بود که منجی همان موعود است که در زمانی نزدیک و از طریق قیام، نظم نوینی را ایجاد می‌کند؛ به همین دلیل «انتظار» در تفکر زیدی جایگاهی نداشت. به بیانی دیگر، قیام‌های پی‌درپی زیدیان و عمل‌گرایی آنها نشان می‌دهد که آنها «انتظار» را به معنای کنار کشیدن از کنش و عمل‌گرایی روا نمی‌دانستند و مهم‌ترین انگاره نزد آنها «قائم» بود.

درواقع گرچه انگاره‌های «غیبت»، «ظهور» و «رجعت» همان‌گونه که در سده نخست قمری به کار می‌رفت، به سده دوم نیز منتقل شد، ولی «حلول و تناسخ» و «انتظار» در تفکر زیدی - حتی در وادی عمل نیز- جایگاهی نداشت. آنچه برای آنها اولویت داشت، «قائم» به معنای قیام بالسیف بود. قیام به سیف که از شروط مطالبه‌گری در برابر جور و ظلم بود، یکی از شروط امامت برای زیدی‌ها به شمار می‌رفت (محمدبیگی و دیگران، ۱۳۹۸: ۷۹).

«مهدی» از نیمه دوم سده دوم: موعودگرایی انتظارگرا

از نیمه دوم سده دوم به بعد، دیگر ردی از کیسانیه و فرقه‌های منشعب از آن در تاریخ نیست. زیدیه نیز گرچه در این زمان حکومتی در مغرب (ادریسیان) و حکومتی در یمن تشکیل دادند، ولی به دلیل کمبود منابع، امکان پیگیری انگاره «مهدی» نزد آنها بسیار سخت و محدود به القاب حاکمانشان می‌شد (مادلونگ، ۱۹۸۷: ۴۰، ۲۴۳).

مهم‌ترین مصادیق مهدی در باور اسماعیلیه، اسماعیل -فرزند جعفر بن صادق(ع)- و فرزندش محمد بودند. برخی مرگ اسماعیل را باور نکردند و با اعتقاد به غیبت اسماعیل، دلیل آن را ترس از دشمن بیان کردند و بداء و مشیت را در امر امامت اسماعیل جایز نمی‌شمردند (منصور الیمن، [بی تا]: ۲۴۵-۲۴۷). گروهی که مرگ اسماعیل را باور داشتند، بر این عقیده

(ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۳۶۰/۱) تا ادریسیان در مغرب الاقصی در سده دوم (مقدسی، ۱۳۷۴: ۳۸۴/۱) و تسلط آنها بر یمن در سده‌های بعدی، همگی بر پایه یک تفکر مرکزی، یعنی قیام به سیف بود. با یک بررسی کوتاه می‌توان دریافت که انگاره‌های «قائم» و «هادی» نسبت به «مهدی» اهمیت ویژه‌ای دارند. استفاده از القابی مانند «القائم بالحق» و «القائم بالأمر» و «الهادی» در کنار القابی مانند «المهدی لِدین الله» نشان‌دهنده اهمیت آنها نزد زیدیه است (مادلونگ، ۱۹۸۷: ۴۰، ۲۴۳). از ویژگی‌های قائم حسن سیاست و نیکی سیرت اوست؛ لطف او شامل حال رعیت می‌شود و عدل را به ظهور می‌رساند. در یک کلام، او نمونه کامل در میانه‌روی است که یک نظم جدید این‌جهانی را برپا می‌دارد (سید حمیدان، ۱۴۲۴ق: ۴۱۳-۴۲۳).

۱. در بخش مقدمه، برخی از این پژوهش‌ها معرفی شدند.

بودند که بعد از او فرزندش محمد هفتمین امام است. در این میان، انگاره «حلول و تناسخ» از کیسانیه انتقال یافته بود. خطابه کسانی بودند که با پذیرش مرگ اسماعیل، به حلول روح امام ششم در ابوالخطاب قائل شدند (نویختی، ۱۳۶۱: ۱۰۳-۱۰۵). مبارکیه بر این باور بودند که پس از پیامبر (ص) جز هفت تن امام نیستند؛ هفتمین آنها محمد بن اسماعیل امام، مهدی و قائم است؛ «قائم» نزد آنان کسی است که به پیامبری برمی‌خیزد و در این زمان است که دین محمد را نسخ می‌کند (همو، همان، ۱۰۶)؛ به همین دلیل به اسماعیلیه «هفت امامی» نیز می‌گویند که هفتمین آن «والی الزمان منتظر» است (ابوالمعالی بلخی، [بی تا]: ۷۰-۷۲).

اسماعیلیه معتقدند با امامت محمد بن اسماعیل بعد از جعفر بن صادق (ع)، دور سبعة به پایان رسید و دور جدیدی آغاز شد که به آن «دوره ستر» می‌گفتند (اشعری، ۱۳۶۲: ۲۱).^۱ گرچه در نیمه اول سده دوم قمری اسماعیلیه تا حد زیادی با زیدیه در باور به امام حاضر همسو بودند، اما دوران ستر باعث فاصله بین آنها و زیدیه شد. تاریخ دوره ستر در نیمه دوم سده دوم قمری بسیار پراکنده است و در روایات آن اتفاق نظر وجود ندارد. در دوران ستر، وظیفه اسماعیلیان اطاعت از امام مستور بود. دور ستر تا زمان تشکیل خلافت فاطمیان ادامه یافت. در دوران ستر انگاره «ستر» بیش از انگاره «غیبت» مورد توجه اسماعیلیه قرار گرفت و برخی نیز از «ائمه مستور» در دوران ستر سخن گفته‌اند (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۱/۲۶۰).

آنان در دوران ستر از القابی مانند «المهدی»، «قائم» و «والی الزمان» استفاده می‌کردند (ابوالمعالی بلخی، [بی تا]: ۷۰-۷۲). اینکه چرا اسماعیلیه در دور ستر از «والی الزمان» استفاده کردند و نه «آخر الزمان»؛ به سبب گرایش آنها به انتظار موعود بوده است؛ به این دلیل که معتقد بودند در آینده‌ای نزدیک که زمینه برای قیام قائم فراهم شود، قیام خواهد کرد.^۲ در این دوره، انگاره «غیبت» -برخلاف دوران سبعة- تغییر معنا و کاربری داد؛ به این معنا که باید امام قبلی غائب شود تا امام بعدی بیاید (منصور الیمن، ۱۹۸۴م: رساله ۶۵/۳). انگاره «ستر و استتار» در مقابل «حضور» قرار گرفت. اگر نزد اثنی عشریه «ظهور» در مقابل «غیبت» قرار گرفت، برای

۱. اسماعیلیه دوران امامت هفت‌گانه از امامت علی بن ابی طالب تا محمد بن اسماعیل را «دور سبعة» می‌گویند. البته اعتقاد به هفت امام نزد جریان‌های مختلف اسماعیلیه تفاوت‌هایی دارد. برخی به امامت محمد بن اسماعیل باور داشتند و می‌گفتند هفتمین آنها -یعنی محمد- در غیبت است و گروهی باور به غیبت اسماعیل داشتند (ابوالمعالی بلخی، [بی تا]: ۷۰، ۷۲).

۲. شاید این سوال به وجود بیاید که این مباحث مربوط به اندیشه پسینی نظریه پردازان خلافت فاطمی باشد ولی باید بر این نکته تأکید کرد که موارد مطروحه در منابع و متون سده‌های نخستین موجب شده مورد بررسی در این مقاله قرار بگیرند. بررسی اندیشه‌های پسینی اسماعیلی در این مقال نمی‌گنجد و بررسی جداگانه‌ای می‌طلبد.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، سال ۳۲، شماره ۵۵، پاییز ۱۴۰۱ / ۱۱۹

اسماعیلیه «حضور» از اهمیت بیشتری برخوردار شد. اعتقاد آنها به امام حاضر گویای اهمیت این مفهوم است. وقتی عبدالله المهدی قیام کرد، گفته شد دوره ستر تمام شده و دوره «خلفای حاضر» آغاز شده است (قاضی نعمان ۱۹۷۰: ۱۹۱).

اسماعیلیه در دوران ستر از سلسله مراتبی که هدایتگر جامعه به سوی «مهدی» و «قائم» است، بسیار سخن گفته‌اند. در این دوره «نقبا»، «حجت‌ها» و «دُعوات» سلسله مراتبی بودند که زمینه را برای هدایت فراهم می‌کردند. در واقع، برای وصول به هدایت، باید از سلسله مراتب هدایت‌کنندگان اطاعت کرد تا امر نجات و وعده به سوی «مهدی» و «قائم» عملی شود. به نظر می‌رسد در دوران ستر اهمیت انگاره‌های «قائم» و «مهدی» برای نقبا، داعیان و حجت‌ها یکسان بوده است که نمودهایی از آن در سیره جعفرالحاجب دیده می‌شود (ایوانوف، ۱۹۳۹: ۱۲۶، ۱۲۸).

اهمیت «انتظار» برای گذار به دوران «حضور» نزد اسماعیلیه موجب شد بتوانند دوران سخت ستر را پشت سر بگذارند. بر همین اساس، قیام عبدالله المهدی در چند سال انتهایی سده سوم توانست گروه زیادی را با خود همراه کند. این تحولات به این دلیل بود که «انتظار» به عنوان بخش مهمی از سنت موعودگرایی، در دوران ستر به مفهومی کلیدی تبدیل شد؛ زیرا می‌بایست از مرحله انتظار گذر می‌کردند تا منجی موعود با قیام خود، به انتظار پیروانش پایان دهد.

«مهدی» در نیمه دوم سده سوم: موعودگرایی دوازده امامی

در زمانی که گرایش‌های دیگر شیعی درصدد تعیین مصداق برای مهدی بودند، امامیه بر «امامت» تأکید زیادی می‌کردند و «مهدی» را نه براساس تصویری موعودگرایانه، بلکه به عنوان لقبی برای همه ائمه در نظر داشتند. در این شرایط نیز انگاره «امامت» بیشتر اشاره به رهبری شیعیان داشت (Momen, 1985: 170).^۱ گرچه افرادی تلاش می‌کردند وجه موعودگرایانه «مهدی» را برای امامان به کار ببرند،^۲ ولی خود ائمه به هیچ عنوان انگاره «مهدی» را براساس سنتی موعودگرا به کار نمی‌بردند. در بعضی از روایات، امامان ملقب به مهدی شده‌اند. از زراره بن اعین روایت شده است که محمد بن باقر (ع) فرمود: امام هادی و مهدی است (صفار،

۱. در روایتی گفته شده است که هر امامی برای دوره زمانی که در آن قرار دارد، امام هادی و هدایت‌کننده است (صفار، ۱۴۰۴: ۱/۱۴۶).

۲. سلیمان بن صدق خزاعی امام حسین (ع) را مهدی معرفی کرد (طبری، ۱۳۷۵: ۳۲۲۶/۷). در دوره‌های بعدی واقفیه مدعی شده بودند که موسی بن جعفر (ع) مهدی موعود است و در غیبت به سر می‌برد.

۱۴۰۴ق: ۵۲۳/۱). از علی‌بی‌بی‌طالب(ع) نیز روایتی نقل شده است که همه ائمه هادی و مهدی‌اند و هیچ خذلانی به آنها آسیب نمی‌رساند (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۹۸). بنابراین «امام» با «هادی» و «مهدی» رابطه تساوی داشت؛ زیرا هر امامی هادی و مهدی بود و هر هادی و مهدی نیز لزوماً امام بود. بر این اساس، کاربرد مهدی در کنار امام، معنای موعودباوری یا منجی‌باوری را القا نمی‌کرد.

در مجموع پیش از امام دوازدهم، مهدی وصفی برای همه ائمه تصور می‌شد و ویژگی‌های اصلی ائمه، مهدی و هادی بودن، حجت ظاهر و قریشی بودن بود، ولی با امامت محمدبن حسن عسکری، مهدی منحصرأ بر امام دوازدهم اطلاق شد که انتظار ظهور او پیش از آغاز قیامت وجود داشت. بر این اساس، تا زمان امام یازدهم «دوران حضور» نامیده شد و انگاره‌های «غیبت»، «انتظار» و «ظهور» در منظومه فکری امامیه نقش جدی نداشت، ولی از زمان امام دوازدهم امامیه وارد دوران جدیدی شدند که می‌توان از آن با عنوان «دوران غیبت و انتظار» نام برد.

از زمان امام دوازدهم تغییراتی در رویکرد امامیه ایجاد شد. انتظار ظهور برای امامیه از زمان تولد و سپس غیبت کوتاه امام دوازدهم یا همان «مهدی منتظر» - ۲۶۰ تا ۳۲۹ق - مطرح شد و از همین رو به اثنی‌عشریه مشهور شدند (اشعری، ۱۳۶۲: ۱۸؛ بغدادی، ۱۳۴۴: ۳۵؛ شهرستانی، ۱۳۶۱: ۳۵/۱). در اواخر امامت امام یازدهم، «مهدی» - که پیش از آن بر همه امامان اطلاق می‌شد - تنها بر امام دوازدهم تطبیق گردید.

انگاره «انتظار» نزد اثنی‌عشریه به یک مفهوم کلیدی تبدیل شد. در دوران غیبت صغری، انتظار بار معنایی متفاوتی نسبت به دوران غیبت کبری داشت. در این زمان امامیه انتظار ظهور امام و ایجاد نظم و عدل زود هنگام او را داشتند که با آمدنش شیعیان را از ظلم نجات دهد. اثنی‌عشریه از سده سوم به بحث غیبت پرداختند (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۱۴۱-۱۵۱) و روایات بسیاری درباره عدم منافات بین امامت و غیبت و انتظار به بحث کشیده شد،^۱ ولی همچنان امید به ظهور موجب می‌شد بحث غیبت حجم گسترده‌ای از روایات شیعی را به خود اختصاص ندهد (Gaemmaghami, 2020: 29-35).

به نظر می‌رسد از این زمان انگاره «مهدی» تغییراتی ظریف به خود دید. با وجود آنکه اثنی‌عشریه و اسماعیلیه هر دو بر انگاره «انتظار» تأکید می‌کردند، اثنی‌عشریه به منظور بیان

۱. به عقیده امامیه، امام اگر هم غایب باشد، همچنان از مقام «حجت الهی» ساقط نمی‌شود (شیخ صدوق، ۱۳۹۵ق: ۱۷۶؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق[الف]: ۵۴).

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، سال ۳۲، شماره ۵۵، پاییز ۱۴۰۱ / ۱۲۱

تفاوت دیدگاه خود با اسماعیلیه، بر واژه اثنی عشر تأکید بیشتری داشتند.^۱ در واقع، تا پیش از آن برای اثبات امامت، روایات مربوط به دوازده امامی کمتر مورد توجه قرار می گرفت، ولی از این زمان به بعد که «مهدی» بر مصداق خاصی منطبق گردید، بیش از پیش بر مفهوم دوازده امام تأکید شد (شیخ صدوق، ۱۳۹۵: ۲۵۸؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۵: ۱۵۰).

«مهدی» در سده چهارم قمری: پیوند موعودگرایی با آخرالزمان گرایی

در مجموع، از نیمه دوم سده یکم تا سده سوم نگاه کلی شیعیان به انگاره «مهدی» در چارچوبی صرفاً موعودگرایانه یعنی به مثابه امری دنیوی، این جهانی و در فاصله زمانی نزدیک بود. چنان که پیش از آن هم در طول تاریخ حضور انبیا و ائمه برای هدایت دنیوی و این جهانی بوده است؛ درحالی که در سده چهارم این رویکرد تا حدودی تغییر کرد.

در میان اسماعیلیه، با پایان دوره ستر، دوران حضور با قیام آشکار عبیدالله المهدی آغاز شد (قاضی نعمان، ۱۹۷۰م: ۱۹۲). با پیروزی قیام او که با القاب «واحد الزمان»، «عالم آل محمد» و «کاشف المحنه» معرفی شد (قاضی نعمان، ۱۹۹۶: ۵۴۲) و همچنین ورود به دور جدید، انگاره های «مهدی» و «قائم» به گونه ای جدید بازتعریف شدند. همان طور که انگاره «مهدی» از آغاز دعوت اسماعیلیه، در دوره های مختلف دستخوش تغییر بود، با تأسیس خلافت فاطمی نیز کارکرد این انگاره به سبب اثبات حجیت حکومت بود. در سیره جعفر الحاحب که مربوط به اوایل دوران حضور است، «قائم» و «مهدی» بر دو فرد مجزا اطلاق شده است؛ به این معنا که «قائم» و «مهدی» لقب های دو شخص بودند که بر هر دو صلوات و درود فرستاده اند، ولی بیش از این، در این اثر توضیحی درباره تفاوت های قائم و مهدی داده نشده است (ایوانوف، ۱۹۳۹: ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹).

با روی کار آمدن خلفای فاطمی، به تدریج انگاره هایی مانند «مهدی»، «قائم»، «غیبت» و «انتظار» کارکرد خود را از دست دادند. چنین اتفاقی به خاتمه سنت های موعودگرایانه نزد اسماعیلیه منجر می شد؛ بنابراین به دلایل مختلف از جمله تداوم سنت موعودگرایی و تثبیت خلافت فاطمی، متفکرانی مانند قاضی نعمان به بازتعریف این انگاره ها پرداختند. قاضی نعمان به بازتعریف انگاره های «مهدی» و «قائم» پرداخت تا بتواند خلافت فاطمی را به مرحله ثبات برساند (قاضی نعمان، ۲۰۰۵: ۶).

۱. اصطلاحات «دوازده امام» و «دوازده قیم» به وفور در روایات شیعی دوازده امامی در سده های چهارم و پنجم ذکر شده است (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۱۱۹؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۵: ۱۵۰، ۱۸۳).

قاضی نعمان بین «مهدی امام فاطمی» و «مهدی آخرالزمان» تفکیک قائل شد. انگاره «مهدی» یکی از عواملی بود که به خلفای فاطمی این امکان را داد تا عملاً بتوانند حکومت بغداد را غیرمشروع اعلام کنند. یکی از ویژگی‌های خلفای فاطمی این بود که مهدی را یکی از صفات ثابت خود می‌پنداشتند و به نظر می‌رسد وسیله‌ای برای مشروعیت‌بخشی به خلافت آنها بوده است (ماجد، [بی‌تا]: ۳۰). در مقابل مهدی فاطمی، از یک مهدی به عنوان «موعود آخرالزمان» نیز نام بردند (Madelung, 1958, v/1237). حتی در نامه عبدالله المهدی نیز این تفکیک آشکار است. این ترکیب به این دلیل به کار بسته شد تا مرکزیت و مشروعیت خلافت فاطمی را نشان دهد؛ به همین منظور امام فاطمی به مثابه اتوپیای روی زمین معرفی شد که تحقق سنت موعودگرایی بود و در مقابل، ظهور مهدی آخرالزمان را امری به تعویق افتاده معرفی کردند (Velji, 2016: 76-79).

مفهوم «آخرین روز/ آخرالزمان» نیز در متون اسماعیلی از جمله کتاب *الکشف*، همراه با ظهور آخرین مهدی و قیامت تعبیر و تفسیر شد (Ibid, 49). متفکران بعدی اسماعیلی از دور جدیدی با عنوان دور کشف سخن به میان آوردند که رابطه مستقیم با قیامت کبری خواهد داشت؛ آنها از قائم به عنوان صاحب قیامت نام برده‌اند (سجستانی، ۲۰۰۰م: ۴۳۳). متفکران اسماعیلی مطابق گرایش جدید خود به سنت‌های آخرالزمانی، از ادوار هفت‌گانه جدیدی سخن گفتند که دور هفتم مربوط به قائم و مهدی است و به عنوان ناطق و اساس معرفی شده است. این بازتعریف جدید از قائم و مهدی، حاکی از پیوند اندیشه اسماعیلیان با سنت آخرالزمان‌گرایی است؛ چنان‌که معتقد بودند دعوت با یک قائم به کمال خود می‌رسد (سجستانی، ۱۹۶۵م: ینبوع ۳۴، ۱۵۳). از این زمان، یکی از ویژگی‌های مهدی در کلام اسماعیلی این است که هم ناطق و هم اساس است؛ به همین دلیل مهدی اهمیت بسزایی نزد آنها دارد (قاضی نعمان، [بی‌تا]: ۴۰).

یکی از ویژگی‌هایی که گرایش آخرالزمانی را نشان می‌دهد این است که در دور هفتم، با آغاز قیامت، شریعت منسوخ می‌شود (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۳: ۶۴-۷۸) و دعوت به سوی قائم علنی می‌گردد (سجستانی، ۲۰۰۰م: ۱۹۴). مهدی خاتم ائمه و نطقاً است و بعد از او که دوران ختم‌الزمان است، هیچ تأویلی انجام نمی‌شود (منصور الیمن، ۲۰۰۸: ۳۲۴؛ همو، ۱۹۸۴: رساله پنجم). در دور قیامت عدل گسترده می‌شود و جور و جهل برچیده می‌گردد (سجستانی، ۱۹۴۹م: ۸۲).

چنین تحلیل بدیعی این امکان را فراهم می‌کرد تا مهدویت خلفای فاطمی همسو با مهدویت آخرالزمانی و بدون نقض یکدیگر، در دستگاه فکری اسماعیلیه تداوم یابد. اسماعیلیه

در این زمان با اتصال مهدی و قائم به قیامت، بُعد آخرالزمانی را به موعودگرایی اضافه کردند. علاوه بر اسماعیلیه پسا فاطمی، با غور در روایات اثنی عشریه نیز می توان ردی از سنت های آخرالزمان گرایی را پیدا کرد. با طولانی شدن غیبت، امامیه امید خود به ظهور زود هنگام را از دست دادند. بنابراین بحث غیبت کبری در بین متکلمان به عنوان انگاره ای کانونی مطرح شد (Ghaemmaghami, 2020: 104). برخلاف کیسانیه و اسماعیلیه دوران سابعه، بحث حلول و

تناسخ نزد اثنی عشریه مطرح نبود و «انتظار» به امری بلندمدت تغییر یافت.

روایات زیادی وجود دارد که نمایانگر نزدیکی زمان ظهور به قیامت و آخرالزمان است و ابعاد آخرالزمانی انگاره «مهدی» را نشان می دهد.^۱ در برخی از احادیث به ظهور امام دوازدهم در آخرالزمان به عنوان آخرین امام اشاره شده است (شیخ صدوق، ۱۳۹۵: ۲۸۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۵ق: ۱۷۸). در برخی از روایات تأکید شد که اگر یک روز هم از دنیا باقی مانده باشد، خداوند آن روز را طولانی می کند تا قائم ظهور کند و ظلم را برچیند و قسط را برقرار کند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق[الف]: ۳۷۱/۲، ۳۴۰). همچنین در روایت ها آمده است که دین و دنیا از بین نمی رود تا زمانی که دوازده خلیفه بیابند (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۵؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۵: ۲۵۸؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۵ق: ۱۸۳). در برخی گزارش ها سؤال شده است که بعد از آمدن دوازده خلیفه چه اتفاقی می افتد؟ پاسخ پیامبر (ص) این است که بعد از آن فتنه و آشوب می شود (شیخ طوسی، ۱۴۲۵ق: ۱۲۸).^۲ این فتنه و آشوب موجب می شود که از قعر عدن آتش خارج شود و انسان را به سوی محشر سوق دهد (همان، ۴۳۶). این روایت ها بیانگر آن است که اثنی عشریه سنت های موعودگرایانه را با سنت های آخرالزمان گرایانه پیوند زده بودند.

در متون و منابع شیعی از «رجعت» نیز سخن به میان آمده است. در سده چهارم این مفهوم و معنای آن بسط یافت. شیخ مفید رجعت را مربوط به زمان قیام قائم می دانست (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق[ب]: ۱۵۳). معنای پیشین رجعت مربوط به نزول عیسی بن مریم همراه با مهدی موعود

۱. قرار دادن این گونه روایات در بازه زمانی مربوط به سده چهارم، به دلیل کثرت نقل و استناد به این دسته از احادیث در این سده است؛ به همین دلیل حتی اگر این روایات را بر ساخته، مصحف یا مخدوش بر اساس ساختار اعتقادی سده چهارم ندانیم، دست کم استناد و کثرت نقل آنها در این سده صورت گرفته است. با این حال، بررسی دقیق اینکه تا چه حد ممکن است این روایات علاوه بر قرار گرفتن در کانون توجه، دستخوش تغییراتی بر اساس عقاید امامیه در سده چهارم شده باشند، پژوهش مفصل و مستقلی می طلبد.

۲. گرچه شیخ طوسی در سده پنجم مزندگی می کرد، ولی به عنوان آخرین و مهم ترین عالم شیعی که در تثبیت اندیشه شیعه دوازده امامی نقش اساسی داشت (نجفیان رضوی، ۱۳۹۵: ۸۵)، در این پژوهش به عنوان واسطی مهم در فهم تشیع سده های نخستین مورد توجه قرار گرفته است.

بود (Laato, 2019: 224). با این حال، معنای جدیدی در کنار معنای پیشین در منظومه فکری اثنی عشریه به کار رفت. در این دوره، رجعت نزد اثنی عشریه این معنا را پیدا کرد که با خروج مهدی (علاوه بر عیسی)، قومی از مؤمنان و کافران زنده می‌شوند. در دوره‌های بعدی، رجعت هنگام ظهور مهدی، یکی از عقاید بدون شبهه امامیه تلقی شد (قزوینی رازی، ۱۳۷۱ق: ۲۹۰). در دیدگاه امامیه، در زمان ظهور مهدی «دجال» نیز خروج می‌کند که از آن با عنوان «فتنه» یاد شده است (صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۹۷/۱؛ Laato, 2019: 220). بنابراین برای نخستین بار معنای جدیدی از «رجعت» به معنای زنده شدن برخی از مردگان هنگام ظهور مهدی و نزدیک به قیامت و روز محشر مطرح شده است.

در دوره انتظار که امام دوازدهم در غیبت به سر می‌برد، نیابت و ولایت اهمیت ویژه‌ای نزد اثنی عشریه پیدا کرد و بیش از پیش بسط یافت؛ و همچنین این موضوع که در غیاب امام، افرادی می‌توانند به نیابت از امام امر هدایت را پیش ببرند. با طولانی شدن غیبت و پذیرش این مسئله که ممکن است غیبت مهدی قائم سال‌ها به طول انجامد و ظهور او یک روز پیش از آخرالزمان و قیامت باشد، بحث ولایت نیز مطرح شد که بنا بر آن، افرادی می‌توانند ولایت را برعهده بگیرند. ولایت به عنوان نوعی اقتدار که تحت اقتداری بالاتر و در ارتباط با آن است، جایگاه بالایی در دستگاه فکری اثنی عشریه پیدا کرد (داکیک، ۱۳۹۲: ۲۱۱).

نتیجه‌گیری

در این پژوهش نشان دادیم که «هدی» انگاره‌ای پسااسلامی است و «مهدی» تا نیمه نخست سده اول هیچ‌گونه بُعد موعودگرایانه‌ای نداشت و فقط به عنوان یک لقب عمومی و وصفی به کار می‌رفت. در نیمه دوم سده اول، انگاره «مهدی» برای نخستین بار مصداق‌پذیر شد و با سنت‌های موعودگرایانه پیوند خورد. در نیمه دوم سده اول و نیمه نخست سده دوم، موعودگرایی برای جریان‌های مختلف کیسانی و غالی نقش مشروعیت‌بخشی داشت. در همین زمان موعودگرایی ابعاد عمل‌گرایانه نیز پیدا کرد. برای زیدیه وجوه قائمیت و قیام مهدی پررنگ شد و «قائم» انگاره‌ای کلیدی نزد آنها شد. نگاه زیدیه به انگاره «مهدی» این‌گونه بود که سیر کلی هدایت در دنیا با قیام زود هنگام مهدی به تعالی می‌رسد؛ به همین دلیل نزد آنها «انتظار» چندان جایگاهی نداشت.

از نیمه دوم سده دوم به بعد، انگاره «مهدی» ابعاد دیگری پیدا کرد و نقش «انتظار» بسیار برجسته شد. برخلاف اینکه انگاره «انتظار» نزد زیدیه جایگاهی نداشت، برای اسماعیلیه دوران ستر با موعودگرایی انتظارگرا و امید به اینکه روزی با قیام مهدی عدالت برقرار می‌شود، به

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، سال ۳۲، شماره ۵۵، پاییز ۱۴۰۱ / ۱۲۵

اتمام رسید. انگاره «مهدی» نزد امامیه تا زمان امام یازدهم ابعاد موعودگرایانه نداشت و لقب مهدی بدون وجه موعودگرایانه‌ای، برای همه امامان به کار می‌رفت. با آغاز امامت امام دوازدهم، انگاره «مهدی» نزد اثنی عشریه تغییر کرد و لقبی مختص امام دوازدهم شد؛ بنابراین با سنت‌های موعودگرایانه در دوران غیبت صغری پیوند خورد و انتظار یکی از ابعاد مهم اندیشه آنها شد.

در سده چهارم، انگاره «مهدی» علاوه بر وجوه موعودگرایانه، نزد اسماعیلیه و اثنی عشریه ابعاد آخرالزمانی به خود گرفت که با قیامت و پایان جهان مرتبط شد. اسماعیلیه با آغاز خلافت فاطمی، از دو مهدی یاد کردند. نخست مهدی‌ای که اتویای این جهانی را برقرار می‌سازد و دیگری مهدی دور قیامت که همزمان با قیامت ظهور خواهد کرد. در روایات شیعیان اثنی عشری نیز پیوندهایی بین موعودگرایی و آخرالزمان‌گرایی دیده شد که بیشتر تحت تأثیر آغاز غیبت کبری در نیمه دوم سده چهارم بوده است؛ از جمله آنکه ظهور مهدی بسیار نزدیک به روز محشر اعلام شد. بدین ترتیب، نزد شیعیان سنت موعودگرایی به مرور با سنت‌های آخرالزمانی پیوند خورد و آن را به آینده‌ای نزدیک به زمان قیامت و پایان این جهان موکول کرد.

منابع و مأخذ

الف. کتب و مقالات

ابن حنبل، احمد (۱۴۲۴ق)، *المسند*، تصحیح صدقی جمیل العطار، ج ۶، [بی‌جا]: مکتبه دار الفکر.
ابن سعد (کاتب واقدی)، محمد (۱۹۹۰)، *الطبقات الکبری*، تصحیح محمد عبدالقادر عطا، ج ۵، بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی [بی‌تا]، *سنن ابن ماجه*، تصحیح: محمد بن فؤاد عبدالباقی، ج ۱، ۴، بیروت: احیاء التراث العربی.

ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۸۱)، *الفهرست*، تصحیح محمدرضا تجدد، ج ۱، تهران: اساطیر.
ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین [بی‌تا]، *مقاتل الطالبیین*، تصحیح احمد صقر، بیروت: دار المعرفه.
ابوالمعالی بلخی، محمد [بی‌تا]: *بیان الأدیان*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.

ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان (۱۳۸۳)، *الإصلاح*، تصحیح حسن مینوچهر و مهدی محقق، تهران: مرکز مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و مکیل: مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.

_____ (۱۳۸۲)، *الزینه*، ترجمه: علی آقانوری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات

ادیان و مذاهب.

ابومخنف، لوط بن یحیی (۱۷۴۱ق)، *وقعة الطف*، تصحیح محمدهادی یوسفی هروی، قم: جامعه مدرسین.

اشعری، ابوالحسن (۱۳۶۲)، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، ترجمه محسن مؤیدی، تهران: امیرکبیر.

اسفراینی، ابوالمظفر (۱۹۹۹م)، *التبصیر فی الدین*، تصحیح محمد زاهد الکوثری، مصر: المكتبة الأزهرية للتراث.

ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸)، *مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.

ایوانوف، ولادیمیر (۱۹۳۹)، *مذکرات فی حركة المهدي الفاطمي*، قاهره: مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية.

آذرنوش، آذرتاش (۱۳۹۲)، *فرهنگ معاصر عربی-فارسی (بر اساس فرهنگ عربی-انگلیسی هانس ور)*. تهران: نی.

بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر (۱۳۴۴)، *الفرق بین الفرق*، تصحیح محمدجواد مشکور، تهران: امیرکبیر. پاکتیچی، احمد (۱۳۹۱)، *روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث*، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).

جعفری، سید حسین محمد (۱۳۸۷)، *تشیع در مسیر تاریخ*، ترجمه سید محمدتقی آیت‌اللهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

داکیک، مریامسی (۱۳۹۲)، «ولایت در سنت اسلامی»، *فصلنامه امامت‌پژوهی*، ترجمه گروه بررسی مطالعات امامت‌پژوهی در غرب انگلیسی‌زبان، شماره ۹، صص ۲۰۷-۲۳۵.

سجستانی، ابویعقوب (۲۰۰۰م)، *الإفتخار (الدراسات الفاطمية)*، تصحیح اسماعیل پوناوالا، بیروت: دار المغرب الإسلامي.

_____ (۱۹۶۵م)، *الینابیع*، تصحیح: مصطفی غالب، بیروت: المكتبة التجارية.

_____ (۱۹۴۹م)، *كشف المحجوب*، تهران: انستیتو ایران‌شناسی ایران و فرانسه.

سید حمیدان، نورالدین حمیدان بن یحیی (۱۴۲۴ق)، *مجموع السید حمیدان*، تصحیح: حمزوی. صعه: مرکز اهل البيت للدراسات الإسلامية.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۱)، *توضیح الملل*، ترجمه: محمدرضا جلالی نائینی، ج ۱، تهران: اقبال.

شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمة*، تهران: اسلامیه.

شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق)، *الغیبه*، تصحیح عبدالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)، سال ۳۲، شماره ۵۵، پاییز ۱۴۰۱ / ۱۲۷

شیخ مفید، محمدبن محمدبن نعمان (۱۴۱۳ق [الف])، *فصول العشرة فی الغیبه*، ج ۲، قم: المؤتمر العالمی للشیخ مفید.

_____ (۱۴۱۳ق [ب])، *فصول المختاره*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

صفار، محمدبن حسن (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، ج ۱، قم: مكتبة آیت الله مرعشی نجفی.

طبری، محمدبن جریر (۱۳۷۵)، *تاریخ الأمم و الملوك*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.

عبدالله بن عباس [بی تا]، *غریب القرآن فی شعر العرب: مسائل نافع بن الأزرق لعبدالله بن عباس*.

<https://al-maktaba.org/book/23622>

فضل بن شاذان، ابن خلیل ازدی (۱۳۹۰)، *الإيضاح*، ترجمه حسین صابری، مشهد: آستان قدس رضوی.

قاضی نعمان، نعمان بن محمد [بی تا]، *أساس التأویل*، تصحیح عارف تامر، بیروت: منشورات دار الثقافة.

_____ (۲۰۰۵م)، *افتتاح الدعوة*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

_____ (۱۹۷۰م)، *الأرجوزة المختارة*، تصحیح اسماعیل پوناوالا، بیروت: المكتب

التجاری.

_____ (۱۴۰۹ق)، *شرح الأخبار*، تصحیح محمدحسین حسینی، ج ۳، قم: جامعه

المدرسین.

_____ (۱۹۹۶)، *المجالس و المسایرات*، تصحیح حبیب الفقی، ابراهیم شویح و

محمد یعلوی، بیروت: دار المنتظر.

قزوینی رازی، عبدالجلیل (۱۳۷۱ق)، *التقصص*، تصحیح: جلال‌الدین حسینی ارموی، [بی جا]: [بی تا].

کریمی قهی، منصوره (۱۳۸۸)، «رویارویی نظری گفتمان‌های سلطه و مقاومت در مکاتبات منصور

دوایقی و محمد نفس زکیه»، *فصلنامه تاریخ اسلام و ایران*، شماره ۴، صص ۱۷۱-۲۰۲.

گرامی، محمدهادی (۱۳۹۶)، *مقدمه‌ای بر تاریخ نگاری انگاره‌ای و اندیشه‌ای*، تهران: دانشگاه امام صادق

و پژوهشکده قرآن و عترت.

لبیدبن ربیع العامری، لبیدبن ربیع بن مالک (۲۰۰۲)، *دیوان لبیدبن ربیع*، [بی جا]: دار المعرفة الطبعه.

ماجد، عبدالمنعم [بی تا]، *السجلات المستنصریة*، قاهره: دار الفكر العربی

مادلونگ، ویلفرد (۱۹۸۷)، *أخبار أئمة الزیدیه فی طبرستان و دیلمان و جیلان*، بیروت: فرنتس شتاینر.

مالک الیمنی، صلاح‌بن عمرو (۱۹۹۸)، *دیوان الأفوه الأودی*، تصحیح محمد التوجی، بیروت: دار صادر.

محمدبیگی، گیتی و علیرضا ابطنی و محمدعلی چلونگر (۱۳۹۸)، «روابط علمی زیدیه و امامیه از

غیبت صغرا تا سده ششم هجری»، *فصلنامه تاریخ و تمدن اسلامی*، شماره ۳۰، صص ۷۱-۱۰۰.

مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۷۹)، *تجارب الأمم*، ترجمه ابوالقاسم امامی، ج ۲، تهران: سروش.

مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴)، *البدء و التاریخ*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۱، ۲، تهران: آگه.

منصور الیمین، ابن حوشب [بی تا]، *سرائر و أسرار النطقاء*، تصحیح مصطفی غالب، بیروت: دار الأندلس.

۱۲۸ / تطور موعودگرایی در تشیع سده‌های نخستین با تأکید بر انکاره مهدی / گرامی و ...

- _____ (۱۹۸۴م)، *الكشف، تصحيح مصطفى غالب، بيروت: دار الأندلس.*
- _____ (۲۰۰۸)، «من التراث الإسماعيلي: فصل من كتاب الرشد و الهدايه»، تحقيق كامل حسين، *مجلة الموسوم،* شماره ۶۷-۶۸، صص ۳۱۹-۳۳۱.
- نجفیان رضوی، لیلا (۱۳۹۵)، «تاریخ‌نگاری شیعیان امامی مذهب در آغاز دوره غیبت کبری»، *مطالعات تاریخ فرهنگی،* شماره ۲۷، صص ۸۵-۱۰۳.
- _____ (۱۳۹۹)، «غالبان و حسنیان: واگرایی اندیشه‌ای، هم‌گرایی سیاسی»، *پژوهش‌های علوم تاریخی،* شماره ۳، صص ۱۶۰-۱۸۱.
- نصرین مزاحم (۱۴۰۴ق)، *وقعة الصفین، تصحيح عبدالسلام هارون، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی.*
- نعمانی، ابن‌ابی‌زینب (۱۳۹۷ق)، *الغیبه، تصحيح علی‌اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.*
- نوبختی، حسن‌بن‌موسی (۱۳۶۱)، *فرق الشیعه، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران: علمی فرهنگی.*

ب. منابع لاتین

- Ghaemmaghami, Omid (2020), *Encounters with the hidden Imam in early and pre-modern twelver Shi'i Islam*, Leiden: Brill.
- Laato, Antti (2019), *Understanding the spiritual meaning of Jerusalem in three Abrahamic religions*, Leiden: Brill.
- Madelung, Wilferd (1958), "Mahdi", *Encyclopedia of Islam*, edited by C. E. Bosworth, Vol.V, London: Oxford.
- Margoliouth, D. C. (1980), *Mahdi*, in *Encyclopedia of religion & ethics*, edited by James Hastings, Vol. VII, ILLIUM: The Scolar Press.
- Momen, Moojan (1985), *An introduction to Shii Islam*. NewHaven & Landon: Yale uni press.
- Velji, Jamel (2016), *Apocalyptic History of the Early Fatimid Empire*, Edinburgh University Press.

List of sources with English handwriting

- Anthony, sean w. 2012. "The Mahdi and the treasures of al-Talaqan". Arabica 59, no 5: 459-483.
- Zarnoosh, Azartash. 2013. **A contemporary dictionary of Arabic to Persian**. Tehran: Nashr-e Ney.
- Abdallāh b. 'Abbās. n. d. **Gharīb al-Qur'an (The strange words of Quran in Arab's poems)**. n. p. <https://al-maktaba.org/book/23622>
- Abū al-Ma'ālī Balkī, Moḥammad. n. d. **Bayān al-adyān**, Mohammad Taqi Daneshpajouh, Mahmoud Afsar's institute.
- Abū al-Faraj Eshfahānī, 'Alī b. al-Ḥosaīn. n. d. **Maqātil al-Ṭalebiyyīn**, Sayyid Ahmad Saqr, Beirut: Dar al-ma'rīfah.
- Abū Ḥātim al-Rāzī, Aḥmad b. Ḥamdān. 2004. **Kitāb al-Iṣlāḥ**. Manuchehr and Mohaqeq, Tehran: Research institute of Tehran and MacGill University.
- Abū Ḥātam al-Rāzī, Aḥmad b. Ḥamdān. 2003. **Kitāb al-Zinā**. Ali Aqa Noori, Qom: Adyan and Mazaheb institution.
- Abū Mīknaf, Lūṭ b. Yahyā. 1996. **Waqa'at al-Ṭaff**, Mohammad Hadi Yusefi Heravi. Qom: The Society of Seminary Teachers.
- Esfarāenī, Abū al-mozaffar. 1999. **Al-tabṣīr fi'l-dīn**. Mohammad Zāhid al-Kawṭari, Egypt: Al-maktaba Al-azhariyya Li-l-torāṭ.
- Aš'arī, Abū al-Ḥasan. 1983. **Maqālāt al-Islāmīyyīn wa iktilāf al-muṣallīn**. Mohsen Mo'ayedi, Tehran: Amīr Kabīr.
- Baḡdādī, Abū Manṣūr. 1965. **Al-Farq bayn al-Fīraq**. M. Javad Mashkour, Tehran: Amīr Kabīr.
- Dakake, Maria Massi. 2013. "The charismatic community: Shi'ite identity in early Islam". Imamat Pajouhi, No 9, pp 207-235.
- Elahizadeh, Mohammad Hasan. 2006. **Hassanid Movements**. Qom: Center for Shiite Studies.
- Faḡl b. šāzān, Ebn Ḳalīl al-Azdi al-Nayšābūri. 2011. **al-Īzāḥ**. Hosein Saberi. Mashhad: 'Āstān Qods.
- Gerami, S. M. Hadi. 2019. **An introduction to conceptual and intellectual history**. Tehran: Ketabesadiq.
- Ghaemmaghani, Omid. 2020. **Encounters with the hidden Imam in early and pre-modern twelver Shi'i Islam**, Leiden: Brill.
- Ebn al-Nadīm, Moḥammad b. Ishāq. 2002. **Fihrist**. Mohammad Reza Tajadud, Tehran: Asāṭīr.
- Ebn Ḥ anbal, A. 2003. **Mosnad**. Sedqi Jamil al-Atar. n. p: Dār Al-fīkr Book Store.
- Ebn Mājah, Moḥammad b. Yazīd al-Qazwīnī. n. d. **Sunan**. Mohammad b. Fo'ad Abd Al-baqi, Beirut: Dār Ihyā al- torāṭ al-Arabī.
- Ebn Sa'd (Kātib al-Wāqīdī), Moḥammad b. Sa 'd. 1990. **Kitāb aṭ-Tabaqāt al-Kabīr**. Mohammad Abd al-qadir 'Aṭā, Lebanon: Dār *Al-Kotob Al-'ilmīyah*.
- Ivanow, Wladimir. 1939. **Discussion about Al-Madi al-Fatimi's movement**. Cairo: *Bulletin of the French Institute*.
- Izutsu, Toshihiko. 1999. **Ethico-Religious Concepts in the Quran**. Fereydoun Badrei, Tehran: Farzan Publisher.
- Ja'fari, Sayyed Hosayn Mohammad. 2008. **The origins and early development of Shia Islam**. M. T. Āyatollāhi, Tehran: Islamic culture Pub.
- Karimi Ghahi, M and A. M Valavi. 2009. "The theoretical confrontation of dominance

- and resistance discourses in the correspondence of Mansour Davanighi and Mohammad Nafs Zakieh”. The history of Iran and Islam, No4: pp 171-202.
- Laato, Antti. 2019. *Understanding the spiritual meaning of Jerusalem in three Abrahamic religions*. Brill.
- Labīd b. Rabī‘a al-‘Āmīrī, Labīd b. Rabī‘a b. Mālik. 2002. *Diwan*. n. p: Dār al-Ma‘rifa.
- Madelung, Wilferd. 1987. *Arabic texts concerning the history of the Zaydī Imāms of Tabaristān, Daylamān and Gīlān*. Beirut: Franz Schneider.
- Madelung, Wilferd. 1958. *Mahdi*. Vol. V ‘in Encyclopedia of Islam ‘edited by C. E. Bosworth. London: Oxford.
- Maqdasī, Moṭahhar b. Ṭāhīr. 1995. *Kitāb al-Bad’ wa-al-tāriq*. M. R Shafiei Kadkani, 2nd Volume, Tehran: Āgāh.
- Mājed, Abd al-Mon‘em. n. d. *Al-mostaṣarīya records*. Cairo: Dār al-fīkr.
- Mālik al-Yamānī, Sala‘ah b. ‘Amr. 1998. *Diwan Afwah al-Awdi (Collection of the Afwah al-Awdi’s poems)*, Mohammad Al-Tunji. Beirut: Dar Saar.
- Manšūr al-Yaman, Ebn Ḥawšab. 2008. “*In Ism’ili heritage: a chapter of the Kitāb al-Rushd va al-Hidaya*”. Kāmil Hussein, No 67-68, pp 331-319.
- Manšūr al-Yaman, Ebn Ḥawšab. 1984. *Kitāb al-kašf. Muṣṭafā Ghālib, Beirut: Dar al-Andalus*.
- Manšūr al-Yaman, Ebn Ḥawšab. n. d. *Sarā‘er wa asrār al-noṭaqā’ (Secrets and secrets of the pronouncements)*. *Muṣṭafā Ghālib, Beirut: Dar al-Andalus*.
- Margoliouth ‘D. C. 1980. *Mahdi*. Vol. VII ‘in Encyclopedia of religion & ethics ‘edited by James Hastings. The Scolar Press ILKIEY.
- Meskawayh, Abū ‘Alī. 2000. *Tajārib al-Umam*. Abu al-Qasem Emami, Tehran: Soroushpub.
- Mīnqarī, Naṣr b. Mozāhīm. 1984. *Waq’at al-Siffin*. Abd El Salām Haroun. Qom: Āyatollāh Marashi Najafi Library.
- Modarressi Tabatabaei, Hossein. 2010. *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi’ite Islam*. Hāshem Izadpanāh, Tehran: Kavīr.
- Mohammadbeigi, Giti and Alireza Abtahi. “*Ziydiyyah and Imamiyyah intellectual relations in short occultation until the sixth century A. H*”. Journal of history and civilization of Islamic nations, No30, pp 71-100.
- Momen ‘Moojan. 1985. *An introduction to Shii Islam*. New Haven & Landon: Yale uni press.
- Nawbakhtī, Ḥasan b. Mousā. 1982. *Fīraq Al-šī‘a*. M. Javad Mashkour. Tehran: ‘Elmīfarhangī. No‘mānī. Ebn Abī Zeinab. 1977. *Kitāb al-Ghayba*. A. A Ghafari, Tehran: ṣadūq.
- Pakatchī, Ahmad. 2012. *Research method with special focus on the Quran and Hadith*. M Forutan Tanha, Tehran: Ketābešādeq.
- Qāzī al-No‘mān, No‘mān b. Moḥammad. n. d. *Asās al-ta’wīl*. *Aref Tamer. Beirut: Dār al-taqaṭa*.
- Qāzī al-No‘mān, No‘mān b. Moḥammad. 1996. *al-Majālis wa l-musāyīrāt*. H Elfiky, E Shabbuh and M Ya’lavi, Beirut: Dār al-Montaṣīr.
- Qāzī al-No‘mān, No‘mān b. Moḥammad. 2005. *Iftitāḥ al-da’wa (The Beginning of the Mission and Establishment of the State)*. Beirut: al-Ā‘lami Institute for publication.
- Qāzī al-No‘mān, No‘mān b. Moḥammad. 1970. *Qaṣida al-Moktāra*. 1970. Ismail Poonāwālā. Beirut: al-Maktab al-Tejārī. .
- Qāzī al-No‘mān, No‘mān b. Moḥammad. 1988. *ṣarḥ al-akbār fī fażā’il al-A’imma al-aṭḥār*. M. H. Hoseini, Qom: Society of seminary teachers.
- Qazvīnī, Abd’l-jalīl. 1952. *Al-Naqz*. J Hoseini Armavi, n. p.
- Ṣaffār al-Qomī, Moḥammad b. al-Ḥasan. 1984. *Baṣā’ir ad-Daraḡāt fī Fażā’il ‘Ale Moḥammad*. Qom: Āyatollāh Mar’asī Najafi Library.
- Seyyed Ḥamidān, Noor al-din Ḥamidān b. Yaḥyā. 2003. *Al-Majmu’*. Ḥamzavi, Ṣa’da: The center of Ahl al-Bait for Islamic Studies.

- šahrestāni, Mohammad b. Abd Al-karīm. 1982. **Kītāb al-Mīlal wa al-Nīḥal**. M. R. Jalāli Nāeini, Tehran: Iqbāl.
- šeīk Mofid, Mohammad b. al-No'mān. 1992 A. **Al-Fuṣūl al-'Ashara fī al-Ghaybah (Ten Chapters about Occultation)**. Qom: al-Mo'tamer al-Ālemi l Shayk Mufid.
- šeīk Mofid, Mohammad b. al-No'mān. 1992 B. **Al-Foṣūl al-Moqtāra**. Qom: al-Mo'tamer al-Alemi l Sheikh Mofid.
- šeīk Šadūq, Mohammad b. 'Alī b. Bābwayh. 1975. **Kamāl al-dīn wa tamām al-nī'ma**. Tehran: Eslamiyeh.
- šeīk Ṭusī, Mohammad b. Ḥassan. 2004. **Kītāb al-Ghayba**. E Tehrani and A. A. Naseh. Qom: Islamic knowledge society.
- Sajestānī, Abū Ya'qūb. 1949. **Kašf al-maḥjūb**. Tehran: Institut Français de Recherche en Iran.
- Sajestānī, Abū Ya'qūb. 2000. **Kītāb al-iftikār**. Esmāil Poonāwālā. Beirut: Dar al-maghrib Al-Islami.
- Sajestānī, Abū Ya'qūb. 1965. **Kītāb al-Yanābī'**. *Mostafa Ghaleb, Beirut: Al-maktaba Al-Tejarī.*
- Ṭabarī, Moḥammad b. ĵarīr. 1996. **Tārīk al-Rusul wa al-Molūk**. Abolghasem Payandeh. Tehran: Asāfīr.
- Tucker, William f. 2008. **Mahdis and Millenarians (Shiite extremists in early Muslim Iraq)**, Cambridge uni press.
- Velji, Jamel. 2016. **Apocalyptic History of the Early Fatimid Empire**. Edinburgh University Press.
- English Source**
- Ghaemmaghami, Omid (2020), *Encounters with the hidden Imam in early and pre-modern twelver Shi'i Islam*, Leiden: Brill.
- Laato, Antti (2019), *Understanding the spiritual meaning of Jerusalem in three Abrahamic religions*, Leiden: Brill.
- Madelung, Wilferd (1958), "Mahdi", *Encyclopedia of Islam*, edited by C. E. Bosworth, Vol.V, London: Oxford.
- Margoliouth, D. C. (1980), *Mahdi*, in *Encyclopedia of religion & ethics*, edited by James Hastings, Vol. VII, ILKIEY: The Scholar Press.
- Momen, Moojan (1985), *An introduction to Shii Islam*. NewHaven & Landon: Yale uni press.
- Velji, Jamel (2016), *Apocalyptic History of the Early Fatimid Empire*, Edinburgh University Press.



The evolution of messianism in early Shia with emphasis on the idea of “Mahdi”¹

S. M. Hadi Gerami²
Mahboobeh Hami³

Received: 2022/08/19
Accepted: 2022/10/27

Abstract

In Islam, messianism and saviorhood are defined primarily by the idea of the “Mahdi”; especially among Shiite believers. The idea of “Mahdi” is used along with other terms such as “Hādī, Qā’im, Ghayba, Intezār, etc” in the Islamic context which has gradually changed over time and is considered the intellectual framework of the Islamic community.

In this study, we will examine the development and changes of the idea of “Mahdi” and its relevance to other ideas in order to answer the question of what changes the idea of Mahdi underwent in the early Islamic periods. In this research, we will find that the idea of “Mahdi” was first used as a general and descriptive nickname, but gradually evolved from a messianic tradition emphasizing the order of this world to an apocalyptic tradition; in this way, the idea of “Mahdi” is linked to apocalyptic traditions.

Keywords: Shia, “Mahdi”, Messianism, Apocalypticism

1. DOI: 10.22051/hii.2022.41384.2697

2. Assistant Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran, Iran.
Email: m.h.gerami@ihcs.ac.ir

3. Master of Islamic history, Alzahra University, Tehran, Iran (Corresponding Author). Email:
hami.mahboobeh@gmail.com

Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN: 2538-3493