



Role and Typology of Political Goals and Competitions in Emerging Fabricated Traditions and Concepts of Mahdism

Seyed Morteza Hosseini Shirag¹
Hassan Naghizadeh²

Received: 17/10/2022

Accepted: 28/02/2023

DOI: 10.22051/tqh.2023.42054.3727

Abstract

Study of the role of political currents claiming Mahdism can identify the fabricated hadiths introduced by politicians to Mahdavi traditions and refine the traditions of this area as much as possible. Among the reasons for politicians' approach to Mahdism is the capacity of this discussion to advance their goals. In other words, there are concepts and teachings in Mahdism which are effective for politicians. The special capacity of some concepts of Mahdism, such as "the political function of some titles related to Mahdism", "the theory of connected state," and "the special ability to discuss the signs of emergence" are among the most important reasons for the approach of these currents to Mahdism. Using the analytical-descriptive method, this research seeks to trace fabricated narratives that have been forged or fabricated by political currents in the field of Mahdism. It takes also a look at reasons for the approach of political currents to Mahdism. Findings show many types of forgery in Mahdavi traditions and teachings, of which the most important types are as follows: "Forgery in the name, lineage, and example of the Promised Mahdi", "forgery in the physical characteristics of the Promised Mahdi", "forgery in the place of Appearance", "forgery in the issue of connected government", "forgery in praise and blame of lands".

Keywords: Mahdism, Politics, Fabrication of Hadith, Forgery of Hadith, Understanding Hadith

1. PhD in Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad. The Corresponding Author. Email: mortezah.hosseini@yahoo.com

2. Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad. naghizadeh@um.ac.ir

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء^(ع.ا.ه)

سال بیستم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۲، پیاپی ۶۰

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۴۹-۸۰

نقش اهداف و رقابت‌های سیاسی در پیدایش روایات و مفاهیم جعلی در مهدویت و گونه‌شناسی آن

سیدمرتضی حسینی شیرگ^۱

حسن نقی زاده^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۹

DOI: 10.22051/tqh.2023.42054.3727

چکیده

بررسی نقش جریان‌های سیاسی مدعی مهدویت می‌تواند به مشخص کردن مجعولات واردشده از سوی سیاسیون به روایات مهدوی کمک کند و به پالایش هرچه بیشتر روایات این حوزه بیانجامد. از جمله دلایل رویکرد سیاسیون به مهدویت، ظرفیت این بحث در پیشبرد اهداف‌شان است. با این توضیح که مفاهیم و معارفی در مهدویت مطرح می‌شود که توسل به آن‌ها می‌توانست برای سیاسیون کارآمد باشد. ظرفیت خاص برخی مفاهیم مهدویت مانند «کارکرد سیاسی برخی القاب مرتبط با مهدویت»، «نظریه دولت متصله» و «قابلیت خاص بحث نشانه‌های ظهور» مهم‌ترین دلایل رویکرد این جریان‌ها به حوزه مهدویت می‌باشد. مطالعه حاضر با رویکرد تحلیلی-توصیفی، به دنبال ردیابی و گونه‌شناسی روایاتی است که توسط جریان‌های سیاسی در حوزه مهدویت جعل یا تحریف شده است و همچنین نگاهی دارد به دلایل رویکرد جریان‌های سیاسی به حوزه مهدویت. یافته‌های این مطالعه بیانگر وجود گونه‌های متعددی از جعل و تحریف در روایات و معارف مهدوی است: ۱. جعل در نام، نسب و مصداق مهدی موعود؛ ۲. جعل در ویژگی‌های جسمی مهدی موعود؛ ۳. جعل در مکان ظهور؛ ۴. جعل در زمینه دولت متصله و ۵. جعل در مدح و ذم بلاد از گونه‌های مهم جعل و تحریف جریان‌های سیاسی در حوزه مهدویت است.

کلید واژه: مهدویت، سیاست، وضع حدیث، تحریف حدیث، فقه‌الحدیث.

۱- دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. mortezah.hoseini@yahoo.com

۲- استاد گروه علوم و قرآن حدیث دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. naghizadeh@um.ac.ir

۱. مقدمه

وجود احادیث مهدویت در سخنان رسول‌الله^(ص) جنبش‌ها و جریان‌های سیاسی را به این فکر واداشت که ضمن تطبیق خود با بیانات رسول‌الله^(ص) مهدی موعود را از میان خود بدانند. جریان‌های مختلف سیاسی در جهت پایه‌گذاری و تثبیت قدرت خود از ظرفیت گسترده مهدویت و احادیث این حوزه استفاده کردند. این جریان‌ها در یک مرحله به تطبیق احادیث صحیح مهدویت بر خود، اقدام کردند و در یک مرحله احادیث صحیح را تحریف می‌کردند و در مواردی چند به جعل و ساختن احادیثی جهت اهداف و آرمان‌های سیاسی خویش اقدام می‌کردند.

تبیین یکی از مهم‌ترین دلایل جعل احادیث این حوزه؛ یعنی عامل سیاسی، در مشخص کردن دست‌های پنهان جعل در احادیث مهدویت کمک می‌کند.

۲. پیشینه بحث

در مورد پیشینه مطالعات صورت گرفته در باره روایات جعلی مهدوی، نخست می‌توان به اثر آقای بُستوی نویسنده معاصر اهل سنت اشاره کرد. او در *الموسوعة فی احادیث المهدی^(ع) الضعیفة و الموضوعة* به بررسی روایات ضعیف و جعلی مهدوی پرداخته است. تکیه او بر بحث سندی است و به نقد متنی روایات پرداخته است.

هم‌چنین در این زمینه می‌توان به مقاله جلالی و شاطری احمدآبادی (۱۳۹۳) با عنوان «بررسی اعتبار روایت "المهدی فی لسانه زَنَّةٌ" و نقش جنبش محمدبن عبدالله حسنی در جعل آن»،^۱ اشاره کرد. نویسندگان به بررسی احادیثی که به لکنت زبان مهدی موعود اشاره دارد پرداخته‌اند و در نهایت اثبات می‌کنند که این روایات ساخته جریان محمدبن عبدالله ملقب به نفس زکیه است.

مقاله «نقش عباسیان در جعل احادیث مهدویت»^۲ نوشته سیدجعفرصادقی. تمرکز نویسنده بر جریان عباسیان است. البته نگارنده به همه احادیثی که از سوی عباسیان در این حوزه جعل شده اشاره نکرده است.

۱. حدیث پژوهی، ۶(۱۱)، ۱۳۹-۱۵۸.

۲. مشرق موعود، ۸(۲۹)، ۱۳۵-۱۶۴.

مقاله «نقش آرمان‌ها و مقاصد سیاسی در جعل و تحریف روایات مهدوی در حوزه مدح و ذم بلاد»^۱ نوشته سید مرتضی حسینی شیرگ و همکاران به بررسی نقش مقاصد سیاسی در جعل روایات در حوزه بلاد می‌پردازد و تنها عهده دار یک گونه از جعل و تحریف سیاسیون در حوزه مهدویت است.

هم‌چنین باید از مقاله «هم‌سنجی و سندپژوهی اخبار ملاحم و فتن فریقین با محوریت تشخیص نفس زکیه»^۲ آقای میرسراجی و همکاران نام برد که به روشی خاص و ابتکاری به بررسی اخبار ملاحم و فتن شیعه و سنی پیرامون نفس زکیه پرداخته‌اند. محور این مقاله تنها «نفس زکیه» است و به دیگر جریان‌های سیاسی مؤثر در جعل و تحریف احادیث مهدویت پرداخته نشده است.

به نظر می‌رسد حجم جعلیات و تحریفات جریان‌های سیاسی در روایات و معارف مهدوی بیش از این باشد و هم‌چنان جای مطالعه و بحث دارد.

در این مطالعه به دنبال یافتن پاسخ این دو سؤال هستیم: ۱. دلایل رویکرد جریان‌های سیاسی به حوزه مهدویت چیست؟ ۳. جریان‌های سیاسی مدعی مهدویت چه گونه‌هایی از جعل و تحریف در احادیث مهدویت را پدید آورده‌اند؟

۳. ظرفیت سیاسی خاص برخی مفاهیم مهدویت

معتقدیم ازجمله دلایل رویکرد سیاسیون به مهدویت، ظرفیت این بحث در پیشبرد اهدافشان است. با این توضیح که مفاهیم و معارفی در مهدویت مطرح می‌شود که توسل به این مفاهیم و معارف می‌توانست برای سیاسیون کارآمد باشد. ازجمله این مفاهیم می‌توان به «القاب مهدویت»، «نظریه دولت متصله»، «نشانه‌های ظهور» و ... اشاره کرد.

۳-۱. کارکرد سیاسی برخی القاب مرتبط با مهدویت

استفاده از القابی با مفاهیم مهدویتی و آخرالزمانی را تقریباً در تمامی جریان‌های سیاسی مدعی مهدویت شاهد هستیم. در این بحث به مهم‌ترین القابی می‌پردازیم که سیاسیون

^۱. علوم قرآن و حدیث، ۵۵(۱۱۰)، ۲۷-۵۰.

^۲. تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۸(۵۱)، ۱۴۳-۱۷۹.

با سوءاستفاده از آن سعی در ترویج مفاهیم مهدویتی نسبت به خویش داشته و در نتیجه سبب جعل و تحریف در این معارف شده‌اند.

۳-۱-۱. مهدی

این لقب تقریباً مورد استفاده تمامی جریان‌های سیاسی مدعی مهدویت بوده است. لقب «مهدی» بیشترین کاربرد را در جریان اموی داشته است. مهدی خوانی خلفای اموی در شعر و منقولات آن دوره رواج داشته است، از جمله ولیدبن عبدالملک (فرزدق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۲) و سلیمان بن عبدالملک (همان، ص ۲۶۴ و ۳۰۹؛ ابن عطیه، ۱۴۰۶ق، ص ۳۴).

به صورت بسیار پررنگ درباره عمر بن عبدالعزیز این لقب به کاررفته است. (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۲۵۶؛ ابن عطیه، ۱۴۰۶، ص ۲۱۱). پس از وی این لقب در مورد یزید بن عبدالملک (فرزدق، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۷) و هشام بن عبدالملک (همان، ج ۱، ص ۱۴۰) به معنای لغوی و هم اصطلاحی به کاررفته است.

در جریان سیاسی عباسی نیز کاربرد این لقب را شاهد هستیم. نخستین لقبی که برای ابوالعباس؛ اولین خلیفه عباسی انتخاب شد، مهدی بود (مسعودی، بی تا، ج ۱، ص ۲۹۲). هم‌چنین منصور خلیفه دوم عباسی، فرزندش را مهدی لقب داد. به این امید که همان مهدی وعده داده شده در احادیث باشد (ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۱۶۲). در جریان کیسانیه نیز در گفتار مختار پیرامون محمد بن حنفیه می‌توان کاربرد لقب مهدی را یافت (طبری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۵۸۰، ج ۶، ص ۶۲).

و نیز در مورد زید، لقب مهدی به کاررفته است. به طوری که بعد از به دار آویخته شدن وی، این اعتقاد توسط برخی از شعرای اموی به تمسخر گرفته شد (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۳۲).

بعد از زید، باید از محمد بن عبدالله بن حسن نام برد. محمد، ملقب به «نفس زکیه» و «مهدی» بود. (ابوالفرج اصفهانی، بی تا، ص ۲۱۱) به او این لقب را دادند بدان امید که او همان مهدی مذکور در احادیث باشد (ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۹۰). محمد بن القاسم بن علی، سومین پیشوای زیدی است که به لقب مهدی منتظر نام‌بردار

می‌شود (حمیری، ۱۹۴۸، ص ۱۵۶). بعد از محمدبن قاسم، القاب مهدویت را در مورد یحیی بن عمر بن یحیی شاهد هستیم او را نیز «مهدی منتظر» لقب دادند (همان). در جریان سیاسی فاطمی کاربرد این لقب را برای عبیدالله المهدی شاهد هستیم. پدرش نخستین کسی بود که او را «مهدی» خطاب کرد. (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۴۵۲) خود عبیدالله نیز اقداماتی در جهت ترویج مهدویت خویش و القای این مفهوم به مردم انجام می‌داد (قاضی نعمان، بی تا، ص ۲۹۴).

۳-۱-۲. منصور

از برخی منقولات می‌توان برداشت کرد که این واژه با واژه مهدی ارتباط مستحکم و عمیقی دارد. در روایات آمده است که منصور در برابر سفیانی قرار می‌گیرد و پیروز می‌شود (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۰۴) و یا اینکه منصور بعد از مهدی به حکومت می‌رسد (همان، ج ۱، ص ۳۸۲). در برخی از منقولات، مهدی و منصور یکی پنداشته شده‌اند (همان، ج ۲، ص ۴۵۸).

ابوجعفر؛ خلیفه دوم عباسی ملقب به «المنصور» بود. (ذهبی، ۱۴۲۷، ج ۶، ص ۵۲۶) در جریان زبیده در مورد زیدبن علی لقب منصور به کاررفته است (طبری، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۱۶۶).

۳-۱-۳. قائم

این لقب نیز مورد توجه سیاسیون مدعی مهدویت بوده است. ابوالعباس نخستین خلیفه عباسی، ملقب به «قائم» و «سفاح» بود (ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۲۹۸). هم‌چنین القائم بامرالله لقب بیست و ششمین خلیفه عباسی بود. (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲، ج ۱۱، ص ۴۷)

عبیدالله مؤسس فاطمیان، فرزندش را ملقب به قائم و مکنی به ابوالقاسم کرد (صنهاجی، بی تا، ص ۵۳). این نام‌گذاری‌ها در اسم و لقب و کنیه به نوعی آماده کردن اذهان برای پذیرش نقش امام منتظر و صاحب‌الزمانی فرزندش بوده است (دفتری، ۱۳۸۶، ص ۱۵۲).

۳-۱-۴. پیشرو

از جمله القابی که برای شاهان صفوی ذکر شده «پیشرو» (جعفریان، ۱۳۹۱، ص ۱۲۹)، «پیشرو مهدی» (همان، ص ۱۳۹)، «پیشرو لشکر صاحب‌الزمان» و «پیشرو قائم آل رسول» است (عبدی بیگ، ۱۹۸۶، ص ۳۲، ص ۱۹۱).

آنچه در دوران صفویه بسیار مورد تأکید قرار می‌گرفت نزدیکی ظهور و اتصال دولت صفویه به دولت موعود آخرالزمان بود. یکی از اعتقادات صفویان در مورد شاهان‌شان این بود که شاهان صفوی بعد از ظهور حکومت را تحویل صاحب‌الزمان خواهند داد و در رکاب حضرت جنگیده و جلودار و پیشرو لشکر حضرت مهدی (عج) خواهند بود (عبدی بیگ، ۱۳۶۹، ص ۳۵؛ ناشناس، ۱۳۵۰، ص ۲۶-۲۷؛ غفاری قزوینی، ۱۳۴۳، ص ۲۵۶).

۳-۲. نظریه «دولت متصله»

این نظریه اشاره دارد به دولتی که با زمینه‌سازی ظهور، امکانات خویش را در اختیار قیام مهدوی قرار می‌دهد و از آن قیام حمایت می‌کند. منظور از این زمینه‌سازی، زمینه‌سازی خاص است یعنی دولتی که مخصوصاً برای ظهور حضرت مهدی (عج) امکانات و شرایطی را فراهم می‌آورد (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۷۳؛ ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۱۰؛ قزوینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۶۸).

ادعای دولت متصله بودن از سوی بسیاری از مدعیان سیاسی مهدویت از همان سده‌های نخستین اسلامی مطرح بوده است و برخی سیاسیون سعی کردند خویشان و دولتشان را همان دولتی معرفی کنند که به دولت حضرت مهدی (عج) متصل می‌شود و از آن دولت حمایت می‌کند. این دست ادعاها را به ویژه از سوی عباسیان (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۱۰؛ ابن اثیر، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۸-۱۱؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۴۶)، فاطمیان (قاضی نعمان، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۵۹) و صفویان (عبدی بیگ، ۱۳۶۹، ص ۳۵؛ ناشناس، ۱۳۵۰، ص ۲۶-۲۷؛ غفاری قزوینی، ۱۳۴۳، ص ۲۵۶؛ اله اصفهانی، ۱۳۷۲، ص ۳۲۵) می‌توان مشاهده کرد.

۳-۳. قابلیت خاص بحث «نشانه‌های ظهور»

به نظر می‌رسد نوع مباحثی که در بحث نشانه‌های ظهور مطرح می‌شود و هم‌چنین

قابلیت تطبیق رخ داده‌های وقایع طبیعی که تا حدی نادر یا خاص بودند، بحث نشانه‌های ظهور را محلی مناسب برای جولان مدعیان دروغین مهدویت قرار می‌داد.

۴. گونه‌شناسی جعل جریان‌های سیاسی در حوزه مهدویت

گونه‌های فراوانی از جعل و تحریف از سوی جریان‌های سیاسی مدعی مهدویت را می‌توان ردیابی نمود.

۴-۱. جعل در تبار مهدی موعود

بر اساس احادیث صحیح مهدویت، مهدی هم‌نام پیامبر^(ص) است و نسبش به اهل بیت پیامبر^(ص) می‌رسد. در نتیجه مدعیان مهدویت در صورتی که این ویژگی‌ها را دارا می‌بودند از همراهی مردم نیز برخوردار می‌شدند. به همین دلیل در بسیاری از جریان‌های سیاسی شاهد جعل در نام و تبار مهدی موعود هستیم. در این میان نخست باید به تلاش‌های امویان اشاره کرد.

۴-۱-۱. جعل تبار اموی (عمری)

این گونه از جعل را در جریان سیاسی اموی و در خصوص عمر بن عبدالعزیز می‌توان ردیابی نمود. بر اساس داده‌های تاریخی باید تفکر مهدی بودن عمر بن عبدالعزیز را با روایاتی منسوب به خلیفه دوم، مرتبط دانست. گویا این اعتقاد که فردی از خاندان عمر به پا خواهد خاست و زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد، وجود داشته است.

مادر عمر بن عبدالعزیز «ام‌عاصم» نام داشت وی دختر عاصم بن عمر بن خطاب بود (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۲۵). طبق برخی از نقل‌ها عمر بن خطاب آرزو داشت فرزندی را بشناسد که از نسل او بوده و زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۲۵۴). هم‌چنین عبدالله؛ پسر خلیفه دوم، آرزو داشت مهدی موعود از نسل پدرش را ببیند و بشناسد (همان).

این منقولات چه از صحت انتساب به خلیفه دوم و فرزندش برخوردار باشد و یا برعکس بر ساخته دیگران از زبان او باشد، گونه‌ای از جعل و تحریف در احادیث و معارف مهدویت را نشان می‌دهد.

۴-۱-۲. جعل تبار عباسی

در این زمینه می‌توان به دوازده متن در منابع حدیثی اشاره کرد. که از زبان پیامبر (ص) و عمدتاً خطاب به ابن عباس یا عباس بن عبدالمطلب بیان شده است: «المهدی من ولد العباس» (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۵۳، ص ۴۱۴)، «هی لک - یا عباس - بعد اثنتین و ثلاثین و مائة ثم منکم السّفاح و المنصور و المهدی» (طبرانی، بی تا، ج ۹، ص ۱۰۱)، «یا عم أما علمت أن المهدی من ولدک موفقا راضیا مرضیا» (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۲۶، ص ۲۹۸-۲۹۹)، «یا عمّ النّبی، إنّ الله ابتداء بی الإسلام و سیختمه بغلام من ولدک و هو الَّذی یتقدّم لعیسی بن مریم» (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۵۱۹)، «إِنَّ اللَّهَ فَتَحَ هَذَا الْأَمْرَ بِي، وَسَيَخْتُمُهُ بِغُلامٍ مِنْ وَلَدِكَ يَمْلُؤُهَا عَدْلًا كَمَا مِلْتُ جُورًا وَ هُوَ الَّذِي يُصَلِّي بَعِيسَى» (همان، ج ۵، ص ۱۸۸)، «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَتَحَ هَذَا الْأَمْرَ بِي وَ يَخْتُمُهُ بَوْلَدِكَ» (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۲۶، ص ۳۴۹)، «منک المهدی فی آخر الزمان ...» (طبری، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۲۰۶)، «إِنَّ مِنْ ذُرِّيَّتِكَ الْأَصْفِيَاءَ وَ مِنْ عَتَرِكَ الْخُلَفَاءَ وَ مِنْكَ الْمُهَدِيَّ فِي آخِرِ الزَّمَانِ» (رافعی قزوینی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۵)، «هَذَا عَمِي أَبُو الْخُلَفَاءِ ... السّفاح و المنصور وَ الْمُهَدِيَّ يَا عَمِي بِي فَتَحَ اللَّهُ هَذَا الْأَمْرَ وَ سَيَخْتُمُهُ بِرَجُلٍ مِنْ وَلَدِكَ» (سیوطی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۹۷)، «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى افْتَتَحَ بِي هَذَا الْأَمْرَ وَ بِذُرِّيَّتِكَ يَخْتُمُهُ» (طبری، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۲۰۶)، «أَنَّ اللَّهَ ذَكَرَهُ مَخْرَجٍ مِنْ صَلْبِ عَمِي الْعَبَّاسِ أَوْلَادًا يَجْعَلُ اللَّهُ وِلَاةَ أَمْرِ أُمَّتِي يَجْعَلُهُمْ خُلَفَاءَ مَلُوكًا نَاعِمِينَ وَ مِنْهُمْ مَهْدِي أُمَّتِي» (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۲۶، ص ۳۴۷).

بررسی سندی و متنی این روایات نشان می‌دهد که از صحت انتساب برخوردار نبوده است و علاوه بر روایان ضعیف، بسیاری از این روایات از سوی عالمان جعلی معرفی شده‌اند (حسینی شیرگ، ۱۴۰۱، ص ۱۹۸-۲۰۶).

۴-۲. جعل در مصداق مهدی موعود

جریان‌های سیاسی با انتساب القاب مهدوی از جمله لقب «مهدی» به سران خویش آنان را مصداق مهدی موعود معرفی می‌کردند. به این جریان‌ها در بخش القاب مهدوی اشاره کردیم. علاوه بر این در جریان سیاسی اموی، مهدی‌پنداری عیسی بن مریم را به عنوان مصداق دیگری از مهدی موعود شاهد هستیم.

۴-۲-۱. ترویج مهدی‌پنداری عیسی بن مریم

در برخی از احادیث اشاره شده است که مهدی موعود همان عیسی بن مریم^(ع) است این امر به مثابه، نفی مهدویت مهدی موعود از نسل پیامبر^(ص) و اثبات مهدی بودن عیسی بن مریم^(ع) است.

مشهورترین کتاب حدیثی اهل سنت که حدیثی با این مضمون را در خود جای داده است، سنن ابن ماجه است: حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ الشَّافِعِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدِ الْجَنْدِيُّ، عَنْ أَبِي بَنِي صَالِحٍ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص)، قَالَ: «لَا يَزِدَادُ الْأَمْرُ إِلَّا شِدَّةً، وَلَا الدُّنْيَا إِلَّا إِدْبَارًا، وَلَا النَّاسُ إِلَّا شُحًّا، وَلَا تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا عَلَى شِرَارِ النَّاسِ، وَلَا الْمَهْدِيُّ إِلَّا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ.» (قزوینی، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۴۰). این حدیث به واسطه حضور تنی چند از راویان از جمله محمد بن خالد قابلیت استناد ندارد. هم‌چنین مخالف صریح بسیاری از روایات مهدویت است و عالمان بسیاری به ضعف و مخالفت آن با احادیث مهدویت اشاره کرده‌اند و برخی نیز آن را جعلی دانسته‌اند (حسینی شیرگ، ۱۴۰۱، ص ۵۹-۶۴).

به نظر می‌رسد ردپایی از گرایش‌های سیاسی در جعل و انتشار حدیث «لا مهدی الا عیسی بن مریم» می‌توان یافت. گفتگویی که میان ابن عباس و معاویه صورت گرفته دلیل بر این ادعا است. در این گفتگو معاویه ضمن انکار امامت بنی هاشم از ادعای آنان دایر بر این که مهدی از بنی هاشم است، سخن گفته: «و قد زعمتم ان لکم ملکا هاشمیا مهدیا قائما». در ادامه معاویه می‌افزاید: «والمهدی عیسی بن مریم صلوات الله علیه، وهذا الأمر فی ایدینا حتی نسلّمه إلیه.» (ناشناس، بی تا، ص ۵۱) چنانچه اصل این گفتگو را جعلی ندانیم، تمایل به مهدی موعودپنداری عیسی بن مریم را باید نخست در سخنان معاویه جستجو کرد.

به نظر نمی‌توان از نقش امویان در جعل و یا حمایت از جعل و یا ترویج این حدیث ساختگی چشم‌پوشی کرد. امویان زمانی به صاحبان شعار «المهدی هو عیسی بن مریم» برای مقابله با ادعای مهدویت شیعه مشهور شدند. (پاک، ۱۳۸۵، ص ۱۳۵) امویان با اینکه اصل مهدویت را انکار می‌کردند، ولی در مواقع لازم از آن استفاده ابزاری کرده‌اند. حتی امویان غرب نیز این سیاست را دنبال می‌کردند. ابن فرضی از وابستگان دربار اموی اندلس، با هدف سرزنش فاطمیان در ادعای مهدویت، روایت «لا مهدی الا

عیسی بن مریم» را از قول ابن‌ازرق حسنی اموی (د: ۳۸۵ق) در قیروان قرائت کرد ولی چون برخلاف باور فاطمیان بود، او را زندانی کردند (همان، ص ۱۳۹).

۴-۳. جعل در نام مادر

این‌گونه از جعل را می‌توان در جریان کیسانیه و نفس زکیه یافت. بر اساس روایات فراوان، مادر مهدی موعود قریشی است و از نسل پیامبر (ص) و حضرت فاطمه (س) است (سجستانی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۰۷؛ طوسی، ۱۴۱۱، ص ۱۸۶) امری که برای محمدبن حنفیه محقق نبوده است. مادر ابن حنفیه خوله بنت جعفر بن قیس بوده است (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۰۰). در نتیجه کیسانیه از جمله سید حمیری بر امری دیگر تأکید کردند و آن اینکه، زمانی که نظر پیامبر (ص) بر مادر ابن حنفیه افتاد در حالی که خادم حضرت علی (ع) بود، پیامبر (ص) او را اختصاص گردانید بر اینکه مادر مهدی موعود باشد. سید حمیری در این زمینه ابیاتی سروده است و این ابیات بر این مطلب تأکید دارد (سید حمیری، ۱۴۲۰، ص ۸۷).

این‌گونه از جعل را در جریان نفس زکیه نیز می‌توان شاهد بود. بر اساس نقل *مقاتل الطالیین*، طبق پیش‌بینی‌هایی که در آن زمان بین مردم وجود داشته است، مادر مهدی موعود اسمی سه حرفی داشته که با «هاء» شروع و با «دال» خاتمه می‌یابد (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا، ص ۲۱۲). نام مادر محمدبن عبدالله، «هند» بود در نتیجه این پندار که مقصود این روایات همان محمدبن عبدالله است در بین برخی به وجود آمد (همان). به نظر انگیزه و نیاز به جعل حدیث درباره مادر محمدبن عبدالله وجود داشته است. بر اساس برخی از روایات، مادر مهدی موعود، کنیز توصیف شده است (نک: نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۲۸)، این در حالی است که مادر محمدبن عبدالله اصالتاً کنیز نبود. به نظر می‌رسد این روایات مورد ادعا، در جهت مقابله با روایات کنیززادگی مهدی موعود، جعل و گسترش یافته باشد تا خلأ موجود را پر کند و محمدبن عبدالله را مهدی موعود معرفی کند. زیرا یکی از مهم‌ترین دلایل نفی مهدویت محمدبن عبدالله طبق بیان امام صادق (ع) خطاب به یکی از یارانش، این است که مادر محمدبن عبدالله، اصیل زاده است و حضرت (ع)

توصیه می‌کند که جهت نفی مهدویت محمد، به وصف مادر مهدی موعود که کنیززاده است استشهاد کند (همان، ص ۲۳۰).

۴-۴. جعل در ویژگی‌های جسمی مهدی موعود

نمونه‌هایی از جعل در ویژگی‌های جسمانی مهدی موعود را از سوی جریان‌های سیاسی نفس زکیه و فاطمیان می‌توان مشاهده کرد.

ردپای جریان نفس زکیه در برخی از احادیث مهدوی دیده می‌شود که به برشمردن برخی از ویژگی‌های جسمی مهدی موعود پرداخته است، از جمله می‌توان به روایاتی اشاره کرد که به داشتن لکنت زبان مهدی موعود اشاره کرده‌اند (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۶۵) از مهم‌ترین قرائن و سرنخ‌های ارتباط این احادیث با جریان نفس زکیه، ادعای وجود این نقیصه در نفس زکیه است. (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا، ص ۲۱۴) در حالی که برای هیچ‌یک از دیگر مدعیان مهدویت این چنین ویژگی ذکر نشده است.

در جریان فاطمیان نیز این گونه را می‌توان مشاهده کرد. در حدیثی که قاضی نعمان به نقل از امام باقر^(ع) نقل می‌کند، مهدی را کسی معرفی می‌نماید که در سر و صورتش هیچ موی سپیدی یافت نمی‌شود. وی این حدیث را بر عبیدالله تطبیق می‌دهد (قاضی نعمان، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۸۰). احتمالاً یکی از ویژگی‌های ظاهری عبیدالله المهدی این بوده است.

۴-۵. جعل در مدح و ذم بلاد

بازتاب رقابت‌ها و اهداف سیاسی را نیز می‌توان در روایات مهدوی شاهد بود و از جمله مهم‌ترین این مواضع، تلاش در برتری سرزمین‌های تحت سلطه و تخریب سرزمین‌های رقیبان است.

در این میان نخست باید به نقش امویان اشاره کرد. در جهت ارائه نقش پررنگ شام در آخرالزمان احادیثی چند در کتب روایی اهل سنت ذکر شده است. در این احادیث سعی شده است اهل شام امت همیشه پیروزی معرفی شوند که در نهایت با دجال می‌جنگند (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۰۸، ص ۲۶۷).

ریشه این دست تطبیق‌های دروغین را می‌توان در تمایلات معاویه جستجو کرد. او که خود به‌وضوح اشاره می‌کند که آرزو دارد این امت همیشه پیروز، شامیان باشند، بدون شک در جهت جعل و تطبیق نادرست این دست احادیث نیز دستی داشته و حمایت‌هایی را انجام داده است. معاویه علناً تمایل خود را در این زمینه بر زبان آورده است (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۶۵).

روایاتی دیگر، تعداد یاران خاص حضرت مهدی (عج) را تنها از شامیان شمرده‌اند (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۴۲) در دسته‌ای دیگر از احادیث، از شام و شهر دمشق به‌عنوان «پناهگاه امن آخرالزمان» و «محل اجتماع مردم» یاد می‌شود (ابن‌أبی‌شیبه، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۱۷).

چه‌بسا ریشه این فضیلت بخشی به شام را باید در منقولات کعب‌الاحبار؛ یهودی به‌ظاهر مسلمان شده، جستجو کرد؛ زیرا تمایل به امویان و رابطه خوب او با معاویه مشهود بوده است (ابوریّه، ۱۳۸۹، ص ۲۷۱).

هم‌چنین می‌توان روایاتی در فضیلت بخشی به حمص و دمشق از سوی کعب‌الاحبار نیز یافت. کعب، دمشق، رودخانه ابی‌فطرس و طور را پناهگاه مسلمانان از شر ملاحم، دجال و یأجوج و ماجوج برمی‌شمرد (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۲۳).

در دسته دیگری از احادیث درباره فضیلت و برتری قیام‌کنندگان از دمشق در هنگام وقوع ملاحم و فتن سخن به میان آمده است (همان، ج ۲، ص ۴۷۴؛ قزوینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۶۹). در همین خصوص ضمن یک حدیث طولانی و البته با مضامینی عجیب از حضرت علی (ع) به برتری شام بر مدینه اشاره شده است (مقدسی شافعی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۶۴).

علاوه بر امویان باید از راویان اسرائیلی نام برد که در جهت ارائه نقش پررنگ آخرالزمانی مناطق و نمادهای یهودی و مسیحی روایاتی را نقل می‌کردند. در برخی از روایات مهدوی شاهد بزرگنمایی درباره اماکن یهودی-مسیحی هستیم.

در منابع اسلامی به منقولاتی در فضیلت بیت‌المقدس و سایر اماکن یهودی برمی‌خوریم که اکثراً از سوی یهودیان تازه‌مسلمان شده نقل شده است. در برخی از این

منقولات این شهر پایتخت حکومت مهدی اعلام شده است (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۰۲).

«طور» نیز از جمله اماکنی است که در منقولات اسرائیلی آخرالزمانی بااهمیت از آن یاد شده است: در روایات کعب الاحبار، از «طور» به عنوان پناهگاه آخرالزمانی یاد شده است (دانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۹۴۹، ج ۶، ص ۱۲۱۳).

در باره انطاکیه نیز منقولاتی در فضیلت و نقش آفرینی آن در زمان ظهور منجی، نقل شده است. در حدیثی مکان سکونت مهدی موعود، شهر انطاکیه بیان شده است (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲، ج ۱۱، ص ۱۴۴) و این شهر به عنوان پناهگاه آخرالزمانی از شر سفیانی، شمرده شده است (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۴۸).

در جریان سیاسی زیدیه از جمله در جریان محمدبن قاسم نیز می توان روایاتی را در تقدس بخشی به اماکن و مناطقی خاص شاهد بود. مکان قیام محمدبن قاسم در طالقان خراسان بزرگ بوده و او در این منطقه پرترفدار بوده است. روایاتی از طالقان و نقش آخرالزمانی آن حکایت دارند.

در روایتی به نقل از امام صادق^(ع)، ایشان یاران حضرت مهدی^(عج) را برشمرده و در این میان حجم قابل توجهی را از طالقان دانسته است (طبری آملی، ۱۴۱۳، ص ۵۶۷). روایات «گنج های طالقان» از دیگر روایاتی است که بیانگر نقش آخرالزمانی طالقان است و جای نقد دارد. در حدیثی اشاره به گنج های طالقان شده است که نه از جنس طلا و نقره بلکه از جنس اسبان و مردانی نشانه دار، دانسته شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۶۴) و در حدیثی از امام علی^(ع) نیز اشاره به این گنج ها شده و آن را مردان مؤمنی دانسته است که انصار مهدی در آخرالزمان هستند (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۷۸). در حدیثی بازهم به نقل از حضرت علی^(ع) با اشاره به گنج های طالقان و با تأکید بر عدم طلا و نقره بودن آن، تعداد یاران طالقانی مهدی، بیست و چهار نفر برشمرده شده است (ابن طاووس، ۱۴۱۶، ص ۲۸۸) و سومین حدیثی که از امام علی^(ع) در این زمینه آمده است، ضمن تعیین دقیق موقعیت جغرافیایی طالقان با ذکر لفظ «خراسان»، بار دیگر بر گنج های آن که از جنس مردان مؤمن هستند اشاره رفته است (ابن جوزی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۹؛ سیوطی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۷). در نهایت باید به حدیثی در منابع اهل سنت به نقل از ابوهریره از پیامبر^(ص) اشاره کرد که به گنج طالقان اشاره شده است. در این حدیث

از جهاد در «ابواب طالقان»، خروج گنج الهی از آن و زنده شدن دین به وسیله آن گنج سخن رفته است (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۵۷).

بررسی سندی این روایات نشان از عدم اعتبار آن دارد و استناد به آن صحیح نیست (حسینی شیرگ، ۱۴۰۱، ۱۷۳-۱۷۸).

در نقد متنی روایات یاران طالقانی مهدی، باید گفت اسامی ذکر شده در متن همگی، اسامی رایج عربی هستند در حالی که گذر زمان و تغییر اسامی با توجه به تغییر فرهنگ‌ها بعید به نظر می‌رسد که در زمان ظهور بتوان این دست اسامی را یافت آن هم در طالقان. زیرا بنا بر نقل منابع این اسم بر دو منطقه اطلاق می‌شود یکی طالقان ایران که مابین ابهر و قزوین قرار دارد و دیگری طالقان خراسان که بین مرو و بلخ واقع است. (یاقوت حموی، ۱۹۹۵، ج ۴، ص ۶-۷). با توجه به شهرت بیشتر طالقان خراسان و نقش پررنگ آن در قیام‌های سده‌های نخستین اسلامی، در این حدیث منظور طالقان خراسان است. یکی از احادیث پیش گفته شده نیز این نظر را تایید می‌کند. فضای ذهنی و فرهنگی راویان و سازندگان این دست روایات که به شمارش اسامی یاران حضرت مهدی (عج) پرداخته‌اند؛ فضای صدر اسلامی است و این فضا بر فکر آنان اثرگذار بوده است؛ در نتیجه اسامی که برای یاران حضرت مهدی (عج) برشمرده‌اند نیز متأثر از همان فرهنگ و فضا می‌باشد.

در روایات فضیلت طالقان می‌توان ردپای دو جریان سیاسی را یافت. نخست باید به جریان محمدبن قاسم اشاره کرد که جنبش او از طالقان آغاز شده و او در این منطقه طرفداران بسیاری داشت. آنان بعد از کشته شدن و یا غیبت او به مهدویتش قائل شدند (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۴۶۵). بعید نیست برخی از این طرفدارانش در جهت تقویت اعتقاد به مهدویت محمدبن قاسم و برای جذب طرفدار، به جعل روایاتی در فضیلت طالقان پرداخته باشند و بخش قابل توجهی از یاران مهدی را از این منطقه معرفی کرده باشند. از آنجایی که پای ادعای مهدویت محمد بن قاسم در میان است روایاتی که در آن از مهدویت سخن رفته است شک برانگیزترند که ساخته جریان محمد باشد.

جریان دومی که نگاه بدبینانه‌ای را برمی‌انگیزد جریانی است که سعی در تشویق مسلمانان برای فتوحات بیشتر داشته است. با این توضیح که سیاستمداران بنی‌امیه و

بنی عباس برای گسترش دایره حکمرانی خویش نیاز به فتوحات بیشتری داشتند در نتیجه باید مسلمانان را به نحوی برای فتح سرحدات دنیای اسلام تشویق و ترغیب می نمودند. معتقدیم یکی از روش‌های این حاکمان، ساخت روایاتی در فضیلت نقاط مختلف بود تا از این طریق شور مسلمانان را برای حرکت به این سرزمین‌ها و فتح آن‌ها برانگیزند.

قزوین از جمله این سرزمین‌هاست که روایات فراوانی در فضیلت جهاد در این شهر و یا خوابیدن برای جهاد در این شهر جعل و ترویج شده است (نک. رافعی قزوینی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵، ص ۱۰-۱۹). طالقان ایران منطقه‌ای نزدیک قزوین است و چه بسا همانطور که در فضیلت قزوین و اینکه بهترین پایگاه نظامی است، برای طالقان نیز روایاتی جعل شده باشد. در میان روایات فوق، روایاتی که سخن از قتال در ابواب شهرهایی مثل طالقان دارد و روایتی که طالقان و برخی دیگر از شهرها را برترین «رباط» می‌دانند را می‌توان ساخته این جریان دانست و این اخبار ارتباطی با بحث مهدویت ندارد.

این‌گونه از جعل و تحریف را در جریان کیسانی نیز می‌توان مشاهده کرد. تقابل و دشمنی کیسانیان با امویان و اهل بصره را نیز می‌توان در منقولاتی یافت. به اعتقاد کیسانیان از جمله کارهایی که مهدی کیسانی پس از ظهور انجام خواهد داد نابود کردن دمشق است (اشعری، ۱۳۶۰، ص ۳۱). در اشعار سید حمیری به نابودی هر آنچه احزاب در دمشق بنا کرده‌اند، اشاره شده است (همان، ص ۳۲). همچنین به دشمنی کیسانیان با اهالی بصره باید اشاره کرد. در مورد بصره معتقد بودند که در رجعت ابن حنفیه و حضرت علی^(ع) شهر بصره غرق یا به آتش کشیده خواهد شد (نوبختی، ۱۳۸۶، ص ۴۲؛ اشعری، ۱۳۶۰، ص ۵۰).

در جریان بنی عباس باید به اهمیت و تقدس ویژه مشرق و خراسان اشاره کرد. در حدیثی به نقل از رسول الله^(ص) صاحبان پرچم‌های سیاه که از مشرق برای بنی عباس خروج می‌کنند همان کسانی دانسته شده‌اند که زمینه ظهور مهدی موعود را فراهم می‌کنند (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۱۳) و در حدیثی دیگر به نقل از پیامبر^(ص) بیان شده است که ایشان زمانی را پیش‌بینی می‌کند که اسلام به واسطه رنگ سیاه و فرزندان عباس عزت می‌یابد و این به واسطه و کمک اهل خراسان خواهد بود.

(ابن جوزی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۳) و در روایتی دیگر به نقل از ابن عباس انصار و یاوران حکومتی را که عباسیان بر پا می‌کنند، اهل خراسان شمرده شده است (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۰۲).

در تقابل با مشرق و عباسیان، فاطمیان که از دشمنان عباسیان به شمار می‌رفتند بر اهمیت نقش مغرب تأکید ورزیدند. در نتیجه احادیثی چند پا به عرصه وجود گذاشت که ظهور مهدی را از مغرب می‌دانست. فاطمیان با بهره‌برداری و در مواردی با جعل و تحریف این روایات، عبیدالله المهدی را مصداق مهدی موعود معرفی کرده و این دست احادیث را بر او و دولت فاطمیان تطبیق داده‌اند. از جمله این روایات، روایتی است که طلوع خورشید را از مغرب در سال ۳۰۰ هجری بیان کرده است (قاضی نعمان، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۴۱۹). قاضی نعمان با این استدلال که تاکنون خورشید از مغرب طلوع نکرده است و من بعد نیز این امر اتفاق نخواهد افتاد، مقصود از طلوع خورشید از مغرب را، قیام مهدی یعنی عبیدالله می‌داند که در مغرب قیام کرد (همان).

در حدیثی که قاضی نعمان از امام صادق^(ع) بیان می‌کند مهدی را این‌چنین معرفی کرده است: «منا من تغرب الشمس علی رأسه و تطلع من مغربها...» (همان، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۴۰۱-۴۰۲) و در حدیثی دیگر که تنها در کتاب قاضی نعمان به نقل از پیامبر^(ص) آمده است، قائم از فرزندان فاطمه^(س) دانسته شده است و از مغرب قیام می‌کند (همان، ص ۳۶۳). در نقلی دیگر این حدیث را به نقل از سلمان فارسی از پیامبر^(ص) می‌آورد که مهدی از مغرب قیام کرده و زنادقه را می‌کشد و مملکت ترک و خزر و دیلم و حبشه و روم را صاحب می‌شود (همان، ص ۳۷۶).

هم‌چنین فاطمیان در احادیث خود مکان دقیق ظهور مهدی را در «زاب» و «سوس» می‌دانستند (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۰۷-۴۰۸). هم‌چنین احادیثی برای جلب نظر بادیه‌نشینان جعل کردند که مهدی از میان ایشان ظهور و در میان ایشان زناشویی می‌کند (همان، ص ۴۰۷).

در نهایت در جریان سیاسی صفوی نیز تقدس‌بخشی به برخی از مناطق را شاهد هستیم. از جمله حدیثی که بیان می‌دارد برای اهل بیت در اردبیل گنجی است نه از جنس طلا و نقره بلکه مردی است از اولاد پیامبر و... (منشی قمی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۷۶).

گفتنی است اصل این روایت درباره طالقان است که در سطور قبل به آن اشاره شد و این روایت رونوشتی کامل از حدیث طالقان با تفاوت در مکان جغرافیایی اردبیل، به جای طالقان است.

۴-۶. جعل در نشانه‌های ظهور

برخی از علائم ظهور مطرح شده در احادیث این قابلیت را داشته که مورد سوءاستفاده قرار بگیرند و سیاسیون یا هواخواهان آنان با تطبیق این علائم و ادعای رخ دادن آن سعی در مشابهت‌سازی خویش با این احادیث داشتند.

۴-۶-۱. سفیانی

جعل و تحریف امویان در نشانه‌های ظهور، بیشتر در خصوص سفیانی است. این احادیث از «همراهی او با مهدی موعود»، «پیروزی‌های گسترده» و «اتصال دولت سفیانی به دولت مهدوی» در جهت تصویرسازی مثبت از او حکایت دارد.

در برخی از منقولات از تحویل حکومت از سوی سفیانی به مهدی سخن به میان آمده است (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۶۹۹). در نقل دیگر که در *الفتن ابن حماد* آمده است، سفیانی کسی دانسته شده است که حکومت را به مهدی تحویل می‌دهد (همان، ج ۱، ص ۳۵۲).

عدم اتصال سند به معصوم ما را از بررسی بیشتر این روایات بی‌نیاز می‌سازد و هدف از ساخت و انتشار این دست منقولات را باید تلاش در جهت پاک‌سازی چهره سفیانی تفسیر کرد.

در روایتی به نقل از امام علی^(ع) سفیانی در میان مردم به عدالت رفتار می‌کند به‌گونه‌ای که مردم اظهار می‌کنند هر آنچه درباره او شنیده بودند، دروغ بوده است (مقدسی شافعی، ۱۴۱۰، ص ۱۵۹).

در احادیثی از پیروزی‌های گسترده سفیانی بر جریان‌های مخالف خویش سخن به میان آمده است. بیشتر این احادیث از پیروزی سفیانی بر اصحاب «رایات سود»، «اصهب»، «ابقع»، «ترکان» و «رومیان» سخن گفته‌اند (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱،

ص ۲۸۸). عباسیان از دشمنان بنی‌امیه بودند و شکست ترکان و رومیان نیز از اهداف نظامی زمامداران دوره بنی‌امیه و بنی‌عباس بوده است.

به نظر می‌رسد این حدیث از سوی امویان در جهت مقابله با قیام عباسیان جعل شده است تا با تمجید از سفیانی، او را پیروز نبرد با عباسیان معرفی کنند. در اینجا باید سفیانی را نماینده امویان به حساب آورد که به جنگ عباسیان یا صاحبان رایات سود می‌رود.

برداشت دیگری که از این حدیث می‌توان کرد این است که گویا در زمان بنی‌امیه و عباسیان پیروزی بر رومیان و ترکان از جمله اهداف نظامی و از آرزوهای سیاستمداران و برخی مردم بوده است. در این حدیث از سفیانی به‌عنوان فرد پیروز بر دشمنان خارجی یاد می‌شود تا این آرزو از سوی یک شخص منسوب به امویان برآورده شده باشد.

در روایاتی دیگر سخن از ظهور سفیانی از قبیله «قضاعه» و مبارزه با بنی‌هاشم و پیروزی بر تمام پرچم‌های برافراشته، شده است (ابن‌حماد، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۹۰ و ص ۲۹۳).

از منظر تاریخی نیز نکته قابل‌تأمل این است که بنا به نقل طبری، برخی از مأمون خلیفه عباسی می‌خواهند همان‌طور که به خراسانیان توجه و عنایت دارد به اعراب نیز توجه داشته باشد. وی نیز در جواب، یکی از دلایل عدم توجه خویش به قبیله «قضاعه» را انتظار بزرگان آن قوم برای خروج و پیروی از سفیانی، برمی‌شمارد (طبری، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۶۵۲). با این بیان مشخص می‌شود که این قبیله دشمن عباسیان و از هواخواهان امویان بوده و با گذشت چندین سال از سقوط امویان هنوز امید داشته‌اند که با ظهور و خروج سفیانی بتوانند حکومت عباسیان را نابود ساخته و بار دیگر امویان حکومت را در دست بگیرند.

در برخی از احادیث در ارتباط با سفیانی، ردپایی از عباسیان می‌توان مشاهده کرد. در زمان عباسیان سران شورش‌های برخی از آشوب‌ها به سفیانی ملقب می‌شدند. در واقع سفیانی نمادی از مخالفت با عباسیان بود. عباسیان نیز سعی داشتند تا مخالفان خویش را سفیانی بنامند. به‌عنوان مثال بنا به نقل طبری و ابن‌اثیر زمانی که برخی از مأمون خلیفه عباسی می‌خواهند همان‌طور که به خراسانیان توجه و عنایت دارد به اعراب نیز

توجه داشته باشد، مأمون نیز در جواب، نخست دلایل عدم توجه به شامیان و یمینان را بیان کرده و یکی از دلایل عدم توجه خویش به قبیله «قضاعه» را انتظار بزرگان ایشان برای خروج سفیانی می‌داند تا از پیروانش باشند (طبری، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۶۵۲؛ ابن‌اثیر، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۵۷۹). با این بیان مشخص می‌شود که این قبیله دشمن عباسیان و از هواخواهان امویان بوده‌اند و با گذشت چندین سال از سقوط امویان هنوز امید داشته‌اند که با ظهور و خروج سفیانی بتوانند عباسیان را نابود ساخته و بار دیگر، امویان حکومت را در دست بگیرند. مثال دیگر اینکه در سال ۲۲۷ق زمانی که ابوحرث مبرقع، علیه معتصم قیام کرد اصحابش معتقد بودند او سفیانی است (ابن‌اثیر، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۷۴).

۴-۶-۲. روایات پرچم‌های سیاه و پرچم‌های مغرب

در برخی از احادیث که سندش به پیامبر^(ص) نیز می‌رسد به نام بنی‌عباس و مهدی تصریح شده است و روایات سود را نشانه‌ای از ظهور بنی‌عباس و مهدی اعلام کرده‌اند. با توجه به صراحت در نام بردن بنی‌عباس و همچنین وجود انگیزه جعل، این دست منقولات را که از سند صحیح نیز برخوردار نبوده و در بسیاری از موارد جعلی بودن آن مورد اشاره علماء قرار گرفته است؛ باید دست‌ساخته بنی‌عباس و حامیانشان تلقی کرد. در ادامه به نمونه‌هایی از این احادیث اشاره می‌کنیم: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ التَّيْهَرِيُّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زِيَادِ بْنِ أَنْعَمٍ، عَنْ مُسْلِمِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «يَخْرُجُ مِنَ الْمَشْرِقِ رَايَاتٌ سُودٌ لِبَنِي الْعَبَّاسِ، ثُمَّ يَمْكُثُونَ مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ تَخْرُجُ رَايَاتٌ سُودٌ صِغَارٌ تُقَاتِلُ رَجُلًا مِنْ وَلَدِ أَبِي سُفْيَانَ وَأَصْحَابِهِ مِنْ قِبَلِ الْمَشْرِقِ، يُؤَدُّونَ الطَّاعَةَ لِلْمُهَدِيِّ» (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۱۳).

در حدیث دیگر آمده است که مهدی در میان اصحاب روایات سود است (ابن حنبل، ۱۴۲۱، ج ۳۷، ص ۷۰). سند این حدیث ضعیف است و ابن‌جوزی آن را در کتاب موضوعات خویش آورده است (ابن‌جوزی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۳۷۷). همچنین البانی این حدیث را «منکر» می‌داند (البانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۹۵).

در تقابل با عباسیان و روایات روایات سود، رقیب سیاسی آنان یعنی فاطمیان بر منقولاتی اصرار ورزیدند که بیانگر ظهور «پرچم‌های مغرب» است. در حدیثی که قاضی نعمان در کتابش نقل می‌کند، پرچم‌های برخاسته از مغرب، موجب آسایش و فرج مردم

معرفی می‌شود و توصیه‌شده که هرگاه ظهور کردند آن‌ها را دریابید (قاضی نعمان، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۴۱۷).

در روایتی که قاضی نعمان ذکر می‌کند ظهور پرچم‌های سیاه از مشرق و پرچم‌های مهدی از مغرب دانسته شده است: عن جعفر بن محمد بن علی (ع)، أنه ذکر المهدی (ع). فقال: «تطلع الرايات السود» و أومی بیده الی المشرق، «و تطلع رايات المهدی من هاهنا» و أومی بیده الی المغرب (همان، ص ۳۶۴).

در ادامه قاضی نعمان می‌گوید: این سخن در زمان بنی‌امیه و قبل از قیام بنی‌عباس گفته‌شده است. پرچم‌های سیاه از سمت مشرق و از خراسان طلوع کرده است و پرچم‌های مهدی نیز بعد از آن از مغرب طلوع کرده است (همان). منظور قاضی نعمان از طلوع پرچم‌های مهدی از مغرب، ظهور عبیدالله المهدی نخستین خلیفه فاطمی است.

۴-۶-۳. جعل پیرامون دولت متصله

ادعای اتصال به دولت مهدوی را از سوی بسیاری از جریان‌های مدعی مهدویت شاهد هستیم. در برخی از منقولات این دولت بر حکومت سفیانی منطبق شده است و از تحویل حکومت توسط سفیانی به مهدی موعود سخن به میان آمده است (ابن حماد، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۶۹۹). در نقلی دیگر سفیانی کسی دانسته شده است که حکومت را به مهدی تحویل می‌دهد (همان، ص ۳۵۲).

هم‌چنین در برخی از احادیث به منقولاتی برمی‌خوریم که سفیانی را از یاران و بیعت‌کنندگان با مهدی معرفی کرده‌اند. در یکی از این احادیث، مهدی پس از خروج به سمت شام، با سفیانی روبرو می‌شود و سفیانی با مهدی بیعت می‌کند و با این بیعت است که مردم به سرعت به سمت مهدی می‌شتابند و این‌چنین می‌شود که زمین پر از عدل و داد می‌شود (همان، ص ۳۵۱).

امر اتصال دولت عباسی به دولت مهدی موعود، از همان نخستین روزهای به دست گرفتن حکومت، مورد تبلیغ عباسیان بود. به‌عنوان مثال داوود عموی سفاح، این امر را در خطبه‌ای بیان می‌کند که به مناسبت بر تخت نشستن سفاح ایراد کرد (ابن‌اثیر، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۸-۱۱). از جمله تحریفات دیگری که عباسیان در معارف مهدویت به

وجود آوردند این بود که چنین القاء کردند که بعد از رسیدن به حکومت، در نهایت حکومت را به حضرت عیسی^(ع) واگذار خواهند کرد (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۱۸۸).

این امر در میان فاطمیان نیز مورد سوءاستفاده قرار گرفته است. قاضی نعمان، مدعی مهدویت عبیدالله المهدی بوده است. با توجه به احادیث، قبل از ظهور مهدی، دولت یا جریانی باید مقدمات ظهور را فراهم کند. بر اساس نظر قاضی نعمان این دولت متصله، دولت ابوالقاسم؛ داعی اسماعیلیان یمن، بوده است (قاضی نعمان، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۵۹). حال که دولت متصله را از یمن دانست، پس روایاتی را توجیه می‌کند که این دولت را مشرقی می‌دانند (همان).

ادعای اتصال دولت صفوی با دولت صاحب‌الزمان در دوره صفویه بسیار مورد تبلیغ و ترویج واقع می‌شد. نخستین بار در زمان شیخ جنید (د. ۸۶۴ق) بود که زمزمه‌های تأسیس دولت موعود علویان در آخرالزمان شکل گرفت و بیان شد که جنید در رکاب مهدی خواهد جنگید (ناشناس، ۱۳۵۰، ص ۲۶-۲۷). بعد از زمان وی و در زمان شاه اسماعیل اول، نظریه دولت متصله صفویه به شکل پررنگی مطرح می‌شود (خور شاه بن قباد، ۶۳-۶۴). خواند میر از حکومت صفوی به عنوان دولت ابدیوند یاد کرده است (خواندمیر، ۱۳۸۰، ص ۴۵۳).

عبدی بیگ زمان به حکومت رسیدن شاه‌تهماسب را بر اساس حروف ابجد موافق با تاریخ سلطنت و ظهور امام عصر^(عج) می‌خواند. وی معتقد است که شاه‌تهماسب زمینه ظهور را فراهم خواهد کرد (عبدی بیگ، ۱۳۶۹، ص ۶۰).

در دوره شاه‌عباس اول نیز ادعای اتصال حکومت صفوی به حکومت امام زمان مطرح شد. بی‌زوالی حکومت صفوی از ادعاهای مؤلف *عالم‌آرای عباسی* است. (اسکندر منشی، ۱۳۱۴، ص ۲۵-۲۸) هم‌چنین اعتقاد به اتصال دولت صفوی به دولت موعود در زمان شاه سلطان حسین نیز وجود داشته است. مؤلف *رساله‌ای در پادشاهی صفوی*، خاندان صفوی را از یاران حضرت مهدی^(عج) و حاکم از جانب امام^(عج) می‌داند (ناجی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۸).

نتیجه‌گیری

دلایل متعددی از رویکرد سیاسیون به حوزه مهدویت می‌توان برشمرد. ظرفیت خاص برخی مفاهیم مهدویت مانند: «القاب»، «نشانه‌های ظهور» مهم‌ترین دلایل رویکرد جریان‌های سیاسی به حوزه مهدویت است.

«جعل در نام و نسب و مصداق مهدی موعود»، «جعل در ویژگی‌های جسمی و اخلاقی مهدی موعود»، «جعل در زمینه دولت متصله»، «جعل در مدح و ذم بلاد» مهم‌ترین گونه‌های جعل و تحریف جریان‌های سیاسی در حوزه مهدویت است. در ذیل گونه اخیر، احادیثی چند در فضیلت آخرالزمانی شام، دمشق، بیت‌المقدس، طور، انطاکیه، خراسان، طالقان و سرزمین مغرب، جعل و ترویج شد.

جریان‌های سیاسی مهم و مؤثر و فعال در حوزه جعل و تحریف روایات مهدویت عبارت‌اند از: امویان، کیسانیه، زیدیه، عباسیان، فاطمیان و صفویان. در جریان سیاسی اموی و کیسانی، رویکرد «مهدی‌پنداری سران» و «جعل در مدح و ذم بلاد» پررنگ بوده است.

جریان‌های سیاسی متعددی در زیدیه را می‌توان ردیابی نمود که با بهره‌گیری از مفاهیم مهدویت در جهت نیل به اهداف سیاسی‌شان قدم برداشتند. در این میان نقش جریان محمدبن عبدالله ملقب به نفس زکیه پررنگ‌تر بوده است.

در جریان سیاسی عباسی، «جعل در خصوص تبار عباسی مهدی موعود»، «جعل در نشانه‌های ظهور» بیشتر مورد توجه بوده است.

جریان فاطمیان نقش اساسی در پیدایش احادیث فضیلت آخرالزمانی سرزمین مغرب داشته‌اند و در اکثر این دست احادیث ردپایی از این جریان مشاهده می‌شود.

آنچه در جریان صفویه بیشتر مورد تأکید قرار می‌گرفت، ادعای اتصال صفویان به دولت مهدی موعود^(عج) بود. در آن زمان این تفکر به صورت گسترده و پررنگ تبلیغ می‌شد.

منابع

۱. ابن اثیر، عزالدین (۱۴۱۷ق)، **الکامل فی تاریخ**، بیروت: دار الکتب العربی.
۲. ابن جوزی، عبدالرحمن (۱۳۸۶ق)، **الموضوعات**، مدینه النبی: المكتبة السلفية.
۳. -----، (۱۴۰۱ق)، **العلل المتناهیة فی الأحادیث الواهیة**، فیصل آباد: إدارة العلوم الأثریة.
۴. -----، (۱۴۱۲ق)، **المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوك**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵. ابن حماد، نعیم (۱۴۱۲ق)، **کتاب الفتن**، قاهره: مكتبة التوحيد.
۶. ابن حنبل، احمد (۱۴۲۱ق)، **مسند**، بی جا: مؤسسة الرسالة.
۷. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۴۰۸ق)، **تاریخ ابن خلدون**، تحقیق خلیل شحادة، بیروت: دار الفکر.
۸. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۶ق)، **التشرف بالمنن فی التعریف بالفتن**، قم: مؤسسة صاحب الأمر.
۹. ابن عساکر، علی بن الحسن (۱۴۱۵ق)، **تاریخ دمشق**، بیروت: دار الفکر.
۱۰. ابن ابی شیبہ، ابوبکر (۱۴۰۹ق)، **الکتاب المصنف**، ریاض: مكتبة الرشد.
۱۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، **کمال الدین و تمام النعمة**، تهران: اسلامیه.
۱۲. ابن حیون، نعمان بن محمد (بی-تا)، افتتاح الدعوه، تونس: الشركة التونسیة التوزیع.
۱۳. -----، (۱۴۰۹ق)، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار (ع)، قم: جامعه مدرسین.
۱۴. ابن سعد، ابو عبدالله محمد (۱۴۱۰ق)، **الطبقات الكبرى**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۵. ابن عطیة، جریر، (۱۴۰۶ق)، **دیوان جریر**، بیروت: دار بیروت للطباعة و النشر.
۱۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۰۸ق)، **البداية و النهایة**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۷. ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین، (بی تا)، **مقاتل الطالبین**، بیروت: دار المعرفة.
۱۸. ابوریة، محمود (۱۳۸۹ش)، **الاضواء علی السنه المحمديہ**، ترجمه سید محمد سید موسوی، قم: ذوی القربی.
۱۹. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق)، **کشف الغمة فی معرفة الأئمة**، تبریز: بنی هاشمی.

۲۰. اسکندر منشی، محمدیوسف (۱۳۱۴ق). *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران: دار الطباعة آفاسیدمرتضی.
۲۱. اشعری، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰ش)، *المقالات و الفرق*، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. البانی، محمدناصر الدین (۱۴۱۲ق)، *سلسلة الأحادیث الضعیفة و الموضوعة*، ریاض: دار المعارف.
۲۳. بُستی، محمد بن حبان (۱۳۹۶ق)، *المجروحین*، حلب: دار الوعی.
۲۴. بلاذری، أحمد بن یحیی (۱۴۱۷ق)، *جمل من أنساب الأشراف*، بیروت: دار الفکر.
۲۵. پاک، محمدرضا (۱۳۸۵ش)، مهدویت در غرب اسلامی، *تاریخ اسلام دانشگاه باقرالعلوم (ع)*، ۷(۳)، ۱۲۷-۱۵۸.
۲۶. جعفریان، رسول (۱۳۹۱ش). *مهدیان دروغین*، تهران: نشر علم.
۲۷. جلالی، مهدی، شاطری احمدآبادی، محمدحسن (۱۳۹۳ش)، «بررسی اعتبار روایت المهدی فی لسانه رته و نقش جنبش محمد بن عبدالله حسنی در جعل آن»، *حدیث پژوهی*، ۶(۱۱)، ۱۳۹-۱۵۸.
۲۸. حسینی شیرگ، سیدمرتضی (۱۴۰۱ش)، *نقش سیاست در جعل و تحریف احادیث مهدویت*، رساله دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، استاد حسن نقی زاده، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد.
۲۹. حمیری، نشوان بن سعید (۱۹۴۸م)، *الحوار العین*، قاهره: مكتبة الخانجي.
۳۰. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی (۴۲۲ق)، *تاریخ بغداد*، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
۳۱. خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین (۱۳۸۰ش)، *تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*، تهران: خیام.
۳۲. خور، شاه‌بن قباد (۱۳۷۹ش)، *تاریخ ایلچی نظام شاه*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۳. دانی، عثمان بن سعید (۱۴۱۶ق)، *السنن الواردة فی الفتن*، ریاض: دار العاصمة.
۳۴. دفتری، فرهاد (۱۳۸۶ش)، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
۳۵. ذهبی، شمس‌الدین (۱۴۲۷ق)، *سیر أعلام النبلاء*، قاهره: دار الحدیث.

۳۶. رافعی قزوینی، عبدالکریم بن محمد (۱۴۰۸ق)، *التدوین فی أخبار قزوين*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۷. سجستانی، ابوداود سلیمان بن الأشعث (بی تا)، *سنن أبي داود*، بیروت: المكتبة العصرية.
۳۸. سید حمیری، اسماعیل بن محمد (۱۴۲۰ق)، *دیوان السيد الحمیری*، بیروت: الاعلمی.
۳۹. سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۷ق)، *الآلیء المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۰. سنهaji، محمد بن علی (بی تا)، *أخبار ملوک بني عبید و سیرتهم*، قاهره: دار الصحوة.
۴۱. طبرانی، سلیمان بن أحمد (بی تا)، *المعجم الأوسط*، قاهره: دار الحرمین.
۴۲. طبری آملی، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۳ق)، *دلائل الإمامة*، قم: بعثت.
۴۳. طبری، احمد بن عبدالله (۱۳۵۶ق)، *ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی*، قاهره: مكتبة القدسی.
۴۴. طبری، محمد بن جریر (۳۸۷ق)، *تاریخ الطبری*، بیروت: دار التراث.
۴۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، *الغیبة*، قم: دار المعارف الإسلامیة.
۴۶. عباد، عبدالمحسن بن حمد (بی تا)، *شرح سنن أبي داود*، کتابخانه الکترونیکی مكتبة الشاملة.
۴۷. عبدی بیگ، خواجه زین العابدین علی (۱۳۶۹ش)، *تکمله الاخبار*، تهران: نشر نی.
۴۸. -----، ----- (۱۹۸۶م)، *مظهر الاسرار*، مسکو: اداره انتشارات دانش شعبه ادبیات خاور.
۴۹. غفاری قزوینی، قاضی احمد (۱۳۴۳ش)، *تاریخ جهان آرا*؛ تهران: کتابفروشی حافظ.
۵۰. فرزדق، همام بن غالب (۱۴۰۴ق)، *دیوان الفرزدق*، بیروت: دار بیروت للطباعة و النشر.
۵۱. فقهی زاده، عبدالهادی، صادقی، سید جعفر (۱۳۹۳ش) نقش عباسیان در جعل و تحریف روایات مهدوی، *مشرق موعود*، ۸ (۲۹)، ۱۶۴-۱۳۴.
۵۲. قزوینی، ابن ماجه (بی تا)، *سنن ابن ماجه*، مصر: دار إحياء الکتب العربیة.
۵۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۴. مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین (۱۴۰۹ق)، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، قم: دار الهجرة.
۵۵. -----، ----- (بی تا)، *التنبیه و الإشراف*، قاهره: دار الصاوی.

۵۶. مقدسی شافعی، یوسف بن یحیی (۱۴۱۰ق)، *عقد الدرر فی أخبار المنتظر*، الزرقاء - الاردن: مكتبة المنار.
۵۷. منشی قمی، احمد بن حسین (۱۳۸۳ش)، *خلاصة التواریخ*، تهران: دانشگاه تهران مؤسسه انتشارات و چاپ.
۵۸. میرسراجی، سیدمرتضی و همکاران (۱۴۰۰ش)، «هم‌سنجی و سندپژوهی اخبار ملاحم و فتن فریقین با محوریت تشخص «نفس زکیه»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۱۸(۵۱)، ۱۷۹-۱۴۳. DOI: 10.22051/tqh.2021.33283.2988
۵۹. ناجی، محمد یوسف، (۱۳۸۷ش)، *رساله در یادشاهی صفوی*، تهران: مجلس شورای اسلامی کتابخانه، موزه و مرکز اسناد.
۶۰. ناشناس (بی تا). *أخبار الدولة العباسية*، بیروت: دار الطلیعة.
۶۱. ناشناس (۱۳۵۰ش)، *عالم آرای صفوی*، تصحیح یدالله شگری، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۶۲. نعمانی، ابن ابی زینب (۱۳۹۷ق)، *الغیبة*، تهران: صدوق.
۶۳. نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۸۶ش)، *فرق الشیعه*، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران: علمی و فرهنگی.
۶۴. واله اصفهانی، محمدیوسف (۱۳۷۲ش)، *خُلد برین*، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
۶۵. یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵م)، *معجم البلدان*، بیروت: دار صادر.

References

1. Ibn Athir, 'Izz al-Din (1417 AH). Al-Kamil fī al-Ta'rīkh, Beirut: Dar al-Kitāb al-Arabi. [In Arabic]
2. Ibn Jouzī, 'Abd al-Rahman (1386 AH). al-Mawdou'aāt, Madinah al-Nabi: al-Maktabat al-Salafīya. [In Arabic]
3. Ibn Jouzī, 'Abd al-Rahman (1401 AH). Al-'Ilal al-Mutanōhīyyah fī al-Ahādīth al-Wāhīyah, Faisalabad: Department of Al-'Uloom Al-Asrīya. [In Arabic]
4. Ibn Jouzī, 'Abd al-Rahman (1412 AH). Al-Muntazam fī Ta'rīkh al-'Umam wal-Mulouk, Beirut: Dar al-Kutub Al-'Ilmīya. [In Arabic]
5. Ibn Hammād, Na'eem (1412 AH). Kitab al-Fitan, Cairo: Al-Tawhid Library. [In Arabic]
6. Ibn Hanbal, Ahmad (1421 AH). Musnad, Np: Al-Rasōlah Institute. [In Arabic]
7. Ibn Khaldoun, 'Abd al-Rahman (1408 AH). History of Ibn Khaldoun, [research: Khalil Shahadah, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
8. Ibn Tāwous, Ali Ibn Musa (1416 AH). Al-Tashrīf bil-Mīnan fī al-Ta'rīf bil-Fitan, Qom: Sahib al-'Amr Foundation. [In Arabic]
9. Ibn 'Asākīr, Ali Ibn al-Hassan (1415 AH). History of Damascus, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
10. Ibn Abi Shaiba, Abu Bakr (1409 AH). Kitab al-Musannaf, Riyadh: Al-Rashad Library. [In Arabic]
11. Ibn Bābiwayh, Muhammad Ibn Ali (1395 AH). Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Ni'mah, Tehran: Islamiya. [In Arabic]
12. Qazi Nu'mān (nd). Ifitōh al-Da'wah, Tunisia: Al-Sharka Al-Tunisīyah lil-Tawzī'. [In Arabic]
13. Qazi Nu'man, Ibn Hayyoun (1409 AH). Sharh al-Akhhbōr fī Fadā'il al-'A'immat al-Atahār, Qom: Jamia' Mudarrisīn. [In Arabic]
14. Ibn Sa'd, Abu Abdullah Muhammad (1410 AH). Al-Tabaqāt al-Kubrā, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya. [In Arabic]
15. Ibn Atīyah, Jarūr (1406 AH). Diwān Jarūr, Beirut: Dar Beirut lil-Tabā'at wal-Nashr. [In Arabic]
16. Ibn Kathīr, Ismail Ibn Umar (1408 AH). Al-Bidāyah wal-Nihāyah, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turōth al-Arabi. [In Arabic]

17. Abul Faraj Esfahānī, Ali Ibn Al-Hussein (nd). Muqātil al-Tālibīn, Beirut: Dar al-Ma'rafa. [In Arabic]
18. Abu Rayyah, Mahmoud (2010). Al-Adwā' 'Ala al-Sunnah Al-Muhammadīyya, [Persian translation: Seyed Mohammad Seyed Mousavi,] Qom: Dhaw al-Qurbā. [In Arabic]
19. 'Irbilī, Ali Ibn 'Isā (1381 AH). Kashf al-Ghumma fī Ma'rifat al-'A'imma, Tabriz: Bani Hashemi. [In Arabic]
20. Iskandar Menshī, Mohammad Yusuf (1314 AH). History of the Abbasid World, Tehran: Agha Seyed Morteza Publishing House. [In Persian]
21. Ash'arī, Sa'd Ibn Abdullah (1981). Al-Maqālāt wal-Firaq, Tehran: Center for Scientific and Cultural Publications. [In Arabic]
22. Al-Albānī, Muhammad Naser al-Din (1412 AH). Silsilat Ahāūth al-Da'īfah wal-Mawdou'a, Riyadh: Dar al-Ma'ārif. [In Arabic]
23. Bastī, Muhammad Ibn Habbān (1396 AH). Al-Majrouhīn, Aleppo: Dar Al-Wa'y. [In Arabic]
24. Balāzurī, Ahmed Ibn Yahya (1417 AH). Jumal min Ansāb al-Ashrāf, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
25. Pak, Mohammad Reza (2006). "Mahadism in the Islamic West", Islamic History Quarterly, 27, Autumn, Bagheral Uloom University, Qom. [In Persian]
26. Ja'farian, Rasool (2012). Fake Mahdis, Tehran: Science. [In Persian]
27. Jalali, Mehdi; Shateri Ahmadabadi, Mohammad Hassan (2014). "Investigating the validity of the Hadith: Al-Mahdi fī lisānihī rathun and the role of the movement of Muhammad bin Abdullah Hassni in Forging it", Hadith Research, 6(11): pp. 139-158. [In Persian]
28. Hosseini Shirag, Seyyed Morteza (1401 AD). The Role of Politics in Forging and Distorting Mahdavi Hadiths, [Doctoral Dissertation, Supervisor: Professor Hassan Naghizadeh, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad.] [In Persian]
29. Himyarī, Nashwān Ibn Saeed (1948 AD). Al-Hoor al-'Ain, [research: Kamal Mostafa,] Cairo: Al-Khānjī Library. [In Arabic]

30. Khatīb Baghdadi, Abu Bakr Ahmad bin Ali (1422 AH). History of Baghdad, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic]
31. Khandamīr, Ghūyāth al-Din bin Hammām al-Din (2001). Ta'rikh Habīb al-Sair fī Akhbār Afrād Bashār, Tehran: Khayyam. [In Arabic]
32. Khor Shah Bin Qobad (2000). History of Ilchi Nizam Shah, Tehran: Association of Cultural Heritages and Prominences. [In Persian]
33. Dānī, 'Uthman bin Saeed (1416 AH). Al-Sunan al-Wārida fi al-Fitan, Riyadh: Dar al-'Āsimah. [In Arabic]
34. Daftari, Farhad (2007). History and Beliefs of Ismailia, [Persian translation: Fereydon Badre'i,] Tehran: Farzan Rooz. [In Persian]
35. Zhahabī, Shams al-Din (1427 AH). Siar 'A'lām al-Nubalā, Cairo: Dar al-Hadith. [In Arabic]
36. Rafī' Qazvini, Abd al-Karim bin Muhammad (1408 AH). Al-Tadwīn fī Akhbār Qazvin, Beirut: Dar al-Kutub Al-'Ilmiya. [In Arabic]
37. Sajestānī, Abu Dāwoud Suleiman ibn al-Ash'ath (nd). Sunan Abi Dāwoud, Beirut: Al-Maktabat al-'Asrīyah. [In Arabic]
38. Sayed Himyarī, Ismail Ibn Muhammad (1420 AH). Dīwān al-Sayed Himyarī, Beirut: Al-'A'lamī. [In Arabic]
39. Suyoutī, Jalal al-Din (1417 AH). Al-Li'ālī al-Masnou'a fī al-Ahādīth al-Mawdou'a, Beirut: Dar al-Kutub Al-'Ilmiya. [In Arabic]
40. Sanhājī, Muhammad Ibn Ali (nd). Akhbār Mulouk Banī 'Ubaid wa Sīratuhum, Cairo: Dar Al-Sahwa. [In Arabic]
41. Tabarānī, Suleiman Ibn Ahmad (nd). Al-Mu'jam Al-Awsat, Cairo: Dar al-Haramain. [In Arabic]
42. Tabarī Āmulī, Muhammad Ibn Jarūr bin Rostam (1413 AH). Dalā'i al-Imāmah, Qom: Bi'that. [In Arabic]
43. Tabarī, Ahmad Ibn Abdullah (1356 AH). Dhakhā'ir al-"uqbā fī Manāqib Dhaw al-Qurbā, Cairo: Al-Qudsi Library. [In Arabic]
44. Tabarī, Muhammad Ibn Jarūr (1387). Ta'rīkh al-Tabarī, Beirut: Dar al-Turāth. [In Arabic]
45. Tousī, Muhammad Ibn Hassan (1411 AH). Al-Ghaiba, Qom: Dar al-Ma'ārif al-Islamiya. [In Arabic]

46. 'Abād, Abdul Mohsen Ibn Hamad (nd). Sharh Sunan 'Abi Dāwoud, Maktaba al-Shāmilah [electronic library.] [In Arabic]
47. Abdi Beyg, Khwaja Zain al-Abdin Ali (1990). Takmilat al-Akhhbār, Tehran: Ney Publishing. [In Arabic]
48. Abdi Beyg, Khawaja Zain-ul-Abdin Ali (1986). Mazhar al-Asrār, Moscow: Danesh Publishing House, Eastern Literature Branch. [In Arabic]
49. Ghafari-Qazvini, Qazi Ahmad (1964). History of Jahanara; Tehran: Hafez bookstore. [In Persian]
50. Farazdaq, Hammam bin Ghalib (1404 AH). Diwan of Farazdaq, Beirut: Dar Beirut for printing and publishing. [In Arabic]
51. Feqhizadeh, Abdul Hadi; Sadeghi, Seyed Ja'far (2014). "The role of the Abbasids in forging and distorting Mahdavi traditions," Mashreq Mavoud, 8(29): 134-164. [In Persian]
52. Qazvini, Ibn Mōjah (nd). Ibn Mōjah's Sunan, Egypt: Dar 'Ihyā' al-Kutub al-Arabi. [In Arabic]
53. Majlisī Muhammad Baqir (1403 AH). Bihār al-'Anwār, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]
54. Masoudi, Abul Hassan Ali bin Al-Husain (1409 AH). Morouj al-Dhahab wa Ma'ādin Al-Jawāhir, Qom: Dar al-Hijra. [In Arabic]
55. Masoudī, Abul Hassan Ali Ibn al-Husain (nd). Al-Tanbīh wa al-Ashrāf, Cairo: Dar al-Sāwī. [In Arabic]
56. Muqadasī Shāfi'ī, Yusuf Ibn Yahya (1410 AH). 'Iqd al-Durar fī Akhhbār al-Muntazar, Al-Zarqa al-Jordan: Al-Manār Library. [In Arabic]
57. Minshī Qumī, Ahmed Ibn Hossein (2004). Khulāsāt al-Tawārīkh, Tehran: University of Tehran: Publishing and Printing Institute. [In Arabic]
58. Mirseraji, Seyed Morteza et al., (2021). "Comparison and sanad research of the Shiite and Sunni news of Malōhim and Fitan with the focus on the identification of "Nafs al-Zakīyya", Researches on Qur'an and Hadith Sciences, 18(51): 143-179. [In Persian]
DOI: [10.22051/tqh.2021.33283.2988](https://doi.org/10.22051/tqh.2021.33283.2988)
59. Nājī, Mohammad Yusuf (2008). Treatise on the Safavid Kingdom, Tehran: Islamic Council Library, Museum and Document Center. [In Persian]

60. Anonymous, (nd). Akhbār al-Dawlat al-Abbasīya, Beirut: Dar al-Talīh. [In Arabic]
61. Anonymous (1971). Alem Aray Safavi, [edited by Yadullah Shukri,] Tehran: Farhang Iran Foundation. [In Persian]
62. Nu'mānī, Ibn Abi Zainab (1397 AH). Al-Ghaiba, [research: Ali Akbar Ghafari,] Tehran: Sadouq. [In Arabic]
63. Nowbaktī, Hassan Ibn Musa (2007). Firaq al-Shi'a, [Persian translation: Mohammad Javad Mashkoor,] Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian]
64. Valeh Isfahani, Mohammad Yusuf (1993). Khuld Barīn; Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Endowment Foundation. [In Persian]
65. Yāqout Himawī, Yāqout Ibn Abdallah (1995). Mu'jam al-Buldān, Beirut: Dar Sādir. [In Arabic]

