

سیر تحول آرای مستشرقان در مورد مهدویت (از ۱۹۷۹ تا ۲۰۰۰ میلادی)^۱

روح الله شاکری زواردهی^۲
زهیر دهقانی آرانی^۳

چکیده

مستشرقان و پژوهشگران غربی بیش از ۱۵۰ سال است به موضوع مهدویت و جایگاه آن در عقاید اسلامی به طور خاص علاقه‌مند شده و در این زمینه به فعالیت گسترده‌ای پرداخته‌اند. نگاهی به آثار این خاورشناسان، نشان‌دهنده نوعی تغییر و تحول در گزارش‌ها و آرای ایشان در گذر زمان است. با توجه به برخی شاخص‌ها، دیدگاه‌های محققان و نویسندگان غربی را در مورد مهدویت می‌توان به چهار دوره زمانی تقسیم‌بندی کرد که بررسی سیر تحول آرای ایشان در دوره سوم (از ۱۹۷۹ تا ۲۰۰۰ میلادی) موضوع تحقیق پیش روست. نوشتار جاری از نوع اکتشافی و با روش توصیفی-تحلیلی تهیه شده است و پس از دسته‌بندی و ذکر مهم‌ترین دیدگاه‌های مستشرقان در زمینه مهدویت در این بازه زمانی، تحلیل‌ها و آمارهای مختلفی در زمینه نوع و حجم موضوعات مورد توجه، منابع به کار رفته و برخی آمارهای دیگر، از جمله ملیت مستشرقان در این دوره ارائه کرده است. **واژگان کلیدی:** مهدویت، مستشرقان، سیر تحول آراء، منجی‌گرایی اسلامی.

۱. برگرفته از رساله دکتری

shaker.ir@ut.ac.ir

۲. دانشیار گروه شیعه‌شناسی دانشگاه تهران (فارابی)

zdarani@yahoo.com

۳. دکترای گرایش مبانی نظری اسلام، دانشگاه تهران (فارابی)

۱. مقدمه

وقوع انقلاب پرشکوه اسلامی در ایران در ابتدای سال ۱۹۷۹م، بر دیدگاه صاحب‌نظران، مراکز سیاسی، مذهبی و علمی غرب نسبت به اسلام و به‌ویژه شیعه تأثیری شگرف گذاشت. این امر را می‌توان به‌راحتی با نگاهی مختصر به مراکز متعدد اسلام‌شناسی (که پس از انقلاب در بسیاری کشورهای غربی تشکیل و توسعه یافت) و نیز تحقیقات مفصل و متعددی که در زمینه اسلام به طور عام و شیعه به طور خاص انتشار یافته است؛ اثبات کرد. چنان‌که می‌دانیم اعتقاد به امام مهدی علیه السلام و زمینه‌سازی ظهور آن حضرت، از مهم‌ترین شعارهای حضرت امام علیه السلام و انقلابیان در روند پیشبرد نهضت اسلامی بود. از سوی دیگر، روند روبه‌رشد جزئی‌نگری و توجه عمیق‌تر به معارف اسلام در میان محققان اسلام‌پژوه غربی ادامه یافت. از جمله این موارد، توجه به مهدی‌باوری در میان مسلمانان، به‌ویژه شیعیان و تأثیرات سیاسی مهدویت بود.^۱

رخداد دیگری نیز که در اواخر سال ۱۹۷۹م، مصادف با آبان ماه ۱۳۵۸ش شاهد هستیم، شورش جهیمان العتیبی، اشغال مسجد الحرام توسط او و حامیانش و مهدی خواندن محمد بن عبدالله القحطانی بود (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۲۴۱-۲۵۶ و عبدالله، ۱۴۳۰: ص ۱۵۹-۱۶۰). این قیام در ابتدا به دلیل سانسور خبری از سوی عربستان سعودی و نیز مسائل سیاسی مربوط به انقلاب ایران چندان مورد توجه غربیان قرار نگرفت؛ ولی در چند دهه بعد و با تأثیرگذاری تفکر این حرکت بر گروه‌های سلفی جدیدی همچون داعش، برخی مراکز و محققان غربی به صورت دقیق‌تر بدان پرداختند.

دوره جدید مهدی‌پژوهی در غرب^۲ که با انقلاب اسلامی ایران آغاز شد، جنبه‌ها و نگاه‌های جدیدی در این عرصه پدید آورد که می‌بایست آن را از دوره‌های پیشین متمایز دانست. این دوره تا ابتدای قرن بیست‌ویکم ادامه یافت و با وقایع و اتفاقات پس از سال

۱. این مطلب با نکاتی که در ادامه مقاله می‌آید، اثبات می‌شود.

۲. قابل ذکر است بنا بر تحقیقات صورت گرفته، سیر تحول نگاه مستشرقان به مهدویت را می‌توان در چهار دوره خلاصه کرد که منطبق این تقسیم‌بندی به اجمال در مقاله پیشین نویسنده این نوشتار ذکر شده بود (دهقانی‌آرانی و الویری، ۱۳۹۷: ص ۵۶-۵۷). بنابراین، دوره مورد نظر در مقاله جاری سومین دوره محسوب می‌شود.

۲۰۰۰م، دوره جدیدی با ویژگی‌های خاص و قابل تمایز آغاز گردید که باید در نوشتار دیگری پیگیری شود. مؤلفه‌های اصلی دوره سوم که موضوع نوشتار جاری است، به اختصار عبارتند از: تنوع رهیافت‌ها به مهدی‌پژوهی با توجه عمیق‌تر به مهدویت شیعی و نیز تمرکز بر تحول مهدی‌باوری در میان شیعیان و تأثیر و تأثر سیاسی آن، به‌ویژه در جریان انقلاب اسلامی ایران.

به صورت مختصر و موردی دیدگاه تعدادی از خاورپژوهان این دوره در برخی کتاب‌ها و مقالات مورد بررسی قرار گرفته است (از جمله ر.ک: موسوی گیلانی، ۱۳۸۹ و سعادت، ۱۳۹۳)؛ ولی فقدان نگاه جامع و گونه‌شناسانه به آن موارد مشهود است و لذا این مقاله درصدد رفع این مشکل برآمده است. با رصد صورت گرفته طی دوره سوم (۱۹۷۹-۲۰۰۰م) بیش از دوپست کتاب، پایان‌نامه، مقاله و مدخل حاوی مطالب قابل توجهی در موضوع مهدویت بوده‌اند که نویسندگان این آثار بیش از ۸۷ نفر احصا شده‌اند. از میان این افراد، آثار چهل مستشرق به طور کامل و ۲۶ فرد به حد کفایت بررسی و نوشته‌های ایشان نمایه‌گذاری و گونه‌شناسی شده و در نوشتار کنونی مورد استفاده قرار گرفته است. قابل ذکر است هدف این نوشتار بررسی سیر تحول دیدگاه مستشرقان در دوره مذکور است و از نقد آن موارد که هریک نوشتاری مستقل می‌طلبند، خودداری می‌شود.

۲. آرای مستشرقان در دوره سوم

محققان و صاحب‌نظران غربی در این دوره با گذر از برخی سطحی‌نگری‌ها که در اظهارنظر برخی از مستشرقان دوره‌های پیشین مشاهده می‌شد، دیدگاه‌های جدیدتر و عمیق‌تری نسبت به مهدویت و معارف مربوط دارند. در ادامه دیدگاه‌های مستشرقان این دوره در بخش‌های مختلف به اختصار ارائه می‌شود:

۲-۱. جایگاه مهدویت در اسلام

با وجود تفاوت نگاه گروه‌های مختلف اسلامی به مهدویت، این مقوله از اهمیت و نقش بسیار مهمی در طول تاریخ اسلام برخوردار بوده است. مستشرقان بسیاری، جلوه‌های ظهور و بروز این اعتقاد را در گوشه و کنار جهان اسلام به عنوان اهمیت این باور مطرح کرده‌اند (از جمله ر.ک: فرنیس، ۱۳۸۴: ص ۲۱۲-۲۲۱ و Clarke, 1980: p.322). رابرت کرامر برای



اثبات اهمیت مهدویت، تعداد قابل توجه مدعیان مهدویت را در طول تاریخ اسلام مطرح می‌کند و دلیل این قیام‌ها و حمایت نسبی مسلمانان را از آن‌ها آرمان‌گرایی اسلامی می‌داند و می‌نویسد:

با توجه به قدرت برانگیزنده مهدویت و شرایط انعطاف‌پذیر ظهور مهدی، می‌توان انتظار داشت هر جا که تصور شود منافع اسلام در خطر است، ادعای مهدویت [از سوی یک فرد یا گروه] مطرح گردد (کرامر، ۱۳۸۳: ص ۱۹۸-۱۹۹).

۲.۲. ریشه‌یابی و سابقه کاربرد لغت مهدی در اسلام

یکی از موضوعاتی که به صورت دقیق‌تر در این دوره مورد توجه مستشرقان بوده، بررسی لغوی «مهدی» و کاربرد آن در صدر اسلام است. این موضوع از آن‌جا اهمیت می‌یابد که برخی مستشرقان پیشین، هرگونه استفاده و کاربرد این واژه را در عصر پیامبر ﷺ تا سال‌ها بعد منکر بوده‌اند. مادلونگ با تأکید بر عدم اشاره قرآن به لفظ مهدی، به کاربردهای این واژه در مورد پیامبر ﷺ، امام حسین علیهما السلام و برخی خلفای دیگر اشاره می‌کند که البته لزوماً معنای آخرالزمانی و منجی‌گرایانه نداشته است (Madelung, 1985: pp.1230-1233). کولین ترنر (Turner, 1989: p.278-279)، و رابرت کرامر (کرامر، ۱۳۸۳: ص ۱۹۷)، نیز دیدگاهی مشابه مادلونگ دارند. پاتریشا کرون و مارتین هیندز نیز معتقدند ارجاع دادن خلفا - چه خلفای چهارگانه اول و چه خلفای بعدی اموی و عباسی - به صفت مهدی در اشعار شعرا و عبارات نویسندگان قرون ابتدایی، تنها معنای تقدیسی و احترام‌آمیز داشت، نه معنای منجیانه و آخرالزمانی (Crone & Hinds, 1990: pp.35-38). نفی انتساب مهدویت و منجی‌گرایی به آموزه‌های قرآنی نیز در کلام بسیاری از مستشرقان آمده است؛ از جمله فرد دونر معتقد است:

اگر به سراغ قرآن برویم، هیچ پشتیبانی از ایده‌های مسیحایی نزد مسلمانان اولیه را در آن نمی‌یابیم؛ در حالی که در مورد مسائل دیگر آخرت‌شناسانه همچون قیامت، قرآن دارای سخنانی است (Donner, 2000: pp.19-20).

۲-۳. اصالت مهدویت

شبهت برخی مفاهیم آخرالزمانی و منجی‌گرایانه اسلام با ادیان سابق، در کلام

۴-۲. روایات مهدویت

برخی از مستشرقان در بررسی احادیث در بستر تاریخی سعی داشته‌اند؛ با این پیش‌فرض که بسیاری از این روایات در چنین بستری شکل گرفته و توسعه یافته‌اند. مادلونگ از جمله این محققان غربی است که مقالات چندگانه‌ای با این رویکرد نوشته است؛ مثلاً در مقاله‌ای که در مورد عبدالله بن زبیر نوشته (Madelung, 1981)، ادعا کرده است برخی نشانه‌ها، از جمله خروج مهدی از مدینه به مکه، لشکرکشی سپاهی از شام به سمت مکه و فرورفتن آن در بیابان (خسف پیدا) در طول جریان عبدالله بن زبیر و با هدف حمایت از او ساخته شده است. این محقق غربی در موضوع روایات سفیانی نیز ورود کرده و در مقاله مستقل دیگری با عنوان «سفیانی در میان سنت و تاریخ» (Madelung, 1986b)، دیدگاه خود را در مورد زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری چنین شخصیتی در احادیث اسلامی بیان کرده است. مبنای بسیاری از کارهای مادلونگ - همچون مقاله «پیش‌گویی‌ها در حمص در عصر بنی‌امیه» (Madelung, 1986a)؛ کتاب الفتن ابن حماد است. آگواده هم پایان‌نامه دکتری خود را با عنوان «اهمیت کتاب الفتن نعیم بن حماد در مطالعه منجی‌گرایی مسلمانان» در همین موضوع نگاشته است (Aguadé, 1981). مقاله «آخرالزمان و حق مشروعیت در سنت اسلامی: ظهور دوازده رهبر»، نوشته یوری روبین (Rubin, 1995: pp. 11-42)، نیز که نمونه‌ای از کارهای دقیق مستشرقان غربی - اسرائیلی بر برخی روایات اسلامی به حساب می‌آید؛ به گونه‌شناسی و بررسی سیر تطور احادیث دوازده رهبر (خلیفه) در تاریخ اولیه اسلام می‌پردازد. به طور خاص در مورد روایات شیعه در موضوع مهدویت نیز تعدادی از مستشرقان تحقیقاتی صورت داده‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به کولین ترنر اشاره کرد که در مورد توصیف امام مهدی علیه السلام روایات غیبت و علل آن، نفی توقیت، علائم‌الظهور و نیز روایات نفی قیام پیش از ظهور مباحث مختلفی مطرح کرده است (Turner, 1989: pp.281-284 & 287-302).

۵-۲. امام مهدی علیه السلام نزد شیعیان

محققان غربی در دوره مورد بحث، مباحث مختلف و مفصلی در مورد مهدویت شیعی ارائه کرده‌اند. در ادامه به صورت مجزا برخی از این مباحث مرور می‌شود:

۱-۵-۲. سابقه باورهای مهدوی نزد شیعیان

جایگاه محمدبن حنفیه و مطرح شدن او به‌عنوان مهدی توسط گروهی از شیعیان، مورد اشاره و توجه بسیاری از محققان غربی بوده است (از جمله؛ Madelung, 1985: p.1235; Ess, 1991: p.233; Hawting, 2000: p.52; Turner, 1989: p.279). ۱۳۸۳: ص ۱۹۸ و هالم، ۱۳۸۹: ص ۴۶-۴۸). قابل ذکر است که برخی محققان غربی با ذکر فرقه سی‌ایه (پیروان عبدالله بن سبأ) پیشینه مهدویت در شیعه را به سال‌های قبل از جریان محمد حنفیه بازگردانده‌اند (از جمله؛ Cahen, 1991: pp.48-49; Ess, 1991: p.286). ولی این قول چندان طرفدار ندارد؛ هرچند محققانی همچون اتان کلبیگ، انتساب باورهای غیبت و رجعت به این فرقه را نقل کرده‌اند (Kohlberg, 1995a: p.372). باورهای منجی‌گرایانه و آخرالزمانی کیسانیه نیز مورد توجه چندین تن از محققان غربی در این دوره قرار گرفته؛ از جمله (هالم، ۱۳۸۹: ص ۶۵ و Sharon, 1983: p.305; Ess, 1991: p.117) و برخی از آن‌ها به تأثیر و زمینه‌سازی این باورها در پیروزی عباسیان بر بنی‌امیه نیز اشاره کرده‌اند. به عنوان مثال کولین ترنر معتقد است:

مفهوم و برداشت کیسانیه از مهدویت، نقشی مهم در آغاز تاریخ سیاسی اسلام داشت و حرکت بنی‌عباس که سرانجام به سقوط رژیم اموی منجر شد، در این باور کیسانی ریشه دارد» (Turner, 1989: p.279).

افرادی همچون کائن (Cahen, 1991: pp.184-187&199-200)، ناگل (Nagel, Walker, 1993: pp.70-72)، بر آشر (Bar-Asher, 1999: p.5)، والکر (Walker, 1993: pp.10-15)، هالم (هالم، ۱۳۸۹: ص ۶۸) و لمپتون (Lambton, 1981: pp.288-306)؛ به شکل‌گیری و ایده‌های مهدی‌گرایانه اسماعیلیه آغازین و توسعه آن در سال‌های بعدی - برخی مختصر و بعضی مفصل‌تر - اشاره‌هایی داشته‌اند.

۲-۵-۲. امام مهدی علیه السلام نزد شیعیان اثنی‌عشری

جریان‌های پس از شهادت امام عسکری علیه السلام و سردرگمی و اختلاف ایجاد شده میان شیعیان به دلیل عدم حضور ظاهری امام؛ مورد توجه بسیاری از مستشرقان در این دوره بوده است (از جمله ریشار، ۱۹۹۶: ص ۷۰ و Turner, 1993: p.31). هاینتس هالم این دوران را از قول شیعیان «دوره حیرت» می‌نامد و آن را نزد شیعیان دارای سابقه می‌داند (هالم، ۱۳۸۹:



ص ۷۳). ورنه کلم نیز در این زمینه می‌نویسد:

همچنان‌که در زمان مرگ هر امام پیش از او اتفاق افتاده بود، پیروان او بر سر حامل جدید میراث معنوی پیامبر، به زیرگروه‌های مختلف تقسیم شدند. برخی در اطراف یکی از برادران امام درگذشته جمع شدند؛ برخی مرگ او را انکار کرده و به ادامه امامت او معتقد شدند؛ دیگران به شروع یک دوره گسست (فطرت) باورمند شدند که طی آن، خداوند حجت و راهنمای خود یعنی امام را از زمین بر می‌دارد، بدون آن‌که برای او جانشینی تعیین کند. گروهی دیگر - که بعدها اثناعشری نام گرفتند - بر ادامه سیر امامت در یک فرزند پسر امام درگذشته معتقد و متفق شدند؛ امامی که در هیچ جایی قابل یافتن و رؤیت نبود و بنابر مشیت الهی به پنهان‌گاه (غیبت) برده شده بود (Klemm, 1984: p.126).

۱-۲-۵-۲. دیدگاه کلب‌رگ در مورد تاریخ رواج عبارت «اثناعشریه/شیعه دوازده‌امامی»

اتان کلب‌رگ شیعه‌پژوه پناام اسرائیلی بحث جالب توجهی در مورد اولین کاربرد اصطلاح «اثناعشریه» در جهان اسلام دارد. کلب‌رگ به دنبال آن است ثابت کند نخستین کاربرد این عبارت برای مشخص کردن گروه خاصی از شیعیان، به چند دهه بعد از غیبت صغرا می‌رسد. او با حرکت در تاریخ، به سراغ کتاب‌های مختلف از نویسندگان سنی و نیز شیعه امامی و غیرامامی رفته و در صدد است مخاطب را متقاعد کند که کتاب‌های ملل و نحل که به بیان فرقه‌های مختلف می‌پرداخته‌اند، فرقه‌ای به نام «شیعه دوازده‌امامی» را تا حدود ۵۰ سال بعد از آغاز غیبت صغرا، به رسمیت نشناخته و معرفی نکرده‌اند (Kohlberg, 2000: pp.343-357).

۲-۲-۵-۲. حیرت و سردرگمی شیعه در آغاز غیبت و چگونگی رهایی از آن

به باور برخی مستشرقان، «دوره‌ای طول کشید تا این انگاره که باید دوازده امام باشد و امام دوازدهم به طور همیشگی ناپدید شود، در شیعه تثبیت شد» (Rippin, 2005: p.127). هالم معتقد است:

«احتمالاً در آغاز، این دیدگاه [میان شیعیان] پذیرفته شده بود که امام در آینده‌ای نزدیک رهبری امت خود را عهده‌دار خواهد شد و امامان دیگری پس از ایشان خواهند آمد. البته هنوز مسلم نشده بود که امام دوازدهم آخرین امام نیز خواهد بود و

در زمان غیبت (حیات) آن حضرت بیش از عمر طبیعی هر انسانی طول خواهد کشید (هالم، ۱۳۸۹: ص ۷۳).

نکته بسیار مهم ادعای تعدادی از مستشرقان در مورد علت طرح و مقبولیت ایده غیبت امام در میان شیعیان است. برخی از ایشان نقش حکومت وقت یا عالمان شیعه را در شکل‌گیری و تبلیغ این ایده پررنگ می‌دانند. ربیین معتقد است فشارهای شدید بر شیعیان و رفاه‌طلبی بخشی از شیعیان از یک‌سو و تلاش عالمان شیعه برای حفظ یکپارچگی و امنیت شیعه از سوی دیگر، عامل اصلی ورود عالمان شیعه به دستگاه حکومتی بود. در همین جهت او مدعی است علت و نتیجه طرح نیابت در زمان غیبت آن بود که علما مقامات و جایگاه‌های مؤثر امام را به خود اختصاص دادند و با این توجیه که حضور امام در منظر عمومی خطرناک است، پیروان را از او دور نگه می‌داشتند یا چنین جلوه می‌دادند (Rippin, 2005: pp.127-128). نیکی‌کدی هم در اظهاراتی مشابه، اما صریح‌تر، ایجاد دکترین غیبت را به عالمان بزرگ شیعه منتسب می‌کند تا هم شیعیانی را که امیدشان بازگشت قریب‌الوقوع امام بود، آرام کنند و از سویی هرگونه مناقشه و تضاد بین امامان معصوم و حاکمان زمان خود را از بین ببرند. عملاً دور از دسترس کردن امام مهدی، آرامشی مبهم برای آینده‌ای نامتناهی پدید آورد و شورش‌ها را خوابانید (Keddie, 1985: p.160).

دنيس مک‌اوين که تشکیک‌آمیز به باورهای شیعی می‌نگرد، اصل باور به این موضوع را که «امام مهدی زنده است و در آخرالزمان باز می‌گردد»، راه‌گزینی می‌داند که شیعه^۱ برای خلاصی خود از نابودی به کار گرفت (MacEoin, 1979: p.40). وی با اشاره به تعریف غیبت صغرا و نیابت سفیران چهارگانه، مدعی است چنین سیستم نمایندگی راه‌حلی شسته و رفته برای مشکل ادامه رهبری یک امام زنده بدون تهدید بی‌جهت به وضع جاری سکوت و سکون بود. قدم‌نهایی را اعلام غیبت کبرا برداشت و بنا به نوشته مک‌اوين:

برای انتقال ناگهانی غیبت صغرا به غیبت کبرا هر علتی که گفته شود، این اتفاق حرکتی بود که بر توسعه جایگاه امامیه پیامدهای بسیار وسیعی داشت. با امامی که اکنون در غیبت تام بود، امکان یک خروج و قیام کامل، هرچه بیش‌تر و بیش‌تر دور شد و شیعیان دوازده‌امامی توانستند در وضعیتی نسبتاً بی‌خطر به عنوان یک

^۱ . احتمالاً منظور او بزرگان شیعه است.

جامعه اقلیت در میان اجتماع عمدتاً سنی باقی بمانند (Idem, 1984: pp.20-21).

۳-۲-۵. نواب اربعه

موضوع دیگری که توجه چندین تن از مستشرقان را در این دوره به خود مشغول کرده، بحث در مورد نایبان خاص امام عصر علیه السلام در دوران غیبت صغرا است؛ بحثی که در میان غربیان سابقه‌ای چندان نداشت. کار دو تن از این محققان، یعنی ورناکلم که مقاله «سفرای چهارگانه امام دوازدهم در دوره شکل‌گیری شیعه اثنا عشری» را در این مورد نگاشته^۱ و نیز اتان کلبرگ که مدخل «SAFIR» را در دایرةالمعارف اسلام نوشته، از بقیه شاخص‌تر است؛ اگرچه افراد دیگری نیز کم و بیش در این زمینه اظهار نظر کرده‌اند.

بنا به دیدگاه کلبرگ واژه «سفیر» برای وکیلان خاص امام دوازدهم، اولین بار توسط نعمانی در الغیبه به کار رفت؛ در حالی که نام و تعداد آن‌ها ذکر نشده بود. نام چهار سفیر را ابن بابویه در کتاب کمال الدین عنوان کرد و ریز فعالیت‌های این سفیران در کتاب الغیبه طوسی توصیف گردید (Kohlberg, 1995b: pp.811-812). کلبرگ، هالم (هالم، ۱۳۸۹: ص ۷۷)، یان ریچارد (ریشار، ۱۹۹۶: ص ۷۰) و دوین استوارت (Stewart, 1998: p.5)؛ به‌طور مختصر و ورناکلم به صورت مفصل‌تر (Klemm, 1984: pp.130-136) به توصیف نواب اربعه پرداخته‌اند.

کلم که کار شاخص او را شاید بتوان اولین نوشته مهم غربیان در موضوع نواب خاص دانست (البته پس از کار دونالدسون (Donaldson, 1933) که چندان جنبه پژوهشی نداشت) ابتدا به سابقه اعتقاد به غیبت امام و نوشتن کتاب‌های غیبت میان شیعیان، به‌ویژه از زمان واقفیه اشاره می‌کند و آثار متعدد غیبت را نام می‌برد. کلم هر چهار نایب امام عصر علیه السلام را به خوبی معرفی، اگرچه تأکید می‌کند به جز نایب سوم، اطلاعات زیادی در مورد نواب دیگر نیست. در این میان کلم، به حسین بن روح مفصلاً می‌پردازد و معتقد است ریاست او بر نهاد سفارت با وجود معروفیت برخی دیگر از بزرگان شیعه بسیار عجیب بوده است. وی با اشاره به این که کتاب کافی که نقش محوری در باورهای شیعه دوازده‌امامی داشته، حتی یک

۱. این مقاله در غالب کارهای بعدی در موضوع نواب اربعه، مورد استناد مستشرقان بوده؛ به طوری که حتی اتان کلبرگ در مدخل سفیر به آن ارجاع داده است.

روایت که حاوی دستوری از جانب امام دوازدهم باشد، از یکی از سفرا نقل نکرده؛ معتقد است: «این امر به صراحت نشان می‌دهد معنی «سفارت» در این جا به نظر غیر واقعی و دروغ است». ایده و دیدگاه اصلی کَلِم که توسط دیگر مستشرقان -از جمله کلبِرج- پی گرفته شد، آن است که عامل اصلی تعریف و تثبیت نهاد وکالت در میان شیعیان، خاندان نوبختی بوده‌اند و در این زمینه به نقش ابوسهل نوبختی، ابونصر هبة‌الله (ابن برنیه) و مادرش ام کلثوم (که دختر نایب دوم و شوهرش از نوبختیان و کاتب ابن روح بوده) تأکید دارد. این محقق غربی دلیل توقف نهاد وکالت را اضمحلال این نهاد در زمانه سمري، نایب چهارم می‌داند که طی آن، برخی نیابت و یا جانشینی او را ادعا داشتند. لذا به تدریج میان عالمان شیعه و به تبع ایشان شیعیان این توافق همگانی شکل گرفت که هرکس پس از سمري ادعای سفارت کند، «در نهان گمراه و کافر است» (Klemm, 1984: pp.137-140). هالم با کمی اختلاف با کَلِم مدعی می‌شود که علت اتمام سفارت، عدم مقبولیت عمومی اظهارات ابن روح نوبختی و انجمن بغدادی او دایر بر نمایندگی امام دوازدهم در دوران غیبت و عملیاتی نشدن این ایده بوده است؛ اگرچه تشیع دوازده‌امامی در آینده مشی چهار سفیر را مشروعیت بخشید (هالم، ۱۳۸۹: ص ۷۸).

۴-۲-۵-۲. غیبت و انتظار نزد شیعیان

به باور بسیاری از محققان غربی، اعتقاد به غیبت رهبری که در گذشته یا ناپدید شده است، سابقه‌ای دیرینه دارد. کلبِرج حتی سابقه این اعتقاد را به زمان رحلت پیامبر اسلام ﷺ بر می‌گرداند و معتقد است: «عُمَر در ابتدا مرگ محمد ﷺ را انکار کرد و معتقد شد او همچون موسی به صورت موقت به غیبت رفته است.»^۱ با این حال، کلبِرج اولین جلوه و نمود اعتقاد به رجعت (به معنای بازگشت امام و رهبر پس از دوره‌ای اختفا و غیبت) را به حرکت‌های اعتراض‌آمیز در دوره امویان و اوایل حکومت بنی‌عباس یا مربوط به گروهی از سبأیه مربوط می‌داند که معتقد بودند علی عليه السلام نمرده است و برای برقراری حکومت عدل بازخواهد گشت.^۲ این مسیر همچنان ادامه یافت و در فرقه کیسانیه نمود پیدا کرد و به تدریج

۱. کولین ترنر نیز به این ادعای عُمَر در مورد غیبت پیامبر اکرم ﷺ اشاره می‌کند (Turner, 1989: p.279).

۲. مشابه همین تعبیر را کلود کائن در کتابش دارد (Cahen, 1991: pp.48-49).

اعتقاد به مخفی شدن و بازگشت امام به عنوان مهدی، مشخصه بسیاری از گروه‌های واقفیه [به معنای عام] شد (Kohlberg, 1995a: pp.371-372). ورنه کلمه با اذعان به این که گفتمان شیعه دوازده‌امامی در مورد غیبت دارای سنتی طولانی است و با اشاره به کتاب‌های غیبت که بین شیعیان به‌ویژه واقفیه متداول بوده، معتقد است «احتمالاً [امام] موسی کاظم همان کسی است که اعتقاد به وجود دو غیبت از زمانه او پا گرفت» (Klemm, 1984: pp.126-127&142) هالم نیز نگاشتن کتاب‌ها و رساله‌هایی راجع به غیبت توسط علمای عصر غیبت همچون ابن بابویه را سرمشق گرفته از بزرگان واقفیه می‌داند (هالم، ۱۳۸۹: ص ۸۹). مادلونگ هم ذکر دو نوع غیبت یکی کوتاه‌تر و یکی طولانی‌تر را ارجاعی به دو مرتبه دستگیری امام موسی کاظم علیه السلام می‌داند که در شیعه امامیه به صورت غیبت صغرا و کبرا تعبیر شده است (Madelung, 1985: p.1236).

توجه به دو دیدگاه دیگر غربیان در مورد علل رواج باور به غیبت در میان شیعیان نیز خالی از وجه نیست. تعدادی از مستشرقان، باور به غیبت را یکی از مؤلفه‌های گروه‌های افراطی و غالی شیعه قلمداد می‌کنند که این گروه‌ها لزوماً با مسیر جاری شیعه همراه نبودند (از جمله لمپتون: Lambton, 1981: pp.219-220). دیدگاه دیگر به کسانی مربوط است که رواج عقیده غیبت و ناپیدایی امام و رهبر را ناشی از شکست قیام و به نوعی تسلی‌دهنده گروه شکست‌خورده می‌دانند. یان ریچارد در این زمینه می‌نویسد: «نظریه غیبت راه‌گریز خوبی بود برای قیام‌ها و ادعاهای منجیان شیعی که در ایجاد حکومت موفق نبودند» (ریشار، ۱۹۹۶: ص ۶۸).

۵-۲-۵. انتظار، تسلیم به وضع کنونی یا ...؟

برخی نویسندگان غربی معتقدند روند شکل‌گیری باور انتظار در میان شیعیان، تدریجی بوده و از انتظاری کوتاه و موقت به انتظاری طولانی‌مدت و آخرالزمانی تبدیل شده است؛ از جمله نیکی کدی (Keddie, 1985: p.159; Idem, 1995: pp.155-156). با این حال، بیش‌تر غربیان، انتظار را نوعی تسلیم به وضع کنونی و اجتناب از رویارویی با حکومت‌ها و حتی همکاری با آن‌ها معنا می‌کنند. به عنوان مثال بینالت مدعی است:

مشخصه شیعه دوازده‌امامی در بیش‌تر تاریخ این گروه، پیروی از شیوه انتظار بوده که طی آن، صفوف مختلف مؤمنان از رویارویی با حکومت اجتناب می‌کردند و

علمای شیعه یا از مشارکت عمومی کنار می‌کشیدند یا با حکومت همکاری می‌کردند (Pinault, 1992: p.170).

کولین ترنر که عمده کارش -از جمله تز دکتری او- در زمینه باورهای شیعه امامیه بوده است، در مورد مفهوم لغوی و اصطلاحی «انتظار» بحث نسبتاً مفصلاً دارد و معتقد است «انتظار»، حالتی انفعالی است که شامل دکترین امید و اعتماد به این موضوع است که امام غایب یک روز ظاهر شده و جهان را از عدالت پر و نوعی جامعه ایده‌آل اسلامی را ایجاد می‌کند. او که بیش از دیگر محققان غربی، روایات انتظار را موشکافی کرده و با اشاره به فضایل گفته شده برای انتظار، شمارگان این‌گونه احادیث را بیش از ۸۰ مورد عنوان کرده، معتقد است:

یکی از ویژگی‌های برجسته روایات انتظار، فراخوانی شیعیان به تسلیم به اراده خداوند نه فقط در زمینه غیبت طولانی امام، بلکه در مواجهه با وقایع اجتماعی و سیاسی و مهم‌تر از آن، استبداد قدرت‌های حاکم است (Turner, 1993: pp.30-35).

۶-۲-۵-۲. جایگاه عالمان شیعه در عصر غیبت

«نقش ویژه عالمان شیعه در دوران غیبت کبرا موضوع دیگری است که توجه بسیاری از محققان غربی را در این دوره به خود مشغول کرده است. اصل این موضوع که ائمه علیهم‌السلام برخی وظایف را به علمای شیعی مناطق سپرده بودند، ظاهراً چندان مورد اختلاف غربیان نیست (به عنوان مثال ر.ک: Kohlberg, 1988: pp.38-39); همچنان که جایگاه عالمان شیعی در جمع‌آوری احادیث ائمه در پیش و پس از غیبت امام عصر علیه‌السلام بر کسی پوشیده نیست (Turner, 1989: p.113). برخی از مستشرقان هم به نقش ویژه عالمان آغازین عصر غیبت و نگارش کتاب‌های مختلف به منظور هدایت معرفتی شیعیان و دفاع از اصول شیعه به طور مختصر یا مفصل اشاره کرده‌اند (از جمله ر.ک: هالم، ۱۳۸۹: ص ۹۰ و ۱۰۹ و Klemm, 1984: p.127). انتقال بسیاری از کارکردهای امام به عالمان در طی دوران ابتدایی غیبت نیز مورد اذعان بسیاری از محققان غربی، از جمله اسحاق نقاش، مارتین، ترنر و به‌ویژه آنه لمبتون است (Nakash, 2003: p.56; Martin, 2000: p.116; Turner,) (1989: p.113; Lambton, 1981: pp.242-263). توسعه این کارکردها به دیدگاه



«نیابت عامه» منجر شد که مباحث متعددی را در بین مستشرقان در پی داشته است (از جمله هالم، ۱۳۸۹: ص ۱۶۴ و ۱۸۸؛ Calder, 1982: pp.4-؛ Turner, 1989: pp.114-116؛ 5). البته برخی محققان غربی نیز منتقدانه به مقام و کارکردهای عالمان در عصر غیبت نگریسته‌اند؛ که از جمله آن‌ها می‌توان به ژوزف الیاش اشاره کرد که در مقاله «برداشت‌های نادرست در مورد وضعیت قانونی-فقهی علمای ایرانی» به این نکته پرداخته است (Eliash, 1979: pp.9-25).

۷-۲-۵-۲. ولایت فقیه

جانشینی مجتهدان شیعه به جای امام غایب و واگذاری بسیاری از نقش‌های امام به آنان، قدرت و مقبولیت بالایی به فقیهان شیعی اعطا کرد (Bill, 1982: pp.22-23) و نیز (Pinault, 1992: p.7). اگرچه عنوان «ولایت فقیه» چندان در دوره‌های گذشته کاربرد عمومی نیافته بود؛ عملاً بسیاری از نقش‌هایی که بعداً ذیل بحث ولایت فقیه مطرح می‌شد، در دوره‌های پیشین، مجتهدان کم و بیش برعهده داشتند و نسا مارتین، کار امام خمینی در نظریه ولایت فقیه را تکمیل کردن واگذاری نقش‌های امامان به فقیهان می‌داند (Martin, 2000: pp.115-116). دیوید مناشری نیز معتقد است امام خمینی در حقیقت ولایت فقیه را بازخوانی و بازسازی کرده است؛ چراکه مطابق دیدگاه شیعه ارتدوکس^۱ تمام حکومت‌ها در زمانه غیبت «غاصب» محسوب می‌شوند و تنها عالمان دینی، منبع مشروع معنوی و البته دنیوی مردم هستند (Menashri, 1980: p.126).

با توجه به وابستگی انقلاب اسلامی ایران به اندیشه ولایت فقیه، این موضوع بحث نسبتاً گسترده‌ای را میان محققان و نویسندگان غربی پس از انقلاب ایجاد کرد؛ به طوری که بسیاری از ایشان یکی از عوامل تأثیرگذار بر انقلاب را ترویج این باور معرفی کردند (Ramsay, 1990: p.40 و Beeman, 1986b: pp.209-210 و Bill, 1982: p.46). برخی از ایشان صرفاً توصیفی از این اندیشه فقهی-سیاسی ارائه کرده‌اند که طبیعتاً نقش امام خمینی علیه السلام در آن پررنگ بوده است (از جمله نورمن کالدر: Calder, 1982: pp.9-10&14-15). بعضی دیگر، از جمله یان ریچارد (ریشار، ۱۹۹۶: ص ۱۲۷-۱۳۴) نیز با نگاهی

۱. ظاهراً منظور شیعه آغازین و متقدم است.

انتقادی در مورد جنبه‌های مختلف ولایت فقیه سخن گفته‌اند. متحده نیز سابقه کاربرد و حواشی این تفکر را در پیش و پس از انقلاب اسلامی ایران مورد تحلیل قرار داده (Mottahedeh, 1995: pp.320-322) و ارتباط این نظریه با بحث مرجعیت و اجتهاد را بررسی کرده است (Mottahedeh, 1996: pp.70-80). تعدادی از مستشرقان نیز به دیدگاه و حتی مخالفت برخی فقیهان شیعه پس از انقلاب اسلامی با اندیشه ولایت فقیه و حضور روحانیت شیعی در صدر حکومت تأکید بسیاری کرده‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به ریچارد (Richard, 1983: pp.25-27)، مایکل فیشر (Fischer, 1983: p.157)، بیمن (Beeman, 1986a: pp.78-79) و اسکارسیا (Scarcia, 1982: pp.94-95) اشاره کرد.

با این حال، برخی دیگر از مستشرقان همچون کولین ترنر معتقدند با توجه به سیره سیاسی شیعیان دوازده‌امامی و تردید فقهای شیعه در زمینه ورود به مسائل سیاسی و حکومت‌داری، حوادث دهه‌های گذشته در ایران و به‌ویژه اندیشه ولایت فقیه، گویای انحرافی رادیکال و دراماتیک از محتوای مطرح شده در روایات این موضوع است (Turner, 1989: pp.299-302). هالم نیز معتقد است شیعه در ذات خود ماهیت انقلابی ندارد و آنچه از شورش‌های شیعی دیده شده، به نوعی انحراف از مسیری است که امامان شیعه تبلیغ می‌کردند و قیام را به زمانه ظهور امام دوازدهم حواله می‌دادند (هالم، ۱۳۸۹: ص ۹۰).

۸-۲-۵-۲. مشروعیت تشکیل حکومت در زمان غیبت

برخی مستشرقان به صراحت معتقدند نزد شیعیان، هیچ حکومتی در زمانه غیبت مشروع و معتبر نیست (از جمله: ریشار: ۱۹۹۶، ص ۷۵-۷۶ و Armstrong, 2000: p.69). هالم نیز در برخی نوشته‌هایش مشابه ادعای بالا را دارد (Halm, 1997a: p.88)؛ اما در کتاب «شیعه» خلاف چنین دیدگاهی را مطرح می‌کند و می‌نویسد:

به هیچ‌وجه چنین نیست که شیعیان دوازده‌امامی هیچ حاکم مشروعی را در دوران غیبت به رسمیت نشناسند... حکومت مشروع در غیبت امام جایز، اما نیازمند اجازه صریح اوست (هالم، ۱۳۸۹: ص ۱۱۲).

در میان محققان غربی در این دوره، شاید کولین ترنر بیش از دیگران به این موضوع پرداخته و با اشاره به احادیثی که شیعیان را از هرگونه قیامی باز داشته‌اند، این روایات را

صریح و مورد عمل بسیاری علمای شیعه می‌داند (Turner, 1989: p.303). البته ترنر دلایل قائلان به ولایت فقیه از جمله حدیث عمر بن حنظله را نیز تحلیل و نقد کرده است (Idem, 1993: p.29).

۳-۵-۲. موضوعات دیگر مطرح شده در زمینه مهدویت شیعی

«رجعت» از دیگر باورهای شیعی است که گاه مستقیم و گاه غیرمستقیم با مهدویت مرتبط می‌شود و لذا مورد توجه تعدادی از مستشرقان در این دوره قرار گرفته است. مفصل‌ترین کار در این باره را اتان کلبِرگ در مدخل "RADJA" در دایرةالمعارف اسلام انجام داده است (Kohlberg, 1995a: pp.371-373). کولین ترنر نیز در رساله دکتری‌اش تحقیقات جالب توجهی در مورد رجعت ارائه کرده است. او با اشاره به مقوله رجعت نزد امامیه و ارتباط آن با بحث مهدویت، به تکامل تاریخی دکترین رجعت می‌پردازد و مانند برخی دیگر از غربیان، نقش مفضل بن عمر و برخی گروه‌های افراطی (غالی) شیعه را در این موضوع پررنگ می‌داند (Turner, 1989: pp.318-342).

۶-۲. جریان‌های مهدی‌گرا و مدعیان مهدویت در طول تاریخ

مدعیان مهدویت و فرقه‌هایی که براساس باور منجی‌گرایی در بستر اسلام شکل گرفته‌اند، بخشی دیگر از پژوهش مستشرقان در این دوره زمانی است؛ چرا که «مؤید اقبال عمومی به اندیشه مهدویت، فراوانی تعداد مدعیان این عنوان در تاریخ اسلام است» (کرامر، ۱۳۸۳: ص ۱۹۹). مادلونگ، عبدالله بن زبیر را جزء اولین کسانی می‌داند که بر مرکب روایات مهدویت سوار شد و احادیثی را در همین زمینه جعل و تحریف کرد (Madelung, 1981: pp.291-29). جریان مختار و مطرح شدن ادعای مهدی بودن محمد بن حنفیه و پیگیری این ایده توسط کیسانیه؛ موضوع دیگری است که برخی محققان غربی بدان پرداخته‌اند؛ از جمله (موشه شارون: Sharon, 1983: pp.106,113&117، هاوتینگ، Hawting, 2000: p.52، فان اس: Ess, 1991: p.305، هیو کندی: Kennedy, 2004: pp.95-96 و مادلونگ: Madelung, 1985: p.1231).

به باور کلود کائن پس از جریان مختار، بسیاری از جنبش‌های عمدتاً شیعی که در پایان حکومت بنی‌امیه و ابتدای حاکمیت بنی‌عباس شکل گرفتند، در چند جنبه، از جمله مهدی-

گرایی و مهدی انگاشتن رهبر خود اشتراک داشتند (Cahen, 1991: pp.58-59). در این میان بیش از همه تأثیرگذاری مهدویت و نمادهای منجی‌گرایانه بر پیروزی عباسیان بر بنی‌امیه مورد اشاره برخی محققان غربی در این دوره است (از جمله Ess, 1991: p.7; Sharon, 1983: p.50; Keddie, 1985: pp.160&163 (نفس زکیه)، جریان دیگری است که برخی مستشرقان به ارتباط آن با مهدویت پرداخته‌اند (کائن (Cahen, 1991: p.62)؛ مادلونگ (Madelung, 1985: pp.1233&1235)؛ لیونه کفری (Livne-Kafri, 1999: p.89)، ژوزف فان اس (Ess, 1991: p.233)؛ تیلمان ناگل (Nagel, 1998: p.70) و یان ریچارد (ریشار، ۱۹۹۶: ص ۶۸)؛ از جمله افرادی هستند که به این جنبش اشاراتی داشته‌اند.

۱-۶-۲. فاطمیون مصر

شاید اولین جنبشی که با شعار اصلی مهدویت شکل گرفت و به پیروزی نسبتاً خوبی دست یافت، «فاطمیون مصر» باشد. این جنبش اسماعیلی‌مذهب و دعاوی مهدوی آن، مورد توجه چند تن از محققان، از جمله کرامر، فرنیس و دونر در این دوره بوده است (کرامر، ۱۳۸۳: ص ۱۹۹؛ فرنیس، ۱۳۸۴: ص ۲۱۹؛ Nagel, 1998: p.69; Donner, 1999: pp.44-50; Armstrong, 2000: pp.69-70; Amoretti, 1998: pp.83-90; Kennedy, 2004: pp.307-330; Walker, 1993: pp.10-15). با این حال، شاید بیش‌ترین کار تحقیقی در مورد فاطمیون مصر را هاینس هالم صورت داده باشد که دو کتاب یکی با نام «امپراطوری مهدی: ظهور فاطمیان» (Halm, 1996) و دیگری با عنوان «فاطمیان و سنت‌های تعلیمی» (Halm, 1997b)؛ درباره فاطمیون مصر نگاشته و در ضمن آن‌ها به شکل‌گیری امپراتوری فاطمیون مصر با شعار مهدویت پرداخته است.

۲-۶-۲. ابن تومرت

ابن تومرت پایه‌گذار سلسله «موحدون» در شمال آفریقا، مهدی‌خوانده دیگری است که مورد توجه برخی مستشرقان بوده است. به غیر از اشارات مختصر افرادی همچون دانیل پایپ (Pipes, 1983: p.64)؛ رابرت کرامر (کرامر، ۱۳۸۳: ص ۱۹۹)، فرنیس (فرنیس، ۱۳۸۴: ص ۲۲۰)؛ کلود کائن (Cahen, 1991: pp.271-272)؛ برنارد لویس (Lewis, 1984:)

51-52 pp): تیلمان ناگل (Nagel, 1997: pp.295-304; Idem, 1998: pp.89-91)؛ اسکارسیا آمورتی (Amoretti, 1998: pp.115-116) و فرد دونر (Donner, 1999: pp.50-51)؛ وینسنت کرنل (Cornell, 1987: pp.71-103)؛ گارسیا آرنال (García-Arenal, 1990: pp.77-114) و به خصوص ماریبل فیرو که متخصص جنبش‌های شمال آفریقا است؛ مفصلاً به جریان ابن تومرت پرداخته‌اند (از جمله: Fierro Bello, 2000: pp.107-124; Idem, 1999: pp.159-176).

۳-۶-۲. مهدی سودانی

جنبش مهدی سودانی اگرچه نه مانند دوره‌های پیشین؛ همچنان به عنوان جریان شاخص که از بستر اهل سنت و متصوفه برخاسته، در تیررس پژوهش غربیان در این دوره بوده است. فرنیش (فرنیش، ۱۳۸۴: ص ۲۲۰-۲۲۱)؛ رابرت کرامر (کرامر، ۱۳۸۳: ص ۱۹۹) و پایپ (Pipes, 1983: pp.174&255). به طور مختصر و واربورگ (Warburg, 1995)؛ هالت (Holt, 1985: pp.1247-1253; Idem, 1980: pp.335-348)؛ کاپتینز (Kapteijns, 1982; Idem, 1985: pp.390-399)؛ پیترز (Peters, 1983: pp.409-420)؛ اسحاق نقاش (Nakash, 1988: pp.365-385)؛ اسکارسیا آمورتی (Amoretti, 1998: pp.178-179) و جان وُل (Voll, 1979: pp.145-166)؛ Idem, (1987: pp.31-42) به صورت مفصل به جریان مهدی سودانی پرداخته‌اند.

۴-۶-۲. بابیت و بهائیت

داستان پیدایش و برخی اعتقادات بهائیت در نوشته‌های تعداد اندکی از محققان غربی این دوره، از جمله فرنیش (فرنیش، ۱۳۸۴: ص ۲۲۱)، هالم (هالم، ۱۳۸۹: ص ۱۹۸-۱۹۹) و نیکی کدی (Keddie, 1995: pp.150-152). به چشم می‌خورد. جیمز رینهارت نیز عناصر ادعاهای بابیت (و در ادامه آن بهائیت) را مفصلاً وصف کرده و این حرکت را به عنوان یکی از مهم‌ترین جنبش‌های هزاره‌گرا در میان شیعیان می‌شمارد (Rinehart, 1997: pp.95-100). شاخص‌ترین نوشته‌ها در موضوع بابیت و بهائیت به افرادی متعلق است که خود به این فرقه پیوسته و به نوعی مبلغ این جریان بوده‌اند. دنیس مک‌اوین که رساله دکترایش در دانشگاه کمبریج با عنوان «از شیخیه تا بابیه: مطالعه‌ای در تجدید کارزماتیک در اسلام

شیعی» بوده (MacEoin, 1979); آثار متعدد دیگری در این زمینه دارد؛ علاوه بر آن که مداخل دایرةالمعارف‌های بزرگ را در مورد شیخیه، بابیت و بهائیت نوشته است. پیتر اسمیت، کریستوفر باک، جانا وینترز، رابرت استوکمن و ویلیام کولین، از جمله نویسندگان بهائی مسلک غربی هستند که در این دوره زمانی کارهای شاخصی به منظور معرفی جریان بابیت و بهائیت در غرب منتشر کرده‌اند.

۵-۶-۲. دیگر مدعیان و فرقه‌های مرتبط با مهدویت

برخی دیگر از مدعیان مهدویت، کم‌تر مورد توجه مستشرقان این دوره قرار گرفته‌اند. یوهانان فریدمن که بر روی مذاهب هند و پاکستان کارهای پژوهشی خاصی صورت داده، کتاب مستقلی در مورد مذهب احمدیه یا قادیانیه نوشته است که شاید در میان کارهای صورت گرفته در این زمینه ممتاز باشد (Friedmann, 1989). فرنیش هم اشاره‌وار به جریان ادعای میرزا غلام‌احمد قادیانی در هند و پاکستان و ایجاد فرقه احمدیه (قادیانیه) پرداخته است (فرنیش، ۱۳۸۴: ص ۲۲۱-۲۲۲). شورش «جهیمان العتیبی» که در آغاز سال ۱۴۰۰ هجری (آبان ماه ۱۳۵۸) با ادعای او مبنی بر مهدی بودن محمد بن عبدالله القحطانی صورت گرفت، گرچه به صورت مختصر؛ مورد توجه تعداد اندکی از محققان در سال‌های بعد واقع گردید؛ از جمله آرمسترانگ (Armstrong, 2000: p. xxxiii)؛ پایپ (Pipes, 1983: pp. 233-234) و رابرت کرامر (Kramer, 1995: p. 19).

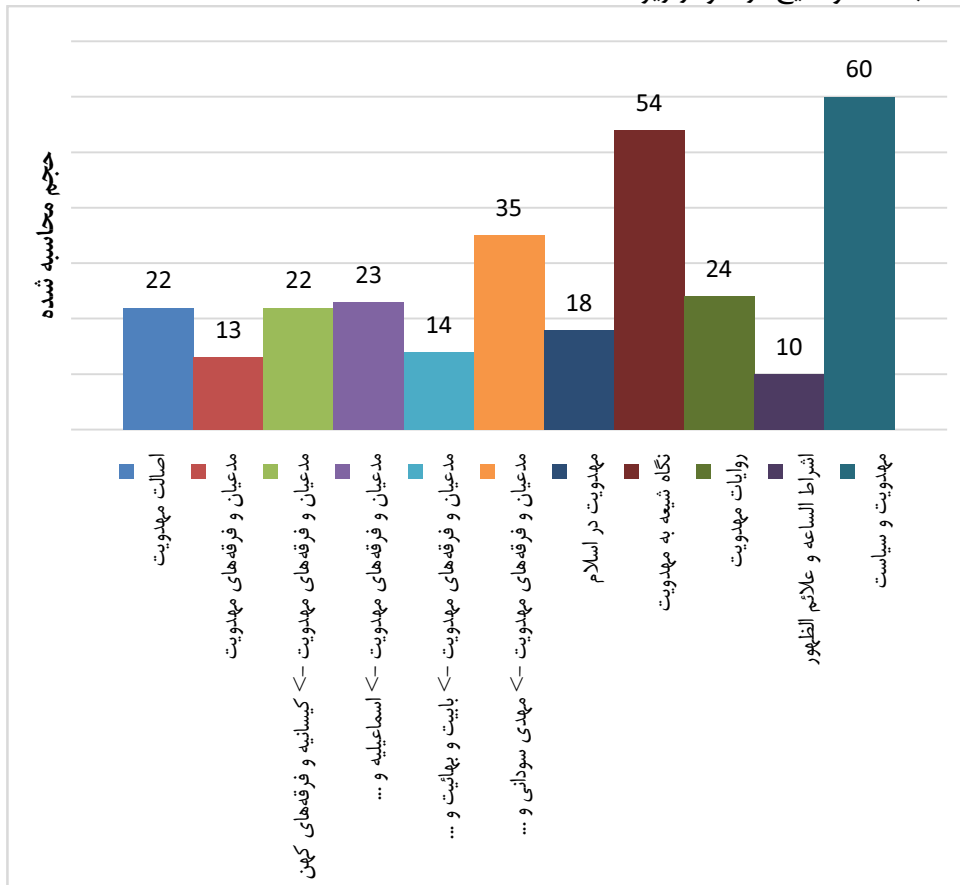
۳. تحلیل و ارزیابی

۱-۳. حجم توجه مستشرقان به زیرموضوعات مهدویت در این دوره

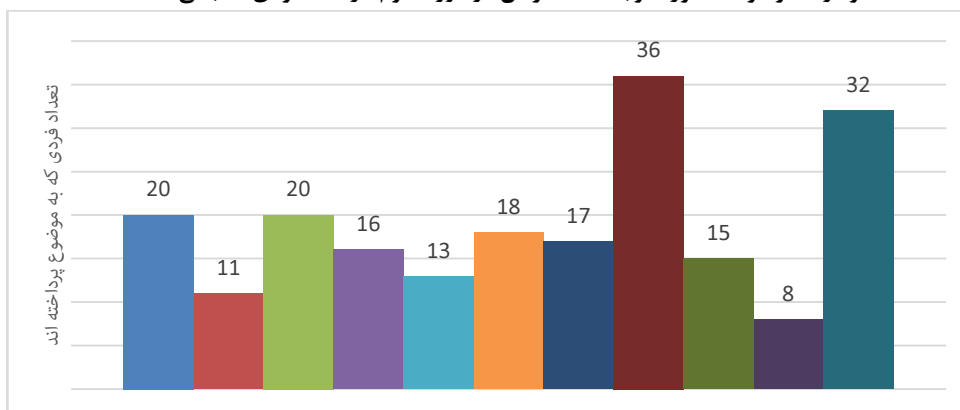
برای ارزیابی مجموعی دیدگاه‌های مستشرقان این دوره در موضوعات مهدوی، در مرحله اول باید میزان پرداختن هریک از این افراد به زیرموضوعات مرتبط با مهدویت مشخص شود. با الگوی محاسباتی خاصی که در نظر گرفته شده^۱ این اظهار نظرها به صورت حجمی

۱. یکی از اعداد ۱ (برای پرداخت کم=زیر ۱۰ صفحه)؛ ۲ (برای پرداخت متوسط در حد یک مقاله=از ۱۰ تا ۲۹ صفحه) و ۳ (برای پرداخت زیاد بیش از یک مقاله=بیش از ۳۰ صفحه).

محاسبه شده و نتایج در نمودار زیر آمده است:



نمودار ۱. موضوعات مورد توجه مستشرقان در دوره سوم (از نگاه فردی-حجمی)

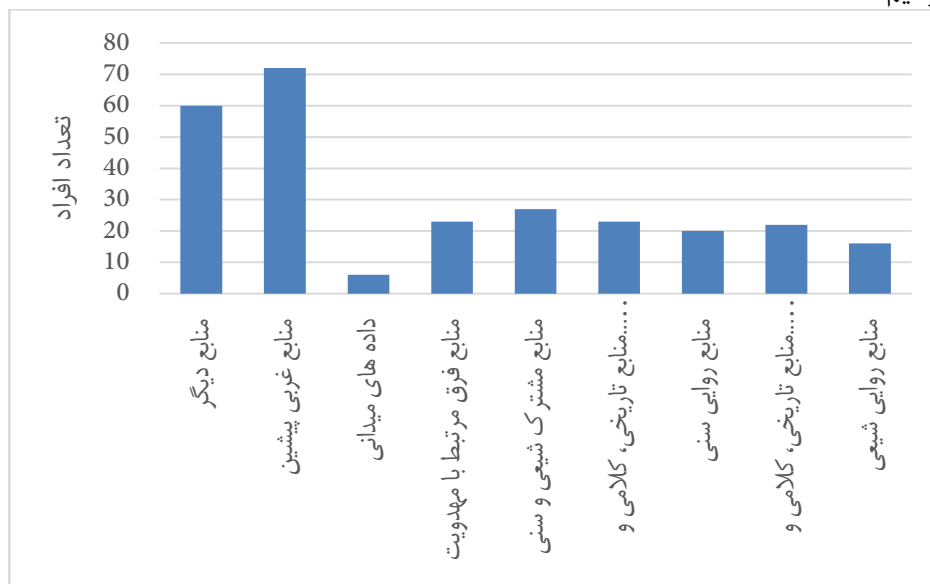


نمودار ۲. موضوعات مورد توجه مستشرقان در دوره سوم (از نگاه تنوع توجه)

در هر دو نمودار بالا، نگاه شیعه به مهدویت و نیز ارتباط مهدویت و سیاست با فاصله نسبتاً زیادی در صدر توجه مستشرقان این دوره بوده است. جالب توجه آن که از نظر حجمی، موضوع مهدویت و سیاست، حتی از موضوع اول سبقت گرفته است. دلیل این پیشتازی را باید در شرایط این دوره جست‌وجو کرد. دوره سوم بلافاصله پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران آغاز شده و همان‌طور که آمارهای مختلف و متعدد نشان می‌دهد، نوع نگاه جهان غرب به اسلام و به طور خاص به شیعه، پس از انقلاب تغییر محسوسی پیدا کرد.

۲-۳. منابع مورد استفاده مستشرقان در این دوره

استحصالی و آمارگیری از منابع به کار گرفته شده از سوی توسط محققان غربی، نکات مهمی را در مورد زمینه‌ها و بسترهای فکری ایشان به دست می‌دهد. با توجه به تعداد بالای مستشرقان (بیش از ۸۰ مورد) و کثرت فوق‌العاده نوشته‌های ایشان (بیش از ۱۵۰ کتاب و مقاله)، استحصالی دقیق منابع استفاده شده از سوی محققان غربی؛ کاری دقیق و دشوار بود؛ ولی سعی گردید با تأمل و این امر پیگیری شود. گزارش نوع منابع استفاده شده در نمودار زیر ترسیم شده است:



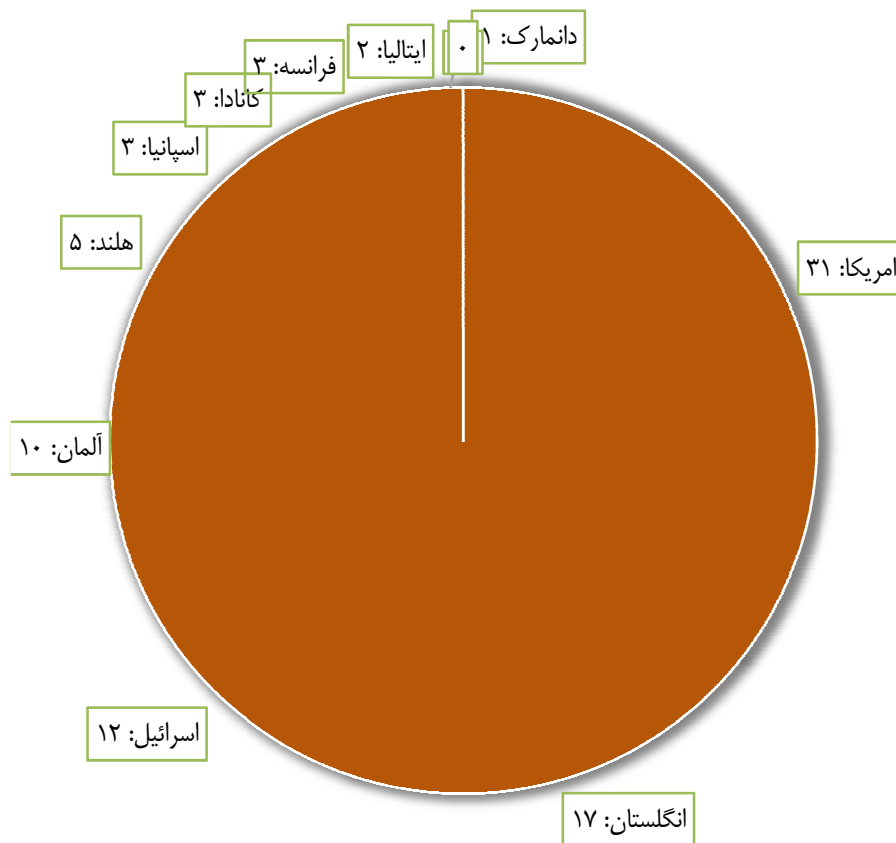
نمودار ۳. منابع مورد استفاده مستشرقان دوره سوم

چنان‌که می‌بینیم بیش از سه چهارم مستشرقان در این دوره، کارهای پیشین غربیان را به عنوان یکی از منابع اصلی اطلاعاتی خود مورد استفاده قرار داده‌اند. بر بسیاری از اظهارنظرهای این افراد، تأثیر افکار سابق کاملاً مشهود است. منابع دیگر، از جمله کتاب‌های ترجمه‌ای یا کتاب‌های مسلمانان معاصر هم اقبال بالایی نزد غربیان دارد. در عین حال داده‌های میدانی که حضور مستقیم مستشرقان را می‌طلبد، نسبت به دوره‌های پیشین، به ویژه دوره اول سیر نزولی دارد. دیگر منابع مورد استفاده غربیان، شامل منابع روایی یا تاریخی-کلامی-تفسیری خاص شیعه یا اهل سنت یا منابع مشترک، به طور هم‌عرض مورد استفاده حدود یک پنجم مستشرقان در کارهایشان در مورد مهدویت بوده است. این آمار گرچه کم است؛ ولی نسبت به دوره‌های پیشین روند بهتری را داراست.

۳-۳. چند گزارش آماری دیگر

نکته جالب توجهی که در مورد مستشرقان این دوره قابل تأمل است، کثرت نسبی محققان زن می‌باشد، به طوری که در این دوره ۱۵ نفر (حدود ۱۷٪) از مستشرقان زن هستند که نسبت به دوره‌های پیشین رشد قابل توجهی را نشان می‌دهد. در میان آمارهای دیگر، ملیت محققان و نویسندگان غربی در این دوره حائز اهمیت ویژه است که در ادامه می‌آید.

نکته مهم در آمار مذکور آن است که بیش از یک سوم محققان غربی که در مورد مهدویت و موضوعات پیرامونی اظهارنظر کرده‌اند، ملیت آمریکایی دارند و حدود یک سوم دیگر نیز انگلستانی یا اسرائیلی هستند. پرفروغ شدن مستشرقان اسرائیلی در دوره سوم، ناشی از تقویت مراکز علمی و پژوهشی در اسرائیل و توجه شدید آن‌ها به موضوعات اسلامی و به‌ویژه شیعی بوده است.



نمودار ۴. ملیت مستشرقان دوره سوم

۴. نتیجه گیری

همزمان با پیروزی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹م، عصر جدیدی در نگاه مستشرقان به مهدویت پدید آمد که بر نوع نگاه، کمیت و کیفیت دیدگاه‌های ایشان در عرصه‌های مختلف مرتبط با مهدویت، تأثیری عمیق برجای گذاشت. دوره سوم مهدی پژوهی غربیان که حدود ۲۲ سال می‌باشد (از سال ۱۹۷۹ تا ۲۰۰۰ میلادی). از نظر کمیت و کیفیت مستشرقان صاحب نظر و نیز کارهای نوشتاری ارائه شده در این بازه زمانی در موضوعات مرتبط با مهدویت، رشد بسیار چشمگیری را نشان می‌دهد.

متأسفانه به جز کارهای محدودی که از غربیان در این دوره ترجمه و مورد بررسی قرار گرفته، دیدگاه‌ها و نوشته‌های بسیاری از دیگر مستشرقان این دوره که حتی برخی از آن‌ها (از

جمله مقاله کلم در مورد نواب اربعه و یا مقاله‌های مادلونگ در مورد روایات آخرالزمانی اسلام) به دلیل نوآوری و مرجع بودن برای کارهای بعدی، منحصر به فرد محسوب می‌شوند؛ حتی در دسترس محققان شیعه قرار نگرفته و عملاً فاصله‌ای حدوداً ۴۰ ساله از برخی آرای غربیان در حوزه‌های مهدویت حادث شده است. به نظر می‌رسد نتایج این تحقیق می‌تواند اولویت‌های کاری مراکز پژوهشی داخلی را به‌منظور ترجمه، تحلیل و ارزیابی و در نهایت نقد و اصلاح دیدگاه غربیان در موضوعات متنوع مرتبط با مهدویت، مشخص کند.

منابع

۱. جعفریان، رسول (۱۳۹۱). *مهدیان دروغین*. تهران، نشر علم.
۲. دهقانی آرانی، زهیر؛ و الویری، محسن (تابستان ۱۳۹۷). «سیر تحول آرای مستشرقان در مورد مهدویت (دوره اول؛ از ۱۸۲۸ - ۱۹۴۵ میلادی)»، انتظار موعود، قم، شماره ۶۱.
۳. ریشار، یان (۱۹۹۶م). *الإسلام الشیعی، عقائد وایدولوجیات*، مترجم: حافظ الجمالی، بیروت، دار عطیه للطباعة والنشر والتوزیع.
۴. سعادت، حمید (۱۳۹۳). *مهدویت در دایرةالمعارف های غربی*، قم، مرکز تخصصی مهدویت.
۵. فرنیش، تیموتی آر (پاییز و زمستان ۱۳۸۴). «دکترین مهدویت و چالش هزاره گرایی»، مترجم: بهروز جندقی، انتظار موعود، شماره ۱۷.
۶. کرامر، رابرت اس (بهار و تابستان ۱۳۸۳). *مهدی*، مترجم: بهروز جندقی، انتظار موعود، قم، شماره ۱۱ و ۱۲.
۷. موسوی گیلانی، سید رضی (۱۳۸۹). *شرق شناسی و مهدویت*، قم: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام.
۸. هالم، هاینس (۱۳۸۹). *تشیع*، مترجم: محمدتقی اکبری، قم، نشر ادیان.
9. Aguadé, Jorge (1981). La importancia del "Kitab al-fitan" de Nu`aym B. Hammad para el estudio del mesianismo musulman. Universität Tübingen, Barcelona/Spain. Retrieved from /z-wcorg/.
10. Amoretti, Biancamaria Scarcia (1998). *Il mondo musulmano: quindici secoli di storia* (1st ed.). Roma: Carocci.
11. Armstrong, Karen (2000). *Islam : a short history*. London: Weidenfeld and Nicolson.
12. Bar-Asher, Me'ir M (1999). *Scripture and exegesis in early Imami Shiism*. Boston: Brill.
13. Beeman, William O (1986a). Iran's Religious Regime: What Makes It Tick? Will It Ever Run down? *annaameracdpoli The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 483, 73-83.
14. ----- (1986b). *Language, status and power in Iran*. Bloomington: Indiana University Press.
15. Bill, James A (1982). Power and Religion in Revolutionary Iran. *Middle East Journal*, 36(1), 22-47.

16. Calder, Norman (1982). Accommodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition. *Middle Eastern Studies*, 18(1), 3-20.
17. Clarke, P. B. (1980). Islamic Millenarianism in West Africa: A "Revolutionary" Ideology? *Religious Studies*, 16(3), 317-339.
18. Cook, Michael (1993). An Early Islamic Apocalyptic Chronicle. *Journal of Near Eastern Studies*, 52(1), 25-29.
19. Cornell, Vincent J (1987). Understanding Is the Mother of Ability: Responsibility and Action in the Doctrine of Ibn Tūmart. *Studia Islamica*, (66), 71-103. <https://doi.org/10.2307/1595911>
20. Crone, Patricia; & Hinds, Martin (1990). *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
21. Cahen, Claude (1991). *Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches*. (G. Endreß, ed.). Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl.
22. Donner, Fred M (2000). La question du messianisme dans l'islam primitif. *Publications de l'Université de Provence*, (91-94), 17-28.
23. Donaldson, Dwight M (1933). *The Shi'ite Religion: a history of Islam in Persia and Irak*. London: Luzac and Company.
24. Donner, Fred M (1999). Muhammad and the Caliphate: political history of the islamic empire up to the mongol conquest. In *The Oxford History of Islam*, John L Esposito Ed (pp. 1-62). New York: Oxford University.
25. Eliash, Joseph (1979). Misconceptions regarding the Juridical Status of the Iranian "Ulama." *International Journal of Middle East Studies*, 10(1), 9-25.
26. Ess, Josef van (1991). *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin; New York: de Gruyter.
27. Fierro Bello, María Isabel (1999). Doctrinas y movimientos de tipo mesiánico en Al-Andalus. In *Milenarismos y milenaristas en la Europa*

medieval: *IX Semana de Estudios Medievales* (pp. 159-176). Nájera: Instituto de Estudios Riojanos.

28. ----- (2000). Le mahdi Ibn Tumart et al-Andalus: l'élaboration de la légitimité almohade. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* . 91-94, 107-124.
29. Fischer, Michael M. J (1983). Imam Khomeini: Four Levels of Understanding. In J. L. Esposito (ed.), (J. L. Esposito, ed.), *Voices of resurgent Islam / edited by John L. Esposito* (pp. 150-174). Oxford; New York: Oxford University Press.
30. Friedmann, Yohanan (1989). Prophecy continuous: aspects of Ahmadi religious thought and its medieval background. Berkeley, London: University of California Press.
31. García-Arenal, Mercedes (1990). Mahdī, Murābiṭ, Sharīf: l'avènement de la dynastie sa'dienne. *Studia Islamica*, (71), 77-114.
<https://doi.org/10.2307/1595639>
32. Halm, Heinz (1996). The empire of the Mahdi: the rise of the Fatimids. Leiden: E.J. Brill.
33. ----- (1997a). *Shi'a Islam: from religion to revolution*. (A. Brown, tran.). Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers.
34. ----- (1997b). The Fatimids and their traditions of learning. London: I.B. Touris.
35. Hawting, G. R (2000). *The first dynasty of Islam: the Umayyad caliphate AD 661-750* (2nd ed.). London; New York: Routledge.
36. Holt, Peter Malcolm (1980). Islamic Millenarianism and the Fulfillment of Prophecy: A Case Study. In *Prophecy and Millenarianism: Essays in Honour of Marjorie Reeves; Edited by Ann Williams* (pp. 335-348). Essex: Longmans.
37. ----- (1985). AL-MAHDIYYA. In *Encyclopaedia of Islam* (Second Edition, Vol. 5, pp. 1247-1253). Leiden: Brill.



38. Kapteijns, Lidwien (1982). Mahdist faith and Sudanic tradition: the history of the Masālīt sultanate, 1870-1930. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.
39. ----- (1985). Mahdist Faith and the Legitimation of Popular Revolt in Western Sudan. *Africa: Journal of the International African Institute*, 55(4), 390-399. <https://doi.org/10.2307/1160173>
40. Keddie, Nikki R (1985). Shi'ism and Revolution. In *Religion, Rebellion, Revolution* (pp. 157-182). London: Palgrave Macmillan.
41. ----- (1995). Iran and the Muslim world: resistance and revolution. London: MacMillan.
42. Kennedy, Hugh (2004). The prophet and the age of the Caliphates: the Islamic Near East from the sixth to the eleventh century (2. ed). Harlow: Pearson Longman.
43. Klemm, Verena (1984). Die vier sufara' des Zwölften Imām Zur formativen Periode der Zwölferšīa. *weltorient Die Welt des Orients*, 15, 126-143.
44. Kohlberg, Etan (1988). Imam and Community in the pre-Ghayba Period. In *Authority and Political Culture in Shi'ism ed. Said Amir Arjomand* (pp. 25-53). New York: SUNY Press.
45. ----- (1995a). RADJ'A. In *Encyclopaedia of Islam* (Second Edition, Vol. 8, pp. 371-373). Leiden: Brill.
46. ----- (1995b). SAFIR. In *Encyclopaedia of Islam* (Second Edition, Vol. 8, pp. 811-812). Leiden: Brill.
47. ----- (2000). Early attestations of the term ithna 'ashariyya. *Jerusalem studies in Arabic and Islam*, (24), 343-357.
48. Kramer, Robert S (1995). Mahdi. In *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (Vol. 3, pp. 18-19). New York: Oxford University Press.
49. Lambton, Ann K. S (1981). State and government in medieval Islam: an introduction to the study of Islamic political theory: the jurists. London; New York: Routledge.

50. Lewis, Bernard (1984). *The Jews of Islam*. Princeton: Princeton University Press.
51. ----- (1993). *Islam and the West*. New York; Oxford: Oxford University Press.
52. Livne-Kafri, Ofer (1999). Some Notes On The Muslim Apocalyptic Tradition. *quadstudarab Quaderni di Studi Arabi*, 17, 71-94.
53. MacEoin, Denis (1979). *From Shaykhism to Babism: a study in charismatic renewal in Shi`i Islam*. King's College, Cambridge. Retrieved from /z-wcorg/.
54. ----- (1984). Aspects of Militancy and Quietism in Imami Shi'ism. *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, 11(1), 18-27.
55. Madelung, Wilferd (1981). Abd Allāh B. Al-Zubayr and the Mahdi. *Journal of Near Eastern Studies*, 40(4), 291-305.
56. ----- (1985). AL-MAHDI. In *Encyclopaedia of Islam* (Second Edition, Vol. 5, pp. 1230-1238). Leiden: Brill.
57. ----- (1986a). Prophecies In Hims In The Umayyad Age. *Journal of Semitic Studies*, XXXI(2), 141-185.
58. ----- (1986b). The Sufyānī between Tradition and History. *Studia Islamica*, (63), 5-48. <https://doi.org/10.2307/1595566>
59. Martin, Vanessa (2000). *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*. London: I.B.Tauris.
60. Menashri, David (1980). Shi'ite leadership: in the shadow of conflicting ideologies. *Iranian Studies Iranian Studies*, 13(1-4), 119-145.
61. Morony, Michael G (1998). Apocalyptic Expressions in the Early Islamic World. *Medieval Encounters*, 4(3), 175-177.
62. Mottahedeh, Roy P (1995). Wilayat al-Faqih. In *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (Vol. 4, pp. 320-322). Oxford: Oxford University Press.
63. ----- (1996). Shi'ite Political Thought and the Destiny of the Iranian Revolution. In *Iran and the Gulf: a Search for Stability by Jamal*

- S. *al-Suwaidi* (ed.) (pp. 70-80). Abu Dhabi: Emirates Center for Strategic Studies and Research.
64. Nagel, Tilman (1997). La Destrucción de la Ciencia de la Sari'a Por Muhammad B. Tumart. *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*, 18(2), 295-304.
65. ----- (1998). *Die islamische Welt bis 1500*. München: R. Oldenbourg Verlag.
66. Nakash, Yitzhak (1988). Fiscal and Monetary Systems in the Mahdist Sudan, 1881-1898. *International Journal of Middle East Studies*, 20(3), 365-385.
67. ----- (2003). *The Shiis of Iraq: with a new introduction by the author* (2nd ed.). Princeton, N.J.: Princeton University Press.
68. Peters, Rudolph F (1983). Islam and the legitimation of power: the Mahdi-revolt in the Sudan. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement*(21).
69. Pinault, David (1992). *The Shiites: ritual and popular piety in a Muslim community*. New York: St. Martin's Press.
70. Pipes, Daniel (1983). *In the path of God: Islam and political power*. New Delhi: Voice of India.
71. Ramsay, Angus I (1990). *The nature and future of Shi'ite fundamentalism: an individual study project*. Carlisle Barracks, Pa.: U.S. Army War College.
72. Rinehart, James F (1997). *Revolution and the millennium: China, Mexico and Iran*. Westport (Conn.); London: Praeger.
73. Richard, Yann (1983). *Der verborgene Imam: die Geschichte des Schiismus in Iran*. Berlin: Klaus Wagenbach.
74. Rippin, Andrew (2005). *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices* (2nd ed.). New York: Routledge.
75. Rubin, Uri (1995). Apocalypse and authority in Islamic tradition: the emergence of the twelve leaders. *Al-qantara.*, 18, 11-42.
76. Scarcia, Gianroberto (1982). I Tratti "Neo-Babi" Del Khomeinismo. *orientemoderno Oriente Moderno*, 1 (62)(1-12), 91-101.

77. Sharon, Moshe (1983). *Black banners from the East: the establishment of the Abbāsīd state, incubation of a revolt*. Jerusalem; Leiden: Magnes Press, the Hebrew University; Brill.
78. Stewart, Devin J (1998). *Islamic legal orthodoxy twelver Shiite responses to the Sunni legal system*. Salt Lake City: University of Utah Press.
79. Turner, Colin P (1993). Still Waiting for the Imam?: The Unresolved Question of intizār in Twelver Shi'ism. *Persica*, 15, 29-47. <https://doi.org/10.2143/PERS.15.0.2003525>
80. ----- (1989). The rise of Twelver Shi'ite externalism in Safavid Iran and its consolidation under 'Allama Muhammad Baqir Majlisi (1037. University of Durham.
81. Voll, John (1979). The Sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalist. *International Journal of Middle East Studies*, 10(2), 145-166.
82. ----- (1987). THE MAHDĪ'S CONCEPT AND USE OF "HIJRAH." *Islamic Studies*, 26(1), 31-42.
83. Walker, Paul Ernest. (1993). *Early philosophical Shiism: the Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*. New York: Cambridge University Press.
84. Warburg, Gabriel (1995). Mahdism and Islamism in Sudan. *International Journal of Middle East Studies*, 27(2), 219-236.
85. ----- (1999). Religious and Ethnic Conflict in Sudan. In *Ethnic Conflict and International Politics in the Middle East Leonard Binder (Ed.)* (pp. 111-128). Florida: University Press of Florida.