

مطالعه تفاسیر زیارت‌کنندگان مسجد جمکران از آموزه غیبت

نمره صفی‌خانی*

خدیجه سفیری**

چکیده

در این نوشتار، آموزه غیبت به عنوان یک ایده موعودگرایانه از خلال تفاسیر زیارت-کنندگان مسجد جمکران مطالعه گردید و نشان داده شد که موعودگرایی متأثر از نوع نگاه سوژه به پایان هستی (یا تاریخ) و نوع رستگاری مورد انتظار، در یک صورت نمادین تفسیر می‌شود. با وام‌گیری دستگاه مفهومی لاکان، سوژه‌ها، مفسرانی در نظر گرفته شدند که این ایده را در ساحت نمادین صورت‌بندی می‌کنند؛ این صورت‌بندی از طریق دو فانتزی ۱. تحقق جامعه‌ای عاری از هرگونه بی‌عدالتی و ۲. تحقق جامعه‌ای عاری از هرگونه فساد، میل به همان‌انگاری را در جهت جبران فقدان بنیادی ناشی از غیبت منجی ایجاد می‌کند. پیامد این میل در فانتزی اول، تفسیر آموزه غیبت در صورت نمادین اسطوره‌ای است و نقش سوژه برای جبران این فقدان، شرکت در مناسکی چون خواندن نماز و دعا برای ظهور منجی در نظر گرفته می‌شود. در فانتزی دوم اما، آموزه غیبت در صورت نمادین علمی تفسیر می‌شود و نقش سوژه برای جبران فقدان، مبارزه با مصادیق فساد از طریق امر به معروف‌ها و نهی از منکر است که فرایند تکوینی ظهور را تند یا کند می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: آموزه غیبت، موعودگرایی، فانتزی، صورت نمادین اسطوره‌ای.

* دکترای جامعه‌شناسی، بررسی مسائل اجتماعی ایران، دانشگاه الزهرا (س) (نویسنده مسئول)،

samar.safikhani@gmail.com

** استاد گروه علوم اجتماعی، دانشگاه الزهرا (س)، m_safiri@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۰۲

۱. مقدمه: آموزه غیبت به مثابه ایده‌ای موعودگرایانه

اعتقاد به ظهور امام دوازدهم، به عنوان یگانه منجی مظلومان و برپاکننده حکومت عدل، یکی از اعتقادات اصلی بسیاری از ایرانیان در زمان کنونی است. اعتقاد به اینکه روزی غیبت امام زمان به پایان می‌رسد، و او به حکم خداوند دوباره به جهان بر می‌گردد، در حیات ذهنی جامعه ایران وجود دارد و در فرایند همان‌انگاری (Identification) بسیاری از سوژه‌های ایرانی نقش دارد.

در این نوشتار از این اعتقاد با عنوان «آموزه غیبت» (Occultation) نام برده می‌شود؛ «آموزه غیبت در نزد شیعیان دوازده امامی (اثنی عشری) اعتقاد به این است که امام دوازدهم شیعیان بنا به خواست خداوند از نظرها پنهان شده و هر زمان که خداوند صلاح بداند، ظهور خواهد کرد» (Arjomand, 1984: 41).

نمود این اعتقاد را می‌توان در سطوح گوناگون واقعیت اجتماعی پیگیری کرد؛ مباحث مربوط به مهدویت و ظهور امام غایب شیعه توسط افراد، گروه‌ها و نهادهای گوناگون از زوایای مختلف مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ علائم ظهور، زمان و مکان احتمالی آن، ویژگی‌های ظاهری امام زمان و یاران وی، آنچه بعد از ظهور اتفاق می‌افتد و موضوعات مرتبط دیگر، محور مباحث و متونی است که در این زمینه تولید می‌شوند.

هرساله در نیمه شعبان، یعنی روزی که بنا به روایات، امام دوازدهم متولد شده است، خیابان‌ها آذین‌بندی می‌شوند، افراد دور هم جمع می‌شوند، شیرینی و شربت می‌خورند و جشن می‌گیرند. جشن‌های گوناگونی به مناسبت این روز برگزار می‌شود و استقبالی که از این جشن‌ها صورت می‌گیرد قابل ملاحظه و تأمل است؛ این استقبال به مراتب بیشتر و فراگیرتر از استقبالی است که از تولد دیگر امامان شیعه می‌شود.

هر هفته تعداد زیادی زیارت‌کننده مسجد جمکران می‌شوند؛ به اعتقاد ایشان امام غایب هر سه‌شنبه شب (شب چهارشنبه) در این مسجد حضور پیدا می‌کند. به نقل از معاون امور زائرین استانداری قم، مسجد جمکران در هفته میزبان ۳۵۰ هزار زائر است (عالی‌پور، ۱۳۹۶) و معاون اجرایی مسجد جمکران زائران این مسجد را سالانه ۲۰ میلیون نفر عنوان کرده است (حاجی‌زاده، ۱۳۹۶).

علاوه بر این می‌توان به حجم وسیع مطالب منتشر شده درباره آموزه غیبت اشاره کرد که در اشکال مختلف و به طرق گوناگون انتشار یافته و در دسترس افراد قرار گرفته‌اند. همایش‌های مختلفی تحت عناوین مختلف به این موضوع می‌پردازند؛ مهمترین آنها سلسله

همایش‌های بین‌المللی دکترین مهدویت است که هر ساله برگزار می‌شود. به نقل از وب-سایت این همایش، «مؤسسه آینده روشن از سال ۱۳۸۴ همایش بین‌المللی دکترین مهدویت را به مدت دو روز در ایام نیمه شعبان برگزار نموده است و این مراسم همه ساله به صورت زنده از شبکه سراسری، شبکه قرآن و معارف و شبکه جهانی ولایت پخش و در رسانه‌ها انعکاس شایان توجهی دارد» (همایش دکترین مهدویت، ۱۳۹۵).

با توجه به گستردگی نمود آموزه غیبت در سطوح مختلف جامعه ایران، در این تحقیق تفسیرهایی که باورمندان آن از این آموزه صورت می‌دهند، مطالعه می‌شود. جهت شناسایی هسته اصلی آموزه غیبت به عنوان یک شناخت، به مفهوم «موعودگرایی» ارجاع داده می‌شود و آموزه غیبت به عنوان نمودی از ایده‌های موعودگرایانه در نظر گرفته می‌شود. طرح آموزه غیبت ذیل مفهوم «موعودگرایی»، امکان دستیابی به هسته اصلی این معرفت و در نتیجه امکان طرح پرسش‌های اصلی را برای مطالعه آن در نزد باورمندان فراهم می‌کند. موعودگرایی عنوانی است برای توصیف این باور که امر وعده داده شده‌ای در آینده متحقق خواهد شد و باید منتظر تحقق این وعده بود. این باور

در ادیان و مذاهب مختلف با عناوین متفاوتی مانند مسیحاگرایی، آینده‌گرایی، هزاره-گرایی و موعودباوری مترادف شده است. اندیشه نجات و منجی موعود در هر یک از ادیان در چارچوب دینی و فرهنگی همان دین معنی می‌یابد و ویژگی‌های آن را می‌گیرد (تشت زرین، ۱۳۹۷: ۱۷).

موعودگرایی ایده‌ای است که می‌توان نمود آن را در طول تاریخ تفکر پیگیری کرد و تغییرات صورت گرفته در آن را براساس تغییراتی توضیح داد که در نوع نگاه انسان به خود و جهان پیرامون خود به وجود آمده است.

انسان‌ها همواره گذشته، حال و آینده خود، جامعه و جهان هستی خود را مورد تامل و پرسش قرار داده‌اند. پرسش از آغاز و پایان هستی، گذشته و آینده بشریت، تولد و مرگ آدمی و بسیاری پرسش‌های دیگر از این دست را می‌توان در تمامی جوامع و فرهنگ‌ها و در ادوار مختلف تاریخ پیگیری کرد؛ پرسش‌هایی که در مکان‌ها و زمان‌های مختلف، پاسخ‌هایی گوناگون و گاه متعارض یافته‌اند، پاسخ‌هایی که خود در گذر زمان و با توجه به شرایط اجتماعی گوناگون، به شیوه‌هایی مختلف، تفسیر و بازتفسیر شده‌اند. البته پاسخ‌هایی را که به چنین پرسش‌هایی داده می‌شود، نه جدا از هم، که باید در کلیتی نظام‌مند فهمید؛

مجموعه‌ای از گزاره‌های هستی‌شناختی که به فرد کمک می‌کند تا تصویری از هستی و رابطه‌اش با خود پیدا کند.

آنچه از نقطه نظر این نوشته اهمیت دارد، آن پرسش‌ها و پاسخ‌هایی است که در پیوند با ایده موعودگرایی قرار می‌گیرند، پرسش‌های مربوط به مرگ، پایان هستی و رستگاری از یک طرف مبتنی بر درکی که است که از «زمان» وجود دارد و از طرف دیگر متأثر از مبنایی است که برای توضیح پدیده‌ها در نظر گرفته می‌شود؛ این نوع نگاه انسان به پایان هستی (یا تاریخ) و نوع رستگاری مورد انتظار است که در یک «امر وعده داده شده» را تعیین می‌کند و موعودگرایی یعنی باور به تحقق این امر وعده داده شده و منتظر آن بودن.

امر وعده داده شده در درک دوری از زمان که در آن «پایان جهان قبلاً رخ داده است، هرچند که باید در آینده کم و بیش دور دوباره پیش آید»، «آواتاری» است که در پایان هر دوره برای ترویج دوباره راستی و درستی و تجدید پیام‌ها و آموزه‌هایی می‌آید که رو به فراموشی رفته‌اند. این ظهورها نه یکبار و برای همیشه که در دوره‌های مختلف تباهی صورت می‌گیرند. علاوه بر این، بایستی در نظر داشت که

تحقق امر وعده داده شده نمی‌تواند ارتباطی با رستگاری فردی داشته باشد. چرا که در نوع نگاهی که نسبت به مسیر حرکت هستی وجود دارد، «انسان هیچ نقشی در بازآفرینی دوره به دوره عالم بر عهده ندارد؛ به عبارت دیگر، انسان به دنبال این بازآفرینی دوره به دوره نیست و باید در پی گریز از بودن در این دور بی‌پایان هستی باشد (الیاده، ۱۳۸۶: ۶۱-۶۹).

این در حالی است که در درک خطی از زمان، زمان آغاز و پایانی پیدا می‌کند و برای جهان «هدفی» در نظر گرفته می‌شود. این هدف بسته به مبنایی که هستی حول آن شکل گرفته است، متفاوت خواهد بود. در شناخت دینی که پدیده‌ها مبتنی بر جوهرهایی ماورایی توضیح داده می‌شوند و در ادیان زرتشتی، یهودی، مسیحی و اسلامی قابل پیگیری است، «جهان زمینی» مسیری خطی را طی می‌کند و به «جهانی ماورایی» وصل می‌شود؛ «جهان از خدا شروع شده است و دائماً به سمت هدفی می‌رود که خدا از خلقت دارد و در روز رستاخیز پایان می‌یابد» (عبودیت، ۱۳۸۰: ۲۹). در این روز همگان به پاداش یا مجازات اعمال خود می‌رسند و عدل الهی متحقق می‌گردد. فرد بدون گذشته وارد جهان می‌شود، زندگی می‌کند و آینده‌ای را برای خود رقم می‌زند و تحقق امر وعده داده شده به رستگاری فردی می‌انجامد.

انتظار برای تحقق این امر، انتظاری بس طولانی است که لازمه تحقق آن «عبور از دوران فتنه و رنج و بلا [است] که نتیجه آن پالودگی و تمحیص آرایش‌ها و فرج بعد از شدت است» (حجاریان، ۱۳۸۰: ۴۰). انتظاری که در زمانی نامعلوم و با پشت سر گذاشتن مراحل پایانی می‌یابد و این ایده که رستگاری بزرگ، به دنبال اندوه و تاریکی عظیم و سقوط ارزش‌های اخلاقی می‌آید، ایده مبنایی در نظام‌های نمادین اسطوره‌ای است.

این رستگاری بزرگ در شکل «ظهور منجی» وعده داده می‌شود؛ «نجات‌دهنده‌ای» که به حکم پروردگاری‌آید تا در جهانی که پی در پی رو به انحطاط می‌رود و پر از بدبختی، بیچارگی، ظلم و بیداد شده است، حکومت عدل و داد را بر پا کند و جمع مومنان را رستگار سازد؛ نیکی را به جای بدی بگستراند و مظلومان را پیروز و حاکم کند. این منجی در دین زرتشتی «سوشیانس» نام می‌گیرد، در یهودیت «ماشیح»، در مسیحیت «مسیح» و در شیعه دوازده امامی «قائم آل محمد» - یعنی فرزند امام حسن عسگری، امام یازدهم^۱ در تمام ادیان، موعودگرایی مستلزم باور به هستی‌هایی است که در خارج از قدرت بشر قرار دارند. این در حالی است که ردپای ایده‌های موعودگرایانه را می‌توان در شناخت‌های غیردینی نیز دنبال کرد. در شناخت علمی به مثابه رقیب جدی شناخت دینی به ویژه پس از دوران روشنگری تا کنون، امر وعده داده شده، بدون ارجاع به هستی‌های خارج از قدرت بشری متحقق می‌گردد.

از منظر طرفداران شناخت علمی، شناخت معتبر شناختی است که از طریق «خرد» حاصل شده باشد. این شناخت «مکان، زمان و ماده را مفهوم‌های اصلی خود قرار می‌دهد و هدف خود را آشکار ساختن پیوندهای میان رویدادها تعریف می‌کند» (هال، ۱۳۷۶: ۳۳۴). «نوع متفاوتی از هستی‌شناسی» طرح می‌شود و «با رجوع به طبیعت و شواهدی که در دست است، توضیح‌هایی جامع و منطقی - که لازمه داوری پایدار علمی است - برای گذشته، حال و آینده» فراهم می‌شود (هال، ۱۳۷۶: ۳۳۱).

در شناخت علمی مفهوم «زمان» ذیل مفهوم «تاریخ» موضوع شناخت و تامل فلسفی قرار می‌گیرد؛ پرسش از گذشته حال و آینده بشریت، مسیر حرکت تاریخ و معنادار یا بی‌معنا بودن آن و ... مطرح می‌شود و موضوع بررسی «فلسفه تاریخ» قرار می‌گیرد و پاسخ‌هایی می‌یابد که گاه همسو و گاه مخالف با پاسخ‌هایی است که در شناخت دینی ارائه شده است. به بیان دقیق‌تر، شناخت علمی، زمان دینی «تاریخ‌مند» می‌شود؛^۲ زمان دینی از آفرینش آغاز می‌کند و با رستاخیز پایان می‌برد. فاصله میان حال تا روز رستاخیز را چیزی

جز تاریکی پر نمی‌کند، اما شناخت علمی مبتنی بر «اندیشه پیشرفت» مراحل هستی را تاریخی می‌کند و این فاصله را با در نظر گرفتن مسیری رو به کمال برای تاریخ «پُر» می‌کند. این کمال یا به بیانی پایان ایده‌آل تاریخ به خوبی در ایده‌پردازی‌های هگل، اسپنسر، کنت، مارکس و دیگر نظریه‌پردازان سنت فکری پیشرفت، درباره پایان تاریخ قابل پیگیری است؛ این پیش‌بینی‌ها ایده‌هایی موعودگرایانه هستند؛ چرا که از یک طرف «تحقق ایده‌آلی را وعده می‌دهند» و از طرف دیگر مسیر تحقق آن را نیز روشن می‌سازند. به عنوان نمونه سامان زندگی‌ای که مارکس تحت عنوان «جامعه کمونیستی»، «وعده داده» و شرایط تحقق آن را لغو مالکیت خصوصی توسط طبقه پرولتاریا در نظر گرفته است، نوعی ایده موعودگرایانه است که در شناخت علمی تولید شده است.

بدین ترتیب مشخص می‌شود که پرسش اصلی در مطالعه هر ایده موعودگرایانه که آموزه غیبت نیز ذیل آن قرار می‌گیرد، پرسش از نحوه پایان هستی، رابطه انسان با این پایان؛ نوع رستگاری وعده داده شده و نحوه تحقق این رستگاری است. در تحقیق حاضر پاسخ به این پرسش‌ها از خلال مصاحبه با باورمندان آموزه غیبت که در مسجد جمکران به قصد زیارت حضور پیدا کرده‌اند و کندوکار در نحوه درک آن‌ها از غیبت امام دوازدهم شیعیان و نحوه ظهور ایشان حاصل می‌شود.

۲. ایده موعودگرایی در ساحت نمادین

لازم به تاکید است که این مطالعه از منظر برون‌دینی و از دریچه جامعه‌شناسی معرفت انجام می‌شود و فرض بنیادین آن است که «امر وعده داده شده» بسته به بستری که در آن قرار دارد، متفاوت تفسیر می‌شود و چگونگی «تحقق امر وعده داده شده» - یعنی زمان تحقق امر وعده داده شده، الزامات تحقق آن و ... - همواره در رابطه‌ای دیالکتیکی میان ساحت واقع و ساحت نمادین قرار دارد و به کمک صورت‌های نمادین مختلف تفسیر و باز تفسیر می‌شود؛ این منظر در ادامه به کمک دستگاه مفهومی ژاک لاکان توضیح داده می‌شود.^۳

در دستگاه مفهومی لاکان، باورمند به آموزه غیبت یک سوژه است. سوژه‌ای است که با ورود به ساحت نمادین و با گردن نهادن بر قوانین زبان به سوژه‌ای در زبان تبدیل شده است. این سوژه پایی در ساحت خیالی دارد و نگاهی به ساحت واقع؛ ساحت‌هایی که شناخت آن برای سوژه ناممکن است؛ اما سوژه به کمک میل که خود توسط «فانتزی»

(Fantasy) مفصل‌بندی شده است و از طریق فرایندی که لاکان آن را «همان‌نگاری» می‌نامد، بارها و بارها برای شناخت آن خیز برمی‌دارد و این فرایند تکرار می‌شود. سوژه با تصمیمی که برای ورود به ساحت نمادین می‌گیرد، ساحت خیالی را ترک می‌کند و این تصمیم «در درجه اول به دلیل نیاز به همانند شدن با چیزی بیرونی، دیگری و متفاوت به منظور دستیابی به هویتی یکپارچه است.» امر نمادین، در توافق با کریستوا، «ارتباطی قاعده‌مند» است. ارتباطی که «همیشه یگانگی‌ای را که توسط یک گسیختگی ایجاد شده است، می‌شکافد و بدون آن امکان این شکافتن وجود ندارد» (مک‌آفی، ۱۳۸۴: ۴۳). اما باید در نظر داشت که «هر گونه توازن و تعادل با دیگری همواره داغ ناپایداری بنیادی را بر چهره دارد» (استاوراکاکیس، ۱۳۹۲: ۴۰).

چرا که نماد یک چیز دقیقاً خود آن چیز نیست و رابطه میان دال و مدلول، رابطه‌ای قراردادی و متأثر از دخالتی است که سوژه در هر بار به کار گرفتن آن صورت می‌دهد. از یک طرف «دال نشانه نوعی غیاب است و هرگونه دلالت‌گری به دلالت‌گری دیگری اشاره می‌کند و این روند ادامه می‌یابد تا مدلول در لغزشی کنایه‌ای که مشخصه زنجیره دلالت‌گری است، گم می‌شود» و از طرف دیگر،

مدلول در بعد واقعی خود در فراسوی ساحت نمادین قرار می‌گیرد و آنچه باقی می‌ماند ۱. جایگاه مدلول است که صرفاً فقدان بنیادی است و ۲. وعده یا اشتیاق دستیابی به مدلول گمشده/ محال تا خلاء جایگاه مدلول غایب را پر کند (استاوراکاکیس، ۱۳۹۲: ۵۲-۵۳).

به بیان خلاصه، فرایند دلالت‌گری که سوژه به کار می‌بندد، حول توهم دستیابی به مدلول مفصل‌بندی می‌شود.

مدلول در ساحت واقع قرار دارد و

ساحت واقع آن چیزی است که نمی‌توان آن را به صورت نمادین نشان داد و نوعی ساحت محال است. غیاب مدلول در این ساحت، سرچشمه دلالت‌گری است. دال در ساحت نمادین به خلق مدلول خیالی می‌انجامد تا بر غیاب مدلول در ساحت واقع یا به بیان دقیق‌تر غیاب مدلول به عنوان چیزی واقعی سرپوش بگذارد (استاوراکاکیس، ۱۳۹۲: ۵۵).

اما همین غیاب و محال‌بودگی است که «بارها و بارها سوژه را به همان‌انگاری مجبور می‌کند. سوژه هرگز آنچه را وعده داده شده به دست نمی‌آورد، اما درست به همین دلیل است که همواره آرزومند آن می‌ماند (استاوراکاکیس، ۱۳۹۲: ۶۵). این ایده‌آل «جمع‌بندی همه مطلوب‌های سوژه است که می‌خواهد به آن دست یابد» (Demandante, 2014) همان‌انگاری فرایندی است که حول پذیرش فقدان بنیادی سوژه شکل می‌گیرد و «به فرایندی روانشناختی اشاره می‌کند که سوژه به موجب آن خود را به وجه، ویژگی یا صفتی از دیگری تشبیه می‌کند و به طور کلی یا جزئی بر مبنای مدلی که دیگری عرضه می‌کند، دگرگون می‌شود» (استاوراکاکیس، ۱۳۹۲: ۵۸). این دیگری خود را در «میل» و به کمک «فانتزی» در سوژه متجلی می‌کند.

در توافق با خوانش ژینک از لاکان، فانتزی تعیین‌کننده آن است که سوژه به چه چیزی میل می‌کند. در این سطح، فانتزی، به طرز کاملاً ویژه‌ای، از آن سوژه است. در عین حال، میلی که در این فانتزی تحقق می‌یابد، میل دیگری است. «مسئله میل به هیچ وجه مستقیماً مسئله چیزی که من می‌خواهم نیست، بلکه چیزی است که دیگری از من می‌خواهد» (مایرز، ۱۳۸۵: ۱۴۵). ژینک، فانتزی را «بیناسوژگانی» (Intersubjective) می‌نامد. مقصود وی آن است که فانتزی صرفاً از تعامل میان سوژه‌ها ساخته می‌شود. یک فانتزی هر چقدر هم برای فردی ویژه باشد، باز هم خود این فانتزی محصولی بین سوژگانی است، بنابراین، فانتزی قابل تقلیل به ساحت خیالی نیست.

در تقابل میان امر واقعی و امر خیالی، فانتزی صرفاً در سمت امر خیالی قرار نمی‌گیرد. فانتزی بخش کوچکی از امر خیالی است که سوژه با آن به امر واقع دسترسی پیدا می‌کند. قابی که متضمن دسترسی سوژه به واقعیت و حس و معنای سوژه از واقعیت است (Zizek, 1989: 122).

فانتزی ابزاری است که سوژه برای پر کردن فقدان بنیادی خود - فقدان که با ترک ساحت خیالی و در لحظه تلاقی ساحت واقع با ساحت نمادین و از رهگذر نمادپردازی ساحت واقع پدیدار شده است - به آن متوسل می‌شود.

این فقدان پیش از هر چیز فقدان ژوئیسانس (Jouissance) است که همانا لذت واقعی پیشانمادینی است که همواره به صورت چیزی گمشده، تمامیتی از بین رفته و بخشی از سوژه که هنگام ورود به دستگاه نمادین زبان و روابط اجتماعی قربانی می‌شود، در نظر گرفته می‌شود (استاوراکاکیس، ۱۳۹۲: ۸۶). آنگونه که گفته شد، سوژه می‌کوشد از طریق

همان‌انگاری این فقدان را جبران کند. اما هیچ همان‌انگاری‌ای نمی‌تواند ژوئیسانس محال سوژه را جبران کند، پس تعادل شکننده میل تنها با جابه‌جایی‌های بی‌وقفه از موضوعی به موضوع دیگر باقی می‌ماند.

فانتزی وعده تحقق ژوئیسانس را به سوژه می‌دهد و میل به باقی ماندن در ساحت نمادین را در وی تداوم می‌بخشد؛ «فانتزی نقشه‌ای است که فقدان دیگری بزرگ را مخفی می‌کند. [...] فانتزی به شکل حامی دیگری بزرگ دچار فقدان در ساحت نمادین عمل می‌کند و [بدین ترتیب] ماهیت و همی فانتزی در خدمت میل به همان‌انگاری است» (استاوراکاکیس، ۱۳۹۲: ۹۳-۹۴). در واقع، وعده فانتزی به وضعیت گمشده هماهنگی، یکپارچگی و تمامیت و به واقعیت پیشانمادینی اشاره می‌کند که سوژه‌ها در اشتیاق بازگشت به آن هستند.

در فهم ژیتک «سازه فانتزی» در پیش روی سوژه‌ها نه راهی برای فرار از واقعیت که خود واقعیت اجتماعی را به عنوان راهی برای فرار از برخی وجوه واقعی و تروماتیک آن قرار می‌دهد» (Dolan, 1995: 346). و «اگر چارچوب فانتزی از هم بپاشد، توهم - وعده - دستیابی به ساحت واقع که واقعیت را تداوم می‌بخشد، و توهم پرکردن شکاف بین ساحت واقعی و نمادپردازی‌های سوژه از آن و شکاف بین دال و مدلول نابود می‌شود» (استاوراکاکیس، ۱۳۹۲: ۱۰۲) و به بیانی سوژه نابود می‌شود. ژیتک، نابودی سوژه در صورت فقدان فانتزی را با مفهوم «کژتاب» (Anamorphosis) توضیح می‌دهد و با مثال‌هایی از جهان اجتماعی نشان می‌دهد که چگونه سوژه‌ها «بدون فانتزی‌های جمعی ویژه خودشان به نسخه‌ای معقول و عینی نمی‌رسند، بلکه کلاً دسترسی به واقعیت را از دست می‌دهند» (مایرز، ۱۳۸۵: ۱۵۲)

بدین ترتیب، در تعبیر لاکان، سوژه تنها از طریق یک صورت نمادین و به واسطه فانتزی است که می‌تواند با ساحت واقع روبرو شود. این صورت نمادین توهم شناخت واقعیتی را ایجاد می‌کند که از اساس سازه‌ای نمادین است. بررسی ماهیت و ساختار این سازه‌های نمادین و انتخاب و ترکیب این سازه‌ها در فرایند همان‌انگاری سوژه اهمیت دارد.

ارنست کاسیرر در فلسفه صورت‌های نمادین، کوشیده است ماهیت و ساختار این سازه‌های نمادین را در ارجاع به جهان‌های مختلفی که نمادپردازی در آن انجام می‌شود، به مفهوم بکشد؛ از این رو، سازه‌های نمادینی که از غیبت امام دوازدهم شیعیان به عنوان واقعه‌ای در ساحت امر واقع در فهم بین سوژگانی وجود دارد، از خلال تمایزی توضیح

داده می‌شود که کاسیرر میان دو صورت نمادین اسطوره‌ای (Mythical Symbolic Form) و صورت نمادین علمی (Scientific Symbolic Form) قائل می‌شود. این توضیح متکی بر خوانشی است که کاسیرر از این دو صورت اندیشه‌ای در جلد دوم فلسفه صورت‌های سمبلیک ارائه می‌دهد.

کاسیرر، در این کتاب به دنبال «شناخت ماهیت ویژه جهان‌های مختلف نمادین به مثابه راه‌های ارتباطی میان سوژه‌ها، و فهم آنها مبتنی بر ماهیت آنها و قوانین حاکم بر ساختار آنها است» (Bayer, 2001: 35). تعریف کاسیرر از سوژه مشابه با فهم لاکانی از سوژه است؛ وی

انسان را جانور نمادپرداز» تعریف می‌کند. در نظر او، «انسان جهان‌های سمبلیکی [نمادینی] می‌آفریند که میان او و واقعیت حائل می‌شوند. مانند جهان زبان، جهان اسطوره، جهان هنر و جهان علم. هر یک از این جهان‌ها مستقل و خود به سامان است و قوانین خاص خود را دارد (کاسیرر، ۱۳۸۷: ۲).

در نظر او «امر ارائه شده از مجاری اعمال زبانی، اسطوره‌ای یا ادراک منطقی تئوریک گذر می‌نماید و فقط آنچه طی انجام این اعمال حاصل می‌شود، وجود پیدا می‌کند» (کاسیرر، ۱۳۸۷: ۱۶۶). با کاربست مفاهیم لاکان، امر ارائه شده معادل امر واقع است و مجاری اعمال زبانی، اسطوره‌ای یا ادراک منطقی، صورت‌های نمادینی هستند که در ساحت نمادین قرار دارند.

در نظر کاسیرر، صورت نمادین «به هرگونه انرژی روح اطلاق می‌شود که از طریق آن، محتوای ذهنی معنا با نشانه‌ای محسوس و ملموس مرتبط گردد» (کاسیرر، ۱۳۸۷: ۲). «انرژی روح به معنای تفسیر است. چه این تفسیر، یافتن معنا باشد و چه معنابخشی» انرژی روح در تعبیر لاکانی فرایند همان‌انگاری سوژه است و هر چه که به تجربه درآید، مدلولی است که در این فرایند نمادپردازی خواهد شد اما این به معنای نامحدود بودن صورت‌های نمادین نیست؛ آنچه بایستی موضوع شناخت قرار گیرد، «ساختار منطقی» صورت‌ها است.

وی با به رسمیت شناختن صورت نمادین اسطوره‌ای به عنوان یک صورت اندیشه‌ای بنیادین در طول تاریخ اذعان می‌کند که خارج کردن آن از حوزه شناخت تئوریک، امکان غلبه بر آن را به پیش نمی‌نهد، بلکه تنها از مسیر شناخت «ساختار» و معنای ویژه و ذاتی آن است که شناخت می‌تواند آن را مسخر سازد. وی تاکید می‌کند که گرچه

در پوزیتویسم، هدف راستین شناخت این است که امر واقع ارائه شده ناب را از هرگونه آمیختگی با عناصر اسطوره‌ای یا متافیزیکی بپیراید. اما دقیقاً همه عناصر و انگیزه‌هایی که کنت می‌پنداشت از همان آغاز در نظام فلسفی خود منسوخ کرده است، در تعالیم او زنده و فعال برجای ماند. [...] علم برای زمانی دراز میراث کهن اسطوره‌ای را نگاه می‌دارد و صرفاً فرمی دیگر به آن می‌بخشد (کاسیرر، ۱۳۸۷: ۳۷).

جدا از پرداختن به نظرگاه کاسیرر نسبت به شناخت معتبر و ریشه‌های کانتی فلسفه وی، هدف از مرور مختصر نظرات وی در باب تمایزات دو صورت نمادین اسطوره‌ای و علمی، دست یافتن به معیاری برای توضیح فرایند همان‌انگاری است که به موجب آن سوژه‌های باورمند به آموزه غیبت، با معنابخشی و تفسیر این امر ارائه شده در قالب صورت‌های نمادین، تصویری را از «خود» و «جامعه خود» در ارتباط با دیگری مفصل‌بندی می‌کنند.

در نظر کاسیرر، صورت نمادین اسطوره‌ای ویژگی‌هایی دارد که آن را در تمایز با صورت نمادین علمی قرار می‌دهد؛ یکی از مهمترین تمایزات آن است که صورت نمادین اسطوره‌ای، برخلاف صورت نمادین علمی، فاقد اراده برای فهم ابژه از طریق حصر آن به طور منطقی و تبیین آن به کمک مجموعه‌ای از علت‌ها و معلول‌ها است. شناخت اسطوره‌ای به سادگی مقهور ابژه می‌شود و این همان فرایند مقدس‌سازی در این شیوه شناخت است؛ «هر محتوایی هر قدر هم بی‌مقدار می‌تواند به طور ناگهانی از قداست قسمت برد. [...] تمامی واقعیت بر پایه تقابل بنیادی مقدس و غیرمقدس تقسیم‌بندی می‌شوند» (کاسیرر، ۱۳۸۷: ۱۴۲).

این تقابل میان مقدس و غیرمقدس در هسته اصلی آموزه غیبت به صورت بنیادی وجود دارد و باورمندی به این آموزه، پذیرش این تقابل را برای سوژه از پیش مفروض می‌گیرد. در واقع سوژه باورمند به این آموزه، در تفسیر خود از آن، چنین تقابلی را به چالش نخواهد کشید و بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که آموزه غیبت، در بنیادهای خود در صورت نمادین اسطوره‌ای مفصل‌بندی شده است. و این گزاره‌ای است که در بخش قبل نیز ذیل مبحث مربوط به موعودگرایی در شناخت دینی توضیح داده شد.

علاوه بر این تقابل، کاسیرر استدلال می‌کند که صورت نمادین اسطوره‌ای فهم متفاوتی از مقولات فضا و زمان نسبت به صورت نمادین علمی دارد؛ در صورت نمادین علمی، فضا و زمان اصولی هستند که شناخت تجربی بر مبنای آن استوار است. در حالی که در صورت

نمادین اسطوره‌ای، کل فضایی از طریق رشد تکوینی عناصر آن طبق قاعده‌ای مشخص صورت نمی‌گیرد. این کل، ماهیتی ایستا دارد که از ازل نوشته شده است و بنابراین، رشد نه به عنوان تکوین که به منزله تداوم ساده سرنوشت و تبیین همین سرنوشت درک می‌شود (کاسیرر، ۱۳۸۷: ۱۵۸-۱۵۹). در بخش قبل توضیح داده شد که چگونه ایده موعودگرایی در صورت نمادین علمی در انتهای فرایندی تکوینی تحقق می‌یابد، در حالی که موعودگرایی در صورت‌بندی اسطوره‌ای ماهیتی ایستا داشته و به صورت تقدیری متعین شده در ازل متحقق می‌شود.

در ارتباط با زمان نیز کاسیرر استدلال می‌کند که در صورت نمادین اسطوره‌ای، برخلاف صورت نمادین علمی، زمان کمی و انتزاعی، یعنی زمانی که دائماً به پیش برود و طبق قاعده‌ای معین تکرار شود و توالی داشته باشد، وجود ندارد. بدین ترتیب، امکان فهمی تاریخی از زمان که متکی بر تمایز میان «پیش از» و «پس از» است، وجود ندارد. آگاهی اسطوره‌ای زمان را در ارتباط با پویایی خاصی از احساس درک می‌کند؛ با کمک این پویایی است که «سوژه» خود را وقف زمان حال، گذشته یا آینده می‌کند. این تمایز نیز در بخش پیش در مبحث تاریخ‌مند شدن زمان دینی در شناخت علمی توضیح داده شد.

در صورت‌بندی اسطوره‌ای موعودگرایی، زمان از آفرینش آغاز می‌شود و در رستاخیز پایان می‌گیرد. فاصله میان حال تا روز رستاخیز تاریک است، مرحله‌بندی نمی‌شود و هر آن امکان دارد که به خواست نیرویی ماورالطبیعی شکافته شود. در حالی که در صورت‌بندی علمی موعودگرایی، تاریخ، حرکتی متوالی به سوی امر وعده داده شده است که قابل مرحله‌بندی و تمایزگذاری میان گذشته، حال و آینده است.

به علاوه در «صورت نمادین علمی، این تفکر انتزاعی تحلیلی و شکافنده است که عاملی ویژه را در مجموعه‌ای پیچیده به عنوان شرط [یا علت] بیرون می‌کشد؛ اما در صورت نمادین اسطوره‌ای، مجاورت فضایی رویدادها یا توالی زمانی آنها هیچ ارتباط علی‌ای را به پیش نمی‌نهد (کاسیرر، ۱۳۸۷: ۱۰۰).

بدین ترتیب است که تحقق امر وعده داده شده در صورت‌بندی علمی معلول شرایط یا علت‌هایی است که کاملاً متمایز و مشخص شده است، در صورتی که تحقق امر وعده داده شده در صورت‌بندی اسطوره‌ای، امری یک‌باره و رعدآميز است که نهایتاً عناصری را [که متمایز و مشخص نکرده است] ترکیب می‌کند و آنها را هم‌ذات می‌انگارد. به بیان دیگر، در صورت‌بندی اسطوره‌ای به جای وجود وحدتی از عناصر متفاوت، وحدتی داریم که از

لحاظ مادی علی‌السویه است. در واقع، روابط میان عناصر، در صورت نمادین اسطوره‌ای روابطی منطقی نیست که امکان تمایز میان عناصر و ترکیب آنها را فراهم کند، بلکه این روابط «همچون چسبی هستند که می‌توانند ناجورترین عناصر را به یکدیگر بچسبانند» (کاسیرر، ۱۳۸۷).

در پایان این بخش لازم به ذکر است که شناخت اسطوره‌ای تنها مربوط به صورت‌های اولیه فرهنگ نمی‌شود؛ کاسیرر در کتاب *اسطوره دولت* نشان می‌دهد که چگونه صورت تفکر اسطوره‌ای در سیاست مدرن بازتولید می‌شود و در پیوند با تکنیک‌های سیاسی جدید در دولت قرن بیستم قرار می‌گیرد (Cassirer, 1946). همچنین، ردپای یک صورت‌بندی علمی را می‌توان در یک شناخت اسطوره‌ای پیگیری کرد.

مطابق با آنچه در این بخش توضیح داده شد، نحوه درک سوژه‌های باورمند به آموزه غیبت به عنوان ایده‌ای موعودگرایانه که در صورت نمادین اسطوره‌ای «مفصل‌بندی» (Articulate) شده است موضوع بررسی و پژوهش قرار می‌گیرد. هدف تشخیص و توضیح وجهی از فرایند «همان‌انگاری» سوژه ایرانی است که مرتبط با مفصل‌بندی این ایده در ساحت نمادین می‌باشد. با فهم لاکانی از سوژه و تمایز میان سه ساحت خیالی، نمادین و واقعی ابزارهای نظری لازم را برای توضیح فرایندی فراهم می‌کند که سوژه‌های ایرانی باورمند به آموزه غیبت، در تفسیر خود از غیبت امام زمان به کار می‌بندد و به کمک این تفسیر به همان‌انگاری دست زده و سوژگی خود را متعین می‌کند. این همان‌انگاری از طریق فرایند مفصل‌بندی میان عناصر ساحت امر واقع و از خلال دو نوع صورت‌بندی نمادین اسطوره‌ای و علمی توضیح داده می‌شود.

در بخش بعد یافته‌های حاصل از مصاحبه با باورمندان به آموزه غیبت، تفاسیری که سوژه‌ها از این ایده موعودگرایانه ارائه می‌دهند، در ارجاع به صورت‌های نمادین اسطوره‌ای و علمی توضیح داده می‌شوند. و نشان داده می‌شود که چگونه این دو صورت‌بندی نمادین از طریق معنابخشی به ایده غیبت امام زمان در فرایند همان‌انگاری سوژه‌ها حضور دارد.

۳. سوژه ایرانی و تفاسیر آموزه غیبت

با هدف دسترسی به تفاسیر سوژه‌های حامل آموزه غیبت، از «امر وعده داده شده» و «شرایط تحقق آن»، با ۲۴ نفر از زیارت‌کنندگان مسجد جمکران که به شیوه‌ای غیر احتمالی و از نمونه‌های در دسترس انتخاب شدند و از ایشان مصاحبه صورت گرفت. هر مصاحبه به

طور میانگین ۱۵ دقیقه به طور انجامید. در جدول زیر توزیع مصاحبه‌شوندگان به تفکیک سن و جنس آمده است:

سن پاسخگویان				
بیشتر از ۳۵ سال	۲۵ تا ۳۵ سال	۱۵ تا ۲۵ سال		
۴	۶	۵	زن	جنس پاسخگویان
۲	۴	۳	مرد	

لازم به توضیح است که با توجه به جنسیت و سن مصاحبه‌گر بیشتر مصاحبه‌شوندگان زن و جوان بودند.

محورهای مصاحبه حول دو پرسش زیر سامان داده شد:

۱. باورمندان به آموزه غیبت، ظهور امام زمان را چگونه توضیح می‌دهند؟
۲. باورمندان به آموزه غیبت، فرایندی را که به ظهور امام زمان می‌انجامد، چگونه توضیح می‌دهند؟

فرض تحقیق آن است که زیارت‌کنندگان مسجد جمکران، حامل ایده غیبت امام زمان هستند و رجوع به آنها می‌تواند، پاسخی برای پرسش اصلی تحقیق به دست دهد؛ این پرسش که سوژه‌های ایرانی حال حاضر، آموزه غیبت را چگونه در ساحت نمادین صورت‌بندی می‌کنند؟

سوژه‌هایی که در مسجد جمکران حضور می‌یابند، علاوه بر آنکه به غیبت امام دوازدهم اعتقاد دارند، آن «میل» در ایشان وجود دارد که خود را در ارتباط با این ایده همان‌انگاری کنند. آنها در مناسکی که در این راستا تعریف شده است، شرکت می‌کنند و هدف این مطالعه، کنکاش در فانتزی‌های [هایی] است که میل به این همان‌انگاری را در آنها ایجاد می‌کند و تداوم می‌بخشد.

مسجد جمکران به عنوان کلیتی فضایی که امکان گردهم آمدن سوژه‌ها و انجام مناسک را فراهم می‌کند،

در ۶ کیلومتری شهر قم به طرف جاده کاشان در نزدیکی روستای جمکران واقع شده است. تاریخچه ساخت مسجد به سال ۳۷۳ هجری قمری بر می‌گردد و «واقعه ساخت مسجد به شیخ حسن بن مثله جمکرانی مربوط می‌شود، وی ادعا کرد که در بیداری با امام دوازدهم شیعیان، مهدی دیدار کرده است و حجت بن حسن دستور ساخت مسجد

را به وی داده است. [...] بسیاری از شیعیان شب چهارشنبه از روزهای هفته و شب نیمه شعبان - تولد مهدی - از روزهای سال را به این مسجد می‌روند و اعمال آن را به جا می‌آورند. اعمال آن دو رکعت نماز تحیت مسجد است و دو رکعت نماز استغاثه به صاحب الزمان که به نماز امام زمان مشهور است به شیوه‌ای خاص به جای آورده می‌شود (تولیت مسجد جمکران، ۱۳۸۵: ۱۶).

این مسجد در طول این سال‌ها مرمت و تجدید بنا شده و یکی از مهمترین تجدید بناها، از نقطه نظرات تغییرات صورت گرفته، در سال ۱۳۴۸ صورت گرفته است؛ «دستور تجدید بنا و توسعه فضای داخلی مسجد، به وسیله نقشه معین شده توسط امام(ع) به بنده‌ای صالح از بندگان خدا، مرحوم حاج قدرت الله لطیفی» که مدیر هیئت امنای مسجد بوده، محول شده است و پس از آن در سال‌های اخیر «شبستان‌ها و حیاط مسجد» گسترش یافته‌اند» (تولیت مسجد جمکران، ۱۳۸۵: ۱۴).

هرچند از عمر این مسجد بیش از ده قرن می‌گذرد اما تا پیش از سال ۱۳۴۸ شمسی استقبال زیادی از آن نمی‌شده است؛ تنها افرادی خاص و در زمان‌هایی خاص به این مسجد می‌رفتند، زیارت از مسجد به صورت هفتگی و به این گستردگی پدیده‌ای جدید است؛ بنا به آماری که در سال‌های اخیر گرفته شده است، «همه ساله، بیش از دوازده میلیون نفر» (ظفری، ۱۳۸۷) از این مسجد زیارت می‌کنند. اعتقاد عموم زیارت‌کنندگان این مسجد بر آن است که امام زمان بر این مکان نظر خاص دارد و حاجات ایشان را برآورده می‌سازد. آنها نامه‌هایی را خطاب به امامشان نوشته و در چاهی می‌اندازند که به همین منظور حفر شده است. «این چاه بنا به نوشته احمد قاضی زاهدی گلپایگانی در سال ۱۳۴۸ یا ۱۳۴۹ هجری شمسی به همت فردی که مورد عنایت امام زمان بوده و حاضر نیست نامش آورده شود، حفر شده است» (قاضی زاهدی گلپایگانی، ۱۴۲۶: ۲۴). جدا از مباحث درون‌دینی درباره این مسجد و چاه آن، آنچه برجسته است، ایجاد و گسترش مکانی مقدس برای انجام اعمال و مناسکی است که باورمندان به غیبت امام زمان را گرد هم جمع می‌کند. تاکنون دو تحقیق جامعه‌شناسی درباره این باورمندان حاضر در مسجد جمکران انجام شده است.

در مقاله‌ای پدیده عریضه‌نویسی را در مسجد جمکران مطالعه کرده‌اند و از طریق مصاحبه عمیق و بحث گروهی با زائران جمکران نشان داده‌اند که کنشگران به صورت غایت‌مندانه و با وساطت نمادها و ظواهر با امر قدسی مرتبط می‌شوند. دو مقوله اصلی کنش بر مبنای موقعیت و کنش در شرایط اضطرار را در تبیین رفتار عریضه‌نویسان کشف

شده است و الگوی دینداری عریضه‌نویسان مسجد جمکران دینداری عامیانه نامیده شده است (طالبی و سلامی، ۱۳۹۵).

در کتابی (۱۳۹۷) با عنوان *جهان زندگی در جمکران*، از خلال مصاحبه با ۳۰ نفر از زائران مسجد جمکران و پرسش از ویژگی‌های اقتصادی و روانی زائران، تمایزی میان دو گروه زائران و منتظران برقرار می‌گردد. نشان داده می‌شود که حضور گروه منتظران در مسجد برای حاجت خواستن بوده است و با نظریه محرومیت رفتار آنها توضیح داده شده است. و گروه منتظران با امید کسب ثواب و اجر اخروی در مسجد حضور پیدا می‌کنند و از سطح اقتصادی بالاتری نسبت به گروه اول برخوردارند (تشت زرین، ۱۳۹۷).

در این تحقیق معنایی که زائران این مسجد به عمل زیارت خود می‌دهند، موضوع اصلی شناخت است. هدف شناسایی این معانی از طریق رابطه‌ای رفت‌وبرگشتی میان معنایی که آنها به غیبت امام زمان می‌دهند و مفاهیم نظری‌ای است که می‌تواند این معانی را در قالب دو صورت‌بندی نمادین و علمی توضیح دهد.

تحلیل داده‌های جمع‌آوری شده نشان می‌دهد که تمام مصاحبه‌شوندگان ظهور امام زمان را، امری به اذن پروردگار و خارج از اراده بشر در نظر می‌گیرند. آنچه متغیر است؛ تفسیر سوژه‌ها از شرایط تحقق امر وعده داده شده است که پس از کدگذاری، ذیل دو مقوله «صورت‌بندی اسطوره‌ای از آموزه غیبت» و «صورت‌بندی علمی از آموزه غیبت» توضیح داده می‌شود.

۴. صورت‌بندی اسطوره‌ای از آموزه غیبت

در این صورت‌بندی، سوژه تحقق وعده ظهور منجی را منوط به «همه‌گیر شدن ظلم و بی‌عدالتی» در تمام جهان می‌داند. فانتزی‌ای که وی را به همان‌انگاری با آموزه غیبت ترغیب می‌کند، تحقق جهانی است که در آن ظلم و بی‌عدالتی وجود نداشته باشد.

سوژه‌هایی که آموزه غیبت را در قالب یک صورت نمادین اسطوره‌ای تفسیر می‌کردند، و اکثریت جمعیت نمونه تحقیق را تشکیل می‌دادند (۱۷ نفر) تاکید داشتند که تحقق این امر وعده داده شده، «قابل پیش‌بینی نیست» و زمانی روی می‌دهد که «ظلم و بی‌عدالتی به حد زیادی برسد و کل جهان را دربرگیرد. آنها بر این باور بودند که یکی از دلایل فرا نرسیدن لحظه موعود، «فراگیر نشدن ظلم و بی‌عدالتی» است؛ آنها تاکید می‌کنند با آنکه

نسبت به گذشته ظلم در جهان زیاد شده است اما هنوز به آن حدی نرسیده است که ضرورت ظهور امام زمان را ایجاد کند.
امیریان ۲۲ ساله می گوید:

نمی دانم واقعاً بحثی است که باید درباره آن شناختی داشته باشیم که من نمی دانم... والله آنچور که ما در کتاب های دینی خوانده ایم. گفته اند که زمانی ظهور می کند که ظلم و ستم زیاد شده باشد، اما دیگه بیشتر از این، نمی دونم. من اصلاً اعتقاد به این ندارم. به نظرم باید زمان زیادی بگذرد، هنوز نصف راه را هم نرفته ایم باید آخرالزمان شود و حالا حالاها باید بکشیم. حس می کنم که حالا حالاها بازیچه ایم.

نسیم ۲۱ ساله می گوید:

وقتی که مملکت ما خیلی دارد به سمت گناه می رود، خیلی به امام زمان فکر می کنم. بدترین گناه زور گفتن و ظلم ظالم است. به نظر من هنوز جو ظهور زیاد نشده است. هنوز همه از این وضع خسته نشده اند و هنوز گناه همه جا را نگرفته است.

طهماسیان ۲۰ ساله می گوید:

شاید جامعه به آن حد از بدبختی نرسیده باشد. من نمی توانم با اطمینان بگویم. اما در اینکه می آید و تمام بی عدالتی ها را از بین می برد، هیچ شکی ندارم. البته بدبختی زیاد است، ذهن مردم خراب شده است، اما ما نمی توانیم پیش بینی کنیم که در سه سال بعد وضعیت چطور است، شاید از این که هست بدتر شود. ذهنیتی که من دارم این است که هنوز بدبختی ها آنقدر نشده که فقط امام زمان بتواند درستش کند.

مصادیق ظلم، در دو حوزه سیاسی و اقتصادی تعریف می شود؛ به عنوان مثال، پاسخگویان انواع ظلم ها و بی عدالتی ها را «نادیده گرفتن حقوق دیگران»، «تفاوت های طبقاتی»، «دروغ گویی» و «سرکوب مخالفان» در نظر می گیرند.

دلیل دیگری که سوژه ها در «تبیین» عدم ظهور منجی بر آن تاکید داشتند؛ «دعا نکردن برای ظهور» بود. ۱۰ نفر از ۲۴ فرد مورد مصاحبه قرار گرفته معتقد بودند، افراد در تمام جهان هنوز از «ته دل» و اعماق وجود خود برای آمدن منجی دعا نکرده اند و هنوز همه یک صدا آمدن او را نخواستند.

مینا ۱۹ ساله می گوید:

«ما باید با دعا کردن آمادگی لازم را برای ظهور پیدا کنیم. با اخلاص باید دعا کنیم. خدا باید به امام زمان اجازه دهد.»
سحر ۱۹ ساله می‌گوید:

شرایطی برای ظهور امام زمان گذاشته‌اند. آن شرایط در جامعه جهانی هنوز به وجود نیامده است. این شرایط فقط مختص یک جامعه اسلامی نیست. کل جهان باید بخوانند که او بیاید. همه باید از ناعدالتی خسته شده باشند. همه بخوانند که یکی بیاد کمکشون کنه. به عدالت نیاز داشته باشند. اما هنوز این شرایط نیست، هنوز خیلی‌ها به این نقطه نرسیده‌اند. این یک مسئله جهانی است. چون امام زمان اسمش برای ما امام زمان است، همه جهان اعتقاد دارند که یکی می‌خواد بیاد، حالا در هر کشوری اسم-هایش فرق می‌کند.

نسیم ۲۱ ساله می‌گوید:

در جامعه هنوز خیلی‌ها هستند که هنوز نخواسته‌اند که امام زمان ظهور کند، بین همه مسلمان‌ها منظورم است و همینطور غیرمسلمان‌ها چون هر کسی امام زمان خودش را دارد و معتقد است یک نفر به عنوان منجی ظهور می‌کند. باید همه مردم جهان بخوانند که منجی ظهور کند.

تقی پور ۲۳ ساله:

«من به دعا کردن خیلی اعتقاد دارم. خودشان هم می‌گویند که برای فرجم دعا کنید. هنوز مردم آن اعتقاد را پیدا نکرده‌اند که امام زمان بخواند ظهور کند.»
فانتزی‌ای که میل به استفاده از این صورت‌بندی را در فرایند همان‌انگاری سوژه‌ها ایجاد می‌کند، تحقق جهانی است عاری از هر گونه «بی‌عدالتی» و «ظلم». این فانتزی زمان و مکان مشخصی را برای تحقق این جهان وعده نمی‌دهد و تبیینی علی نیز از آن ارائه نمی‌دهد.
سماواتی ۲۰ ساله می‌گوید:

«ظلم از بین می‌رود. همان چیزهایی که در کتاب‌ها گفته‌اند به وجود می‌آید. فکر نمی‌کنم ظهور به این زودی‌ها باشد.»
تقی پور ۲۳ ساله می‌گوید:

سختی‌هایی که الان داریم می‌کشیم از بین می‌رود. حداقل مردم شب‌ها با خیال راحت می‌خوابند. من اعتقاد دارم که پیشرفت به حد اعلاش می‌رسد، از نظر تکنولوژی، از

نظر آزادی و عدالت برقرار می شود نسبت به الان که هست از زمین تا آسمان فرق می کند. از نظر عدالت اینطور می شود که افراد دیگر به دست همدیگر نگاه نمی کنند که یکی به آنها کمک کند. نسبت به الان که بی عدالتی در جامعه بی داد می کند. فکر می کنم که وقتی امام زمان ظهور کند، دیگر اینطوری نباشد. یعنی آن شکاف بین فقیر و غنی که الان هست و خیلی هم زیاد است، با ظهور دیگر نیست. [...] البته به این زودی ها نیست [...] نمی دانم امام زمان کجا ظهور می کند.

طهماسبیان ۲۰ ساله می گوید:

به نظر من با آمدن امام زمان گناهایی که در جامعه وجود دارد از بین می رود. من می بینم که خیلی ها دوست ندارند در مراسم عزاداری شرکت کنند، دعا بخوانند. در صورتی که شاید این دعاها خیلی از مشکلات روانی و روحی آنها را کم کند. اگر بیاید می تواند مشکلات معنوی مردم را حل کند و به آنها آرامش بدهد وقتی امام زمان می آید من که محتاجم می توانم به راحتی دست در جیب بغل دستی ببرم و او ناراحت نشود. یعنی انقدر ما با هم خوب می شویم. با دلایلی که خودش برای ایشان می آورد، این تضادهای طبقاتی را حل می کند و صد درصد یک عدالتی را همراه با خودش خواهد آورد. نصف بیشتر گناه دور شدن از معنویت است. نشانه های آن را حداقل در تهران خیلی می بینیم. قرص هایی که نباید بخورند را خیلی ها می خورند. پارتی هایی نباید بروند که خیلی ها می روند و روابط جنسی نامشروعی که بین خیلی ها هست. چرا باید اینجوری باشه؟ اینها همه گناه است دیگر. این گناه روز به روز زیاد می شود تا اینکه امام زمان می آید و شرایط خوبی به وجود می آید. [...] زمان ظهور او را هم هیچ وقت نمی توان پیش بینی کرد و همه چیز دست خدا است. [...] فکر کنم از کعبه ظهور می کند.

نسیم ۲۱ ساله می گوید:

آنچور که ما خواندیم وضع بهتر می شود. از اول رهبری می کنند و خوب ها و بدها را از هم جدا می کنند. اعتقاد دارم که تمام کسانی که اعتقاد دارند و خوبی کرده اند را در یک ردیف قرار می دهند. درست است که من گناه کرده ام اما به خاطر چند تا گناه من را در ردیف بدها نمی گذارند. [...] نمی دانم از کجا ظهور می کند، تا به حال فکر نکرده ام

منیره ۲۰ ساله می گوید:

آنگونه که من شنیدم می‌گویند که ریشه ظلم برکنده می‌شود. ظلم، بی‌عدالتی و وجود طبقه پایین است. و کسانی که از پول‌های بیت‌المال به بالا رسیده‌اند با آنها برخورد می‌شود. تبعیض از بین می‌رود و فاصله طبقاتی نمی‌تواند زیاد باشد. اگر دلایل قوی باشد، شاید غربی‌ها هم مسلمان شوند. می‌گویند حضرت عیسی حضرت است، اما امام زمان، امام است و یک حضرت نمی‌تواند پشت سر امام زمان نماز بخواند. برای خود من هم سوال است اما شاید آن روزی که امام زمان بیاد. بتواند آنها را قانع کند و کل جهان قرار است دست ایشان باشد. [...] می‌گویند ظهور نزدیک است، با توجه به علائمی که شنیدم که دخترها شبیه پسرها می‌شوند و ظلم زیاد می‌شود. اما خودم شک دارم، می‌گویند وقتی ظلم زیاد شود امام زمان ظهور می‌کند، اما من می‌گویم پس چرا تا الان ظهور نکرده؟ ما خیلی از نشانه‌ها را داریم می‌بینیم. ولی خوب نمی‌دانم. [...] شنیده‌ام که امام زمان از مکه ظهور می‌کند. اما شاید اینجوری دسترسی راحت نباشد.

سحر ۱۹ ساله می‌گوید:

تا به حال به این فکر نکردم. ولی می‌گن و من شنیدم که جهان از این چیزی که هست رو به فراتر می‌رود. یعنی خیلی بهتر می‌شود. مردم همه از زندگی خودشان راضی می‌شوند. از عدالتی که قرار است برقرار شود، - حالا نمی‌دانم باز آن عدالت چیست - همه راضی می‌شوند. من شنیدم که یک عده با امام زمان می‌جنگند و می‌خواهند او نباشد، اما خودم فکر می‌کنم که چه جوری می‌شه هم همه بخواهند بیاد ولی باز یک عده ناراضی باشند. من در این تردید دارم. و این مسئله برام حل نشده است.

امیریان ۲۲ ساله:

به نظر من اگه بیاد عدالت به معنای واقعی آن باید در جامعه به وجود بیاید از عدالت اجتماعی گرفته تا آزادی که فقط اسم آن وجود دارد. آزادی واقعی باشد حداقل مردم حق حرف زدن داشته باشند و مساوات وجود داشته باشد، اگر همه ما در یک رده بودیم، یک آدمی که در راس قدرت نیست اما حرف حقیقت را می‌زند، سرش بالای دار نمی‌رود. این چیزها به نظرم تحقق می‌یابد.

از مجموع داده‌هایی که از مصاحبه‌های کیفی به دست آمد می‌توان نتیجه گرفت که ۱۷ نفر از پاسخگویان، تفسیری از آموزه غیبت ارائه داده‌اند که می‌توان آن را صورت‌بندی اسطوره‌ای آموزه غیبت دانست. در این صورت نمادین، ظهور منجی، واقعه‌ای معجزه‌گونه و خارج از اراده بشری است. امر وعده داده شده در این خوانش این چنین تفسیر می‌شود:

۱. ظلم، بی‌عدالتی و بی‌اخلاقی در کل جهان مدام رو به افزایش می‌رود.
۲. منجی برای مبارزه با ظلم و برقراری عدالت و اخلاق ظهور می‌کند.
۳. این ظهور با دخالت نیروهای خارج از اراده بشر (خداوند) صورت می‌گیرد و برای نزدیک شدن آن تنها می‌توان دعا کرد.

همانگونه که مشاهده می‌شود، این سه ویژگی بسیار مشابه ویژگی‌هایی است که برای یک ایده موعودگرایانه در صورت نمادین اسطوره‌ای توضیح داده شد. منجی در جهانی که دم به دم رو به بدتر شدن می‌رود، به امر خداوند ظهور کرده و راستی، درستی و عدالت را برقرار می‌سازد. این صورت‌بندی اسطوره‌ای است، چون ۱. ظهور حاصل فرایندی تکوینی در نظر گرفته نمی‌شود و ۲. تبیین علی‌ای برای توالی رویدادهای پیش و پس از ظهور وجود ندارد.

۵. صورت‌بندی علمی از آموزه غیبت

برخلاف صورت‌بندی اسطوری، در صورت‌بندی علمی از آموزه غیبت، سوژه تحقق وعده ظهور منجی را منوط به «فراهم شدن زمینه مناسب برای ظهور» در تمام جهان و به ویژه در ایران می‌داند. فانتزی‌ای که وی را به همان‌انگاری با آموزه غیبت ترغیب می‌کند، تحقق جهانی است که در آن «فساد و گناه» وجود نداشته باشد.

سوژه‌هایی که آموزه غیبت را در قالب یک صورت‌نمادین علمی تفسیر می‌کردند، و ۷ نفر از مجموع ۲۴ نفر بودند، تحقق این امر وعده داده شده، متأثر از کنش‌های انسانی می‌دانستند. آنها بر این باور بودند که دلیل اصلی فرا نرسیدن لحظه موعود، «آماده نبودن زمینه ظهور» است. ایشان اغلب دیگری را متهم به «سنگ‌اندازی» در فرایندی می‌کردند که قرار است به ظهور امام منتهی شود. این دیگری، عاملان فساد و گناه در جامعه ایران و به ویژه غربیانی بودند که به عنوان «منبع اصلی فساد و زشتی» در نظر گرفته می‌شدند. سوژه‌های قائل به این صورت‌بندی، مصادیق عمده فساد را بیشتر در حوزه فرهنگی و عدم پایبندی به ارزش‌های اسلامی می‌دانستند و رواج پدیده‌هایی مانند بی‌حجابی، بی‌بندوباری جنسی، دیدن برنامه‌های ماهواره و... را دلیل اصلی عدم ظهور منجی اعلام می‌کردند.

حمیده ۴۸ ساله در پاسخ به علت عدم ظهور امام زمان می‌گوید:

فکر می‌کنم علتش این است که جوانان بی‌بندوبارند. البته خیلی کم از آنها بی‌بندوبارند و دین اسلام را رعایت نمی‌کنند. آرایش می‌کنند، بدون چادر بیرون می‌آیند. احتمالاً به خاطر این است چون امام زمان خودش فرموده اگر من ۳۱۳ یار باوفا داشتم، ظهور می‌کردم. البته از زمان شاه خیلی بهتر شده، اما هنوز هم یک عده هستند که اصول اسلام را رعایت نمی‌کنند. نوارهایی را که نباید گوش بدهند، گوش می‌دهند. برای ظهور باید از یارای واقعی امام زمان باشیم. اصول اسلام را آنجور که قرآن گفته رعایت کنیم که متأسفانه خیلی‌ها رعایت نمی‌کنند. باید آن افراد را امر به معروف کرد و به آنها تذکر داد.

مژگان ۱۹ ساله می‌گوید:

الان ما داریم اینجا زمینه رو آماده می‌کنیم تا آقا بیاد. اما هنوز کلی کار هست. همین تهران پره آدمای فریب‌خورده است که باید به راه راست هدایت بشن. کار زیاد باید بکنیم. تو فلسطین چقد آدم هر روز به خاطر این کشته می‌شن. مشکل اصلی آمریکا است. اگه امام زمان بیاد یه جنگ اساسی می‌شه و ایشالله همه به راه راست هدایت می‌شن

فانتزی‌ای که میل به استفاده از این صورت‌بندی را در فرایند همان‌انگاری سوژه‌ها ایجاد می‌کند، تحقق جهانی است عاری از هر گونه «فساد». این فانتزی قریب‌الوقوع و از کشوری مسلمان و به احتمال زیاد ایران تحقق می‌یابد و حاصل فرایندی تکوینی و قابل تبیین به صورت علی است.

در نظر ایشان ایران در مقایسه با کشورهای غربی میزان فساد کمتری را تجربه می‌کند و بدین لحاظ «منطقی» است که ظهور از این کشور یا دیگر کشورهای اسلامی که فساد کمتری دارند، مانند عربستان صورت بگیرد. آنها تأکید می‌کنند که البته این شرایط همچنان مطلوب نیست، و برای کم کردن و از بین بردن فساد [که به عدم رعایت اصول و هنجارهای اسلامی ارجاع دارد] همچنان باید تلاش بشری پیگیرانه‌ای صورت بگیرد تا امام زمان در زمانی که چندان دور نخواهد بود، ظهور کند.

شیرازی ۳۷ ساله می‌گوید:

با آمدن امام زمان فساد از بین می‌رود. اما در جامعه ما که یک جامعه اسلامی هستیم نسبت به جامعه‌های غربی فساد و ظلم کمتر است. [...] اما ۳۱۳ نفر یار واقعی امام زمان هنوز وجود ندارند. افراد کامل و با ایمان خالص هنوز نیستند، اگر باشند، امام ظهور

می‌کند. وقتی آن حضرت آمد، دیگر کسی جرات این را ندارد که پایش را کج بگذارد، با آنکه نگاه عوضی به ناموس مردم بکند. البته قبلش خیلی‌ها اصلاح شده‌اند و این وظیفه من و شما است که در این راه به امام عصر کمک کنیم.

آنها یکی از عوامل اصلی زمینه‌ساز ظهور منجی را حکومت جمهوری اسلامی ایران می‌دانند. در نظر ایشان ولی فقیه جانشین امام زمان است و بایستی همراه با وی برای ریشه کن کردن فساد در داخل و خارج از کشور تلاش کرد؛ ساناز ۲۸ ساله می‌گوید:

حکومت ما اصلاً می‌خواهد زمینه‌های ظهور ایشان را فراهم کند. من خودم توی بسیج خواهران شهرمان (خمینی‌شهر) هستم. ما کارهای زیادی می‌کنیم تا جامعه را برای ظهور آماده کنیم. مثلاً کلاس می‌گذاریم. دستورات اسلامی را اجرا می‌کنیم. سعی می‌کنیم به بی‌حجاب‌ها و آنهایی که آرایش می‌کنند، تذکر بدیم.

از مجموع داده‌هایی که از مصاحبه‌های کیفی به دست آمد می‌توان نتیجه گرفت که ۷ نفر از پاسخگویان، تفسیری از آموزه غیبت ارائه داده‌اند که می‌توان آن را صورت‌بندی علمی آموزه غیبت دانست. در این صورت نمادین، ظهور منجی، واقعه‌ای است که گرچه در تحلیل نهایی منوط به اراده پروردگار است، اما تلاش‌های «مومنان واقعاً منتظر» در تسریع آن موثر است. در این صورت‌بندی امر وعده داده شده چنین تفسیر می‌شود:

۱. فساد و گناه موجود در جهان یکی از موانع اصلی ظهور منجی است.
۲. وظیفه یک منتظر واقعی تلاش برای فراهم کردن زمینه ظهور از طریق کاهش و از بین بردن ریشه‌های این فساد است.

همانگونه که مشاهده می‌شود، این تفسیر بسیار مشابه با موعودگرایی در صورت نمادین علمی است. در این صورت نمادین، امر وعده داده شده و در این مورد «منجی» در انتهای فرایندی رو به کمال و متأثر از تلاش‌های بشری متحقق می‌شود. می‌توان گفت که چنین تفسیری از آموزه غیبت، آن را از قالب یک ایده موعودگرایانه اسطوره‌ای خارج می‌کند و در قالبی متفاوت مفصل‌بندی می‌نماید. قالبی که در آن ظهور منجی، ۱. حاصل فرایندی تکوینی در نظر گرفته می‌شود و ۲. تبیین علی‌ای برای توالی رویدادهای پیش و پس از ظهور وجود دارد.

۶. نتیجه‌گیری

در این تحقیق، آموزه غیبت به مثابه ایده‌ای موعودگرایی موضوع بررسی قرار گرفت. نشان داده شد که این ایده در دو شناخت دینی و علمی چگونه صورت‌بندی شده است. به گونه‌ای که در شناخت علمی، برخلاف شناخت دینی، در پاسخ به چگونگی مسیر تاریخ، از ایده ظهور معجزه‌وار منجی در جهانی سخن به میان نمی‌آید که هر دم رو به تباهی می‌رود، بلکه امر وعده داده شده در قالب ایده‌آلی اجتماعی نمود می‌یابد و تحقق آن از مسیری تکاملی و در پیوند با مراحل قبلی و در جهانی رو به بهبود، وعده داده می‌شود.

با در نظر داشتن این تفاوت‌ها در نحوه صورت‌بندی ایده‌های موعودگرایانه در طول تاریخ تفکر، و با کاربست چارچوب مفهومی ژاک لاکان و با بازخوانی توضیحی که کاسیرر درباره تمایز میان دو صورت نمادین اسطوره‌ای و عملی ارائه داده است، حساسیت‌های نظری لازم برای رجوع به تفاسیری فراهم گردید که باورمندان به آموزه غیبت از غیبت امام زمان و نحوه ظهور ایشان ارائه می‌دهند.

از خلال بررسی تفاسیر زیارت‌کنندگان مسجد جمکران نشان داده شد که سوژه‌های ایرانی چگونه ایده موعودگرایانه مستتر در آموزه غیبت را به کمک دو فانتزی ۱. تحقق جامعه عاری از هرگونه بی‌عدالتی و ۲. تحقق جامعه عاری از هرگونه فساد، در ساحت نمادین صورت‌بندی می‌کنند.

نشان داده شد که این صورت‌بندی‌ها در دو مقوله «اسطوره‌ای» و «علمی» از یکدیگر متمایز می‌شوند؛ در صورت‌بندی اسطوره‌ای، ظهور منجی پس از فراگیر شدن ظلم و بی‌عدالتی، به اراده خداوند، در زمان و مکانی نامعلوم روی خواهد داد. پیامد این صورت‌بندی برای سوژه، نوعی از همان‌انگاری بود که کنش مناسب را در زمان غیبت، شرکت در مناسک دینی‌ای چون خواندن نماز و دعا برای «فرج آقا» می‌دانست. این در حالی است که در صورت‌بندی علمی، ظهور منجی پس از فراهم شدن زمینه‌های ظهور و از طریق مبارزه «منتظران واقعی آن حضرت» با فساد و گناه در زمانی نزدیک و در یکی از کشورهای اسلامی و به احتمال زیاد ایران روی خواهد داد. پیامد این صورت‌بندی برای سوژه، نوعی از همان‌انگاری بود که کنش مناسب را در زمان غیبت، تلاش پیگیرانه برای امر به معروف‌ها و نهی از منکراتی در نظر می‌گرفت که به نظر می‌رسید در ظهور منجی تسریع یا تاخیر ایجاد می‌کنند.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای اطلاع از ویژگی‌های منجی در دین زرتشتی به کتاب «سوشیانت یا سیر اندیشه ایرانیان درباره موعود آخرالزمان» نوشته علی اصغر مصطفوی، در دین یهودیت و مسیحیت به کتاب‌های جلال‌الدین آشتیانی با عناوین «تحقیقی در یهودیت» و «تحقیقی در مسیحیت» و در دین اسلام و به طور ویژه در شیعه دوازده امامی به کتاب «تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم» نوشته محمد جواد مشکور رجوع شود.
۲. برای اطلاع از مباحث مربوط به تاریخ‌مند شدن زمان دینی و آغازگری فلسفه تاریخ توسط یوآخیم فیوره‌ای به کتاب چشم‌اندازهای اسطوره نوشته میرچیا الیاده صفحه ۱۸۳ و همچنین کتاب از شاهد قدسی تا شاهد بازاری نوشته سعید حجاریان صفحه ۶۵ رجوع شود.
۳. این منظر در ایران، تاکنون اغلب در تحلیل‌های روانکاوانه به ویژه برای متون ادبی به کار رفته است. گرچه استثنایی هم وجود دارد. برای نمونه می‌توان به مطالعه‌ای اشاره کرد که الگوی مفهومی لاکان را برای تبیین طلاق به عنوان یک مسئله اجتماعی به کار گرفته است (شهریاری و مختاری، ۱۳۹۶).

کتاب‌نامه

- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۶۹). تحقیقی در دین مسیح. تهران: نشر نگارش.
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۶۸). تحقیقی در دین یهود. تهران: نشر نگارش.
- استاوراکاکیس، یانیس. (۱۳۹۲). لاکان و امر سیاسی (ترجمه محمدعلی جعفری). تهران: ققنوس.
- الیاده، میرچیا. (۱۳۸۶). چشم‌اندازهای اسطوره (ترجمه جلال ستاری). تهران: انتشارات توس.
- تشت زرین، سکینه خاتون. (۱۳۹۷). جهان زندگی در جمکران. تهران: نقد فرهنگ.
- تولیت مسجد جمکران. (۱۳۸۵). آشنایی با مسجد مقدس جمکران. قم: حجاب.
- شهریاری، مرضیه و مختاری، مریم. (۱۳۹۶). کاربست مفهوم فانتزی عشق لاکان در تبیین طلاق به منزله مسئله‌ای اجتماعی. زن در فرهنگ و هنر، ۹ (۱): ۹۲-۷۳.
- حاجی‌زاده، احمد. (۱۳۹۶). حضور سالانه ۲۰ میلیون زائر در مسجد مقدس جمکران. خبرگزاری تسنیم. ۱۵ آذر ۱۳۹۶.
- حجاریان، سعید. (۱۳۷۹). تحول گفتمان ترقی در اندیشه روشنفکران دینی. چالش، شماره ۶.
- حجاریان، سعید. (۱۳۸۰). از شاهد قدسی تا شاهد بازاری. تهران: طرح نو.
- طالبی، ابوتراب و سلامی، احمد. (۱۳۹۵). دینداری عامیانه: واکاوی عریضه‌نویسی برای چاه جمکران از منظر عریضه‌نویسان. فصلنامه علوم اجتماعی، ۲۵ (۷۲): ۷۱-۱۰۷.

- ظفری، سعید. (آبان ۱۳۸۷). مسجد جمکران. ماهنامه موعود، شماره ۹۳ ص ۱۵.
- عالی‌پور، یونس. (۱۳۹۶). مسجد جمکران در هفته میزبان ۳۵۰ هزار زائر است. خبرگزاری مهر. ۸ خرداد ۱۳۹۶، کد خبر: ۳۹۹۱۴۰۵.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۰). هستی‌شناسی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کاسیرر، ارنست. (۱۳۸۷). فلسفه صورت‌های سمبلیک، جلد دوم اندیشه اسطوره‌ای (ترجمه یدالله موقن). تهران: هرمس.
- قاضی زاهدی گلپایگانی، احمد. (محرم ۱۴۲۶). بناء جدید مسجد مقدس جمکران به امر مبارک آقا امام زمان علیه السلام. نشریه خورشید مکه، شماره ۲۶ صفحه ۲۴-۲۵.
- مایرز، تونی. (۱۳۸۵). اسلاوی‌تریژک (ترجمه احسان نوروزی). تهران: نشر مرکز.
- مشکور، محمدجواد. (۱۳۷۹). تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم. تهران: چاپخانه خاشع.
- مصطفوی، علی‌اصغر. (۱۳۶۱). سوشیانت یا سیر اندیشه ایرانیان درباره موعود آخرالزمان. تهران: چاپخانه ندا.
- مک‌آفی، نوئل. (۱۳۸۴). ثولیا کریستوا (ترجمه مهرداد پارسا). تهران: نشر مرکز.
- هال، لوییس ویلیام هلزی. (۱۳۷۶). تاریخ و فلسفه علم (ترجمه عبدالحسین آذرنگ). تهران: انتشارات سروش.
- هالینگ ویل، ر. ج. (۱۳۷۵). مبانی و تاریخ فلسفه غرب (ترجمه عبدالحسین آذرنگ). تهران: انتشارات کیهان.
- همایش بین‌المللی دکترین مهدویت. (۱۳۹۵). درباره همایش بین‌المللی دکترین مهدویت. برگرفته از وبسایت همایش بین‌المللی دکترین مهدویت. قابل دسترسی در:

WWW.Mahdaviat-conference.com/fa/aboutconf/View/5

- Arjomand, S. A. (1984). *The Shadow of God and the Hidden Imam*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Bayer, T. L. (2001). *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms*. New Haven & London: Yale University Press.
- Cassirer, E. (1946). *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press.
- Demandante, D. (2014). Lacanian Perspectives On Love, *kritike*, 8 (1): 102-118.
- Dolan, M. F. (1995). Political Action and the Unconscious: Arendt and Lacan on Decentering the Subject. *Political Theory*, Vol. 23, No. 2, pp. 330-352.
- Zizek, S. (1989). *The sublim object of Ideology*. London & New York: Verso.