

## Those Who Wait and the Problems; Waiting for the Messiah

Mostafa Salehi Sarokulaei\*  
Sayed Alireza Abtahi\*\*  
Feizollah Boushasb Gousheh\*\*\*

### Abstract

The historical situation of believers waiting for the Messiah coming is generally assumed to be unproblematic. It means that a situation is considered which has no relation to another situation at the beginning. This issue itself is due to the fact that the historical situation of waiting is examined without the role of those waiting. In this research, taking into account the kind of look of the waiting people in facing the situations, we drew our goal in recognizing the situations that, in relation to them, the waiting people entered the state of waiting for the promised. And we tried to answer the question that those who were waiting for the solution of what problems were waiting for the promised. We tried to find out the answer to this question with the proposal "The identity of waiting is defined by those who wait, and its problematization is also for them". Therefore, using related religious sources, we described the situations from the point of view of those who are waiting. And by using some theoretical sources, we tried to implement the mentioned proposal. In the conclusion, we also showed that waiting for the Messiah is a situation that was connected to the previous waiting situation at the historical moment of the promise of religions.

**Keywords:** Those Who Wait, Situation of Waiting, The Problem of Those Who Wait, Promise, Messiah.

---

\* Ph.D. Student, Department of History, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran, mostafasalehi65@gmail.com

\*\* Associate Professor, Department of History, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran (Corresponding Author), Abtahi1342@yahoo.com

\*\*\* Associate Professor, Department of History, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran, f.boushasb@yahoo.com

Date Received: 06/08/2024, Date of Acceptance: 14/10/2024

 Copyright©2010, Iranian Association for Philosophy of Religion. This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA94042, USA.

## **Those Who Wait and the Problems; Waiting for the Messiah**

### **Extended abstract**

In religious assumptions, waiting situation is considered as intrinsic, which exists in itself. In religious reading, waiting gives meaning to those who are waiting, and the problem of those who are waiting is not taken into consideration; the problem for which they waited. Not only is the formation of the waiting situation overlooked, but also how those who wait remain in waiting is disregarded. In a word, the role of those waiting is ignored. For this reason, in most researches, the influence of the waiting situation on the changes is investigated. Or the waiting situation is valued. Or the promised savior in different religions is compared. But in this research, the focus is on those who are waiting, not Messiah. The scheme of this research is; validity and the issue of waiting is for those who wait. This research with a descriptive-analytical approach seeks to answer this question; what is the problem of waiting for the Messiah?

We know the situations of defeat and waiting, despair and hope, failure and promise from the perception of those who faced these situations. When we talk about the "historical situation of waiting for the Messiah", we are actually talking about the type of view and mentality of the believers who understood it. On this basis, knowing the "historical situation of waiting for the Messiah" requires knowing the face of those who are waiting, it requires knowing the type of view and mentality of the believers who have understood the waiting. As Simmel says about the Theory of historical knowledge, the objects of its inquiries are also the conceptions, intentions, desires, and feelings of personalities. In other words, persons are its subject matter (Simmel, 1977: 39), we must say that in order to know the historical situation of waiting for the Messiah, we should know those who are waiting for the Messiah in history. Because the history of waiting is the history of those waiting.

Anyway, the waiting people want a different situation according to their mentality and way of looking. Waiting is not their problem, their problem is the realization of another situation. But sometimes the waiting for another situation becomes so long that the waiting itself becomes a problem for some of the waiting people. Another waiting arises from the initial waiting. And it becomes waiting for waiting. And the problem of realizing another situation is forgotten. There is a form of waiting for the Messiah that does not wait for the Messiah himself. The problem of this waiting is the prolongation of the Messiah's non-arrival. Those who are waiting are waiting to

wait for the Messiah. They want to get out of this waiting situation. Consider the beliefs millennialism. Determining the time of the appearance of the Messiah becomes the expectation for the time of the appearance itself. It means another waiting that passed the problem of initial waiting. The problem of this waiting is to get out of the waiting itself. And, consider most of those who claimed to be the promised savior throughout history. They answered the problem of getting out of the waiting situation. They did not know the answer to the problem of initial waiting. But what is the problem of initial waiting?

At first, a group perceived a situation as unfavorable based on their way of looking at the world. They entered a waiting situation. In the waiting situation, they wanted to get out of the unfavorable situation and enter the favorable situation from their type of view. They waited for an agency to realize the favorable situation. Religions responded to this agency with the promised savior. By accepting the answers of the religions by those who were waiting, the waiting situation was upgraded to the waiting situation for the Messiah. Therefore, waiting situation for the Messiah did not have a pre-religious essence. It acquired the essence of religion in the type of look of believers waiting for the Messiah. In the way non-believers look at the Messiah, it is not a waiting situation, nor does it have a religious nature. Likewise, the appearance of the Messiah is not a problem of waiting for the Messiah. The Messiah is the agency that has given the answer to those who are waiting; The answer to the realization of another situation.

Consider the promised savior in Judaism. The historical waiting situation of the Jews was formed in relation to the temple destruction situation and the exile situation. According to Bible verses and Jewish traditions, the Holy Temple of Jerusalem was destroyed twice by its enemies; Once around 587 BC by Nebuchadnezzar II, and once around 70 AD by Titus. And the Jews were sent into exile, especially after the first destruction. They entered the waiting situation to get out of the state of destruction and exile. They were waiting for an agency to bring them into the state of rebuilding the temple and bring them back together. The promised savior of the Old Testament is Judaism's answer to the long-standing problem of the Jews. Judaism did not put Jews in a state of waiting in advance. The problem of the Jews is not the appearance of the promised savior of the Old Testament. Their issue is gathering again in the promised land, and the glory of the temple again. Or, the historical waiting situation of the Shiites was formed in relation to the state of the usurpation of the caliphate and the Karbala incident. The issue of the Shiites was the return of the caliphate to the children of Imam Ali and revenge against the perpetrators of the Karbala incident. Shia did not put Shiites in

waiting situation in advance. In the beginning, the problem of the Shiites was not a religious problem. The promised savior in Shia is the answer to the problem of Shiites.

Therefore, the moment of the promise of religions is the moment of connecting the waiting for the promised with its previous waiting. The people who were waiting saw themselves facing another problem by keeping the initial problem. However, they consider the promised savior to be the answer to both of their problems.

### References

- Arnold, Bill T., & Michalowski, Pitor (2006). *The Ancient Near East: Historical Sources in Translation*, ed. by: Mark W. Chvalas, Malden, MA; Oxford: Blackwell Pub.
- Asef, Mohammad Hashem Rostam Alhokama (1975). *Rostam Altavarikh*, Third edition, Tehran: Pocket books stock company. [in Persian]
- Baladhuri, Ahmad ibn Yahya (1996). *Ansab Alashraf*, Vol. 3, Beirut: Dar Alfekr. [in Persian]
- Beckett, Samuel (2021). *Waiting for Godot*, trans. by: Asghar Rastegar, Eighth Edition, Tehran: Negah. [in Persian]
- Bible (2009). trans. by: Fazel Khan Hamedani, William Glenn, & Henry Martyn, Third edition, Theran: Asatir. [in Persian]
- Bloch, Ernest (1996). *The Principle of Hope*, Vol. 1, Third Printing, trans. by: Neville Plaice, Stephen Plaice, & Paul Knight, Massachusetts: The Mit press.
- Cline, Eric H (2004). *Jerusalem Besieged*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Gluhovic, Milija (2005). *Memory-Theatre of Harold Pinter, Tadeusz Kantor, and Heiner Miiller*, Toronto: University of Toronto.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrish (2022). *Phanomenologie des Geistes* (Phenomenology of Spirit), trans. by: Sayed Masoud Hosseyni, & Mohammad Mehdi Ardebily, Third edition, Theran: Ney Publication. [in Persian]
- Inwood, Michael (1992). *A Hegel Dictionary*, Oxford: Blachwell Publishers.
- Josephus (1928). *The Jewish War*, Books IV- VII, trans. by: H. St. J. Thackeray, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kant, Immanuel (2020). *Critique of Pure Reason*, trans. by: Behroz Nazari, Second Revision of the Persian trans. by: Moammad Mehdi Ardebily, Sixth edition, Tehran: Qoqnoos. [in Persian]
- Khuzai, Debel inb Ali (1993). *Divane Debel inb Ali Khuzai*, Corrected by: Hasan Hamad, Beirut: Dar Alketabe Arabi. [in Persian]
- Kulayni, Mohammad ibn Ya'qub (2009). *Al-Kafi*, Vol. 2, Qom: Dar- Alhadith va Leltebaate va Al-Nashr. [in Persian]
- Kulayni, Mohammad ibn Ya'qub (1996). *Osul Al-Kafi*, Vol. 3, trans. by: Mohammadbagher Kamarei, Third Edition, Tehran: Osveh. [in Persian]

- Kulayni, Mohammad ibn Ya'qub (2014). *Rodha Al-Kafi*, trans. by: Mohammadbagher Kamarei, Vol. 2, Fourth Edition, Tehran: Islamiyah. [in Persian]
- Mufid, Mohammad ibn Mohammad (n.d.). *Al-Irshad*, trans. by: Hashem Rasoli Mahallati, Vol. 2, Tehran: Islamiyah. [in Persian]
- Mufid, Mohammad ibn Mohammad (1985). *Amali*, trans. by: Hosayn Ostadvali, Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi. [in Persian]
- Muller, Heiner, & Hoet, Jan (1992). *Documental IX*, Vol. 1, Stuttgart: Edition Cantz.
- Nu'mani, Muhammad ibn Ibrahim (1997). *Ghaybat*, trans. by: Mohammad Javad, Second Edition, Tehran: Saduq. [in Persian]
- Saduq, Mohammad ibn Ali Babavayh (2003). *Kamal Al-Din va Tamam Al-Nemata*, trans. by: Ali-Akbar Ghaffari, Vol. 2, Second Edition, Tehran: Dar Al-Hadis. [in Persian]
- Saduq, Mohammad ibn Ali Babavayh (1993). *Uyoun Akhbar Al-Ridha*, trans. by: Ali-Akbar Ghaffari & Hamidreza Mostafiz, Vol. 1, Tehran: Saduq. [in Persian]
- Simmel, Georg (2021). *Essays on Religion*, trans. by: Shahnaz Mosammaparast, Third Edition, Tehran: Sales. [in Persian]
- Simmel, Georg (2014). *On Individuality and Social Forms*, trans. by: Shahnaz Mosammaparast, Second Edition, Tehran: Sales. [in Persian]
- Simmel, Georg (1977). *The Problems of the Philosophy of History*, New York: The Free Press.
- Tabari, Mohammad ibn Jarir (1995). *Tarikh-e-Tabari*, trans. by: Abulqasim Payandeh, Vol. 7, Fourth Edition, Tehran: Asatir. [in Persian]
- Van Hooft, Stan (2022). *Hope*, trans. by: Mehdi Nasrollahzadeh, First Edition, Tehran: Bidgol. [in Persian]
- Zargarinezhad, Gholamhosein (2016). *Siyasat-Namehaye Gajari*, Vol. 1, First Edition, Tehran: Negarestan Andisheh. [in Persian]

### Newspaper References

- Guardian* (2020). "Cult Leader Who Claims to be Reincarnation of Jesus Arrested in Russia", theguardian.com, Tue 22 sep 2020.
- Jam-e-Jam* (2019). "Claimants Related to Imam Zaman", No. 5259, Year 19, Tapash Supplement, Wednesday, January 19, No. 815, p. 2. [in Persian]
- Jam-e-Jam* (2021). "False Claimants", No. 5969, Year 22, Tapash Supplement, Wednesday, July 2, No. 928, p. 2. [in Persian]



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منتظران و مسأله‌ها؛ در انتظار موعود

مصطفی صالحی ساروکلاهی\*

سید علیرضا ابطحی\*\*، فیض‌اله بوشاسب گوشه\*\*\*

### چکیده

وضعیت تاریخی انتظار مؤمنان برای آمدن موعود، اغلب بدون مسأله مفروض گرفته می‌شود؛ بدین معنا که وضعیتی در نظر گرفته می‌شود که آغازگاه آن، نسبتی با وضعیت دیگری ندارد. دلیل این موضوع نیز این است که وضعیت تاریخی انتظار، بدون نقش‌آفرینی منتظران مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این پژوهش با تمرکز بر نوع نگاه منتظران در مواجهه با وضعیت‌ها، هدف بازشناسی وضعیت‌هایی است که در نسبت با آن‌ها، منتظران وارد وضعیت انتظار موعود شدند. ما در پی پاسخ به این پرسش بوده‌ایم که منتظران برای حل چه مسأله‌هایی، در انتظار موعود به سر می‌بردند. پاسخ این پرسش را سعی کردیم با طرح «تشخیص انتظار با منتظران است و مسأله‌شدن‌اش هم، برای آن‌هاست» دریابیم. بدین منظور، با استفاده از منابع دینی مرتبط، به توصیف وضعیت‌ها از منظر منتظران پرداختیم و با اتکا به برخی منابع نظری، تلاش کردیم طرح مذکور را پیاده سازیم. در نتیجه‌گیری نهایی، نشان دادیم که انتظار موعود، وضعیتی است که در لحظه تاریخی وعده‌آدیان، به وضعیت انتظار پیشین خود، پیوند خورده است.

**کلیدواژه‌ها:** منتظران، وضعیت انتظار، مسأله منتظران، وعده، موعود.

\* دانشجوی دکتری گروه تاریخ، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران،  
mostafasalehi65@gmail.com

\*\* دانشیار گروه تاریخ، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران (نویسنده مسئول)،  
abtahi1342@yahoo.com

\*\*\* دانشیار گروه تاریخ، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران، f.boushasb@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۳

## ۱. مقدمه

آنچه به‌طور معمول به‌عنوان موعودگرایی تعریف می‌شود، «وضعیت انتظار مؤمنان برای آمدن موعود» است. اما این تعریف فاقد مسأله‌مندی است؛ به این معنا که وضعیت انتظار را در ساحت ذاتی که خودش برای خودش دارد، در نظر می‌گیرد. چون پیش‌فرض می‌گیرد انتظار به‌منتظر معنا می‌دهد و مسأله منتظران را که از برای آن است که منتظر شده‌اند، مسکوت می‌گذارد. به عبارت دیگر، نه تنها وضعیت انتظار را بدون چگونگی فرم‌گیری‌اش در نظر می‌گیرد، بلکه چگونگی منتظرماندن منتظران را نیز نادیده می‌گذارد. کافی است به مصداق این پیش‌فرض بدون مسأله‌مندی، نظری بیفکنیم. در بسیاری از پژوهش‌ها گویی که موعودگرایی بی‌مسأله است، از «شناخت خود موعودگرایی» گذر می‌شود و به «اثرگذاری آن بر تحولات» تمرکز می‌شود. در این میان، تمرکز بر «ارزش‌گذاری» موعودگرایی، چه در حمایت و چه در مخالفت با آن، غالب می‌شود. هم‌چنین کلیشه‌ای دیگر که بر پژوهش‌ها سایه می‌افکند، یعنی «مقایسه موعود ادیان»، موجب شده است که اشتراک آن‌ها، تمرکز بر خود «موعود» باشد و نه بر «منتظران». جالب اینجاست که درباره «وضعیت انتظار برای موعود» بحث می‌شود، اما آن‌ها که «منتظر در این وضعیت» هستند، نادیده گرفته می‌شوند. از این‌رو، در این پژوهش، چرخش به‌سوی «منتظران» است و تمرکز بر آن‌ها خواهد بود؛ چراکه موعودگرایی، مسأله آن‌هاست و بدون وجود منتظران، انتظار معنا ندارد. هرچند که این چرخش ممکن است در ابتدا بدیهی به نظر برسد، اما به همان اندازه مغفول مانده است. بنابراین با طرح این مقدمه که «تشخیص انتظار با منتظران است و مسأله‌شدن‌اش هم، برای آن‌هاست»، مسأله اصلی این پژوهش، دستیابی به لحظه مسأله‌شدن انتظار موعود است. در این پژوهش کوشش خواهد شد تا دریابیم چرا منتظران، منتظر موعود شده‌اند. به عبارت دیگر، مسأله این است: مسأله «مسأله موعودگرایی» چیست؟

برای رسیدن به این هدف، کوشش خواهیم کرد تا نه فی‌نفسه وضعیت‌های انتظار، بلکه مواجهه منتظران با وضعیت‌های انتظار را بررسی کنیم. سعی خواهیم کرد وضعیت‌ها را از منظر منتظران توصیف و تحلیل نماییم. بنابراین، در ابتدا از وضعیت شکل‌گرفته انتظار آغاز می‌کنیم. در قسمت اول با عنوان انتظار برای انتظار، از نوع مواجهه منتظرانی با وضعیت انتظار و مسأله‌شان در این مواجهه، خواهیم گفت. در قسمت دوم ذیل عنوان پرسش از ناآشنایی یک آشنا، سویه‌های «خودپسندگی» و «فی‌نفسه‌بودن» پیش‌فرض‌های شناخت از



موعودگرایی را، مورد پرسش قرار خواهیم داد. و در قسمت سوم با عنوان انتظار از آن منتظر است، از فرم‌پذیری وضعیت انتظار خواهیم گفت و به این موضوع می‌پردازیم که چرا و چگونه و در مواجهه با چه وضعیتی، منتظران وارد وضعیت انتظار می‌شوند. و در دو بخش پایانی با عنوان‌های یهودیان و شیعیان، مسأله مؤمنان برای وارد شدن به وضعیت انتظار را بررسی خواهیم کرد و چرایی و چگونگی منتظر شدن مؤمنان را از دیدگاه خودشان، بازخوانی خواهیم کرد.

## ۲. انتظار برای انتظار

وقتی از «وضعیت» سخن می‌گوییم، درواقع از «نوع نگاهی» صحبت می‌کنیم که آن وضعیت را درک کرده است. ما فی‌نفسه وضعیت را جدا از نوع نگاهی که آن را درک کرده، نمی‌شناسیم. همان‌طور که کانت درباره مکان و زمان (طبیعت) می‌گوید که شناخت ما از آنها، محصول نوع شناخت ماست و فی‌نفسه آن‌ها برای ما نامعلوم است، این‌جا و در مورد بحث این پژوهش نیز می‌توان گفت شناخت ما از فی‌نفسه وضعیت انتظار، جز از طریق نوع نگاه عناصری که انتظار را درک کرده‌اند، نامعلوم است. کانت می‌گوید «این‌که ماهیت ابژه‌ها به‌نحو فی‌نفسه و جدا از هر نوع پذیرندگی حساسیت ما چیست، کاملاً برای ما نامعلوم باقی می‌ماند. ما چیزی نمی‌شناسیم، مگر روش خودمان برای ادراک ابژه‌ها را...» (کانت، ۱۳۹۹: ۱۳۶). بنابراین وقتی از «وضعیت انتظار برای آمدن مسافری» صحبت می‌کنیم، درواقع این «نوع نگاه منتظر» است که آن وضعیت را به «وضعیت انتظار» بدل می‌کند. به بیان کلی‌تر، وضعیت‌ها به‌خودی‌خود، خود واقعی ندارند یا دست‌کم بی‌وضعیت هستند. آنها آن‌گاه به واقعیت درمی‌آیند و «وضعیت» می‌شوند که در مواجهه انواع نگاه‌ها و ذهنیت‌ها به آن‌ها، ادراک می‌شوند. درست است که وضعیت مذکور برای منتظر، وضعیت انتظار است، اما از دید کسی که منتظر مسافر نیست، این‌گونه نیست. در نوع نگاه کسی که منتظر مسافر نیست، وضعیت وارد شدن مسافر از دروازه شهر، جزئی از وضعیت روزمره رفت‌وآمد عابران و رهگذران خواهد بود که به‌خودی‌خود معنایی مجزا ندارد. بنابراین، هدف این پژوهش، شناخت خود فی‌نفسه وضعیتی که آن را وضعیت انتظار نامیده‌ایم نیست، بلکه شناخت «نوع نگاه منتظران» در وضعیت انتظار است. ما وضعیت انتظار را پیشاپیش بنا به نوع نگاه منتظران، به این نام نامیده و شناخته‌ایم. وضعیت‌های شکست و انتظار، یأس و امید، ناکامی و وعده را

از دریچه ادراک عناصری می‌شناسیم که با وضعیت‌ها مواجه شده‌اند. اساساً دانسته‌های ما از وضعیت‌ها، در واقع دانسته‌های ما از مواجه‌شوندگان با وضعیت‌هاست. و در یک پرده بالاتر باید بگوییم که این عناصر انتظار هستند که وضعیت انتظار را ساخته‌اند و بدان معنا بخشیده‌اند. زیمل می‌گوید «انسان، در مقام متعلق شناخت، ساخته شده طبیعت و تاریخ است؛ ولی انسان، در مقام فاعل شناسا، سازنده طبیعت و تاریخ است» (زیمل، ۱۳۹۳: ۱۰۵).

بنابراین وقتی از «وضعیت تاریخی انتظار موعود» صحبت می‌کنیم، در واقع از نوع نگاه و ذهنیت مؤمنانه‌ای صحبت می‌کنیم که آنرا ادراک کرده است. بر این مبنا، فهم «وضعیت تاریخی انتظار موعود» بدون فهم مواجهه منتظران، بدون فهم نوع نگاه و ذهنیت مؤمنانه‌ای که انتظار را ادراک کرده است، امکان‌پذیر نخواهد بود. همان‌طور که زیمل در مقیاسی کلی‌تر و در تعریف تئوری دانش تاریخی (Theory of historical knowledge) می‌گوید، موضوعات مورد بررسی، در واقع تصورات، مقاصد، تمایلات و احساسات شخصیت‌ها هستند و به عبارت دیگر، افراد موضوع آن هستند (Simmel, 1977: 39)، باید بگوییم برای شناخت وضعیت انتظار تاریخی موعود، باید منتظران تاریخی موعود را شناخت؛ چراکه تاریخ انتظار، تاریخ منتظران است.

از طرفی دیگر، وقتی از وضعیت‌ها صحبت می‌کنیم، لزوماً چنین نیست که آنها ناظر بر یک بازه زمانی باشند. لزوماً این نیست که بتوان بر همه وضعیت‌ها، نقطه پایانی متصور شد. به دیگر سخن، مواجهه‌هایی می‌توانند وضعیت‌هایی را تداوم بخشند، زیرا نوع ادراک می‌تواند همچنان امتداد داشته باشد. یکی از روشن‌ترین مصادیق این موضوع، «وضعیت تاریخی انتظار موعود ادیان» است. ادراک مؤمنانه از انتظار، چنان زنده است که گذر زمان‌ها هم نتوانسته رنگی از میرایی بر آن بیفشاند. وضعیت انتظار موعود، دامنه‌ای به وسعت هنوز دارد. اما مسأله دقیقاً در همین امتداد است.

انتظار، «وضعیتی» در چشم‌داشت برای تحقق «وضعیت دیگر» است. وضعیت دیگر، وضعیتی است که بنا به نوع نگاه منتظران به مثابه عناصر انتظار، مورد مطالبه و آرزوی آن‌هاست. بر این اساس مسأله منتظران نه «خود وضعیت انتظار»، بلکه «تحقق وضعیت دیگر» است. اما گاهی مسأله منتظران، از «مسأله وضعیت دیگر» به «مسأله دیگر»ی چرخش می‌یابد. بدین سان که گاهی انتظار برای «وضعیت دیگر» چنان به درازا می‌کشد و امتداد می‌یابد که خود «وضعیت انتظار» وضعیت دیگر، بدل به مسأله می‌شود. «وضعیت دیگر» فراموش می‌شود و مسأله آن، دیگر در نوع نگاه منتظران مسأله نمی‌نماید. حالا مسأله،

برون رفت از خود وضعیت انتظار می‌شود؛ یعنی یک «وضعیت انتظار»، از دل «یک وضعیت انتظار دیگر» پدید می‌آید. مسأله آن انتظار فراموش می‌شود و این بار، «خود انتظار آن مسأله»، مسأله‌ای دیگر می‌شود. انتظار برای «انتظار موعود» چنین است. همان گونه که انتظار موعود، خود از دل انتظار برای حل مسأله آغازین‌اش عبور کرد و به ارتقای مؤمنانه رسید، ا در یک تحول دیگر، این بار خودش نیز به سبب درازنایی‌اش، بدل به مسأله می‌شود. این تحول مسأله‌ها را که از قضا به خاطر زنده بودن آنهاست، می‌توان در یک شماتیک کلی این گونه بیان کرد که مسأله‌ها حل نمی‌شوند بلکه مسأله‌های دیگر را به زایش درمی‌آورند. در این جا و در بحث ما، وقتی که از «انتظار برای انتظار» می‌گوییم، بی هیچ روی رنگی از ارزش‌گذاری نخواهد داشت. ابدأ بحث ما این نیست که «انتظار برای انتظار» سکون و بی حرکتی است، چه آن که اساساً بحث ما قرار نیست مواجهه «ما» با «انتظار برای انتظار» باشد. بحث، مواجهه ما با «مواجهه تاریخی منتظران با درازنایی انتظار» است. مواجهه منتظران را می‌توان با هر نوع نگاهی نقد کرد، اما خود آنرا نمی‌توان انکار کرد. مواجهه‌ای است که زیسته شده و کماکان هم زنده است.

برای تبیین بهتر «انتظار برای انتظار» دو مثال را بررسی می‌کنیم. مثال نخست کاملاً نمادین اما واقعی‌تر از هر واقعی است و مثال دوم، مثال نمادینی از یک وضعیت تاریخی است. به عنوان مثال نخست، به نمایشنامه «در انتظار گودو» اثر ساموئل بکت (Samuel Beckett) رجوع می‌کنیم، که در آن، بهترین توصیف از «انتظار برای انتظار» ارائه شده است. به این دیالوگ تکراری اما درخشان/ستراگون و ولادیمیر توجه کنید:

«- حالا برویم

- نمی‌توانیم، منتظریم گودو بیاید» (بکت، ۱۴۰۰: ۱۱۹).

اما چرا نمی‌توانند بروند؟ زیرا انتظار آنها برای انتظار است. آنها برای آمدن گودو وارد «وضعیت انتظار» شدند اما حالا و در پایان هر روز، منتظر همین «وضعیت انتظار» در فردا هستند. آنها دیگر منتظر گودو نیستند، منتظر انتظار او هستند. مسأله این است که اگر در ابتدا آمدن گودو برای آنها مسأله نبود، آنها وارد «انتظار برای انتظار» نمی‌شدند. «انتظار برای انتظار» زمانی برای آنها وضعیت شد، یا به دیگر سخن آن‌گاه برای آنها مسأله بی جواب شد، که ابتدائاً پاسخی برای آمدن گودو نیافتند. به این ترتیب، از دل مسأله‌ای حل نشده، خود را در مواجهه با مسأله بی پاسخ دیگری یافتند که دیگر مسأله پیشین، فراموش‌شان شد.

اکنون به مثال درخشان دیگری از هاینر مولر (Heiner Muller)، به عنوان مثال دوم می‌پردازیم. مولر وضعیت مردمان سال‌های پایانی بلوک شرق را، با وضعیت یک ایستگاه قطار مقایسه می‌کند و با اصطلاحی که ذهنیت اتاق انتظار (Waiting-Room Mentality) می‌نامد، می‌گوید:

این‌جا همه چیز در حالت انتظار بود. انگار در یک اتاق انتظار بود. اعلامیه‌ای وجود دارد: «قطار در ۱۸:۱۵ می‌رسد و در ۱۸:۲۰ حرکت می‌کند» - و هرگز در ۱۸:۱۵ نرسید، سپس اعلام بعدی آمد: قطار در ساعت ۲۰:۱۰ می‌رسد. و غیره. شما هم‌چنان در اتاق انتظار نشسته‌اید و فکر می‌کنید، «حتماً در ساعت ۲۱:۰۵ خواهد آمد». این وضعیت بود (Muller & Hoet, 1992: 96-97).

در واقع مولر قطار را به مثابه نمادی ترسیم می‌کند که هرگز به مسافران حاضر در ایستگاه نخواهد نرسید. این پتانسیل تحقق نیافته، فضایی را برای افراد ایجاد می‌کند (Gluhovic, 2005: 287). منتظران وارد فضای انتظاری برای انتظار قطار می‌شوند. آنها با اعلان‌هایی مواجه می‌شوند که دائماً از قریب‌الوقوع بودن رخدادی خبر می‌دهند، اما می‌دانند که این رخداد هرگز به وقوع نخواهد پیوست. با این حال به انتظار ادامه می‌دهند. انتظار آنها دیگر برای رسیدن قطار نیست، بلکه انتظار برای «انتظار رسیدن قطار» است.

بنابراین منظور ما در این‌جا، همان نکته‌ای است که مولر هم به خوبی به آن تصریح کرده است: حالتی از انتظار مسیحایی که دیگر منتظر خود مسیحا نیست. حالتی که مسأله منتظران، «خود انتظار مسیحا» است. به تعبیری، در نگاه این منتظران، آمدن مسیحا دیگر برای حل مسأله‌ای که در ابتدا به خاطر آن انتظار می‌کشیدند، نیست، بلکه آمدن مسیحا برای آنها، حل مسأله درازنایی نیامدن‌اش است. در هر حال و با این همه، تشخیص این وضعیت با منتظران است. منتظران، وضعیتی را که پیش‌تر به وضعیت «انتظار مسیحا» شکل داده بودند، در چرخشی به وضعیت «انتظار برای انتظار او» تبدیل می‌کنند. در نوع نگاه منتظران بود که «وضعیت انتظار گودو و قطار»، به «وضعیت انتظار برای انتظار گودو و قطار» دگرسان شد. همان‌طور که «مسأله آمدن گودو و قطار» در ابتدا مسأله «عناصر لامکان بکت و ایستگاه قطار» بود، و نه عناصر بیرون از این فضاها، مسأله «انتظار برای انتظار گودو و قطار» نیز، مسأله عناصر لامکان بکتی و ایستگاه مولری بود. مسأله نوع نگاه این منتظران در مواجهه با انتظار، حالا خود انتظار بود.

به علاوه، ردیابی تاریخی «انتظار برای انتظار موعود» را می توان هم در باورهای از این دست دید، هم در جریان هایی که در رابطه با کسانی به وجود آمدند که ادعای موعودبودن داشتند. در مورد باورمندی ها، می توان باورهایی چون سده گرایی و هزاره گرایی را در نظر گرفت؛ باورهایی که بر ظهور در آغاز هر سده و هزاره اشاره دارند. این باورها و اساساً محاسبه های مربوط به زمان ظهور، به هر فرمی، همگی نشانه ای از «انتظار برای انتظار» در خود دارند. به این معنی که مواجهه با چشم انداز یک زمان معین، انتظاری دیگر را برای «خود آن زمان» پدید آورده است. مسأله، رسیدن به زمان تعیین شده می شود. پرسش از این که اصلاً چرا زمانی تعیین می شود و قرار است در زمان تعیین شده چه اتفاقی رخ دهد، فراموش می شود و در حاشیه قرار می گیرد. یعنی پیش از آن که انتظار برای آمدن موعود باشد، انتظار برای «زمان آمدن» موعود می شود.<sup>۲</sup> برای مثال، فضای دو دهه (و شاید که پیش تر) منتهی به سال ۱۲۶۰ هجری قمری را در حوزه ایران و عراق، با توجه به رویکرد هزاره گرایی در نظر بگیرید. بر اساس باورهای شیعه، سال ۱۲۶۰ مصادف با گذشت هزار سال از غیبت حضرت مهدی (ع) می شد. در چنین فضای مستعد هزاره گرایی، گزارش های تاریخی نشان از وجود باورمندانی دارد که انتظار برای «زمان آمدن» موعود داشتند.<sup>۳</sup> چنین است که علی محمد شیرازی، معروف به باب، ادعای خود را دقیقاً در سال ۱۲۶۰ و نه پیش تر و نه بعدتر مطرح می کند. به هر ترتیب، جنبه ای انکارناپذیر از ادعای باب، متوجه پاسخ گویی به انتظار برای «زمان» ظهور بود. ادعای باب در فضایی مطرح شد که انتظار فرم گرفته، دوباره به انتظار دیگری فرم پذیر شده بود. بنابراین، فرم دهی هر دو انتظار، با منتظران بود. در نتیجه، بخش بزرگی از باورپذیری ادعای باب نزد پیروان اش، ناشی از پررنگ شدن «مسأله رسیدن هزاره» در فضای دهه های منتهی به آن بود. باب ادعای خود را بر موج انتظار برای «زمان آمدن» موعود سوار کرد.

در همین راستا، مدعاهای موعودبودن کسانی را در نظر بگیریم که مصداق های تاریخی بسیاری از درازنای انتظار تا به امروز ما دارد. برای نمونه، در یهودیت، همان طور که در *دانشنامه جهان اسلام* هم می خوانیم، شبتای صبی (Sabbatai Zevi) در قرن هفدهم میلادی در ازبکستان، ادعا کرد که مسیحی یهودیان است (هوشنگی، مهاجری، ۱۳۹۲: ج ۱۸/ ۲۲۵-۲۲۸). یا در مسیحیت نیز، چنان که وبسایت روزنامه گاردین در سه شنبه ۲۲ سپتامبر ۲۰۲۰ گزارش داد، شخصی به نام سرگئی توروپ (Sergei Torop) مدعی شده است که مسیح است و پیروانی هم در روسیه دارد. یا در شیعه، بنا به گزارش شماره ۵۲۹۵ روزنامه

جام‌جم در سال ۱۳۹۷، بیش از ۳۰ نفر در سال ۱۳۹۲ ادعا کرده‌اند که امام زمان هستند. همین روزنامه در شماره ۵۹۶۹ سال ۱۴۰۰ نیز گزارش داده که افرادی در اصفهان، ماهشهر، لارستان و رشت، مدعی شده‌اند که موعود شیعه هستند. همان‌طور که می‌دانیم، این نمونه‌ها بسیار بیشتر از آن هستند که بتوان به همه آن‌ها اشاره کرد.

با اذعان به این‌که نیات مدعیان مورد بحث ما نیست، آنچه منظور ماست این است که اغلب این افراد، مدعی خود را در پاسخ به «انتظار برای انتظار» مطرح کرده‌اند. ادعای آن‌ها مبنی بر موعود بودن، صرفاً ادعای حل مسأله درازنای انتظار است. ادعای آن‌ها پاسخی به منتظرانی است که از مسأله «چرا و چگونه منتظر شدن» عبور کرده‌اند و خود را در مواجهه با مسأله «درازنای منتظر ماندن» یافته‌اند. برای مثال، ادعای کسانی که روزنامه جام‌جم گزارش داده است، برای حل مسأله‌ای که خود انتظار در نسبت با آن فرم گرفته، نیست. آن‌ها با ادعای موعود بودن، صرفاً به مسأله «انتظار برای انتظار» پاسخ می‌دهند و پاسخی برای مسأله آغازین انتظار ندارند؛ پاسخی که البته مورد طلب منتظرانی است که خود درازنایی انتظار، مسأله آن‌هاست. منتظرانی که مسأله آن‌ها، برون‌رفت از «خود وضعیت انتظار» است و دیگر «وضعیت پساانتظار» برای‌شان، مسأله نیست. البته روشن است که منظور ما، اطلاق «انتظار برای انتظار» به مسأله همه منتظران نیست.

### ۳. پرسشی از ناآشنایی یک آشنا

تا این‌جا منتظرانی را بررسی کردیم که در مواجهه با وضعیت انتظار، مسأله‌شان، خود وضعیت انتظار شد. آن‌ها براساس نوع نگاه‌شان، خواهان برون‌رفت از وضعیت انتظار بودند؛ در حالی‌که اساساً انتظار، وضعیت میانه‌ای است که خواهان برون‌رفت از وضعیتی و واردشدن به وضعیت دیگر است. بر این اساس، مواجهه با وضعیت انتظار و مسأله‌شدن آن برای منتظران، پس از مواجهه و مسأله آغازین منتظران است که در نسبت با آن وارد وضعیت انتظار شدند. اما مسأله این‌جاست که همان‌طور که مواجهه و مسأله آغازین منتظران از یادشان رفته، از شناخت‌های ما نسبت به وضعیت انتظار نیز زده شده است. علت اصلی این فراموشی (پیش‌فرض‌های ما) می‌تواند همان باشد که در بخش پیشین به آن اشاره شد. گفته شد که دانسته‌های ما از وضعیت انتظار، همان دانسته‌های مواجهه‌شوندگان با وضعیت انتظار است.

دانسته‌های پیش‌فرض‌شده‌ما، تکرار فراموشی مواجه‌شوندگان با انتظار است؛ منتظرانی که فراموش کرده‌اند «چرا و چگونه» منتظر شدند، و پیش‌فرض‌های شناخت ما نیز این چرایی و چگونگی را نادیده می‌گیرد. این نادیده‌انگاشتن، از فرط تکرارش، بدل به امر آشنایی شناخت ما از وضعیت انتظار شده است. وقتی از موعودگرایی صحبت می‌کنیم، تعریف آن به‌سرعت نشانه پیش‌فرض آشنایی را در ذهن ما تداعی می‌کند: وضعیت انتظاری از سوی مؤمنان که برای آمدن موعود است. اما آیا موعودگرایی چیزی جز این است؟ باید گفت که این بخشی از آن است، اما تمام آن نیست. این پیش‌فرض، فاقد مسأله‌مندی است. این پیش‌فرض، امری آشنا از شناخت وضعیت انتظار را مفروض می‌گیرد، بدون آن‌که نشان دهد که خود وضعیت انتظار، چرا و چگونه پدید آمده است. به همین دلیل است که این پیش‌فرض، با وجود آشنابودن، ناآشنایی بدون مسأله باقی مانده است. در نسبتی قابل قیاس، هگل می‌گوید:

امر آشنا به‌طور کلی، [دقیقاً] به دلیل آشنابودن‌اش، شناخته‌شده نیست. در [بحث] شناختن، معمول‌ترین [نوع] فریب خویشتن و فریب دیگران عبارت است از | چیزی را آشنا فرض کردن و به همان اندازه به آن تن دادن؛ چنین دانشی، به‌رغم همه پرچانگی‌اش در رد یا تأیید، گامی به پیش نمی‌نهد، بی‌آن‌که بداند چگونه چنین چیزی بر سرش می‌آید. سوژه و ابژه و امثالهم، خدا، طبیعت، فهم، حساسیت و نظایر آن، چشم‌بسته به‌منزله [چیزهایی] آشنا و به‌منزله چیزی معتبر در بنیاد نهاده می‌شوند، و هم نقطه ثابت شروع و هم نقطه ثابت بازگشت را برمی‌سازند. حرکت [شناخت] در میان آن‌ها، که خودشان نامتحرک می‌مانند، جلو و عقب می‌رود، و به این ترتیب فقط به سطح آن‌ها می‌رسد. لذا دریافتن و آزمودن نیز عبارت‌اند از مشاهده این‌که آیا هر کسی آنچه را درباره آن‌ها گفته شده در تصور خویش نیز می‌یابد، آیا برای‌اش این‌گونه به نظر می‌رسد و آشناست یا خیر (هگل، ۱۴۰۱: ۵۸-۵۷).

بنابراین برای بازشناخت مسأله موعودگرایی، ابتدا باید در آشناپنداری بدون مسأله‌مند آن تشکیک کنیم و نامطمئن‌اش سازیم. این آشناپنداری، سبب ایجاد یک پیش‌فرض شناختی از موعودگرایی شده است که نه تنها لحظه مسأله‌شدن آن را نادیده می‌گیرد، بلکه اساساً آن را بی‌مسأله در نظر می‌گیرد. این امر، در نهایت منجر به نادیده گرفته شدن منتظران و نقش‌آفرینی آن‌ها می‌شود. این پیش‌فرض‌ها، «غیاب غایب» را در بستر «غیاب منتظران» به فهم در می‌آورد. در این پیش‌فرض‌ها، «غیاب و انتظار برای پایان آن» خودش برای خودش معنا دارد و «منتظران» جزء مغفول‌مانده پیش‌فرض‌ها هستند. وضعیت انتظار موعود بنا به خوانش پیش‌فرض‌ها، به‌سان ذات مؤمنانه‌ای پنداشته می‌شود که این ذاتمندی را از بی‌زمان

و بی‌مکان خودش برای خودش دارد؛ وضعیتی است که در یک غیرتاریخ‌مندی محض، بیگانه‌ای با منتظران و زیسته آن‌هاست. چنین است که پیش‌فرض گرفته می‌شود که موعودگرایی، امری «خودبسنده» و «فی‌نفسه» است. فی‌نفسه است، گویی که خودش برای خودش معنا دارد؛ گویی که مسأله‌ای است که پیشاپیش خصلت دینی دارد؛ گویی که مؤمن شدن به موعود، باورمندی‌ای است که دین به مؤمن داده و به او تحمیل کرده است. و در لحظه پیش از آن، گویی که دین، مؤمن را دین‌دار و باورمند کرده است. حال آن‌که عکس آن است. این مؤمن است که دین را می‌پذیرد و دین‌دار می‌شود. و در لحظه بعد، این منتظر است که «انتظار موعود» را می‌پذیرد و به انتظاراش می‌ماند. و به همین ترتیب، موعودگرایی خودبسنده هم نیست. پیش‌فرض آشنای ناآشنا مانده این است که گویی موعودگرایی در نسبت با هیچ وضعیتی نیست. گویی که وضعیتی است فراتاریخی که در نسبت با هیچ قید مکانی و زمانی نیست. گویی که به ناگاه در بستر تاریخی دینی، وارد شده است و از تاریخی که تاریختی ندارد، «وضعیت انتظار موعود» پدیدار شده است. گویی که وضعیت انتظار موعود، وضعیتی است که خودش برای خودش به وجود آمده است. این گونه است که در بررسی این پیش‌فرض‌ها، خود «وضعیت انتظار» بدون در نظر گرفتن نقش‌آفرینی منتظران مورد بررسی قرار می‌گیرد. اما موعودگرایی، نه خودبسنده است و نه فی‌نفسه؛ چراکه تشخیص آن در گرو منتظران است و اساساً بدون منتظر، انتظاری وجود نخواهد داشت.

بنابراین، با چرخاندن نگاه به سوی «منتظران» و با در نظر گرفتن تشخیص‌یافتگی انتظار از طریق آن‌ها، «چگونه فرم گرفتن» و «چگونه فرم‌یابی» انتظار اهمیت می‌یابد. این‌که انتظار چگونه توسط منتظران جهت گرفت و جهت‌یابی شد، اهمیت می‌یابد. و یا به عبارت دیگر، مهم این است که منتظران، برای چه هدفی منتظر موعود شدند؟ چگونه منتظر ماندند؟ و آیا اساساً منتظران برای «موعود» منتظر هستند، و مسأله اصلی آن‌ها «انتظار موعود» است؟ هرچند این پرسش اخیر ممکن است غریب و ناآشنا به نظر برسد، اما پرسشی است که از «درون خود پیش‌فرض‌ها» برمی‌خیزد.

پیش از پرداختن به این پرسش‌ها، لازم است برای جلوگیری از هرگونه خلط بحث، نکته‌ای را یادآور شویم. این پژوهش در پی نفی پیش‌فرض موعودگرایی، یعنی «وضعیت انتظار مؤمنان برای آمدن موعود» نیست. این انتظار که هزاره‌ها را پشت سر گذاشته و همچنان زنده است، قابل نفی و انکار نیست. «موعود»، شخصیت تاریخی - اسطوره‌ای پرورانه شده برآمده از هزاره‌هاست. پیشینه و بیشینه «انتظار برای آن» از گذشته تا به امروز



امتداد دارد. نفی آن، نفی همهٔ اسطوره‌های پیشینی زیسته‌های تاریخی است و انکار آن، انکار وضوح عظیمی از باورمندی‌های مؤمنانه در جهان امروز است. «نفی پیش‌فرض» با تمرکز بر «منتظران» در این پژوهش، بر این اصل استوار است که بازشناخت فرع بر اعتقاد است. در غیر اعتقاد، تمرکزی و پژوهشی نیست. اساساً بحث این پژوهش، در سطح دیگری است. «نفی» در این پژوهش، نه نفی خود موعودگرایی، بلکه نفی سویه «خودبستگی» و «فی‌نفسه‌بودن» پیش‌فرض‌های شناخت از موعودگرایی است. در واقع، این نفی برای حفظ مسأله موعودگرایی است و در نهایت، ارتقای شناخت از مسأله آن که عموماً بی‌مسأله نمایه شده است. نفی سویه‌های مذکور در عین حفظ مسأله، به تعبیری، یادآور و البته که الهام گرفته از اصطلاح آوفه‌بونگ (Aufhebung) هگلی است. اصطلاحی که در فرهنگ‌نامه هگل دربارهٔ آن آمده:

آوفه‌بونگ مانند سایر اصطلاحات هگلی، هم بر مفاهیم و هم بر چیزها اطلاق می‌شود. مفاهیم هستی و نیستی در مفهوم هستی متعین رفع شده‌اند، و به‌طور کلی در منطق هگل، تعینات نازل‌تر در تعینات والاتر رفع شده‌اند (Inwood, 1992: 284).

بنابراین «نفی در عین حفظ» پیش‌فرض‌ها در این پژوهش، مبتنی بر «مسأله‌مندی پیدای پنهان‌مانده» در تاریخت «انتظار موعود» است و نظریه‌وارنه‌ای بیرون از مسأله موعودگرایی و الصاقی به آن، نیست.

#### ۴. انتظار از آن منتظر است

دریافته قسمت پیشین را بنا به طرح «تشخیص انتظار با منتظران است و مسأله‌شدن‌اش هم، برای آن‌هاست» می‌توان در این مهم بیان کرد: پیش از آن‌که منتظران نیازمند «آمدن موعود» باشند، خود «فلسفه آمدن موعود»، نیازمند منتظران است. نمی‌توان از انتظار منتظران برای موعود سخن گفت، اما از چرایی و چگونگی منتظرشدن آن‌ها صحبتی به میان نیاورد. اساساً انتظار، از آن منتظر است و بدون او ماهیتی ندارد. بر این اساس، در این قسمت تلاش می‌شود: تعریف «وضعیت انتظار برای آمدن موعود» که عموماً برای موعودگرایی پیش‌فرض گرفته می‌شود، برپایه نقش‌آفرینی منتظران به پرسش درآید. بدین ترتیب، اگر پیشینه پیش‌فرض مذکور را بر پایه نقش‌آفرینی منتظران به پرسش بگیریم، این سوال مطرح می‌شود که خود «وضعیت انتظار موعود» چگونه فرم گرفت و به وضعیت تبدیل شد؟

«خود انتظار موعود» به خودش ارجاع نمی‌دهد. «انتظار موعود»، منتظران را وارد وضعیت انتظار نکرده است. «انتظار» موعود را باید در نسبت با «وضعیت برساننده» وضعیت انتظار، دریافت. به عبارت دیگر، تبار «وضعیت انتظار موعود» به «وضعیت برساننده آن» بازمی‌گردد. اما نکته مهم این است که «وضعیت شدن» هر دوی وضعیت‌های مذکور، با تشخیصی است که منتظران به آن‌ها داده‌اند، بدین معنا که هر دوی وضعیت‌ها را باید در «نوع نگاه» و «میل» منتظران دریافت. درواقع در مواجهه منتظران با «یک وضعیت» که از نظر آن‌ها نامطلوب جلوه می‌کند، آن وضعیت از نگاه منتظران به «وضعیت برساننده وضعیت انتظار» ارتقا می‌یابد. سپس، منتظران با «میل برون‌رفت» از وضعیت برساننده، وارد «وضعیت انتظار موعود» می‌شوند. به سخن دیگر، تا «میل» منتظران نباشد، آرزوی آمدن موعود در «وضعیت انتظار موعود» هم نخواهد بود، چراکه اساساً آرزوی بدون میل، یک پوچ میان‌بهی است. ارنست بلوخ (Ernst Bloch) در این باره می‌گوید آرزو با شوق به آینده، به طرح تصویری که تمایل باعث شده به تصویر درآید، نگاه دارد. به هر حال، تمایل قبل‌تر از تصور چیزی است که مورد تمایل قرار دارد (Bloch, 1996: vol 1/46). بدین ترتیب منتظران در مواجهه با وضعیتی که مطالبه آن‌ها را از جهان پیرامون برآورده نمی‌ساخت و در نوع نگاه آن‌ها نامطلوب بود، وارد وضعیت انتظار شدند. آن‌ها در پی میل برون‌رفت از وضعیت نامطلوب، و تحقق چشم‌اندازی از جهان که از نظرشان مطلوب است، منتظر شدند. مسأله اصلی و اولیه آن‌ها، نه «خود وضعیت انتظار» بلکه «برون‌رفت از وضعیت نامطلوب» بود. آن‌ها چون خود را در امکان «برون‌رفت از وضعیت نامطلوب» و تحقق «چشم‌اندازی مطلوب» ناتوان یافتند، چشم‌انتظار عاملیتی شدند که این امکان را تحقق بخشد. بدین ترتیب باز هم مسأله آن‌ها، عاملیت مورد انتظارشان نیست؛ عاملیت، پاسخ‌دهنده مسأله آغازین آن‌هاست.

موعودگرایی در پاسخ‌دهی به مسأله آغازین منتظران، فرم تاریخی گرفت. بدین سان که عاملیت مورد انتظار منتظران را، ادیان با «فرم موعود» پاسخ دادند. لحظه تاریخی وعده موعود، پس از لحظه تاریخی «وضعیتی» است که موعود نقشی در مسأله شدن آن ندارد. دین و پاسخ‌اش تحت عنوان موعود، پیشاپیش منتظران را منتظر نساخته است که «وضعیت انتظار» را پیشاپیش به ذات دینی بنامیم. به همین نسبت، خود «وضعیت انتظار موعود»، مسأله پیشینی دینی نیست. اساساً موعود هم نمی‌آید که به «خود وضعیت انتظار» پاسخ دهد، بلکه می‌آید که به مسأله وضعیتی که «برساننده وضعیت انتظار» است، پاسخ دهد. در

غیر این صورت، شأن موعود را فروکاسته‌ایم. شائیت موعود، پاسخ‌دهی به میل و آرزویی است که منتظران در جهت تحقق آن وارد وضعیت انتظار شدند. «خود وضعیت انتظار» را پیشاپیش به ذات و مسأله دینی خواندن، این معنا را می‌دهد که گویی موعود، عاملیت انتظار است. حال آن‌که عکس آن است و موعود، عاملیت امکان‌دهنده پایان وضعیت انتظار است. پایان وضعیت انتظار چیست؟ فعلیت‌یافتن «میل برون‌رفت از وضعیت» نامطلوب منتظران است. پایان وضعیت انتظار، امکانیت‌یافتن «آرزوی» چشم‌انداز جدید منتظران است.

پس ما با وضعیت انتظاری مواجه هستیم که از ابتدا «وضعیت انتظار موعود» نیست. در ابتدا منتظران در مواجهه با وضعیتی که از نگاه آن‌ها نامطلوب است، وارد وضعیت انتظاری می‌شوند که هنوز فرمی ندارد و مسأله دینی نیست. این «خود بی‌فرم وضعیت انتظار» در مرحله پاسخ‌دهی دین با وعده موعود، فرم دینی می‌گیرد و به «وضعیت انتظار موعود» تشخیص می‌یابد. اگر نه که «خود وضعیت انتظار»، پیشاپیش فرمی به ذات دینی ندارد. چه آن‌که پیشاپیش «خود وضعیتی» هم که وضعیت انتظار در نسبت با آن مسأله شد و فرم گرفت، نه تنها فرم دینی ندارد که بی‌فرم هم هست. فرم‌پذیری نامطلوب‌بودن وضعیتی، و یا مسأله‌شدن وضعیتی، در نوع ادراک ذهنیت‌هایی است که آن‌را نامطلوب می‌پندارند و برای‌شان مسأله می‌شود که می‌تواند لزوماً در نوع دیگری از ادراک، نامطلوب نباشد. «وضعیت انتظار بی‌فرم» در نسبت با «وضعیت بی‌فرم خاستگاه‌اش»، آن‌گاه که پاسخ موعود را می‌پذیرد، به «فرم انتظار موعود» ارتقا می‌یابد. زیمِل در این رابطه می‌گوید:

فرم دینی، پدیده کمال‌یافته‌ای است که از خاستگاه و پیش‌شرط‌هایش، پیشی می‌گیرد. پوششی که این توصیف را موجه می‌کند نباید بازتابی صرف از دینی موجود تلقی شود. بلکه تماس انسانی به لحاظ مطلقاً روان‌شناختی تعامل آن، آن رنگ‌مایه یا آن حال‌وهوای معینی را پرورش می‌دهد که، هنگامی که به جوهر مستقلی اعتلا یافت، دین محسوب می‌شود... در بسیاری از موارد مهم، دوره پرورش روابط به این شیوه مشخص می‌شود؛ یعنی، محتوایی که توسط فرم‌های دیگر روابط انسانی در یک دوره پدید می‌آید در دوره‌های دیگر فرم دینی به‌خود می‌گیرد (زیمِل، ۱۴۰۰: ۱۹۰-۱۹۱).

بنابراین چون پیش‌فرض می‌گیریم که «خود وضعیت انتظار موعود»، ذاتاً مسأله دینی است و پیشاپیش فرم دینی دارد، پاسخ دین را (موعود) چنین می‌پنداریم که پیشینه‌ای دارد که فرایندی دینی از حیات را طی کرده است. حال آن‌که این پیش‌فرض در تعارض با جنبه تبلیغی ادیان در بدو پیدایش آن‌هاست. یکی از اصلی‌ترین جنبه‌های تبلیغی ادیان در زمانه

ظهورشان، این بود که پاسخی برای امیال و نیازهای انسان‌ها هستند. چگونه می‌شود تبلیغ چیزی را به کسی کرد که مورد میل و نیاز او نباشد؟ این که مبلغ، میل و نیاز مخاطب‌اش را چگونه برآورده خواهد کرد در مرتبه بعد از این قرار می‌گیرد. در هر حال شرط تبلیغ، «میل و نیاز» به مورد تبلیغ است. از طرف دیگر، دلیل پیش‌فرض مذکور، یعنی پنداشت پیشاپیشی که «وضعیت انتظار موعود» ذاتی به حالت‌مندی دینی دارد، می‌تواند در این گفته زیمل خلاصه شود که:

حالت دینی انسان، به‌مثابه الگویی شاخص و به‌تدریج رشدکننده از فرایند حیات‌اش، باعث می‌شود که تمام عرصه‌های ممکن که در آن‌ها این فرایند روی می‌دهد به‌مثابه عرصه‌های دینی تجربه شود؛ پس فرایند دین از این حالت عام دینی حیات فرم فیزیکی و عینی کسب می‌کند (زیمل، ۱۴۰۰: ۲۳۵).

بدین ترتیب می‌توان گفت مسأله موعود، خود مسأله‌ای است که از دل مسأله دیگر بیرون آمده و ارتقا گرفته است. مسأله «مسأله موعود»، ظهور نیست، حتی مسأله آن، انتظار برای ظهور هم نیست.<sup>۴</sup> اگر این‌گونه باشد، در تناقض با شأنیت والای موعود است. «ظهور»، وضعیت اعلی امکانیت‌یافتن مسأله امیال و آرزوها توسط موعود است. «انتظار برای ظهور» هم، وضعیت چشم‌داشت حل این مسأله است؛ چشم‌داشتی که به ارزش‌مندی مؤمنانه، ارتقا یافته است. «اعلی بودن» وضعیت ظهور و «ارزش‌مندی» انتظار برای آن، فرایندی را طی کرده است که از لحظات آغازین‌اش، از حالت غیرمؤمنانه به حالت مؤمنانه ارتقا یافته است. همه این فرایند ارتقا، از منظر منتظران مؤمن است. در نسبتی قابل قیاس، زیمل (درباره ایده پیشرفت) می‌گوید:

ایده نوعی تغییر که اتفاق می‌افتد و این ایده که می‌توان ارزش بیش‌تری را به لحظه آخر این تغییر نسبت به لحظه اولیه آن نسبت داد. ویژگی‌های منطقی این ایده کاملاً متفاوت است. لحظه آخر کاملاً متغیر است. مفهوم ارزش حاوی هیچ عنصر کلی مستقل از انتساب ذهنی ارزش‌ها نیست (Simmel, 1977: 179).

بر این اساس در مطالعه موردی دو قسمت بعدی، تلاش می‌شود مصداق نقش‌آفرینی منتظران در وضعیت‌های تاریخی انتظار موعود، نشان داده شود؛ این‌که از منظر کدام منتظران، کدام وضعیت‌ها بدل به مسأله شد و این‌که چه مسأله‌ای مسأله کدام منتظران است که در نسبت با آن، وارد وضعیت انتظار موعود شدند. دو قسمت بعدی، به‌طور مختصر و به‌عنوان مابه‌ازای تاریخی گفته‌های این قسمت خواهد بود. در غیر این صورت هر مورد،

خود می‌تواند موضوع پژوهش مفصل جداگانه‌ای باشد. درواقع دو قسمت بعدی، صرفاً بیان‌کننده نگاهی تاریخی به مسئله موعود در ادیان ابراهیمی هستند.

## ۵. یهودیان و مسأله‌های «تخریب معبد» و «تبعید»

بازشناخت وضعیت‌های تاریخی‌ای که برون‌رفت از آن‌ها برای یهودیان مسأله شد، می‌تواند در میان سطرهای عهد عتیق، که اصلی‌ترین و کهن‌ترین منبع تاریخ روایی یهودیت است، مورد جستجو و فهم قرار گیرد. «وضعیت انتظار» تاریخی یهودیان بنا به گزارش‌های عهد عتیق، در نسبت با «وضعیت تخریب معبد» و «وضعیت تبعید» فرم گرفت. البته در این‌جا، تأکید بر مسأله‌شدن وضعیت‌ها برای یهودیان و در پی آمد آن، فرم‌دهی آن‌ها به وضعیت انتظار است. می‌توان با مراجعه به تاریخ روایی یهودیان، از منظری دیگر پیشینگی وضعیت انتظار تاریخی یهودیان را در نسبت با وضعیت‌های دیگر هم دریافت. هرچند این رجوع به تاریخ روایی عهد عتیق نیز، احتمالاً مورد تأیید «تاریخ واقعی یهودیت» نخواهد بود؛<sup>۵</sup> به این دلیل که در تاریخ واقعی یهودیت بنا به دانسته‌هایی از منابع مکتوب و مادی و باستان‌شناسی امروزی و به‌طور کلی شواهد قابل لمس تاریخی، روایت‌های پادشاهان - پیامبران عهد عتیق، به چالش کشیده شده و وجهی افسانه‌ای یافته‌اند. اما پرسش اصلی، واقعی یا غیرواقعی بودن روایت‌ها نیست. هر اندازه هم که روایت‌ها غیرواقعی باشند، یادمان‌های ذهنی و خاطره‌های جمعی یهودیان، غیرواقعی نیستند و قابل لمس‌اند. هرچند روایت‌هایی که خاطره‌ای به یادماندنی شدند را می‌توان با نگاه تاریخی پوزیتیویستی، غیرواقعی دانست، اما خود یادمان‌ها و خاطره‌ها را که در طی قرن‌ها زنده ماندند و از مؤلفه‌های هویتی یهودیان شده‌اند، نمی‌توان غیرواقعی دانست. «وضعیت تخریب معبد» و «وضعیت تبعید»، می‌تواند از افسانه به تاریخ یا به‌عکس آمده باشد، اما بحث این است که حتی اگر «تخریب» و «تبعید»، خاطره‌ای افسانه‌ای هم بوده باشد، خود این خاطره بدل به وضعیت تاریخی و مسأله تاریخی یهودیان شد. این مسأله چنان برای یهودیان پراهمیت بود - و هست - که بازتاب آن در عهد عتیق آمد. پربسامدترین وعده‌های عهد عتیق، یک‌سره بر بازسازی معبد و جمع‌شدن دوباره یهودیان در ارض موعود استوار است. یورگن مولتمان (Jurgen Moltmann) با نقل‌قولی از گادامر (Georg Gadamer Hans) درباره نسبت وعده‌های عهد عتیق با «تجربه تاریخ» می‌گوید:

زیر ستاره وعده خدا، تجربه واقعیت به عنوان «تاریخ» ممکن می‌شود. صحنه، برای آنچه به عنوان «تاریخ» تجربه شده، به یاد داشته شده و انتظار می‌رود، توسط وعده تنظیم و پُر شده، آشکار می‌شود و شکل می‌گیرد. وعده‌های خدا، افق‌های تاریخ را آشکار می‌کند. بدین سان که «افق» به عنوان چیزی که به خوبی توسط اچ جی گادامر گفته شده، باید به عنوان «چیزی که به سمت آن حرکت می‌کنیم و همراه ما حرکت می‌کند» درک شود. اسرائیل درون این افق‌های حرکتی وعده، زندگی کرد و واقعیت را در دامنه‌های تنش‌ای که درگیرش می‌شدند، تجربه کرد. حتی زمانی که سرگردانی‌های اولیه در فلسطین به پایان رسید، این شیوه تجربه، به یاد داشته شدن و انتظار واقعیت، هم‌چنان به عنوان تاریخ باقی ماند و رابطه کاملاً خاص این مردم با زمان را مشخص کرد (Moltmann, 1967: 106).

بنابر روایات عهد عتیق، سلیمان ملک [از حدود ۹۷۰ ق.م.] سلطنت متحدی را از ممالک یهودا در جنوب و اسرائیل در شمال (کتاب اول ملوک، ۱۳۸۸، فصل ۴: ۶۴۲-۶۴۱) برقرار ساخت. سلطنت سلیمان به تدریج قدرت فزاینده‌ای گرفت و اورشلیم به عنوان پایتخت، به مرکز مهمی در منطقه تبدیل شد. طبق روایات عهد عتیق، سلیمان اولین معبد بسیار باشکوه یهودیان را در اورشلیم بنا کرد (کتاب اول ملوک، ۱۳۸۸، فصل ۶: ۶۴۷-۶۴۴). با این حال دوران طلایی یهودیان دیری نپایید و پس از سلیمان، اتحاد یهودیان چندان ثباتی نداشت. در طول حدود ۴ قرن بعدی، گاه‌گاه اختلافات و جنگ‌های داخلی به وجود آمد. به علاوه و مهم‌تر این که اورشلیم به دلیل موقعیت استراتژیکی که داشت، طی این مدت در معرض توجه قدرت‌های بزرگ وقت منطقه چون آشوری‌ها و مصری‌ها و در ادامه بابلی‌ها قرار گرفت. اریک اچ کلاین (Eric H. Cline) باستان‌شناس برجسته، به خوبی سیر این تهاجم‌های خارجی به اورشلیم را افزون بر متن عهد عتیق، با استناد به منابع بابلی و یوسفوس (Josephus) و هم‌چنین کتیبه‌ها و یافته‌های باستان‌شناسی نشان داده است (Cline, 2004: 38-65). اما نکته قابل توجه در این روایت‌ها، مرکزیت هیکل سلیمان، معبدی مملو از ثروت و غنائم (کتاب دوم تواریخ، ۱۳۸۸، فصل ۵: ۸۲۰-۸۱۹)، به عنوان هدف اصلی تهاجمات خارجی است.

نخستین غارت ثروت معبد، ظاهراً بدون تخریب آن، بلافاصله پس از مرگ سلیمان و در دوره سلطنت رحبعام (Rehoboam) (احتمالاً ۹۳۱-۹۱۳ ق.م.)، توسط شیشاک (Shishak) پادشاه مصر رخ داد. او در سال پنجم سلطنت رحبعام «خزینة‌های خانه خداوند و خزینة‌های خانه ملک را گرفت بلکه همگی را گرفت و سپرهای طلایی که سلیمان ساخته بود نیز گرفت» (کتاب دوم تواریخ، ۱۳۸۸، فصل ۱۲: ۸۳۴). روایت‌های مربوط به غارت

ثروت معبد توسط مهاجمان بعدی، به تناوب در عهد عتیق تکرار شده‌اند. البته همان‌طور که کلاین اشاره می‌کند، برخی از این روایت‌ها با منابع معاصر دیگر مطابقت دارند، در حالی که برخی دیگر، مانند روایت شیشاق، فاقد تأییدات تاریخی هم‌عصر هستند (Cline, 2004: 41). اما اولین نشانه‌های بزرگ آن‌چه که مورد بحث ماست، یعنی «وضعیت تخریب» و «وضعیت تبعید»، در حدود دو قرن پس از اتحادیه طلایی سلیمان و توسط پادشاهان نوآشوری پدید آمد. دوره شلمانسر پنجم (Shalmaneser V) (۷۲۷-۷۲۲ ق.م) و جانشینش سارگون دوم (Sargon II) (۷۲۲-۷۰۵ ق.م)، با سیاست‌های تخریب و تبعید یهودیان همراه بود. بر اساس گزارش عهد عتیق؛ بنی اسرائیل تسلیم «مخربان» شدند و به تبعید فرستاده شدند. (کتاب دوم ملوک، ۱۳۸۸، فصل ۱۷: ۷۳۶-۷۳۴). این تخریب‌ها و تبعیدهای تحمیلی در دوره‌های بعد هم کمابیش با شدت و دامنه متغیر ادامه داشت، تا این‌که در دوره نبوکدنصر دوم (Nebuchadnezzar II)، پادشاه نوبابی، به اوج خود رسید. تصرف اورشلیم توسط نبوکدنصر دوم به دفعات در عهد عتیق ذکر شده است، اما مستندات معاصر آن محدود است. با این حال می‌توان روایت‌های عهد عتیق را در چارچوب سیاست‌های توسعه‌طلبی نوبابی‌ها در منطقه جای داد که از زمان نبوکدنصر دوم و پدرش نابوپولاسار (Nabopolassar) شروع شد. تحقیقات مبتنی بر منابع بابلی، امکان ترسیم طرح کلی از تصرف اورشلیم در سال‌های ۵۹۷ ق.م و ۵۸۷ ق.م توسط نبوکدنصر دوم را فراهم می‌کند (Arnold, 2006: 405). در اثر یورش‌های چندمرحله‌ای نبوکدنصر دوم به اورشلیم، هیکل سلیمان به آتش کشیده شد و تمام طلاها و ثروت آن به یغما رفت. قحطی بزرگی رخ داد، و ده‌ها هزار نفر به تبعید بابل فرستاده شدند (کتاب دوم ملوک، ۱۳۸۸، فصل ۲۵-۲۴: ۷۵۶-۷۵۳؛ کتاب یرمیا، فصل ۵۲: ۱۴۲۱-۱۴۱۹). نحوه روایت یورش و اعداد و ارقام گزارش شده از آن، که می‌توان به‌دیده تردید در آن‌ها نگریست، نشانه میزان غم‌باری «وضعیت تخریب و تبعید» این یورش برای یهودیان است. این غم‌باری، خاطره‌ای کش‌دار ایجاد کرد و بر جهان‌بینی دینی - تاریخی یهودیان تأثیر گذاشت. کلاین در این باره می‌گوید تبعید به بابل «تنها حدود ۵۰ سال به‌طول انجامید، اما تأثیر عظیمی نه‌تنها بر تاریخ قوم یهود، بلکه بر تکامل اندیشه دینی در جهان غرب نیز داشت» (Cline, 2004: 63).

بنابر آنچه تشریح شد، مسأله‌شدن «وضعیت تخریب معبد» و «وضعیت تبعید» برای یهودیان آشکار است. تخریب و تبعید، در «نوع نگاه» یهودیان به میزان اهمیت معبد و اتحاد اولیه، برای آن‌ها مسأله شد، مسأله‌هایی که نه‌تنها بی‌پاسخ ماند، بلکه به صورت مکرر تجدید

خاطره شدند. اما نسبت این مسأله‌های کش آمده با «وضعیت انتظار موعود» در یهودیت چیست؟ پاسخ باز هم در روایت‌های عهد عتیق و وعده‌های آن است، بدین‌سان که در نسبت با خاطره جمعی تخریب معبد و درازنایی پراکندگی قومی، یهودیان وارد «وضعیت انتظار» شدند. در این انتظار، آن‌ها چشم‌انتظار عاملیتی شدند که معبد را دوباره برپا سازد و باهم‌بودگی دوباره‌شان را ممکن سازد. این انتظار اولیه، هنگامی فرم «انتظار موعود» گرفت که یهودیان پذیرای وعده موعود عهد عتیق مبنی بر بازسازی شکوه گذشته معبد و جمع شدن دوباره سرزمینی شدند. به‌عنوان مثال نمونه‌هایی از وعده بازسازی که بسیار هم پرتکرار است، عبارتند از: «به‌علت این که خداوند صیون را تسلّی خواهد داد بلکه تمامی خرابی‌هایش را تسلّی داده، بیابانش را مثل عدن و صحرایش را مثل جنت خداوند خواهد ساخت...» (کتاب اشعیا، ۱۳۸۸: فصل ۵۱، ۱۲۸۲) و یا «آن‌گاه خرابه‌های پیشین را بنا کرده، ویرانه‌های نخستین را استوار خواهند کرد...» (کتاب اشعیا، ۱۳۸۸: فصل ۶۱، ۱۲۹۶). و یا درباره وعده جمع شدن دوباره سرزمینی، آمده، «عصای [سلطنت] از یهودا و فرمان‌فرمایی از میان پایه‌هایش نهضت نخواهد نمود تا وقتی که شیلوه بیاید که به او امت‌ها جمع خواهند شد» (سفر تکوین، ۱۳۸۸: فصل ۴۹، ۹۸-۹۹). و یا «خداوند خدا که جمع‌کننده رانده‌شدگان است می‌فرماید که سوای آن کسانی که به او گرد آمده‌اند، دیگران را جمع خواهم کرد» (کتاب اشعیا، ۱۳۸۸: فصل ۵۶، ۱۲۹۰). این وعده‌ها به دفعات و در کتاب‌های مختلف عهد عتیق، تکرار و تأکید شده است.

در این‌جا ذکر یک نکته ضروری می‌نماید. این «نسبت» که به آن اشاره شد، یعنی نسبت وعده‌ها با وضعیت برساننده انتظار، یعنی تخریب و تبعید، نمی‌تواند نسبتی ساختگی و الحاقی باشد. چگونه می‌شود عهد عتیق «وعده برون‌رفت از وضعیتی» را به مخاطبانی بدهد که آن وضعیت، مسأله مخاطبان نباشد؟ به‌سخن دیگر، چگونه می‌شود که مخاطبان جذب وعده‌ها شوند؟ وعده موعود عهد عتیق، پاسخ به مسأله‌های دیرپای یهودیان است.

پس می‌بینیم که در نسبت با میل برون‌رفت از «وضعیت تخریب و تبعید»ی که پیشاپیش مسأله دینی نیست، «وضعیت انتظاری» فرم گرفت که خودش هم پیشاپیش، فرم مسأله دینی ندارد. ارتقایافتن وضعیت انتظار به مسأله دینی، با پذیرش وعده‌های یهودیت توسط یهودیان اتفاق افتاد. یهودیت، یهودیان را پیشاپیش منتظر نساخته است. از طرف دیگر، این موضوع که «وضعیت تخریب و تبعید» در ابتدا مسأله دینی نبوده است، می‌تواند با «خودکفایی» و «مستقل بودن ادیان» در جهان باستان نشان داده شود. خدای هر قوم در



جهان باستان، تنها مختص به آن قوم است. دین یک جغرافیای باستانی، راهی به جغرافیای باستانی دیگر ندارد. در جهان باستان، به تعبیری ما با ادیان محلی و منطقه‌ای مواجه هستیم. مؤلفه جهان‌شمولی ادیان بزرگ، با مسیحیت و اسلام است که پا به عرصه حیات دینی می‌گذارد. زیمل در این باره به خوبی خاطر نشان می‌کند که «هر گروه خاصی نه تنها ادعا نمی‌کند که خدای اش باید خدای گروه‌های دیگر شود؛ بلکه چنین ایده‌ای را تعدی به حس مالکیت دینی خودش می‌داند» (زیمل، ۱۴۰۰: ۳۰۱). مصداق این مطلب را می‌توان دقیقاً در همان گزارش‌های عهد عتیق از تهاجم‌ها، دید. سقوط هر باره معبد، سقوط خدای معبد نیست. فاتحان معبد را برای ثروت آن به سقوط کشاندند. به تعبیر زیمل، فاتحان معبد «مالکیت حسودانه خدای خود» را دارند. به عنوان مثال روایت یکی از تهاجم‌ها را ملاحظه کنیم. هنگامی که نوآشوری‌ها، یهودیان را به تبعید فرستادند، مردمان دیگر را جایگزین آن‌ها کردند. ساکنین جدید،

اما ایشان هر طایفه خدایان خود را ساختند و در خانه‌های مقام‌های بلند که شومرونیان [اهالی یکی از شهرهای یهودا] ساخته بودند گذاشتند هر طایفه به شهری که در آن ساکن بودند. و مردمان بابل سکوت بنوت را ساختند و مردمان کوث نرگل را ساختند و مردمان حماث اشیما را ساختند (کتاب دوم ملوک، ۱۳۸۸: فصل ۱۷: ۷۳۶).

از سویی دیگر وقتی می‌گوییم «وضعیت تخریب و تبعید» پیشاپیش مسأله دینی نیست، پیشاپیش حتی «ذات مسأله بودن» را هم ندارد. به تعبیری، پیشاپیش بی‌فرم است. به عبارت دیگر، اگر نوع نگاه یهودیان را در نظر بگیریم، تخریب و تبعید، مسأله نیست. به عبارت دیگر، درست است که وضعیتی رخ داده است، اما خود این وضعیت زمانی وجود واقعی پیدا کرد که از یک سو در فرایندهای ذهنی یهودیان و از سوی دیگر در ذهنیت تخریب‌کنندگان معبد، ادراک شد. برای شرح بیشتر، اشاره به تخریب دوم معبد بسیار مفید است. اوج سیر تخریب‌های هیکل سلیمان اگر با تخریب نبوکدنصر دوم بود، این اما پایان کار نبود و تخریب بزرگ دیگری هم رخ داد. هرچند عموماً از یورش نبوکدنصر دوم، به عنوان «تخریب اول معبد» نام برده می‌شود - که به نظر می‌رسد به خاطر بزرگی تخریبی است که او در نسبت با تخریب‌های پیشین وارد آورد - تاریخ قوم یهود، خاطره «تخریب دوم معبد» را هم به یاد دارد که در حدود ۷۰ ب.م و توسط تیتوس (Titus Flavius) امپراتور روم رخ داد. تیتوس معبدی را که به جای هیکل سلیمان ساخته شده بود، تخریب کرد. شرح کامل این رخداد را یوسفیوس، به عنوان شاهد عینی، گزارش داده است. اگر تخریب معبد از

دیدگاه یهودیان، گران و نامطلوب بود، بنا به نوع ادراک عاملیت تخریب، عکس آن بود. قصد تیتوس از حملات نظامی دامنه‌دارش از اسکندریه تا اورشلیم - که لاجرم تخریب معبد هم در این نقشه قرار می‌گرفت - از برای این بود که امپراطوری‌ای را تأسیس کند که خدا به او سپرده بود (Josephus, 1928: 201). تخریب از نظر ساکنان حریم معبد، نامطلوب است و پی‌آمد نامنی‌اش برای آن‌هاست. این است که تخریب برای آن‌ها «وضعیت برسازنده انتظار» می‌شود و آن‌ها وارد «وضعیت انتظار» می‌شوند. چنین است که یوسفوس از انتظار مردمان برای «عاملیت برون‌برنده از تخریب» می‌گوید. وی در آستانه حمله قریب‌الوقوع تیتوس و در بحبوحه جنگی داخلی، می‌نویسد مردمی که در تنگنا بودند به امید تسکین برآمدند تا ظالم دیگری را بر خود تحمیل کنند (Josephus, 1928: 205).

بنابراین وقتی قرار باشد از موعودگرایی صحبت کنیم، ما با وضعیت‌هایی مواجه هستیم که پیشاپیش بی‌فرم هستند که هم می‌توانند «خود وضعیت انتظار» باشند، و هم «وضعیتی» که وضعیت انتظار در نسبت با آن فرم گرفته است. این بی‌فرمی به صورت‌های متفاوتی توسط منتظران فرم‌دهی می‌شود، و مسأله‌شدن آن نتیجه فرایندهای ذهنی آن‌هاست. ما حتی نمی‌توانیم تصور خلوصی از «خود وضعیت انتظار»ی داشته باشیم که از منظر مؤمنانه، آن‌را به فرم دینی دیده و مسأله مؤمنان نامیده‌ایم، چراکه انتظار را از نوع ادراک عناصری دیده‌ایم که «منتظر» شده‌اند. ما «انتظار» را از منظر منتظران در نسبت با وضعیت پیشینی‌اش، دیده‌ایم، در حالی که چنین وضعیت پیشینی در نوع دیگری از ادراک جهان، شاید هرگز مسأله نباشد که بخواهد وارد وضعیت انتظار شود. به عنوان مثال، در مورد تخریب دوم و برای تخریب‌کنندگان، وضعیت تخریب هرگز مسأله‌ای نبود که به وضعیت انتظار بینجامد. دستیابی به چنان حجم بالایی از طلای معبد که نور ساطع شده از آن هم چون پرتوهای خورشید، چشم هر بیننده‌ای را وادار به بسته‌شدن می‌کرد (Josephus, 1928: 269)، مطلوب‌ترین وضعیت ممکن برای فاتحان معبد بود. و همچنین برای کسانی که خارج از جغرافیای اورشلیم بودند و هیچ پیوند تاریخی یا سرزمینی با معبد نداشتند، وضعیت تخریب معبد بی‌اهمیت‌ترین رویداد ممکن محسوب می‌شد. زیمیل در این رابطه و در مواجهه با رویدادهای - وضعیت‌های - تاریخی، می‌گوید:

با این حال، ما دلیل این تفاوت را در خود عمل قابل مشاهده کشف نمی‌کنیم. به عکس، ما دانشی از وضعیت روانی مسئول این تفاوت را تنها از طریق پی‌آمدهایی که ایجاد می‌کند

به دست می آوریم. از سوی دیگر، این پی آمدها تنها در صورتی قابل درک هستند که حالت ذهنی خاصی را، پیشین آن‌ها فرض کنیم (Simmel, 1977: 49).

پس، با کنار هم قرار دادن رفتارشناسی «انتظار» به مثابه پی آمد ادراک ذهنیت منتظران، با روایت‌های عهد عتیق درمی یابیم که مسأله موعودگرایی در یهودیت، نه خود موعود و نه انتظار او است. مسأله یهودیان، دست یابی به شکوه از دست رفته و زنده کردن خاطره آن است. مسأله آن‌ها، باهم بودگی دوباره سرزمینی شان است. موعود ذریه داود، پاسخ دهنده به مسأله‌های آن‌ها و عاملیت برآورده کننده میل و آرزوی درازنای آن‌هاست. ظهور، نه خود مسأله، بلکه حل مسأله است.

## ۶. شیعیان و مسأله‌های «غصب خلافت» و «انتقام»

همان‌گویی که بنابر تشخیص دادن به منتظر، در رابطه با بازشناخت مسأله مندی انتظار موعود در یهودیت به کار بردیم، می توانیم برای فهم مسأله «مسأله موعودگرایی» در شیعه نیز به کار بگیریم، با تأکید مجدد بر این نکته که فهم مسأله فرع بر اعتقاد به مسأله است. بنابراین آنچه در ادامه مطرح می شود، برکشیدن ذهنیت‌ها و احساسات منتظران به خود پدیداری مسأله برای آن‌ها است. به عبارت دیگر، وقتی از «وضعیت انتظار تاریخی شیعیان برای آمدن موعود» صحبت می کنیم، پیشاپیش از آرزوها و تمناهای زیسته شیعیان در طی قرن‌ها سخن می گوئیم، پیشاپیش از مسأله دیرپای آن‌ها صحبت می کنیم که برای پاسخ دهی به آن است که شیعیان، منتظر شدند و منتظر مانده اند. وقتی از انتظار شیعیان صحبت می کنیم، پیشاپیش از امیدواری راسخ آن‌ها به امکانیت یافتن چشم انداز مورد نظرشان سخن می گوئیم. انتظار امیدوارانه شیعیان، وضعیت تحمیلی بیرون از زیسته تاریخی آن‌ها نیست. همان‌طور که استان ون هوفت (Stan Van Hooft) هم اشاره می کند که «هم چون امید در سایر حیطه‌ها، امید مذهبی نه با خیال پردازی‌ها یا امیال صرف، بلکه با نیازها، دغدغه‌ها و نگرانی‌های گوناگون برانگیخته می شود» (ون هوفت، ۱۴۰۱: ۱۴۴)، امید شیعیان نیز به حل مسأله‌های تاریخی شان است. موعود، عامل انتظار شیعیان نیست، عامل پاسخ دهنده به مسأله‌های شیعیان است.

برای بازشناسی مسأله انتظار شیعیان، لازم است به سرآغاز شیعه بازگردیم و وضعیت شیعیان را در بستر جامعه آن روز بررسی کنیم، جامعه‌ای که به ویژه از آغاز قرن دوم هجری،

غرق در تشتی از مکاتب فکری و کلامی بود. در این تحلیل و بررسی باید مناسبات شیعه را در تقابل با خلافت‌های وقت، در نظر بگیریم و دریابیم چه وضعیت‌هایی از نگاه و در ذهنیت شیعیان، گران آمد و برای‌شان مسأله شد؟ و برای برون‌رفت از آن وضعیت‌ها، منتظر شدند؟ حال آن‌که همان وضعیت‌ها، نه از منظر خلافت گران بود و نه در نوع نگاه رنکارنگی از مکاتب، مسأله بود. در حقیقت همین درک متفاوت از وضعیت‌ها است که تمایز شیعه (یکی از تمایزها) را نسبت به شاخه‌های دیگر فکری سبب شده است؛ تمایز در مسأله‌مندی انتظار برای آن‌ها.

وضعیت انتظار تاریخی شیعیان، در نسبت با دو وضعیت اصلی و بزرگ فرم گرفت: یکی «غصب خلافت» پس از سال ۴۰ هجری، و دیگری «کربلا»ی سال ۶۱ هجری. لازم است دوباره تأکید شود که این‌جا، تأکید بر وضعیت‌شدن انتظار است. انتظار شیعیان، البته می‌تواند در نسبت با وضعیت‌های دیگری هم بوده باشد. وضعیت اول این است که پس از دوره کوتاه خلافت حضرت علی(ع)، حکومت همواره از امامت شیعه غصب شد. بزرگی این وضعیت از آن‌روی است که در عقیده شیعیان، امامت و خلافت، توأمان و هم‌راستا برای ائمه(ع) است. دین و سیاست در شیعه، یکی است. و خلافت، حق اولاد علی(ع) است؛ حتی که همواره برای شیعه، غصب‌شده بود. وضعیت دوم که بلافاصله پس از خلافت کوتاه‌مدت حضرت امیر(ع) رخ داد، واقعه کربلا بود، که ناگواری‌اش نه‌تنها در آن زمان، که هنوز هم که هنوز است، برای شیعه جان‌سوز است.

پرواضح است که میزان مسأله‌شدن این دو وضعیت برای شیعیان، از درجه اهمیت بالایی برخوردار بود. برای نمونه و در رابطه با وضعیت اول می‌توان به گزارش‌هایی از قبایلی اشاره کرد که معتقد به حقانیت خلافت علی(ع) بودند. این قبایل در هنگامه همزمانی جمل و تحریکات معاویه علیه امام علی(ع)، حق حکومت را برای ایشان قائل بودند (طبری، ۱۳۷۴: ج ۷/ ۲۷۴۴-۲۷۴۳). یا گزارش مناظره ابن عباس با معاویه، که به او می‌گوید امامت و خلافت توأمان حق ماست (مفید، ۱۳۶۴: ۲۶-۲۵). یا روایت گروهی از دوستان علی(ع) که پس از ایشان، خلافت را حق امام حسن(ع) می‌دانستند. گروهی با محوریت یکی از فرماندهان صفین به نام حجر بن عدی، حتی صلح امام(ع) با معاویه را هم بر نمی‌تافتند (بلاذری، ۱۴۱۷ق: ج ۳/ ۱۵۱). بازتاب مسأله غصب خلافت را می‌توان حتی در شعر عرب نیز دید، آن‌جا که شاعر شیعی معروف قرن دوم به نام دعبل خزاعی، در قصیده‌ای بلند برای امام رضا(ع) از غضب خلافت ائمه(ع) می‌گوید (خزاعی، ۱۴۱۴ق: ۴۸-۳۶). درباره

مسأله شدن عاشورای سال ۶۱ هجری برای شیعیان که به نظر نمی‌رسد نیازمند توضیح اضافی باشد، همین بس که فضای پس از عاشورا را در نظر بگیریم. فضای پساکربلا در نوع نگاه شیعیان، فضای «یا لثارات الحسین» است و مملو از حس انتقام‌خواهی از عاملان این واقعه دردناک است. چه بسا که حضور بسیاری از معروف‌ترین شخصیت‌های پس از صدر اسلام تا قرن دوم در صحنه تاریخی علیه امویان - به هر نیتی - با این موج انتقام‌خواهی گره خورده است، از سلیمان بن صرد خزاعی و مختار ثقفی گرفته تا حتی ابومسلم خراسانی.

در هر حال، هر دوی این وضعیت‌ها (غصب خلافت و واقعه کربلا) برای شیعیان، گران و نامطلوب بود، در حالی که از نظر غیرشیعیان، چه بسا که مطلوب هم بوده باشد، یا حداقل، نامطلوب و مسأله نبود. به همین نسبت، نه غیرشیعیان بلکه این شیعیان بودند که در پی عاملیت برون‌برنده از وضعیت‌های مذکور برآمدند. و هر دوی این وضعیت‌ها پیش از هر چیزی، خصلتی برآمده از مناسبات اجتماعی-سیاسی داشتند. در ابتدا این شیعیان کوفه بودند که با ارسال نامه‌های خود، امام حسین(ع) را به عراق دعوت کردند. دعوت کوفیان بر مبنای اعطای حق به امام، پیش از هر چیزی برآمده از ترازوی سنجش آن‌ها میان امیران شام با حسین بن علی(ع) بود، آن‌هم سنجشی که برای عهده‌داری یک امر کاملاً این‌جهانی، یعنی حکومت بر دارالخلافه کوفه بود. پشیمانی از یاری‌نرساندن به تنهایی امام(ع) در کربلا، ارتقای غم‌باری مظلومیت کربلا به آیین‌های سوگواری، آرزوی اعطای دوباره حق خلافت برای فرزندان علی(ع)، و در نهایت چشم‌انتظاری برای عاملیتی که همه این چشم‌اندازها را به امکان درآورد، همگی مراحل را طی کردند که از فرم تجربه‌های اجتماعی - سیاسی در لحظات آغازین‌شان، عبور کردند. زیمیل درین‌باره می‌گوید: «دین، صرف‌نظر از هر چیز دیگری که ممکن است باشد، از فرم‌های روابط اجتماعی‌ای تشکیل می‌شود که، وقتی از محتوای تجربی‌شان جدا شدند، مستقل می‌شوند و بر جوهرهای خاص خودشان فراافکننده می‌شوند» (زیمیل، ۱۴۰۰: ۲۰۱).

برای تبیین نسبت مسأله شدن وضعیت‌های «غصب خلافت» و «کربلا» با وضعیت انتظار شیعیان، می‌توان به تحلیل دو لقب از القاب حضرت مهدی(ع) در روایت‌ها، که از قضا از مشهورترین القاب ایشان است پرداخت؛ «قائم آل محمد» و «منتقم». اساساً اعطای لقب، نشانه ویژگی صاحب لقب است که بدان شناخته می‌شود. مهدی(ع) قائم در معنای اقامه‌کننده حق است. او قائم آل محمد است و خواهد آمد که حق اولاد پیامبر(ص) را بازستاند. و ناگفته پیداست که اولاد پیامبر(ص)، فرزندان علی(ع) و فاطمه(س) هستند.

هم‌چنین، مهدی(ع) منتقم است و خواهد آمد که انتقام جدش را در کربلا بگیرد. جهان‌بینی موعودگرایی در شیعه، حکومت آخرالزمانی مهدی(ع) را حکومت عدل و داد معرفی می‌کند. عدالت، واژه‌ای در شیعه است که متناظر با شخص علی(ع) است، واژه‌ای که به فرزندان ایشان فرصت داده نشد که آن را دوباره برپا کنند. این فرصت با فرزند یازدهم ایشان، ممکن خواهد شد. زمانی که شیعیان حق را به علی(ع) و فرزندان‌اش می‌دهند و به انتظار برون‌رفت از این حق غصب‌شده هستند، درواقع حق را به عدالت داده‌اند و منتظر تجربه دوباره عدالت ازدست‌رفته هستند. تجربه‌ای که خاطره جمعی آن‌ها، نشانه چندانی جز دوران خلافت کوتاه علی(ع) به یاد ندارد. هم‌چنین است که پیش از برپایی حکومت نهایی عدالت‌محور، مهدی(ع) با جهاد آخرالزمانی خواهد آمد. جهادی که در آن انتقام شیعیان را خواهد گرفت. انتقام، کلیدواژه اصلی پساکربلا در شیعه است. انتقام مظلومیت حسین بن علی(ع) را فرزندش خواهد گرفت. وقتی شیعیان منتظر منتقم هستند، درواقع منتظر تسکین‌دهنده غم‌باری تاریخی خود هستند. غم آن‌ها، غم حسین بن علی(ع) است.

شیعیان در انتظار برون‌رفت از دو وضعیت غصب حکومت از اولاد علی(ع) و وضعیت درازنای جانسوز پساکربلا هستند. شأنیت والای موعود در شیعه، در برون‌برندگی شیعیان از این وضعیت‌هاست. انبوهی از روایات و احادیث را در منابع شیعه، که در واقع بازتاب مسأله‌شدن وضعیت‌های مذکور برای شیعیان و نقش عاملیت مهدی(ع) در جهت برون‌رفت از آن‌ها است، می‌توانیم ببینیم. به‌عنوان مثال درباره شأنیت نقش‌آفرینی مهدی(ع) در حل مسأله غصب خلافت برای شیعه، روایتی در *الأرشاد* شیخ مفید قابل بررسی است. این روایت با دوگانه‌محوری علی(ع) و خلیفه سوم، نه تنها به غصب حق خلافت از علی(ع) در دوران خانه‌نشینی‌اش اشاره دارد، بلکه آشکارا، نشانه این غصب از اولاد ایشان را هم دارد؛ حقی که با قائم، به حق‌دار خواهد رسید. در این روایت، امام باقر(ع) به ابوحمره ثمالی درباره حتمی بودن آمدن سفیانی پیش از خروج قائم و نشانه‌های آن می‌گوید و یکی از این نشانه‌های حتمی را، «صدای آسمانی» ذکر می‌کند. ابوحمره ثمالی می‌پرسد:

صدای آسمانی چگونه است؟ فرمود: اول‌روز آوازی از آسمان بلند شود. آگاه باشید که همانا با علی و شیعیان او است، و در آخر‌روز شیطان از روی زمین فریاد کند: آگاه باشید که حق با عثمان و شیعیان او است و آن‌گاه است که اهل باطل به شک افتند (مفید، بی‌تا:

یا به عنوان مثالی دیگر درباره عاملیت مهدی (ع) در احقاق حقانیت خلافت اولاد علی (ع)، در روضه کافی از قول زراره روایت شده است که امام باقر (ع) در مسجد الحرام بود که نام بنی امیه و دولت آنان به میان آمد. یکی از اصحاب حضرت، به عرض رساند که همانا «ما امیدواریم» که تو آن قائمی باشی که آنها [بنی امیه] را براندازی و دولت حقّه را تشکیل دهی. امام باقر (ع) پاسخ دادند که ایشان قائم نیستند (کلینی، ۱۳۹۳: ج ۲/ ۲۷۸). این طلب وضعیت خلافت اولاد علی (ع)، بازتاب دوباره خواهی عدالت است؛ عدالت، نه فقط در معنای عام آن، بلکه همچنین در معنای آن پنداشت خود شیعیان، که خود را در عرصه سیاسی محروم می دیدند. طبیعتاً عدالت در هر دو معنای آن، یادآور نام حضرت علی (ع) و فرزندان اش است. درباره عدالت خواهی و امکانیت یافتن عدالت توسط قائم (ع)، در الغیبه نعمانی نیز چنین روایت شده است:

هشام بن سالم از امام صادق (ع) روایت کرده که آن حضرت فرمود: این امر نخواهد شد تا این که هیچ صنفی از مردم باقی نماند مگر این که بر مردم حکومت کند تا کسی نگوید: اگر حاکم می شدیم به عدالت رفتار می کردیم. سپس قائم به حق و عدالت قیام خواهد کرد (نعمانی، ۱۳۷۶: ۳۸۴).

یا در کمال الدین و تمام النعمه از امام رضا (ع) نقل شده است که قائم کسی است که خداوند به واسطه او، زمین را از عدل و داد آکنده سازد، هم چنان که پر از ظلم و ستم شده باشد (صدوق، ۱۳۸۲: ج ۲/ ۶۹). روایت های مربوط به برپایی حکومت عدالت محور قائم در منابع شیعه، بسیار پر بسامد است.

هم چنین درباره انتقام خواهی خون حسین بن علی (ع) و منتقم بودن مهدی (ع) که بازتاب آن، افزون بر منابع فقهی و حدیث، در ادعیه ها هم آمده است، به عنوان مثال در زیارت عاشورا آمده: فَأَسْأَلُ اللَّهَ الَّذِي أَكْرَمَ مَقَامَكَ أَنْ يُكَرِّمَنِي بِكَ وَيَرْزُقَنِي طَلَبَ تَارِكٍ مَعَ إِمَامٍ مَنْصُورٍ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. [ترجمه: پس از خداوندی که مقام تو را گرامی داشته است، می خواهم که مرا با تو شرفیاب کند، خون خواهی تو را با امامی پیروزمند از خاندان محمد (ص) روزی ام گرداند.]. یا در دعای ندبه که از مهدی (ع) به عنوان منتقم کربلا یاد شده، آمده: أَيْنَ الطَّالِبُ بِدَمِ الْمُقْتُولِ بِكَرْبَلَاءَ. [ترجمه: کجاست آن که به خون خواهی کشته کربلا به پا می خیزد.]. یا، روایات مربوط به نقش آفرینی مهدی (ع) در مقام عاملیت انتقام کربلا را، در منابع روایی شیعه هم می توان در این زمینه بررسی کرد. به عنوان مثال در الکافی کلینی از قول امام صادق (ع) آمده، هنگامی که حسین (ع) در کربلا به شهادت رسید، فرشتگان

مقرب درگاه، ضجه سر دادند و گریستند و به حق تعالی گفتند که با حسین چنین شد، او فرزند پیامبر توست. آن‌گاه خداوند، سایه قائم را به آن‌ها نشان داد و فرمود، با قائم انتقام می‌گیرم (کلینی، ۱۴۳۰ق: ج ۲/ ۵۰۹). یا در روایت دیگری در عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق می‌آورد که امام رضا(ع) به ریان بن شبیب می‌گوید آن فرشتگان که گریستند، یاوران قائم در قیام او هستند و شعارشان، «یا لثارات الحسین» است (صدوق، ۱۳۷۲: ج ۱/ ۶۰۴-۶۰۵).

پس می‌بینیم که انتظار تاریخی شیعیان، انتظاری است برای حل مسأله‌های تاریخی آنها. وعده موعود، پاسخی است که برای حل این مسأله‌ها به آن‌ها داده شده و از سوی آنها نیز پذیرفته شده است. مسأله آن‌ها، پیش از وعده وجود داشته است؛ و به همین ترتیب انتظارشان، خصلت پیشاپیش دینی ندارد. مسائل عقیدتی جدای از زیست مؤمنانه نیستند. منتظر شدن آن‌ها، حاصل نظریه‌پردازی از پیش طراحی شده تحمیلی نیست. نظریه‌پردازی انتظار برای مخاطبی که مسأله‌ای برای انتظار نداشته باشد، نه تنها بی‌معناست و مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد، بلکه باید پرسید چگونه است که این پذیرش، قرن‌هاست که زنده مانده است؟

## ۷. نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان می‌دهد که نوع مواجهه منتظران با وضعیتی که فی‌نفسه تشخص انتظار ندارد، تشخص انتظار بدان بخشیده است. بنابراین، بازشناخت وضعیت انتظار موعود، مستلزم بازشناخت مواجهه منتظران مؤمن با آن وضعیت است.

این پژوهش نشان می‌دهد آن‌چه تحت عنوان «وضعیت انتظار موعود» می‌نامیم، محصول نوع نگاه منتظران به آن وضعیت است؛ وضعیتی که در پرتو نگاه مؤمنانه آنان، از وضعیت انتظار پیشین عبور کرده و به ارتقای مؤمنانه رسیده است.

از این‌رو، نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد که «وضعیت انتظار موعود» در ابتدا از «وضعیت انتظار پیشینی» آن متمایز بوده است، اما در لحظه تاریخی پاسخ‌دهی دین، با عاملیت موعود، این دو وضعیت به یکدیگر پیوند خورده و تفکیک‌ناپذیر شده‌اند. درواقع، دو وضعیت متمایز «انتظار» را، منتظران به هم پیوند دادند، همان‌گونه که تفکیک آغازین این دو نیز از سوی آنها صورت گرفته بود. منتظران، بنا به نوع نگاه‌شان، در آغاز در مواجهه با



وضعیتی، به انتظار حلّ مسأله‌ای برآمدند؛ سپس و این بار بنا به نوع نگاه مؤمنانه‌شان، وعده موعود را برای حلّ مسأله‌شان پذیرفتند و آن‌گاه به انتظار حلّ مسأله‌شان توسط موعود برآمدند. بدین سان، آنان خودشان را از منتظران به «منتظران مؤمن»، و انتظارشان را به «انتظار مؤمنانه» ارتقا دادند. اما هنگامی که این انتظار ارتقایافته به درازا کشید، خود درازنایی انتظار نیز به مسأله‌ای جدید برای آن‌ها بدل شد. آنان، در عین حفظ مسأله آغازین، خود را در برابر مسأله‌ای دیگر نیز یافتند. با این حال، شائیت والای پاسخ‌گویی به هر دو مسأله را، تنها در ساحت موعود و ساعت ظهور می‌دانند.

### پی‌نوشت

۱. منظور از «مسأله آغازین» در این جا، مسأله‌ای است که در آغاز منتظران برای حلّ آن، وارد وضعیت انتظار شدند؛ وضعیت انتظاری که هنوز، تشخیص «انتظار مؤمنانه» نداشت. به این موضوع در ادامه پرداخته خواهد شد.
۲. نقطه مقابل چنین نوع نگاهی به وضعیت انتظار را می‌توان در روایت‌هایی مشاهده کرد که بر عدم تعیین وقت ظهور، تأکید دارند؛ روایت‌هایی که از نوع نگاهی می‌آید که خود «وضعیت انتظار» را مسأله نمی‌داند، بلکه وضعیت انتظار را گذار به وضعیت پس‌انتظار می‌داند. چشم‌انداز و مسأله این نوع نگاه، وضعیت متعالی پس‌انتظار است که با ظهور، تحقق خواهد یافت. این نوع نگاه، تعیین زمان ظهور را مکروه می‌داند. به عنوان مثال بنگرید به روایت‌های کراهت زمان‌بندی ظهور در: کلینی، ۱۳۷۵، ج ۳/۱۶-۱۱.
۳. بازتاب این فضا را می‌توان در منابع قاجاری مشاهده کرد. عناصر برساننده این فضا، منتظرانی بودند که بنا به نوع نگاه‌شان به وضعیت انتظار، مسأله‌شان «زمان ظهور» بود. آن‌ها در انتظار «انتظار سال ۱۲۶۰» قمری بودند. به یک بیان، دغدغه آنان خود رسیدن هزاره بود. به عنوان مثال به دو روایت در دو اثر منسوب به رستم‌الحکما، بنگرید: یکی رستم‌الحکما، ۱۳۵۴: ۳۲ و دیگری زرگری‌نژاد، ۱۳۹۵، ج ۱/ ۲۵۹-۲۵۷.
۴. روشن است که در این جا وقتی می‌گوییم «انتظار برای ظهور» مسأله نیست، صحبت از لحظه فرم‌گیری وضعیت انتظار است. و بنابراین با بحث قسمت «انتظار برای انتظار» تفاوت دارد. بحث آن قسمت درباره مسأله منتظرانی بود که خود را در مواجهه با وضعیت فرم‌گرفته انتظار می‌دیدند.
۵. منظور از تاریخ روایی، نوعی از تاریخ‌نگاری است که با مطالعه آن می‌توان دریافت بیش‌تر در پی کشف حقیقت‌هایی است که نگاهی به گذشته دارد و چشمی به آینده می‌دوزد. این تاریخ وظیفه دارد تا آرمان‌های دینی و ملی را روشن سازد، ترویج کند و پشتیبانی نماید. در تاریخ روایی، با

مباحث اساسی و مؤلفه‌های مهمی چون روایت دینی بر طرح هزاره‌ای، نگرش کیهانی تاریخ جهان، پیشگویی رویدادهای آینده، نقش‌های ساختارشناختی پادشاهان و پهلوانان نامیرا و نیز پادربانی ایزدان و دیوان، زندگی پیامبران و قدیسان و پیروان نخستین و آموزگاران دینی، شاهان و پهلوانانی که از دین پشتیبانی می‌کنند و مخالفان و دشمنان آن‌ها مواجه هستیم. به بیان دیگر، تاریخ‌روایی آن دسته از رویدادهایی است که وقوع‌شان با هاله‌ای از اغراق‌ها، داستان‌سرایی‌ها، روایت‌ها و تخیل‌ها همراه است؛ روایت‌های خیال‌انگیز که واقعیت‌ها را همراهی می‌کنند. در این نوع تاریخ، شخصیت‌های واقعی و غیرواقعی، هم‌زمان در آمیزه‌ای از تاریخ و خیال حضور می‌یابند. در مقابل، منظور از تاریخ واقعی، رخدادهایی است که علم باستان‌شناسی، منابع مکتوب و تاریخ‌نگاری، به ما می‌گویند که جایی در دل تاریخ و در زمان گذشته روی داده‌اند.

## منابع

- آصف، محمدهاشم رستم الحکما (۱۳۵۴). *رستم‌التواریخ*، چاپ سوّم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی. بکت، ساموئل (۱۴۰۰). *در انتظار گودو*، ترجمه: اصغر رستگار، چاپ هشتم، تهران: نگاه.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ق). *انساب‌الأشراف*، جلد سوّم، بیروت: دارالفکر.
- خزاعی، دعبل بن علی (۱۴۱۴ق). *دیوان دعبل بن خزاعی*، شرح: حسن حمّد، بیروت: دارالکتب العربی.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۹۵). *سیاست‌نامه‌های قاجاری*، جلد اوّل، چاپ اوّل، تهران: نگارستان اندیشه.
- زیمل، گئورگ (۱۳۹۳). *درباره فردیت و فرم‌های اجتماعی*، ترجمه: شهناز مسمی‌پرست، چاپ دوّم، تهران: ثالث.
- زیمل، گئورگ (۱۴۰۰). *مقالاتی درباره دین*، ترجمه: شهناز مسمی‌پرست، چاپ سوّم، تهران: ثالث.
- صدوق، محمد بن علی بابویه (۱۳۷۲). *عیون أخبار الرضا*، ترجمه: علی‌اکبر غفّاری و حمیدرضا مستفید، جلد اوّل، تهران: صدوق.
- صدوق، محمد بن علی بابویه (۱۳۸۲). *کمال‌الدین و تمام‌النعمه*، ترجمه: علی‌اکبر غفّاری، جلد دوّم، چاپ دوّم، تهران: دارالحديث.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵). *اصول کافی*، ترجمه: محمدباقر کمره‌ای، جلد سوّم، چاپ سوّم، تهران: اسوه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۳۰ق). *الکافی، المجلد الثانی*، قم: دار الحديث للطباعة والنشر.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۳). *روضة کافی*، ترجمه: محمدباقر کمره‌ای، جلد دوّم، چاپ چهارم، تهران: اسلامیه.
- مفید، محمد بن محمد (بی‌تا). *الأرشاد*، ترجمه: هاشم رسولی محلاتی، جلد دوّم، تهران: اسلامیه.
- مفید، محمد بن محمد (۱۳۶۴). *أمالی*، ترجمه: حسین استادولی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان

قدس.

طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۴). *تاریخ طبری*، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، جلد هفتم، چاپ چهارم، تهران: اساطیر.

کانت، ایمانوئل (۱۳۹۹). *تقد عقل محض*، ترجمه: بهروز نظری، ویراست دوم ترجمه فارسی محمدمهدی اردبیلی، چاپ ششم، تهران: ققنوس.

کتاب مقدس (۱۳۸۸). ترجمه: فاضل خان همدانی، ویلیام گلن و هنری مرتن، چاپ سوم، تهران: اساطیر.

نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۶). *غیبت*، ترجمه: محمدجواد غفاری، چاپ دوم، تهران: صدوق.

ون هوفت، استان (۱۴۰۱). *امید*، ترجمه: مهدی نصراله‌زاده، چاپ اول، تهران: بیدگل.

هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۴۰۱). *پدیدارشناسی روح*، ترجمه: سید مسعود حسینی و محمدمهدی اردبیلی، چاپ سوم، تهران: نشر نی.

Arnold, Bill T., & Michalowski, Pitor (2006). *The Ancient Near East: Historical Sources in Translation*, ed. by: Mark W. Chvalas, Malden, MA; Oxford: Blackwell Pub.

Bloch, Ernest (1996). *The Principle of Hope*, Vol. 1, Third Printing, trans. by: Neville Plaice, Stephen Plaice, & Paul Knight, Massachusetts: The Mit press.

Cline, Eric H. (2004). *Jerusalem Besieged*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Gluhovic, Milija (2005). *Memory-Theatre of Harold Pinter, Tadeusz Kantor, and Heiner Miiller*, Toronto: University of Toronto.

Inwood, Michael (1992). *A Hegel Dictionary*, Oxford: Blachwell Publishers.

Josephus (1928), *The Jewish War*, Books IV- VII, trans. by: H. St. J Thackeray, Massachusetts: Harvard university press.

Moltmann, Jorgen (1967). *Theology of Hope*, New York: Harper & Row.

Muller, Heiner, & Hoet, Jan (1992). *Documental IX*, Vol. 1, Stuttgart: Edition Cantz.

Simmel, Georg (1977). *The Problems of the Philosophy of History*, New York: The Free Press.

## منابع روزنامه‌ای

روزنامه جام جم (۱۳۹۷). «*مآعیان مرتبط با امام زمان*»، شماره ۵۲۵۹، سال ۱۹، ضمیمه تپش، چهارشنبه ۱۹ دی، شماره ۸۱۵، ص ۲.

روزنامه جام جم (۱۴۰۰). «*مآعیان دروغین*»، شماره ۵۹۶۹، سال ۲۲، ضمیمه تپش، چهارشنبه ۲ تیر، شماره ۹۲۸، ص ۲.

Guardian (2020). "Cult leader who Claims to be Reincarnation of Jesus Arrested in Russia", theguardian.com, Tue 22 sep 2020.