

## واکاوی گفتمان مهدویت فاطمیان در مغرب اسلامی

زینب علیزاده جورکویه<sup>۱</sup>  
فاطمه جان احمدی<sup>۲</sup>

### چکیده

جنبش اسماعیلیه در واپسین سالهای سده سوم قمری در مغرب اسلامی با همت داعیان فعالی چون ابوعبدالله شیعی پس از مبارزات طولانی فرهنگی و توفیقات نظامی با تکیه بر شرایط سیاسی حاکم بر مغرب میانه و بهره‌گیری از نارضایتی قبایل کنامه از وضع موجود به بار نشست و دولتی منتسب به علویان فاطمی در آن سرزمین تاسیس شد. مدد رسان فاطمیان در احاطه بر مغرب و دست اندازی بر دولت‌های مقارن آنان، استراتژی گفتمانی متکی بر اندیشه مهدویت و بهره‌گیری از شعارهای نافذ برای جلب رضایت سرخوردگان اجتماعی و تبلیغ ظهور مهدی به‌عنوان ناجی ظلم دیدگان بود. گرچه این شعار برگرفته از فرهنگ دینی، برای مدتی توانست سیادت معنوی را در مغرب اسلامی برایشان به ارمغان آورد؛ اما ناپایداری آن لطمات سختی را بر دولت نخواستہ فاطمیان فرود آورد. این که تکوین، هژمونی، عاملان گفتمان مهدویت فاطمیان در مغرب اسلامی چگونه بود؟ چرا این گفتمان نتوانست در مغرب به پایایی دولت فاطمیان کمک کند؟ علل عدم پایداری این هژمونی در مغرب چه بود؟ خواست مقاله پیش رو است. تحقیقات نشان داد این گفتمان به دلیل چالش‌های سیاسی ناشی از درگیری همه جانبه با

<sup>۱</sup>. رشته تاریخ - گرایش تاریخ اسلام، مدرس دانشگاه فرهنگیان، پردیس شهید هاشمی‌نژاد مشهد  
alizadeh\_z2007@yahoo.com

<sup>۲</sup>. رشته تاریخ - گرایش تاریخ اسلام، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس  
f.janahmadi@modares.ac.ir (نویسنده مسئول)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۶/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱/۱۸

دولت‌های مختلف و تبدیل اندیشه مهدویت آغازین به ابزاری برای اغواگری و تحقق نایافتگی وعده‌های پوشالی، عدم موفقیت در برقراری عدالت اجتماعی و اقتصادی، نتوانست در مغرب پایدار بماند. این پژوهش متکی بر نظریه تحلیل گفتمان لکلوتو و موف، با روش توصیفی و تحلیلی مستند به منابع تاریخی به واری فرضیه‌های مطرح پرداخته است.

## واژه‌های کلیدی

فاطمیان، مغرب اسلامی، گفتمان، مهدویت، اسماعیلیه.

## طرح مساله

اسماعیلیان رهبران دعوت خود را پس از محمد بن اسماعیل بن جعفر صادق علیه السلام تا به قدرت رسیدن عبیدالله مهدی (۲۹۷ق/۹۰۹م) در مغرب، «اتمه مستور» می‌خواندند. ستر امام حاضر و وعده ظهور «مهدی موعود» (داعی ادریس، ۱۹۷۶م، ج ۵: ۸۹-۱۰۵) توأمان، راهبردی معنوی در جهان تشیع اسماعیلی مذهب ایجاد کرد. عبیدالله بن محمد حبیب، رهبر اسماعیلیان در سلمیه در حدود سال ۲۸۶هـ/۸۹۹م، بر خلاف سیاست اسلافش در یک مکاتبه رسمی اعلام کرد به زودی امامت خود را علنی خواهد کرد و امام مستور، در چشم مستجیبان حاضر خواهد شد. این اقدام از سوی خلیفه عباسی معتز بالله (حک: ۲۷۹-۲۸۹هـ/۸۹۲-۹۰۱م) بی پاسخ نماند و به دستگیری فرمان داد. پس عبیدالله همراه پسرش نزار، در سال ۲۸۹هـ/۹۰۲م از سلمیه به رمله فلسطین (ابن هیثم، ۱۳۸۸، صص ۳۰-۳۱) و سپس همراه چند تن از اطرافیانش در زی تجارت در ربیع الاول ۲۹۱هـ/۹۰۴م وارد مصر شد. اما مصر محیطی امن برای او نبود. عبیدالله پس از مصر به طرابلس (ابن هیثم، ۱۳۸۸، صص ۳۲-۳۳) و در نهایت سحلماسه شهری تجاری و مرکز دولت بنی مدرار صفری مذهب عزیمت کرد. گرچه در ابتدا به دلیل به همراه داشتن ثروت زیاد، مورد احترام حاکمان منطقه قرار گرفت، (ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۱۳۹) اما نهایتاً برای مدتی وی و همراهانش زندانی شدند. (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، صص ۱۴۹-۱۵۴ و ۲۳۷؛ ابن اثیر، ۱۹۸۹م، ج ۸: ۳۹؛ ابن خلدون، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۴۵۳)<sup>۱</sup>

در این ایام ابوعبدالله شیعی، با نفوذترین داعی اسماعیلی در ربیع‌الاول سال ۲۸۸هـ/۹۰۰م وارد

<sup>۱</sup> نظر دارمستتر مبنی بر زندانی شدن عبیدالله توسط حاکم اغلبی در طرابلس نمی‌تواند درست باشد. (دارمستتر، ۱۳۱۷، ص ۴۲)

سرزمین کنامه در مغرب شد. (جمال الدین، ۱۴۱۱ق، ص ۴۳)<sup>۱</sup> وی ضمن پی‌گیری فعالیت داعیان پیشین، با سیاست مدارا و تسامح، به بیان فضائل علی علیه السلام، ویژگی‌های مهدی موعود، همچنین نوید زدودن ظلم و گسترش عدالت، نظر قبيله کنامه را به خود جلب و دور خویش گرد آورد. (ابن عذاری، ج ۱: ۱۲۵-۱۲۷؛ ابن خلدون، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۴۵۲) ابوعبدالله توانست امام فاطمیان و پسرش را از قیود مداربان آزاد کرده (ابن اثیر، ۱۹۸۹م، ج ۸: ۴۱؛ مقریزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۴۵؛ فلکشندی، ج ۵: ۱۶۰) و همه امور را به عبیدالله المهدی بسپارد. (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ص ۲۴۵) آن دو پس از قتل الیسع مدراری (حک: ۲۷۰-۲۹۶ق/۸۸۴-۹۰۹م) (قاضی نعمان، ۲۰۰۶م، ج ۳: ۴۲۹) و گماشتن والی شیعی بر سجلماسه، در ربیع الاول سال ۲۹۷هـ/۹۰۹م (بکری، ۱۹۹۲م ج ۲: ۸۳۹؛ ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۱۵۵-۱۵۶) به قیروان رفتند. (ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۱۵۵)

نتیجه فعالیت‌های داعیان اسماعیلی در مغرب، تشکیل دولت فاطمیان و سقوط دولت‌های مقارن چون بنی مدرار در سجلماسه (حک: ۲۰۸-۲۹۶ق/۸۲۳-۹۰۹م)، بنی اغلب در افریقیه (۱۸۴-۲۹۶ق/۸۰۰-۹۰۹م) و بنی رستم در تاهرت (۱۶۱-۲۹۶ق/۷۷۸-۹۰۹م) بود. از این پس حاکم فاطمی که ادعای امامت داشت، «امیرالمومنین» لقب گرفت و با عنوان «مهدی» شناسا شد. نقش بستن این نام پر مسمی بر روی نخستین درهم‌های فاطمیان، (ابن ابی زرع فاسی، ۱۹۷۲م، ص ۹۸) نشان از هدف ایشان در تقویت بنیادهای فکری مخاطبانشان و بیان مهدویت ائمه حاضر فاطمیان داشت.

صرف نظر از نقش عوامل مختلف سیاسی، مذهبی، اجتماعی در پیروزی فاطمیان می‌توان پذیرفت یکی از مهم‌ترین علل موفقیت این جماعت در تشکیل دولت اسماعیلی مذهب؛ تمسک به گفتمان مهدویت بود. ۱. این که تکوین، هژمونی، عاملان گفتمان مهدویت فاطمیان در مغرب اسلامی چگونه بود؟ ۲. چگونه این گفتمان به اهداف فاطمیان در کسب قدرت کمک کرد ۳. چرا این گفتمان نتوانست در مغرب به پایایی دولت فاطمیان کمک کند؟ ۴. علل عدم پایداری این هژمونی در مغرب چه بود؟ سوالاتی است که یافت پاسخ آن خواست مقاله حاضر است. صرف نظر از پرسش اکتشافی نخستین، فرضیه مطرح در پاسخ به سوال دوم این است که فاطمیان برای کسب قدرت به گفتمان مهدویت و مولفه‌های آن تمسک جستند تا ضمن جذب بربرهای واگرا از این اندیشه به‌عنوان ابزاری برای متحد کردن نیروهای تحت سلطه و خارج کردن رقبای سیاسی و مذهبی خود بهره گیرند. در پاسخ به سوال سوم هم این فرضیه مطرح است: گفتمان مهدویت به دلیل عدم موفقیت در برقراری عدالت اجتماعی و اقتصادی و

<sup>۱</sup>. ابن اثیر در سال ۲۸۰ آورد. (۱۹۸۹م، ج ۸: ۳۲)

عدم پاسخ دهی به نیازهای عمومی و تحقق نایافتگی وعده‌های آغازین در حین دعوت اسماعیلیان نتوانست در مغرب پایدار بماند. در پاسخ به آخرین پرسش نیز این فرضیه مطرح است که تبدیل اندیشه مهدویت به ابزاری برای اغواگری اجتماعی در مغرب بر عدم پایداری آن موثر بود. این مقاله با استفاده از واکاوی<sup>۱</sup> نظری تحلیل گفتمان<sup>۲</sup> در پی اثبات این فرضیه برآمده است.

با بررسی و جستجو در منابع کتابخانه‌ای، مجلات و سایت‌های اطلاع رسانی، تاکنون پژوهشی مستقل راجع به گفتمان مهدویت فاطمیان در مغرب با رویکرد تحلیل گفتمانی انجام نشده است. تحقیقات موجود در حوزه سیاسی راجع به دولت‌های مغرب اسلامی را می‌توان در دو دسته طبقه بندی کرد: دسته اول کتاب‌هایی<sup>۳</sup> است که علاوه بر دولت فاطمیان به دوره‌های تاریخی بیشتری در تاریخ مغرب پرداخته‌اند. دسته دوم کتاب‌هایی<sup>۴</sup> است که تنها به دولت فاطمیان در مغرب اختصاص یافته‌اند. در هر دو دسته از تالیفات مذکور با وجودی که به موضوع مهدویت فاطمیان اشاراتی شده است، اما هیچ یک با رویکرد میان رشته‌ای<sup>۵</sup> و تحلیل گفتمانی به موضوع نپرداخته‌اند؛ لذا مقاله حاضر از این حیث با آثار موجود تفاوت کلی دارد.

### ۱. چارچوب نظری بحث

در میان آراء و نوشته‌های اندیشمندان حوزه گفتمان شناسی، کارآمدترین نظریه برای یافت پاسخ مستدل سوالات مطرح در این مقاله، نظریه گفتمان لکلوتو<sup>۶</sup> و موف<sup>۷</sup> بوده است. زیرا عمده نظریه‌های گفتمان که ابتدا در زبان شناسی مطرح شده‌اند، توسط این دو وارد عرصه فرهنگ، سیاست و اجتماع گردید. از آنجایی که تحلیل گفتمان - نقش معنی‌دار اعمال اجتماعی و اندیشه‌ها در زندگی سیاسی -

۱. deconstruction

۲. discourse analysis

۳. (حرکات، ۱۹۶۵م؛ ماجد، ۱۹۸۲م؛ سالم، ۱۹۸۲م؛ بدوی، ۲۰۰۰م؛ سعد، ۲۰۰۱م؛ نصرالله، ۲۰۰۳م؛ الصلایی؛ ذنون طه، ۲۰۰۴م؛ مونس؛ ناصری طاهری، ۱۳۸۹؛ جعفریان، ۱۳۹۱ و مقاله: پاک، پاییز ۱۳۸۵)

۴. (ابراهیم حسن، اشرف، ۱۹۸۴م؛ چلونگر، ۱۳۸۱؛ عثمان مرغی، ۲۰۰۴م و مقالات: چلونگر، پاییز و زمستان ۱۳۷۸؛ روحی میرآبادی، پاییز ۱۳۸۵؛ فرزانه، بهار ۱۳۸۸؛ غلامی خسروآبادی، زمستان ۱۳۸۹؛ موسوی، بهار و تابستان ۱۳۸۹)

۵. interdisciplinary interactions.

۶. E. Laclau

۷. C. Mouffe

(Howarth, 2000, pp115-133) برگرفته از نظریه این دو، بر گفتار، رفتار و کلیه کنش‌های یک گفتمان و گفتمان‌های موازی اشاره دارد؛ نویسندگان این مقاله با استفاده از آراء لکلوتو و موف برگرفته از کتاب:

*Hegemony and socialist strategy towards a radical democratic politics* (Laclau & Mouffe, 1985)

به بررسی گفتمان مهدویت فاطمیان پرداخته‌اند.

### ۱,۱ گفتمان

گفتمان از نظر لکلوتو و موف مجموعه‌ای معنادار از نشانه‌های زبان شناختی و فرا زبان شناختی است. (یورگنسن، ۱۳۸۹، صص ۲۶ و ۵۴؛ سلطانی، ۱۳۸۴، ص ۱۷) بدین معنا که گفتمان صرفاً کاربرد نشانه‌ها (زبان گفتاری، نوشتاری، ارتباطات بصری و...) نیست، بلکه فضایی است که انسان دنیای اطراف خود را فقط در آن می‌فهمد. (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹، ص ۶۳؛ سلطانی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۷) با مطالعه منابع تاریخی در مغرب اسلامی سده سوم قمری، همزمان چند گفتمان سیاسی - دینی به چشم می‌خورد که در شکل‌گیری حرکت‌های اجتماعی آن منطقه موثرند. چنان‌که در این نظریه همه پدیده‌های اجتماعی تحت تاثیر فرآیندهای گفتمانی شکل می‌گیرند. (Laclou & Mouff, 1985, p107) از آنجایی که زبان بی ثبات است، معنی نیز نمی‌تواند برای همیشه ثابت بماند. لذا راه برای کشمکش‌های همیشگی اجتماعی بر سر تعاریف جامعه و هویت ادامه دارد. تحلیل‌گران گفتمان می‌خواهند جریان این کشمکش گفتمانی<sup>۱</sup> بر سر تثبیت معنی در تمامی سطوح اجتماعی را نشان دهند. (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹، صص ۲۶ و ۵۳-۵۴) کشمکش گفتمانی میان گفتمان‌های اهل سنت، خوارج و شیعه در مغرب بر سر تثبیت مشروعیت قدرت سیاسی خود به دنبال این مسئله پدید آمده است.

### ۲,۱ تکوین گفتمان

گفتمان نتیجه مفصل بندی<sup>۲</sup> به مفهوم ایجاد ارتباط میان عناصر<sup>۳</sup> به شیوه‌ای است که هویت‌های آن‌ها به دنبال این عمل به شکل دو طرفه تغییر کند. به‌طور مثال در جامعه مغرب در دوره مورد بحث،

---

۱. discursive struggle

۲. articulation

۳. elements.

هویت دینی دیگر بر اساس عناصر مذهبی خالص بیان نمی‌شود و هویت قومی نیز ارتباط خود را در جهت مبارزات دینی نشان می‌دهد.

در نظریه لکلوتو و موف برای بیان چگونگی تکوین یک گفتمان بر غیریت سازی (روابط ستیزآمیز)<sup>۱</sup> تاکید می‌شود. هر گفتمان به‌طور بینامتنی<sup>۲</sup> و بیناگفتمانی<sup>۳</sup> به مدد فرایند غیریت سازی شکل می‌گیرد. (قجری، نظری، ۱۳۹۱، ص ۱۳۰) از آن جایی که هر گفتمان در نزاع با دیگر گفتمان هاست، لذا هیچ گفتمانی هرگز کاملاً شکل نمی‌گیرد، پس غیریت سازی اجتماعی پیدا می‌شود تا هویت‌های متفاوت همدیگر را نفی و طرد سازند. چنان‌که گفتمان خوارج در مغرب در مقابل گفتمان اهل سنت و شیعه شکل می‌گیرد.

روابط ستیزآمیز که همیشه به تولید یک «دشمن» یا «دیگری» منجر می‌شود، در پدید آمدن مرزهای سیاسی بسیار اهمیت دارد. هر کدام از گفتمان‌های سه گانه در مغرب اسلامی در دوره مورد بحث این مقاله، از ابتدا برای اثبات هویت و مشروعیت خود در پی «دشمن و دیگری» جلوه دادن گفتمان‌های دیگر برآمدند. از سویی مرزهای سیاسی برای تثبیت جزئی هویت تشکل‌های گفتمانی و عاملان اجتماعی اهمیت دارند. سوم این‌که می‌توان با آزمون روابط ستیزآمیز به نشان دادن محتمل و مشروط بودن هویت پرداخت. لذا غیریت سازی جایی پیدا می‌شود که گفتمان‌ها با هم تصادم داشته باشند. (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹، ص ۹۰؛ Laclau, 1993, p282)

در این نظریه علائم و نشانه‌های (دال یا نشانه‌ها شامل اشخاص، مفاهیم، عبارات و نمادهایی انتزاعی و یا حقیقی هستند. (کسرایبی، پاییز ۱۳۸۸، ش ۳، ص ۳۴۳) زبانی و فرازبانی به کمک نشانه در قالب بُعد<sup>۴</sup> و رابطه‌اش با سایر نشانه‌ها تثبیت می‌شود. تثبیت گفتمان به وسیله طرد همه معانی دیگر که آن نشانه می‌تواند داشته باشد، صورت می‌گیرد. (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹، ص ۵۷) همچنین تثبیت نسبی گفتمان، حول نقطه کانونی خاصی (دال مرکزی) شکل می‌گیرد. (Laclau & Mofe, 1985, p.112) این مسئله در مغرب اسلامی در گفتمان اهل سنت با تکیه بر دال مرکزی «مشروعیت عباسیان»، گفتمان خوارج با تاکید بر دال مرکزی «مشروعیت سیاسی ناشی از رضایت مردم از حاکم» (بغدادی، ۱۳۴۴، صص ۵۴ و ۷۵) و سپس گفتمان‌های خوارج برعواضه و شیعیان حول دال

۱. antagonistic relations.

۲. intertextuality

۳. interdiscursivity

۴. moment یا برهه، منظور نشانه‌ای است که معنای آن در یک گفتمان تثبیت شده است

مرکزی «مهدویت» مشخص می‌شود.

### ۳،۱ عوامل هژمونی گفتمان

هژمونی در معنی لفظی یعنی رهبری، اقتدار و نفوذی که یک فرد، گروه، کشور و یا موقعیتی بر فرد، گروه، کشور و موقعیتی دیگر دارد. از نظر لکلوتو و موف، هژمونی مقوله‌ای محوری برای نظریه پردازان راجع به سیاست است. (لکلوتو، ۱۳۸۹، ص ۱۱۳) در این نظریه تشکیل گروه و بازنمایی آن همزمان اتفاق می‌افتد. تا کسی راجع به گروهی صحبت نکند، آن گروه تشکیل نمی‌شود. لکلوتو و موف معتقدند گروه‌های عینی ابدأ وجود ندارند. (سلطانی، ۱۳۸۴، ص ۹۳) در شکل‌گیری گفتمانی گروه، آن دیگری - غیر خودی<sup>۱</sup> که ما خود را در تقابل با او می‌شناسیم، طرد می‌شود و به جای آن تفاوت‌های درون گروهی نادیده گرفته می‌شوند، لذا تشکیل گروه، عملی سیاسی است. برای تبیین چنین فرآیندهایی در این نظریه از دو مفهوم «منطق هم ارزی»<sup>۲</sup> و «منطق تفاوت»<sup>۳</sup> استفاده می‌شود.

کارکرد منطق هم ارزی تولید هویت‌های هم ارز است که بیانی سلبی از نظام گفتمانی دارد. (قجری، ۱۳۹۱، ص ۶۳؛ تاجیک، ۱۳۸۳، صص ۵۱-۵۰) این دو منطق به کمک ایجاد هویت‌های هم ارز در بین عناصر مختلف، در پی تبیین روابط ستیزآمیز (غیریت سازانه) است تا ساختار فضای سیاسی حاکم بر جامعه را تعیین کنند. چنان‌که قبایل کتامة در حمایت از فاطمیان با یکدیگر همسو شدند. در چنین شرایطی گروهی توانایی هژمونیک شدن دارند که بتوانند از طریق یک پروژه سیاسی قدرت خود را بر دیگران تحمیل کنند و از طریق در دسترس بودن و کسب اعتبار، (تاجیک، ۱۳۸۳، صص ۵۲-۵۳) عاملان سیاسی و طرد و برجسته سازی<sup>۴</sup> یک گفتمان یا جامعه را مفصل بندی کنند. (قجری، ۱۳۹۱، ص ۷۵؛ علیزاده، ۱۳۹۲، پاییز و زمستان، صص ۱۳-۱۶)

در این مقاله با تجزیه و تحلیل داده‌ها و اطلاعات تاریخی و نیز استفاده از نظریه گفتمان لکلوتو و موف، ابتدا به معرفی نظم گفتمان‌های سیاسی در مغرب همزمان با دعوت فاطمیان پرداخته، سپس عوامل موثر در تکوین این گفتمان را معرفی و در مرحله سوم عوامل هژمونی گفتمان مهدویت فاطمیان چون در دسترس بودن، کسب اعتبار، عاملان سیاسی و شیوه‌های طرد و برجسته سازی آن و در نهایت

۱. the other: آنچه هویت خود را در نزاع با آن تعریف می‌کنیم.

۲. the logic of equirelance

۳. the logic of difference

۴. exclusion & inclusion

پایداری یا عدم پایداری این هژمونی، بررسی و تحلیل می‌شود.

## ۲. نظم گفتمان سیاسی در مغرب همزمان با دعوت فاطمیان

در نیمه دوم سده سوم قمری گفتمان‌های سیاسی اهل سنت دولت اعلی‌ان در افریقیه و صقلیه، گفتمان سیاسی خوارج در افریقیه و مغرب میانه (اوسط) و گفتمان شیعه ادریسیان در مغرب دور (اقصى) حاکم بودند.

### ۱،۲ گفتمان سیاسی اهل سنت (دولت بنی اغلب)

دولت اعلی‌ان (۱۸۴-۲۹۶ق/۸۰۰-۹۰۹م) با تکیه بر نقطه کانونی «مشروعیت عباسیان» با محوریت شعار «الرضا من آل محمد» به عنوان وابستگان سیاسی دولت عباسی، برای اولین بار تجربه واگذاری بخشی از قلمرو اسلامی در قبال تقدیم هدیه سالانه - هر چند ناچیز - به خاندانی مشخص و مطیع را اجرا کردند. استفاده از دال شناور «جهاد» در مقابل مسیحیان صقلیه توسط اعلی‌ان، از مهم‌ترین عوامل موروثی شدن حکومت افریقیه میان خاندان اعلی، از اواخر سده دوم از زمان هارون الرشید عباسی (حک: ۱۷۰-۱۹۳ق/ ۷۸۶-۸۰۸م) تا اواخر سده سوم قمری شد. (ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۱۱۴)

بنی اغلب در ابتدای حکومت خود با رواج زهدگرایی، تکریم مردان دین و گسترش فعالیت عبادی و جهادی رباطها، (رحیم‌لو، ۱۳۷۹، ج ۹: ۴۸۴) به تحکیم گفتمان خود پرداختند. از عوامل مهم راه یابی مذهب حنفی علاوه بر مذهب مالکی که پیش از این وارد افریقیه شده بود، (دیمومین، [بی تا]، ج ۲: ۳۲۷) می‌توان به طرح دال جهاد - سیاست نظامی - اعلی‌ان اشاره کرد.

ابن عذاری مورخ مغربی، ابراهیم بن اغلب (۱۸۴-۱۹۷ق/ ۸۰۰-۸۱۲م) اولین امیر اعلی را دین دار، عادل و خوش سیرت معرفی کرده است. (ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۹۲) با وجود این دربار اعلی در دوره امیران بعدی رابطه‌ای با زهدگرایی نداشت و هم چون خلفای عباسی، زندگی درباری را ترجیح می‌دادند. چنان که برخی از ایشان سختگیر، سنگدل و غالباً اهل خمر معرفی شده‌اند. (ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۹۵-۹۶ و ۱۳۵)

علاوه بر موارد فوق، اعلی‌ان تنها به لقب امیر اکتفاء کردند و خود را مطیع خلیفه می‌دانستند، هر چند به ندرت نام خلفا را بر سکه‌هایشان نقش می‌زدند و از غنایم گاه تنها سهمی به احترام برای ایشان می‌فرستادند، (بروکلمان، ۱۳۴۶، ص ۲۱۳) آن‌ها با تکیه بر همین مشروعیت توانستند شورش‌های مختلف در قلمرو خود را سرکوب کنند. حسین مونس معتقد است یکی از جلوه‌های تبعیت بنی اغلب از عباسیان، ادامه فعالیت‌های عمرانی و الیان عباسی در افریقیه بود. همین تبعیت اندک، موجب به رسمیت شناخته



شدن اغلبیان از سوی رهبران عرب‌های افریقیه - هر چند به ظاهر - شد. (مونس، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۶۹)

یکی از مهم‌ترین ابزارهای هژمونی بنی اغلب در فتح صقلیه در سال ۲۱۲ق/ ۸۲۷م نمایان شد. چرا که شرکت کنندگان در این فتح با وجود تعداد اندک در قیاس با یک ارتش بزرگ، از عباد، مرابطان و داوطلبان جهاد در راه خدا تشکیل شده بود. (مونس، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۵۲) همچنین با وجود فرماندهان جنگی، امیر اعلی، اسدبن فرات (۱۴۲-۲۱۳ق/ ۷۵۹-۸۲۸م) فقیه و قاضی قیروان را به‌عنوان فرمانده حمله به صقلیه اعزام کرد. (ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۱۰۲) تا این‌گونه وجهه جهادی نبرد خود با مسیحیان را پررنگ‌تر نماید.

پس از مدتی سیاست مالیاتی اغلبیان سنگین شد. (ژولین، ۱۹۸۳م، ج ۲: ۶۹) این مسئله همزمان شد با افول تدریجی قدرت عباسیان که موجب افزایش قدرت مخالفان خلفای عباسی بخصوص شیعیان در سرزمین‌های مختلف از جمله مغرب شد (مونس، دفتری، ۱۳۷۸، ص ۵۹) و دولت بنی اغلب نیز از آن مصون نماند. <sup>۱</sup> چرا که با استمرار حکومت و سوء سیاست ابراهیم بن احمد اعلی (۲۶۱-۲۸۹ق/ ۸۷۵-۹۰۲م) و بیدادگری‌های بیش از حد او و آخرین امیران اعلی، این جایگاه از دست رفت. (مونس، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۷۰) با طرح گفتمان فاطمیان، اغلبیان با همه تلاشی که برای حفظ هژمونی گفتمان خود کردند، اما موفق نیستند.

## ۲،۲ گفتمان سیاسی خوارج

تفکر خارجی گری پس از ورود به مغرب، در مدت کوتاهی (از نیمه سده دوم قمری) دچار انشعاب شد و گروه‌های مختلف خوارج از جمله دولت‌های برغواطه، صفری مذهب بنی مدرار و رستمیان اباضی مذهب به قدرت رسیده بودند. بر خلاف اهل سنت و گفتمان «حاکمیت قریش»، معتقد بودند مشروعیت سیاسی حاکم را رضایت مردم مشخص می‌کند. آن‌ها بر این عقیده بودند که هر مسلمانی خواه آزاد یا برده می‌تواند حکومت را به دست گیرد. (بغدادی، ۱۳۴۴، صص ۵۴ و ۷۵؛ شهرستانی، بی تا، ج ۱: ۱۲۳-۱۲۴؛ مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۴۰۶) خوارج در مغرب با تکیه بر دال‌های شناور «عدالت» (المبرد، ۱۲۸۶ق، ج ۳: ۱۱۳۲ و ۱۱۴۵-۱۱۴۹ و ۱۱۵۵-۱۱۵۷؛ ابن عبد ربه، ۲۰۰۹م، ج ۱: ۲۳۳؛ ابوالشباب، ۲۰۰۵م، صص ۵۴-۵۵ و ۶۲-۵۷)، «امر به معروف و نهی از منکر»، «جهاد» (بغدادی، ۱۳۴۴، ص ۵۵) و بعدها طرح شعار «حکومت بربری» (کردی، ۱۳۸۹، ص ۴۸) موفق به ایجاد هژمونی برای خود و نفوذ میان بربرها

<sup>۱</sup>. توضیح بیشتر راجع به دال‌های گفتمان اهل سنت در مغرب اسلامی را می‌توان در قسمت چهارم مقاله حاضر مشاهده کرد.

شدند.

شایان ذکر است که این دولت‌ها با وجود اختلافات داخلی، در سده سوم نیز به حکومت خود ادامه دادند. از این میان برغواطه که از گفتمان مهدویت و آیین التقاطی جهت تثبیت قدرت خود استفاده کردند، موفق‌تر عمل کردند و فرقه‌ای جدید پدید آوردند. هر چند همه طوایف ساکن مغرب دور (اقصی) نیز با وجود زیستن در قلمرو دولت برغواطه بر آیین آن‌ها نبودند. (ر.ک: علیزاده، ۱۳۹۲، صص ۱۸-۲۳)

شروع فعالیت ابوعبدالله شیعی در مغرب مقارن حکومت ابوحاتم یوسف بن محمد (حک: ۲۸۱-۲۹۴هـ/ق ۸۹۴-۹۰۶م) بود. (الحریری، ۱۹۸۷م، ص ۱۲۶) اختلافات بزرگان اباضی و مخالفت برخی از ایشان، موجب اضطراب گفتمان خوارج در مغرب شد و حکومت یقظان بن محمد (۲۹۴-۲۹۶ق/ ۹۰۷-۹۰۹م) آخرین امیر رستمی را دچار ضعف کرد و حمله ابوعبدالله شیعی نیز بر سختی کار وی افزود. سرانجام با تصرف تاهرت توسط ابوعبدالله، دولت بنی رستم سقوط کرد. (ابن‌عذارى، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۱۹۷؛ ابن‌اثیر، ۱۹۸۹م، ج ۵: ۲۵) فاطمیان پس از این باقیمانده اباضیه را مجبور به پذیرفتن مذهب تشیع کردند. (ابن‌خلدون، ۱۴۲۱ق، ج ۵: ۱۲۲)

### ۳،۲ گفتمان سیاسی شیعه

مطابق گزارش‌های موجود برخی از صحابه و تابعین شیعه در عصر فتوحات و دوره امویان وارد مغرب شده و به گسترش عقاید خویش پرداختند. (ابوالعرب فیروانی، ۱۹۶۸م، صص ۷۷-۷۸ و صص ۸۳-۸۹)

علاوه بر ایشان برخی از شیعیان مانند ادریسیان، شیعیان بجلیه و اسماعیلیان در دوره عباسیان فعالیت گسترده‌ای در مغرب آغاز کردند. اگر چه منابع درباره نحوه تبلیغ مذهب شیعه توسط ادریسیان در ابتدای فعالیت ایشان در مغرب سکوت کرده‌اند؛ اما بیشترین بهره سیاسی را ادریسیان در آغاز فعالیت در این سرزمین، از «اهل بیت» بودن خویش بردند و در حین جنگ میان فرزندان ادریس ثانی، تبلیغ این مذهب توسط ادریسیان علنی شد. (الشریف، ۲۰۰۸م، ص ۸۳) بر اساس نظریه گفتمان لکلوتو و موف، تکیه بر «اهل بیت» از سوی ادریسیان را می‌توان دال مرکزی این گفتمان دانست. با وجود این که تا زمان عیسی بن ادریس ثانی (حدود ۲۱۳هـ/ق ۸۲۸م به بعد) مستقیماً ادعای مهدویت توسط مدعیان حکومت صورت نگرفت؛ اما می‌توان نشانه‌هایی از این تفکر هم چون استفاده از اسامی مشهور در روایات «قائم بالمغرب»، (ابن خطیب، ۱۹۶۴م، ص ۱۴) «المنتظر» (سجادی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۵۶۲) و «المهدی» در سخنان، نامه‌ها و سکه‌های‌شان یافت. (الشریف، ۲۰۰۸م، صص ۸۳ و ۹۲ و ۱۰۰)

راجع به شیعیان بجلیه اطلاعات منابع اندک و بسیار مغشوش است. (ابن حوقل، ۱۹۳۸م، ج ۱: ۹۱-

۹۲؛ ابن ابی زرع، ۱۹۷۲م، ص ۱۲۹؛ السلاوی، ۱۹۷۱م، ج ۱: ۱۸۳) ابن ورسندیجلی، برخی از احادیث ظهور مهدی در مغرب را منتشر کرد. (النجّار، ۱۹۸۲م، صص ۱۱۳-۱۱۴) بعدها عده‌ای از پیروان ابن ورسند به قیام فاطمیان پیوستند. (ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۱۸۸) علاوه بر ادریسیان و بجلیه، اسماعیلیان نیز در مغرب علم مخالفت با خلفای عباسی برافراشتند و تلاش‌های خود را برای برپایی حاکمیت سیاسی آغاز کردند.

### ۳. تکوین گفتمان مهدویت فاطمیان در مغرب

گفتمان مهدویت فاطمیان در حالی در مغرب اسلامی شکل گرفت که رقابت میان دولت‌های مغرب نشین بشدت ادامه داشت. بر اساس زنجیره هم ارزی و منطق تفاوت<sup>۲</sup> در نظریه لکلوتو و موف، مهم‌ترین ابزارهای کلامی که در تشکیل گفتمان مهدویت فاطمیان به کار گرفته شد، جعل احادیث، سرودن اشعاری در وصف مهدی، تکیه بر نسب علوی و فاطمی و غیریت سازی بود.

#### ۱,۳ جعل احادیث

ساختن احادیث مشروعیت زا و نیز بیان روایات متعدد مستمسکی بود تا بربرهای مغرب را به داعیان اسماعیلی جلب و امام فاطمی را میان ایشان مقبول نماید. احادیثی هم‌چون خروج مهدی از مغرب، (ابن اثیر، ۱۹۸۹م، ج ۸: ۱۲؛ مقریزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۴۳) و مشخص نمودن مکان دقیق ظهور- در زاب و سوس، (ابن خلدون، ۱۴۱۰ق، ص ۳۲۸)<sup>۳</sup> آن هم با ذکر سال ظهور خورشید در سیصدقمری، (قاضی نعمان، ۲۰۰۶م، ج ۳: ۴۱۹)<sup>۴</sup> و همچنین طرح احادیثی برای جلب بادیه نشینان مبتنی بر این که مهدی میان ایشان ظهور و در میان ایشان زناشویی می‌کند، (ابن خلدون، ۱۴۱۰ق، ص ۳۲۷) علاوه بر ایجاد دوستی و محبت نسبت به اهل بیت علیهم‌السلام که در میان ساکنان سنی مغرب نیز وجود داشت، (لقبال، ۱۹۷۹م، ص ۲۰۶؛ ابن ابی الضیاف، ۱۹۶۳م، ص ۱۲۱) موجبات گرایش ایشان به اسماعیلیه را فراهم می‌کرد. شایان توجه آن که داعیان اسماعیلی در جعل حدیث تا آن جا پیش رفتند که کتامة را یاران نام

<sup>۲</sup>. chains of equivalens and differnce.

<sup>۳</sup>. ابن خلدون همچنین اشاره می‌کند افرادی خود را در نواحی سوس و غماره مهدی فاطمی معرفی کردند. این گزارش مربوط به دوره حیات ابن خلدون در سده هشتم هجری است. (۱۴۱۰ق، ص ۳۲۸) در برخی از تحقیقات آن را به اشتباه در زمان ظهور فاطمیان ذکر کردند. (چلونگر، ۱۳۸۱، ص ۱۷۳)

<sup>۴</sup>. هم چنین حدیث دیگری که اشاره دارد: اجل امت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم سیصدسال است، تمسک جستند. (ابن حماد، ۲۰۰۴م، ص ۴۷۱)

## ۱۲۲ مطالعات تاریخی جهان اسلام سال چهارم، شماره ۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

برده شده مهدی در روایات معرفی کرده (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، صص ۷۲-۷۳؛ ابن اثیر، ۱۹۸۹م، ج ۸: ۳۲-۳۳؛ ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۱۲۷؛ ابن خلدون، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۴۵۱ و ج ۴: ۴۲؛ مقریزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۴۱) بدین واسطه آنان را به جنبش و دعوت نوحاسته جلب و جذب نمودند.

### ۲,۳ سرودن اشعاری در وصف مهدی

در دوره بنی اغلب اخبار دروغ در قالب رجز و قصیده راجع به ظهور قریب الوقوع مهدی از اهل بیت علیهم السلام در مغرب منتشر شد. شیوع این پیشگویی‌ها به حدی جدی شد که امیراغبلی افراد آگاه را فراخواند تا صحت علایم را تشریح کنند. در زمره شاعران شیعه که به این مضامین اشاره داشتند، ابن ابی عقب، محمدبن بدیل، کاتب ابی قضاچه و سعدون ورجینی بودند. (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، صص ۸۴-۸۵ و ۸۷-۸۹) توجه به این احادیث و اشعار حکایت از آشفتگی سیاسی دهه‌های پایانی سده سوم هجری در مغرب دارد و نشان می‌دهد که مردم در آرزوی نجات دهنده‌ای برای برپایی عدالت بوده‌اند. بنابراین دال شناور «عدالت» نزد بسیاری، مخصوصاً کتامة از اهمیت خاصی برخوردار شد.

### ۳,۳ تاکید بر نسب علوی و فاطمی از سوی فاطمیان

استفاده از شعار «الرضا من آل محمد» در دعوت فاطمیان (ابن خلدون، ۱۴۲۱ق، ج ۴: ۴۰؛ مقریزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۳۸) ابزاری تبلیغاتی برای جلب توجه مردم به اهل بیت رسول خدا صلی الله علیه و آله بود. این داعیان ظهور مهدی از اهل بیت علیهم السلام (داعی ادریس، ۱۹۷۶م، ج ۵: ۱۲-۱۳؛ قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، صص ۲۵۵؛ مقریزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۴۰) را که در خفا و ستر به سر می‌برد، میان بربرهای کتامة تبلیغ می‌کردند و وظیفه مومنان را تقیه تا زمان ظهور می‌دانستند. (هاجسن، ۱۳۶۹، صص ۱۶) کتامة به دستور داعی در تقدس امام، که وی را از فرزندان اسماعیل بن جعفر صادق علیه السلام می‌دانستند، صیغه یمین (قسم خوردن) را به نام امام به کار می‌بردند (ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۱۶۰) و این‌گونه غلو در عقاید، موجب ایجاد تغییرات مذهبی شد. (لقبال، ۱۹۷۹م، صص ۴۱۰-۴۱۱)

پس از قدرت یابی فاطمیان در مغرب به کمک ابو عبدالله شیعی، نام ایشان به فاطمیان تغییر یافت تا ضمن انتساب به اهل بیت از دیگر گروه‌های علوی، قرامطه و اسماعیلیه عام بازشناخته شوند. (تامر، ۱۹۹۱م، ج ۱: ۱۴۹) هر چند تردید در نسب ایشان از همان ابتدای دعوت فاطمیان وجود داشت. (ابن اثیر، ۱۹۸۹م، ج ۸: ۲۴-۲۷؛ قاضی نعمان، ۲۰۰۶م، ج ۳: ۱۸ مقدمه مصحح صص ۳۴۸) لیکن مورخینی بودند که بر نسب آنان صحه نهادند. (ابن خلدون، ۱۴۲۱ق، ج ۴: ۴۰؛ ابن خلدون، ۱۴۱۰ق، صص ۲۱؛ ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۱۵۸-۱۵۹) و انتساب آنان به خاندان نبوت را نفی نکردند.

داعیان فاطمی با نقل احادیث و اشاره به ظهور منجی از میان اهل بیت، «مهدویت» را به عنوان دال برتر گفتمان خود در اتصال با دالهای شناور «اهل بیت»، «جهاد» و «عدالت» شکل دادند؛ زیرا گروه‌های مختلف چون عباسیان، زیدیان و علویان نیز خود را «اهل بیت» معرفی کرده و به همین جهت مشروعیت حکومت را از آن خود می‌دانستند. (ر.ک: ابن اثیر، ۱۹۸۹م، ج ۸: ۳۵)

### ۴،۳ شیوه‌های غیریت‌سازی گفتمان مهدویت فاطمیان

زنجیره هم‌ارزی، افراد با ویژگی‌های مشابه را کنار هم قرار می‌دهد و زنجیره تفاوت‌ها، بیانگر این است که افراد چه کسانی نیستند و در تقابل با چه هویت‌هایی قرار دارند. (قجری، ۱۳۹۱ش، صص ۶۳-۶۴) یکی از عوامل موثر در تشکیل گفتمان مهدویت فاطمیان، شرایط خاص جامعه دینی مغرب بود. در اواخر دوره اعلی‌ان منازعات قدیمی مالکی‌ها و حنفی‌ها، نزاع کلامی معتزله و حنفی‌های مرجئه با مالکی‌های اهل حدیث تشدید یافت. در این میان مذهب قاضی قیروان، اهمیت خاص داشت، چنان‌که انتصاب قاضی حنفی می‌توانست شروع دوره جدیدی از منازعات فرقه‌ای با مالکی‌ها که مخصوصاً در مناظره مهارت داشتند، باشد. این مسئله را می‌توان از انتصاب دو قاضی برای قیروان - اسدبن فرات مالکی و ابومحرز حنفی - در آغاز سده سوم قمری استنباط کرد. انتصاب‌های بعدی نیز چون انتخاب سخنون مالکی، ابن عبدون حنفی، عیسی بن مسکین حنفی، (خشنی، ۱۳۷۳ق، صص ۲۴۲-۲۴۵؛ الطالبی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۰۹) محمدبن اسودبن شعیب صدین حنفی و معتزلی، حماس بن مروان بن سماک همدانی مالکی (م ۳۰۳هـ/ق ۹۱۵م)، (ابن هیثم، ۱۳۸۸، دیباچه مدلونگ، ص ۲۴) به تعارضات جامعه دینی افریقیه به مرکزیت قیروان اشاره دارد.

ابوعبدالله شیعی در مسیر فعالیت خود هر چند در مناطق دور افتاده با بربرهای پرشور و فرمانبردار رو به رو شد، اما در شهرها با فقهای مالکی یا حنفی که رقیب شیعه بودند، مواجه بود. حنفی‌ها اغلب طرفدار عباسیان و مالکی‌ها از امویان اندلس حمایت می‌کردند. دربار اعلی‌ان به دلیل اطاعت از عباسیان، مایل به طرفداری از حنفی‌ها و عامه مردم عموماً از مالکی‌ها جانبداری می‌کردند. این وضعیت آشفته گفتمان اهل سنت در مغرب از یک سو به نفع قیام فاطمیان و از سوی دیگر ضربه مهلکی بر اهل سنت در مغرب بود. در چنین وضعیت دینی در مغرب، ابوعبدالله و پیروانش به‌عنوان «مشارقه» نامیده شدند. (ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۱۵۲) قاضی نعمان از اصطلاح «مشارقه» و فعل تَشْرِقَ (مشرقی شد) با مباحثات یاد می‌کند. (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ص ۹۳) چنین به نظر می‌رسد این نام برای به نمایش گذاشتن انتقال بیعت از یک وابستگی محلی، به یک جنبش گسترده که در مشرق مرکز مهم اسلام ریشه داشت، استفاده می‌شد.

(ابن هیثم، ۱۳۸۸، دیباچه مدلونگ، صص ۴۰-۴۱) در مقابل، اصطلاح «مشارقه» نزد مالکی‌ها حاکی از یک بدعت بود. (قاضی ابوالفضل عیاض، ۱۹۶۸م، صص ۲۸۴، ۲۸۳، ۳۶۹، ۳۸۳، ۳۹۰-۳۹۱، ۳۹۴) ابوعبدالله در چنین شرایطی در کنار بشارت ظهور قریب الوقوع مهدی در میان کتامة، به عیب جویی از امیراغلی پرداخته و از کرامات و معجزات مهدی و فتوحات آینده او سخن می‌گفت. (مقریزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۴۳)

ابوعبدالله در مقابل نخستین واکنش ابراهیم بن احمد اغلی (حک: ۲۳۷-۲۸۹هـ/۸۵۱-۹۰۲م) که هدف او را منافع مادی می‌دانست، خود را «داعی مهدی» از فرزندان پیامبر ﷺ معرفی کرد. ابراهیم اغلی هم در تقابل با پیشرفت دعوت داعی فاطمی میان قبایل کتامة، برای حفظ موقعیت خود رفتاری عوام فریبانه متکی بر تظاهر به زهد و بی‌اعتنایی به دنیا پیشه کرد. (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، صص ۹۱-۹۲)

در سال ۲۹۱هـ/۹۰۳م، فقهای افریقیه به دعوت زیاده‌الله سوم اغلی (حک: ۲۹۰-۲۹۶/۹۰۳-۹۰۹م)، دچار اضطراب شده و به مقابله عملی و فکری با فعالیت‌های ابوعبدالله برخاستند. آنان برای حفظ هژمونی خود از غیریت‌سازی استفاده کردند و فاطمیان را «دیگری» خواندند. در این راستا داعی فاطمی را «کافر» و مردم را به جهاد علیه او فراخواندند، اما به دلیل وجود ظلم و فساد در دولت اغلی و متأثر از جاذبه شعارهای مهدوی، خواست فقها مورد توجه مردم قرار نگرفت. ابوعبدالله نیز در واکنشی تخصصی، برای ایجاد هژمونی گفتمان فاطمیان، از غیریت‌سازی استفاده کرد. وی پیروان خود را «مؤمنین» و مخالفان را «کافرین» نامید و ریختن خون آن‌ها را حلال دانست. (ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۱۳۷) این ایجاد تخصص میان اغلییان و فاطمیان ادامه یافت، چنان‌که زیاده‌الله در سال آخر حکومتش در لاریس (ابن خلدون، ۱۴۲۱ق، ج ۴: ۴۶) بر منبرها به لعن ابوعبدالله پرداخت و طی نامه‌ای برای مردم عقاید داعی را باطل، او را «کافر صنعانی» و یاران کتامة وی را «بربر نادان» نامید. (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، صص ۶۱-۶۲ و ۱۷۱)

با مفصل بندی دال‌های شناور اهل بیت، عدالت، جهاد و... حول نقطه کانونی مهدویت توسط ابوعبدالله، هویت کتامة به‌عنوان قبیله بربری که دائم درگیر نزاع‌های قبیله‌ای بودند، به «یاران مهدی» تغییر یافت. ابوعبدالله علاوه بر اهداف دینی، همراهی بزرگان قبیله کتامة را نیز مد نظر داشت. این نوع تغییر در هویت دو طرف، ناشی از مفصل بندی یک گفتمان است.

ابوعبدالله علاوه بر فعالیت نظامی در سال‌های ۲۸۹هـ/۹۰۲م و ۲۹۲هـ/۹۰۵م و شکست سپاه

اغلبیان و بدست آوردن غنایم بسیار، (ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۱۳۸-۱۳۹) به ایکجان رفت<sup>۵</sup> و اولین دارالهجره خود را بنا کرد. (ابن خلدون، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۴۵۲؛ مقریزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۴۳) هر چند در ایکجان با مخالفت‌های خوارج و رقابت‌های عشیره‌ای مواجه شد، به ناگزیر در سال ۲۸۹هـ.ق/۹۰۱م به تازرت عزیمت کرد. (ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۱۲۴) فرجام نهایی در آلبُرس در بهار ۲۹۶هـ.ق/۹۰۹م اتفاق افتاد. پیش از ورود ابوعبدالله به رقاده، زیاده الله با دارایی‌های منقول خود به سوی مصر گریخت. (ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۱۴۷)

ابوعبدالله در رقاده با بیان فضایل علی علیه السلام، مهدی منتظر، نزدیک شدن زمان ظهور و بشارت به کسانی که نزد او آیند و اطاعتش کنند، مرحله نهایی زمینه سازی ورود صاحب اصلی دعوت را فراهم کرد. (ابن اثیر، ۱۹۸۹م، ج ۸: ۳۳؛ ابن خلدون، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۴۵۳؛ مقریزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۴۳) پیش از این تنها بشارت ظهور می‌داد، اما در سخن مذکور تأکید کرد که برای در رکاب بودن مهدی باید با او - ابوعبدالله - همراه شوند. ابوعبدالله این سخن را زمانی مطرح کرد که اصحاب وی رو به فراوانی نهاده بود. داعی همزمان مخفیانه با ارسال نامه لشکریان زیاده الله را به یاری می‌طلبید. (ابن اثیر، ۱۹۸۹م، ج ۸: ۳۳) ابوعبدالله در راستای تقویت گفتمان فاطمیان، هنگام حرکت به سجلماسه در نامه‌ای خطاب به مردم، خود را برپا کننده عدل، پیرو سنت رسول صلی الله علیه و آله و ائمه معرفی و قصدش از خروج را «هجرت» به جهت رضای خدا و جلوگیری از تفرقه و پراکندگی مردم خواند. (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ص ۲۳۵)

عبدالله المهدی سیاست ابوعبدالله مبنی بر غیریت سازی را ادامه داد. چنان که وی در اولین توقیع در قیروان، خود را «ابومحمد امام مهدی بالله امیرالمومنین» نامید و پیروانش را «گروه مومنان»، پیروزی خود را «بالا رفتن پرچم حق» و بنی اغلب را «نقشه و حزب باطل» دانست. عبدالله با استفاده از آیات قرآن، ادعای مهدویت و با انتساب خویش به پیامبر صلی الله علیه و آله، خود و پیروانش را برجسته کرد و در نهایت با گرفتن لقب المهدی همه وجاهت مهدویت را به خود منتقل کرد.

#### ۴. هژمونی گفتمان مهدویت فاطمیان و تاثیر آن بر مشروعیت ایشان

هژمونی گفتمان مهدویت فاطمیان بر اساس نظریه گفتمانی لکلوتو و موف توسط عواملی چون در دسترس بودن، کسب اعتبار، عوامل سیاسی گفتمان و شیوه‌های طرد و برجسته سازی اتفاق افتاد.

<sup>۵</sup> موقعیت ایکجان باید در شرق و شاید نزدیک سَطِیف و به‌طور یقین میان غرب و شمال غربی قسنطینه - الجزایر فعلی - بوده باشد. (حمیری، ۱۹۸۴م، صص ۷۱-۷۲)

## ۱،۴ در دسترس بودن و کسب اعتبار گفتمان مهدویت فاطمیان

در مغرب پیش از آغاز فعالیت ابوعبدالله، دو فقیه شیعه ابراهیم بن محمدضبی (ابن بردون) و ابوبکر بن هذیل، به علت ترغیب مردم به محبت علی علیه السلام و تشویق به ضدیت با ابوبکر و عثمان به قتل رسیدند. همچنین چندین شورش مردمی علیه اهل بیت رخ داد. منصور طنبزی در سال ۲۱۷هـ.ق/۸۳۲م با شعار برپایی عدالت و رفع ظلم قیام کرد و سکه‌هایی منقوش به «عدل» ضرب کرد. با قدرت یابی فاطمیان هر چند عده‌ای از فقهای قیروان از عبدالله المهدی استقبال و به مدح او پرداختند، اما گروهی او را انکار کردند. این اقبال و ادبار در بین مردم نیز به صورت‌های مختلف از جمله سرودن شعر دیده می‌شود. (پاک، ۱۳۸۵ش، صص ۱۴۱-۱۴۲)

ابوعبدالله برای تحکیم پایه‌های فکری عقاید اسماعیلیه و در دسترس قرار دادن گفتمان فاطمیان، «بیت الحکمه» اهل بیت در رقاده (حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱م، ج ۴: ۳۴۱) را محل مجالس دعوت و مناظرات با علماء سنی قرار داد. در هر هفته چهار مجلس تشکیل می‌شد. این مناقشات و مناظرات در زمان ورود عبیدالله به مهدیه در سال ۳۰۸هـ.ق/۹۲۰م تعطیل شد. (حسنی عبدالوهاب، ۲۰۰۱م، ج ۴: ۳۵۰) با همه این تلاش‌ها، هنوز گفتمان‌های سیاسی رقیب فاطمیان در مغرب حضور داشتند، چنانکه جنگ پسر عبیدالله، ابوالقاسم با بنی خزر، اباضیه، صفریه و ادریسیان در سال ۳۱۵هـ.ق/۹۲۷م (ابن خلدون، ۱۴۲۱، ج ۴: ۵۰-۵۱) نشان از حضور این گفتمان‌ها دارد.

به دنبال در دسترس قرار گرفتن گفتمان مهدویت فاطمیان، زمینه کسب اعتبار این گفتمان نیز فراهم شد. بربرهای مغرب در سده سوم قمری که از بی عدالتی اهل بیت و نداشتن جایگاه اجتماعی مناسب به ستوه آمده بودند، مسلماً خواسته‌ای جز تحقق حکومتی با عدالت راستین نداشتند. فاطمیان نیز از این فرصت استفاده کردند و از ابتدا برخی القاب مهدی چون «بلغت حجه الله»، «تفرق اعداء الله» و یا آیاتی که نشان از ظهور داشت: «قل جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل کان زهوقاً» و عبارت «عده فی سبیل الله»، را روی سکه‌ها و سلاح‌های خود استفاده کردند. (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ص ۲۱۷؛ ابن اثیر، ۱۹۸۹م، ج ۸: ۴۷؛ ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۱۵۱؛ مقریزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۴۶)

## ۲،۴ عاملان سیاسی گفتمان مهدویت فاطمیان

در سیادت گفتمان مهدویت فاطمیان عوامل سیاسی چندی نقش اساسی ایفا کردند. از جمله این افراد می‌توان به ابوعبدالله شیعی، عبیدالله المهدی، ابوالقاسم بن عبیدالله و المعزالدین الله اشاره کرد. حسین بن احمد بن محمد بن زکریا که با کنیه ابوعبدالله (مؤلف نامعلوم، ۱۹۷۲م، ج ۴: ۹۲) مشهور



است در بدو ورود به مغرب در مکانی به نام «فج الأخیار»- محل برگزیدگان- بربرهای کتابی همراه خود را همان قوم مورد اشاره حدیث به‌عنوان یاران مهدی که در محل «فج الاخیار» گرد می‌آیند، معرفی کرد. (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، صص ۷۲-۷۳؛ ابن اثیر، ۱۹۸۹م، ج ۸: ۳۲-۳۳؛ ابن خلدون، ۱۴۲۱ق، ج ۴: ۴۲؛ مقریزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۴۱) این سخن او اعترافی آشکار نسبت به جمع‌آوری دقیق اطلاعات از مراکز دعوت اسماعیلی توسط داعیان پیش از خود است.

فعالیت ابوعبدالله در مغرب را می‌توان به چند دوره مجزا: فعالیت سری، تعلیم و نشر عقاید و برقراری جامعه شیعی، شکل‌گیری قدرت سیاسی، نظامی و سرانجام گسترش قدرت تقسیم کرد. همین فعالیت‌ها موجب شد تا داعی اسماعیلی به القاب شیعی، صنعانی، (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، صص ۶۱-۶۲) محتسب، (اصطخری، ۲۰۰۴م، ص ۳۹؛ مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۸۶-۱۸۷؛ ابن حماد سنه‌اجی، ابی عبدالله محمد، ۱۳۷۸، صص ۲۳-۲۴؛ ابن خلدون، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۴۵۱) معلم، (ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۱۲۶؛ ابن خلدون، ۱۴۲۱ق، ج ۴: ۴۱) اهوازی، (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ص ۶۱) صوفی، (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۱۸۶) مشرقی، (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق)، ص ۹۳؛ ابن اثیر، ۱۹۸۹م، ج ۸: ۳۳؛ ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۱۲۷؛ ابن خلدون، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۴۵۱؛ مقریزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۴۲) سید (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ص ۶۱) و حجان‌ی یا کجانی (بارونی، ۱۹۸۷م، ج ۲: ۳۵۷-۳۵۸) - تحریف کلمه ایکجانی - معروف شود. هر چند تلاش‌های سری و پویش دعوت در ستر، بر نام گذاری متفاوت او مؤثر بود.

ابوعبدالله با استفاده از نمادهای صدر اسلام چون پیمان برادری (مؤاخاه) و انتخاب دارالهجره، نامیدن یاران خود به «مؤمنین»، سعی در ایجاد پیوند میان دعوت خود و پیامبر اسلام ﷺ ایجاد کنش نمادین داشت. کارهای خارق العاده ابوعبدالله، (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، صص ۷۶-۷۷) در جلب نظر بربرها هم بشدت مؤثر افتاد.

ابوعبدالله با تواضع، زهد، وفای به عهد و بسیاری خصال پسندیده در میان بربرها خوشنام شد و به کمک دو ابزار کلام و شمشیر بر رقیبان هم عصرش پیروز شد. وی بر اساس منطق هم ارزی به ایجاد هویت جدید برای مردان و زنان کتامة پرداخت. (ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۱۲۶) هر چند پس از قدرت یابی عبیدالله المهدی اولین خلیفه فاطمی، دست ابوعبدالله از قدرت کوتاه شد و او هم در مقابل منکر مهدویت عبیدالله گردید. سرانجام در سال ۲۹۸هـ ق/ ۹۱۰م جان خود را نیز بر سر اعتقادش نهاد (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، صص ۲۶۱-۲۶۳؛ ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۱۶۱-۱۶۲؛ ابن خطیب، ۱۹۶۴م، ص ۵۱) وجود روایات مختلف در باب علت قتل وی (ر.ک: قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ص ۲۴۹؛ مقریزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۵۰؛ ابن هیثم، ۱۳۸۸، دیباچه مادلونگ، ص ۵۵) حاکی افکار مخالفت آلودش علیه امام فاطمی در

پایان عمر دارد.

عبدالله اولین خلیفه فاطمی، عامل سیاسی دیگر گفتمان مهدویت فاطمیان (۲۵۹ یا ۲۶۰ هـ-ق - ۳۲۲ هـ-ق/ ۸۷۲ یا ۸۷۳-۹۳۴ م)، در سلمیه جانشین پدر گردید، دعوت اسماعیلیان را در مناطق مختلف پراکند (داعی ادریس، ۱۹۷۶ م، ج ۵: ۸۹-۱۰۵) و لقب مهدی را برای خود برگزید. همچنین نام پسرش را قائم و کنیه اش را ابوالقاسم گذاشت. (مقریزی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱: ۱۴۹؛ قاضی نعمان، ۲۰۰۶ م، ج ۳: ۳۷۱ به بعد) که این خود حاکی از حصول اهداف همسان سازی بر اساس احادیث بود.

پیش از عبیدالله، اسماعیلیان به امامت و مهدویت محمدبن اسماعیل اعتقاد داشتند. او را قائم منتظر و ناطق هفتم می دانستند و دیگر رهبران اسماعیلی تنها برای خود مقام حجت قائل بودند. (ابن منصور الیمین، ۲۰۰۸ م، ص ۶۰) اما عبیدالله در راستای تکوین و حفظ هژمونی مهدویت خود، جهت تولید معنی و برای انطباق با واقعیات، تغییراتی در نقش و وظیفه مهدی ایجاد کرد. از آنجایی که نظام معنایی آن‌ها در ذهنیت جمعی از مردم در هم شکسته شده بود، بنابراین دفاع از شریعت را به قدرت شمشیر مطرح کرد و چون گذشته، نسخ شریعت اسلام و استقرار حکومت عدل در سراسر جهان را کنار گذاشت. (دفتری، ۱۳۷۵، صص ۱۴۸-۱۵۲)

اختلاف میان اسماعیلیه از حدود سال ۲۵۵ هـ-ق/ ۸۷۰ م آغاز شد. اگر رهبران اسماعیلی در سلمیه آمدن منجی را تایید می کردند، آرمان متحد کننده همه پیروان، تبدیل به انتظارات غیر واقع بینانه می شد و این مسئله مطرح می گردید که این منجی چه باید انجام دهد؟ از سوی دیگر اگر آمدن منجی را به تاخیر می انداختند، این تنها امید نیز از دست می رفت. لذا عبیدالله خود را مهدی خواند. وی ادعا کرد محمدبن اسماعیل تنها یک اسم مستعار است و مدعی شد که امامت از جعفر صادق علیه السلام به پسرش عبدالله افطح رسیده و عبدالله بر خلاف قول مشهور، فرزند داشته است. فرزندان عبدالله بدون این که ادعای امامت کنند تنها با عنوان «حجت» در سلمیه زندگی می کردند، ولی مردم می دانستند که مهدی از میان آن‌ها ظهور خواهد کرد. (کرون، ۱۳۸۹، صص ۳۴۳-۳۴۴)

اکنون که مهدی از ستر بیرون آمده و خود را آشکار کرده است، دیگر نیازی به نام‌های مستعار، اختفا و تغییر لباس و قیافه نیست. عبیدالله نخواست نقش محمدبن اسماعیل را ایفا کند، زیرا از سویی محمدبن اسماعیل شخصیتی تاریخی بود که فرزندان و نوادگانی داشت (کرون، ۱۳۸۹، صص ۳۴۳-۳۴۴) و از سوی دیگر رهبران جنبش اسماعیلیه - حجت - در سلمیه به عنوان نوادگان عقیل بن ابی طالب شناخته شده بودند، نه فرزندان جعفر صادق علیه السلام و طبعاً همه شاهد تولد و رشد عبیدالله در این مکان بوده‌اند، بنابراین کاملاً روشن است که او بر مبنای «ظاهری» محمدبن اسماعیل نیست.

عبیدالله با تجدید نظر در اصول اساسی اسماعیلیه، فاصله میان امام جعفر صادق علیه السلام و منجی را با امامانی که عمر عادی داشتند، پر کرد. اما با این کار نظام و پیشگویی تقسیم بندی ادواری پیشین را از میان برد؛ لذا تعداد امامان دوره آخر از هفت تن بیشتر شد. (ابن خلدون، ۱۴۲۱ق، ج ۴: ۳۹)

عبیدالله برای تثبیت هژمونی مهدویت خود، برخی از داعیان را از میان برداشت، برخی دیگر را به نقاط دور پراکنده ساخت و با انتخاب داعیان جدید، میان اعضای اولیه دعوت فاصله انداخت. (ابن خطیب، ۲۰۰۳م، ص ۳۲؛ ابن هیثم، ۱۳۸۸، دیباچه مادلونگ، صص ۵۱-۵۲) قتل داعیان و برخی رهبران کتامة، منجر به شورش کتامة در سال ۲۹۸هـ/ق ۹۱۰م و تردید در درستی ادعای مهدویت عبیدالله شد. لذا کودکی به نام «کادو بن معارک» را مهدی نامیده و به حکومت رساندند. گمان کردند که به او وحی می شود و گفتند ابوعبدالله نمرده است. اما قائم پسر عبیدالله پس از سرکوبی کتامة، (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ص ۲۷۳؛ مولف نامعلوم، ۱۹۷۲م، ج ۴: ۱۶۲) کودک را نیز کشت. (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، صص ۲۶۴-۲۷۳؛ ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۱۶۶-۱۶۷؛ ابن خلدون، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۵۱-۵۲)

سومین عامل سیاسی گفتمان مهدویت فاطمیان، نزار - ابوالقاسم، قائم - فرزند عبیدالله بود. وی پس از پیروزی فاطمیان، به جانشینی پدر برگزیده شد. (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ص ۲۷۳) خلیفه فاطمی در فرمان خود مبنی بر جانشینی پسر، به مهدی و عصمت فرزند خود اشاره کرد. (ابن خطیب، ۱۹۶۴م، ص ۵۱) قائم (۳۲۲-۳۳۴هـ/ق ۹۰۹-۹۳۳م) پس از فتوحاتی در مصر و مغرب، (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، صص ۲۷۴ و ۲۷۷) درگیر شورش ابن طالوت (ابن اثیر، ۱۹۸۹م، ج ۸: ۲۸۴) که نسب خود را به قریش می رساند و از کاتبان عراق ساکن طرابلس بود، شد. بربرها ابن طالوت را پسر مهدی یا خود مهدی دانستند و با او همراه شدند، اما از سپاه فاطمیان شکست خوردند و ابن طالوت نیز پس از فرار توسط بربرهایی که متوجه دروغ او شده بودند، به قتل رسید. (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ص ۲۷۷)

عبیدالله در ابتدا با ابهام آفرینی در مورد زمان ظهور منجی چنین القا کرد که منجی راستین او نیست، بلکه پسرش ابوالقاسم القائم است. به عبارتی عبیدالله نیمه منجی بود. خلیفه القائم نیز خود را در عمل یک نیمه منجی معرفی کرد و این که حکومت تا زمان آمدن منجی نهایی، در دست خلفای او باقی خواهد بود. (کرون، ۱۳۸۹ش، صص ۳۴۷-۳۴۸)

چهارمین عامل سیاسی گفتمان مهدویت فاطمیان، المعزالدین الله (۳۴۱-۳۶۵هـ/ق ۹۵۳-۹۷۵م) بود. در زمان او وظیفه مهدی - اصلاح جهان - به همه خلفای فاطمی تا المعز نسبت داده شد. (هاجسن، ۱۳۶۹، ص ۳۸۸) المعزالدین الله با طرح اصلاحاتی در عقاید راجع به امام و مهدی، اساس را بر این قرار داد که در آن امام، قائم زمان و مایه فیض الهی است. (روحی، ۱۳۸۵، ص ۷۰) وی امامت اسماعیل و پسرش

محمد را به جای عبدالله بن جعفر که عبدالله در نامه‌ای او را جد فاطمیان معرفی کرده بود، پذیرفت و نسب خود را به اسماعیل رساند. (دفتری، ۱۳۷۵، صص ۲۰۶-۲۰۷) همچنین علم غیب را به قائم نسبت داد، تا وی به کمک آن از امام بعدی خبر دهد. (تامر، ۱۳۷۵، ص ۸۲) اسماعیلیان هم چون شیعیان معتقد بودند حکمت از امامی به امام دیگر منتقل می‌شود، پس امام هر عصری حکمتی دارد که در حقیقت از امام نخستین به او میراث رسیده است. (قاضی نعمان، ۱۹۹۶م، ص ۲۶۵) در کتاب *کنز/الولد* از قول المعزالدین الله، ادعیه‌ای در مورد محمد بن اسماعیل به‌عنوان پایان دهنده شریعت، نقل شده است و او را «قائم الوسطی» می‌نامد و «قائم القیامه کبری»، صاحب کشف خواهد بود. (روحی، ۱۳۸۵، ص ۷۲)

المعزالدین الله با مسئله «توقیت»- تعیین زمان آمدن منجی- مخالفت کرد، علت آن بود که چون سه رهبر اسماعیلی در سلمیه (عبدالله بن محمد بن اسماعیل، احمد بن عبدالله و حسین بن احمد)<sup>۶</sup> به‌عنوان امامان مستور محسوب می‌شدند و تنها چهار امام فاطمی می‌توانست در این جمع جای گیرند که این خود مشکل ایجاد می‌کرد. (کرون، ۱۳۸۹، ص ۳۴۸)<sup>۷</sup>

با تشویق المعزالدین الله، داعیان اسماعیلی چون ابویعقوب سجستانی (متوفی حدود ۳۸۶ق/۹۹۶م) و قاضی نعمان (م ۳۵۱ق/۹۶۲م) مباحث مفصلی راجع به مهدویت در کتاب‌های خود مطرح کردند. (قاضی نعمان، ۲۰۰۶م، ج ۳: ۳۵۵-۳۵۶؛ سجستانی، ۱۹۷۹م، صص ۸۱-۸۲) علاوه بر این برای تایید مشروعیت فاطمیان در زمان المعزالدین الله حدیثی از علی علیه السلام روایت کردند به این مضمون که مهدی در مصر منبر گذاشته، دمشق را می‌گیرد و به جنگ روم می‌رود. (هاجسن، ۱۳۶۹، ص ۳۸۵) المعزالدین الله تلاش داشت قرمطیان بحرین را نیز به خود نزدیک کند. (روحی، ۱۳۸۵، ص ۷۳) در دوره وی ادعاهایی نسبت به او از سوی غالیان مطرح شد، اما المعزالدین الله این ادعاها را رد کرد. (قاضی نعمان، ۱۹۹۶م، ص ۴۲۰)

پس از انتقال فاطمیان به مصر، مناسبات خصمانه المعزالدین الله با قرمطیان (مقریزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۲۸۴) برای زدودن برچسب قرمطی آغاز شد و با وقوع جریان‌های فکری متعارض و نیز رخداد‌های عصر خلیفه الحاکم بامرالله (۳۸۶-۴۱۱هـ ق/۹۹۶-۱۰۲۰م) بسیاری از مبانی فکری اسماعیلیه مجدداً توسط داعی صاحب نام اسماعیلی حمیدالدین کرمانی (م ۴۱۱هـ ق/۱۰۲۰م) مطرح شد، (جان احمدی، بهار ۱۳۸۳، ص ۴۳؛ جان احمدی، پاییز ۱۳۹۰، صص ۴۱-۶۴) که از حوزه بحث این مقاله خارج است.

<sup>۶</sup> در خصوص زندگی ائمه مستور: ر.ک: داعی ادریس، ۱۹۷۶م، ج ۴: ۳۵۸-۳۸۰.

<sup>۷</sup> همزمان با حکومت المعزالدین الله در مغرب، شخصی بنام محمد بن عبدالله، در سال ۳۵۷هـ ق، در مصر ادعای مهدویت کرد و عده‌ای پیرو او شدند که بسرعت سرکوب شد. (ابن کثیر، [بی تا]، ج ۱: ۲۶۵)

### ۳,۴ شیوه‌های طرد و برجسته سازی در گفتمان مهدویت فاطمیان

نامه‌های عاملان دو گفتمان بنی اغلب و فاطمیان همواره دارای مضامینی بود که می‌توان نکات برجسته سازی و طرد گفتمان مقابل را در آن‌ها یافت. یکی از شیوه‌های طرد توسط ابوعبدالله، نامیدن بنی اغلب و مردان او به‌عنوان «فرزندان نابودگر دین و مگس‌های طمعکار دنیا» است. در مقابل پیروان خود را «یاران دین و پشتیبان مؤمن» و «صابرین» نامید. (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، صص ۸۰-۸۱) همچنین پس از جنگ لاریس (جمادی الاخر ۲۹۶هـ/فوریه ۹۰۹م) برای دادن امان به اهالی، ضمن نامه‌ای، خود و یارانش را «اولیاء و یاران حق» خواند و اغلییان را «باطل» نامید. (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ص ۲۱۹) ابوعبدالله خود را داعی دعوت به معروف و دوری از منکر، دعوت کننده به جهاد و بنی اغلب را ستم کننده بر بندگان خدا، گناهکار، برپاکننده شورش و غارت، فریب دهنده مردم که اموال خدا را بردند، معرفی کرد. (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ص ۲۲۱)

زیاده الله سوم در مقابل فعالیت‌های داعی اسماعیلی، در نامه‌ای خطاب به مردم، خود را الناصرالدین الله، قائم سنت رسول خدا ﷺ و جهادگر نامید. وی دشمنانش را تغییر دهنده سنت پیامبران و دین خدا خطاب کرد. همچنین داعی اسماعیلی را «کافر صنعانی»، «فاسق»، «ویران کننده مساجد و ترک کننده نماز» و مردم کنامه را نادان خواند. امیراغلی در این نامه تیری از تیرهای خدا تلقی شد که خداوند حامی اوست، زیرا امیر منسوب به خلیفه است. (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، صص ۱۷۰-۱۷۳) قاضی نعمان به نامه خلیفه عباسی خطاب به امیراغلی اشاره می‌کند که ضمن نامیدن خود به امیرالمؤمنین، (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ص ۱۷۵) داعیان اسماعیلی را دشمن خارجی، گروهی افراد پست و نادان به دنبال هوی و هوس، برپا کننده فتنه خواند و زیاده الله را از موالی و خاصان خود و دارای سیره درست و اهل مدارا با رعیت و اقامه عدل معرفی کرد. (قاضی نعمان، ۱۴۲۶ق، ص ۱۷۷)

از شیوه‌های دیگر برجسته سازی گفتمان مهدویت فاطمیان، نمادسازی بود. از مهم‌ترین این نمادها انتخاب نام فاطمیان برای حکومت خود و ساخت شهری جدید با نام «مهدیه» در سال ۳۰۰هـ/۹۱۲م (بکری، ۱۹۹۲م، ج ۲: ۶۸۳؛ ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۱۶۹؛ حموی، ۱۹۹۵م، ج ۵: ۲۲۹-۲۳۰؛ امین، ۱۹۹۸م، ص ۳۲۹) یا ۳۰۳هـ/۹۱۵م توسط عبیدالله بود. (ابن خطیب، ۲۰۰۳م، ج ۲: ۳۱۴؛ بکری، ۱۹۹۲م، ج ۲: ۶۸۱؛ امین، ۱۹۹۸م، ص ۳۲۹)

فاطمیان با نام‌گذاری شهر و داستان‌هایی که راجع به آن بر سر زبان‌ها انداختند، به ادامه نمادسازی خود پرداختند. چنان که مراکشی اشاره می‌کند: «گفته شده دجال وارد آن نمی‌شود. روایت‌های زیادی برای آن ذکر شد و دارای آثاری عجیب بود... مردم هنگام بنای شهر معجزات بسیار دیدند». (مراکشی،

## ۵. شکست هژمونی گفت‌مان فاطمیان در مغرب و تاثیر آن بر تحولات سیاسی منطقه

اختیار نام مهدی و اعلام شعارهای مهدویت به دو هدف توسط فاطمیان صورت گرفت: نخست این که مساوات طلبان را بر گرد خویش جمع می‌کردند و دوم این که به انگیزه‌های حق طلبی و نویدبخشی فاطمیان جامه عمل می‌پوشاندند. افزون بر این به دلیل مشکلات اجتماعی چون فقر که تا حدودی حل آن دشوار می‌نمود، در ساحت دین این دشواری‌ها را به گونه‌ای توجیه و تفسیر کرده، آن را به‌عنوان آزمون الهی قلمداد می‌کردند. (جان احمدی، ۱۳۸۳، صص ۸۱-۸۲)

با استقرار عبیدالله در مهدیه، وعده‌ها و جمله آرزو و آمال مغربی‌ها از مهدی از بین رفت و مردم از او ناامید شدند؛ زیرا به وعده‌های خویش وفا نکرد. ابو عبدالله به آن‌ها گفته بود فساد در حکومت مهدی برچیده شده، دوره عدل و انصاف و اصلاح ظهور می‌یابد، (سالم، ۱۹۸۲م، صص ۵۱۸-۵۱۹) اما چنین نشد. بربرها بعدها به دلیل عملکرد فاطمیان که موجب برتری قبایل رقیب آن‌ها شده بود و به تعصب مذهبی دامنه زده و مهم‌تر از همه به تحریک امویان اندلس (ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۲: ۲۱۹-۲۲۰) منجر شده بود، قیام کردند.

متاثر از تحمیل عقاید مذهبی اسماعیلیان توسط عبیدالله و جانشینان او در افریقای، با انتقال ایشان به مصر، اعتقادات اسماعیلی نیز در مغرب رخت بر بست. اما تشیع غیر اسماعیلی با نام «مشارقه» کماکان ادامه یافت. (ابن اثیر، ۱۹۸۹م، ج ۹: ۱۱۹) مورخین از کشته شدن شیعیان در فاصله سال‌های ۴۰۷هـ.ق/۱۰۱۶م (ابن اثیر، ۱۹۸۹م، ج ۹: ۲۹۴) و ۴۰۹هـ.ق/۱۰۱۸م در افریقای گزارش داده‌اند. (ابن عذاری، ۱۹۸۳م، ج ۱: ۲۶۹) که می‌بایست آنان شیعه امامیه بوده باشند، زیرا منابع با لفظ رافضی از آن‌ها یاد کرده‌اند.

با استقرار فاطمیان در مصر در سال ۳۶۲هـ.ق/۹۷۲م، (ابن ظافر ازدی، ۲۰۰۱م، ص ۱۰۴) خاندان بنی زیری مغرب را با نام فاطمیان اداره می‌کردند. تا این که حمادبن بلکین مؤسس دولت حمادیان و پسر عموی بنی زیری، دعوت فاطمیان را قطع و رسمیت مذهب اهل سنت را اعلام کرد. (عويس، ۱۹۹۱م، ص ۲۵۶؛ روجی ادريس، ۱۹۹۲م، ج ۱: ۱۹۱-۱۹۲)

## نتایج پژوهش

گفت‌مان مهدویت فاطمیان به کمک عواملی چند از جمله علاقه و اعتقاد کتنامه نسبت به اهل بیت،

تعارض قبایل با یکدیگر، نارضایتی بربرها از دولت‌های بنی‌اعلم و عباسیان، موقعیت تجاری مغرب، وفور نیروی انسانی این منطقه برای استفاده در قیام، تکوین یافت. از سویی سرزمین مغرب دیر زمانی بود که با افکار منجی‌گرایانه آشنا شده بود. اندیشه مهدویت در مغرب با پشتیبانی و رویکرد عقاید ایمانی بر اساس احادیث و روایات مربوط به مهدی، به‌عنوان ابزاری در دست فاطمیان قرار گرفت؛ زیرا از سویی به دلیل سازواری موضوع مهدویت با اعتقادات، آداب و رسوم بربرها و از سوی دیگر همراهی طرح مهدویت با بیان امید و طرد ناامیدی و یاس؛ موجب شد تا فاطمیان از شرایط پدید آمده استفاده کنند و گفتمان خود را در دسترس قرار دهند.

فاطمیان با استفاده از نمادسازی‌هایی چون ساخت و یا انتخاب دارالهجره، ایجاد پیمان برادری، زهد و پرهیزگاری، استفاده از احادیث در جهت مهم جلوه دادن مغرب و بربرها، معلوم کردن مکان ظهور مهدی در میان کتامة، ادعای معصومیت توسط عبیدالله، تکیه بر نشانه‌های دینی چون جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، طرح نسب علوی، مشروعیتشان را دو چندان ساختند.

به کارگیری سازمان دعوت منسجم از داعیان، استفاده از زبان بربری، موعظه، خطابه، داشتن زبانی فصیح، مقاومت سرسختانه، شجاعت، انتخاب داعی برای انجام امور اجرایی که مسئولیت همه مشکلات را بپذیرد، در شکل‌گیری و هژمونی مهدویت آن‌ها نقش اساسی ایفا کرد و زمینه تثبیت و هژمونی گفتمان مهدویت فاطمیان را فراهم ساخت. عاملان گفتمان مهدویت فاطمیان برای حفظ هژمونی به تولید معنی پرداختند و با غیر خواندن مخالفان خود، در حقیقت گفتمان خود را تولید کردند. دیگران را کافر، ملحد، منافق، و... نامیدند؛ تا در مقابل بتوانند معنی مومن و موحد و در حقیقت اصحاب مهدی را برای پیروان خود مطرح کنند.

از آنجایی که عمر یک گفتمان بر اساس نظریه گفتمان لکلوتو و موف، بستگی به عوامل مختلف از جمله قدرت باز تولید نظام معنایی خود دارد، گفتمان مهدویت فاطمیان، به دلیل درگیری با دولت‌های دور و نزدیک، تبدیل اندیشه مهدویت به ابزاری برای اغواگری عامه، عدم موفقیت در برقراری عدالت اجتماعی و اقتصادی و عدم فقرزدایی نتوانست در مغرب پایدار بماند. گرچه فاطمیان سرعت با انتقال به مصر و تغییر رویه در شعارهای نخستین تلاش کردند با تولید کلام متکی بر محور امامت ظاهر موضوع مهدویت را که خبر از امام ستر داشت، به فراموشی بسپارند.

## کتابشناسی

- ابراهیم حسن، حسن و طاهای احمد اشرف، (۱۹۸۴م)، *عبدالله مهدی امام الشیعه الاسماعیلیه و موسس الدوله الفاطمیه فی بلاد المغرب، قاهره.*
- ابن ابی زرع فاسی، (۱۹۷۲م)، *الانیس المطرب بروض القرطاس فی اخبار ملوک المغرب و تاریخ مدینه فاس، الرباط: دارالمنصور للطباعه و الوراقه.*
- ابن ابی الضیاف، احمد، (۱۹۶۳م)، *اتحاف اهل الزمان باخبار تونس، تونس: الدار العربیه الكتاب.*
- ابن اثیر، عزالدین، (۱۹۸۹م)، *الکامل فی التاریخ، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۵ و ۸ و ۹.*
- ابن حماد، حافظ نعیم، (۲۰۰۴م)، *الفتن، بیروت: دارالکتب العلمیه.*
- ابن حماد صنهاجی، ابی عبدالله محمد، (۱۳۷۸)، *تاریخ فاطمیان ترجمه کتاب اخبار ملوک بنی عبید و سیرتہم، ترجمه حجت الله جودکی، تهران: انتشارات امیرکبیر.*
- ابن حوقل، ابوالقاسم محمد، (۱۹۳۸م)، *صوره الارض، بیروت: دار صادر، ج ۱.*
- ابن خطیب، لسان الدین، (۱۹۶۴م)، *تاریخ المغرب العربی فی العصر الوسیط القسم الثالث من کتاب اعمال الاعلام، تحقیق و تعلیق، احمد مختار العیادی، محمد ابراهیم الکتانی، دارالکتاب، دارالبیضاء، ج ۲.*
- ، (۲۰۰۳م)، *اعمال الاعلام، بیروت: دارالکتب العلمیه.*
- ابن خلدون، عبدالرحمن، (۱۴۲۱ق)، *العبر دیوان المبتدا والخبر، حواشی و مراجعه خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت: دارالفکر، ج ۳ و ۴ و ۵.*
- ، (۱۴۱۰ق)، *مقدمه، تهران: انتشارات استقلال.*
- ابن ظافر ازدی، (۲۰۰۱م)، *اخبارالدول المنقطعه، تحقیق علی عمر، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیہ.*
- ابن عبد ربہ، احمد بن محمد، *العقد الفرید، محقق محمد تونجی، بیروت: دار صادر، ج ۱.*
- ابن عذاری مراکش، (۱۹۸۳م)، *البيان المغرب فی اخبار الاندلس و المغرب، تحقیق و مراجعه ج.س. کولان و او لیفی پروفسال، بیروت: دارالثقافه، ج ۱ و ۲.*
- ابن کثیر، [بی تا]، *البدایه و النہایه، بیروت: دارالکتب.*
- ابن منصور الیمن، ابوالقاسم جعفر، (۲۰۰۸م)، *کتاب الکشف، نشره ز. ستروطمان، پاریس: دار بیلیون.*
- ابن هیثم، جعفر بن احمد، (۱۳۸۸)، *پیدایی فاطمیان و گفت و گوی درونی در المناظرات، ویراستار مادلونگ، ویلفرد و پل ای واکر، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.*
- ابوالشباب، احمد عوض، (۲۰۰۵م)، *الخوارج تاریخهم، فرقههم، و عقائدهم، بیروت: دارالکتب العلمیه.*
- ابوالعرب قیروانی، محمد بن احمد بن محمد بن تعمیم، (۱۹۶۸م)، *طبقات علماء افریقیه و تونس، تحقیق علی الشاهی و نعیم حسن الباقی، الدارالتونسیه.*
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم بن محمد الفارسی، (۲۰۰۴م)، *مسالک الممالک، بیروت: دار صادر، چاپ لیدن، افست.*



- امین، حسن، (۱۹۹۸م)، *دائرة المعارف الاسلامیة الشیعه*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- بارونی، سلیمان پاشا، (۱۹۸۷م)، *الازهار الرياضیة فی ائمه و ملوک الاباضیة*، عمان: نشر وزارت التراث القومي و الثقافة، ج ۲.
- بروکلمان، کارل، (۱۳۴۶)، *تاریخ ملل و دول اسلامی*، ترجمه هادی جزایری، تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر، (۱۳۴۴)، *ترجمه الفرق بین الفرق در تاریخ مذاهب اسلام*، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- بکری، ابی عبید، (۱۹۹۲م)، *المسالک و الممالک*، حقه ادریان فان لیوفن و اندری فیری، تونس: الدار العربیة للکتاب، ج ۲.
- پاک، محمدرضا، (پاییز ۱۳۸۵)، «مهدویت در غرب اسلامی»، قم: فصلنامه *تاریخ اسلام*، ش ۲۷.
- تاجیک، محمدرضا، (۱۳۸۳)، *گفتمان، یادگفتمان و سیاست*، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- تامر، عارف، (۱۳۷۵)، *خمس رسائل اسماعیلیه*، (رساله ذهبی)، گردآوری و تصحیح عارف تامر، سوریه [بی نا].
- ، (۱۹۹۱م)، *تاریخ الاسماعیلیه*، نشر ریاض الریس للکتب و النشر، لندن، ج ۱.
- جان احمدی، فاطمه، (بهار ۱۳۸۳)، «رسمی شدن کیش اسماعیلیه»، قم: *مجله تاریخ اسلام*، ش ۱۷.
- چلونگر، محمدعلی، (۱۳۸۱)، *زمینه‌های پیدایش خلافت فاطمیان*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- چلونگر، محمدعلی، (پاییز و زمستان ۱۳۷۸)، «زمینه‌های سیاسی تشکیل خلافت فاطمیان در افریقیه»، اصفهان: *مجله علمی - پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، دوره دوم ش ۱۹ و ۱۸.
- الحریری، محمد عیسی، (۱۹۸۷م): *الدوله الرستمیه بالمغرب الاسلامیه*، کویت: دارالقلم.
- حسنی عبدالوهاب، حسن، (۲۰۰۱م)، *کتاب العمر فی المصنفات و المؤلفین التونسیین*، الدار العربیة للکتاب، ج ۴.
- حمیری، محمد بن عبدالمنعم، (۱۹۸۴م)، *الروض المعطار فی خبر الاقطار*، حقه احسان عباس، بیروت: مکتبه لبنان.
- حموی، یاقوت، (۱۹۹۵م)، *معجم البلدان*، بیروت: دار صادر، ج ۵.
- خشنی، ابی عبدالله محمدبن حارث بن اسد، (۱۳۷۳ق)، *قضاة قرطبه و علماء افریقیه*، صححه سیدعزت العطار الحسینی، بغداد: مکتبه المثنی.
- دارمستتر، ژام، (۱۳۱۷)، *مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم هجری*، ترجمه محسن جهانسوز، تهران: نشر ادب.

## ۱۳۶ مطالعات تاریخی جهان اسلام

سال چهارم، شماره ۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

- داعی ادريس، عمادالدين، (۱۹۷۶م)، *عيون الاخبار و فنون الآثار*، تحقيق مصطفى غالب، بيروت: دار الاندلس، ج ۴ و ۵.
- دفتري، فرهاد، (۱۳۷۵)، *تاريخ و عقايد اسماعيليه*، تهران: نشر و پژوهش فرزنان.
- ، (۱۳۷۸)، *مختصرى در تاريخ اسماعيليه سنت‌هاى يك جماعت مسلمان*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: نشر و پژوهش فرزنان روز.
- ديمومبين، [بى تا]، «بنوالاغب»، *دايرةالمعارف الاسلاميه*، ترجمه احمد شتاوی، ناشر جهان، تهران: [بى تا]، ج ۲.
- رحيم لو، يوسف، (۱۳۷۹)، «افريقيه»، *دايرةالمعارف بزرگ اسلامى*، زیر نظر كاظم موسوى بجنوردى، تهران: نشر مركز دائرةالمعارف بزرگ اسلامى، ج ۹.
- روجى ادريس، الهادى، (۱۹۹۲م)، *الدوله الصنهاجيه تاريخ افريقيه فى عهد بنى زيرى*، نقله الى العربيه حمادى الساحلى، بيروت: دارالغرب الاسلامى.
- روحى ميرآبادى، على رضا، (پايز ۱۳۸۵)، «مهدويت از دیدگاه اسماعيليان و قرامطه»، قم: *فصلنامه تاريخ اسلام*، سال ۷، ش مسلسل ۲۷.
- ژولين، شارل آندره، (۱۹۸۳م)، *تاريخ افريقيا الشماليه*، ترجمه محمد مزالى و بشرين سلامه، تونس: [بى تا]، ج ۲.
- سالم، عبدالعزيز، (۱۹۸۲م)، *تاريخ المغرب فى العصر الاسلامى*، اسكندريه: موسسه شباب الجامعه.
- سجادی، صادق، (۱۳۶۹)، «آل ادريس»، *دايرةالمعارف بزرگ اسلامى*، زیر نظر كاظم موسوى بجنوردى تهران: مركز دائرةالمعارف بزرگ اسلامى، ج ۱.
- سجستانی، ابويعقوب اسحاق، (۱۹۷۹م)، *كشف المحجوب رساله در آئين اسماعيلى قرن چهارم هجرى*، مقدمه هنرى كرين، تهران: انجمن ايرانشناسى فرانسه.
- السلواى، ابى العباس شهاب الدين، (۱۹۷۱م)، *الاستقصا لاخبار دول المغرب الاقصى*، اعتنى محمد عثمان، بيروت: دارالكتب العلميه، ج ۱.
- سلطانى، سيدعلى اصغر، (۱۳۸۴)، *قدرت، گفتمان و زبان، ساز و كارهاى جريان قدرت در جمهورى اسلامى ايران*، تهران: نشر نى، تهران.
- الشريف، محمد، (۲۰۰۸م)، «جغرافيه التيارات المذهبيه بالغرب الاسلامى كما يعكسها الجغرافيون المشارقه حتى القرن ۴ق»، *المذاهب الاسلاميه ببلاد المغرب*، حسن حافظى علوى، رباط: كليه الآداب و العلوم الانسانيه.
- شهرستانی، عبدالكريم، [بى تا]، *الملل النحل*، تخرج محمدبن فتح الله بدران، قاهره: مكتبه الانجلو المصريه، ج ۱.
- الطالبي، محمد، (۱۴۱۵ق)، *دولة الاغلبيه*، بيروت: دارالغرب الاسلامى.

- عثمان مرغی، جاسم، (۲۰۰۴م)، *التشیع فی شمال افریقیا*، بیروت، دمشق: موسسه البلاغ.
- علیزاده، زینب، فاطمه جان احمدی، مهدی جلیلی، (۱۳۹۲)، «بررسی مهدویت در دولت برغواطه بر اساس نظریه تحلیل گفتمان لکلوتو و موف»، *مطالعات اسلامی: تاریخ و فرهنگ*، سال چهل و پنجم، ش ۹۱، پاییز و زمستان.
- عويس، عبدالحلیم، (۱۹۹۱م)، *دوله بنی حماد صفحه رائعه من التاريخ الجزائری*، قاهره: شرکه سوزلر للنشر.
- غلامی خسروآبادی، مریم، علی منصوری، (زمستان ۱۳۸۹)، «بررسی تطبیقی اندیشه مهدویت در نظام سیاسی - عقیدتی فاطمیان و اسماعیلیان نزاری»، *قم: نامه تاریخ پژوهان*، سال ششم، ش ۲۴، فرزانه، حافظ، (بهار ۱۳۸۸)، «تاثیر اندیشه مهدویت در شکل‌گیری دولت فاطمیان»، *مشرق موعود*، ش ۹.
- قاضی ابوالفضل عیاض، (۱۹۶۸م)، *تراجم اغلیبه مستخرجه من مدارک القاضی عیاض*، ویراست محمدالطالی، تونس: [بی نا].
- قاضی نعمان، (۱۴۲۶ق)، *ابی حنیفه، افتتاح الدعوه*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ، (۲۰۰۶م)، *شرح الاخبار فی فضائل الائمه الاطهار*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ج ۳.
- ، (۱۹۹۶م)، *المجالس و المسایرات*، تحقیق حبیب فقهی، ابراهیم شبوخ، محمد یعلوی، بیروت: دار المنتظر.
- قجری، حسنعلی و جواد نظری، (۱۳۹۱)، *کاربرد تحلیل گفتمان در تحقیقات اجتماعی*، تهران: نشر جامعه شناسان.
- قلقشندی، ابی العباس احمد، [بی تا]، *صبح الاعشی فی صناعه الانشاء*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۵، کردی، رضا، (۱۳۸۹ش)، *تاریخ سیاسی خوارج در شمال آفریقا (در سده‌های اول و دوم هجری)*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و انتشارات سمت.
- کرون، پاتریشیا، (۱۳۸۹)، *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*، ترجمه مسعود جعفری، تهران: نشر سخن.
- کسرابی، محمد سالار و علی پوزش شیرازی، (پاییز ۱۳۸۸)، «نظریه گفتمان لاکلا و موفه ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده‌های سیاسی»، *تهران: فصلنامه سیاست*، دوره ۳۹، ش ۳.
- لقبال، موسی، (۱۹۷۹م)، *دور کتنامه فی تاریخ الخلفه الفاطمیه منذ تاسیسها الی منتصف القرن الخامس الهجری*، الجزائر: الشرکه الوطنیه.
- لکلوتو، ارنستو، (۱۳۸۵)، «واسازی، عمل گرایی، هژمونی»، *دیکانستراکشن و پراگماتیسم*، ژاک دریدا، ریچارد رورتی، ارنستو لکلوتو، سایمون کریچلی، ویراستار شانتال موفه، ترجمه شیوا رویگریان، تهران: نشر گام نو.

## ۱۳۸ مطالعات تاریخی جهان اسلام

سال چهارم، شماره ۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

- المبرد، محمد بن یزید، (۱۲۸۶ق)، *الکامل*، محشی محمد علی لطفعلی، مطبعه العامره، ج ۳.  
مؤلف نامعلوم، (۱۹۷۲م)، *کتاب العیون و الحدائق فی اخبار الحقایق*، تحقیق عمر السعیدی، دمشق:  
المعهد الفرنسي، ج ۴.
- مراکشی، عبدالواحد، (۲۰۰۶م)، *المعجب من تلخیص اخبار المغرب*، بیروت: مکتبه العصریه.  
مسعودی، علی بن حسین بن علی، (۱۴۰۹ق)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق اسعد داغر، قم:  
دارالهجره، ج ۱ و ۲.
- مقریزی، تقی الدین، (۱۴۲۲ق)، *اتعاظ الحنفیة بالأخبار الأئمة فاطمیین الخلفاء*، بیروت: دارالکتب العلمیه،  
ج ۱.
- موسوی، سیدجمال، نگار ذیلابی، (بهار و تابستان ۱۳۸۹)، «سیاست فاطمیان در قبال اهل سنت در دو  
دوره دعوت و شکل گیری دولت»، تهران: *تاریخ و تمدن اسلامی*، سال ششم، ش ۱۱.
- مونس، حسین، (۱۳۸۴) *تاریخ و تمدن مغرب*، ترجمه حمید رضا شیخی، تهران: انتشارات سمت، ج ۱.  
النجار، عبدالمجید، (۱۹۸۲م)، *المهدی بن تومرت*، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- هاجسن، مارشال، (۱۳۶۹)، *فرقه اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: سازمان انتشارات و  
آموزش انقلاب اسلامی.
- یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس، (۱۳۸۹)، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی،  
تهران: نشر نی.

Laclau, E., and Mouffe, C., (1985), *Hegemony and socialist strategy towards a radical democratic politics*, Landon, New York; verso.

Laclau, E., (1993), "power and representation", in M. poster(ed.) *politics, theory and contemporary culture*, New Yourk: Columbia University press.

Howarth, David, (2000) " Discourse Theory " in the *theory and methods in political science*, Edited by D. Marsh and G. Stokes londons; macmillan press.