

## Contemplation on the concept of Messianism

Mostafa Salehi\*, Sayed Alireza Abtahi\*\*

Feizollah Boushasb Gousheh\*\*\*

### Abstract

By posing this question, what is Messianism? , we have tried to analyze Messianism as “waiting for an agent to exit a situation”. Initially, we discussed the importance of situations that Messianism orients towards. We then demonstrate different orientations of Messianism in various situations. Furthermore, by acknowledging the diversity of orientations, we emphasize the perpetual nature of the "desire to exit a situation," articulate the continuity of Messianic moments based on this desire. The significance of research on the concept of Messianism lies in that it is generally perceived as a one-dimensional and self-contained concept. One-dimensionality implies that Messianism is often limited to the expectations of prophesied religions, which is self-contained and lacks relevance to any specific situation. Thus, the goal of this research has been to de-status Messianism and illustrate more comprehensive facets of it. Through an descriptive-analytical approach, drawing on relevant theoretical sources in the humanities, we pursued our research goal within the theoretical framework employed. In conclusion, the research demonstrated that Messianism is not merely a religious concept based on idealism but a concept that encompasses all levels and aspects of human existence.

**Keywords:** Messianism, situation, orientation, exit, agent.

\* Ph.D. Candidate of the 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: 06/01/2024, Date of acceptance: 07/07/2024



## **Introduction**

The concept of Messianism is one of the concepts that has received attention in recent years in various fields of study. In addition, today we are witnessing an atmosphere that is fascinated by topics such as: the threat to the planet Earth, the end of the world, the prospect of the extinction of the human race, and other such topics. We see the reflection of this atmosphere in the multitude of apocalyptic movies, and by the way, the acceptance of this genre. Therefore, research on Messianism has gained more attraction. But what is evident in most of the studies is that waiting for the savior has meaning only with Messianism. And the savior is generally synonymous with the savior of religions. And for this reason, in the approaches that believe in the savior of religions; Or the focus is on the comparative studies of the savior in religions, or the background of Messianism in periods, or the biographies of the claimants of Messianism, or similar topics. and in approaches that do not believe in the savior of religions; Either the focus is on the negation of the background of Messianism, or the lack of compatibility of Messianism with the reality of the universe, or similar topics. But in all these approaches that have a prejudgment view and reduce waiting for the savior to Messianism, what is less noticed is Messianism itself. The question is, what is Messianism itself? Its conceptual capacities are only in its religious meaning?

## **Materials & Methods**

The method of this research is descriptive-analytical. And it has been done based on the emphasis on the desire to exit a situation. In this research, the concept of Messianism has been investigated based on its conceptual capacities and its phenomena.

## **Discussion & Result**

The desire to exit a situation means that desire in human nature that is always in search of a new perspective. Whenever a situation feels undesirable, the desire demands another situation. Man always lives with this desire. Until this desire is stimulated, Messianism is meaningless. People feel a situation is undesirable. Their desire is to exit an unfavorable situation. They wish for a different situation. And because they see themselves helpless, they wish for a savior. They are waiting for the savior. Waiting for a savior is waiting for an agent to create another situation. So, the savior is the agent that fulfills the desire to exit of their situation. The savior is the answer to their desire. If there is no desire for them, there is no wish for the savior to come. The orientation of Messianism is based on their desire. Those who wait give orientation to waiting.

### 33 Abstract

Waiting does not give them direction. So the issue becomes this; Is the desire to exit a situation only related to religious life? The answer is no. Non-believers also live with the desire to exit a situation. Wishing and waiting for one agent to create another situation is not only related to religious life. For example, consider the situation of a city as a result of an enemy attack in the 13th century of AH. The city is left defenseless. The war situation is unfavorable for the people of the city. They wish to be freed from this situation. In their opinion, the prince is the agent that can make it possible to exit of the war situation. In their eyes, the prince is a savior. They are waiting for the prince, the prince is not waiting for them. And another example. Consider the situation of a film production company in Hollywood that is on the verge of bankruptcy. Their recent films have failed at the box office. Company managers want to exit of this situation. They sign a contract with a superstar. They are waiting for the release of the movie to achieve high sales. In their eyes, the superstar is the savior. And another example. A little girl has been missing in Frankfurt for several days. A worrying and frightening situation has arisen for her mother. The mother wants to be freed from this situation and to find her daughter. The police are looking for the girl. In the eyes of the mother, the police is the agent that can get her out of this situation. The mother considers the police as her savior. The mother is waiting for good news from the police. All three examples do not correspond to religious concepts. But all three examples are waiting for the savior. And it is clear that these saviors are not the promised saviors of religions. In all three examples, Waiting is oriented to exit a situation. The prince, the superstar, and the police are the agents that are supposed to create the exit from one situation and the construction of another situation. As the promised savior of religion is supposed to do. But, waiting for each of them is oriented in relation to different situations. Therefore, whenever we are going to talk about Messianism, we must identify which savior? Which orientation of Messianism? Messianism about what situation?

### Conclusion

Waiting for the savior is not just waiting for the promised savior of religion. And in other words, Messianism is not just waiting for the promised savior of religion. Although it is generally understood this way. Messianism is a more comprehensive concept. Waiting for the promised savior of religion is a form of it. Messianism as “waiting for an agent to exit a situation” It flows in all levels of human life. This means that the promised savior of religion is the agent that is supposed to create exit a situation. But a situation that believers feel. Non-believers feel a different situation.

Waiting for them is another form of waiting. The agent of to exit a situation for them is different from the religious form. Therefore, Messianism is not only a religious concept. And it is not only related to the predecessors. And it is not only related to the geographies that are the origin of religions. Messianism is also ongoing in the modern era. On the other hand, Messianism can be collective or individual. A person can wait for an agent to create a way exit of a situation for him. While this may not be a collective desire. And vice versa. Also, the savior can be a person, or a group. Like an army in the eyes of the people of a city.

### Bibliography

- Bible* (2009), Translated 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, translated by Neville Plaice, Stephen Plaice, Paul Knight, Massachusetts: The Mit press.
- Derrida, Jacques (2009), *Positions*, Translated by Payam Yazdanjo, Third edition, Tehran: Markaz pub. [in Persian]
- Derrida, Jacques (2020), *Writing and difference*, Translated by Abdulkarim Rashidian, Fourth edition, Tehran: Ney. [in Persian]
- Diario AS* (26 de noviembre de 2023). "Pichichi al rescate", ano LVI, num 19170.
- Foucault, Michel (2014), "What is problematization?", Translated by Mohammad Mehdi Ardebily, *Problematica* website, published on August 13, 2014; [www.problematica-archive.com](http://www.problematica-archive.com) [in Persian]
- Ghasem, Ghani (2004), *History of Hafez era*, Tehran: Zavar publication. [in Persian]
- Haqqanah, Jafar (2019), "There is no consensus among Iraqis about the departure of American soldiers from their country", *Iranian diplomacy* website, published on January 26, 2020; [www.irdiplomacy.ir](http://www.irdiplomacy.ir) [in Persian]
- Heydari, Arash (2020), *Reverse reading of Iranian tyranny*, First Edition, Tehran: Mania Honar pub. [in Persian]
- Hesiod (1988), *Theogony and Works and Days*, translated by M.L. West, New York: Oxford university press.
- Josephus (1928), *The Jewish War*, books IV- VII, translated by H.St.J Thackeray, Massachusetts: Harvard university press.
- Jafarian, Rasul (2012), *False Mahdis*, First Edition, Tehran: Elm publication. [in Persian]
- Kashef Algheta, Sheikh Jafar (2001), *Unveiling the hidden mysteries of Sharia law*, Researched by Abbas Tabrizian, Mohammad Reza Zakeri, Abdolhalim Helli, First Edition, Qom: Islamic Propaganda Office Publishing Center. [in Persian]
- Khorasani, Sharafuddin (1971), *The first Greek philosophers*, First Edition, Tehran: Pocket books stock company. [in Persian]

### 35 Abstract

- Pinsent, John (2001), *Knowledge of Greek mythology*, Translated by Bajlan Farrokhi, First Edition, Tehran: Asatir. [in Persian]
- Schweizwe, Harold (2022), *On Waiting*, Translated by Mahyar Aghaei, Third edition, Theran: Bidgol. [in Persian]
- Shklovsky, Viktor (1991), *Theory of Prose*, Translated by Benjamin Sher, Illinois: Dalkey Archive Press.
- Shklovsky, Viktor (2017), *Viktor Shklovsky; A Reader*, edited and translated by Alexandra Berlina, New York: Bloomsbury Academic.
- Simmel, Georg (2021), *Articles about religion*, Translated by Shahnaz Mosammaparast, Third edition, Tehran: Sales. [in Persian]
- Simmel, Georg (2022), *Schopenhauer and Nietzsche*, Translated by Shahnaz Mosammaparast, Fourth edition, Tehran: Elm publication. [in Persian]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2022), *Phänomenologie des Geistes* (Phenomenology of Spirit), Translated by Sayed Masoud Hosseini, Mohammad Mehdi Ardebily, Third edition, Theran: Ney publication. [in Persian]
- Zargarinejad, Gholam Hossein (2001), *Rulings of jihad and reasons for guidance*, First Edition, Tehran: Boqeh. [in Persian]



## تأملی بر مفهوم منجی گرایی

مصطفی صالحی\*

سید علیرضا ابطحی\*\*، فیض اله بوشاسب گوشه\*\*\*

### چکیده

با طرح این پرسش که منجی گرایی چیست؟، کوشیدیم منجی گرایی را به مثابه چشم داشت به عاملیتی برای برون رفت از وضعیت، مورد تحلیل قرار دهیم. بر این اساس، ابتدا از اهمیت وضعیت هایی گفتیم که منجی گرایی در نسبت با آنها جهت گیری می شود. سپس در وضعیت های مختلف، جهت گیری های مختلف منجی گرایی را نشان دادیم. و در ادامه هم با اذعان به تفاوت جهت گیری ها، بر پایه همیشگی بودن «میل برون رفت از وضعیت»، از تداوم فرایند لحظات منجی گرایانه گفتیم. اهمیت پژوهش درباره مفهوم منجی گرایی، در آن است که عموماً مفهومی تک بعدی و خودبسنده در نظر گرفته می شود. تک بعدی به این معنا که عموماً منجی گرایی فقط به انتظار موعود ادیان فروکاسته می شود، که آن هم خودبسنده است و پدیداری آن در نسبت با هیچ وضعیتی نیست. بدین سان هدف این پژوهش این بوده است که با وضعیت زدایی از منجی گرایی، سویه های فراگیرتری از آن را هم نشان دهیم. کوشیدیم با رویکردی تحلیلی و توصیفی، و همچنین با وام گیری از برخی منابع نظری حوزه علوم انسانی در راستای چهارچوب نظری مورد استفاده شده پژوهش، به هدف مدنظرمان برسیم. و در نتیجه نشان دادیم که منجی گرایی نه فقط یک مفهوم دینی و بر پایه آرمان گرایی، بلکه در ضمن این، مفهومی است که در تمام سطوح و شئون زیست انسانی جریان دارد.

**کلیدواژه ها:** منجی گرایی، وضعیت، جهت گیری، برون رفت، عاملیت.

\* دانشجوی دکتری، گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران،

mostafasalehi65@gmail.com

\*\* دانشیار، گروه تاریخ، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران (نویسنده مسئول)،

Abtahi1342@yahoo.com

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۷



## ۱. مقدمه و بیان مسئله

مفهوم منجی‌گرایی یکی از مفاهیمی است که در سال‌های اخیر در گستره‌ای از حوزه‌های مختلف مطالعاتی، مورد توجه قرار گرفته است. افزون بر این و به‌ترتیب، امروزه مملو از فضایی است که شیفته پرداختن به موضوعاتی چون: تهدید سیاره زمین، پایان جهان، دورنمای انقراض نوع بشر و موضوعات دیگری از این دست است. بازتاب این فضا را در انبوه فیلم‌های سینمایی آخرالزمانی و از قضا، استقبال از این ژانر می‌بینیم. بنابراین است که در طیف وسیعی از حوزه‌های مختلف مطالعاتی، پرداختن به منجی‌گرایی از جذابیتی بیش‌ازپیش برخوردار شده است. اما آنچه در بیشترین پژوهش‌های درباره منجی‌گرایی مشهود است، این است که منجی‌گرایی فقط مترادف با موعودگرایی ادیان پنداشته می‌شود. و از همین سبب است که در رویکردهای موعودباورانه، تمرکز، یا بر مطالعات مقایسه‌ای موعود در ادیان است، یا پیشینگی موعودگرایی در دوره‌ها (فی‌المثل موعودگرایی در دوره ایلخانی)، یا زندگی‌نامه‌نویسی مدعیان موعودگرایی، و یا موضوعاتی مشابه این‌ها. و در رویکردهای موعودناورانه هم، تمرکز یا بر سویه‌های رذیه‌نویسی بر پیشینگی موعودگرایی است، یا عدم انطباق موعود و موعودگرایی با واقعیت جهان هستی، و موضوعاتی دیگر از این دست. اما در همه این رویکردها که پیشاپیش درگیر دو کلیشه ارزش‌گذاری، و فروکاست منجی‌گرایی به موعودگرایی‌اند، آنچه که کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد، خود منجی‌گرایی است. بدین سبب، پرسش اصلی این پژوهش این است که خود منجی‌گرایی چیست؟

بر این منظور و با پرهیز از هرگونه ارزش‌گذاری، کوشیدیم با روش توصیفی-تحلیلی و در چهارچوب «میل برون‌رفت از وضعیت»، به بازخوانش منجی‌گرایی دست یابیم. منظور از این میل، آن خواست همیشگی ذات انسانی است که همواره در تکاپوی چشم‌انداز جدید برمی‌آید. میلی که به موازات این‌که وضعیتی را ناخوشایند می‌پندارد، به جوشش درمی‌آید و وضعیتی دیگری را طلب می‌کند. بر این مبنا اگر انتظار برای منجی، انتظار برای عاملیتی است که به فعلیت درآورنده وضعیتی جدید، غیر وضعیتی است که از نگاه عناصر منجی‌گرایی (منتظران) ناخوشایند است، مسأله این می‌شود؛ آیا طلب وضعیت دیگر و برون‌رفت از وضعیتی ناخوشایند، تنها مختص زیست مؤمنانه است؟ بدین‌سان و در این چهارچوب کوشیدیم با پرسش‌هایی منشعب از پرسش اصلی مذکور، منجی‌گرایی را در چهار قسمت، بازشناسیم. در قسمت اول (لزوم تأمل بر منجی‌گرایی) با تمرکز بر وضعیتی که وضعیت انتظار در نسبت با آن است، بر چگونگی متفاوت جهت‌یابی منجی‌گرایی و چگونگی متفاوت جهت‌یابی عناصر آن،



پرسش کردیم. در قسمت دوم (منجی‌گرایی، تداومی در عین گسست) با تمرکز بر آرزوها و مطالبات عناصر، از سیالیت متفاوت معنایی منجی‌گرایی، پرسش کردیم. در قسمت سوم (منجی‌گرایی، از دیروز تا امروز و تا به فردا) با تصریح بر میل برون‌رفت از وضعیت، از تداوم منجی‌گرایی در زیست‌امروزی، پرسش کردیم. و در قسمت چهارم (منجی‌گرایی یا موعودگرایی، پرسش دیگر این است) با تمرکز بر فراتر بودن میل برون‌رفت از وضعیت از تقسیم‌بندی مؤمنانه و غیرمؤمنانه، از موعودگرایی ذیل و فرمی از منجی‌گرایی، پرسش کردیم.

## ۲. لزوم تأمل بر منجی‌گرایی

خیلی دور خیلی نزدیک؛ این نسبت ما در شناخت از مفهوم منجی‌گرایی است. زیست همیشه و هنوز ما در مفهوم منجی‌گرایی<sup>۱</sup>، پنداشت نزدیک‌بودن به شناخت از آن را برای مان در پی داشته است. نه تنها تکرار و تداوم زیست امیدوارانه و منتظرانه، که، فرط کاربرد منجی و منجی‌گرایی در محاوره‌های عامیانه مؤمنانه - و گویی حتی در محیط‌های آکادمیک - اجازه بازشناخت انگاره‌های پیش‌فرض و عادی‌شده منجی‌گرایی را فرصت نمی‌دهد. و دقیقاً از همین نظرگاه، دوریم از شناخت منجی‌گرایی. شناخت ما از منجی‌گرایی، در تکرار زیست ما در درون آن، گویی گم شده است. هم‌چنان که به آن نزدیکیم، از آن دور هم هستیم. تصویری که از زیست ما در یک سکانس پلان بی‌پایان امید و انتظار داریم، در یک کلوزآپ است، باید که از لانگ‌شات ببینیم. برای بازشناخت یک آپارتمان، باید که از بیرون به آن بنگریم تا بتوانیم تمام زوایای آن را بازشناسیم. مادامی که درون اتاق‌های یک آپارتمان باشیم، چشم‌انداز بیرونی آپارتمان برای ما، ناآشنا خواهد ماند. چه خوش گفت: «همان‌گونه که صدای دریا برای کسانی که در کنار ساحل زندگی می‌کنند ناپدید می‌شود، همان‌گونه، همه‌چیز عادی و خیلی آشنا، از آگاهی ما حذف می‌شود» (Shklovsky, 2017: 66)

صدالبته که نگاه بیرونی - چشم‌انداز بیرونی آپارتمان و یا دورنمایی از ساحل - فضیلتی بر نگاه درونی - تصویر درون اتاق‌ها و یا نمای از ساحل - ندارد. آنچه که فضیلت است، پرهیز از نگاه یک‌جانبه است. در عین این که تصویر اتاق‌ها، بخشی از شناخت و آگاهی ما از آپارتمان است، چشم‌انداز بیرونی آپارتمان هم بخشی از شناخت و آگاهی ما از آپارتمان خواهد بود. و همین‌گونه است شناخت ما از دریا؛ چونان که دریا همانی است که از ساحل می‌بینیم، همانی هم خواهد بود که دورتر از ساحل می‌بینیم. فضیلت شناخت در نگاه جامع‌الاطراف است. نگاه جامع‌الاطراف هم چیزی نیست مگر فرونکاستن نگاه یک‌جانبه به یک مفهوم یا پدیده. یعنی

زدودنِ عادت‌ی که نگاهِ یک‌جانبه را تعیین و قوام می‌بخشد. پس مفهومِ منجی‌گرایی نیازمند تأمل است تا از معنای یک‌جانبگی متأثر از عادتِ آن، پرهیز کرد. بر این اساس، لاجرم باید که به‌سوی آشنایی‌زدایی از منجی‌گرایی حرکت کرد. آشنایی‌زدایی بدان‌گونه که شکوفسکی خاطر نشان می‌کند، یعنی ترکِ عادت‌ی که شناختِ ما را عادت می‌کند. چه آن‌که،

اگر قوانین کلی ادراک را بررسی کنیم، می‌بینیم که همان‌طور که عادت می‌شود، خودکار (automatic) نیز می‌شود. بنابراین در نهایت تمام مهارت‌ها و تجربه‌های ما به‌طور ناخودآگاه و به‌طور خودکار عمل می‌کنند. اگر کسی حس در دست گرفتن خودکار (pen) یا صحبت کردن با زبان خارجی را برای اولین بار با احساس انجام همین عمل برای ده‌هزارمین بار مقایسه کند، بدون شک با ما هم‌عقیده خواهد بود (Shklovsky, 1991: 4-5).

بدین معنا، زیستِ همواره‌امیدوارانه و منتظرانه ما سبب می‌شود که وقتی از منجی‌گرایی صحبت می‌کنیم، پیشاپیش تصورِ آشناپنداری از آن امری بدیهی برای ما می‌نماید. پیشاپیش آنرا مطلقیّتی پیوستار مفروض می‌دانیم. پیشاپیش برای منجی‌گرایی یک بار معنایی صلب و ثابت در نظر می‌گیریم. هیچ قید مکان‌مند و زمان‌مندی را در نظر نمی‌گیریم، و گویی که منجی‌گرایی در تمام دوره‌ها به یک سان فهم می‌شده است. منجی‌گرایی را مفهومی خودبسنده در نظر می‌گیریم. گویی که مفهومی است که خودش به خودش ارجاع می‌دهد. گویی که مسأله منجی‌گرایی تنها انتظارِ منجی است! به‌نظر چنین جمله‌ای غریب می‌نماید. از قضا همین نظرگاه، پیشاپیش نشانه غلبه عادی‌شدنِ شناختِ یک‌جانبه از منجی‌گرایی است. وقتی انتظارِ چنان به درازا می‌کشد که خودِ انتظارِ عادت می‌شود، آن‌گاه برای منتظر، انتظارِ برای انتظارِ معنا پیدا می‌کند. منتظر فراموش می‌کند که چه شد که منتظر شده است. هارولد شوایتزر می‌گوید انتظار، یادآورِ گفته سن آگوستین در کتابِ اعترافات است: «زمان چیست؟ مادام که از من پرسند پاسخ‌اش را نیک می‌دانم، لیکن اگر درباره‌اش پرسند، دیگر نمی‌دانم». انتظار، همانندِ زمان یا ملال، به سادگی تن به توصیف و تحلیل نمی‌دهد. با وجودِ این‌که مفهومِ انتظار از زمان حماسه‌های هومر تا فیلم‌های هالیوودی امروز جایگاهی کلیدی در ایده‌های [روایی اشغال کرده، هم‌چنان قلمرویی است کم‌شناخته و مغفول که به ندرت در کانونِ توجه بوده است (شوایتزر، ۱۴۰۱: ۱۳).

باری، این می‌شود که در نگاهِ عادی‌شده به منجی‌گرایی، انتظارِ منجی مفهومی خودبسنده می‌نماید. خودبستگی بدان معنا که فراموش می‌شود انتظار در نسبت با چه وضعیتی پدید می‌آید. در نسبتی قابل قیاس با آن‌چه که دریدا از مرکز‌زدایی می‌گوید، خودبستگی بدان معنا که

انتظار، مرکزیتی مطلق پنداشته می‌شود که عناصر منجی‌گرایی (منتظران) را جهت‌دهی می‌کند. اما در عین این‌که چنین است، چنین هم نیست. یعنی خودِ انتظار در ساحت مرکزیت منجی‌گرایی، در یک ساخت متناقض، خود در نسبت با مرکزیتی دیگر است. نادیده انگاشتن این مرکززدایی بدان سبب است که خودِ انتظار به سبب درازنایی‌اش (به سبب عادی شدنش)، مرکزیت می‌شود و حبس معنایی برای خود پدید می‌آورد. دریدا می‌گوید

مرکز همان بازی‌ای را که افتتاح و ممکن کرده است به بند می‌کشد. مرکز، به مثابه مرکز، نقطه‌ای است که در آن جایگزینی محتواها، عناصر و فقره‌های دیگر ممکن نیست. در مرکز تبدیل یا تغییر عناصر (که البته می‌توانند ساخت‌هایی در دل یک ساخت باشند) ممنوع است. دست‌کم این تبدیل و تغییر همیشه ممنوع... باقی مانده است. بنابراین همیشه اندیشیده‌اند که مرکز، که بنا به تعریف تکیه است، همان چیزی را در ساخت تقویم کرده است که با فرمانروایی بر ساخت، از ساختیت [ساختمندی] می‌گریزد. از همین روست که در یک اندیشه کلاسیک از ساخت به گونه‌ای پارادوکسال می‌توان گفت که مرکز در درون و در بیرون ساخت است. مرکز در مرکز تمامیت است و با این حال چون مرکز به تمامیت تعلق ندارد [یعنی جزیی از اجزای ساخت نیست]، تمامیت مرکزش را در جای دیگری دارد. مرکز مرکز نیست (دریدا، ۱۳۹۹: ۵۶۰).

پس مسأله این‌جاست که اگر انتظار در مرکز است، خود آن در نسبت با چه مرکزی است؟ به دیگر سخن، اگر انتظار منجی صرفاً یک وضعیت است، خود این انتظار در نسبت با چه وضعیتی است؟ اگر در انتظار، عناصر منجی‌گرایی جهت‌یابی می‌شوند، خودِ انتظار در نسبت با چه وضعیتی، جهت‌یابی شده است؟ می‌بینیم که با اندکی تأمل بر پرسش‌هایی از این دست، آشناپنداری ما از منجی‌گرایی نامطمئن می‌شود. پس لزوم تأملی بر منجی‌گرایی باید، نسبت به آن‌چه که از فرط تکرار، عادی جلوه می‌نماید و حبس معنایی می‌یابد.

اما نکته‌ای که بی‌درنگ باید در لزوم تأمل بر منجی‌گرایی افزود این است که، وضعیت‌زدایی از انتظار - یا مرکززدایی به تعبیر دریدایی - به معنای نفی خودِ وضعیتِ انتظار نیست. انتظاری وضعیتی‌ست که زیسته شده است (و می‌شود) و قابل انکار نیست. و همچنین، این‌که در خودِ انتظار به مثابه یک وضعیت - مرکز - عناصر منجی‌گرایی جهت‌یابی شده‌اند (و می‌شوند)، قابل انکار نیست. اساساً بدون در نظر گرفتن یک وضعیت - مرکز - چگونه می‌توان از جهت‌یابی عناصر صحبت کرد؟ امری که خود دریدا نیز با همه تأکیدش بر ساختارشکنی، به آن اذعان دارد: «ساختی فاقد هرگونه مرکز نشان‌دهنده خودِ امر ناشدنی است» (دریدا، ۱۳۹۹: ۵۶۰). لزوم

بازشناخت وضعیتی که وضعیت انتظار در نسبت با آن است، لزوماً نفی معنایی این نیست که خود انتظار وضعیتی است که عناصرش در نسبت به آن جهت‌یابی نمی‌شوند. در صورت چنین نفی‌ای، نه تنها جهت‌یابی عناصر را باید در خلاء و تصادفی بدانیم، بلکه باید پرسش کنیم که: خود وضعیتی که وضعیت انتظار در نسبت با آن است، خود در نسبت با چه وضعیتی است؟ و این پرسش را تا به ازل به عقب برگردانیم.

پس ما با دو گزاره کلی در رابطه با لزوم تأمل بر منجی‌گرایی مواجه هستیم. گزاره اول: شناخت جهت‌یابی عناصر منجی‌گرایی، و گزاره دوم که مهجورمانده و فراموش شده است: شناخت جهت‌یابی خود منجی‌گرایی. اما مهم این است که، به همان اندازه که گزاره دوم مهم است، گزاره اول نیز مهم است. این هر دو، در هم تنیده‌اند. تأمل و شناخت ما باید معطوف به هر دو گزاره باشد. چه آن‌که خود گزاره اول نیز، عموماً مهجور مانده است. تأکید بر شناخت جهت‌یابی خود منجی‌گرایی (گزاره دوم)، نباید از اهمیت شناخت جهت‌یابی عناصر منجی‌گرایی (گزاره اول) بکاهد. در غیر این، صورتی دیگر از حبس معنایی را بر منجی‌گرایی لحاظ خواهیم کرد. متنها آن‌چه که در شناخت جهت‌یابی عناصر مهم است این است که، عناصر در همواره تاریخ، به یک سان جهت‌یابی نشده‌اند. این یکسان‌نگاری جهت‌یابی‌ها محصول نگاه یک‌جانبه به منجی‌گرایی است، که خود نگاه یک‌جانبه نیز محصول تکرار زیست درون وضعیت انتظار است. اما اگر - چونان دو مثالی که پیش‌تر درباره آپارتمان و دریا گفته شد - گامی به عقب‌تر برویم و از بیرون - نه بیرون وضعیت انتظار بلکه با نگاه جامع‌الاطراف - بنگریم، تفاوت جهت‌یابی‌های عناصر را درمی‌یابیم. گامی به عقب‌تر رفتن و از بیرون و با نگاهی جامع‌الاطراف دیدن، به معنای تشخیص دادن مکانی و زمانی به منجی‌گرایی است. کجا می‌توان جهت‌یابی‌های عناصر را یکسان دانست و در نتیجه یک مطلقیت معنایی برای منجی‌گرایی پنداشت، مگر آن‌که مکان و زمان را، تاریخ را، منجمد فرض کرد؟ تاریخ در حرکت است. وضعیتی که آنرا انتظار می‌نامیم هم، در حرکت است. در نتیجه عناصر در این وضعیت هم، در حرکت‌اند. در این حرکت در حرکت، در این حرکت عناصر درون وضعیت انتظاری که خود در حرکت است، آرزوها و آرمان‌ها و مطالبات عناصر منجمد نمی‌ماند. آرزوها و آرمان‌ها و مطالباتی که اساساً عناصر به‌خاطر تحقق آن‌ها، منتظرند. و در بازتولید آرزوهاست که - بنا به منجمد نبودن عناصر - تفاوت جهت‌یابی‌های عناصر را شاهد هستیم. پس، عناصر بنا به آرزوهایشان، بنا به آن‌چه که منتظرند جهت‌یابی می‌شوند، نه این‌که خود وضعیت انتظار آن‌ها را جهت‌دهی کند. مادامی که ما این تکرار آرزوها را درنیابیم، منجی‌گرایی برای ما یک بار معنایی

صلب و ثابت خواهد داشت. چه آن‌که با نگاهی یک‌جانبه، تنها آرزوهای خود را می‌بینیم. تفاوت آرزوهاست که تفاوت جهت‌گیری‌های عناصر را برمی‌سازد و منجی‌گرایی بسط معنایی می‌یابد. در واقع این عناصر هستند که به منجی‌گرایی معنا می‌بخشند و هرباره با بازتولید آرزوهایشان، به آن بسط معنایی می‌دهند. این نیست که خود منجی‌گرایی، مفهومی خوبسند و فراتاریخی باشد که نه تنها در نسبت با هیچ وضعیتی هم نیست، بلکه به عناصرش جهت می‌دهد و به آن‌ها معنا می‌بخشد. این نیست که منجی‌گرایی مفهومی بیرون از روابط و مناسبات و تعاملات انسانی باشد، که وارد و تحمیل بر شئون جامعه شده باشد. منجی‌گرایی تاریخ‌مند است. منجی‌گرایی توسط عناصرش در تاریخ‌های متفاوت، آشنایی‌زدایی می‌شود. باری، لزوم تأمل بر گزاره اول که در بالا گفته شد، یعنی گزاره شناخت جهت‌یابی عناصر منجی‌گرایی، برای بازشناخت تفاوت جهت‌یابی‌هاست. چرا که این تفاوت‌ها، نه به معنای مصطلح کلمه «تفاوت»، بلکه به معنای بسط معنایی منجی‌گرایی است. باز هم می‌توان در نسبتی قابل قیاس با نظریه تفاوت دریدایی گفت که، برکشیدن معنای متفاوت از منجی‌گرایی، یعنی توجه کردن به دوگانگی و تعویق معنایی آن. همان‌گونه که دریدا در اصطلاح خودساخته *differance* (تفاوت)، حرف *a* را در جای *e* جعل می‌کند و منظورش معنای دوگانه تفاوت داشتن و به تعویق انداختن آن است، می‌توان چنین تعمیمی را برای مفهوم منجی‌گرایی هم قائل شد؛

تفاوت از آن‌جا که نمی‌تواند به حدّ یک واژه کلیدی یا مفهوم کلیدی ترفیع یابد، از آن‌جا که مانع هر مناسبتی با خداانگاری است، خود را درگیر روندی می‌یابد که آن‌را وارد زنجیره‌ای از دیگر مفهوم‌ها، دیگر واژه‌ها، و دیگر آرایش‌های متنی می‌کند (دریدا، ۱۳۸۸: ۶۴).

پس تفاوت جهت‌یابی‌های عناصر منجی‌گرایی، یعنی سیال بودن معنایی منجی‌گرایی. بر این اساس و بنا به آن‌چه که گفته شد که منجی‌گرایی یک مفهوم سیال است و در یک قالب معنایی حبس نیست، پس خوب است که وقتی از منجی‌گرایی صحبت می‌کنیم، پرسش کنیم که: کدام معنای منجی‌گرایی؟ کدام جهت‌یابی منجی‌گرایی مدّظرمان است؟ وضعیت انتظار، در نسبت با چه وضعیتی‌ست؟ و یا به دیگر سخن، «مسأله» مسأله منجی‌گرایی چیست؟

### ۳. منجی‌گرایی، تداومی در عین گسست

در قسمت پیشین درباره این گفته شد که منجی‌گرایی را نمی‌توان و نباید در همه تاریخ، به یک مطلقیت پیوستار معنایی بازشناخت. گفته شد که منجی‌گرایی در دوره‌های مختلف به یک‌سان فهم نمی‌شده است. چرا که منجی‌گرایی مفهومی فی‌نفسه و فراتاریخی نیست. این عناصر

منجی‌گرایی هستند که بنا به منجمد نبودن آرزوها و مطالباتشان، هرباره معنایی متفاوت به منجی‌گرایی می‌بخشند. در نتیجه، منجی‌گرایی نه یک مفهوم صلب و پیش‌داده که مفهومی سیال داشته است (و دارد). اما این تفاوت‌ها به چه معناست؟ وقتی می‌گوییم عناصر بنا به منجمد نبودن آرزوها و مطالباتشان، هرباره مفهومی متفاوت بر منجی‌گرایی دلالت داده‌اند، به چه معناست؟ وقتی می‌گوییم منجی‌گرایی، سیالیت معنایی دارد به چه معناست؟ به نظر می‌رسد با ورود به حوزه پرسش‌های مذکور، به دوراهه نام‌آشنای گسست و تداوم خواهیم رسید. چه آن‌که وقتی از تفاوت معنایی منجی‌گرایی می‌گوییم، گویی که از جدایی و گسست معنایی آن در یک دوره نسبت به دوره پیشین و پسین‌اش می‌گوییم. و وقتی هم از سیالیت می‌گوییم، گویی که از تسلسل و تداوم معنای منجی‌گرایی در دوره‌ها می‌گوییم. اما به نظر می‌رسد می‌توان از این دوراهه پارادوکسیکال رها شد. می‌توان از دل این پارادوکس، راه سوئی را در پیش گرفت. یعنی می‌توان در عین اذعان به گسست یا تفاوت معنایی منجی‌گرایی، تداوم یا سیالیت معنایی آن‌را هم نشان داد. بر این منظور بایسته است ابتدا گسست و تداوم منجی‌گرایی را جداگانه بازشناخت.

در باب تفاوت یا گسست معنایی منجی‌گرایی، می‌توان ذیل دو الگوی «تاریخ‌های متفاوت» و «زیست‌جهان‌های متفاوت» آن‌را روشن ساخت. ابتدا به الگوی تاریخ‌های متفاوت بپردازیم. فرض را بر این می‌گیریم که اکنون نیمه ابتدایی قرن سیزدهم هجری قمری در ایران، و سال‌های پادشاهی فتحعلی‌شاه است. دولت روس به مناطق قفقاز و مرزهای شمالی حمله نظامی کرده است. وضعیت جنگی تمام شئون و نظم پیشین را برهم زده است. وضعیت انتظاری در نسبت با وضعیت جنگی جهت گرفته است. آرزوهای بخش بزرگی از جامعه، پایان ناامنی‌ها، بی‌خانمانی‌ها و جلوگیری از تهاجم ارتش روس است. و به تبع آن انتظار برای برآورده شدن این آرزوها است. انتظار برای عاملیتی است که این آرزوها را برآورده سازد. انتظار برای عباس میرزایی است که چونان نبرد معروف به اچمیادزین (۱۲۱۹ ق) دوباره بر ارتش روس غلبه کند، و ثبات و امنیت را برای دارالسلطنه تبریز به ارمغان بیاورد.

حال فرض را بر این می‌گیریم که اکنون محدوده زمانی سال ۱۲۸۸ هجری قمری در ایران، و سال‌های پادشاهی ناصرالدین‌شاه است. باز هم وضعیت انتظاری پدید آمده است. اما وضعیت انتظار این سال‌ها، دیگر ویژگی‌های وضعیت انتظار نیمه ابتدایی قرن سیزدهم را ندارد. چرا که وضعیتی که وضعیت انتظار در نسبت با آن جهت گرفته است، دیگر وضعیت جنگ‌های ایران و روس نیست. اکنون وضعیت قحطی بزرگ است. قحطی است که تمام ارکان جامعه را زیر و

زیر ساخته است. قحطی، مراوده‌های طبقات اجتماع را با هم، و مراوده‌های آن‌ها را با حکومت به چالش کشانده است. اکنون وضعیت انتظار، آرزو و مطالبه نان است. آرزو برای انبارهای پر از گندم و روشن شدن کوره نانوائی‌هاست. مطالبه از شاه و دربار و میرزا حسین‌خان سپهسالار است که به داد رعیت گرسنه برسند.<sup>۲</sup> پس می‌بینیم که مسأله شدن منجی‌گرایی زمان‌مند است. می‌بینیم که وضعیت انتظار در نیمه ابتدایی قرن سیزدهم با پس از آن، به شکلی متفاوت جهت گرفته است. می‌بینیم که نه تنها آرزوها و مطالبات در دو تاریخ متفاوت یکی نیستند، بلکه عاملیت نجات هم در تاریخ‌های متفاوت، یکی نیست.

حال به الگوی زیست‌جهان‌های متفاوت در باب تفاوت معنایی منجی‌گرایی بپردازیم. دوباره به ایران نیمه ابتدایی قرن سیزدهم برگردیم. به همان سال‌هایی برگردیم که گفتمان منجی‌گرایی در نسبت با وضعیت جنگی، پروبلماتیک شد و جهت گرفت. به همان سال‌هایی برگردیم که انتظار برای عباس میرزایی بود که ارس را از خون بشوید. اما نکته این‌جاست که ما تنها از منجی‌گرایی و وضعیت انتظار در پهنه مرزهای ایران آن روز (اگر نگوئیم تنها در نیمه شمالی و شمال غربی آن) صحبت کرده‌ایم. در آن سوی مرزهای ایران آن روز (اگر نگوئیم حتی درون مرزها) اساساً وضعیت تهاجم قوای روس نیست. فی‌المثل در منطقه دهلی و الله‌آباد، وضعیت، سلطه بریتانیا و انحطاط قدرت سیاسی تسنن است. منجی‌گرایی در نسبت با این وضعیت، بدل به مسأله شد و جهت گرفت. در دهلی، وضعیت حمله نظامی دامنه‌دار نیست. پس کجا وضعیت انتظار می‌تواند در بستر جلوگیری از تهاجم و پایان ناامنی‌ها جهت بگیرد؟ انتظار برای اصلاحات دینی و احیای حکومت اسلامی و رهایی از استیلای دولت بریتانیا است. در چنین وضعیتی است که سید احمد رای بریلوی می‌تواند با داعیه اصلاح و مهدویت ظاهر شود.<sup>۳</sup>

پس می‌بینیم منجی‌گرایی نه تنها در تاریخ‌های متفاوت که در زیست‌جهان‌های متفاوت هم، بار معنایی متفاوت دارد. پس منجی‌گرایی علاوه بر زمان‌مند بودن، مکان‌مند هم می‌باشد. یعنی حتی در یک بازه زمانی اما در دو نقطه مکانی، به طریقی متفاوت جهت می‌گیرد. عاملیت نجات اگر در نیمه شمالی ایران نیمه ابتدایی قرن سیزدهم، عباس میرزا و ارتش اوست، در همین زمان در منطقه هندوستان، عاملیت نجات یک سید احمد بریلوی‌ای است که اصلاحات مذهبی و اجتماعی برقرار سازد. بنابراین، می‌بینیم که وضوح جهت‌گیری‌های متفاوت منجی‌گرایی، با مثال‌هایی ذیل الگوهای تاریخ‌های متفاوت و زیست‌جهان‌های متفاوت، نمایان می‌شود. مثال‌هایی که دلالت بر زمان‌مند بودن و مکان‌مند بودن منجی‌گرایی دارند. اما اگر این تفاوت معنایی منجی‌گرایی نشان‌گسست آن باشد، که هست، پس چگونه می‌توان از سیالیت آن هم

صحبت کرد؟ اگر منجی‌گرایی در نیمه ابتدایی قرن سیزدهم در گسست معنایی با پس از آن است، یا اگر منجی‌گرایی در دهلی در گسست معنایی با تبریز است، پس سیالیت منجی‌گرایی به چه معناست؟

درست است که اهمیت وضعیت‌های متفاوت در بر ساخت معنای متفاوت منجی‌گرایی در دوره‌ها، انکارناپذیر است. درست است که عناصر بر سازنده معنای منجی‌گرایی در نسبت با وضعیت‌های متفاوت، جهت‌گیری متفاوت می‌کنند. یا به بیان دیگر، درست است که چگونگی مسأله‌شدن منجی‌گرایی در دوره‌ها متفاوت است. اما همان‌گونه که پیش‌تر هم گفتیم، هم‌راستا با چگونگی جهت‌گیری خود منجی‌گرایی، چگونگی جهت‌گیری خود عناصر هم، حائز اهمیت است. چرا که اساساً این عناصر منجی‌گرایی هستند که به آن معنا می‌دهند. و درست در همین جاست که سیالیت معنایی منجی‌گرایی را می‌توان نشان داد. برای روشن شدن بحث به همان مثال‌های بالا برگردیم. فی‌المثل برگردیم به همان وضعیت انتظار که در نسبت با جنگ‌های ایران و روس جهت گرفته است. اگر برای بخش بزرگی از جامعه ایران آن روز، نجات‌دهنده می‌تواند فی‌المثل عباس میرزا و قائم‌مقام باشند، برای بخش دیگری از جامعه چنین نیست. وضعیتی که وضعیت انتظار در نسبت با آن است، یکی است، اما جهت‌گیری‌های عناصر می‌تواند متفاوت باشد. چرا که اساساً آرزوها و مطالبات عناصر متفاوت است. در جریان تهاجم نظامی ارتش روس، مطالبات فی‌المثل جریان علمای اصولی و فقهای بزرگ آن، دفاع از سرزمین‌های اسلام در برابر کفر است. میرزای قمی مجتهد بزرگ اصولی می‌گوید مسأله مهم این است که کفار برای برانداختن ریشه اسلام و قتل و غارت مسلمانان هجوم آورده‌اند (زرگری‌نژاد، ۱۳۸۰: ۷۳). این می‌شود که کاشف‌الغطاء دیگر مجتهد اصولی بزرگ و پرنفوذ وقت، برای دفاع از مسلمین به فتح‌علی‌شاه اذن جهاد می‌دهد (کاشف‌الغطاء، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۵). اما هم‌زمان که فتح‌علی‌شاه، امید بخشی از جریان فکری‌ای است که به انتظار دفاع او از مرزهای مسلمانان نشسته‌اند، چشم امید خود دستگاه حاکمیت در جای دیگری است. تکاپوی به تعبیری ملتسمانه فتح‌علی‌شاه در انتظار رسیدن کمک از دولتی ثالث را در نظر بگیریم. او گاهی در انتظار حمایت ناپلئون و کمک نظامی ژنرال گاردان است، و گاهی در انتظار پشتیبانی‌های سرجان ملک و سرهارفورد جونز. وضعیتی که وضعیت انتظار دستگاه حاکمیت و اصولیون در نسبت با آن جهت گرفته است یکی است. اما خواست و آمال حکومت تهران، حفظ تخت سلطنت و اعاده حیثیت و بازپس‌گیری سرزمین‌های ازدست‌رفته است. چونان که هم‌زمان در تبریز، مطالبه اساساً چیز دیگری است. تبریز خسته از کشتار و بی‌خانمانی است. آرزوی رعیت



و سلطان یکی نیست. در تبریز، آرزو بر پایان ناامنی و غارت است. چه این آرزو را عباس میرزا برآورده سازد چه ناپلئون. پس می‌بینیم که این‌جا، وضعیت انتظار یکی است، تفاوت ندارد. چرا که در نسبت با وضعیت جنگی جهت گرفته است. اما بنا به آرزوها و مطالبات متفاوت عناصر، جهت متفاوت گرفته است. انتظار برای برون‌رفت از وضعیت جنگی است، اما عاملیتی که برون‌رفت از وضعیت را جامه عمل بپوشاند، برای عناصر یکی نیست.

بدین‌سان، در این‌جا می‌توان منجی‌گرایی را به مثابه تداومی در عین گسست دانست. در عین این‌که جهت‌گیری عناصر متفاوت است، اما وضعیت انتظار، یکی است. این‌جا می‌توانیم دستان‌مان را در دستان هگل بگذاریم و از آن‌چه او از تداوم می‌گوید، وام بگیریم. بی‌شک اما نه آن برداشت از هگل، که نظر بر تداوم یک (روح) مطلق پیش‌داده لایتغیر دارد، که آن برداشت مبتنی بر متن پدیدارشناسی روح، که؛ تداومی که هرباره خود را بازمی‌تاباند. در معنایی قابل قیاس از تعبیر هگلی، این‌جا همان وضعیت انتظاری است که عناصر به امید برون‌رفت از وضعیت جنگی هستند، اما هرآینه که برون‌رفتی که رعیت و سلطان و عالم در نظر دارند متفاوت باشد، اما این‌جا کماکان همان وضعیت انتظار است. این‌جا می‌تواند همان/این‌همانی در عین تفاوتی Identity in difference باشد که هگل می‌گوید. هگل در مثالی می‌گوید:

«این‌جا»، از باب نمونه درخت است. من رو می‌گردانم، آن‌گاه این حقیقت ناپدید شده و خودش را به امر متضاد بدل [یا وارونه] ساخته است: «این‌جا» [دیگر] نه یک درخت، بلکه در عوض یک خانه است. [البته] خود «این‌جا» ناپدید نمی‌شود؛ بلکه در ناپدیدشدن خانه و درخت و غیره ماندگار است و در قبال درخت یا خانه بودن لاقضاست. لذا «این» بار دیگر خود را به منزله بساطت و ساطت یافته یا به منزله کلیت نشان می‌دهد (هگل، ۱۴۰۱: ۱۰۴).

بنابراین، این‌جا - وضعیت انتظار - نه به این معنا که در نسبت با هیچ وضعیتی نیست، نه به این معنا که مطلقیتی پیوستار است، بلکه این‌جا - وضعیت انتظار - به معنای بسط‌یافتن معنایی آن است. این بسط‌یافتگی، سیالیتی می‌شود که در عین تفاوت، یکی است. همان‌گونه که منجی‌گرایی در نسبت با وضعیت قحطی و جنگ جهت متفاوت می‌گیرد، و همان‌گونه که هم‌زمان با وضعیت جنگی در جغرافیایی اما دیگر، منجی‌گرایی در نسبت با وضعیت سلطه استعمار جهت متفاوت می‌گیرد، منجی‌گرایی در تک‌تک این وضعیت‌ها هم می‌تواند جهت متفاوت بگیرد. عاملیت برون‌رفت از وضعیت قحطی اگر برای مردم تهران و شهرهای بزرگ می‌تواند میرزا حسین‌خان سپهسالار صدراعظم باشد، می‌تواند در نظر مردم فی‌المثل روستایی دورافتاده، اعیان و کدخدای روستا باشند. اما کماکان وضعیت انتظار، همان انتظار برای

برون‌رفت از قحطی است. در همان لحظه که جهت‌گیری عناصر در تهران منجی‌گرایی است، جهت‌گیری عناصر در روستایی دورافتاده هم منجی‌گرایی است، اما در همان لحظه، این آن نیست. و هم‌چنین، همان‌گونه که هر دوی جهت‌گیرهای نسبت به قحطی منجی‌گرایی است، جهت‌گیری‌های نسبت به جنگ هم منجی‌گرایی است، اما در عین آن بودن، آن نیست.

بی‌تردید خود این دسته‌بندی‌ها هم نسبی است. اما برای رهیافتی از تاریخت منجی‌گرایی، چاره‌ای جز این نیست. فضیلت بازشناخت تاریخت منجی‌گرایی، فرونکاستن آن به نگاه یک‌جانبه است. اگر تنها و تنها بر سر بازشناخت وضعیتی بمانیم که وضعیت انتظار در نسبت با آن جهت گرفته است، اساساً چگونه می‌توانیم از چیزی تحت عنوان تاریخ منجی‌گرایی صحبت کنیم؟ مگر نه این‌که وقتی از بازشناخت وضعیتی مهجورمانده‌ای صحبت می‌کنیم که منجی‌گرایی در نسبت با آن بدل به مسأله می‌شود و جهت می‌گیرد، پیشاپیش داریم که از تاریخ آن وضعیت صحبت می‌کنیم؟ اگر تنها بر سر وضعیت‌زدایی از منجی‌گرایی بمانیم، پس چرا اصلاً از وضعیت‌زدایی آن صحبت می‌کنیم؟! اگر تنها قرار بر این باشد، پس ما با مجموعه‌ای از جهت‌گیری‌هایی تصادفی در نسبت با وضعیت‌هایی تصادفی طرف هستیم. در زمانی، تصادف جنگ و قحطی رخ می‌دهد و در مکانی، تصادف سلطه دولتی بیگانه. وقتی قرار بر این باشد که جهت‌گیری عناصر تنها در نسبت با وضعیت‌هایی تصادفی و یگانه در بستر تاریخ بازشناخته شود، اصلاً چه لزومی به بازشناخت تاریخی منجی‌گرایی است؟ پس در این صورت اصلاً چرا از همین تاریخ زمانی جنگ و قحطی و از تاریخ مکانی سلطه دولتی بیگانه صحبت می‌کنیم؟ باری، دوراها سرگیجه‌آوری می‌نماید. زیمِل اما به‌خوبی این پارادوکس را توضیح می‌دهد، که می‌توانیم در این‌جا از او وام بگیریم. تأکید بر ایده و ارزش زندگی در هر دوره فرهنگی، یکی از تشخیص‌های کارهای زیمِل است که به نگاه او، نمایان‌گر مطالبات هر دوره است. با چنین نگاهی، زیمِل در نقدی بر آنچه که تقابل ژرف شوپنهاور و نیچه می‌نامد، کشاکش تصادف و توالی در تاریخ را بازگو می‌کند. می‌توانیم با وام‌داری از زیمِل، نقد او را، به گسست و تداوم منجی‌گرایی تعمیم دهیم. زیمِل پس از این‌که بیزاری از تاریخ و تنها پرداختن به امور تصادفی و یگانه را در اندیشه شوپنهاور، در برابر بیشینه کردن زندگی و تکامل نامحدود تاریخی نوع ما در اندیشه نیچه برمی‌شمارد، می‌گوید:

اگر جمع شدن امور واقع هیچ‌گونه تکامل ارزشی بر طبق طرحی را در بر نگیرد، آن‌گاه این امور واقع هرگز نمی‌توانند به شیوه‌ای منسجم و یک‌پارچه شوند که ما آن را تاریخ می‌نامیم. ممکن است نسبت به هر حدسی در این‌باره که تاریخ بشریت به هدف نهایی و به تحقق ارزش

غالب یگانه‌ای می‌انجامد تردید کنیم، ولی هر عصر مجزایی فقط از طریق اهداف و ارزش‌ها، که، از یک سو دوران‌ساز، ابتدایی، و در جریان تکامل فعال‌اند، و، از سوی دیگر، در حال به‌دست آوردن واقعیت، هستی کامل‌تر، و معنای بیشترند، یکپارچگی کسب می‌کنند. شاید تاریخ به مثابه یک کلیت معنا، پیشرفت، و «تکامل» حقیقی را ظاهر نسازد، ولی اگر این مقولات توالی لحظات را نظم نمی‌دادند، نه تاریخ بلکه فقط رویدادهایی داشتیم (زیمل، ۱۴۰۱: ۳۵۲).

بنابراین، اگر از گسست وضعیت‌ها صحبت می‌کنیم، چرا از گسست آرزوها صحبت نکنیم؟ اگر از تاریخ‌های متفاوت و زیست‌جهان‌های متفاوت صحبت می‌کنیم، که باید هم صحبت کنیم، چرا از مطالبات متفاوت عناصر بر سازنده آرزوها صحبت نکنیم؟ اگر این‌جا گسست چرا آن‌جا نه؟ اصلاً چرا گسست بین وضعیت‌ها و جهت‌گیری‌ها نه؟ اصلاً آیا نمی‌شود به‌سان رویکرد ساختارشکنانه که هرگونه این‌همانی و پیوستگی را در تاریخ نفی می‌کند، به‌کل به زیر می‌زد و بازی را عوض کرد؛ به این ترتیب که اصلاً چگونه می‌شود از قطعیت جهت‌گیری‌های عناصر در نسبت با وضعیتی صحبت کرد؟ مگر نه این‌که پیشاپیش این‌ما هستیم که این نسبت را نسبت می‌دهیم؟ صدالبته که چونین قصدی نداریم و نیتی بر آن نیست که در خلاء و در تصادف صحبت کنیم. بلکه نیت بر آن است که از تاریخت منجی‌گرایی صحبت کنیم. نیت بر آن است که از فرایندی صحبت کنیم که منجی‌گرایی در بستر تاریخ طی کرده است. از فرایندی صحبت کنیم که خود وضعیتی هم که منجی‌گرایی در نسبت با آن بدل به مسأله می‌شود، جزیی از این فرایند است. اما وضعیتی که نقش محرک را برای عناصر دارد، نه این‌که بیرون از فرایند باشد. در واقع پافشاری بر وضعیتی که منجی‌گرایی در نسبت با آن جهت می‌گیرد، این نیست که از جداافتادگی آن باشد. چگونه می‌شود که خود منجی‌گرایی خودبسنده و جداافتاده نباشد، اما وضعیتی که در نسبت با آن است، جداافتاده و خودبسنده باشد؟ پس، ما با توالی لحظاتی روبرو هستیم که فرایندی است که منجی‌گرایی نام دارد. جنگ و قحطی و سلطه دولتی بیگانه، وضعیت‌هایی هستند که برانگیزاننده و تحریک‌کننده وضعیت انتظار هستند. موضوعی که در معنایی قابل قیاس، حتی خود فوکو نیز تلویحاً و به‌نوعی به آن اشاره می‌کند. فوکو که بزرگ‌پرچم‌دار مفاهیمی چون ناپیوستگی و گسست تاریخ‌ها - یا به تعبیری، گسست وضعیت‌ها - است، در مصاحبه‌ای می‌گوید

در عمل، برای آن‌که قلمروی از کنش، یا یک رفتار، به حوزه تفکر وارد شود، ضروری است که تعداد معینی از عوامل، این قلمرو را نامطمئن ساخته، آن‌را دچار آشنایی‌زدایی کرده، یا آن‌را با

دشواری‌های مشخصی مواجه ساخته باشند. این عناصر از فرایندهای اجتماعی، اقتصادی یا سیاسی نشأت می‌گیرند. اما [این فرایندها] در این جا تنها نقش محرک را ایفا می‌کنند.<sup>۴</sup> بنابراین، عناصر پس از تحریک است که دلالت‌دهنده معنا می‌شوند. تحریک‌کننده و تحریک‌شونده، هر دو در یک فرایند هستند. فرایندی که درهم‌تنیده‌ای از جهت‌گیری خود منجی‌گرایی و جهت‌گیری عناصر آن است. این هر دو، منجی‌گرایی است.

بر این اساس، منظور ما از منجی‌گرایی به هیچ‌روی این نیست که طبق طرحی ازلی و ابدی و از بیرون، به پیش می‌رود. مقصود ما این نیست که منجی‌گرایی مفهومی است خودبسنده که زئوس‌وار بر بلندای المپیا، نظاره‌گر پیش‌روندگی نقشه‌اش است که بر عناصرش تحمیل کرده است. بلکه به عکس، این تعارضات و تنش‌های درونی عناصر هستند که پیش‌برنده فرایند هستند. منظور این است که فرایند منجی‌گرایی را رعیت و سلطان و عالم به پیش می‌برند که به یک طریق برون‌رفت از وضعیت رضایت نمی‌دهند. منظور ما فرایندی تاریخی و در حرکت است که عناصر بنا به آرزوها و مطالبات هرباره بازتولید شده‌شان، برمی‌سازند. آرزوها، هرباره بازتولید می‌شوند چرا که حلدی بر غنای زندگی نیست، نه این که آرزوها به‌سوی غایتی از پیش ترسیم شده می‌روند. چونان که زیمل در توضیح دیدگاه نیچه می‌گوید: «فرایند تاریخی متمایل به بی‌حد یا نامتناهی است، و مطلقیت ارزش به مراحل نسبی‌اش تبدیل می‌شود، مرحله‌ای که ارزش از رهگذر آن‌ها می‌تواند به پدیدارهای گذارا و ناپایدار بدون از دست دادن اعتبار قطعی‌اش، خودکفایی‌اش، مربوط می‌شود» (زیمل، ۱۴۰۱: ۳۵۴-۳۵۵). انتظار و امید رعیت در تبریز بر همان طریق و غایت از پیش طراحی شده‌ای نمی‌رود که انتظار و امید دستگاه حاکمیت در تهران می‌رود. اما در عین تکین بودن هر دو، هر دو در وضعیت انتظار جهت می‌گیرند. هر دوی این‌ها نیز به انتظار عاملیتی برای برون‌رفت از وضعیت هستند، کما این که در هندوستان هم در انتظار برون‌رفت از وضعیت هستند، هرچند که این دو وضعیت انتظار، قطعاً یکی نیست. همه این‌ها، تفاوت‌های منجی‌گرایی هستند، اما همه در عین حال و با هم، منجی‌گرایی هستند. این فرایند، این منطق حاکم بر پیش‌روندگی عناصر، این منطقی که از بیرون نیست و تعارضات درونی خود عناصر است، به منجی‌گرایی سیالیت معنایی دلالت می‌دهد.

پیش‌روندگی عناصر درون وضعیت انتظاری است که خودش نیز به پیش می‌رود. خود وضعیت انتظار بنا به مناسبات و ارتباطات و شرایط زمانی و مکانی در حرکت است. فی‌المثل همان تهاجم روس را که نقش محرک در فرایندی که منجی‌گرایی می‌نامیم را دارد، در نظر بگیریم. وضعیت انتظار بنا به پیروزی‌ها و شکست‌ها در جبهه‌ها و میدان‌ها، کیفیت‌اش دچار

نوسان می‌شود. اگر با آن‌که ارتش روس که تا گیلان آمد و اما موفق به تسخیر آن نشد، امیدها پررنگ‌تر شد، با شکست در اصلاندوز و محاصره آذربایجان و عهدنامه گلستان، یأس‌ها پررنگ‌تر شد. این یادآور تعبیر هراکلیتوس است که آدمی در یک رودخانه، دو بار شنا نمی‌کند. هراکلیتوس می‌گوید: «کسانی که در یک رودخانه گام می‌نهند، آب‌های دیگر و دیگری بر رویشان جریان دارد» (خراسانی، ۱۳۵۰: ۲۳۷). اگر وضعیت انتظاری که در نسبت با تهاجم روس جهت گرفته است را یک رودخانه در نظر بگیریم، بنا به این‌که این رودخانه از گیلان تا تبریز، از اچمیادزین تا اصلاندوز به یک جهت جریان ندارد، عناصر هم در این رودخانه به یک جهت شنا نمی‌کنند. این است که در لحظات متفاوت و در نقاط مختلف رودخانه انتظار، فتحعلی‌شاه یک‌بار می‌خواهد با قایق ناپلئون پیش براند، و باری دیگر با قایق دولت انگلستان. اما با هر قایقی که پیش برود، کماکان در همان رودخانه انتظار است که به پیش می‌رود. منجی‌گرایی به مثابه تداومی در عین گسست یعنی همین. هراکلیتوس می‌گوید: «مردمان نمی‌دانند از هم جداشدگی عین به هم پیوستگی است: همانند کشش‌های متضاد چون در کمان و چنگ» (خراسانی، ۱۳۵۰: ۲۳۹).

#### ۴. منجی‌گرایی از دیروز تا امروز و تا به فردا

از پرسشی به پرسش دیگر؛ اکنون به نظر می‌رسد به حوزه دیگری از پرسش‌ها رسیده باشیم. پس از آن‌که انگاره‌های پیش‌فرض و عادی‌شده منجی‌گرایی را به پرسش کشیدیم و به تعبیری منزلت منجی‌گرایی را نه در سکون و بی‌حرکتی معنایی بلکه در حرکات‌های متفاوت آن نشان دادیم، و پس از آن نیز در پرسش‌هایی از این تفاوت‌های حرکتی، سلسله آن‌ها را نه در جداافتادگی و ناپیوستگی‌شان، بلکه با گواهی بر حفظ کیفیت و ساحت تکیه‌شان، در فرایندی سیال و پیش‌رونده نشان دادیم، اکنون به نظر می‌رسد که پرسش‌هایی دیگر نمایان شده‌اند که ما را مستلزم به پاسخ‌گویی به خودشان می‌کنند. بدین‌سان که وقتی می‌گوییم که منجی‌گرایی به مثابه مفهومی است که در عین گسست تداوم دارد، این تداوم تا به کجاست؟ وقتی از فرایندی می‌گوییم که دربرگیرنده توالی لحظاتی است که منجی‌گرایی می‌نامیم، این توالی تا به کجا ادامه دارد؟ آیا نقطه پایانی بر این تداوم و توالی است؟ آیا باید در جایی از تاریخ گذشته، نقطه پایانی بر توالی لحظات منجی‌گرایانه بگذاریم، و مفهوم منجی‌گرایی را مفهومی تاریخ‌گذاشته بپنداریم که تنها گذشتگان دل‌بسته آن بودند؟ باید گفت که می‌توان نشان داد که توالی لحظات منجی‌گرایانه حتی به روزگار معاصر نیز در جریان است. همان‌گونه که در

قسمت قبلی با تأکید ضمنی بر عدم اختصاص منجی‌گرایی به یک جغرافیا، از توالی لحظات منجی‌گرایانه در زیست‌پیشینیان فی‌المثل ایران و هند گفتیم، می‌توان نشان داد که این توالی، در زیست‌امروزی همه جغرافیاها نیز، جریان دارد. چه آن‌که این توالی، فرایندی است که آمده و هم‌چنان هم به پیش می‌رود و سرانجامی بر آن نیست. می‌توان نشان داد هم‌چنان که در گذشته غایتی بر لحظات منجی‌گرایانه نبود، در آینده هم غایتی بر آن نیست. این توالی و این تداوم و این پیش‌روندگی بی‌پایان را، می‌توان با تصریح بر میل «برون‌رفت از وضعیت» نشان داد. تنها در صورتی می‌توان نقطه پایانی بر تداوم لحظات منجی‌گرایانه گذاشت که از خاموشی این میل و اشتیاق بی‌پایان، سخن بگوییم.

بنا به آن‌چه که پیش‌تر هم به‌طور ضمنی نشان دادیم، منجی‌گرایی را می‌توان در یک نظرگاه کلی، انتظار برای عاملیتی دانست که «برون‌رفت از وضعیت» را فعلیت می‌بخشد. در آرزوی یک وضعیت، ابتدائاً برون‌رفت از وضعیتی است که در آن هستیم و نامطلوب است برای‌مان. منجی، همان عاملیتی است که ما در انتظارش هستیم تا بیاید که برون‌رفت از وضعیت را فعلیت ببخشد. اساساً هم، منزلت منجی در فعلیت‌بخشیدن به برون‌رفت از وضعیت است. اگرچه که نام برون‌رفت از وضعیت، «نجات»، «رهايي» و یا که به‌تعبیری دیگر، «تغییر و تحول» باشد، اما همه این نام‌گذاری‌های هم‌بسته، کماکان همان کارکردی را دارند که می‌توان ذیل برون‌رفت از وضعیت برشمرد. چه موقع می‌توان از نجات یا که رهایی گفت بدون آن‌که از میل و اشتیاقی نگوییم که در پی نجات‌یافتگی یا رهاشدگی از وضعیتی ناپایدار و نابسامان است؟ یا چه موقع می‌توان که از تغییر و تحول گفت بدون آن‌که از میل و اشتیاقی نگوییم که در پی چشم‌انداز و منظره‌ای غیر وضعیت موجود است؟ پس آن‌چه که مشترک است در نهاد همه این نام‌گذاری‌ها، برون‌رفت از وضعیت است. بدین‌سان می‌توان گفت پدبذاری منجی‌گرایی، آن جهت‌گیری‌ای است که همواره نتیجه «علیه وضعیت‌بودن» است، و تداوم آن، جهت‌گیری میل و اشتیاق بی‌پایان برون‌رفت از وضعیت است که در عناصر همیشگی است.

دیرینگی میل و اشتیاق برون‌رفت از وضعیت، به دیرینگی انسان و سرشت علیه وضعیت‌بودن اوست. دیرینگی علیه وضعیت‌بودن انسان تا به داستان آفرینش و اسطوره‌های کهن، نشانه دارد. داستان آفرینش را در ادیان ابراهیمی و فی‌المثل در سفر تکوین در نظر بگیریم. خداوند، آدم و حوا را از خوردن میوه درخت «دانستن نیک و بد» که در وسط باغ است، نهی می‌کند. اما چه می‌شود که آدم و حوا از میوه درخت می‌خورند؟ آیا باید که این عصیان را تنها در سویه اغواشدن حوا توسط مار، تفسیر کرد؟ آیا نمی‌توان سویه دیگری بر این عصیان

برشمرد، بدین معنا که آیا نمی‌توان سوبه دیگر این عصیان را، «علیه وضعیت نخوردن از میوه درخت» تفسیر کرد؟ اساساً بدون در نظر گرفتن این وضعیت، اغواشدن حوا هم بی‌معنا خواهد بود. میل علیه وضعیت بودن، میل محدود نماندن، میل برون رفت از حدی که تعیین شده، میل برون رفت از وضعیتی که حوا خود را در آن محدود می‌پندارد است که بستر ساز این عصیان است. بحث نادیده‌انگاشتن سوبه گناه‌آلودگی عصیان آدم و حوا نیست، بحث دیرینگی سرشت انسانی است که همواره علیه وضعیتی است که خود را محصور در آن می‌بیند؛ بحث دیرینگی سرشتی است که در ذریه آدم، همیشه و هنوز وجود دارد.<sup>۵</sup>

نشان دیرینگی سرشت علیه وضعیت بودن، بسی بیش و حتی کهن‌تر، که شاید از داستان آفرینش در ادیان ابراهیمی است. این نشان را در اسطوره‌های کهن اقوام و ملل گوناگون هم می‌توان ردیابی کرد. فی‌المثل داستان پاندورا در اساطیر یونان را در نظر بگیریم. همه بلاهایی که سبب آزار انسان‌ها می‌شدند، در خمره [بشکه] حبس بودند. زئوس از روی خیرخواهی آن‌ها را در خمره زندانی کرده بود (پین‌سنت، ۱۳۸۰: ۶۵). قبلاً قبایل انسان‌ها روی زمین، دور از بدبختی‌ها و بیماری‌های مهلکی که مرگبار بودند، زندگی می‌کردند. اما زن [پاندورا] در خمره‌ای [بشکه‌ای] که همه چیز در آن بود، سوراخی باز کرد، و انسان‌ها را در غم و اندوه فرو برد. تنها امید (Hope)، در داخل جای خود باقی ماند (Hesiod, 1988: 40). اما چه می‌شود که پاندورا، درب خمره را باز می‌کند؟ آیا باید همه این داستان را چونان که هسیود می‌گوید، تنها بر این تفسیر کرد که هیچ راهی برای اجتناب از اراده زئوس نیست؟ حتی اگر هم این باشد، تمرّد از پیش طراحی شده پاندورا، نشان «علیه وضعیت باز نکردن درب خمره» نیست؟ حتی اگر همه داستان از اراده زئوس باشد، آیا نشان میل و اشتیاقی نیست که زئوس در پاندورا قرار داده که علیه وضعیت باز نکردن درب خمره برآید؟ پس آن‌چه که مشهود است، دیرینگی میل و اشتیاقی ست که علیه وضعیت تحمیل شده برمی‌آید و آن را بر نمی‌تابد.

با این همه اما، بلافاصله شاید به نظر آید که سرشت علیه وضعیت بودن در دو مثال فوق چگونه قابل تفسیر است؟ شاید که علیه وضعیت بودن حوا، در باغی که سیراب از نهری ست که از عدن می‌آید و هر درخت خوش‌نما و به خوردن نیکو در آن رویانیده شده است (سفر تکوین، ۱۳۸۸: باب دوم، ۴)، باورپذیر نباشد. شاید که علیه وضعیت بودن پاندورا، هنگامی که خدایان المپ به او هدایای فراوان بخشیده‌اند، باورپذیر نباشد. اما مسأله، تنها بر سر وضعیت ناپایدار و نابسامانی نیست که سرشت علیه وضعیت بودن به جوشش درآید. چونان که پیش‌تر هم گفته شد، وضعیت ناپایدار و نابسامان - چون جنگ و قحطی - نقش محرک دارند. بدون تحریک

هم، سرشتِ علیه وضعیت‌بودن در نهادِ آدمی پابرجاست، هرچند که زمانی به جوشش درنیاید. مسأله این است که محرک از نگاهِ حوا و پاندورا، کدام است؟ مسأله بر سرِ سرشتی‌ست که همواره ناراضی و ناخرسند است، هرآینه هم که به رضایت و خرسندی برسد، باز دوباره به جوشش درمی‌آید. مسأله بر سرِ خوش‌منظر نبودنِ باغ و خوب‌نبودنِ هدایایِ خدایان نیست، مسأله بر سرِ قانع‌نبودن و همواره در پی چشم‌انداز و منظره‌ای دیگر بودن است. مسأله بر سرِ این است که حدی بر میل و اشتیاقِ انسانی نیست. در مبحثی دربارهٔ آرزو، و مشابه و هم‌پسته با بی‌پایانی اشتیاقِ انسانی، ارنست بلوخ می‌گوید:

ما هرگز از میل به بهترشدن خسته نمی‌شویم. ما هرگز بدون آرزو نیستیم، به‌جز در لحظاتِ مبهم. بهتر است فراموش کنیم تا آن‌ها را برآورده کنیم. اما این کجا خواهد رفت؟ این آرزوها متوقف نمی‌شوند، یا در شکلی جدید [و بهتر] تغییر شکل می‌دهند، یا بدتر از آن: بدون آرزوها، جسدهای مرده‌ای خواهیم بود که تبهکاران، فاتحانه بر روی ما قدم خواهند زد. زمانی نیست که بدون آرزوها باشیم (Bloch, 1996: 77).

در مثالی دیگر، شیراز سه دههٔ پایانی قرن هشتم هجری را در نظر بگیریم. زمانی که سلطان زین‌العابدین آل مظفر به سلطنت شیراز رسید. همو که فرزندِ شاه شجاع، یکی از بزرگ‌ترین ممدوحان حافظ است. با آن‌که شیرازی‌ها هواخواه او بودند و او هم، دست به بذل و بخشش گشود، اما حافظ چشم‌انداز دیگری در سر دارد. خواجه شیراز خسته از وضعیتی‌ست که تخت‌گاه شیراز دربارهٔ دست به‌دست می‌شود، و مطالبهٔ حکومتی متمرکز و قدرتمند را دارد. تا آن‌جا که حتی زمانی که زمزمه‌های رسیدن لشکرِ امیر تیمور به فارس به گوش می‌رسید، در انتظار وی (احتمالاً بین سال‌های ۷۸۶ تا ۷۸۸ هجری) در مصرعی می‌گوید: خیز تا خاطر بدان ترکِ سمرقندی دهیم. اما همین حافظ است که بلافاصله (احتمالاً سال ۷۹۰ هجری)، علیه وضعیتِ حکومتِ امیر تیمور برمی‌آید و او را دجال می‌خواند و در ستایشِ شاه منصور که از شوشتر وارد شیراز می‌شود، می‌گوید: کجاست صوفی دجال‌فعل ملحدشکل / بگو بسوز که مهدی دین‌پناه آمد (غنی، ۱۳۸۳: ۴۰۱-۳۹۶). می‌بینیم که سرشتِ علیه وضعیت‌بودن و میل و اشتیاقِ برون‌رفت از وضعیت، نه‌تنها در ناپایداری‌ها که در پایداری‌ها هم تداوم دارد و همیشگی‌ست، و بلافاصله با هر ناپایداری، به جوشش درمی‌آید. حتی در پایداری‌ها هم با هر کیفیتی، سرشتِ علیه وضعیت‌بودن در پی چشم‌انداز دیگری برمی‌آید. مسأله بر سرِ درجه‌بندی کیفی پایداری‌ها نیست، بلکه مسأله بر سرِ بی‌پایانی میل و اشتیاقِ برون‌رفت از وضعیت است.<sup>۶</sup>



باری، برگردیم به مفهوم منجی‌گرایی به مثابه انتظار برای عاملیتِ برون‌برنده از وضعیت. همان‌گونه که میلِ برون‌رفت از وضعیت، از اسطوره تا تاریخ گذشته دیرینگی دارد، انتظار برای عاملیتی که این میل را فعلیت ببخشد هم دیرینگی دارد. اما به نظر نمی‌آید که در دیرینگی این انتظار، محلّ بحثی باشد. آنچه که در ابتدای همین قسمت مطرح شد، این بود که سرِ دیگر این دیرینگی تا به کجاست؟ پرسش این بود که آیا انتظار برای برون‌رفت از وضعیت، در همان ماضی‌بودنش باقی مانده است؟ اگر می‌گوییم منجی‌گرایی هنوز و همیشه است، پس حال و مستقبل‌اش کجاست؟ می‌توان با مثال‌هایی از زیستِ امروزی ما، ذیلِ میلِ برون‌رفت از وضعیت، تداومِ منجی‌گرایی را نشان داد. می‌توان نشان داد که زیستِ روزمره ما، چونان تنیده در توالی لحظاتِ منجی‌گرایانه است که ما آن‌را نمی‌بینیم. فی‌المثل یک انتخاباتِ پارلمانی را در نظر بگیریم. وعده انتخاباتی نامزدی برای ورود به پارلمان، تسهیلِ وضعیتِ مسکن و اشتغال و جوانان است. باز هم در نظر بگیریم که نامزدِ مذکور با کسبِ میزانِ آرای لازم، به پارلمان راه پیدا می‌کند. اما این راه‌یابی نامزد به پارلمان، نشان چیست؟ رأی‌دهندگان حوزه انتخاباتی، علیه وضعیتِ گرانیِ مسکن و بیکاری برمی‌آیند و آن‌را برنمی‌تابند. آن‌ها در پیِ برون‌رفت از وضعیتِ فوق هستند. در نتیجه آن‌ها در پیِ راه‌کار و عاملیتی هستند که برون‌رفت از گرانی و بیکاری را فعلیت ببخشد. آن‌ها در انتظار این هستند که نامزد با ورود به پارلمان، وعده‌های خود که همانا مطالباتِ رأی‌دهندگان است را پیگیری کند. اگر جز این باشد چرا رأی‌دهندگان به نامزد رأی می‌دهند؟ و چرا اصلاً نامزدِ پارلمان، آن وعده‌ها را می‌دهد؟ نامزد آن عاملیتی است که رأی‌دهندگان چشم بر او دارند تا وی آن‌ها را از وضعیتِ گرانی و بیکاری، بیرون ببرد.

مثالی دیگر را در نظر بگیریم. یک باشگاه فوتبال را در نظر بگیریم که در یک فصلِ فوتبالی، از مشکلِ گلزنی رنج می‌برد. تعدادِ گل‌های این باشگاه بسیار پایین است و همین موضوع باعث شده، در معرضِ سقوط به دسته پایین‌تر قرار بگیرند. تماشاگرانِ این وضعیت را برنمی‌تابند و در ورزشگاه، علیه سرمربی و مدیرانِ باشگاه، شعارهای انتقادی سر می‌دهند. بر این اساس، مدیرانِ باشگاه در پیِ برون‌رفت از وضعیت برمی‌آیند. آن‌ها در بازارِ نقل و انتقالاتی، در پیِ مهاجمیِ گلزن می‌گردند. مهاجمی را خریداری می‌کنند. در نظر تماشاگران و مربیان و مدیرانِ باشگاه، مهاجمِ خریداری شده می‌تواند باشگاه را از وضعیتِ عدمِ گلزنی بیرون ببرد. آن‌ها در انتظارِ گل‌هایِ مهاجم هستند.<sup>۷</sup>

و در مثالی دیگر یک کمپانی تولیدِ فیلم‌های سینمایی را در نظر بگیریم. تولیداتِ اخیرِ این کمپانی در گیشه با شکست مواجه شده است. کمپانی در وضعیتِ زیان‌دهی مالی است. مدیرانِ

کمپانی در فکر برون‌رفت از وضعیت برمی‌آیند. آن‌ها با یک سوپرستار برای تولید فیلم بعدی‌شان، قرارداد می‌بندند. در نظر مدیران کمپانی، سوپرستار می‌تواند آن‌ها را از وضعیت زیان‌دهی خارج کند. آن‌ها در انتظار اکران فیلم جدیدشان هستند که با استقبال تماشاگران از سوپرستار، فیلم آن‌ها با فروش خوب در گیشه مواجه شود.

و یا باز هم در مثالی دیگر یک فرد عاشق را در نظر بگیریم. این فرد تا پیش از عاشق‌شدن، از ملال و تکرار یکنواخت و بی‌رنگی زندگی رنج می‌برد. او همواره در پی برون‌رفت از این وضعیت بود. حالا با دیدن معشوق‌اش، او را همان کسی در نظر می‌گیرد که می‌تواند بر ملال زندگی‌اش، رنگ بپاشد.<sup>۸</sup> باری، می‌بینیم که می‌توان همه مثال‌های فوق که در جهان امروز و اطراف ما رخ می‌دهد را، ذیل منجی‌گرایی به مثابه انتظار برای برون‌رفت از وضعیت، برشمرد. در این نظرگاه، انتظار برای نامزد پارلمان و مهاجم و سوپرستار و معشوق، جز انتظار برای عاملیتی‌ست که برون‌رفت از وضعیت را فعلیت ببخشد؟ آیا حتی اگر «برون‌رفت از وضعیت» را به نام‌های دیگرش، فی‌المثل «نجات» هم بنامیم، آیا در نظر رأی‌دهندگان و تماشاگران و کمپانی فیلم‌سازی و عاشق، نامزد پارلمان و مهاجم و سوپرستار و معشوق، جز نجات‌دهنده هستند؟ این جاست که می‌توان گفت منجی‌گرایی مفهومی نیست که تنها گذشتگان، دلبسته آن بودند. بر ماهیت پیش‌روندگی فرایندی که دربرگیرنده توالی لحظات منجی‌گرایانه است، نقطه پایانی نیست. این پیش‌روندگی حتی در روزمره‌های معاصر ما هم ادامه دارد و هم‌چنان هم ادامه خواهد داشت. چه آن‌که اساساً نقطه پایانی بر سرشت علیه وضعیت‌بودن نیست، نقطه پایانی بر میل و اشتیاق برون‌رفت از وضعیت نیست. در پی هر ناپایداری محرکی، این میل به جوشش در می‌آید. این میل حتی در هر پایداری هم، در جستجوی چشم‌انداز و منظره‌ای دیگر است. و به تبع آن در پی عاملیتی‌ست که وضعیت دیگر را، چشم‌انداز دیگر را، فعلیت ببخشد.<sup>۹</sup> حتی اگر هم از غلبه نیهلیسم و زمانه بی‌آرمانی‌ها و دوران مصرف‌گرایی صرف بگوییم، و به تبع آن از بی‌معنا بودن چشم‌داشت به عاملیتی برای «برون‌رفت از وضعیت» و «چشم‌انداز دیگر را ساختن» هم بگوییم، باز هم نمی‌توانیم با قاطعیت بگوییم که امروزه منجی‌گرایی دیگر کارکردی ندارد. مسأله دقیقاً این جاست که انگاره‌های پیش‌فرض، منجی‌گرایی را تنها در راستای آرمان‌گرایی حبس معنایی می‌کنند. پیش‌فرض‌ها، اساس خود را بر این می‌گذارند که چون زمانه، زمانه بی‌آرمانی و لذت‌جویی محض است، پس نتیجه آن است که انسان امروز در پی آرمانی و هدفی نیست که در پی آن بخواهد انتظار عاملیتی را برای تحقق آن بکشد. اما این‌چنین نیست. این‌چنین نیست که لحظات منجی‌گرایانه فقط و فقط در پی تحقق یک

آرمان جهت‌گیری شوند. حتی در جامعه‌ای به‌غایت مدرن و صنعتی‌شده هم که شاید، شاید به‌نظر آید دیگر آرمان‌گرایی کارکردی ندارد، می‌توان نشان لحظات منجی‌گرایانه را دید. فردی را در شهر هیوستون ایالت تگزاس در نظر بگیریم که در گاراژ خانه‌اش، یک کارگاه کوچک تولید نرم‌افزارهای رایانه‌ای مرتبط با مؤسسه‌های نفتی دارد. فرض را بر این بگیریم که این فرد، دچار یک مخمصه شدید مالی شده است. بنا به هر ترتیبی که می‌تواند از رکود بازار و یا جذب مشتریان به یک برند مشهور که به تازگی شعب خود را در تگزاس افتتاح کرده است، فرد مذکور با انباشت بدهی‌های بانکی مواجه شده است. در این وضعیت، آیا دور از ذهن است که لحظاتی را در نظر بگیریم که این فرد برای برون‌رفت از تنگنا، با خودش درگیر چالشی می‌شود مبنی بر این که، آیا با دوست دوران دانشگاهش که اکنون صاحب ثروتمند رستوران‌های زنجیره‌ای در ایالتی دیگر است، تماس بگیرد و درخواست کمک بکند یا که نه؟ آیا دور از ذهن است که لحظاتی را در نظر بگیریم که این فرد با خودش فکر می‌کند که می‌تواند با تسهیلات بانکی و یا درخواست کمک از نهادهای فی‌المثل خیریه یا ارگان‌های حمایتی ایالتی و شهرداری، از تنگنای مالی رهایی یابد؟ بحث این نیست که دوست او یا نهادهای مذکور به او کمک می‌کنند یا که نه، بحث این است که فرد در آستانه ورشکستگی، لحظاتی را در ذهن‌اش مرور کرده که می‌تواند با کمک عاملی از ورشکستگی کامل، نجات یابد.

و باز هم مثالی دیگر را در نظر بگیریم. فی‌المثل مادری را در شهر فرانکفورت آلمان در نظر بگیریم که در یک بعدازظهر، دختر کوچکش از مدرسه به خانه برگشته است. دو روز از حادثه گم‌شدن دختر گذشته است. شواهد دوربین‌های مداربسته حاکی از آن است که آخرین بار، دختر در حوالی جنگل کوچک حومه شهر دیده شده است. دله‌رها در روز سوم بیش‌تر شده است. در این وضعیت، آیا دور از ذهن است که لحظاتی را در نظر بگیریم که مادر، امیدوارانه در انتظار خبری خوش از سوی پلیس ایالت هسن Hessen و یا که کارآگاهان محلی بوده است؟ آیا مادر به پلیس و کارآگاه دل‌نبسته است که دخترش را پیدا کنند؟ آیا پلیس و کارآگاه در نظر مادر، همان نجات‌دهنده او از این وضعیت نیستند؟ بحث این نیست که آن‌ها موفق به این کار می‌شوند و یا که مادر تنها به آن‌ها امید دارد - می‌تواند به هر کس دیگری فی‌المثل شوهرش هم امید داشته باشد -، بحث این است که مادر در لحظات سخت انتظار، به کسی یا ارگانی امید دارد که دخترش را پیدا کنند. از طرفی، شاید که در همان لحظاتی که فرد اهل هیوستون و یا مادر فرانکفورتی در انتظار عاملیتی برای برون‌رفت از وضعیت هستند، در واقعیت اما ورشکستگی و پیدا نشدن دختر را محرز و قطعی هم بدانند. بحث اما اساساً صحبت

از واقعیت نیست! بلکه صحبت از متافیزیک است؛ صحبت از میل و اشتیاقی است که می‌خواهد به وسیله کسی یا ارگانی از وضعیت ورشکستگی و گم شدن بیرون برود، هرچند که در واقعیت بداند که چنین امری ممکن نیست. باز هم می‌توانیم از ارنست بلوخ وام بگیریم که در مبحثی مشابه این می‌گوید:

ما می‌توانیم آرزو کنیم که فردا هوا خوب باشد، هرچند که هیچ چیزی برای انجام دادن آن [تحقق آن] وجود ندارد. آرزوها می‌توانند کاملاً بی‌منطق باشند، ما می‌توانیم آرزو  $x$  کنیم  $y$  که یا هنوز زنده باشند؛ شاید داشتن این آرزو معنادار باشد ولی خواستن آن [تحقق آن] بی‌معناست. بنابراین حتی در جایی که اراده دیگر نمی‌تواند هیچ چیز را تغییر دهد، آرزو هم‌چنان باقی می‌ماند (Bloch, 1996: 46-47).

باری، تقلیل پیشاپیش منجی‌گرایی تنها در راستای آرمان‌خواهی، باعث می‌شود که همه مثال‌های فوق - از انتخابات پارلمانی تا مادر فرانکفورتی - ناسازگار با پیش‌فرض‌ها برشمرده شود. این‌جا موضوعیتی ندارد که همه آن‌هایی که در مثال‌های فوق در انتظار عاملیتی برای برون‌رفت از وضعیت هستند، پایبند به هیچ آرمانی و باور دینی هستند یا که نه. آن‌چه که موضوعیت دارد این است که منجی‌گرایی را تنها با برچسب آرمان‌خواهی نبینیم. بحث این نیست که واقعیت جهان امروز، عاری از هرگونه آرمان‌خواهی پنداشته شود، بحث این نیست که واقعیت جهان امروز بر لذت‌جویی محض پنداشته شود، اساساً بحث بر یک واقعیت متافیزیکی است. بحث این است که نه تنها انسان امروزی که انسان فردا هم، جدا از میل و اشتیاق برون‌رفت از وضعیت نیست. حتی در روزمره جهان مدرن امروز هم، لحظاتی را می‌توان یافت که انسان در پی عاملیتی برای برون‌رفت از وضعیت است، هرچند که عاملیت (منجی) امروزی، قرار نباشد وضعیتی آرمانی را محقق سازد. منجی‌گرایی، متافیزیکی گم‌شده در تاریخ گذشته نیست.

## ۵. منجی‌گرایی یا موعودگرایی؛ پرسش دیگر این است.

این سرشت پژوهش است که از پرسشی به پرسشی دیگر می‌رود که گاه مشکل‌تر هم شاید که باشد. سعی پژوهشی، غایتی ندارد و با هر پاسخ، پاسخی دیگر برای پرسشی دیگر می‌طلبد. باری، وقتی از آشنایی‌زدایی منجی‌گرایی می‌گوییم و برچسب آرمان‌گرایی را از آن به‌درمی‌آوریم و آن‌را در سطوح روزمره هم نشان می‌دهیم و آن‌را از جاماندن در اسطوره و تاریخ گذشته رها می‌سازیم و از تداوم آن در امروز و فردا می‌گوییم، بلافاصله این حوزه‌های دیگری از پرسش‌ها

هستند که خواهان پاسخ‌گویی می‌شوند. آری اگر بر پیش‌فرض‌های عادت‌شده بمانیم، آن‌گاه است که تا از منجی‌گرایی صحبت شود، به سرعت ذهن ما به سوی موعودگرایی ادیان می‌رود. غالباً منجی‌گرایی فقط مترادف با موعودگرایی پنداشته می‌شود. اما حتی اگر از منظر لغت‌شناسانه هم که بنگریم، بسیار پرواضح و نمایان است که بین نجات‌دهنده (منجی) و وعده داده شده (موعود)، تفکیکی است. عجبا که با علم به این وضوح، باز از تفکیک آن غفلت می‌ورزیم. این غفلت‌ورزی در بیشینه موارد نه از نادانستی که از عادت است. اما با آشنایی‌زدایی از عادت‌های تکرارشده، پرسش این می‌شود که، آیا منجی‌گرایی فقط موعودگرایی است؟ آیا منجی‌گرایی فقط مفهومی دینی است؟ آیا باید منجی‌گرایی را تنها در باورهای مؤمنانه جستجو کرد؟ و براین اساس و حالا که به تعبیر رویکردهای دین‌ستیزانه، دورانی‌ست که باورهای دینی کارکردی ندارند، پس باید که تاریخ‌مصرف منجی‌گرایی را پایان‌یافته بدانیم؟

اگر چنین باشد، پس صحبت از تداوم آن در روزگار معاصر بی‌معناست. اگر چنین باشد که منجی‌گرایی فقط در موعودگرایی به فهم درآید، پس نه تنها آن‌چه که در ابتدای این پژوهش تحت عنوان «زیست همیشگی و هنوز ما در مفهوم منجی‌گرایی» گفتیم، مدّعی غریب و شگفت می‌نماید، بلکه همه مثال‌هایی هم که از ابتدای پژوهش تا به حال گفتیم، مدّعی گنگ و مبهم جلوه می‌کنند، چراکه پیشاپیش ذیل امر دینی به معنای شایع کلمه نیستند. مثال‌هایی که از قضا و به طرز قریبی در رویکردهای دین‌مدارانه عرفی نیز، مدّعاهایی مصنوع و مجعول برشمرده می‌شوند، چرا که فی‌المثل تکاپوی دستگاه حاکمیت وقت در جستجوی نجات‌دهنده‌ای برابر تهاجم ارتش روس، اساساً ذیل مفاهیم دینی نیست. چنین است که در رویکردهای مذکور، منجی‌گرایی تنها به سویه‌های آخرالزمانی و موعودگرایی ادیان فروکاسته می‌شود. اما دیدیم که این چنین نیست. دیدیم که اگر از پیش‌فرض‌ها رها شویم، می‌بینیم که لحظات منجی‌گرایانه در تمام سطوح زیست‌امروزی ما جریان و تداوم دارد. دیدیم که این تداوم را می‌توان در ذیل میل برون‌رفت از وضعیت، به وضوح مشاهده کرد. البته که محتمل است که همین «میل برون‌رفت از وضعیت» هم، یک پیش‌فرض خوانده شود. این پژوهش، ادّعایی هم بر غیر این ندارد. اساساً کدام پژوهش علمی را سراغ داریم که بر پایه یک پیش‌فرض، طرح، چارچوب، روش‌شناختی یا هر نام دیگری که بر آن بنامیم، نباشد؟ این پژوهش اما این ادّعا را دارد که پیش‌فرض میل برون‌رفت از وضعیت را به مثابه روش‌شناختی خود می‌داند چون، می‌تواند سویه‌های فراگیرتری و جامع‌الاطراف‌تری از منجی‌گرایی را به فهم درآورد. درحالی که پیش‌فرض‌هایی که منجی‌گرایی را فقط در موعودگرایی محصور می‌دانند، چنین نیستند. پیش‌فرض میل برون‌رفت

از وضعیت، بارها خودش خودش را همان‌گونه که تا کنون هم دیدیم، به پرسش درآورده است. و به نظر می‌رسد این مزیت آن در نسبت با پیش‌فرض‌هایی باشد که منجی‌گرایی را صلب و محصور در آرمان‌گرایی و مفاهیم دینی می‌پندارند. موعودگرایی، منجی‌گرایی است و با پیش‌فرض میل برون‌رفت از وضعیت، نه تنها ابداً ابطال نمی‌شود بلکه کماکانی که هنوز زنده و پرکاربرد است، اما ذیل منجی‌گرایی و فرمی از آن است، نه این که منجی‌گرایی فقط موعودگرایی باشد.<sup>۱۰</sup> موعود، منجی خواهد بود اما منجی، فقط موعود نیست.

ذیل میل برون‌رفت از وضعیت است که می‌توانیم ببینیم که منجی‌گرایی هم‌چونان که می‌تواند در نسبت با وضعیتی جهت بگیرد که مؤمنان با آن مواجه هستند، می‌تواند در نسبت با وضعیت‌هایی دیگر هم جهت بگیرد که غیرمؤمنان با آن مواجه هستند. میل برون‌رفت از وضعیت، فراتر از تقسیم‌بندی مؤمنانه و غیرمؤمنانه است. در رویکردهای دین‌ستیزانه چون پیشاپیش منجی‌گرایی را مفهوم تحمیل‌شده بر مؤمنان می‌پندارند، این را در نظر نمی‌گیرند که حتی خود موعودگرایی ادیان هم، در پاسخی به میل برون‌رفت مؤمنان از وضعیتی جهت گرفته است. این را در نظر نمی‌گیرند که اساساً یکی از جنبه‌های تبلیغی ادیان در بدو ظهورشان پاسخ‌گویی به نیازها و امیال انسان بود. موعود تورات را در نظر بگیریم. چه می‌شود که تورات وعده نجات‌دهنده را به بنی‌اسرائیل می‌دهد؟ [خطاب به داود] می‌گوید:

و حینی که روزهایت به سر آمده با پدران تو می‌خواهی ذریه تو را که از پشت بیرون می‌آید بعد از تو برپا خواهیم نمود و مملکت او را استوار خواهیم ساخت. او خانه‌ای به اسم من بنا خواهد کرد و سند مملکت او را ابداً پایدار خواهیم نمود (کتاب دوم سموئیل، ۱۳۸۸: فصل ۷، ۵۸۹-۵۸۸).

و در جاهای دیگر که به کرات و فی‌المثل آمده: «اما اسرائیل به نجات ابدی از خداوند نجات خواهند یافت و ابدالابد شرمنده و خجل نخواهند شد» (کتاب اشعیا، ۱۳۸۸: فصل ۴۵، ۱۲۷۴). اما نیازها و امیال و آمال مخاطب این آیات چه بوده که چونین وعده‌هایی به آن‌ها داده می‌شود؟ چرا سراسر کتاب اشعیا، وعده بازسازی معبد را می‌دهد؟ پرسامد بودن وعده جمع‌شدن دوباره یهودیان سرگردان و پراکنده در ارض موعود، پرتکرار بودن وعده دستیابی به شکوه گذشته و بازسازی هیکل سلیمان، نشان چیست؟ و اصلاً چرا یهودیان جذب این وعده‌ها می‌شوند؟ مگر جز این است که این وعده‌ها پاسخی به امیال و آمال یهودیان است؟ سرگردانی و پراکندگی، تخریب معبد در حدود ۵۸۷ پیش از میلاد به دست نبوکدنصر دوم پادشاه امپراطوری بابل نو، آن‌هم برای قومی که تأکید بر باهم‌بودگی دارند، آن‌چونان گران بود که

بازتاب آن، به‌صورت نجات سرزمینی در عهد عتیق آمده است. امیال نجات سرزمینی، آمال رسیدن دوباره به شکوه گذشته معبد، با تخریب دوم و این‌بار در حدود ۷۰ پس از میلاد به‌دست تیتوس امپراتور روم، زنده‌تر از پیش شد. یوسفوس تاریخ‌نگار سده نخست میلادی، به‌عنوان ناظری که اوضاع اورشلیم را در تخریب دوم لمس کرده، اگرچه که اذعان دارد که سعی می‌کند بر احساسات خود غلبه کند و گزارش خود را جایی برای مرثیه‌های شخصی نمی‌داند، با این‌همه پس از تصویر دردآوری که در اثر جنگ داخلی و در آستانه حمله رومیان می‌دهد، اورشلیم را بدبخت‌ترین شهر می‌خواند و می‌گوید: اورشلیم، تو دیگر جای خدا نیستی و نمی‌توانی زنده بمانی، وقتی که به مکانی برای اجساد فرزندان تبدیل شدی (Josephus, 1928: 205-207). این خاطره جمعی تخریب معبد و دیرپایی سرگردانی یهودیان، به‌نحوی در تاروپود شئونات زندگی یهودیان ریشه دواند که همواره میل برون‌رفت از این وضعیت‌های کش‌آمده را داشتند.<sup>۱۱</sup> موعود در یهودیت پاسخی به این میل است.

موعودگرایی ادیان یک مفهوم تحمیل‌شده بر مؤمنان نیست که در نسبت با هیچ وضعیتی نباشد. و هم‌چنین، یک نیاز و میلی نیست که بر باورمندان تکلیف شده باشد. در حالی که عکس آن است. موعود تورات، پاسخی به میل برون‌رفت از سرگردانی دیرپای یهودیان است. ماشیح ذریه داود، پاسخی ست به میل یهودیان به چشم‌اندازی دیگر که همانا شکوه گذشته است. البته که انحطاط‌های موعودگرایی، نه قابل نفی است و نه اصلاً مورد بحث این پژوهش است. انحطاط هم نه به‌معنای هرگونه ارزش‌گذاری، بلکه به‌معنای سوءاستفاده از نیاز و میل انسان منتظر برای رهایی، در جهت امیال سیاسی و اقتصادی. منظور از این‌که موعودگرایی ادیان خود پاسخی برای نیاز و میل انسانی است، یعنی نه این‌که نیروهایی دروغین در بازار مکاره، منجی‌گرایی را چون سرابی فریبنده بر مؤمنان فروخته‌اند، بلکه دقیقاً عکس این است. باور به نجات‌دهنده‌ای برای برون‌رفت از وضعیت، خود امیال و آمالی ست که مؤمنان برساننده آن هستند. همان‌گونه که پیش‌تر هم گفتیم، این عناصر منجی‌گرایی هستند که بدان معنا می‌بخشند، نه این‌که خودش مفهومی خودبسنده باشد. در رویکردهایی که خود موعودگرایی ادیان را مفهومی تحمیلی برمی‌شمرند، یعنی دین و مفاهیم دینی را جدای از زیست مؤمنان می‌پندارند که بی‌هیچ نسبتی بر مؤمنان تحمیل شده است، خود مطالبات و آرزوهای مؤمنانه را هم جدابافته‌ای الصّاقی بر زیست مؤمنان می‌پندارند. بنا به این رویکردها، گویی که مطالبات و آرزوهای موعودگرا نه یهودیان، از جایی بیرون از زیست مؤمنان یهودی به‌عنوان خصلت‌های دینی بر آن‌ها تحمیل شده است. درحالی که این‌چنین نیست. در تعامل‌های مؤمنانه و در

آرزوهای مشترک است که مطالباتِ موعودگرایانه، به خصلتِ دینی ارتقاء پیدا می‌کنند. از ابتدا و به‌خودیِ خود که سرگردانی و پراکندگی، دارایِ خصلتِ دینی نیست که رهایی از آن، دینی و تحمیلی باشد. زیمل در مبحثی مشابه می‌گوید: «در بسیاری از مواردِ مهم، دورهٔ پرورشِ روابط به این شیوه مشخص می‌شود؛ یعنی، محتوایی که توسطِ فرم‌هایِ دیگر روابطِ انسانی در یک دوره پدید می‌آید در دوره‌هایِ دیگر فرمِ دینی به خود می‌گیرد» (زیمل، ۱۴۰۰: ۱۹۱). باری، آرزوهایِ موعودگرایانه زیسته شده‌اند در تاریخی از یأس‌ها و نرسیدن‌ها. انسان می‌خواهد که از وضعیت بیرون برود، می‌خواهد چشم‌اندازِ دیگر را ببیند، و چون خودش را ناتوان درمی‌یابد، می‌خواهد که به کسی یا چیزی چنگ بزند که خواسته‌اش را برآورده سازد. بحث از مدعیان و کاسبانِ دروغین، در مرتبهٔ بعد از این است.

در هر حال، رویکردهای دین‌ستیزانه با پیش‌فرضِ فروکاستِ منجی‌گرایی به سویه‌هایِ آخرالزمانی، با حکم بر این‌که باورهای دینیِ دیگر جایی در امروز جهان ندارند، از پایانِ منجی‌گرایی می‌گویند چراکه در نظرِ آن‌ها منجی‌گرایی فقط موعودگرایی است. درحالی که این‌چنین نیست. از قضا خودِ این رویکردها نیز غرق در لحظاتِ منجی‌گرایانه هستند. فی‌المثل جریان‌هایی که در منطقهٔ خاورمیانه که خود را اپوزیسیون و در عین حال دین‌ستیز و یا طرفدارِ جدایی دین از سیاست معرفی می‌کنند، در نظر بگیریم. همین جریان‌هایی که موعودگراییِ مؤمنانه را برساخته‌ای فریبنده برمی‌شمارند که سرابی را به مؤمنان نشان می‌دهد، خودشان به‌طرزِ قریبی مالا مال از منجی‌گرایی‌اند. آن‌ها وضعیتِ حاکم بر فضای سیاست را برنمی‌تابند. آن‌ها ناجیِ سیاسیِ خود را در بیرون و درونِ مرزها می‌پندارند و منتظرِ او هستند. نمودِ این جریان‌ها را می‌توان در اپوزیسیونِ ترکیه و افغانستان دید. فی‌المثل کافی است که موقعیتِ امروزِ احمد مسعود را علیه حکومتِ طالبان، از چشم‌اندازِ طیفی که باورمندی‌های دینی ندارند، در نظر بگیریم. انتظارِ آن‌ها برای احمد مسعود قطعاً موعودگرایی نیست، اما حتماً لحظاتِ منجی‌گرایانه است. و یا در مثالی دیگر، موقعیتِ کمال قلیچ‌دار اوغلو را به‌عنوان یکی از رهبرانِ اپوزیسیون، برابرِ دولتِ اردوغان در نظر بگیریم. به‌هر ترتیب، اوغلو در چشم‌اندازِ طیفی از حزبِ جمهوری خلقِ ترکیه که از قضا هم‌راستایِ گرایش‌هایِ ملی‌گرایانه، گرایش‌هایِ لائیک هم دارند، ناجیِ سیاسیِ ترکیه است. اصلاً صحبت از توانِ اثرگذاریِ احمد مسعود و اوغلو بر روندِ سیاسی، و یا کیفیتِ موقعیت و جایگاهِ آن‌ها در جامعهٔ افغانستان و ترکیه نیست، بلکه صحبت از چشم‌داشتِ طیفی - هرچند محدود یا گسترده، پراکنده یا سازمان‌دهی شده - است که آن‌ها را ناجیِ سیاسی می‌پندارند. طیفی که در بینشِ سیاسی - اجتماعی‌اش، تاریخِ مصرفِ موعودگرایی را گذشته



می‌داند، خود اما پر از لحظات منجی‌گرایانه است. آن‌ها چون پیشاپیش منجی‌گرایی را فقط موعودگرایی می‌دانند و از قضا در بسیاری موارد هم خود را در تقابل با آن می‌خوانند، این انتظار سیاسی خود را منجی‌گرایی به حساب نمی‌آورند.

پس تفاوتی بین منجی‌گرایی و موعودگرایی است، صدالبته اما تفاوت به معنای بسطیافتن معنا. موعودگرایی فرمی از منجی‌گرایی است، نه این‌که همه آن باشد. منجی‌گرایی نه مفهومی است که فقط قابل استناد به مفاهیم دینی و سویه آخرالزمانی باشد، بلکه در همه ساخت‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و حتی ورزشی هم قابل لمس است. منجی‌گرایی در همه سطوح و شئون زیست‌امروزی جریان دارد، چه در میان آن‌هایی که خود را دین‌ستیز معرفی می‌کنند، چه در میان آن‌هایی که پایبند به هیچ‌گونه ارزش و آرمان و هدفی نباشند، و چه در میان مؤمنان. اگرچه که در رویکردهای دین‌مدارانه عرفی نیز، منجی‌گرایی فقط به موعودگرایی فروکاسته می‌شود، اما و از قضا، وضوح روشن‌تری از تفاوت بسیط بین منجی‌گرایی و موعودگرایی را می‌توان در زیست مؤمنانه دید. جایی که یک مؤمن می‌تواند هم‌زمانی که باورمند موعود دین است، پر از لحظات منجی‌گرایانه دیگر هم باشد. فی‌المثل کشور عراق را در نظر بگیریم. طیف بزرگی از جمعیت عراق را دین‌داران تشکیل می‌دهند. از حدود اکتبر ۲۰۱۹ بحث خروج نیروهای نظامی ایالات متحده، گسترش پیدا کرد. با این حال اما در جامعه عراق، یکپارچگی و وحدت نظر در این مورد نبود. به هر ترتیب، طیفی از همان جامعه دین‌دار عراق، خواهان ادامه حضور نیروهای نظامی ایالات متحده بودند. آن‌ها به سبب برخی ملاحظات سیاسی، امنیتی و نظامی بعد از مبارزه با داعش، راه برون‌رفت از وضعیت بی‌ثباتی را در ادامه حضور نیروهای نظامی می‌دانستند.<sup>۱۲</sup> این‌جا اصلاً بحث این نیست که طیف مذکور از اهل سنت و کوردهای عراق بودند، یا اصلاً بحث این نیست که خواسته متضاد اهل سنت عراق بر مخالفت حضور نیروهای آمریکایی در بدو حضورشان بود، یا اصلاً بحث این نیست که عکس آن، طیفی از شیعیان عراق در بدو حضور نیروهای آمریکایی موافق آن بودند و بعد از آن مخالف، بلکه بحث این است که به هر ترتیبی و با هر نیتی و کیفیتی و کمیتی، طیفی از جامعه دین‌دار عراق، راه برون‌رفت از بی‌ثباتی‌های پس از داعش را در حضور نیروهای آمریکایی می‌دیدند. بحث درست یا نادرست بودن رویکرد این طیف نیست، بلکه بحث این است که دین‌دار در عین این‌که بر باورهای موعودگرایی خود مانده است، بنا به همان میل برون‌رفت از وضعیت، لحظات منجی‌گرایانه را در فرمی دیگر هم تجربه می‌کند. آیا نمی‌توان دین‌داری را در نظر گرفت که بنا به اقتضائات زمانه، راه برون‌رفت از وضعیت بی‌ثباتی را در قدرت نظامی

می‌بیند، اما کماکان باورمندی‌های موعودگرایانه هم دارد؟ البته که می‌توان. اما مسأله این جاست که پیش‌فرض فروکاست منجی‌گرایی به موعودگرایی، این انتظار دین‌دار را به قدرت نظامی، منجی‌گرایی نمی‌داند.

## ۶. نتیجه‌گیری

نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد که منجی‌گرایی، فقط فروکاستی به موعودگرایی نیست. بلکه منجی‌گرایی مفهوم فراگیرتری است که موعودگرایی، ذیل و فرمی از آن است. نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد، منجی‌گرایی به مثابه چشم‌داشت به عاملیتی برای برون‌رفت از وضعیت، در همه سطوح زیست‌انسانی جریان دارد. بدین معنا که اگر موعود عاملیتی است که قرار است برون‌رفت از وضعیتی را برای مؤمنان رقم بزند، پس، بنا به تکرر انتظارات دیگر برای برون‌رفت از تکرر وضعیت‌های دیگر، تکرر منجی‌ها و منجی‌گرایی‌ها را داریم. بر این اساس و بنا بر تفکیک منجی‌گرایی و موعودگرایی، پدیداری و کارکرد منجی‌گرایی، فقط مختص به جغرافیاهایی که به‌طور سنتی و تاریخی، پایگاه پیدایش ادیان بوده‌اند، نیست، چه آن‌که منجی‌گرایی، لزوماً و منحصراً، تنها یک مفهوم دینی نیست. و همچنین است که تنها مختص به پیشینیان نیست. و بنا بر مثال‌هایی که در این پژوهش به آن‌ها اشاره کردیم، نتیجه دیگر این پژوهش نشان می‌دهد که منجی‌گرایی مفهومی نیست که لزوماً جمعی باشد؛ بدین معنا که منجی، لزوماً و فقط آن عاملیتی نیست که خواسته و مطالبات یک جمعی را برآورده سازد. منجی‌گرایی می‌تواند یک مفهومی باشد که کاملاً بر دغدغه‌های شخصی و فردی مطابقت داشته باشد. بدین معنا که یک فرد می‌تواند لحظات منجی‌گرایانه‌ای را در نسبت با وضعیتی تجربه کند که اساساً برای فرد یا جمع دیگر، آن وضعیتی نباشد که خواهان برون‌رفت از آن باشند. بر این اساس منجی می‌تواند آن عاملیتی باشد که خواسته و مطالبات فقط یک فرد را برآورده کند. درحالی که عکس آن هم صادق است. منجی می‌تواند یک فرد باشد که مطالبات جمعی را برآورده سازد، و در حالتی دیگر، منجی می‌تواند یک مجموعه سیستماتیک باشد که خواسته یک فرد یا یک جمع را برآورده سازد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. زیست همواره منجی‌گرایانه بدان معنا که ما همواره با میل برون‌رفت از وضعیت، زندگی می‌کنیم. در پی برون‌رفت از وضعیت هستیم چون علیه وضعیت موجود برمی‌آییم و در جستجوی چشم‌انداز دیگر

هستیم. اساساً منتظر منجی هستیم که برون‌رفت از وضعیت را فعلیت ببخشد. علیه وضعیت‌بودن و چشم‌انداز دیگر را جستن، فقط مربوط به زیست مؤمنانه نیست. بی‌پایانی میل برون‌رفت از وضعیت، اساس محتوای ذات انسانی‌ست. حتماً که در زیست غیرمؤمنانه هم با مناسبات و اقتضائات خودش، میل برون‌رفت از وضعیت جریان دارد. بدین سبب در زیست غیرمؤمنانه، انتظار برای آن‌کس یا آن‌چیز که تغییر را فعلیت ببخشد، متفاوت با فرم موعود مؤمنان است. لذا تفاوتی در میل برون‌رفت از وضعیت نیست، ذات انسانی پابرجاست. بدین معنا، منظور از زیست همواره منجی‌گرایانه یا به تعبیری زیست امیدوارانه و منتظرانه، فروکاست آن به فرم زیست موعودگرایانه ادیان نیست. به این موضوع در ادامه پرداخته خواهد شد.

۲. قحطی این سال، یکی از فجیع‌ترین اتفاقاتی‌ست که از یک سده‌ونیم پیش به این‌سوی در ایران رخ داده است. در این بحران بزرگ، درخواست‌های مکرر از نواحی مختلف به دربار می‌رسید و طلب کمک می‌شد. درباره قحطی این سال بنگرید به آرش حیدری ۱۳۹۹: ۱۳۰-۱۲۴.

۳. درباره سید احمد رای بریلوی و باورهای مردم هند نسبت به او، بنگرید به رسول جعفریان ۱۳۹۱: ۲۲۶-۲۲۵.

۴. برای خواندن متن کامل مصاحبه فوکو، بنگرید به ترجمه محمد مهدی اردبیلی از این مصاحبه، تحت عنوان «پروبلماتیزه کردن چیست؟»، انتشار یافته به تاریخ ۲۲ مردادماه ۱۳۹۳ در سایت پروبلماتیکا به آدرس [www.problematica-archive.com](http://www.problematica-archive.com)

۵. حافظ به زیبایی نشان می‌دهد که این دیرینگی را نقطه پایانی نیست. حافظ در بیتی می‌گوید: جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد / ما را چگونه زبید دعوی بی‌گناهی؟ اگر چه که این بیت حافظ بر طریق رویکرد گناه‌شناسی منحصر به فرد حافظ است، اما می‌توان سویه دیگری را هم برای آن برشمرد؛ سویه‌ای که نشان از همیشگی بودن سرشت علیه وضعیت‌بودن، در ما فرزندان آدم دارد.

۶. در پرشی از اسطوره و تاریخ‌های دور به قرن اخیر، تلاش امروزه انسان برای رفتن به سیاره‌های دیگر و اساساً اکتشافات فضایی را در نظر بگیریم. چه می‌شود که انسان تلاش می‌کند که جز زمین، این خانه امن و سخاوتمندش، چشم‌انداز دیگری از کیهان را هم تجربه کند؟ هر اندازه هم که در دهه‌های اخیر، از بحران‌های محیط‌زیستی و رو به پایان بودن منابع، به عنوان دلیل این عطش انسان در کشف ناشناخته‌های کیهانی سخن بگوییم، اما آیا نمی‌توان سویه‌ای از شروع این اکتشافات فضایی را در میل و اشتیاق بی‌پایان انسان برای دستیابی به چشم‌انداز و منظره دیگری از کیهان بدانیم؟ هنوز دغدغه‌های محیط‌زیستی به اندازه این سال‌ها مطرح نبود و هنوز وضعیت زمین ازین لحاظ پایدار بود که دغدغه رفتن به فضا شروع شد. و در مثالی دیگر، چه می‌شود که کریستف کلمپ، در آب‌ها، به جای شرق به غرب می‌رسد؟ کشف سرزمین‌های ناشناخته، لزوماً به معنای وضعیت ناپایدار پادشاهی اسپانیا و پرتغال نیست. بحث چشم‌انداز جدید را جستن است، حتی زمانی که وضعیت ناپایدار هم نباشد. بحث بی‌پایانی میل و اشتیاق برون‌رفت از وضعیت، از گذشته تا امروز و تا به فرداست.

۷. بازتاب چشم‌انتظاری برای گلزنی از سوی یک بازیکن خاص در وضعیتی که یک تیم با مشکل گلزنی مواجه می‌شود، با نگاهی گذرا به رسانه‌های ورزشی و فضای هواداری در فوتبال، به روشنی پیداست. مطالب بسیاری را می‌توان در روزنامه‌های ورزشی سرتاسر جهان مشاهده کرد که به بازیکنی خاص، در وضعیت‌های مذکور، لقب نجات‌دهنده داده‌اند. فی‌المثل وضعیت باشگاه رئال مادرید را در ماه نوامبر، در فصل ۲۰۲۳/۲۰۲۴ لالیگای اسپانیا در نظر بگیریم. رئال مادرید در ماه نوامبر با مصدومیت‌های متعدد مهاجمان اصلی خود، مواجه شد. وضعیت نگرانی از عدم گلزنی احتمالی در بازی‌های آتی، در فضای هواداری این باشگاه به‌وجود آمد. هواداران در نبود مهاجمان باشگاه، به گلزنی بازیکن انگلیسی خود، جود بلینگهام، دل بستند که اساساً یک مهاجم کلاسیک نیست. بازیکن انگلیسی در نگاه هواداران، عاملیتی است که می‌تواند برون‌رفت از وضعیت عدم گلزنی احتمالی را در بازی‌های آتی، فعلیت ببخشد. در چنین فضایی است که روزنامه آس as اسپانیا، در تیتراژ اول خود با پس‌زمینه‌ای از تصویر بلینگهام، می‌نویسد: AL RESCATE به معنی (برای نجات)، که اشاره به انتظار هواداران برای گل‌های بلینگهام دارد. بنگرید به روزنامه as سال ۵۶، شماره ۱۹۱۷۰ به تاریخ ۲۶ نوامبر ۲۰۲۳ میلادی.

۸. بازتاب این نظرگاه را که عاشق، معشوق را به‌سان نجات‌دهنده و عاملی می‌داند که ملال و یکنواختی زندگی‌اش را برطرف می‌سازد، به وفور در اشعار و ترانه‌ها می‌بینیم. از اشعار کلاسیک هم که بگذریم، چون بحث این جای متن، درباره زیست معاصر است، می‌توان انبوه مثال‌ها در این باره را در شعر معاصر، هم در شعر نو (منظور در این جا یعنی شعر بدون قافیه و وزن‌های کلاسیک) و هم در قالب کلاسیک نو، نشان داد. فی‌المثل در اشعار شاملو به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین قله‌های شعر نو، می‌بینیم که: «در تاریکی چشمانت را جستم/ در تاریکی چشم‌هایت را یافتم/ و شبم پرستاره شد» و یا «او را می‌بینم، او را می‌شناسم: / روح نیمه‌اش در انتظار نیم دیگر خود درد می‌کشد: مرا نجات بده ای کلید بزرگ نقره/ مرا نجات بده» و یا «و چشمانت با من گفتند/ که فردا/ روز دیگری ست - / آنک چشمانی که خمیرمایه مهر است / ... آید فسخ عزیمت جاودانه بود». و یا در اشعار حسین منزوی، به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین غزل‌سرایان نو می‌بینیم: «تو شاید آن زن افسانه‌ای که می‌آری/ به هدیه با خود، خورشید را به خانه من» و یا «نسیم و نخ بده از خاک تا رها شود/ به یک اشاره تو روح بادی‌ام» و یا «تشخیص درد من به دل خود حواله کن / آه ای طیب درد فروش جوان من».

۹. به روشنی می‌توان در مثال‌های فوق، حتی زمانی هم که وضعیت پایدار است، میل برون‌رفت از وضعیت را با نام دیگرش یعنی «تغییر و تحول» هم نشان داد. می‌توان نشان داد که حتی در وضعیت پایدار، میل و اشتیاق به چشم‌انداز و منظره دیگر حضور دارد. آنچه که مهم می‌نماید این است که پایداری یک وضعیت با چه مؤلفه‌هایی تعریف شود؟ نماینده‌ای (حزبی) را در نظر بگیریم که در بازه زمانی بر مسند قدرت بودنش، وضعیت گرانی یا بیکاری به کم‌ترین حد خود رسیده است. اما رویکردهای محافظه‌کارانه نماینده/حزب در رابطه با فی‌المثل امور مهاجرین و یا بیمه، مطالبات رأی‌دهنده‌گان را برآورده نمی‌کند. آن‌ها در پی چشم‌انداز دیگری در رابطه با قوانین مربوط به امور مهاجرین و بیمه هستند. آن‌ها، راهکار و عاملیتی که چشم‌انداز دیگر را برایشان به تصویر بکشد را در نماینده/حزب دیگری می‌بینند که

رویکردهای محافظه‌کارانه ندارد. یا تماشاگران و مدیرانی که با وجود وضعیت خوب گلزنی و شاید هم که قهرمانی باشگاه، در پی ارائه سبک دیگری از فوتبال هستند. آن‌ها برآورده شدن خواسته‌هایشان را، در یک مهاجم/مربی دیگر می‌دانند. و این لزوماً به معنای ناپایداری وضعیت گرانی/اشتغال و سبک بازی باشگاه نیست. آن‌ها پس از رسیدن به یک رضایتی، در پی رسیدن به رضایتی دیگر هستند. و البته که این تغییرخواهی و تحول‌خواهی و در پی چشم‌انداز دیگر بودن، لزوماً هم قابل استناد به همه رأی‌دهنده‌گان و تماشاگران نیست. حتی اگر هم طیفی از آن‌ها بر «چشم‌انداز جدید را جستن» باشند، از تداوم این میل حتی در پایداری‌ها، نشان دارد.

۱۰. تکرار مکررات است، اما به نظر می‌آید «پرسش منجی‌گرایی یا موعودگرایی؟» با پیش‌فرض‌های عادی‌شده، چونان غریب می‌نماید که اشاره دوباره به مثال آپارتمان و دریا که در ابتدای این پژوهش گفتیم، شاید که هرچه بیش‌تر بر قریبی پرسش مذکور بیفزاید. همان‌گونه که آپارتمان و دریا تنها آنی نیستند که از درون اتاق و ساحل دیده می‌شوند و هم‌زمان همانی هم هستند که از بیرون آپارتمان و دورتر از ساحل دیده می‌شوند، منجی‌گرایی هم، هم‌زمانی که موعودگرایی است، اما فقط آن نیست، و همه مثال‌های دیگری که گفتیم هم هست.

۱۱. البته که این‌جا آن‌چه که موضوعیت ندارد، واقعیت رویدادهای تاریخی است! اصلاً بحث تشکیک در واقعه‌های فی‌المثل تخریب معبد، نیست. این پژوهش، سر آن ندارد. آن‌چه که این‌جا موضوعیت دارد، خاطره جمعی و یادمان‌های ذهنی مؤمنان یهودی است، که در اشتیاق تاریخی کش آمده برای جمع‌شدن دوباره در ارض موعود، به سر برده است.

۱۲. برای مطالعه بیش‌تر درباره یکپارچه نبودن دیدگاه عراقی‌ها در رابطه با خروج نظامیان امریکایی، بنگرید به مصاحبه جعفر حق‌پناه، تحت عنوان «عراقی‌ها برای خروج نظامیان امریکایی از خاک کشورشان، یکپارچه نیستند»، انتشاریافته به تاریخ ۶ بهمن‌ماه ۱۳۹۸ در سایت دیپلماسی ایرانی به نشانی [www.irdiplomacy.ir](http://www.irdiplomacy.ir)

## کتاب‌نامه

- پین‌سنت، جان (۱۳۸۰)، *شناخت اساطیر یونان*؛ ترجمه باجلان فرخی، چاپ اول، تهران: اساطیر.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۱)، *مهدیان دروغین*؛ چاپ اول، تهران: نشر علم.
- حق‌پناه، جعفر (۱۳۹۸)، «عراقی‌ها برای خروج نظامیان امریکایی از خاک کشورشان، یکپارچه نیستند»، *سایت دیپلماسی ایرانی*، انتشاریافته به تاریخ ۱۳۹۸/۱۱/۰۶، [www.irdiplomacy.ir](http://www.irdiplomacy.ir).
- حیدری، آرش (۱۳۹۹)، *واژگونه‌خوانی/استبداد ایرانی*؛ چاپ اول، تهران: انتشارات مانیا هنر.
- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۵۰)، *نخستین فیلسوفان یونان*؛ چاپ اول، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- دریدا، ژاک (۱۳۸۸)، *مواضع*؛ ترجمه پیام یزدانجو، چاپ سوم، تهران: نشر مرکز.
- دریدا، ژاک (۱۳۹۹)، *نوشتار و تفاوت*؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ چهارم، تهران: نشر نی.

زرگری‌نژاد، غلام‌حسین (۱۳۸۰)، احکام الجهاد و اسباب الرّشاد؛ چاپ اول، تهران: بقیه.  
 زیمیل، گئورگ (۱۴۰۱)، شوینهاور و نیچه، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، چاپ چهارم، تهران: نشر علم.  
 زیمیل، گئورگ (۱۴۰۰)، مقالاتی دربارهٔ دین؛ ترجمه شهناز مسمی‌پرست، چاپ سوّم، تهران: ثالث.  
 شوایتزر، هارولد (۱۴۰۱)، در باب انتظار؛ ترجمه مهیار آقایی، چاپ سوّم، تهران: بیدگل.  
 غنی، قاسم (۱۳۸۳)، تاریخ عصر حافظ؛ تهران: انتشارات زوار.  
 فوکو، میشل (۱۳۹۳). «پرولماتیزه کردن چیست؟»، ترجمه محمدمهدی اردبیلی، سایت پرولماتیکا،  
 انتشار یافته به تاریخ ۱۳۹۳/۰۵/۲۲، [www.problematica-archive.com](http://www.problematica-archive.com).  
 کاشف الغطاء، شیخ جعفر (۱۳۸۰)، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء؛ به تحقیق عباس تبریزیان و  
 محمدرضا ذاکری و عبدالحلیم حلّی، جلد اول، چاپ اول، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.  
 کتاب مقدّس (۱۳۸۸)، ترجمه فاضل‌خان همدانی، ویلیام گِلن، هنری مَرّین، چاپ سوّم، تهران: اساطیر.  
 هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۴۰۱)، پدیدارشناسی روح؛ ترجمه سید مسعود حسینی و محمدمهدی  
 اردبیلی، چاپ سوّم، تهران: نشر نی.

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

Diario AS (26 de noviembre de 2023). "Pichichi al rescate", ano LVI, num 19170.

Hesiod (1988), *Theogony and Works and Days*, translated by M.L. West, New York: Oxford university press.

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

Shklovsky, Viktor (1991), *Theory of Prose*, Translated by Benjamin Sher, Illinois: Dalkey Archive Press.

Shklovsky, Viktor (2017), *Viktor Shklovsky; A Reader*, edited and translated by Alexandra Berlina, New York: Bloomsbury Academic.