

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۲۱

فصل نامه علمی- تخصصی پژوهش‌های مهدوی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۰/۷

سال اول، شماره ۴، بهار ۱۳۹۲

دوره‌های مهدویت پژوهی مستشرقان

دکتر علی‌اکبر جعفری*

عبدالعلی ترابی ورنوسفادرائی**

چکیده

با تشکیل حکومت شیعی توسط صفویه در ایران، مستشرقان به اعتقادات مکتب تشیع و از جمله مهدویت توجهی ویژه کردند و با انگیزه‌های گوناگون به مطالعه آن پرداختند.

با تثبیت تشیع در ایران و غلبه تفکر اصولی در حوزه‌های دینی تشیع - که بر اساس آن فقها برای خود در دوران غیبت، نیابت عام از طرف امام عصر^{علیه السلام} قائل شدند و مرجعیت و زعامت اجتماعی شیعیان را به عهده گرفتند و در برهه‌هایی در مقابل استعمار و استبداد ایستادند - غرب بیش از پیش به خطرافرینی و توانایی آموزه مهدویت و لوازم آن پی برد. این هراس وقتی بیشتر شد که در سودان، احمد سودانی با ادعای مهدویت برای منافع استعمار در آفریقا مشکلاتی پدید آورد.

ضربه سنگینی که غرب از پرتو اندیشه مهدوی خورد، انقلاب اسلامی ایران و برپایی نظام جمهوری اسلامی است که بر پایه اندیشه ولایت فقیه در دوران غیبت، برپایی عدالت و رفع ظلم و استضعاف در جهان و فراهم‌آوری زمینه ظهور منجی بشریت، شکل یافت.

در این میان مستشرقان به عنوان اتاق‌های فکر غرب و استعمار، به ظاهر برای شناخت تفکر مهدوی و به واقع برای خدشه‌دار کردن آن و تخطئه اندیشه سیاسی و انقلابی اسلام و تشیع و اندیشه نیابت عام فقهای اصولی

* استادیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان.

** کارشناس ارشد شیعه‌شناسی. (نویسنده مسئول) (A.Torabi11@yahoo.com)

شیعه در زمان غیبت و حمله به مبانی فکری انقلاب اسلامی و نظام برآمده از آن، به مطالعه و نگارش پیرامون مهدویت پرداختند تا چگونگی تخریب این اندیشه خطرآفرین و یا بدل‌سازی از آن و گماشتن غرب در جایگاه منجی را بیاموزانند و از ضرباتی که تفکر مهدوی و لوازم آن، به منافع استعمار وارد می‌آورد، جلوگیری کنند و یا از شدت آن بکاهند.

در این مقاله با مطالعه نوشتارهایی که مستشرقان از دوره صفویه تا کنون درباره مهدویت و لوازم آن داشته‌اند، با روش کتاب‌خانه‌ای و توصیفی - تحلیلی، نگرش و اهداف آنان نمایان خواهد شد.

واژگان کلیدی

مهدی علیه السلام، مهدویت، مستشرقان، استعمار، اندیشه سیاسی، نیابت عام، انقلاب اسلامی.

مقدمه

شرق‌شناسی، از مقوله‌هایی است که از زمان جنگ‌های صلیبی و به‌ویژه پس از دوران رنسانس به صورت وسیع در جهان غرب مورد توجه قرار گرفت. با این‌که شرق‌شناسی بر اساس تعریف لغوی باید به تمام شرق بپردازد، ولی به دلایل گوناگون، بیشتر جهان اسلام را هدف مطالعات خویش قرار داد. برای آشنایی با زوایای مختلف شرق‌شناسی می‌توان به کتب مختلفی از جمله کتاب *شرق‌شناسی* ادوارد سعید مراجعه کرد.

از زمان صفویه که تشیع به عنوان مذهب رسمی ایران معرفی شد، این مکتب و اندیشه‌های درونی آن به‌طور بارزی در مقابل دیدگان جهانیان قرار گرفت. یکی از موضوعات شیعی که از این دوران به آن توجه شد و با گذر زمان به حجم مطالعات پیرامون آن افزون گردیده، تفکر «مهدویت» است.

با بررسی آثار و نوشتارهای مستشرقان در موضوع مهدویت و مباحث پیرامونی آن، بر اساس معیارهای گوناگونی همچون: ویژگی‌های سیاسی و تاریخی جهان اسلام از دوره صفویه، ویژگی‌های سیاسی و تاریخی ایران از زمان صفویه و در دوره‌های مختلف، ویژگی‌های فکری و سیاسی استعمار و فرهنگ غربی در این دوره‌ها، تفکر حاکم بر حوزه‌های علمیه شیعه و عملکرد آنان از دوره صفویه، و مهم‌تر از همه بر اساس مضامین و نوع مباحث مطرح شده توسط مستشرقان - که با چهار معیار فوق ارتباط تنگاتنگ دارد - نوع نگرش آنان به مهدویت را به چهار دوره ذیل می‌توان تقسیم کرد:

دوره اول: دوره مهدویت پژوهی مستشرقان در زمان صفویه؛

دوره دوم: دوره تأثیر غلبه تفکر اصولی بر حوزه‌های شیعی، قیام باب و تشکیل فرقه بابیت و بهاییت در مهدویت پژوهی مستشرقان؛

دوره سوم: دوره تأثیر قیام مهدی سودانی در آفریقا و اقدامات سیاسی علما و مراجع شیعی بر اساس اندیشه اصولیین شیعه مبنی بر نیابت عام فقها در دوران غیبت بر مهدویت پژوهی مستشرقان؛

دوره چهارم: دوره تأثیر انقلاب اسلامی ایران و برپایی نظام اسلامی بر اساس اندیشه «ولایت فقیه» در مهدویت پژوهی مستشرقان.

در این مقاله، با پیوند ادوار مهدویت پژوهی مستشرقان و معیارهای تقسیم این ادوار، خطوط و نقطه نظرات اصلی آنان در هر دوره مشخص می‌گردد. بر همین اساس، کوشش شده است تا اهداف فکری و سیاسی مستشرقان از لابه لای مضامین مطرح شده توسط آنان پیرامون مهدویت و از بررسی شرایط فکری، سیاسی و تاریخی حاکم بر جهان اسلام و به ویژه ایران شیعی از یک سو و جهان غرب از سوی دیگر در این چهار دوره، بیرون کشیده شود.

گفتنی است به سبب رعایت اجمال، در هر دوره تنها به چند مستشرق مطرح و مؤثر در مهدویت پژوهی پرداخته شده است که البته این گزینش به گونه‌ای انجام یافته تا تجمیعی از تمامی مضامین بیان شده توسط آنان در هر دوره باشد.

دوران صفویه و سفرنامه‌ها

با پیدایش دولت صفویه - که تشیع را به عنوان مذهب رسمی ایران اعلام کرد - تعالیم تشیع امامی به طور گسترده در معرض دید جهانیان قرار گرفت. به ویژه با شروع دوران رنسانس و دوران استعمار در این زمان و تقابل اروپاییان با عثمانیان که دشمن مشترک آنان و ایرانیان صفوی بودند، اروپاییان ارتباط خود را با ایران شیعی بیشتر کردند و تعالیم شیعی امامی از طریق سفرنامه‌های نگاشته شده به غرب منتقل شد.

۷

از جمله این تعالیم، مهدویت شیعی است. در این دوره تاریخی به سبب این که دشمن اصلی غرب، امپراتوری سنی مذهب عثمانی بود و به نوعی صفویان و ایرانیان شیعی دوست آنان به شمار می‌رفتند و هم به این سبب که اولین بار بود که آنان با تعالیم شیعی به این گونه و به این شکل گسترده آشنایی می‌یافتند، توصیف مستشرقان سفرنامه نویس از تعالیم شیعی و

از جمله درباره مهدی و اعتقاد مهدویت تنها به صورت گزارش‌های سفرنامه‌ای بود که بیشتر از طریق رفتار و گفتار عوام جامعه ایران و نه دانشمندان و علمای معتبر شیعی، و بدون قضاوت خاص و بدون نگاه بی‌انصافانه و هدفمند مستشرقان، بیان می‌شد؛ هرچند این گزارش‌ها به سبب نامعتبر بودن منابع اطلاعاتی یا ضعف فهم و درک سفرنامه‌نویس از آموزه‌های تشیع، دارای اشتباهاتی بود. از جمله گزارش‌هایی که در سفرنامه‌های اروپاییان به ایران درباره مهدویت آمده، می‌توان به گزارش‌های اولیاریوس، کمپفر، شاردن و کارری اشاره کرد. اولیاریوس پس از بیان اعتقاد شیعیان درباره دوازده امام، به غایب شدن امام مهدی علیه السلام اشاره می‌کند.^۱ کمپفر نیز عقیده ایرانیان شیعی را درباره ظهور و قیام مهدی بیان داشته و می‌نویسد:

شیعیان معتقدند مهدی ظهور خواهد کرد تا مخالفان خود را نابود کند و جهان را پر از ایمان به پیغمبر واقعی سازد. به همین دلیل هم امام مهدی را صاحب‌الزمان می‌خوانند.^۲

شاردن درباره عقیده ایرانیان شیعه می‌گوید:

آنان معتقدند دوازدهمین نفر از سلسله جانشینان پیامبر و آخرین امام بدون انتخاب جانشین به اراده خدا از میان خلق پنهان شد تا زمانی که به فرمان الهی ظهور کند. او کافران را مسلمان خواهد کرد و به عدل و داد پادشاهی خواهد نمود.^۳

شاردن در این جا اشتباه تاریخی مرتکب شده، بدین‌گونه که سال غیبت امام را ۲۹۶ ق دانسته است.

کارری جهانگرد ایتالیایی زمان شاه سلطان حسین صفوی، مهدویت را به اشتباه به روز رستاخیز ارتباط می‌دهد و اظهار می‌دارد که انسان‌ها پس از مرگ به عقوبتی درخور اعمالشان گرفتار می‌شوند تا «ظهور صاحب‌الامر که دجال را خواهد کشت و طرفداران و پیروان او را به دوزخ خواهد فرستاد».^۴

دوره غلبه تفکر اصولی بر حوزه‌های شیعی، قیام باب و تشکیل فرق بابیت و بهائیت، تأثیر آن‌ها بر مهدویت پژوهی

پس از دوران صفویه و گذار از دوران غلبه تفکر اخباری بر حوزه‌های علمی شیعی، با ظهور وحید بهبهانی و تلاش‌های او، تفکر اصولی بر حوزه‌ها تفوق یافت که این مسئله تا کنون ادامه یافته و بر قوت آن افزوده شده است. بر اساس تفکر اصولی، فقها در دوران غیبت به عنوان نایبان عام امام عصر علیه السلام می‌توانند مرجعیت و مقام افتاء را بر عهده گرفته و در امور دینی،

اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و حتی سیاسی جامعه شیعی مداخله نظری و عملی نمایند. تأثیرات این تفکر و موضع‌گیری فقها و مجتهدان اصولی، از زمان قاجار در ایران نمایان شد. از سوی دیگر، در حالی که در دوره صفویه موقعیت ایران در مناسبات جهانی بسیار مستحکم بود و تصویری از برتری غرب و حتی تلاش آنان برای سلطه بر ایران وجود نداشت، از ابتدای دوره حکومت قاجار، اروپای از رنسانس گذشته و به دوران استعماری پا نهاده، ایران را مکانی مهم و استراتژیک برای خود دید و در پی استعمار آن برآمد تا به منافع فراوانی برسد. در پی این هدف، استعمارگران به ویژه انگلیس و روسیه، به تضعیف ایران و حکومت آن همت گماشتند و در این راه باید موانع را از جلوی خود کنار می‌زدند.

از جمله موانعی که در این دوره در پیش پای استعمارگران قرار داشت، روحانیت اصولی شیعه بود که بر پایه نظریه نیابت عام امام زمان علیه السلام و ابعاد مختلف این نظریه، قدرتی فراوان و ریشه‌دار در جامعه شیعی ایران یافته بود. این نهاد مقدس، در زمان جنگ‌های ایران و روسیه و قضایایی مانند ماجرای گریبایدوف،^۵ قدرت و صلابت خود و دلباختگی جامعه شیعی ایران به خود را در مقابل چشم استعمارگران به منصفه ظهور رسانده بود.

در برابر این مانع، حربه‌ای که انگلستان به کار برد، بدل‌سازی از تفکر اصیل مهدوی و نیابت بود تا با انحراف در این آموزه‌های تأثیرگذار و خطرناک برای استعمار، از قدرت و خطرآفرینی آن بکاهد. در این مسیر سید علی محمد باب، راه را برای آنان باز کرد و انگلیسیان، فتنه باب و مدعیات باب و بایبان را در راه تضعیف تفکر مهدوی و نهاد روحانیت اصولی شیعه که نیابت عام امام عصر علیه السلام را برای خود قائل بود و همچنین در راه تضعیف حکومت ایران، فرصت مناسبی یافتند و در رشد، ترویج و حمایت از آن قدم برداشتند، چنان‌که بعداً نیز از بهاییت برای چنین سیاستی استفاده کردند.

شمیم می‌نویسد:

عمال زیرک حکومت هند - انگلیس که در پی چنان بهانه‌هایی برای برپا کردن آشوب در ایران بودند، سید را وسیله تبلیغات سیاسی خود قرار داده، تا حدی که امکان داشت از مردم ساده لوح و طماع به عنوان مرید دور او گرد آوردند و باب بعضی از مریدان چرب‌زبان خود را به شیراز فرستاد و شروع به تبلیغات دینی نمود و در آن شهر نیز عمال انگلیسی در پرده به مقاصد باب کمک کردند.^۶

حوادثی مانند مداخله فقها و مراجع اصولی شیعه در قراردادهای رویترو و تالبوت و انقلاب مشروطیت و... که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، کشورهای استعماری به ویژه انگلستان را

و ادوات همچنان حمایت از بابت و بهائیت را در دستور کار خود قرار دهند. در این راه وظیفه مستشرقان آن بود که با مطالعه جامعه شیعی ایران و فرقه‌های بابیه و بهائیه و آموزه‌های آنان، مواد فکری لازم برای چگونگی برنامه‌ریزی در راه تضعیف حکومت ایران و نهاد روحانیت اصولی شیعی را فراهم کنند. یکی از دلایل اثبات این مدعا این است که دوگوبینو فرانسوی و سپس ادوارد براون انگلیسی - که به عنوان نخستین افراد، در همان ابتدای شکل‌گیری بابت و بهائیت به مطالعه این فرقه پرداختند - وابسته به بخش سیاسی دولت استعماری بوده و از طرف این دولت‌ها چنین مأموریتی به آنان واگذار شده بود.

دوگوبینو سه سال پس از اعدام برخی از یاران باب و تبعید برخی دیگر از آنان، در زمان ناصرالدین شاه و در سال ۱۲۷۱ قمری به عنوان وزیرمختار دولت فرانسه به ایران آمد. او سه سال در ایران ماند و کتابی با عنوان *سه سال در ایران* نگاشت که در بخشی از این کتاب به مسئله شیخیه، بابیه و بهائیه که از مسائل مورد ابتلای فضای اجتماعی و فرهنگی آن روز جامعه ایران بود پرداخت. او در این کتاب به قضاوت درباره این فرقه نمی‌نشیند و تنها به بیان اعتقادات شیخیه و بابیه و تفاوت آن با عقاید امامیه، از جمله اختلاف آنان در نوع حیات امام دوازدهم پس از غیبت کبری می‌پردازد.^۷ در این میان دوگوبینو در علل پیدایش شیخیه و بابیه نظر جالبی را بیان می‌دارد و با مقایسه وضعیت علمای شیعه با وضعیت کلیسا در آستانه عصر رنسانس، آن را به فساد روحانیت اصولی شیعه در آن دوره ارتباط می‌دهد.

در حالی که افکار بزرگان شیخیه در نگرش اعتقادی و فکری آن‌ها ریشه دارد و اگر گوبینو با آثار شیخ احمد احسائی، سید کاظم رشتی، سید محمد مشعشع و سپس با افکار علی محمد باب و شاگردانش آشنا می‌بود، هیچ‌گاه رفتار علمای شیعه را دلیل تأسیس این فرقه‌ها نمی‌خواند، بلکه اندیشه افرادی همچون شیخ احمد احسائی مبتنی بر مقدمات و مبانی است که می‌توان ریشه تاریخی این مؤلفه‌ها را در افکار اشراقیون و بزرگان صوفیه پیش از او، چون شهاب‌الدین سهروردی، ابن عربی، حافظ رجب برسی و دیگران دید. برای مثال، اعتقاد شیخیه به عالم مثال و قائل شدن به جسم هورقلیایی برای امام مهدی علیه السلام که ریشه در آثار سهروردی دارد، به این موضوع ربطی ندارد که تأسیس فرقه شیخیه، بابت و بهائیت، معلول فساد روحانیت شیعه باشد.^۸

ادوارد براون بعد از دوگوبینو، در مورد شیخیه، بابیه و بهائیه، کنکاش داشته و تحقیقاتش را به نگارش درآورده است. او از طرف دولت انگلیس مدتی در عثمانی و یک سال نیز در ایران

حضور داشت و با رهبران بابیه و بهاییه گفت‌وگوهایی انجام داده و مطالبش دربارهٔ این فرق و عقایدشان را در کتابی با عنوان *یک سال در میان ایرانیان* نگاشته است.

همان‌گونه که بیان شد، این مستشرقان به واقع برای کمک به دولت اروپایی که در این زمان به دنبال تضعیف نهادهای قدرت سیاسی و معنوی در ایران بودند تا بهتر به مطامع استعماری خود نایل آیند، با مطالعهٔ این فرق و تفکرات مهدویتی آنان، زمینه را برای تخریب و بدل‌سازی از تفکر قدرتمند مهدویت اصیل و نیابت عام فقهای اصولی شیعه - که شور اجتماعی، انقلابی و سیاسی در مقابل استعمار و سلطهٔ کفار بر مسلمانان و شیعیان را به جامعهٔ شیعی ایران تزریق می‌کرد - فراهم می‌آوردند. پس از دوگوبینو و ادوارد براون که نزدیک فتنهٔ بابیت و بهائیت در ایران و عثمانی حضور داشتند، در سال‌های بعد نیز، مستشرقانی دیگر به این موضوع پرداخته‌اند.

تأثیر قیام مهدی‌سودانی و عملکردهای سیاسی روحانیت شیعی بر مهدویت پژوهی

در سال ۱۸۸۱ میلادی، در سودان و در آفریقا حادثه‌ای رخ داد که پس از آن، مستشرقان به‌طور آشکارا و گسترده، بی‌پرده و وقیحانه، با نگاهی خوشبینانه از روی جهالت و یا به‌طور واقع‌بینانه به سبب استراتژی دولت استعمارگر غربی، به تخریب و تحقیر عقیدهٔ مهدویت پرداختند. آنان این آموزه را از اصلی اعتقادی که در تعالیم نبوی و قرآنی ریشه دارد خارج ساخته و برساختهٔ جریان‌های سیاسی و شورش‌گر عنوان کردند. این سال را به واقع می‌توان آغاز سومین مرحلهٔ موضع‌گیری غرب و مستشرقان نسبت به موضوع مهدی و مهدویت انگاشت.

ماجرا چنین بود که در قرن نوزدهم به تدریج بر قدرت دولت اروپایی افزون گشته و از قدرت امپراتوری عثمانی کاسته می‌شد. برخی سرزمین‌ها در آفریقا از سلطهٔ واقعی عثمانیان خارج و مستعمرهٔ دولت اروپایی شدند. از جملهٔ این سرزمین‌ها مصر بود که به ظاهر در دست خدیو قرار داشت، ولی به واقع مستعمره انگلیس شده بود. کشور سودان در این زمان در تحت تسلط خدیو انگلیسی مصر بود.

در دههٔ هفتاد همین قرن، به سبب بی‌عدالتی و اجحاف عثمانیان و سلطهٔ نامیمون استعمار انگلیسی و فرهنگ غربی، شخصی به نام محمد احمد سودانی، ادعای مهدویت نمود و با فراهم شدن زمینه‌های لازم در سال ۱۸۸۱، در مقابل عثمانیان و انگلیسیان قیام کرد و

سودان را تحت تسلط خود درآورد. این قیام شوکی بزرگ برای دول اروپایی بود؛ زیرا آنان جا پای استعماری خویش را کم کم در منطقه آفریقا محکم می کردند و با ضعف عثمانی زمینه ورود به خاورمیانه برایشان فراهم می شد و نمی توانستند از منافع اقتصادی فراوان این مناطق چشم پپوشند. اگر این قیام ها در میان مسلمانان رشد و توسعه می یافت و هیجان دینی و اسلامی آنان را برمی انگیخت، خطری جدی برای مقاصد استعماری محسوب می شد. باید افزود که در همین سال ها در ایران، عالمان، مجتهدان و مراجع شیعی با استناد به نیابت عام امام زمان علیه السلام در جریان امتیازات یک طرفه ای که دولت ایران به رویتر و تالبوت انگلیسی در بخش معادن و دخانیات داده بود، زهر چشم بزرگی به دولت انگلیس نشان داده بودند.

به هر روی، خبر قیام مهدی سودانی مانند بمبی در جهان منفجر و پخش شد و همه را علاقه مند کرد تا درباره مهدی و اعتقاد مهدویت، اطلاعاتی به دست آورند. در این میان مستشرقان نقشی کلیدی داشتند. شرق شناسی - که خط سیر کلی فکری آن به منزله اتاق فکر استعمار و غرب و فرهنگ غربی بوده و هست - باید در مقابل عقاید اسلامی نقشی مخرب و تحقیرکننده بازی می کرد تا از طرفی بتواند مسلمانان را از هویت اعتقادی خویش - که مانعی در مسیر منافع استعماری و هویت غربی به شمار می رفت - عاری سازد و فرهنگ غربی را در کشورهای اسلامی بارور کند و از سوی دیگر، غربیان را از نزدیک شدن به اسلام، هراسان سازد. نخستین مستشرقی که پس از قیام مهدی سودانی در پوشش مطالعه عقیده مهدویت و قیام مهدی سودانی، عهده دار تخریب و تحقیر عقیده مهدویت شد، دارمستتر فرانسوی است. او در گیرودار این قیام، در فرانسه کنفرانسی برگزار کرد و سخنرانی اش پس از تکمیل، به صورت کتابی با نام *مهدی، از صدر اسلام تا قرن سیزدهم* به چاپ رسید.

دارمستتر ریشه عقیده مهدویت را از ایران و در عقاید منجی گرایانه ایرانیان زرتشتی می داند و معتقد است این آموزه به وسیله ایرانیان به اسلام و تشیع راه یافته است و مبنایی در قرآن، احادیث نبوی و امامان نخستین شیعه ندارد. او می نویسد:

قرآن از مهدی صحبت نمی کند. ظاهراً مسلم است که پیغمبر اسلام آمدن او را خبر داده بود، ولی نمی توان گفت که در واقع چه عقیده ای درباره مهدی داشته است.^۹

او پس از این که حدیثی را از قول پیامبر صلی الله علیه و آله درباره این که مهدی از نسل ایشان است را از کتاب *مقدمه ابن خلدون* بیان می کند، در نقد آن چنین می نویسد:

می توان شک داشت که خود محمد صلی الله علیه و آله در این باره بدین وضوح بیاناتی داشته باشد.

محمد [ﷺ] پسر نداشت و هیچ دلیلی در دست نیست که در شریعت خود اصل وراثت را که عرب به واسطهٔ هرج و مرج طلبی مطلوب نمی‌دانست، قبول کرده باشد. پیغمبر [ﷺ] نه در زندگی و نه هنگام مرگ خود وارثی معین نکرد که خداوند هر کس را بخواهد انتخاب می‌کند و مجبور نیست که عطایا و مراحم خود را از راه نسب ابراز کند.^{۱۰}

دارمستتر برای این که اثبات کند در تعالیم و احادیث نبوی اثری از تعلیم مهدویت وجود ندارد به مقدمه ابن خلدون تکیه دارد. ابن خلدون در کتاب مقدمه خویش پس از ذکر احادیث نبوی دربارهٔ مهدی [ﷺ] و مهدویت از کتب صحاح سته، با توجیهاتی خاص، تمام این احادیث را ضعیف شمرده و تخطئه می‌کند^{۱۱} این در حالی است که از گذشته تا کنون تنها ابن خلدون است که همهٔ احادیث مهدوی کتب صحاح را - که منابع معتبر و مورد وثوق علمای اهل سنت به شمار می‌روند - به بهانه‌های گوناگون رد نموده و نظریاتش مورد استقبال هیچ‌کدام از علمای سنی و شیعه قرار نگرفته است. دارمستتر از تمام کتب حدیثی اهل سنت و شیعه چشم می‌پوشد و نظریات خویش را بر پایهٔ منبعی خاص و ضد شیعی بیان می‌کند.

پس از آن برای توجیه چگونگی راهیابی عقیده مهدویت از طریق ایرانیان به جهان اسلام و تشیع، به جدال علی [علیه السلام] با معاویه و بنی امیه اشاره می‌کند. در نبرد علی [علیه السلام] و بنی امیهٔ عرب، ایرانیان به دلیل اندک بودن یاران علی [علیه السلام] در مقابل اکثریت عرب و همچنین به دلیل نزدیکی عقیدهٔ فره ایزدی خود با نصب الهی امامان شیعی، به علی [علیه السلام] گرایش پیدا کردند. پس از شکست علی [علیه السلام] و شیعیان در بازی‌های سیاسی در مقابل بنی امیه، هر چند زمان حال در نظر پیروان علی [علیه السلام] تاریک می‌نمود، اما منتظر بودند که در آینده یک نفر از اولاد علی [علیه السلام] به عنوان منجی برخیزد؛ زیرا عترت پیغمبر [ﷺ] به علی [علیه السلام] سپرده شده بود.

چنان که گفته شد، ایرانیان زرتشتی معتقد بودند که سوشیانت منجی باید از نژاد پیغمبر ایرانی یعنی زرتشت ظهور کند. پس ایرانیان مسلمان تنها علایم و اسامی خاص را تغییر دادند و حکایت می‌کردند که روزی علی [علیه السلام] از پیغمبر پرسیده بود: «ای رسول خدا، آیا مهدی از ما خواهد بود یا از خانواده‌ای دیگر؟» و پیغمبر [ﷺ] چنین پاسخ داده بود: «مسلماً از ما خواهد بود...»^{۱۲}

با این بیانات، دارمستتر ریشهٔ اعتقادی مهدویت را که در قرآن، احادیث نبوی و سخنان امامان نخستین شیعه است و امامان بعدی آن را تشریح و تکمیل نموده‌اند، با هدفی مغرضانه و با تکیه بر منبعی خاص زیر سؤال برده و مهدویت را ساختهٔ حوادث تاریخی و سیاسی

می‌داند که به وسیلهٔ ایرانیان در شیعه راه یافته تا شیعیان در اقلیت را در بازی‌های سیاسی، در مقابل اکثریت عرب سنی که حاکمیت را در اختیار داشتند، امیدوار و پایدار نگاه دارد تا آنان را در زمان مناسب به عنوان عاملی تحریک‌کننده و هیجان‌بخش، در شورش علیه حاکمیت سنی عرب وارد صحنه نماید.

دارمستتر، شروع ورود اعتقاد مهدویت از طریق ایرانیان در جهان اسلام و در میان تشیع را از زمان مختار می‌داند. در این زمان، ایرانیان به طور گسترده در قیامی شیعی حضور یافتند و در مقابل حاکمیت سنی عربی قرار گرفتند. او می‌نویسد:

پیروان مختار، محمد حنفیه را - خواه ناخواه - مهدی خود قرار دادند. او هم بیش از سایر آدمیان نزیست، ولی پیروانش مرگ او را باور نکردند و خبر دادند که رجعت خواهد کرد و این نخستین دفعه بود که یکی از افسانه‌های معروف ایرانی که در علم‌الاساطیر دیده می‌شود، در اسلام داخل شد و از این پس نظیر آن را بسیار خواهیم دید.^{۱۳}

دارمستتر، ریشهٔ عقیدهٔ منجی‌گری در مسیحیت و یهودیت را در اساطیر ایرانی می‌داند و در ادامه برخی عقاید مهدوی و آخرالزمانی در اسلام را به سبب برخی تشابهات برآمده از آیین یهودیت و مسیحیت و همچنین آیین زرتشتی و اساطیر ایرانی برمی‌شمرد. وی می‌گوید:

این اعتقاد (رجعت و مهدویت) که نخست در دیانت یهود بوده و عیسویت را به وجود آورده است، فقط وقتی در دیانت یهودیان و عیسویان به صورت نهایی درآمد که تحت تأثیر اساطیر ایرانی واقع شد و علت مشابهتی که در این باره میان عقاید یهودیان و عیسویان و ایرانیان موجود است و فقط در جزئیات اختلاف دارند، از این جا پیدا شده است.^{۱۴}

اوسپس در جایی دیگر در برخی تشابهات این‌گونه می‌نویسد:

مسلمانان دربارهٔ اعتقاد به ظهور منجی، اصول عیسویان را پذیرفته‌اند و مانند ایشان معتقدند که یسوع باید در آخرالزمان شیطان یا جانور آپوکالیس یا پیغمبر دروغین یا دجال را که در ساعت بازپسین پیدا می‌شود، مضمحل و نابود سازد.^{۱۵}

این در حالی است که اگر حقیقتی مانند ظهور منجی در تمامی ادیان آسمانی ذکر شود، به معنای وام‌گیری یکی از دیگری نیست، بلکه رساندن اهمیت آن حقیقت و صحنه گذاشتن بر امری واحد است.

بدین شکل، دارمستتر عقیدهٔ مهدویت در اسلام و تشیع را تحقیر و تخریب می‌کند و از اصالت اسلامی و دینی انداخته و به اساطیر شبیه می‌سازد. اما، دارمستتر که به ظاهر در پی

پژوهشی عالمانه و تاریخی است، در صفحات پایانی کتاب خویش، اهداف مغرضانه و سیاسی خویش و دول استعمارگر اروپایی را از بحث پیرامون این امر آشکار می‌سازد. او ابتدا هدف قیام مهدی سودانی که مبارزه با بی‌عدالتی و فرهنگ و تمدن غربی است را این‌گونه بیان می‌دارد:

خروج مهدی عکس‌العمل طبیعی و حقانی تضییقاتی است که مدت پنجاه سال در لباس تمدن بر آنان تحمیل شده است. تمدنی که در این کشور نیمه‌وحشی وارد کنند، مظنون و سهمناک است، اگرچه به دست اروپاییان هم در آن جا وارد شود.^{۱۶}

سپس دارمستتر نتایج شوم این قیام برای دنیای غرب را برمی‌شمرد:

بلاشک تسلط مصر بر سودان، برای مغرب و برای دانش و تجارت ما مردمان اروپایی، نافع به شمار می‌رفت، اما برای اهالی سودان جهنم بود.^{۱۷}

و در جای دیگر می‌نویسد:

باید سودان به روی اروپاییان باز بماند و اگر راه آن مجدداً مسدود شود، برای عصر ما شرم‌آور خواهد بود. محال است که اروپا میوه فداکاری و نبوغ یک لشکر بی‌مانند از سیاحان انگلیسی و فرانسوی و ایتالیایی و آلمانی را از دست بدهد؛ زیرا که مثل این است که در یک روز به قدر پنجاه سال سیر قهقرایی کرده باشد.^{۱۸}

پس از دارمستتر، بیشتر مستشرقان بعدی که به مبحث مهدویت پرداخته‌اند نیز با همین نگاه نادرست تاریخ‌نگارانه، مهدویت را آموزه‌ای دانستند که در پی حوادث سیاسی و در تقابل ایرانیان و تشیع با نظام حاکم سنی مذهب عربی و به وسیله شیعیان با هدفی خاص به وجود آمد و پایه و اساس اعتقادی در قرآن، احادیث نبوی و سخنان امامان نخستین شیعه ندارد. به دلیل اهمیت این‌گونه نظریات، در ادامه به برخی از دیدگاه‌های این مستشرقان اشاره خواهد شد.

فلوتن

«فان فلوتن» در سال ۱۸۶۶ میلادی در هلند به دنیا آمد. او شاگرد دخویه بود و از مهم‌ترین کارهای او تحقیق و نشر کتاب‌های *مفاتیح العلوم خوارزمی، البخلاء جاحظ* و نگارش کتاب *عزیمت عباسیان به خراسان* به شمار می‌رود.^{۱۹}

فان فلوتن هلندی در کتابی که حسن ابراهیم حسن آن را با نام *السیادة العربیة و الشیعة و الاسرائیلیات فی عهد بنی‌امیه* به عربی ترجمه نموده است، نظریاتش پیرامون مهدی علیه السلام و مهدویت را بیان داشته است. این کتاب با نام *تاریخ شیعه و علل سقوط بنی‌امیه* به فارسی نیز

ترجمه شده است. او به صراحت از دارمستتر نام می‌برد و تحت تأثیر اوست و مانند دارمستتر با استناد به گفته‌های ابن خلدون، آموزه مهدویت در اسلام را خالی از ریشه اعتقادی دانسته و پیامدی معرفی می‌کند که بر اساس جریان‌های سیاسی به وسیله شیعه ساخته شده است.

فلوتن درباره منشأ پیدایش تفکر مهدویت معتقد است:

مسلماً اعتقاد به ظهور مهدی و انتظار او در بدو امر مختص به آل‌البیت نبوده، بلکه فکر مهدی منتظر به واسطه گسترش نفوذ شیعه و فکر مهدویت در میان مسلمانان توسعه یافت، چنان‌که در بین اهل سنت نیز شیوع یافت.^{۲۰}

او از نظر تاریخی، پیدایش این تفکر را مقارن با قیام مختار و از شهر کوفه می‌داند که تحت تأثیر تفکرات اشراقی باستانی ایرانیان این آموزه‌ها به دنیای عرب و تشیع راه یافت.^{۲۱}

در واقع او به مانند دارمستتر، ایرانیان را وارد کننده تفکر مهدویت در شیعه می‌داند که با پیوند به قیام مختار ثقفی، به انجام این کار موفق شدند و آن را حربه‌ای می‌داند که شیعیان برای مقابله با بنی‌امیه از آن بهره گرفتند و حتی بنی‌عباس از این سیاست برای برانداختن بنی‌امیه استفاده کرده است. از دیدگاه او، امامان شیعه در ابتدا با غلو مسلمانان نسبت به خودشان مخالفت می‌کردند، مانند علی علیه السلام که غالبان را از خود راند، اما آن‌گاه که دیدند از این مسئله می‌توانند برای براندازی حکومت بنی‌امیه و نابودی مخالفان خود استفاده کنند، سیاست سلبی خود را تغییر داده و پذیرای آنان و افکارشان شدند.^{۲۲}

این مستشرق به مبارزات سنگین ائمه علیهم السلام و بعضاً احکامی مانند مهدورالدم بودن برخی غلات که از سوی ایشان مطرح می‌شده توجه نکرده است. تفکرات مهدوی نیز هیچ‌گاه از نگاه ائمه شیعه افکاری غلوآمیز نبوده و خود آنان شکل صحیح آن را مطرح می‌کردند و مبارزه آنان در این باره تنها با آموزه‌های نادرستی بود که برخی با عنوان تفکرات مهدوی مطرح می‌کردند. فلوتن با مقایسه اعتقاد به کشتار در آخرالزمان، دجال و رجعت مسیح، آموزه‌های مهدوی در اسلام و تشیع را برگرفته از ادیان پیش از اسلام - یعنی یهودیت و مسیحیت - دانسته تا اصالت این تفکر اسلامی و شیعی را زیر سؤال برد.^{۲۳}

گلدزیهر

«ایگناتس گلدزیهر» در سال ۱۸۵۰ میلادی در شهر اشتولونیزبورگ مجارستان در خانواده‌ای صاحب‌نام و متمکن یهودی به دنیا آمد. او رساله دکتری خود را زیر نظر «فلایشر» استاد شرق‌شناسی دریافت کرد و در دانشگاه بوداپست به عنوان استادیار مشغول به تدریس شد. او

در سال ۱۸۷۳ میلادی به مدت یک سال به قاهره، سوریه و فلسطین سفر کرد. پس از بازگشت به بوداپست، به سمت استاد زبان‌های سامی در دانشگاه آن شهر نایل آمد.^{۲۴} گلدزیهر معاصر با دارمستتر بوده و قیام مهدی سودانی را درک کرده است. او نظریاتش درباره مهدویت را در کتابی که با ترجمه عربی با نام *العقیده و الشریعة فی الاسلام* به چاپ رسیده، عنوان کرده است. این کتاب در زبان فارسی با نام *درس‌هایی درباره اسلام* به چاپ رسیده است.

گلدزیهر که احتمالاً تحت تأثیر نظریات ابن خلدون در رد احادیث نبوی درباره مهدویت قرار دارد، ریشه اعتقادی این آموزه را زیر سؤال می‌برد تا آن را افسانه‌ای ساخته جریان‌های سیاسی شیعه و امری تاریخی و سیاسی بداند. او می‌گوید:

پاره‌ای از خیال‌پردازی‌ها ... به مسئله مهدویت افزوده شد که در طول زمان موجب پیدایش بسیاری از اسطوره‌ها از دل مهدویت شده است... و احادیثی در موضوع مهدویت وارد شد که مناقشه مسلمانان را دربر داشت؛ احادیثی که منسوب به پیامبر [ﷺ] است... و این احادیث صحیح نیست و در کتاب‌های صحیح ضبط نشده است.^{۲۵}

این در حالی است که در طول تاریخ به جز ابن خلدون هیچ عالم حدیثی شیعی و سنی‌ای تمامی احادیث پیامبر ﷺ درباره مهدویت را ضعیف و غیرقابل اعتنا نشمرده است.

وی مهدویت را اصلی ساختگی توسط شیعه می‌داند تا به وسیله آن، شورش‌هایشان را در مقابل حکومت‌های وقت توجیه دینی و شرعی نمایند.^{۲۶} به نظر می‌رسد همزمانی قیام مهدی سودانی با حیات گلدزیهر، در این طرز تفکر او که مهدویت را ساخته پرداخته جریان‌های شورش‌گر در مقابل حاکمیت بداند، مؤثر بوده است تا این‌گونه القا کند که مهدویت بهانه انسان‌های شورش‌گری است که در پی برهم زدن نظم کلی حاکم بر جوامعند و بدین سان، مسلمانان را از هرگونه طرز تفکر انقلابی در مقابل دول فاسد و استعمارگران اروپایی بر حذر دارد. گلدزیهر درباره اعتقادات مهدویت اسلامی همان کلام دارمستتر را تکرار می‌کند و می‌گوید:

اعتقاد به مسئله مهدویت در ریشه خود به عناصر یهودی و مسیحی برمی‌گردد و در آن پاره‌ای ویژگی‌های مبحث سوشیانس که مورد اعتقاد زرتشتیان است، یافت می‌شود.^{۲۷}

لیوٹ

«دیوید سامویل مارگولیوٹ» در سال ۱۸۵۸ میلادی در انگلستان متولد شد. او تحصیلات ابتدایی‌اش را در آکسفورد به ادبیات کلاسیک (یونانی و لاتین) اختصاص داد، ولی بعد به

مطالعه زبان های سامی روی آورد. مارگلیوٹ در سال ۱۸۸۹، به سمت استادی دانشگاه آکسفورد برگزیده شد و از آن هنگام علاقه اش به مطالعات عربی و سامی افزایش یافت. او در زمینه اسلام، کتاب هایی مانند محمد و پیدایش اسلام و اسلام را به نگارش درآورد، اما متأسفانه در همه آثار چنان روح تعصب غیرعلمی رسوخ کرده که نه تنها خشم مسلمانان را فراهم آورد، بلکه ناخشنودی بسیاری از خاورشناسان را برانگیخت.^{۲۸}

مارگلیوٹ از دایرة المعارف نویسانی است که درباره مهدویت مقاله مستقلی با نام «مهدی» دارد که در آن به بررسی مفهوم، سابقه کلامی و تاریخی اعتقاد به مهدویت پرداخته است. نگاه مارگلیوٹ مانند دارمستتر و گلدزیهر نگاه تاریخی است؛ یعنی اساس اعتقادی و اسلامی برای مهدویت قائل نیست و آن را ساخته جریان های تاریخی و سیاسی می داند. او نیز بر این باور است که مهدویت از زمان محمد بن حنفیه - فرزند امام علی (علیه السلام) - توسط مختار بن عبیدالله و عده ای از هواداران محمد بن حنفیه - فرقه کیسانیه - به وجود آمده است که پس از کشته شدن او عنوان مهدی را به او اطلاق نموده اند.^{۲۹}

مارگلیوٹ با این که احادیثی از پیامبر (صلی الله علیه و آله) درباره مهدویت را که هم در کتب حدیثی اهل سنت و هم در کتب شیعی آمده نقل می کند، نتیجه متفاوتی می گیرد. او این روایات را تنها ناظر به پیشگویی هایی مبهم از آینده دانسته و می گوید:

اثبات این امر دشوار است که پیامبر اسلام در زمان حیات خود، منتظر مهدی موعود بوده باشد و تنها بعد از وفات پیامبر اسلام به جهت ایجاد تشنج و نآرامی میان مسلمانان و به وجود آمدن جنگ های داخلی بود که اعتقاد به مسئله مهدویت در میان مسلمانان مطرح شد و مسلمانان این بحث را از مسیحیان و یهودیان اقتباس کردند.^{۳۰}

او سپس برای اثبات تأثیرپذیری مهدویت اسلامی از منجی گری مسیحی و یهودی به اشتراکاتی مانند انتظار ظهور عیسی بن مریم در همه این ادیان می پردازد؛ اما برای تشریح این اشتراک و این وام گیری مسلمانان یا بهتر بگوییم شیعیان از مسیحیان، مطلب جالب و درخور تأملی دارد. او به زعم خود به ریشه یابی لغوی کلمه «مهدی» می پردازد و معتقد است یکی از معانی لغوی کلمه این است که «یاء» نسبت به کلمه «مهد» به معنای «گهواره» اضافه شده است که به معنای «مردی منسوب به گهواره» است. سپس با اشاره به این که مسلمانان نیز به سخن گفتن مسیح در گهواره باور دارند، می گوید:

مسلمانان نیز کلمه مهدی را از سخن گفتن مسیح در گهواره اقتباس نموده اند.^{۳۱}

گویا این مستشرق توجه نکرده است که «مهدی» از ریشه «هدی» و به معنای هدایت شده است و به گهواره و این گونه بافته های ذهنی ارتباطی ندارد.

گیب

«همیلتون گیب» اسکاتلندی در مصر متولد شد و از بزرگ ترین شرق شناسان به شمار می رود. او به سبب فعالیت های علمی اش از دولت انگلیس لقب «سِر» و از فرانسه نشان «لژیون دونور» گرفت. یکی از مهم ترین کتاب های او درباره اسلام شناسی کتاب «اسلام، بررسی تاریخی» است که در آن به بحث پیرامون مهدویت نیز پرداخته است.

او ابتدا همانند هم قطاران شرق شناس خویش به بی ریشه نشان دادن مهدویت از لحاظ اعتقادی در اسلام پرداخته و احادیث وارد شده در این مقوله را این گونه تبیین می نماید:

قسمت عمده احادیث مربوط به فرقه های مختلف سده های اول و دوم را فقط می توان در مجموعه هایی که کمتر اعتبار و اشتها دارند سراغ کرد. قضاوت ها و ضابطه های نخستین محدثان... توانسته است بیشتر احادیث تبلیغاتی قرن اول و تمام حدیث های مربوط به سده دوم را نظیر آن هایی که مؤید عقاید شیعه یا دعاوی بنی عباس یا پیشگویی درباره ظهور مهدی است، طرد کند.^{۳۲}

گویا منظور گیب از محدثان و ضوابط حدیثی، تنها ابن خلدون و ضوابط حدیثی اوست و او در میان تمامی محدثان والامر تبیه شیعه و سنی، تنها به نظریات او تکیه نموده است. البته ما نیز به راهیابی احادیث ساختگی درباره مهدویت و پیشگویی های گوناگون درباره آینده که به وسیله برخی خلفا و عالمان به فضای فکری و حدیثی مسلمانان راه یافته است اذعان داریم، ولی گیب با این گونه اظهار نظر می خواهد همه احادیث نبوی درباره مهدویت و اساس تفکر مهدوی را از لحاظ اعتقادی زیر سؤال برد و آن را به دور از تعالیم اصیل اسلامی و نبوی معرفی نماید.

او در ادامه این احادیث را ساخته ذهن شیعیان دانسته و می نویسد:

شیعیان در سده های بعدی کتب و مراجع خاص خود را پدید آوردند و به رد احادیث سنیان پرداختند و تنها صحت احادیث مروی از علی [علیه السلام] و ائمه [علیهم السلام] را اعلام کردند.^{۳۳}

این مطلب با ضوابط حدیثی شیعه سازگاری ندارد و محدثان و علمای شیعه با شرایطی احادیث منقول از پیامبر ﷺ را هر چند که از مسیر ائمه [علیهم السلام] نرسیده باشد، مورد وثوق و اعتماد می داند.

پس از این‌که گیب مهدویت را مفهومی بدون ریشه اعتقادی صحیح معرفی نمود، به تشریح چگونگی راهیابی عقاید مهدوی و آخرالزمانی به شیعه و جهان اسلام می‌پردازد. او این تفکرات را برآمده از معتقدات زرتشتیان، یهودیان و مسیحیان دانسته و معتقد است که عده‌ای از صوفیان که واعظان بودند، این داستان‌ها، افسانه‌ها و اسطوره‌ها را از ایرانیان، بوداییان و تورات و انجیل گرفتند و به جهان اسلام منتقل کردند. آن‌ها برای این‌که این معتقدات برای مسلمانان و جهان اسلام پذیرفتنی باشد، این‌ها را در شکل و قالب مواعظ و تفاسیر قرآنی عرضه می‌کردند. در میان این انبوه مواد، دو منبع یعنی مسیحیت و آیین گنوسی پیش از همه خودنمایی می‌کنند، اما سهم این دو را در یک قالب اسلامی ریختند... در میان این پیوندهای مهمی که به شجره اسلام زده‌اند، تبدیل شکل عقیدتی ظهور دوم مسیح است به صورت اعتقاد به ظهور مهدی (کسی که به راه راست هدایت شده) که حضرتش به مدد انقلاب الهی، پیروزی نهایی را نصیب اسلام خواهد نمود.^{۳۴}

گیب، کتاب مهم دیگری درباره اسلام و مباحث سیاسی آن با عنوان *مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام* به نگارش درآورد. این کتاب را به نوعی می‌توان در ادامه کتاب پیشین او و نظریاتش در آن کتاب درباره مهدویت دانست. او در کتاب *اسلام، بررسی تاریخی*، تفکر مهدویت را که در واقع هم برای جامعه شیعی و هم سنی، یعنی کل جامعه اسلامی، می‌توانست مرکز فکری تفکرات سیاسی اسلامی و دخالت مسلمانان در سرنوشت اجتماعی و سیاسی خود و محور مبارزه با ظلم، استبداد، استعمار و بی‌عدالتی باشد، از ریشه اعتقادی عاری می‌داند تا زمینه تفکرات سیاسی را که می‌خواهد در کتاب دوم خویش به ذهن مسلمانان القا کند، فراهم کرده باشد.

او ابتدا با جمله‌ای سعی در القای تفکر جدایی دین اسلام از سیاست می‌نماید و می‌نویسد:

خارج از تعاریفات کلی، در اسلام هیچ‌گونه نظریه سیاسی، یعنی هیچ‌گونه بحثی در مورد وسایل و اسبابی که آرمان‌ها و هدف‌های اسلامی را تأمین کند، نشده است.^{۳۵}

سپس برای تزریق تفکر سازش‌کارانه به ذهن جامعه اسلامی با تمام حکومت‌هایی که برای مسلمانان - چه شیعه و چه سنی - از طرف استعمارگران طراحی می‌گردد، این‌گونه جمله‌سازی می‌کند:

شکاف میان دولت و مردم، از طرف سنی‌مذهبان از راه مسامحه و چشم‌پوشی مشروطی که در خلال تاریخ صورت گرفته، و از طرف مردم شیعه از راه تبعیت از حکومت‌های وقت تا

ظهور مهدی موعود پرشده است.^{۳۶}

گیب، این نوع تفکر سیاسی را به شیعه بسته است، وگرنه تفکر اصیل شیعی به ویژه تفکر اصولیین شیعه که بر اساس تعالیم ناب نبوی و ائمه علیهم السلام شکل یافته، هیچ‌گاه تبعیت از هر نوع حکومتی را تا زمان ظهور، تجویز نمی‌کند و اگر زمینه‌ها فراهم شد حتی شیعیان را به قیام علیه حکومت‌های جائر و نامشروع فرامی‌خواند. اگر تمامی مسلمانان نیز به تفکرات اصیل قرآنی و نبوی بازگردند، نه شیعه و نه سنی در مقابل هر حکومتی سر تعظیم فرود نخواهند آورد. تفکر ارائه شده توسط گیب در واقع راه را برای نفوذ و تسلط استعمار بر کشورهای اسلامی از طریق گماشتن حاکمان دست‌نشانده خود باز می‌نماید.

با مطالعه و پیوند مضامین این دو کتاب، می‌توان ترس استعمار از تفکر مهدوی و پیوند عمیق آن با استقلال و اقتدار مسلمانان و فرهنگ اسلامی و غلبه اسلام و فرهنگ اسلامی بر غرب و فرهنگ غربی با محوریت این اعتقاد حرکت‌آفرین را به خوبی شناخت.

به سبب رعایت اجمال و پرداختن به مرحله چهارم چگونگی نگرش مستشرقان به مقوله مهدویت، در این مرحله به همین بسنده کرده و به مستشرقان دیگری که در همین دوره درباره آموزه مهدویت قلم‌فرسایی کرده‌اند، اشاره‌ای نمی‌کنیم. اما چارچوب فکری همه مستشرقان در این دوره درباره اعتقاد به مهدی علیه السلام و مهدویت در اسلام و تشیع که هنوز نیز بر ذهن مستشرقان کنونی به طور کلی مستولی است را در چند بند می‌توان به صورتی مجمل جمع بندی نمود:

۱. مستشرقان با تکیه بر آرای حدیثی ابن‌خلدون که تمامی احادیث درباره مهدویت را ضعیف شمرده و با توجه به این نکته که در قرآن به روشنی تمام از لفظ مهدی و عقاید مهدوی سخن نرفته است، باور دارند که این آموزه دارای ریشه اعتقادی نیست.

۲. آن‌ها معتقدند، «مهدویت» ساخته جریان‌های سیاسی شورش‌گر و انقلابی شیعه است و نخستین بار توسط مختار ثقفی و حامیان شیعی او با ادعای مهدویت محمد بن حنفیه وارد شد تا آن را به عنوان ابزاری دینی برای تحریک و تهییج مردم علیه حاکمان سنی به کار گیرند.

۳. به نظر مستشرقان، عقاید مهدوی و آخرالزمانی در اسلام، از عقاید، افسانه‌ها و اسطوره‌های ایرانیان زرتشتی، مسیحیان و یهودیان گرفته شده است. در این باره، ایرانیان - که مذهب تشیع به نوعی ساخته و حمایت شده توسط آن‌هاست - با پیوند با قیام مختار ثقفی، در راهیابی آموزه مهدوی به جهان اسلام نقش کلیدی داشتند تا با انگیزشی اعتقادی در

مقابل اکثریت عرب سنی، به شورش برخیزند.

۴. مستشرقان با بیان سه مقوله فوق، به واقع برای استعمارگری و تفوق فرهنگ غربی در کشورهای اسلامی نسخه پیچیده‌اند؛ بدین سان که با نقد مهدویت اسلامی و شیعی و بازگرداندن آن به ریشه‌ای غیراسلامی و افسانه‌ای، یکی از محورهای تفکر انقلابی و اسلامی را در جهان اسلام و به‌ویژه در جهان تشیع را زیر سؤال برند تا زمینه سازش‌کاری مسلمانان و شیعیان با حکومت‌هایی که غرب و استعمار برای آنان بنا نهاده‌اند، فراهم آمده و به بهانه برهم نزدن نظم و ساختار اجتماعی، آنان به مطامع و اهداف خویش در کشورهای اسلامی دست یابند.

اهمیت این مسئله هنگامی برای جهان غرب آشکار شد که امثال مهدی سودانی با ادعای مهدویت موی دماغ آنان شدند. در ایران شیعی نیز با تفوق جریان اصولی شیعه بر حوزه‌های علمیه، مراجع و مجتهدان شیعی با تکیه بر آموزه مهدوی و نیابت عام آنان از طرف امام عصر^{علیه السلام} در همه شوون دینی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی مسلمانان، در برهه‌های مختلف مانند جنگ‌های ایران و روس، ماجرای قتل گریبایدوف، نقض قراردادهای استعماری رویترو و تالبوت انگلیسی، انقلاب مشروطه و... برای غرب و استعمار خطرآفرین شدند.

انقلاب اسلامی ایران و تأثیر آن بر مهدویت پژوهی مستشرقان

در مرحله چهارم و پایانی مهدویت پژوهی مستشرقان، به دههٔ چهل شمسی می‌رسیم. از این دهه، انقلاب اسلامی ایران به رهبری امام خمینی^{علیه السلام} بر اساس تفکر نیابت عام فقه‌های شیعی در همه شوون مسلمین از طرف امام عصر^{علیه السلام} در زمان غیبت آغاز شد و پس از کمتر از دو دهه با تأسیس نظامی سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه توانست این آموزه را که از سده‌ها پیش در پستوی ذهن فقه‌های شیعی بود، به طور کامل و با طرحی نوین پیاده کند. این نظام جدید، بر پایهٔ مذهب تشیع و آموزه‌های آن، نظام فکری جدیدی را در مقابل دیدگان جهانیان و به‌ویژه مسلمانان باز کرد و چالشی بزرگ برای نظام‌های استبدادی و استعماری و مبانی نظری و فکری آنان و برای فرهنگ غربی و همه شوونات و لوازم آن پدید آورد. محوریت تفکر مهدوی در برپایی این نظام چنان مشخص بود که فوکویامای امریکایی در کنفرانسی که در سال ۱۹۸۶ در اورشلیم با نام «بازشناسی هویت شیعه» برگزار شد، شیعه را دارای دو بال سرخ حسینی و سبز مهدوی دانست که اگر این دو بال آسیب ببینند، شیعه و انقلاب و نظام ایران

متزلزل خواهد شد.

از این برهه تاریخی، برخی مستشرقانی که به نوعی در پیوند با نظام فکری غرب و دول غربی بودند، در قلم‌فرسایی پیرامون مهدویت - که از این دوره به اهمیت والا و کارکرد عظیم آن بیش از پیش پی بردند - افزون بر نقد مهدویت شیعی، این مسئله را در دستور کار فکری و علمی خویش قرار دادند که تفکر اصولی شیعه را که اجازه دخالت فقها و مراجع شیعی را در فضای اجتماعی و سیاسی فراهم می‌کرد، زیر سؤال برده و این آموزه را ساخته ذهن افرادی بدانند که آن را به طمع دستیابی به مناصب اجتماعی، سیاسی و حکومتی مطرح کرده‌اند. در این راستا آنان به اخباریون و استدلال‌ات حدیثی و دینی آنان تکیه کرده‌اند تا ذهن متشرع عموم جامعه اسلامی و شیعی را با توجیهاتی شرعی با خود همراه کنند.

از دیگر موضوعاتی که از این دوره درباره تفکرات آخرالزمانی مطرح شد که با انقلاب اسلامی ایران نیز به نوعی مرتبط است، نگاه متفکران وابسته به دول غربی درباره آینده جهان است که در پایان این بخش گذری به آن خواهد شد.

بر پایه مطالب بیان شده، به طور اجمال به برخی از مستشرقان و متفکرانی که در این دوره درباره تفکر مهدوی و آخرالزمانی شیعه سخن رانده‌اند می‌پردازیم:

لوییس

«برنالد لوییس» یهودی‌مذهب، از کسانی است که افزون بر مباحث اعتقادی تشیع، درباره اندیشه سیاسی اسلام، شیعه و انقلاب اسلامی ایران مطالعات بسیاری نموده است. لوییس با نگاهی تاریخ‌نگارانه، تشیع را تنها جریانی سیاسی دانسته که علیه حاکمیت سنی قد علم کرد و در ابتدا مبانی اعتقادی خاصی نداشت. بنا بر نظر او، این نهضت ابتدا عربی بود، ولی چون به موفقیت‌های سیاسی در قرون نخست دست نیافت، کم‌کم عناصر ایرانی و موالی ناراضی از عرب را در خود جذب کرد و اعتقادات آنان را پذیرا شد تا برای خود وجهه‌ای دینی نیز بسازد. از جمله این عقاید «مهدویت» بود. لوییس در این باره می‌نویسد:

یکی از نشانه‌های ویژه تغییر تشیع عربی به تشیع موالی، پیدایش اندیشه مهدی و مهدویت است. ... پیدایش این اندیشه معادی، به منابع مختلف نسبت داده شده است. دارمستتر این عقیده را از اصلی ایرانی می‌داند.

وی می‌گوید:

... اینان با خود اندیشه هندواروپایی یک خاندان برگزیده از جانب خدا را که منتقل کننده

فره یزدانی از نسلی به نسل دیگر بود و سرانجام از میان آنان سوشیانتی یا مسیحی برمی‌خاست، به اسلام آوردند و این مفهوم را به خاندان پیامبر ﷺ و شخصیت علی علیه السلام منتقل ساختند.^{۳۷}

لوییس معتقد است نخستین بار، مختار ثقفی بود که به سبب پیوند با ایرانیان و بهره‌گیری از عقاید منجی‌گرایانه آنان، اندیشه‌های مهدوی، غیبت، رجعت و قائمیت را به دنیای اسلام وارد نمود و محمد حنفیه را «مهدی» خواند.^{۳۸}

او به واقع مهدویت را تنها ابزار سیاسی مهیجی برای شورش شیعه علیه حاکمان سنی دانسته و با این بیانات آن را از اندیشه اعتقادی عدالت‌طلبانه به آلتی سیاسی برای شورش‌گران طالب قدرت تنزل می‌دهد.

لوییس، در تحقیقات خویش درباره اندیشه سیاسی اسلام و تشیع که در پیوند عمیق با مهدویت قرار دارد به نتایج درست و درخور تأملی دست یافته است. او در مقایسه اندیشه سیاسی مسیحیت با اسلام، این دو را کاملاً مغایر هم یافته و می‌گوید:

در سرتاسر تاریخ جهان مسیحیت، همواره دو قدرت وجود داشته است: خدا و قیصر... در اسلام قبل از غرب‌گرایی مسلمین، دو قدرت وجود نداشت، بلکه تنها یک قدرت بود و در نتیجه مسئله جدایی نمی‌توانست طرح شود.^{۳۹}

او به درستی فهمیده است که تا پیش از تزریق تفکر سکولاریستی غرب در ذهن مسلمانان، جدایی دین از سیاست اصلاً در جهان اسلام مطرح نبود.

این مستشرق یهودی، در تشریح اندیشه سیاسی شیعه نیز می‌نویسد:

اصولاً حاکم مسلمانی که فاقد شرایط لازم بوده یا طبق شرع انتخاب یا نصب نشده، غاصب است. در میان شیعیان این امر به عنوان مسئله‌ای اساسی باقی ماند و تمامی حاکمان... که از فرزندان علی علیه السلام نبوده و جانشینان وی آن‌ها را تعیین و نصب نکرده‌اند، غاصبند.^{۴۰}

این همان اساس اندیشه سیاسی شیعه است که تنها حکومت ائمه علیهم السلام و در زمان غیبت حاکمیت فقهای جامع‌الشرایط مأذون از ایشان را مشروع می‌داند؛ اندیشه‌ای که امام خمینی علیه السلام بر پایه آن انقلاب کرده و نظام جمهوری اسلامی را تأسیس نمود.

لوییس که از حامیان اسرائیل و صهیونیسم به شمار می‌رود، در سمیناری که در تل‌آویو درباره مبانی فکری شیعه ارائه نمود، مسئله مهدویت را یکی از مؤلفه‌های اصلی فکر شیعی

معرفی کرده است.^{۴۱}

با همپوشانی نظریات او پیرامون مهدویت اسلامی و شیعی و مطالعاتش درباره اندیشه سیاسی تشیع و انقلاب اسلامی ایران، می‌توان این‌گونه استنباط نمود که لوییس یکی از راه‌های تزلزل جمهوری اسلامی را تزلزل مبانی فکری آن می‌داند که از اساسی‌ترین آن‌ها آموزه مهدویت با تمام لوازم آن است. یکی از روش‌ها در این باره هراس افکنی در ذهن افکار عمومی جهان و غرب، از اعتقادات مهدوی و آخرالزمانی شیعیان است که لوییس سعی در استفاده از آن کرده است.

در مرداد ۱۳۸۵ شمسی برابر با ۲۷ رجب، روزی که ایران می‌خواست خبر دست‌یابی به آب سنگین را منتشر کند، او با توجه به این‌که ۲۷ رجب، لیلۃ المعراج است معتقد شد که آن روز، روز حمله موشکی ایران به اسرائیل است. او در این پیشگویی اعلام کرد:

روز ۲۲ اوت (۲۷ رجب)، روز پایان جهان است و چون ۲۷ رجب روز رفتن پیامبر از بیت‌المقدس به معراج است، مسلمانان به اسرائیل بمب هسته‌ای می‌اندازند ... و جنگ جهانی سوم رخ می‌دهد.^{۴۲}

به این شکل از این مرحله مبارزه با آموزه مهدویت و تضعیف آن با مبارزه با نظام جمهوری اسلامی و مبانی اعتقادی و سیاسی آن و هراس افکنی در غرب از اعتقاد مسلمانان و به‌ویژه شیعیان به حاکمیت نهایی اسلام بر جهان به رهبری امام عصر^{علیه‌السلام} ممزوج می‌گردد تا غرب و اسرائیل، آینده جهان را از آن خود و نظام فکری خود کنند.

هالم

«هاینس هالم» آلمانی، کتابی با نام تشیع نگاشت و در آن با نگاهی تاریخ‌نگارانه، سیری بر روند حرکت کلی شیعه و فرق‌گوناگون آن از جمله امامیه، زیدیه، اسماعیلیه، واقفیه و غلات نمود.

او پایه نوشتار خویش را همانند تمام مستشرقان تاریخ‌نگر، بر این می‌نهد که تشیع یک حزب سیاسی و یک حادثه تاریخی است که در ابتدا ماهیت اعتقادی خاصی نداشته است و آغاز شکل‌گیری این حزب را در حادثه شورش علیه عثمان و گروه‌بندی‌های سیاسی آن دوره می‌داند.^{۴۳}

هالم درباره آموزه مهدویت نیز با نگاهی تاریخ‌نگارانه و بدون در نظر گرفتن ریشه‌های اعتقادی آن در قرآن، احادیث نبوی و بیانات امامان نخستین شیعه، اصطلاح «مهدی» و

اندیشه مهدویت و رجعت را برای نخستین بار ساخته مختار ثقفی می‌داند که این لفظ را برای محمد حنفیه به کار برد و معتقد است در این زمان هنوز دارای آن مفهوم آخرالزمانی که بعدها به خود گرفت، نبود.^{۴۴}

این مستشرق آلمانی با این‌که تشیع را دارای ماهیت عربی می‌داند، اما به نوعی تفکرات مهدوی تشیع را برگرفته از تفکرات زرتشتیان، یهودیان و به‌طور کلی خارج از حوزه اسلام می‌داند:

این‌که عقاید غیرمسلمانان یهودی، گنوسیسم و یا تفکرات ایرانی تا چه اندازه از طریق کیسانیه وارد شیعه شد، قابل بحث است. لکن حضور بخش عظیمی از موالی غیرعرب در میان نمایندگان شیعی اهل کوفه نیز در قرن دوم / هشتم شایان توجه است و در این واقعیت که در بعضی گروه‌ها و مجامع کوچک، قطعاً نظریات گنوستیکی درباره نجات جهان و تناسخ روح منتشر شده است، تردیدی وجود ندارد.^{۴۵}

هالم، تشیع را دارای سه مرحله می‌داند و در هر کدام از این مراحل به عقیده او، آموزه مهدویت توسط عده‌ای وارد مذهب شیعی گردیده و این تفکر به تدریج تکامل یافته است. همان‌گونه که بیان شد در مرحله اول تشیع که از زمان شورش عثمان شکل گرفت، اندیشه مهدویت با الهام از عناصر غیرعرب وارد تشیع گردید.

در مرحله دوم، امام صادق علیه السلام مبدع و تکامل بخش اعتقادی تشیعی که هالم «تشیع امامیه» می‌نامد، خوانده می‌شود. در این مرحله، آموزه مهدویت توسط واقفیه که معتقد به مهدویت امام موسی کاظم علیه السلام بوده‌اند وارد تفکر تشیع امامی می‌گردد و از همین فرقه است که این اعتقاد وارد مرحله سوم شکل‌گیری و تکامل تشیع می‌شود که هالم این مرحله را «تشیع دوازده امامی» می‌نامد.^{۴۶}

در مرحله سوم، او وجود امام دوازدهم را از لحاظ تاریخی، اثبات‌شده نمی‌داند و شخصیت امام دوازدهم و غیبت او را ساخته کسانی برمی‌شمرد که بعداً شیعه دوازده‌امامی و مبانی و اصول اعتقادی آن را شکل دادند. هالم می‌نویسد:

امام یازدهم... از خود پسری بر جای نگذاشت. این انقطاع در دودمان امامان، شیعیان را در بحرانی جدی فروبرد... اما سرانجام این نظر غالب شد که امام یازدهم در حقیقت پسری به نام محمد از خود بر جای گذاشته است که پدرش از روی تقیه او را از دید و دسترس خلیفه پنهان کرد.^{۴۷}

او در انکار حقیقت داشتن غیبت امام عصر علیه السلام نیز می‌گوید:

از داستان ناپدید شدن آن حضرت در سرداب منزل پدرش، در منابع قدیمی اثری دیده نمی شود.^{۴۸}

این در حالی است که غیبت امام عصر علیه السلام در احادیث نبوی و امامان شیعه علیهم السلام از پیش مطرح بوده است، هرچند که در کتب تاریخی اهل سنت از آن سخن نرفته و یا در کتب حدیثی شیعه در قرن چهارم تنها به اصل غیبت توجه و به سرداب اشاره‌ای نشده باشد. هالم به واقع در پی این است که با به میان کشیدن مراحل تکون تشیع، سلسله دوازده امام، شخصیت امام دوازدهم، غیبت و ظهور ایشان، آموزه‌های مهدوی شیعه را بدون ریشه اعتقادی صحیح دینی و اسلامی و حتی بدون ریشه تاریخی صحیح معرفی نماید. اما در این که از چه دوره‌ای این موضوعات در تشیع مطرح گردید، هالم به قرن چهارم اشاره می‌کند:

عقیده به این که امام دوازدهم در سال ۸۷۳/۲۶۰-۸۷۴ از نظرها غایب شد، به تدریج در قرن چهارم / دهم بر سایر تعالیم امامی شیعیان تفوق یافت و در آن زمان بود که امامی‌ها به صورت دوازده امامی (اثنا عشریه) درآمدند.^{۴۹}

قرن چهارم، قرن بروز دولت شیعی آل بویه در جهان اسلام است. هالم در پی اثبات این نکته است که عالمان شیعه قرن چهارم مانند شیخ صدوق، نعمانی و... با تکیه بر قدرت آل بویه چنین آموزه‌هایی را مطرح و تثبیت نمودند تا جامعه شیعی دوازده امامی را متشکل و حفظ و تحکیم نمایند. او معتقد است که آنان با ایجاد سلسله دوازده امام و بردن امام دوازدهم در غیبت، خود هم در ابتدا در گنجی و ابهام بودند و ابتدا در فکر غیبتی کوتاه بودند تا چاره‌ای برای تداوم امامت بیندیشند، اما در ادامه با طولانی شدن غیبت، سعی در پاسخ‌گویی به مخالفان خود و اثبات امکان عمری طولانی برای امام زمان علیه السلام کردند.^{۵۰}

این مستشرق، به کتب حدیثی شیعه و اصول اربع مائه (چهارصدگانه) و احادیثی که از یازده امام پیشین و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم پیش از قرن چهارم در محافل اسلامی و شیعی درباره دوازده امام، غیبت و مهدویت مطرح بوده، یا از روی مطالعه کم و یا از روی عمد توجهی ننموده است تا این آموزه‌ها را زاییده ذهن عالمان شیعی قرن چهارم و بعد آن نداند.

اما هالم، در این که چگونه و با چه انگیزه‌ای چنین مباحثی مطرح شد، نظریات تأمل برانگیزی دارد. او وارد کردن اعتقاد غیبت و تفکرات آخرالزمانی را با انگیزه‌ای سیاسی و برای آرامش بخشیدن به روحیه سیاسی سرکوب شده شیعه می‌داند تا تشکل خویش را از دست ندهد و در آینده زمینه حاکمیت شیعه فراهم گردد. او می‌نویسد:

پس از رحلت امام یازدهم، امیدواری برای یک خلافت شیعی به شکل قطعی تا آینده‌ای دور به تعویق افتاد و به صورتی روزافزون ویژگی‌های آخرالزمانی به خود گرفت.^{۵۱}

در نیمه دوم قرن سوم و نیمه قرن اول چهارم در بغداد، خاندان شیعی نوبختیان که دارای مسلک عقلی و کلامی بودند از نظر علمی و فکری تسلط داشتند. آنان در دربار عباسیان دارای نفوذ بوده و مناصب سیاسی و اداری داشتند و با تکیه به تشیع و شیعیان یاری می‌رساندند. هالم معتقد است که جرقه تفکر غیبت امام عصر^ع و نیابت و سفارت امام، توسط آنان مطرح شده است. از نظر او در ابتدا نوبختیان برای جا انداختن این امر و رفع ابهامات آن و رفع این شوک در جامعه شیعی، برای امام عصر^ع چهار سفیر ساختند که وسیله ارتباط امام با شیعیان و رهبری شیعه را در غیبت بر عهده گیرند. این سفیرسازی را حسین بن روح نوبختی به انجام رساند.^{۵۲}

هالم به شکلی جالب در توجیه پایان یافتن نیابت خاص پس از علی بن محمد سمري و تفکیک دوران غیبت صغرا و غیبت کبرا آن را به این مربوط می‌داند که پس از سال ۳۲۹ قمری و مرگ نایب چهارم، عموم شیعیان نتوانستند نیابت و سفارت امام غایب را بپذیرند و آن را نشانه پایان یافتن نخستین کوشش برای رسمیت بخشیدن به نمایندگی منظم امام غایب و تعیین یک رهبر برای شیعیان می‌داند.^{۵۳}

این در حالی است که در کلامی کلینی که پیش از پایان یافتن غیبت صغرا تألیف شده، احادیثی از امامان درباره دو مرحله بودن غیبت امام عصر^ع وجود دارد و پایان یافتن غیبت صغرا هیچ ارتباطی به خواست نوبختیان نداشته است.^{۵۴}

این مستشرق برای این نظر خود به کتاب کلامی تکیه دارد؛ زیرا در این کتاب، سخنی از سفارت این چهار تن، به ویژه نوبختی و سمري نیست. اما او توجه نکرده است که کلینی کتاب خویش را در بیست سال آخر غیبت صغرا نگاشته است که مصادف با سفارت دو سفیر آخر بود و به دلیل تقیّه شدید این سفرا، تنها تعداد بسیار محدودی از شیعیان آنان را می‌شناختند که آن عده نیز به علت حفظ جان و مال خویش و سفرای امام و حتی حفظ خود امام، از آوردن و نوشتن نام آنان خودداری می‌کردند.

پس از غیبت صغرا، با ورود آل بویه شیعی به بغداد، شیعیان جان تازه‌ای گرفتند. در این دوره عالمان شیعی بغداد به سبب شاگردی نوبختیان و الهام‌گیری از فضای فکری-کلامی بغداد و منش اعتقادی خویش دارای مسلک اجتهادی و اصولی شدند و پدیدآورنده این منش

فکری و فقهی، شیخ مفید بود. از زمان این عالم برجسته، تفکر اصولی و اجتهادی بر حوزه‌های علمی و فکری شیعه چیره شد و تفکر اخباری رو به افول نهاد.

هالم معتقد است که اصولیین شیعه با استفاده از ابزار عقل و اجتهاد در فقه شیعه، راه توجیه افتاء و مرجعیت و به تدریج به دست‌گیری مناصب اجتماعی و سیاسی و نهایتاً رهبری شیعیان در دوران غیبت را برای خویش باز کردند. آنان در ابتدا مباحثی مانند غیبت و سفارت و به موازات آن مفهوم امامت در تلقی ائنا عشری آن^{۵۵} را به رسمیت شناختند. به عقیده هالم، آنان در واقع با پذیرش سفارت برخی از طرف امام که نوبختیان مطرح کرده بودند ولی عموم جامعه شیعه تا مدتی آن را نپذیرفته بودند، نظریه «نیابت عام» امام عصر^{علیه السلام} در دوران غیبت و در تمامی شئون مذهبی، اجتماعی و سیاسی را برای مجتهدان و فقهای اصولی شیعه مطرح کردند. او این تفکر را که به‌ویژه پس از وحید بهبهانی و تلاش‌های او در حاکمیت بخشی نهایی تفکر اصولی بر حوزه‌های علمیه شیعی، باعث اقتدار روزافزون مرجعیت در جامعه شیعی شد، همان ابزاری می‌داند که امام خمینی^{علیه السلام} از آن استفاده مؤثری نمود و انقلاب خویش و نظام جمهوری اسلامی و نظریه ولایت فقیه را بر اساس آن برپا کرد.

در واقع از نوشته هالم این‌گونه می‌توان نتیجه گرفت که او تفکر مهدویت تشیع امامی و لوازم آن را از ریشه اعتقادی صحیح اسلامی خارج دانسته و آن را ساخته ذهن اجتهادیون و اصولیین شیعه در قرن چهارم می‌داند. به نظر او آنان وجود امام دوازدهم و سپس غیبت او را مطرح کردند تا با الگو گرفتن از تفکر سفارت نوبختیان، برای خود نیز نیابت عام از طرف امام در امور گوناگون قائل شوند و به تدریج و در طول زمان با پیش گرفتن اجتهاد و مرجعیت، اقتدار خویش را در جامعه شیعی افزون کنند و حاکمیت اجتماعی و سیاسی را به عهده گیرند. به عقیده او کسی که توانست از این تفکر به ظاهر اعتقادی و به واقع سیاسی، بهره کامل ببرد امام خمینی^{علیه السلام} بود.

در یک جمله، هدف هالم از نگاشتن فصل امامیه کتاب تشیع، زیر سؤال بردن تفکر مهدویت، نیابت عام و مرجعیت شیعی و خدشه وارد کردن به نظریه ولایت فقیه امام خمینی^{علیه السلام} و مبانی نظری و فکری انقلاب و نظام اسلامی ایران است.

نیومن

«آندره نیومن» از مستشرقان اخیر است که دارای تحقیقاتی درباره اسلام و تشیع بوده و به ایران و قم نیز رفت و آمد دارد. او کتابی با نام *مکتب قم و بغداد* دارد که آن را به نوعی می‌توان

در ادامه کتاب تشیع هالم و تحکیم بخش نظریات او دانست. نیومن در این کتاب با بررسی دو شهر قم و بغداد از لحاظ فکری و تاریخی در چهار قرن نخست هجری و بررسی سه کتاب حدیثی ابتدایی شیعه یعنی *محاسن برقی*، *بصائر الدرجات* صفار قمی و *کافی* کلینی که در نیمه دوم قرن سوم و دهه‌های ابتدایی قرن چهارم نگاشته شده، در پی اثبات این نظر است که با مطالعه احادیث سه کتاب نام برده شده، به این نکته خواهیم رسید که تفکر صحیح و اصیل شیعی برآمده از احادیث امامان شیعه، تفکر اخباری‌گری است و نه تفکر و مسلک اجتهادی و اصولی. او اندیشه اجتهادی و اصولی را تخطئه می‌کند تا پس از آن آموزه نیابت عام فقها در عصر غیبت، در شؤون دینی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و در نهایت نظریه «ولایت فقیه» امام خمینی علیه السلام و نظام اسلامی برآمده از آن را زیر سؤال برده و آن را نه اندیشه اعتقادی صحیح و برآمده از احادیث امامان شیعه، بلکه ابزار بداند که اصولیین و عقلیون شیعه به آن رنگ دینی داده‌اند تا به مطامع و مناصب دینی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی دست یابند. به عقیده او در این گیر و دار، قم مأمون و منشأ تفکر اخباری و حدیثی و بغداد مأوا و منشأ عقلیون و اصولیین شیعه بوده است.

نیومن با تکیه بر کتاب *فرق الشیعه* نوبختی، به ذکر فرقی که در شیعه پس از رحلت امام عسکری علیه السلام حادث شده می‌پردازد و درباره شیعه دوازده‌امامی چنین اعتقاد دارد که: به هر حال شیعه دوازده‌امامی یک گروه کوچک بود.^{۵۶}

او به نقش خاندان نوبختی - که از خاندان‌های شیعی نفوذ کرده در دربار عباسی از قرن دوم بودند و در قرن سوم بر نفوذ و اقتدارشان افزوده شده بود - به‌ویژه ابوسهل نوبختی در این دوره می‌پردازد. این خاندان تفکری کلامی و عقل‌گرا داشتند. نیومن می‌نویسد:

هنگام رحلت امام یازدهم ... بحران‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مردم و بغداد تشدید یافته بود و لاقلاً در واکنش به این بحران‌ها، حدیث‌گرایی اهل سنت رشد یافته بود. در این دوره ابوسهل ۲۳ ساله بود. پیام نوبختی درباره غیبت امام، چاره‌ای نوین برای خط سیر شیعیان در قبال زیدیه، اسماعیلیه و غلات شیعه و جنبش‌های نخستین هواداران شیعه مانند زنگیان و قرامطه بود. ... بنونوبخت... به توضیح عقیده امامیه مبنی بر غیبت امام دوازدهم پرداختند تا مفهوم امامت را توسعه دهند. ... آن‌ها با تبحر در مباحث حکمت عقل‌گرایان، مهیای رسیدن به کاری مشترک و انتصابی سیاسی بودند با هدف حفظ مصالح جامعه و بلکه ترقی دادن و توسعه آن...^{۵۷}

او در ذکر کتب ابوسهل به مقاله‌ای در ویژگی‌های اجتهاد... چند اثر در رد ابن‌راوندی که

استفاده از اجتهاد را مورد انتقاد قرار داده بود، اشاره می‌کند.^{۵۸} با این بیان، او تفکر امامت، مهدویت و غیبت امام عصر^{علیه السلام} را ابزاری در دست نوبختیان عقل‌گرا برای توجیه اندیشه‌های کلامی و عقلی‌شان می‌داند. در واقع به عقیده نیومن، نوبختیان با توسل به این آموزه‌ها در پی مطرح کردن اندیشه اجتهادی و اصولی در میان شیعیان و سپس نیابت عام علما و فقهای اصولی و عقلی مسلک شیعه و رهبری دینی، اجتماعی و سیاسی آنان در دوران غیبت بوده‌اند تا با این حربه جامعه شیعی امامی را در مقابل دیگر گروه‌ها و فرق اسلامی و شیعی شکل و سروسامان داده و حفظ نمایند. او در این باره به طور واضح می‌نویسد:

اندکی پس از رسیدن کلینی به بغداد، طرفداران مقاله عقل‌گرایان امامی، سعی کردند زعامت دینی پس از غیبت امام در سال ۲۶۰/۸۷۳-۸۷۴ را توجیه کنند.^{۵۹}

با وجود اذعان به نقش نوبختیان در ورود تفکر اصولی در شیعه، در این جا باید به این نکته اشاره کرد که فقهای اصولی شیعه برای تفکر اجتهادی و نیابت عام فقها و زعامت اجتماعی و سیاسی آنان در دوران غیبت امام، از مصادر قرآنی و حدیثی - چه احادیث نبوی و چه احادیث ائمه^{علیهم السلام} - بهره می‌برند و برای خود دلایل متقن قرآنی، روایی و عقلی دارند. این‌گونه نیست که آنان تنها تکیه بر بافته‌های عقلی ذهن خویش داشته باشند و نظریاتشان دارای هیچ بن‌مایه و اساس دینی نباشد.

در ادامه، نیومن به شهر قم و مکتب حدیثی و اخباری آن و سه کتاب حدیثی نوشته شده در آن مکتب می‌پردازد و با توجیه صحت مکتب اخباری شیعه و نشان دادن ضدیت آن با مکتب عقلی و اجتهادی بغداد، در پی آن است تا منصب افتاء و نیابت عام فقها و مرجعیت علمای اصولی شیعه در دوران غیبت را امری غیراعتقادی بخواند.

او ابتدا به بررسی کتاب محاسن برقی و احادیث آن پرداخته و چنین نتیجه می‌گیرد:

به نظر می‌رسد که برقی خصوصاً به استمرار ایمان و عمل از دوره حضور امام در اجتماع علاقه مند بوده است... و احادیث امامان را به عنوان منبع کلیدی استناد به مسائل اعتقادی و عملی... قرار داده است. تأکید به استمرار، با غیبت آشکار استناد به نیاز جامعه در طول غیبت امام زمان، در جهت مرتب‌سازی آداب مختلف اجتماعی نیز مورد تصدیق قرار گرفته است. این آداب شامل رهبری نماز جمعه و یا جمع‌آوری و توزیع مالیات‌های مختلف، انجام قضاوت، تعبیر مسائل اعتقادی و عملی می‌شد که در همگی آن‌ها نقش امامان هم تعیین‌کننده و هم متمایز می‌نمود.^{۶۰}

به اعتقاد نیومن، در احادیث شیعی نظر بر این است که در مسائل مختلف دینی، اجتماعی و عملی تنها به امامان و سخنان آن‌ها مراجعه گردد، حتی اگر آنان در غیبت باشند و هیچ کس و هیچ گروهی به جز آنان حق اظهار نظر دینی و اجرای حدود و شرایط دینی را ندارد. اما او در پاسخ به این که بالأخره در دوران غیبت که امامان حضور ندارند چه باید کرد، می نویسد:

فقدان چنین ارجاعاتی شگفت آور نیست، بلکه انتظار می رود - همان گونه که در منابع معاصر یاد شده - فرزند امام یازدهم [بعد از] مدت زمان کوتاهی ظاهر خواهد شد و امامت و جانشینی از سر گرفته خواهد شد.^{۶۱}

به این ترتیب، از نظر این مستشرق خللی به وجود نمی آید تا شیعیان در دوران غیبت مجبور شوند برای یافتن پاسخ به سؤالات خویش به ویژه مسائلی که در زمان امامان به طور مستقیم و خاص مطرح نبوده و برای اجرای احکام و حدود شرعی در قالب فردی یا اجتماعی و سیاسی، به کسی غیر امام مراجعه نمایند.

پس از کتاب محاسن، به بررسی کتاب بصائر الدرجات و احادیث موجود در آن پرداخته می شود. در این جا نیز نیومن نظر پیشین خود را چنین بیان می کند:

بر اساس احادیث امامان و مکتب حدیثی و اخباری قم، بازگشت امام قریب الوقوع بود و کسی حق بر عهده گیری مناصب او را در این مدت کوتاه نداشت. در همان زمان رافضیون معاصر، [مانند] سعد بن عبدالله اشعری... در مورد حضور کسانی خبر داد که بازگشت قریب الوقوع پسر امام یازدهم و از سرگیری جانشینی را متوقع بودند.^{۶۲}

او در ادامه برای اثبات این نظر می نویسد:

بصائر خود شامل سی حدیث... است که در آن، امامان، شیعیان را مطمئن کرده اند که خداوند افراد با ایمان را هرگز بدون امام رها نمی کند، حتی اگر تنها دو نفر بر روی زمین باقی مانده باشند، یکی از آن‌ها حجت (امام) است و چنان چه هیچ امامی نباشد، زمین به خودی خود پایان می یابد.^{۶۳}

این در حالی است که این نوع احادیث، به معنای این نیست که امامان حتماً باید در جامعه ظاهر باشند و اگر امامی در غیبت باشد نیز چنین احادیثی نقض نمی گردند.

مفصل ترین فصل کتاب نیومن، مربوط به بررسی احادیث کافی است. کلینی این کتاب را در بغداد نگاشت، ولی به سبب این که بیشتر احادیث آن مربوط به راویان قمی است، در قالب مکتب حدیثی قم به شمار می رود.

نیومن با نگاهی اخباری به احادیث کافی می‌نگرد و با بیان این‌که تنها مصدر نظر و عمل دینی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، امامان هستند، این سخن را تکرار می‌کند که بر اساس احادیث این کتاب، بازگشت امام قریب‌الوقوع خواهد بود و هیچ‌کس در دوران غیبت حق بر عهده گرفتن مناصب امام در حوزه‌های مختلف را ندارد و این‌ها تنها در تملک امام خواهد بود.

او در یکی از نتیجه‌گیری‌هایش می‌نویسد:

کتاب نخستین «الاصول» کافی، به عقیده متکلمان شیعه مبنی بر این‌که عقل بشر می‌تواند به مسائل اصولی و عملی جوابی قطعی بدهد، اعتراض می‌کند و امامان را به عنوان تنها مخازن علم معلوم به پیش می‌گذارد و این‌که با توسل به ایشان جواب این سؤالات مهیا خواهد شد. هر دو مجلد «الاصول» نیز بیان‌گر راهنمایی امامان در موضوعات عملی معین، به‌ویژه اعتراض به تلاش‌های متکلمان اثناعشری بغداد در جهت سازماندهی حکومتی و اداری امور جامعه در زمان غیبت و از این گذشته تقبل مسئولیت عمده مدیریت در کارهای روزانه ایشان می‌باشد.^{۶۴}

نیومن آن قدر در پی کوبیدن تفکر اجتهادی اصولیین شیعه است که در تشریح یک حدیث، اجتهاد نظری مورد نظر اصولیین را با اجتهاد به معنای تلاش و کوشش خلط می‌کند. معنای این حدیث این است که هرچند شما در عبادت خدا اجتهاد (تلاش) کنید، باز هم به کنه عبادت خدا نمی‌رسید. اما نیومن آن را همان اجتهاد نظری پنداشته و می‌گوید:

بنابر این حدیث امام، عمل‌کننده‌ای که به اجتهاد و کوشش شخصی همچون عبادتی شایسته بنگرد با عنوان «مقصرون غیر بالغون» محکوم کرده است.^{۶۵}

این مستشرق انگلیسی برای زیر سؤال بردن اندیشه «نیابت عام امام» که اصولیین و اجتهادیین شیعه آن را بیان و بارور نمودند، اصل وکالت و سفارت، به‌ویژه سفارت نواب اربعه در دوران غیبت صغرا را بدون ریشه حدیثی معرفی می‌نماید.

او ابتدا درباره اصل وکالت و نیابت این‌گونه اظهار نظر می‌نماید:

در طول حضور امامان در جامعه، نظام وکالت حکم فرما بوده است، اما به غیر از انتصاب شخصی وکلا از سوی امامان، هیچ گزارش مفصلی مربوط به برقراری یک نظام خاص برای تعیین وکلا وجود ندارد.^{۶۶}

و در جای دیگر می‌گوید:

در جایی ثبت نشده که امامان، هیچ شخص واحدی را به عنوان تنها نماینده خود - چه

رسد به این‌که نماینده برتر خود - منصوب کرده باشند؛ خصوصاً به این هدف که کارهای جامعه را در دوران عدم حضورشان - بالأخص غیبتی که در پیش بود - به انجام برساند.^{۶۷}

نیومن در رد نیابت خاص نواب اربعه امام، با بیان این‌که اصلاً درکافی اثری از نام سفرای سوم و چهارم نیست و از دو سفیر اول نیز تنها با عنوان دو فرد مورد اعتماد امامان یاد شده، این سیستم را ساخته نوبختیان و به طور خاص حسین بن روح نوبختی (سومین نایب خاص امام) دانسته و می‌نویسد:

ابن‌روح به نظر اولین کسی بود که چنین ادعایی نموده است و این مطلب اشاره‌ای روشن و شاید ضمنی به انکار پیشرفت بغداد با وجود چنین رهبران موقتی و طرح منطقیون در ایجاد چنین رهبرانی از میان خودشان، چنان‌که پیش از آن در «الاصول» نیز رد شده بود... را نیز تقویت می‌کند. چنین انکار صریحی فقط دیدگاه قمی را منعکس نموده... مبنی بر این‌که چنین قدرت و اعتباری به شخصی واگذار نشده و امام... هرآینه انتظار می‌رود که زودتر بازگردد.^{۶۸}

پیش از این به این‌که چرا درکافی از سفرای و نواب خاص امام عصر^{علیه السلام} یاد نشده، پرداخته شد.

همان‌گونه که در ابتدای مبحث گفته شد، نیومن در پی آن است تا تفکر اخباری را تفکر اعتقادی صحیح دانسته و تفکر اجتهادی و اصولی شیعه را ساخته ذهن نوبختیان عقل‌گرای بغداد معرفی نماید. به نظر او، آنان که در پیوند با دربار، طعم حکومت‌داری و مناصب سیاسی را چشیده بودند و همچنین در پی تکوّن و تشکّل جامعه شیعی امامی و استقلال آن از دیگر فرق و مذاهب اسلامی و شیعی بودند، با به میان کشاندن مسلک اجتهادی و عقلی، راه را برای رهبری دینی، اجتماعی و سیاسی علما و فقهای عقل‌گرا و اصولی شیعه بر شیعیان امامی در دوران غیبت باز کردند. این عقلیون و اصولیین برای امام غیبت طولانی و کبرا قائل شدند تا زمینه حاکمیت دینی و سیاسی خویش را فراهم آورند و برای خویش مرجعیت و نیابت عام قائل شوند.

در واقع او به‌گونه‌ای غیرمستقیم، اندیشه ولایت فقیه و در پی آن انقلاب اسلامی ایران و نظام برساخته از آن را دارای مبانی غیراعتقادی و در ادامه حرکت نوبختیان دنیازده عقل‌گرا معرفی می‌نماید.

فوکویاما

همان‌گونه که در این بخش بیان شد، یکی از نگرش‌های متفکران غربی در این دهه‌ها، مباحثی است که دربارهٔ پایان تاریخ و آیندهٔ جهان مطرح کرده‌اند. این‌گونه مباحث که در قالب کتاب، مقاله، وب‌سایت و فیلم عرضه می‌شود به واقع به دلیل مقابله با تفکر آخرالزمانی مسلمانان و شیعیان دربارهٔ آیندهٔ جهان است که به‌ویژه با انقلاب اسلامی و چالش نظام جمهوری اسلامی و اصول فکری آن با جهان غرب، غربیان را به آن واداشته است. از جمله این تیوریسین‌ها، فوکویامای امریکایی است که کتابی نیز با نام *پایان تاریخ* به نگارش درآورد. «یوشی هیروفرانسیس فوکویاما» امریکایی ژاپنی‌الاصلی است که در سال ۱۹۵۲ در شیکاگو به دنیا آمد. او دکتریش را در رشتهٔ فلسفهٔ سیاسی از دانشگاه هاروارد گرفت. فوکویاما، فیلسوف، متخصص اقتصاد سیاسی، مدیر گروه توسعهٔ اقتصادی بین‌المللی دانشگاه جانز هاپکینز است و به دلیل نظریهٔ «پایان تاریخ» خود به شهرت رسید. او همچنین دارای سابقهٔ کار در ادارهٔ امنیت امریکا و نیز تحلیل‌گر نظامی در شرکت «رند» از شرکت‌های وابسته به پنتاگون است. در سال ۱۹۸۶ یعنی در اوج پیروزی‌های رزمندگان اسلام در جبههٔ مقاومت علیه استکبار جهانی، فرانسیس فوکویاما در کنفرانسی در اورشلیم با نام «بازشناسی هویت شیعه» که توسط صهیونیست‌ها برگزار شد، گفت:

شیعه پرنده‌ای است که افق پروازش خیلی بالاتر از تیرهای ماست؛ پرنده‌ای که دو بال دارد؛ یک بال سبز و یک بال سرخ. بال سبز این پرنده همان مهدویت و عدالت‌خواهی اوست؛ چون شیعه در انتظار عدالت به سر می‌برد، امیدوار است و انسان امیدوار هم شکست‌ناپذیر است.

او هم چنین گفت:

نمی‌توانید انسانی را تسخیر کنید که مدعی است کسی خواهد آمد که در اوج ظلم و جور، دنیا را پر از عدل و داد خواهد کرد. شیعه با این دو بال، افق پروازش خیلی بالاست و تیرهای زهرآگین سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، اخلاقی و... به آن نمی‌رسد.

از نظر فوکویاما، شیعه بعد سوم نیز دارد که بسیار مهم است. این پرنده، زهری به نام ولایت‌پذیری بر تن دارد. در بین همهٔ مذاهب اسلامی، شیعه تنها مذهبی است که نگاهش به ولایت فقهی است. یعنی فقیه می‌تواند ولایت داشته باشد. این نگاه، برتر از نظریهٔ نخبگان افلاطون است.^{۶۹}

شاید این استدلال‌های قوی را از نظریه‌پردازان شیعه نیز کم شنیده باشیم که فوکویاما به

عنوان یکی از معماران نظریه‌های دنیای نو به زبان می‌آورد. این اعترافات در حالی است که او می‌خواهد پایان تاریخ و آینده جهان را از آن لیبرالیسم و دموکراسی غربی بداند. وی در سال ۱۹۸۹/۱۳۶۸ در مقاله‌ای با نام «پایان تاریخ و واپسین انسان» به دفاع تاریخی از ارزش‌های سیاسی غربی برخاست و استدلال کرد که رویدادهای اواخر قرن بیستم نشان می‌دهد که اجتماعی جهانی به نفع دموکراسی لیبرال به وجود آمده است. این اجماع، مساوی است با پایان تاریخ به معنای این‌که در شکل گرفتن اصول و نهادهای بنیادی دموکراسی، پیشرفت بیشتری به وجود نخواهد آمد. البته، باز هم رویدادهایی خواهد بود، ولی تاریخ، به معنای داستان جهانی رشد و شکوفایی آدمی، خاتمه یافته است.^{۲۰}

نتیجه

مهدویت شیعی، از اندیشه‌های فراگیری است که در خود آموزه‌های ظلم‌ستیزی، عدالت‌طلبی، امید مسلمانان به حاکمیت بر جهان، رجوع به تفکرات اصیل دینی و قرآنی و ده‌ها آموزه عالی دیگر را پوشیده نگه داشته است. این اندیشه‌ها به‌طور قطع، با اندیشه استبداد و استعمارگری و رویه مستبدان و استعمارگران غربی و نیز با فرهنگ و تمدن غربی و نوع نگرش آن، همخوانی و هماهنگی ندارد و به تعبیر صحیح‌تر، مانع بزرگ و خطرآفرینی برای آن‌ها محسوب می‌گردد. این خطرآفرینی وقتی هراس‌انگیزتر می‌گردد که بر اساس تفکر مهدوی، مسلمانان و شیعیان خود باید مسیر ظهور را با مقابله با ظلم، بی‌عدالتی و تفکرات و فرهنگ‌های ضد اسلامی فراهم آورند. در این مسیر برای جامعه شیعی رهبری حرکت با فقهای عادل قرار داده شده که از طرف امام در دوران غیبت، نیابت عام در تمامی شئون دینی، اجتماعی و سیاسی را دارند.

در این راستا، مستشرقان مأمور بودند با مطالعه و شناخت اندیشه مهدوی به خوبی آن را به حاکمان و سیاست‌مداران غربی بشناسانند تا بر اساس آن برای مانع‌زدایی در مقابل اهداف استعماری‌شان، سیاست‌چینی کنند و از طرفی دیگر این اندیشه را در ذهن مسلمانان اندیشه‌ای بدون هویت صحیح اعتقادی و نبوی و تنها ابزاری در جهت شورش شیعیان یاغی نسبت به نظم و ثبات و وحدت جامعه اسلامی معرفی نمایند. از سوی دیگر نیز جهان غرب را نسبت به تفکر مهدوی که در پی حاکمیت بر کل جهان - به‌ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران - است، با پیش‌زمینه برچسب‌سازی برای تفکر اسلامی و شیعی و اندیشه سیاسی و انقلابی اسلامی و شیعی با عناوین تروریسم و خشونت‌طلب و ضد فرهنگ و تمدن،

هراسناک سازند.

دول استعماری غرب و فرهنگ غربی و اتاق فکری آن - که مستشرقان از اعضای عالی آن به شمار می‌آیند - پس از مشاهده انقلاب اسلامی ایران که با تکیه بر تفکر مهدوی و آماده‌سازی زمینه ظهور و همچنین بر اساس اندیشه نیابت عام فقها از طرف امام در دوران غیبت برپا گشت و به ثمر نشست، بیش از پیش به قدرت این اندیشه حرکت‌آفرین پی بردند. از این زمان مستشرقان در مطالعات مهدی‌پژوهی خود به غیر از سه هدف فوق، برای خاص جامعه شیعی ایران این مسئله را در دستور کار قرار دادند که اندیشه نیابت عام فقها و ولایت فقیه را ساخته ذهن روحانیون دنیا طلب اصولی شیعه معرفی کنند و آن را فاقد مبنای روایی و اعتقادی قلمداد نمایند.

بر اساس آن چه بیان شد، بیشتر مستشرقان با نگاهی تاریخی، آغاز مهدویت را با نخستین شورش حامیان شیعی امامان به‌ویژه مختار ثقفی پیوند دادند تا آن را حربه‌ای سیاسی معرفی کنند که یاغیان، شورشیان و تفرقه‌افکنان برای مطامع سیاسی خود و شکاف در جامعه اسلامی از آن بهره می‌برند. بر این مبنای، مهدویت دیگر یک اندیشه اعتقادی، قرآنی، نبوی، دینی و مکتبی نیست.

به این ترتیب، یکی از محورهای اصلی اندیشه سیاسی و انقلابی اسلام و جهان تشیع را سست می‌کنند تا کسی به انگیزشی اعتقادی نتواند بر پایه اندیشه مهدوی، بر ضد مستبدان و استعمارگران، حرکت سیاسی و انقلابی به راه اندازد. بر این اساس، آنان مهدویت و همه لوازم آن چون اندیشه عدالت‌طلبی، ظلم‌ستیزی، انتظار غلبه اسلام بر کفر، نیابت عام فقهای شیعی در دوران غیبت و... را به گونه‌های مختلف و با تعبیر گوناگون، برای مخاطبان گسترده مسلمان شیعه و غیرشیعه و جهان غیرمسلمان غرب و شرق، نقد می‌کنند، خدشه دار می‌سازند، بی‌محتوا می‌نمایند، استحاله می‌کنند، سرکوب می‌نمایند، تغییر ماهیت و محتوا می‌دهند تا برای مسلمانان آن را ضد دینی، تفرقه‌آفرین، نظم‌شکن و عافیت‌زدا و برای غیرمسلمانان، هراس‌انگیز و ضد فرهنگ و تمدن و انسانیت معرفی نموده و در دل مردم جهان چنین رعبی بیندازند که با نگاه مهدی‌گرایانه شیعیان و ایرانیان، پایان جهان جز خرابی، وحشی‌گری و بدویت نیست و باید آینده جهان از آن غرب و فرهنگ و ایدئولوژی غربی باشد تا بشر به سرمنزل سعادت و تمدن رهنمون گردد و این آموزه را در کتب، مقالات، سایت‌ها و فیلم‌های خود عرضه می‌کنند.

منابع

۱. *اسلام؛ بررسی تاریخی*، همیلتون گیب، ترجمه: منوچهر امیری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷ ش.
۲. *ایران در دوره سلطنت قاجار*، علی اصغر شمیم، تهران، انتشارات مدبر، چاپ دهم، ۱۳۷۴ ش.
۳. *تاریخ اسماعیلیان*، برنالد لوییس، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۲ ش.
۴. *تشیع*، هاینس هالم، ترجمه: محمد تقی علی اکبری، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۴ ش.
۵. *دائرة المعارف مستشرقان*، عبدالرحمن بدوی، ترجمه: صالح طباطبایی، تهران نشر روزنه، ۱۳۷۷ ش.
۶. *زبان سیاسی اسلام*، برنالد لوییس، ترجمه: غلامرضا بهروز لک، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۳۸۵ ش.
۷. *سفرنامه*، آدام اولیاریوس، ترجمه: بهپور، بی جا، مؤسسه انتشاراتی ابتکار، ۱۳۶۳ ش.
۸. *سفرنامه*، انگلبرت کمپفر، ترجمه: کیکاووس جهان‌داری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۰ ش.
۹. *سفرنامه*، شاردن، ترجمه: اقبال یغمایی، تهران، انتشارات توس، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.
۱۰. *سفرنامه*، کارری، ترجمه: عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۸۳ ش.
۱۱. *سه سال در ایران*، دوگوبینو، ترجمه: ذبیح‌الله منصوری، تهران، انتشارات فرخی، بی تا.
۱۲. *السیادة العربية والشیعة والاسرائیلیات فی عهد بنی امیه*، فان فلوتن، ترجمه: حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، مصر، مکتبة النهضة المصرية، چاپ دوم، ۱۹۶۵ م.
۱۳. *شرق شناسی و مهدویت*، سید رضی موسوی گیلانی، قم، انتشارات بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش.
۱۴. «شیعه به روایت فوکویاما»، مؤسسه تحقیقاتی حضرت ولی عصر علیه السلام، valiasr.ir، ۱۳۸۷ ش.
۱۵. *المقیده والشریعة فی الاسلام*، ایگناتس گلدزیهر، ترجمه: محمد یوسف مصطفی، مصر، دارالکتب الحدیثة، چاپ دوم، ۱۹۵۹ م.

۱۶. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران، انتشارات اسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۶۲ش.
۱۷. مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، همیلتون گیب، ترجمه: مهدی قاینی، قم، دارالفکر، ۱۳۵۱ش.
۱۸. مقدمه، ابن خلدون، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم، ۱۳۷۵ش.
۱۹. مکتب قم و بغداد در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری، آندره نیومن، ترجمه: صادق حسینی اشکوری، قم، نشر زائر، ۱۳۸۴ش.
۲۰. مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، دارمستتر، ترجمه: محسن جهانسوز، تهران، نشر کتابفروشی ادب، چاپ اول، ۱۳۱۷ش.

پی نوشتها

۱. سفرنامه (اولیاریوس)، ص ۷۵۶.
۲. سفرنامه (کمپفر)، ص ۱۳۳-۱۳۴.
۳. سفرنامه (شاردن)، ص ۱۱۴۳.
۴. سفرنامه (کاری)، ص ۱۵۴.
۵. ایران در دوره سلطنت قاجار، ص ۱۰۴-۱۰۷.
۶. همان، ص ۱۵۱.
۷. سه سال در ایران، ص ۷۸.
۸. شرق شناسی و مهدویت، ج ۱، ص ۱۷۱.
۹. مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، ص ۹.
۱۰. همان، ص ۱۰.
۱۱. مقدمه، ص ۶۰۷-۶۳۱.
۱۲. مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، ص ۱۴.
۱۳. همان، ص ۲۱.
۱۴. همان، ص ۶.
۱۵. همان، ص ۷.
۱۶. همان، ص ۶۷.
۱۷. همان.
۱۸. همان، ص ۸۴.
۱۹. دائرة المعارف مستشرقان، ص ۴۲۰.
۲۰. السيادة العربية والشیعة والاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، ص ۱۲۲.
۲۱. همان، ص ۷۶.
۲۲. همان، ص ۹۱-۹۲.
۲۳. همان، ص ۱۱۶-۱۲۰.
۲۴. دائرة المعارف مستشرقان، ص ۵۱۹-۵۲۰.
۲۵. العقیة والشریعة فی الاسلام، ص ۲۱۸.
۲۶. همان، ص ۸۵.
۲۷. همان، ص ۱۶۲.
۲۸. دائرة المعارف مستشرقان، ص ۵۹۳-۵۹۴.
۲۹. شرق شناسی و مهدویت، ج ۱، ص ۱۶۲.

۳۰. همان، ص ۱۶۴.
۳۱. همان، ص ۱۶۵.
۳۲. اسلام؛ بررسی تاریخی، ص ۱۰۴.
۳۳. همان، ص ۱۰۵.
۳۴. همان، ص ۱۴۴.
۳۵. مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، ص ۳۶-۳۷.
۳۶. همان، ص ۳۷.
۳۷. تاریخ اسماعیلیان، ص ۳۲-۳۳.
۳۸. همان، ص ۳۴.
۳۹. زبان سیاسی اسلام، ص ۲۷.
۴۰. همان، ص ۱۸۴.
۴۱. شرق شناسی و مهدویت، ص ۲۳۱.
۴۲. همان، ص ۲۳۶-۲۳۷.
۴۳. تشیع، ص ۱۵.
۴۴. همان، ص ۴۶-۴۷.
۴۵. همان، ص ۵۰-۵۱.
۴۶. همان، ص ۷۰.
۴۷. همان، ص ۷۳-۷۴.
۴۸. همان، ص ۷۴-۷۵.
۴۹. همان، ص ۸۱.
۵۰. همان، ص ۷۵.
۵۱. همان، ص ۹۱.
۵۲. همان، ص ۷۷.
۵۳. همان.
۵۴. الکافی، ج ۱، ص ۳۳۹.
۵۵. تشیع، ص ۹۰.
۵۶. مکتب قم و بغداد در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری، ص ۵۷.
۵۷. همان، ص ۶۶-۶۸.
۵۸. همان.
۵۹. همان، ص ۳۶.
۶۰. همان، ص ۱۲۹.

۶۱. همان، ص ۱۳۱.
۶۲. همان، ص ۱۷۲.
۶۳. همان، ص ۱۷۳.
۶۴. همان، ص ۲۷۶.
۶۵. همان، ص ۲۶۷.
۶۶. همان، ص ۲۶۱.
۶۷. همان، ص ۲۶۳.
۶۸. همان، ص ۲۶۴.
۶۹. «شیعه به روایت فوکویاما».
۷۰. همان.