

Mentalities of the Advent and the Forms of Waiting in the Qajar Period

A Study Based on Simmel's Theories

Mostafa Salehi Saroukolaei*

Sayed Alireza Abtahi**

Abstract

The advent of the Promised One is among the most fundamental beliefs of the Shiites. In the middle of the Qajar period, the Waiting for the Advent in the face of the 'idea of the nearness of the Advent,' rose to the top of the ideological discourse. However, since Waiting is generally examined in its external manifestation, the mentality of the Advent during the Qajar period has received less attention. The external manifestation of Waiting is also often reduced to the narrative of the events of the Babis. As if there was only a single mentality of the Advent. Therefore, the general problem of messianic studies in the Qajar period is at the level of narrative-centricity, and it deals with the analysis of documents concerning how the events of the Babi Waiting occurred. However, the problem of the present research is not the examination of the events of Waiting, but rather the different mentalities of Waiting that have formed the events. This is because the hypothesis is that the form-finding of Waiting as a situation or event is related to the mentality of the awaiters towards the Advent. And different mentalities of the Advent construct different forms of Waiting. Therefore, the question is: what different forms did the Waiting for the Advent take during the Qajar period? The goal of this research is to demonstrate the

* PhD Candidate in Post-Islamic Iranian History, Department of History, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran (Corresponding Author), mostafasalehi65@gmail.com

** Associate Professor, Department of History, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran, abtahi1342@yahoo.com

Date received: 31/07/2025, Date of acceptance: 04/11/2025



different mentalities of the Advent and to examine their differences in confronting the idea of the nearness of the Advent. The research hypothesis was tested using the theories of Georg Simmel. The research was conducted through the historical research method with a qualitative approach. The case studies are the Usuli, Shaykhi, and Babi forms of Waiting, and each of them was examined based on their own primary sources. The findings of the research show that although different forms of Waiting for the Advent were formed in the Qajar period, the Waiting for the Advent, as an inherent essence, remained intact in this period. A single essence that was perceived differently in the diversity of mentalities and, in each perception, found a renewed concrete essentiality.

Keywords: Mentality of the Advent, Form of Waiting, Nearness of the Advent, Qajar.

Introduction

In studies on Mahdism during the Qajar period, the focus is generally on the “narrative of events” related to the Babis. However, the issue is that such an interpretation -whether for or against- by remaining event-centric, overlooks the Babi mentality of the Advent, which shapes those very events. It is as if the object were separate from the subject, as if the materialization of Babi events could be understood without considering their connection to the Babi mentality of the Advent. But if we remove the Babi mentality of the Advent, or any other mentality, there would no longer be a state of Waiting for the Advent. Thus, the other issue is this: In a reading that focuses solely on narrating the events of the Babis, it is as if there were no other Waiting groups in the Qajar period with different mentalities of the Advent. Thus, although belief in the Advent of the Mahdi was shared, this belief did not take on a singular form across different mentalities. And it was precisely this difference in mentalities of the Advent that constructed distinct forms of Waiting. This study examines these differences through the theoretical framework of Georg Simmel. Simmel contends that analyzing historical events necessitates incorporating mental processes into the inquiry. He maintains that these mental processes construct historical forms, and that life perpetually takes on form. The clash of forms, in turn, propels life forward. Thus, in this study, belief in the Advent is treated as the unitary essence of Qajar-era Waiting life, which -when confronted with divergent mentalities- gave rise to distinct forms of Waiting.

Materials & Methods

In the present research, Simmel's pattern of form and content was used, which is his main methodological pattern. In the Simmelian pattern, contents take on form. The forms themselves are the product of different perspectives on a single content. Contents, whether artistic, philosophical, religious, etc., attain real existence only when they are perceived through mental processes. Therefore, in a plurality of mental processes, the reality of life's contents also differs.

Discussion and Results

In the years leading up to 1260 AH (1844 CE), the idea of the imminent Advent of the Mahdi emerged. The three mentalities of the Usuli, Shaykhi, and Babi traditions encountered this idea differently, thereby forming three distinct forms of Waiting for the Mahdi. As Simmel points out, humans are multifaceted beings. From the human perspective, an object is not merely a desired object; it is also an object of theoretical understanding, aesthetic appreciation, and religious meaning. Thus, the receptivity of the Qajar-era Waiting believers is what matters, not the idea of the Advent itself. The idea of the Advent possesses no purity in itself. The Waiting believers, through their own mentalities, added concreteness to the idea of the Advent. The Usuli mentality held that only God knows the time of the Mahdi's Advent. They prioritized rational criteria over religious narratives, and consequently rejected as incorrect those narratives that claimed the Advent was imminent. Their response to the idea of the imminent Advent was to continue Waiting. Yet they did not understand Waiting as mere passive expectation. They elevated Waiting into the form of 'the general deputyship of jurists' (niyābat-e 'āmm-e fuqahā). This form articulated and regulated believers' interactions and social relations within the state of Waiting. The concretization of this form added structure to Waiting- it became an organized system. Usuli scholars maintained this form would remain functional until the Mahdi's Advent. But as Simmel observes, every form- at the very moment of its formation- faces opposition through another form. For life's forms are shaped by the mentalities of individuals, and these mentalities know no end. The Shaykhi mentality of the Advent, like the Usuli one, upheld the continuation of Waiting. Yet unlike the Usulis, this group emphasized the agency of wāsita (mediation) during this situation. Shaykh Ahmad al-Ahsa'i taught that in every era, one individual possesses the capacity to communicate with the Imam (AS). Thus, the Shaykhis incorporated the form of wāsita into their Waiting. Within this framework, while the

Mahdi's Advent might at times be considered imminent- unlike the Usuli form- they were not without awareness of the Mahdi. Rather, they maintained a connection with him. Simmel argues that every idea undergoes concretization in diverse ways, with inevitable additions and omissions. He suggests religion is not a singular melody within life's symphony, but rather a tonality within which the entire composition unfolds. By this logic, belief in the Mahdi's Advent during the Qajar period functioned as a tonality- a shared harmonic framework within which distinct symphonies were performed, with each mentality tuning its own instrument. The Babi mentality, unlike the two previous ones, believed the Advent had occurred. For the Babis, the period of Waiting had ended- the Bab was the Mahdi who had appeared. Thus, within the Babi framework, the central concern became the post-Advent condition rather than the state of anticipation. And yet, as life continually takes on new forms, here too the Babi form branched into two subsequent forms: the Baha'i and Azali expressions.

Conclusion

In both the Shaykhi and Babi forms, the agency responding to the idea of the imminent Advent was individual, whereas in the Usuli form, this responding agency was collective. The key difference lay in the individual agent's role: in the Shaykhi form, this individual agency perpetuated Waiting, while in the Babi form, it terminated Waiting. On the other hand, neither the Usuli nor Babi forms offered passive responses- their actions were shaped by their respective mentalities. In contrast, the Shaykhi form, bound by its theological outlook, resorted solely to perpetuating Waiting in its pure form. Thus, despite all formal differences, Waiting for the Advent endured as an essential dimension of the faithful anticipatory life throughout the Qajar years

Bibliography

- The Holy Quran* (1996). Translated by Baha al-Din Khorramshahi. Tehran: Jami & Niloufar Publications. [in Persian]
- Afnan, Abolghasem (2000). *The Supreme Era*. Oxford: Oneworld. [in Persian]
- Ahsa'i, Abdullah (1967). *Treatise on the Biography of Shaykh Ahmad Ahsa'i*. Translated by Muhammad-Tahir Kermani. Second edition. Kerman: Saadat-e Kerman Printing Press. [in Persian]
- Ahsa'i, Ahmad (2009). *Jawame al-Kalem*. Vol. 5. Basra: Al-Ghadir. [in Persian]

197 Abstract

- Ansari Shushtari, Morteza (1998). *Fara'id al-Usul*. Vol. 3. Qom: Majma' al-Fikr al-Islami. [in Persian]
- Asef, Mohammad Hashem Rustam al-Hokama (1975). *Rustam al-Tavarikh*. Third edition. Tehran: Pocket books stock company & Amirkabir Publications. [in Persian]
- 'Azod-ol-Dowle, Ahmad Mirza (1997). *Tarikh-e 'Azodi*. Edited by Abdolhoseyn Nava'i. First edition. Elm Publications. [in Persian]
- Bayan-e Farsi* (n. d.). n.p.: n.pub. [in Persian]
- Behbahani, Mohammad-Baqer (1994). *Al-Fawa'id al-Ha'iriyya*. First edition. Qom: Majma' al-Fikr al-Islami. [in Persian]
- Behbahani, Mohammad-Baqer (2003). *Masabih al-Zalam fi Sharh Mafatih al-Shara'i*. Vol. 8. Qom: Allama Vahid Behbahani Institute. [in Persian]
- Eight Paradise* (2001). n.p.: Bayani Digital Publications. [in Persian]
- E'tezad-ol-Saltaneh (2020). *The Bab's Sedition*. Edited by Abdolhoseyn Nava'i. Second edition. Elm Publications. [in Persian]
- Fadil Mazandarani, Asadullah (n.d.). *Zuhur al-Haqq*. Vol. 2. Edited by Adel Shafi'pur. n.p.: H-Baha'i. [in Persian]
- Fayrahi, Davod (2015). *The Threshold of Modernity in the Explanation of Tanbih al-Ummah wa Tanzih al-Millah*. First edition. Tehran: Nay Publications. [in Persian]
- Foruzesh, Sina (2021). *Sayyid Ali Muhammad Shirazi and the Babi Uprising in Mazandaran*. First edition. Tehran: Soroush Publications. [in Persian]
- Hamadani, Abd al-Samad (2008). *Bahr al-Ma'arif*. Vo. 2. Translated by Husayn Ustadvali. First Edition. Tehran: Hikmat Publications. [in Persian]
- Hosayni Arabi, Mehdi (2008). The Qajar Era and Writings on Mahdism. *Mashregh-e Mow'ood Journal*. 2(5), 47-72. [in Persian]
- Ibn Arabi, Muhammad ibn Ali (2006). *Fusus al-Hikam*. Translated by Muhammad-Ali Mowahed & Samad Mowahed. Tehran: Karnameh. [in Persian]
- Ibn Athir, Mubarak ibn Muhammad (1969). *Jami al-Usul fi Ahadith al-Rasul*. Vol. 11. n. p.: Maktabat al-Hawani. [in Persian]
- Ibn Bazzaz, Tawakkul ibn Ismaeil (1994). *Safwat al-Safa*. First edition. Edited by Gholamreza Tabatabaei-Majd. Tabriz: Editor. [in Persian]
- Jafarian, Rasul (2014). Millenarianism, Politics, and Superstitions. *Andisheh pouya Journal*. 3(20), 82-85. [in Persian]
- Kashani, Mirza Jani (1949). *Nuqtat al-Kaf*. Edited by Edward G. Browne. Leiden: Brill. [in Persian]
- Kashif al-Ghita, Ja'far (1901). *Al-Haqq al-Mubin fi Taswib al-Mujtahidin wa Takhti'at al-Akhbariyin*. First Edition. Tehran: Ahmad al-Shirazi. [in Persian]
- Kashif al-Ghita, Ja'far (1901). *Kashf al-Ghita' an Muhimmat al-Shari'ah al-Gharra*. Vol. 1 & 4. Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [in Persian]

- Kant, Immanuel (2020). *Critique of Pure Reason*. Translated by Behrooz Nazari. Second Persian edition revised by Mohammad Mehdi Ardabili. Sixth Print. Tehran: Qoqnoos Publications. [in Persian]
- Kasravi, Ahmad (1944). *Baha'ism*. Tehran: Payman Press. [in Persian]
- Kermani, Mohammad Karim (n.d. b). *Irshad al-Avam*. Vol. 4. n.p.: n.pub. [in Persian]
- Kermani, Mohammad Karim (n.d. a). *Rajum al-Shayatin*. Translated by Ahmad Arefi. n.p.: n.pub. [in Persian]
- Khormoji, Mohammad Jafar (1965). *Haqayeq-ol-Akhbar-e Naseri*. Edited by Hoseyn Khadivjam. Tehran: Zavvar. [in Persian]
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (2009). *Al-Kafi*. Vo. 2. First Edition. Qom: Dar al-Hadith Lel-tebaah Wa al-Nashr. [in Persian]
- Majzub Ali-Shah (1972). *Marahil al-Salikin*. Translated by Javad Nurbakhsh. Tehran: Khanqah-e Nimatullahi Publications. [in Persian]
- Mamaqani, Mirza Muhammad Taqi & Morselvand, Hasan (1995). *The Dialogue of Ali Muhammad Bab with the Clergy of Tabriz*. First Edition. Tehran: Nashr-e Tarikh-e Iran. [in Persian]
- Mirza-ye Qomi, Abul-Qasem ibn Mohammad-Hasan (1958). *Qavanin al-Osul*. Tehran: al-Maktab al-elmiyyah Islamiyya. [in Persian]
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad (1992). *Al-Irshad*. Vo. 2. Edited by Ahl al-Bayt (A.S.) institute. Qom: Sheikh al-Mufid Congress. [in Persian]
- Nabil Zarandi, Mohammad (1991). *Matale' al-Anvar; A Summary of Nabil's Narrative*. Translated by Abd-ol-Hamid Eshraq Khavari. New Delhi: Mir'at. [in Persian]
- Naraqi, Ahmad (1996). *Awa'id al-Ayyam fi Bayan Qawa'id al-Ahkam*. Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [in Persian]
- Nicholas, L. M. (1905). *Religions of Civilized Nations; The History of Sayyid Ali-Muhammad Known as the Bab*. Translated by A.M. Paris: n.pub. [in Persian]
- Rabbani, Ahang (2004). *The Bab in Shiraz: An Account by Mirza Habibu'llah Afnan*. vol 16. Self-published online: Author.
- Rashti, Sayed Kazem (2011). *Jawaher Al-Hekam*. Vol. 7. Basra: Alghadir. [in Persian]
- Sabzevari, Mohaghegh (1990). *Sharh Al-Manzomeh*. Edited by Hasan Hasanzadeh Amoli. Tehran: Nab Publications. [in Persian]
- Saduq, Muhammad ibn Ali ibn Husayn ibn Musa ibn Babawayh (1975). *Kamal al-Din wa Tamam al-Nimah*. Edited by Ali-Akbar Ghaffari. Tehran: Islamiyyah. [in Persian]
- Saffar, Muhammad ibn al-Hasan ibn Farrukh (1984). *Basa'ir al-Darajat al-Kubrā fi Fada'il Al Muhammad*. Tehran: Al-Elmi institute. [in Persian]
- Sajestani, Abo Davod Soleyman (2009). *Sonan Abi Davod*. Vol. 6. First edition. Damascus: Dar al-Risalah al-Alamiyyah. [in Persian]

199 Abstract

- Salehi Saroukolaei, Mostafa; Abtahi, Alireza & Boushasb Gousheh, Feizollah (2023). Those Who Wait and the Problems; Waiting for the Messiah. *Philosophy of Religion Studies*. 12(1), 195-230. [in Persian]
- Saravi, Mohammad-Taghi (1992). *Mohammadi History or Ahsan Al-Tavarikh*. Translated by Gholamreza Tabatabaei-Majd. First edition. Tehran: Amirkabir Publications. [in Persian]
- Sepehr, Mohammad Taqi (1972). *Nasekh-ol-Tavarikh; Salatin-e Qajariye*. Vol 3-4. Edited by Mohammad Baqer Behbudi, Qom: Religious Press Institute. [in Persian]
- Shirazi, Ali-Mohammad (2008). *Qayyum al-Asma*. Edited by Seyfi Seyfi Al-Naeimi. n.p.: n.pub. [in Persian]
- Simmel, Georg (2008). *Essays on Interpretation in Sosial Science*. Translated by Shahnaz Mosammaoarast. Second edition. Tehran: Sahami Enteshar Publications. [in Persian]
- Simmel, Georg (2021a). *Essays on Religion*. Translated by Shahnaz Mosammaoarast. Third edition. Tehran: Sales Publications. [in Persian]
- Simmel, Georg (1922). *Lebensanschuuung Vier Mtaphysische Kapitel*. Munchen und Leipzig: Duncker und Humblot.
- Simmel, Georg (2014). *On Individuality and Social Forms*. Translated by Shahnaz Mosammaoarast. Second edition. Tehran: Sales Publications. [in Persian]
- Simmel, Georg (2022). *Schopenhaver and Nietzsche*. Translated by Shahnaz Mosammaoarast. Fourth edition. Tehran: Elm Publications. [in Persian]
- Simmel, Georg (2021). *The Philosophy of Money*. Translated by Javad Ganji & Saleh Najafi. Second edition. Tehran: Markaz Publications. [in Persian]
- Simmel, Georg (1977) *The Problems of the Philosophy of History*. Translated by Guy Oakes. New York: The Free Press.
- Tabarsi, Abu Ali Fadl ibn Hasan (1994). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Vol. 7. Beirut: Al-Elmi LeI-Matbuat institute. [in Persian]
- The Holy Bible* (2009). Translated by Fadil Khan Hamadani; William Glen & Henry Martyn. Third edition. Tehran: Asatir Publications. [in Persian]
- Tonekaboni, Mohammad bin Soleyman (2004). *Stories of scholars*. Edited by Mohammadreza Barzegar va Effat Karbasi. First edition. Tehran: Elmi va Farhangi. [in Persian]
- Tusi, Muhammad ibn Hasan (1993). *Amali*. Qom: Dar al-Thaqafa. [in Persian]
- Zargari-Nejad, Gholamhosein (2016). *Qajar Political Treatises*. Vol. 1. First edition. Tehran: Negarestan-e Andisheh Magazine. [in Persian]

ذهنیت‌های ظهور و فرم‌های انتظار در دوره قاجار

جستاری بر پایه آرای زیمل

مصطفی صالحی ساروکلائی*

سید علیرضا ابطحی**

چکیده

ظهور موعود، از اصلی‌ترین باورمندی‌های شیعیان است. در میانه دوره قاجار، انتظار ظهور در مواجهه با «ایده نزدیک‌بودن ظهور»، به‌صدر گفتمان عقیدتی برآمد. اما از آنجایی که عموماً انتظار در نمود بیرونی آن بررسی می‌شود، به ذهنیت ظهور در دوره قاجار به کم‌تر توجه می‌شود. نمود بیرونی انتظار نیز، عموماً به روایت رویدادهای بابی‌ها فروکاسته می‌شود. گویی که تنها یک ذهنیت ظهور وجود داشت. بنابراین مسأله عمومی مطالعات موعودگرایی در دوره قاجار، در سطح روایت‌محوری است و به واکاوی اسناد درباره چگونگی رویدادهای انتظار بابی‌ها پرداخته می‌شود. اما مسأله پژوهش حاضر، نه بررسی رویدادهای انتظار، بلکه ذهنیت‌های متفاوت انتظاری است که رویدادها را فرم داده‌اند. چراکه فرضیه این است که فرم‌بابی انتظار به‌مثابه یک وضعیت یا رویداد، در نسبت با ذهنیت منتظران از ظهور است. و ذهنیت‌های متفاوت از ظهور، برساننده فرم‌های متفاوت انتظار هستند. بنابراین پرسش این است که انتظار ظهور در دوره قاجار چه فرم‌های متفاوتی به‌خود دید؟ هدف این پژوهش، نشان‌دادن ذهنیت‌های متفاوت ظهور و بررسی تفاوت آن‌ها در مواجهه با ایده نزدیک‌بودن ظهور است. فرضیه پژوهش با آرای گئورگ زیمل آزموده شد. پژوهش به روش تحقیق تاریخی با رویکرد کیفی انجام شد. مطالعه موردی،

* دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، گروه تاریخ، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران (نویسنده مسئول)، mostafasalehi65@gmail.com

** دانشیار گروه تاریخ، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران، abtahi1342@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۳



فرم‌های اصولی، شیخی و بابی انتظار است و هر کدام آن‌ها بنابر منابع دست‌اول خودشان بررسی شدند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند اگرچه فرم‌های متفاوتی از انتظار ظهور در دوره قاجاریه شکل گرفت اما انتظار ظهور چون ذاتی نهفته در این دوره پابرجا ماند. ذات واحدی که در تفاوت ذهنیت‌ها، متفاوت ادراک شد و در هر ادراک، ذات‌مندی انضمامی دوباره‌ای پیدا کرد.

کلیدواژه‌ها: ذهنیت ظهور، فرم انتظار، نزدیک‌بودن ظهور، قاجار.

۱. مقدمه

عموماً در خوانش تکراری شده از موعودباوری و انتظار ظهور در دوره قاجاریه، به «روایت رویدادها»ی بابی‌ها پرداخته می‌شود. مثلاً سرگذشت علی محمد شیرازی، گردهمایی بدشت، واقعه قلعه طبرسی، سوءقصد به جان ناصرالدین شاه در نیاوران، و یا رویدادهای دیگر مرتبط با بابی‌ها تعریف می‌شود. اگر هم قصد تبارشناسی بابیه باشد، باز هم «روایت» جستجوی پیروان سید کاظم رشتی برای یافتن موعود پیش از اعلان ظهور باب تعریف می‌شود. اما مسأله این‌جاست چنین خوانشی ضمن این‌که عموماً وارد حوزه ارزش‌گذاری می‌شود، با ماندن در سطح روایت‌محوری، ذهنیت باورمندی بابی از ظهور که فرم‌دهنده رویدادهاست را مغفول می‌گذارد. گویی که ابژه‌ای جدا از سوژه بوده باشد، عینیت‌یافتگی رویدادهای بابی‌ها بدون نسبت آن با ذهنیت بابی‌ها از ظهور، در نظر گرفته می‌شود. وضعیت‌های انتظار بابی‌ها و رویداد اعلان ظهور باب، مورد بحث (روایت) قرار می‌گیرد. ذهنیت‌های پردازنده وضعیت‌ها و پدیدآورنده رویدادها، نادیده می‌ماند. چنین خوانشی در نظر نمی‌گیرد که نه فقط ذهنیت بابی بلکه اگر هر نوع دیگر ذهنیت انتظار ظهور را حذف کنیم، دیگر وضعیت انتظاری نخواهد بود. لذا مسأله دیگر دقیقاً همین‌جاست. خوانشی که وضعیت انتظار دوره قاجاری را به فرم مدعیان ظهور و باورمندان آن‌ها فرو می‌کاهد، وضعیت‌های انتظار دیگر را نادیده می‌گذارد. گویی که مؤمنان دیگری در انتظار ظهور نبودند. این فروکاست، محصول نوع نگاه وسوسه‌کننده‌ای است که حیات منتظرانه مؤمنانه را به‌مثابه چیزی کل در نظر می‌گیرد. نوع نگاهی که درازنای انتظار را «یک» وضعیت چگونه منتظرماندن می‌داند. لذا در خوانش انتظار دوره قاجاری، آن‌را یک کل به حساب می‌آورد که آن کل، مدعاهای ظهور و جریان‌های مرتبط با آن است. حال آن‌که نیمه ابتدایی سده سیزدهم قمری، صحنه جریان‌های مختلف فکری-عقیدتی است. باورمندی مشترک ظهور

در ذهنیت‌های متفاوت مؤمنانه، به یک تشخیص نبود. لذا فرضیه این است که انواع ذهنیت‌های مؤمنانه متفاوت، فرم‌دهنده وضعیت‌های انتظار متفاوت بودند. بنابراین این پژوهش با بررسی تفاوت ذهنیت‌ها در پی این است که در دوره قاجاری، چه فرم‌های متفاوتی از انتظار ظهور شکل گرفت؟

بدین منظور، تفاوت ذهنیت‌ها از ظهور و فرم‌های انتظار برساخته آن‌ها، با آرای گئورگ زیمل بررسی خواهد شد. زیمل که به مضامینی چون سوبژکتیویته افراد، تکثیر فرآیندهای ذهنی عناصر در تعامل، و ضدیت ساحت زندگی با هرگونه‌ای از فرم روابط اهمیت می‌دهد، معتقد است محتوای زندگی پیاپی فرم می‌پذیرد و جدال فرم‌هاست که زندگی را پیش می‌برد. بنابراین در این پژوهش، انتظار ظهور به‌مثابه محتوای واحد حیات متظرانه مؤمنان قاجاری در نظر گرفته شد که در مواجهه ذهنیت‌های متفاوت با آن، فرم‌های متفاوتی به‌خود دید. بدین ترتیب ابتدائاً از واقعیت ظهور در منظر مؤمنانه، و سپس ایده نزدیک‌بودن ظهور در سال‌های میانی قاجاریه، بحث خواهد شد. در ادامه نیز نوع مواجهه‌های متفاوت ذهنیت‌های متفاوت با ایده مذکور، و فرم‌های متفاوت انتظاری که برساختند، بررسی خواهد شد. با ذکر این نکته که مطالعه موردی این پژوهش، فرم‌های انتظار اصولی، شیخی و بابی است.

۲. واقعیت ظهور از منظر ذهنیت مؤمنانه

می‌شود هم‌راستا با نگاهی که برچسب عقب‌ماندگی به ژست‌ها، کاراکترها و اصولاً سراسر دوره قاجاریه دارد، با نگاهی تهی از باورمندی‌های مؤمنانه، «انتظار ظهور» منتظران قاجاری را منطبق بر واقعیت جهان ندانست. مثلاً نوع نگاه مورخی چون کسروی - با اذعان به جایگاه بلند او در تاریخ‌نگاری مشروطه - چنین است. او با نوع نگاهی که انتظار موعود را فاقد اندیشمندی می‌خواند، می‌نویسد «تا پیش از جنبش مشروطه در ایران، یگانه امیدگاه مردم، امام‌نابیدا می‌بود» (کسروی، ۱۳۲۳: ۱۰). اما چنین نگاهی نه‌تنها زمان‌پیشانه (Anachronism) است، بلکه بنابر الگوی زیملی باید گفت، نقد منکرانه ظهور، تنها از نوع ادراک غیرمؤمنانه است. چنین نگاه‌هایی که خود را به‌دور از متافیزیک الهیاتی معرفی می‌کنند، یک شیوه نگاه به جهان هستند. همان‌گونه که نگاه دینی، شیوه‌ای دیگر از نگاه به جهان است. مسأله، تفاوت شیوه نگرش برآمده از تفاوت ادراک‌ها و ذهنیت‌هاست که ظهور را مطابق واقعیت می‌داند یا نمی‌داند. «ما آن جهان ایده‌ها یا شیوه در نظر آوردن چیزها را

واقعیت محسوب می‌کنیم، که ما را توانا می‌سازد تا به نحوی عمل کنیم که مناسب سازمندی روان‌زیست‌شناختی ویژه نوع ما باشد» (زیمل، ۱۴۰۰ الف: ۲۳۱). زیمل می‌گوید اگر ذهن علمی برآمده از «روشن‌گری»، اجازه چنین واقعیتی [این‌جا و مورد بحث: ظهور] را نمی‌دهد و امر متافیزیکی را، امر به لحاظ روان‌شناختی تبیین‌ناپذیر را، تکذیب می‌کند، اشتباه می‌کند. وی می‌نویسد:

هنگامی که انسان به هستی الهی-متافیزیکی، فراتر از هر جزء تجربی، احترام می‌گذارد، او فقط و همواره صرفاً عواطف روان‌شناختی ترس و امیدش، شور و حرارت و نیاز به رستگاری‌اش را نمایش نمی‌دهد؛ او در عین حال چیزی را نمایش می‌دهد که درون خود او متافیزیکی است، آن عنصری از هستی او که فراتر از امر تجربی‌اند (زیمل، ۱۴۰۰ الف: ۸۱).

بنابراین، انتظار منتظران قاجاری را باید از دریچه آرزومندی مؤمنانه آن‌ها دریافت. می‌توان خود آرزو را نقد ارزش‌گذارانه کرد. اما ارزش‌گذاری منفی زیست آرزومندی، به آدرس اشتباهی در خوانش‌های تاریخی خواهد رسید. زیمل می‌گوید خطای بسیاری از نظریات درباره ارزش، مبتنی بودن آن‌ها بر فایده‌مندی است (زیمل، ۱۴۰۰ ا ب: ۶۸). لذا باید پرسید فایده‌مندی از چه نوع نگاهی در نظر گرفته می‌شود؟ ارزش‌مندی ظهور و اساساً وضعیت انتظار را، باید از نوع مواجهه مؤمنانه با آن دریافت. انتظار منتظران قاجاری، بازتاب اوج احساسات امیدوارانه آن‌ها بود برای تحقق چشم‌اندازی از جهان که مورد ادراک مؤمنانه‌شان بود. مسأله‌ای که عموماً به آن توجه نمی‌شود و به جای تمرکز بر «منتظران وقت» و احساسات و ادراک آن‌ها، تمرکز بر نمادها و فیگورهای انتظار می‌شود. در کوشش‌های تمرکز اخیر - چه در له و چه در علیه آن - بر خود «منتظران» چشم‌پوشی می‌شود. حال آن‌که چگونه می‌شود انتظار را نقد کرد، اما منتظر را نادیده گرفت؟ در نسبتی قابل‌قیاس، زیمل درین باره می‌گوید:

اگر تحقیق تاریخی به‌ما آموخته باشد که توکد منجی از یک باکره، پسر خدا بودن او، نمادپردازی شام آخر، و بسیاری چیزهای دیگر که به‌طور خاص به مسیحیت مربوط می‌شود، همگی پاره‌ای از صور خیال مربوط به قومی باستانی‌اند، این امر به هیچ‌وجه اهمیت سوپرناتورال، یا در حقیقت عینی دینی این سنت‌ها را زایل نمی‌کند. زیرا توانایی بر فهم تحولات به‌معنای تاریخی ما را از این امر ممنوع نمی‌سازد که یک رویداد خاص

ذهنیت‌های ظهور و ... (مصطفی صالحی ساروکلایی و سید علیرضا ابطی) ۲۰۵

راه، که به لحاظ تجربی از رویدادهای دیگر به زحمت قابل تشخیص است برگزینیم، و معنایی کاملاً استعلایی به آن دهیم (زیمل، ۱۴۰۰ الف: ۷۰-۶۹).

بنابراین در خوانش‌های از فضای انتظار وقت، باید به «سوپرژکتیویته انتظار» اهمیت داد. چرا که پدیداری انتظار ظهور، بازتاب ذهنیت‌هایی است که آنرا پرورانده است. خاستگاه و جایگاه پرورانده‌شدن ایده‌ها، جز در ذهنیت پدیدآورندگان آن‌ها نیست. عینیت‌یافتگی انتظار در رویدادها و رویکردهای منتظران قاجاری، بازتاب فرآیندهای ذهنی (Mental Processes) آن‌ها بود که ظهور را واقعیتی می‌دانستند که رخ خواهد داد. زیمل درین باره می‌گوید؛

همه رویدادها و فرآیندهای قابل مشاهده یا بیرونی - سیاسی و اجتماعی، اقتصادی و مذهبی، قانونی و فن‌آوری - اگر باعث و اثر فرآیندهای ذهنی نبودند، هم بی‌فایده و هم بی‌مفهوم بودند. اگر تاریخ یک نمایش عروسکی صرف نیست، باید تاریخ فرآیندهای ذهنی باشد (Simmel, 1977: 39).

۳. «نزدیک‌بودن ظهور» به مثابه ایده زندگی

واردشدن به فضای آخرالزمانی، یکی از تعالیم اولیه ادیان ابراهیمی بود. وعده این‌که چیزی به «ملکوت خدا» نمانده، بارها در انجیل‌های چهارگانه آمد (انجیل متی، ۱۳۸۸: باب ۵، ۳ و ۴، ۷؛ انجیل مرقس، ۱۳۸۸: باب ۱، ۷۳؛ انجیل یوحنا، ۱۳۸۸: باب ۵، ۱۹۹). قرآن نیز در جواب آن‌ها که وعده قیامت را انکار می‌کردند و از پیامبر (ص) می‌پرسیدند زمان آن کی باشد، فرمود «بگو چه بسا نزدیک باشد» (اسراء، ۵۱). هم‌چنین از پیامبر (ص) نقل شده که ایشان با اشاره به انگشت‌های سیبانه و وسط خویش، فرمودند من و قیامت، مانند این دو، برانگیخته شدیم (طوسی، ۱۴۱۴ اق: ۳۳۷؛ طبرسی، ۱۴۱۵ اق: ۷، ۷۱).

باری، با همه فراز و فرودهایی که این باورمندی مؤمنانه در گستره تاریخی طی کرد، از حدود سال‌های آغازین تا میانی قاجاریه، دوباره و بیش از پیش این باورمندی مطرح شد. تا به جایی که می‌توان درین بازه زمانی، ایده نزدیک‌بودن ظهور را به مثابه ایده اصلی حیات منتظرانه مؤمنانه دانست. ایده زندگی در هر دوره، نمایان‌گر عالی‌ترین مطالبات از خود ما و جهان است. «در هر دوره فرهنگی مهم، می‌توانیم ایده اصلی‌ای را مشاهده کنیم که جنبش‌های معنوی از آن نشئت می‌گیرند و به‌نظر می‌رسد هدف غایی آن‌هاست» (زیمل، ۱۳۹۳: ۵۶۳). شواهد تاریخی نشان می‌دهند «از حوالی سال ۱۲۴۰ [قمری] به‌بعد و شاید هم زودتر - با گذشت نزدیک به هزار سال از غیبت - بحث ظهور مهدی (عج) قوت

گرفت» (جعفریان، ۱۳۹۳: ۸۲). و این پرسش که آیا زمان ظهور نزدیک است، جهش یافت. جهش یافتگی این پرسش و مطرح شدن دوباره قریب‌الوقوع بودن ظهور، محصول هم‌زمانی و بهم‌پیوستن چند آبخور از ذهنیت‌های انتظار بود.

یکی از این ذهنیت‌ها، باور سده‌گرایی بود. باوری که ناظر بر ظهور احیاکننده و مجدد دین، در ابتدای هر قرن است. به‌نظر می‌رسد پیشینه این باور به حدیثی است که از قول ابی هریره، به پیامبر (ص) منسوب شد؛ «خداوند عزوجل در آغاز هر یک‌صد سال، کسی را سوی امت برای تجدید دین می‌فرستد» (سجستانی، ۱۴۲۰ق: ج ۶، ۳۴۹). دگرسانی ازین باورمندی نیز پیشینه دارد. باوری که البته بدون زمان‌بندی ابتدای هر قرن، تنها به جنبه احیاکنندگی دین نظر دارد. مثلاً در روایتی از قول امام صادق (ع) نقل شده «چون قائم (عج) قیام کند، به امر جدید برآید. چنان‌که رسول خدا (ص) در ابتدای اسلام، امر نو بی‌آورد» (مفید، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ۳۸۴). به‌هر حال آمیخته‌ای از دو باورمندی مذکور، مصداق تاریخی هم دارد. مثلاً ابن اثیر (م ۶۰۶ق) با ذکر حدیث منسوب به پیامبر (ص)، نام‌های مختلفی را در رأس هر سده به‌عنوان احیاکننده دین برشمرد (ابن اثیر، ۱۳۸۹ق: ج ۱۱، ۳۲۳-۳۱۹). یا این‌که منابع صفوی، شیخ صفی را مجدد دین مصطفوی می‌خواندند (ابن بزّاز، ۱۳۷۳: ۵۹-۵۵). در آغاز سده سیزدهم نیز، آقامحمدخان، احیاکننده نجات‌دهنده معرفی می‌شد. وقایع‌نگار اواخر زندیه و اوایل قاجاریه نوشت؛ «حق تعالی» در هر عهده از عهود و قرنی از قرون، شخصی را به اقتضای استعداد ماده قابلیت و قابلیت ماده و استعداد، از جامه‌خانه حکمت و مصلحت خویش» برمی‌گزیند. سپس ادامه داد آقامحمدخان آن سلطان «داد و دین» است که برگزیده شد تا «زمام مبسوط‌الیدی و اختیار امور آن» را به‌دست گیرد (ساروی، ۱۳۷۱: ۱۹-۲۰). در ادامه سده سیزدهم هم، باور سده‌گرایی دست‌مایه جریان‌های فکری-عقیدتی قرار گرفت. مثلاً در یک منبع ازلی، درباره باب آمده؛ «خداوند در کتاب وصیت، اهل بیان را بشارت می‌دهد که بعد از انقضای یک‌قرن صد سال یک‌نفر از اولاد وحید سلطان معموره ارض خواهد شد» (هشت بهشت، ۲۰۰۱: ۱۶۱). این باورمندی در میان آرای طریقت‌های تصوف وقت نیز، البته که منطبق بر مکانیسم باورمندی خودشان آمد. در یک اجازه‌نامه نعمت‌اللهی نوشته شد «در هر قرنی از اقران و هر آنی از اوان که به‌حسب صورت نبیی از انبیا مأمور به رسالت شده، یک‌نفر از اولیا را نیز با او همراه فرموده‌اند...» (مجدوب‌علیشاه، ۱۳۵۱: ۱۷۳).

یکی دیگر از ذهنیت‌هایی که بر فضای انتظارِ دورهٔ قاجاریه سایه افکند، باور هزاره‌گرایی بود. به‌طور مختصر، هزاره‌گرایی باوری‌ست ناظر بر این‌که با احیاکننده‌ای در هر هزاره، همه‌چیز جهان نو می‌شود. پیشینهٔ هزاره‌گرایی را می‌توان تا ایران باستان و فلسفهٔ سوشیانت‌باوری ردیابی کرد. و احتمالاً، «شیخ اشراق آن‌را در فلسفهٔ اسلامی وارد کرد» (فروزش، ۱۴۰۰: ۱۴۲). حاجی سبزواری در بیتی دربارهٔ آرای شیخ اشراق گفت؛ نقوشِ اجرام کیهانی، تکرار می‌شوند (سبزواری، ۱۳۶۹: ج ۵، ۲۰۶). در هر حال با نزدیک شدن به سال ۱۲۶۰ قمری، سالی که هزارسال از غیبت مهدی (عج) می‌گذشت، هزاره‌گرایی دوباره مستعد و بارور شد. در بستر چنین فضایی است که مدعاهای تجدید شریعت، سر برآوردند. مثلاً خود باب که بارها با تأکید بر گذشتن هزارسال از غیبت، ظهور خود را برای تجدید شریعت می‌دانست (بیان فارسی، بی‌تا: باب ۱، واحد ۲، ۱۲؛ باب ۱۳، واحد ۶، ۲۰۹). و گردهمایی بدشت که مانیفست خود را تجدید حیات روحانی بیان داشت (کاشانی، ۱۳۲۸: ۱۵۲-۱۵۳).

در برآیند چنین ذهنیت‌هایی، ایدهٔ قریب‌الوقوع ظهور در مختصات فکری مختلف، به‌طریق متفاوت بازتاب یافت. مثلاً در آرای متصوفه درین باره آمده: «پس آن امام (ع)، امروز قطب زمان و امام وقت و خلیفهٔ عصر است. و زود باشد که ظاهر شود» (مجنوب‌علیشاه، ۱۳۵۱: ۱۶۱). این ایده در تاریخ‌نگاری‌های این دوره نیز بازتاب یافت. در رستم‌التواریخ آمده «در سال هزار و دویست و شصت و شصت دو به‌سبب غلبهٔ کفر بر اسلام، آن جناب از غری [مدینه] ظهور خواهد نمود» (رستم‌الحکما، ۱۳۵۴: ۳۲). در رساله‌ای دیگر هم منسوب به رستم‌الحکما به‌نام «داستان سؤال و جواب حکیمان»، در رابطه با نجات‌دهندهٔ شکست از روس آمده، در سنه ۱۲۶۰ ق امیرمهدی نامی عباپوش بیرون می‌آید و گروه عباپوشان به او متفق می‌گردند (زرگری‌نژاد، ۱۳۹۵: ج ۱، ۲۵۹-۲۵۷). به‌علاوه بر مبنای یک گزارش، گویا به‌واسطهٔ علم عددشناسی هم پیش‌بینی زمان ظهور انجام می‌شد (Rabbani, 2004: 48). منبع دیگری نیز اشاره دارد که با استناد به آرای محی‌الدین عربی، محاسبهٔ زمان ظهور صورت می‌پذیرفت (نبیل، ۱۹۹۱: ۳۹). خود استناد اخیر، به استناد رأی دیگری از ابن عربی بود. آن‌جا که وی، ختم ولایت را از عجم می‌دانست (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۹۸).

ایدهٔ قریب‌الوقوع بودن ظهور، به‌گونه‌ای پررنگ شد که دایرهٔ آن به مباحث کلامی و نظری هم کشید. تألیفات بسیاری درین دوره، مستقلاً دربارهٔ مهدویت نگاشته شد. برخی ازین

تألیفات در حوزه ایران و عراق تا حدود سال ۱۲۶۰ قمری، این‌ها هستند؛ *ذخیره المحشر فی احوال الامام المنتظر (ع)*، نوشته شیخ محمد ابو عزیز خطی بحرانی (م حدود ۱۲۰۰ق)، *سرور المؤمنین*، نوشته سید احمد بن سید محمد حسینی اردکانی (م پس از ۱۲۳۸ق)، *علامات الظهور و احوال الامام المستور*، نوشته سید عبدالله بن سید محمد رضا شبر (م ۱۲۴۲ق)، *الفلک المشحون*، نوشته سید باقر بن سید احمد موسوی قزوینی (م ۱۲۴۴ق). و بسیاری تألیفات دیگر که تا این تاریخ و پس از آن، به رشته تحریر درآمد. حتی باورمندی به نزدیک بودن ظهور، رویکرد عملی هم به خود گرفت و گروهی از شیخیه به دنبال موعود رهسپار شهرها شدند. شیخیه‌ای که مریدان سید کاظم رشتی بودند، بنابر آرا و وصیت وی که معتقد بود ظهور نزدیک است و باید که نفوس را برای ساعت ظهور آماده و مستعد نمایند، پس از وفات رشتی، در پی موعود می‌گشتند (نبیل، ۱۹۹۱: ۳۸-۲۰).

۴. وضعیت‌های انتظار

بنابر آنچه که تا بدین جا گفته شد و با نظر داشت تفاوت فرآیندهای ذهنی، می‌توان نه «یک» وضعیت انتظار، بلکه «وضعیت‌های انتظار» منتظران قاجاری را دریافت. چراکه اساساً وضعیت‌ها فی‌نفسه بی‌وضعیت‌اند و آن‌گاهی وضعیت می‌شوند که نوع مواجهه‌ای آن‌ها را ادراک کند (صالحی ساروکلایی و دیگران، ۱۴۰۲: ۲۰۳). و به تعبیر زیملی، خود زندگی بی‌فرم است (زیمل، ۱۳۹۳: ۵۶۱). هر آن نامی که بر وضعیت‌ها نامیده شود، ادراک عناصر از آن‌هاست. و فرم هر وضعیت، با فرم‌دهی عناصر به آن است. کانت درباره مکان و زمان [به تعبیری وضعیت‌ها] می‌گوید فی‌نفسه آن‌ها ناپیداست. لذا شهود ما از آن‌ها، چیزی جز بازنمایی نمود آن‌ها نیست. «مکان و زمان صورت‌های محض [شهود] هستند؛ درحالی‌که احساس به‌طور عام، ماده [اولیه] آن [شهود] است» (کانت، ۱۳۹۹: ۱۳۷). زیمل نیز که به‌نوعی ادامه‌دهنده ایدئالیسم کانتی است، می‌گوید واقعیت خود بی‌فرم زندگی، آن‌گاهی زمان‌مند و مکان‌مند می‌شود و فرم می‌پذیرد که در تفاوت ذهن‌ها، ادراک شود. او می‌گوید زندگی با خودهمانی (Self-identity) مبارزه دارد؛

فعل خلاق، که به نحو انتزاعی بیان می‌شود و با این همه خط سیر واقعی اراده را دنبال می‌کند، مبارزه زندگی را برای خودهمانی، نشان می‌دهد. هر هنگام که زندگی خود را بروز می‌دهد، می‌خواهد که فقط خود را بروز دهد؛ بنابراین بر هر فرمی که به وسیله واقعیت دیگری روی آن انداخته شده است غلبه می‌کند (زیمل، ۱۳۹۳: ۵۶۸).

بدین تعبیر، خودهمانی وضعیت انتظار دوره قاجاری، با «انضمامی» از وضعیت‌های انتظار ادراک شد. معنای انتظار در نظر منتظران متفاوت، ادراک انضمامی آن‌ها از انتظار بود. زیمل می‌گوید دریافت ما از ماده‌واحد دین، انضمامی‌ست. انضمامی که در اثر سنتزها و فرایندهای ذهنی متفاوت، تجربه می‌کنیم؛

جهان دین از همین ماده انضمامی و مفهومی که در بافت واقعیت تجربه می‌کنیم، پدید می‌آید، با تنش‌های جدید، ابعاد جدید، و سنتزهای جدید از مفاهیم روح و وجود، تقدیر و گناه نیک‌بختی و قربانی گرفته تا موی روی سر گنجشک روی پشت بام - همه متأثر از ارزش‌ها و تأکیدهایی عاطفی می‌شوند که آن‌ها را، به عبارتی، به ابعاد متفاوتی اختصاص می‌دهد و آن‌ها را تابع تنظیماتی در جای خود می‌کند (زیمل، ۱۴۰۰ الف: ۲۳۲).

باری، وضعیتی که در نوع نگاه منتظران قاجاری به وضعیت انتظار نامیده شد، در ادراک غیرمؤمنانه نه تنها بدین نام نبود بلکه بی‌وضعیت و بی‌فرم بود. کجا می‌توان وضعیت انتظار را برای کسانی که منتظر نیستند، بدین نام نامید؟ چنین وضعیتی برای کسانی که منتظر نیستند، بی‌فرم است. یا حداقل به فرم انتظار، معنا ندارد. لذا همان‌گونه که وضعیت انتظار، پیشافرمی نداشت و فرم‌دهی به آن با منتظران بود، در ادامه خود وضعیت انتظار نیز پس از وضعیت‌شدن و فرم‌پذیری، دوباره فرم‌پذیر و به وضعیت‌های متفاوت انتظار بر ساخته شد. این فرم‌دهی دوباره نیز، با منتظران بود. زیمل می‌گوید خود بی‌فرم زندگی، پیاپی فرم می‌پذیرد. او می‌گوید ویژگی زندگی انسانی، امکان کثرت یا تنوع است. و تمایل روح به نشان‌دادن تنوع خویش است؛

انسان موجودی چندگانه است، که به این معناست که رابطه او با چیزها در تنوع شیوه‌های ادراک تصاویر و معانی در هر فردی، در درگیری هر فردی در بیش‌تر از صرف مجموعه واحدی از علائق و مفاهیم، نشان داده می‌شود. بنابراین، از نظر انسان، ابژه فقط ابژه مطلوب نیست، بلکه ابژه فهم نظری، ارزیابی زیبایی‌شناختی، و معنای دینی هم هست (زیمل، ۱۴۰۱: ۱۵۱).

بدین تعبیر، انتظاری که وضعیتی خودانگیخته نبود و بنابر ذهنیت‌های مؤمنانه‌ای فرم گرفت که ظهور را واقعیت می‌دانستند، پیوستار تک‌فرمی هم باقی نماند. چه آن‌که همان ذهنیت‌ها در ادامه بنابر تفاوت ادراک‌شان از ایده نزدیک‌بودن ظهور، مواجهه‌های متفاوتی با این ایده داشتند و فرم‌دهنده‌گان انتظارهای متفاوت شدند. زیمل می‌گوید جهان دین [و

حیات دینی] به مثابه کل نمی شود. زیرا فرایند شکل دادن در تمام اجزای سازنده جهان و ذهن، با ماده‌ای به یک اندازه شکل پذیر روبرو نمی شود (زیمل، ۱۴۰۰ الف: ۲۳۵).

بنابراین خلوصی از ایده نزدیک بودن ظهور در دوره قاجاری را نمی توان یقیناً در نظر آورد. خلوص این ایده، چیزی جز دریافت پذیری (Receptivity) متفاوت عناصر انتظار از آن نیست. به همین نسبت، اگرچه که انتظار برای «موعود» بود اما همزمان «تشخیص» موعود در تکثر ذهنیت‌ها متفاوت بود. درین باره زیمل مثال معروفی از رنگ آبی دارد. او می گوید آبی واحد، در آبی های بسیاری می گنجد. هنگامی که ما رنگ آبی را تصور می کنیم شاید عنصری باشد از جهان حسی واقعی که جایگاه زندگی عملی ماست. تصویر آبی در تخیل ما احتمالاً به معنای آن تعلق دارد. اما درون انتزاع جهان مطلق شناخت، آبی به لحاظی کاملاً متفاوت معنا دارد. در آنجا آبی یک طول موج است. ولی می تواند عنصری از جهان سوژکتیو احساس نیز باشد. می تواند آنرا در مقابل آبی آسمان یا چشمان آبی محبوب مان نیز داشته باشیم. در قلمرو دینی، آبی به مثابه بالا پوش حضرت مریم یا نمادی از جهان پر رمز و راز است. با این همه بر اساس معنای زمینی اش، به شیوه‌ای کاملاً متفاوت جهت یافته است (Simmel, 1922: 30). این مثال زیمل، در راستای الگوی «فرم و محتوا» (Form and Content) است که ابزار اصلی روش شناختی اوست. در الگوی زیملی، محتواها فرم پذیر می شوند. خود فرم‌ها، محصول نگرش های متفاوت به محتوای واحد هستند. محتواها اعم از هنری، فلسفی، دینی و... تنها آن هنگام وجود واقعی می یابند که در فرایندهای ذهنی ادراک شوند. بدین منظر، ایده نزدیک بودن ظهور به مثابه محتوای واحد حیات مؤمنانه منتظران قاجاری، به فرم های متفاوت انتظار ادراک شد. این تفاوت فرم های انتظار که برساخته تفاوت ذهنیت های متفاوت از ایده نزدیک بودن ظهور بود، «فرایند اساسی حیات منتظرانه» در سده سیزدهم قمری بود. زیمل می گوید:

رابطه میان یک ذهن و ذهن دیگر که ما آنرا فهم می نامیم فرایند اساسی حیات انسانی است. این را که چگونه این فرایند دریافت پذیری و فعالیت ویژه و خودانگیخته حیات انسانی را می آمیزد و یکی می کند صرفاً می توان تجربه کرد. این شیوه آمیزش تحلیل بیش تر را بر نمی تابد. آن نوع فهمی که ویژه تاریخ است ریشه در دیدگاه ما در مورد فهم در کل دارد. در فرم‌ها و رویه‌هایی که ذهن به منظور برآوردن نیازهای عملی و پیش برد اهداف زندگی پدید می آورد، نشان‌های گسیخته و الگوواری از فعالیت های فکری و مطلقاً ذهنی ما وجود دارد (زیمل، ۱۳۸۷: ۱۳۱).

بنابراین در ادامه به بررسی منطق‌های روان‌شناختی انتظار در مواجهه با ایده نزدیک‌بودن ظهور پرداخته خواهد شد که فرم‌های اصولی، شیخی و بابی انتظار را در دوره قاجاری شکل دادند.

۵. فرم اصولی انتظار

فرم نیابت عام فقها را، علمای بزرگ اصولی برای اداره امور در زمان غیبت ارائه دادند. جان‌مایه و پدیدار این فرم در بستر انتظار امام (ع)، و بیان‌نامه ادامه‌اش تا ظهور است. با این حال این فرم و اساساً رفتارشناسی اصولیون، بدون جنبه عقیدتی انتظار مورد بحث قرار می‌گیرد. چه آن‌که عموماً، نمود بیرونی انتظار در دوره قاجاریه به مدعاهای ظهور فروکاسته می‌شود. رویکرد اصولیون در قالب فرمی که ارائه دادند، با مقدمه انتظار بود. که اگر مقدمه انتظاری در غیبت نبود، خود نیابت برای چه بود؟ نمود فرم دینی و یا همان‌گونه که زیمیل می‌گوید «پدیده رشدیافته انضمامی دینی»، بازتاب تعاملات زیست مؤمنانه است؛

ما چنین نگرشی را به این دلیل دینی می‌نامیم که پدیده کاملاً رشدیافته انضمامی متمایز دین موجود است، به این دلیل که دین تنها از این نگرش‌ها پرورش یافته و، به عبارتی، مظهر خالص انگیزه‌ها، حالات، و نیازهای ذاتی در ماده تجربی و اجتماعی چنین شرایطی از زندگی شده است (زیمیل، ۱۴۰۰ الف: ۲۵۶).

اصولیون هم در نسبت با نوع تجربه‌شان از انتظار، فرم نیابت را برای «تعاملات تا ظهور» ارائه کردند. آیت‌الله طالقانی در مقدمه‌ای بر تنبیه الامه و تنزیه المله نوشت؛ اولین دعوت پیامبران که خداشناسی و یگانه‌پرستی است، تنها عقیده قلبی و عبادت نبود که «توحید در ذات و عبادت، مقدمه و پایه فکری و عملی بوده برای توحید در اطاعت» (فیرحی، ۱۳۹۴: ۵۹۷). براین مبنا انتظار امام (ع) هم به‌عنوان یکی از پایه‌های اصلی پس از توحید، نمی‌توانست تنها در جنبه قلبی بماند. یا حداقل در رویکردی که اصولیون اتخاذ کردند، چنین نماند. فرم نیابت، انضمامی بر وضعیت انتظار بود که تا پیش از آن، تنها در جنبه قلبی و باورمندی مانده بود.

باری، یکی از اولین فرم‌بندی‌هایی که در مواجهه با ایده نزدیک‌بودن ظهور در دوره قاجاری شکل گرفت، در نوع نگاه اصولی بود. نوع نگاهی که توانست رویکرد منسجم و یک‌دستی، در پیش گیرد. پاسخ نگاه اصولی در مواجهه با فضای نزدیک‌بودن ظهور، این بود

که زمان ظهور معلوم نیست. در آستانه روی کار آمدن قاجاریه، استدلال و حیدر بهبهانی در مقام سردمدار نگاه اصولی (تنکابنی، ۱۳۸۳: ۲۵۴) بر این اصل استوار بود که زمان ظهور را تنها حضرت حق تعالی می‌داند. پس اعلام داشت که زمان ظهور معلوم نیست. وی با تشخیص دادن به معیار عقل در خوانش روایات و احادیث، نوشت «بدیهی است که نمی‌توان زمان ظهور قائم علیه‌السلام را دانست، و در آن زمان اوضاع کاملاً معلوم است» (بهبهانی، ۱۴۲۴ق: ج ۸، ۳۱۱). دیدگاه بهبهانی را می‌توان در راستای روایت‌هایی از منابع اولیه شیعه برشمرد که تعیین زمان ظهور را نادرست می‌دانستند. مثلاً روایت‌هایی که در الکافی، در باب کراهت وقت‌گذاری نسبت به ظهور امام عصر(ع) آمده است (کلینی، ۱۴۳۰ق: ج ۲، ۲۴۵-۲۴۱). از طرفی اصولیون که در رد اخباریون و نوع نگاه‌شان مبنی بر صحت هر آن نقلی که بر جای مانده، اعتبارسنجی روایات را با قوه عقل مورد تشکیک قرار می‌دادند، روایت‌های دیدار با امام(ع) را نادرست می‌دانستند. تشکیکی که به تبع، عدم آگاهی از زمان ظهور را نیز بازتاب می‌داد. مثلاً کاشف‌الغطاء، روایات دیدار با امام زمان(ع) را در جزیره الخضراء بی‌پایه و اساس می‌دانست (کاشف‌الغطاء، ۱۳۱۹ق: ۸۷). وی این‌گونه روایات را خلاف حقیقت بدیهی و جستجوی برای امام عصر(ع) را غیر عقلانی می‌دانست. این جا باید در نظر داشت که در فضای هزاره‌گرایی وقت، اگر شیوه نگاه اصولیون به قریب‌الوقوع بودن ظهور نظر داشت، از لحاظ نظری باید که به تبیین و زمینه‌سازی قیام و جهاد می‌پرداخت و بر این حوزه‌ها متمرکز می‌شد. بر آن‌سان که ظهور و پایان انتظار در جهان بینی تشیع، هم‌بسته مفاهیمی چون جهاد آخرالزمانی است. و با جهاد آخرالزمانی است که نظم وعده داده شده، توسط موعود امکانیت می‌یابد. تصویر آخرالزمانی ظهور در منابع شیعی، فضای قیام و جهاد با منکران موعود است. در منابع آمده قائم(ع) با شمشیر ظهور و قیام خواهد کرد، و نظم موعود را برخواهد ساخت (کلینی، ۱۴۳۰ق: ج ۲، ۳۵۰-۳۴۹). و جنگ‌جویانی را که به انکار ایشان برخواهند آمد، شکست خواهد داد (مفید، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ۳۸۳-۳۸۴).

اما از آنجایی که اصولیون با نوع نگاه برتری عقل بر نقل، با احکام و روایات مواجه می‌شدند (میرزای قمی ۱۳۷۸ق: ۴۴۲-۴۴۰؛ انصاری شوشتری، ۱۴۱۹ق: ج ۳، ۱۱) و زمان ظهور را نامعلوم می‌دانستند، وارد حوزه‌های جهاد و در پی آمدن آن برهم‌زدن نظم مستقر نشدند. چه آن‌که ادراک‌شان بر این بود که هنوز تا زمان ظهور و برقراری نظم متعالی وعده داده شده، فاصله است. لذا سعی خود را بر تبیین وضعیت انتظار، با انطباق بر شرایط زمانه

نهادند. بنابراین اگر هم جهادی (با روس) بود، هم آنرا جهاد آخر الزمانی نمی‌دانستند و هم اذن آنرا به سلطان وقت دادند؛ «اطاعت از سلطان در این امر واجب است؛ چنان‌که از سوی حاکم شرع و فقیه جامع‌الشرايط که مقتضیات را تنظیم می‌کند مجاز است» (کاشف‌الغطاء، ۱۳۸۰: ج ۱، ۲۵).

در هر حال پاسخ نگاه اصولی به ایده نزدیک‌بودن ظهور، بر ادامه انتظار بود. و به وضعیت انتظار، پاسخی در جهت برون‌رفت از آن نداد. اما ادامه انتظار را، انتظار صرف هم نمی‌دانست. بلکه با حفظ نظم موجود، راهکار مواجهه با «وضعیت ادامه‌دار انتظار» را به فرم «نیابت عام فقها» ارتقا داد. بهبهانی و بعدها شاگردان او صراحتاً اعلام داشتند که در زمان غیبت، این مجتهدان جامع‌الشرايط (فقها) هستند که نائب امام (ع) هستند و اداره امور بر عهده آن‌هاست (بهبهانی، ۱۴۱۵ق: ۵۰۲-۵۰۱؛ کاشف‌الغطاء، ۱۳۸۰: ج ۴، ۱۶۵؛ نراقی، ۱۴۱۷ق: ۵۳۶). به تعبیری، نگاه اصولی بر این بود که هم‌راستای انتظار نباید از «امور» وضعیت انتظار غافل شد. اگر «لحظه» ظهور، پایان انتظار بود و شروع حرکت، خود لحظه‌های انتظار هم نباید «ایستا» می‌بود. در لحظه‌های انتظار، باید که به سوی ظهور حرکت کرد. و حرکت در این لحظه‌ها هم، چیزی جز تعیین و تبیین «تعاملات منتظران» نبود. ازین روی بود که در آرای شاگردان بهبهانی، بسط نظری بیش‌تری درباره اداره امور جامعه شیعی به‌وسیله نائبان عام امام (ع) تبیین شد. مثلاً کاشف‌الغطاء درباره تقسیم مخارجی که به مصلحت مسلمانان تا زمان ظهور باشد، نوشت «در صورت عدم امکان [دسترسی به امام (ع)] مانند غیبت، موضوع به نائب عام اعاده می‌شود» (کاشف‌الغطاء، ۱۳۸۰: ج ۴، ۴۱۲). و یا درباره اجرای حد و سایر حدود در زمان غیبت، نوشت «این مجازات و سایر مجازات‌ها، توسط امام یا نماینده خاص او انجام می‌شود و در نبودشان، موضوع به نماینده عام مجتهدین و کسانی که به او اجازه داده‌اند برمی‌گردد تا در احکام خللی ایجاد نشود» (کاشف‌الغطاء، ۱۳۸۰: ج ۴، ۴۲۶). و ملأ احمد نراقی که اداره «همه امور» را در زمان غیبت، بر عهده فقیه عادل گذاشت؛ «کل امور بر عهده فقیه عادل است» (نراقی، ۱۴۱۷ق: ۵۳۶). لذا همه این تلاش‌های نظری، در بستر «غیبت» و برپایه تبیین «ادامه انتظار» بود. کافی است لحظه‌ای دال «غیبت» و «انتظار» را از این تبیین‌های نظری حذف کنیم، چه بر جای می‌ماند؟ معناپذیری این تبیین‌های نظری در رفتارشناسی اصولیون، هم‌بسته غیبت و فرم‌دهی به امور انتظار است.

به هر حال نگاه اصولی ضمن ردّ نزدیک‌بودن ظهور، ادامه انتظار را ناگزیری از مشیت الهی به حساب می‌آورد. چه آن‌که آگاهی از زمان ظهور را، تنها در محضر خداوند می‌دانست. اما بنابر احساس نیازمندی‌هایی چون رها نکردن امور جامعه شیعی، که در مواجهه با این ناگزیری داشتند، به انتظار منفعلانه روی نیاوردند. رویکرد راهبردی اصولیون، فرم‌دهی به تعاملات دوره انتظار بود. زیمیل می‌گوید قطعه‌های دین در حال ساخته شدن، در جریان تعاملات انسانی فرم می‌گیرند. لذا سرچشمه‌های امر اساساً دینی را در روابطی انسانی که در ذات خود هنوز دین نیستند، درمی‌یابیم. کشف دین پیش از آن‌که دین شود، ما را به جاهایی پرت می‌کند که پدیده‌هایی هستند که کاملاً نامربوط به نظر می‌رسند (زیمیل، ۱۴۰۰ الف: ۱۸۹-۱۸۸). از همین روی است که عموماً این نامربوطی در ظاهر سبب می‌شود که فرم‌یابی فرم نیابت، بدون مقدمه انتظار مورد بحث قرار گیرد. بحثی ارزش‌گذارانه که خود فرم را بدون بستر فرم‌یابی، به نقد منفی یا مثبت می‌نشیند. حال آن‌که بنابر منظر زیمیلی، فرم نیابت، ذات‌مندی دینی‌اش را پس از تنظیم انضمامی تعاملات انتظار به خود ذات انتظار کسب کرد. در هر حال پاسخ این فرم‌بندی به ناگزیری درازنایی انتظار، پایان انتظار نبود. بلکه پاسخ‌اش، جاری شدن فیض امام (ع) از معبر «عاملیت نائبان عام» در متن جامعه شیعی بود. بدین سان آن‌چه شایان توجه است این‌که فرم نایب عام، تنها در سطح پاسخ‌گویی به ایده نزدیک‌بودن ظهور باقی نماند. چه آن‌که توأمان هم پاسخی برای خود ایده انتظاری داشت که به هزاره رسیده بود، هم پاسخی برای وضعیت‌های کلانی که اساساً وضعیت انتظار در نسبت با آن‌ها شکل گرفته بود. بنابر روایات شیعی، وضعیت انتظار در نسبت با برون‌رفت از وضعیت‌هایی چون ظلم و جور فرم گرفت (صدوق، ۱۳۹۵ اق: ج ۲، ۳۳۶-۳۳۵). و چشم‌انداز پساظهور، بر ساخت وضعیت‌های عدل و داد است (صدوق، ۱۳۹۵ اق: ج ۲، ۳۸۳). تحقق این وضعیت‌های کلان با حکومت جهانی موعود، ممکن خواهد شد. عجزاً اما تا پیش از فرم محض حکومت شیعی که تبلورش تنها در شأن امام دوازدهم (ع) است، بیان‌نامه فرم نایب عام این بود که پاسخی متناسب با اقتضائات جامعه شیعی، تا زمان ظهور است.

۶. فرم شیخی انتظار

یکی دیگر از فرم‌بندی‌هایی که از ایده نزدیک‌بودن ظهور در دوره قاجاریه شکل گرفت، در نوع نگاه شیخیه بود. پیش از آن مطلوب است اشاره شود وقتی از فرم‌بندی‌های انتظار در نزد علمای اصولی، شیخی یا بابی گفته می‌شود، منظور، بین پیروان آن‌ها هم هست. این

نیست که مباحث کلامی حوزه‌های علمیه و محضر مشایخ، در سطحی ایزوله و بدون مخاطب در جریان بوده باشد. مباحث کلامی، درهم‌تنیده با مباحث سطح جامعه مذهبی و سنتی وقت بود. ایده نزدیک‌بودن ظهوری - حال در سطحی محدود یا گسترده - اگر نبود، مباحث کلامی اصلاً برای چه بود؟ مباحث نظری و کلامی را نمی‌توان پاسخی به مسأله فرضی مخاطبانی فرضی دانست. افزون بر این که خود علمای شاخه‌های مختلف نیز طبقه‌ای از جامعه بودند که انتظار ظهور محتوایی از زندگی آن‌ها بود، مباحث کلامی در پاسخ به مخاطبانی هم بود که با ایده ظهور می‌زیستند. اگر مخاطبی نبود، پس باید که مثلاً گزارش‌ها از پیروان شیخی در کرمان و تبریز و شیراز نادرست باشد و در مقیاسی بزرگ‌تر، جامعه قاجاری جامعه‌ای غیرمذهبی بوده باشد. حال آن‌که فرم‌هایی که در سطوح نظری و کلامی شکل گرفت، پاسخ‌هایی به مواجهه جامعه شیعی با ایده نزدیک‌بودن ظهور بود. این که پذیرایی پاسخ‌ها یا ناپذیرایی آن‌ها در اندازه چه محیطی بود، بحثی دیگر است.

باری، علمای شیخیه فرم «واسطه» را برای وضعیت انتظار ارائه دادند. درین فرم‌بندی، واسطه‌ای با آگاهی از امام (ع) و ارتباط با او، فیض ایشان را در جهان جاری می‌ساخت. با این حال در فرایند این فرم‌بندی، شیخیه آرای پر دامنه گاهاً متفاوتی در مواجهه با ایده نزدیک‌بودن ظهور ارائه دادند. منتظران شیخیه در عین پایبندی به آرای شیخ احمد احسائی در مقام فرم‌دهنده آغازین فرم واسطه، انتظار چندان یکسانی را نیز تجربه نکردند. «دین به منزله میانجی‌ای برای بیان بی‌واسطه زندگی عمل می‌کند. دین شبیه ملودی یگانه‌ای درون سمفونی زندگی نیست، بلکه شبیه تونالیت یا مایه‌ای است که کل اثر درون آن اجرا می‌شود» (زیمل، ۱۳۹۳: ۵۷۸). در نسبتی قابل قیاس و بنابر تعبیر زیملی، واقعیت ظهور اگر تونالیت‌های در نظر گرفته شود که کل انتظارهای منتظران قاجاری در درون آن صورت پذیرفت، باید در نظر داشت که هر یک از این انتظارها نیز به مثابه یک فرم، به «درون‌فرمی»‌های دیگر فرم‌پذیر شدند. فرم شیخی انتظار پس از شیخ احمد، به نزدیک‌بودن ظهور و نامعلومی زمان ظهور، فرم‌پذیر دوگانه شد. حتی صورت‌بندی فرم اول آن نیز در ادامه، به فرم دیگر (بابی) درآمد. اما با همه کشاکش فرم‌ها آن‌چه که مورد مناقشه نبود، خود «ذهنیت واقعیت ظهور» بود؛ تونالیت‌های که سمفونی فرم‌ها را سازبندی می‌کرد. باز هم در نسبتی قابل قیاس، زیمل با اشاره به یک شعر مورد علاقه خود از آنجلوس سیلسیوس می‌نویسد:

آنجلوس سیلسیوس، هنگامی که ارزش‌های دینی را از تمام پیوندهای ثابت با چیزی مخصوص جدا می‌کند و جایگاه آن‌ها را به مثابه زندگی زیسته شناسایی می‌کند،

نمونه‌ای از آن را به ما عرضه می‌کند؛ قدیس آن‌زمان که می‌آشامد/ درست همان‌قدر خدا را خشنود می‌سازد/ که آن‌هنگام که دعا می‌کند و آواز می‌خواند (زیمل، ۱۳۹۳: ۵۷۸-۵۷۹).

باری، لحظات آغازین فرم‌بندی واسطه در حوزه عراق، بر قریب‌الوقوع بودن ظهور نظر داشت. سید کاظم رشتی در مقام جانشین شیخ احمد، با آرای تکمیلی بر عقاید او، ظهور را نزدیک می‌دانست. گزارشی نشان می‌دهد او به نزدیکی ظهور در ارض فارس تأکید می‌کرد و برای علی‌محمد شیرازی، احترام خاصی قائل بود (کاشانی، ۱۳۲۸: ۱۰۳-۱۰۴).

با این‌همه، ادامه و تکامل آرای شیخیه درون مرزهای ممالک قاجاری، به پایان انتظار نظر نداشت. بلکه در جهت ادامه انتظار سوق یافت. چه آن‌که در غیر این، عملاً ماهیت وجودی «فرم واسطه» زیر سؤال قرار می‌گرفت. نوع نگاه الهیاتی شیخی‌هایی که به‌خصوص دنباله‌روی محمدکریم خان کرمانی بودند، بر فرا نرسیدن زمان ظهور بود. محمدکریم خان کرمانی که به‌نوعی شاید بتوان گفت بیشترین سهم در بسط نظری آرای شیخیه در زمان قاجاریه را داشت، غیبت را «وضع» و «قراردادی» الهی می‌دانست که هیچ نقصی در آن نیست. او معتقد بود غیبت، مدتی و پایانی دارد. او ظهور را منوط به آمادگی خلق می‌دانست (کرمانی، بی تا الف: ۹۷-۹۹). اما راهکاری که شیخیه تا زمان ظهور متصور شد، عاملیت «واسطه» میان امام(ع) و شیعیان بود. این واسطه با نام‌هایی نظیر شیعه کامل، ناطق اول، نائب خاص، واسطه فیض و... نامیده شد. اما بیش‌تر در ادبیات شیخیه - مخصوصاً شیخیه کرمان - به «رکن رابع» مشهور بود. در هر حال ادراک شیخیه بر این بود که بدون «عاملیت واسطه» با هر نام آن، ارتباط با امام(ع) ممکن نبود. ارتباط با امام(ع) تنها با عاملیت واسطه هر عصر ممکن است، که توان معنوی و برازندگی ارتباط با امام(ع) را دارا باشد. درین باره، ادراک شیخیه در این رأی کرمانی خلاصه است که معتقد بود اهل ظاهر (شیعیان غیرکامل) و رای محسوسات خود حقایقی را نمی‌دانند. بنابراین هیچ‌چیز از امر دین مگر به واسطه و سایه، به مردم نمی‌رسد (کرمانی، بی تا ب: ج ۴، ۱۸۵-۱۸۲). در هر حال با همه تفاوت‌های درون‌فرمی از ادراک کمیّت و کیفیت عامل واسطه، شیخیه، فرم انتظار را به «فرم واسطه» ارتقا داد. شیخیه با شیوه نگاه مبتنی بر خواست الهی، با ایده نزدیک‌بودن ظهور مواجه شد. پاسخ فرم‌بندی واسطه نیز در جهت برون‌رفت از انتظار شکل نگرفت. اما ادامه انتظار را به‌عکس فرم اصولی، در بی‌خبری از امام(ع) نمی‌دانست. در ادراک شیخیه، ادامه انتظار با ارتباط با امام(ع) بود. از معبر این ارتباط، فیض امام(ع) از طریق «عاملیت واسطه» جاری می‌شود.

اما آنچه که از فرم‌بندی واسطه به چشم می‌آید این است که مسأله آن، تنها مواجهه با وضعیت درازنای انتظار بود. چه آن‌که درین فرم‌بندی، تمرکز چندانی بر مسأله‌های کلانی که وضعیت انتظار شیعیان در نسبت با آن شکل گرفت، دیده نمی‌شود. این عدم تمرکز، هم در آرای فرم واسطه و هم در رویکرد ارائه‌دهنده‌گان این فرم دیده می‌شود. ازین‌روی که با ادراک بر ادامه انتظار، فرم واسطه نیز وارد حوزه‌های جهاد نشد، و رویکردی هم در زمینه‌سازی برای تغییر نظم موجود نداشت. در رابطه با ورود نکردن به حوزه جهاد، مثلاً می‌توان تلاش‌های نظری پرشمار محمدکریم خان کرمانی را در نظر آورد. در آرای پردامنه او نه تنها تمرکز چندانی بر مفاهیمی چون قیام و جهاد نبود، بلکه حتی وی علیه چنین مفاهیمی نیز برآمد. مثلاً وی به تناوب علیه علی محمد شیرازی که در اوایل مدعا‌عیش فرمان جهاد داده بود، ردیه‌هایی را به رشته تحریر درآورد. او فرمان جهاد باب را ترهاتی نامربوط می‌دانست (کرمانی، بی تا ب: ج ۴، ۱۹۸). و در رابطه با عدم تغییر نظم موجود، می‌توان دو رویکرد رهبران شیخیه را در نظر گرفت. یک آن‌که در رویکرد مشایخ شیخیه، نوعی جهان‌بینی دوری‌گزینی از زندگی دنیوی و تمرکز بر مکاشفه‌های احوالات شخصی دیده می‌شود. مثلاً شیخ احمد احسائی در مقام پیشوای اصلی و الگوی رهبران بعدی شیخیه، استدعای این داشت که معروف خلق نباشد. و این «حال» اش را، اصلح احوال می‌دانست. چنان‌که بنابر ادعا‌عیش، این اصلح‌بودن احوالش را پیامبر (ص) در خواب به او گفته بود (احسائی، ۱۳۸۷ق: ۱۴). هم ازین‌روست که شیخ احمد، به تعبیری، دعوت فتح‌علی شاه را برای نزدیکی هرچه بیشتر با خودش چندان خوشایند نمی‌دید. او پس از مدتی اقامت در دربار، تهران را به مقصد نهایی حوزه درس خود در عتبات ترک کرد (احسائی، ۱۳۸۷ق: ۲۴-۲۷؛ عضدالدوله، ۱۳۷۶: ۱۴۸-۱۴۷). از طرفی دیگر هم می‌توان جایگاه رهبران شیخیه (به‌خصوص رهبران کرمانی آن) را در سطح جامعه در نظر آورد. مثلاً خود محمدکریم خان، فرزند حاکم کرمان و از «طبقه علیّه قاجاریه» بود (تنکابنی، ۱۳۸۳: ۷۴). او معتقد بود حالا که صلاح در غیبت آن بزرگوار [امام (ع)] است، در میان مملکت، پادشاهی ظاهر [قادر] ضرور است تا همه رعیت از او بی‌سبب ظاهر خائف باشند و تمکین نمایند. (کرمانی، بی تا ب: ج ۴، ۲۸-۲۴). بنابراین می‌توان گفت تمرکز فرم واسطه بر «خود انتظار» بود. تمرکز چندانی بر وضعیت‌های کلانی که قرار است در پایان وضعیت انتظار فعلیت یابد، نداشت. ارزش‌مندی انتظار در فرم واسطه، نه حرکت به‌سوی ظهور، بلکه ماندن بی‌حرکت در آن بود. به تعبیری در فرم واسطه، تمرکز چندانی بر «امور» انتظار نبود. تمرکز

فرم واسطه، تنها بر «پاسخ‌دهی به ادامه انتظار»، آن‌هم با مکانیسم تقریباً بی‌سابقه ابداعی خود بود.

۷. فرم بابی انتظار

مواجهه‌های متفاوت با ایده نزدیک‌بودن ظهور، فرم‌های انضمامی انتظار را یکی پس از دیگری در دوره قاجاریه شکل داد. لذا همه تفاوت‌ها و فرم‌های انضمامی، به‌خاطر پابرجایی خود ایده نزدیک‌بودن ظهور بود. «هر ایده اصلی به شیوه‌های بی‌شمار جرح و تعدیل می‌شود، مبهم می‌شود و مورد مخالفت قرار می‌گیرد. با وجود این آن ایده، «ذات نهفته» آن دوره را نمایان می‌کند» (زیمل، ۱۳۹۳: ۵۶۳). باری، فرم‌بندی دیگری که از ایده نزدیک‌بودن ظهور در دوره قاجاریه شکل گرفت، در نوع نگاه بایبه بود. ادراک بایبه اما بنا به نوع نگاه الهیاتی‌ای که متصور بودند، ناظر بر فرا رسیدن زمان ظهور بود. سید علی محمد شیرازی معروف به باب، در قامت فرم‌دهنده آغازین نگاه بایبه، اعلام داشت که پایان غیبت فرا رسیده است. باب مدعی بود با ظهور او، انتظار به پایان رسید. بنابر گزارش یکی از نزدیکان‌اش، باب ابتدائاً و در جوار کعبه مدعی شد؛ من همان قائمی هستم که انتظار ظهور او را داشتید (Rabbani, 2004: 48). البته که مدعی او گاهی مبهم نیز بود و به‌خصوص در ابتدا «هر روز... نامی بر خود می‌بست» (سپهر، ۱۳۵۱، ج ۴: ۳۲). وی در ادامه هم گاهی با هم‌شان خواندن خود با پیامبر (ص)، حجّت خود را مثل حجّت رسول (ص) می‌خواند (بیان فارسی، بی‌تا: باب ۱، واحد ۲، ۱۲)، و گاهی مقام خود را، مقام بابیت امام (ع) می‌دانست (کاشانی، ۱۳۲۸: ۱۳۵). با این حال قدر مسلم این است که باب، مدعی خود را در بستر ایده انتظار به هزاره رسیده موعود شیعه، و فضای باورمندی به قریب‌الوقوع بودن ظهور مطرح کرد. او هم در کربلا خودش را «مهدی صاحب‌الأمر» خواند (اعتضادالسلطنه، ۱۳۹۹: ۱۲؛ سپهر، ۱۳۵۱، ج ۳: ۴۰) و هم صراحتاً در چند جای بیان فارسی اعلام داشت که همان موعود شیعه است. مثلاً نوشت؛ با بصیرت می‌توان در یوم ظهور حق که ثمره بیان است، او را که آخرین ائمه است، به‌عین‌الله شناخت (بیان فارسی، بی‌تا: باب ۱۳، واحد ۶، ۲۱۳-۲۱۲). و یا در جایی دیگر نوشت؛ در ظهور نقطه بیان بودی که کل مؤمنین به رسول‌الله منتظرند مهدی موعود را (بیان فارسی، بی‌تا: باب ۱۷، واحد ۸، ۲۹۱). و یا در جایی دیگر که نقطه بیان را همان مهدی موعودی می‌خواند که رسول خدا (ص) خبر داد (بیان فارسی، بی‌تا: باب ۳، واحد ۹، ۳۰۳).

در هر حال با هر آن نامی که باب خود را نامیده باشد و بابی‌ها او را شناخته باشند، آنچه که مورد بحث است این‌که ظهور در نظر بایبه، نه نزدیک، بلکه رخ داد. و شخص باب هم، عاملیت پایان‌دهنده انتظار بود. مثلاً در ادراک جمعی بایبه در گردهمایی بدشت، نظر بر این بود که با ظهور باب، وضعیت پساظهور و جدیدی رخ داده است (نیکلا، ۱۹۰۵: ۲۹۷). اما این‌که فرم‌بندی بایبه تنها در سطح پاسخ‌گویی به ایده ظهور ماند، یا که وارد «فضاهای پایان انتظار» هم شد یا که نه، ادراک دوگانه‌ای از سوی بابی‌ها وجود داشت. پیش‌تر گفته شد که پایان انتظار در جهان‌بینی تشیع، با جهاد آخرالزمانی موعود به بساخت نظم وعده داده‌شده منتهی می‌شود. سوار بر موج چونین نگاهی، خود باب در کربلا به یارانش گفت به‌زودی خروج به سیف خواهم نمود (اعتضادالسلطنه، ۱۳۹۹: ۱۲؛ سپهر، ۱۳۵۱، ج ۳: ۴۰). همچنین در اولین اثرش به نام *قیوم الأسماء* که به‌نوعی تفسیر او از آیات قرآن است، با اعلام ظهورش، فرمان جهاد داد. مثلاً گفت خداوند واجب کرده «جنگیدن درین راه را» (شیرازی، ۲۰۰۸: ۱۹۸). شهرها را تسخیر کنید (شیرازی، ۲۰۰۸: ۲۰۰) و اسلحه تهیه کنید (شیرازی، ۲۰۰۸: ۲۰۶). و گفت هنگامی که فرمان صادر کرد، فراخوان جنگ است (شیرازی، ۲۰۰۸: ۲۱۱). جهاد آخرالزمانی برای از بین بردن ظلم و جور است. در نتیجه از لحاظ نظری می‌بایست وقتی که باب فرمان جهاد می‌داد، علیه نظم موجود نیز برآید. باب چنین نگاهی را جسته و گریخته در لابلای آرای خود پی گرفت. مثلاً حتی در بیان فارسی که به‌نوعی در آن تمرکزی بر فراخوان «عمومی» جهاد نیست، نوشت: در سنه هزار و دویست و هفتاد سال از بعثت که اول ظهور حق بود که پر شده بود ارض از ظلم و جور (بیان فارسی، بی‌تا: باب ۱۳، واحد ۶، ۲۱۳). چنین نگاهی، یعنی برهم زدن نظم موجود و زمینه‌سازی برای نظم وعده داده شده، در میان باورمندان به باب هم بود. که اگر نبود شاید مدعای باب، از سوی دست‌کم آن طیف از باورمندان او که ظهور را هم‌راستای جهاد و بساخت نظم جدید می‌دانستند، پذیرفته نمی‌شد. مثلاً گزارشی از مسجدی در شیراز نشان می‌دهد که یکی از اولین پیروان باب، خطاب به حاضرین در مسجد گفت: مالک واقعی آن‌چه روی زمین است، کسی است که امروز ظهور کرده و محمد شاه نباید بدون اجازه او سلطنت کند (نیکلا، ۱۹۰۵: ۲۳۵-۲۳۴). و یا منبعی دیگر اشاره کرده جمعی از بابی‌ها در کربلا، مجتمع و منتظر قیام به اعلای امر موعود بودند (فاضل مازندرانی، بی‌تا: ج ۲، ۶۲). و گزارشی دیگر که نشان می‌دهد محمدعلی بارفروشی، یکی از نزدیکان باب، در زمان وقایع قلعه طبرسی گفت: سلطنت ناصرالدین شاه باطل است (کاشانی، ۱۳۲۸: ۱۶۷). به هر حال

آنچه از شواهد گزارشات پس از دعوی باب برمی آید این است که گروهی از بابی‌های اولیه، تصور آن داشتند که باب با شمشیر در یک دست و قرآن در دست دیگر، پشت تمام ملل را در زیر قانون اسلام خم کند (نیکلا، ۱۹۰۵: ۲۱۵).

با این همه، فرم بایبه که با آرای «جهاد» و «زمینه‌سازی برای نظم وعده داده شده»، سعی در انطباق خود با روایات منتهی به ظهور موعود شیعه داشت، اما آرای دیگری هم ارائه داد که در تناقض با روایات ظهور بود. آرای که در آن هم نهی جهاد، و هم رویکرد برهم‌زدن نظم موجود دیده می‌شود. به تعبیری اگرچه بایبه فرمیابی خود را از ایده ظهور در شیعه آغاز کرد، اما بلافاصله از آن دور و غیر آن شد. درین باره و در مثالی قابل قیاس، زمیل در یکی از جملات مشهور روزنامه‌نگاری‌اش می‌گوید:

می‌دانم که بدون وراثت معنوی خواهم مُرد (و این چیز خوبی است). میراث من هم چون پول نقدی خواهد بود که میان انبوهی از وراثت تقسیم شده است، و هر یک از آن‌ها سهم خود را به کاری بسته است که با سرشت خود او سازگار است: کارکردی که دیگر دین خود را به میراث عیان نخواهد کرد (زمیل، ۱۴۰۰: ۱).

همراهی فرم بایبه نیز با میراث روایات ظهور، تنها تا پایان انتظار بود. اما ادراکی که از وضعیت‌های پساظهور داشت، متفاوت با روایات ظهور بود. این ادراک بیش از همه بابی‌ها، در آرا و رویکردهای خود باب مشهود بود. از اولین رویکردهای باب درین زمینه، می‌توان به لوحی از جانب او اشاره کرد که از رفتن به کربلا انصراف داد و حکم جهادی هم به بابی‌هایی که در کربلا به انتظارش بودند، نداد (افنان، ۲۰۰۰: ۱۸۴). او حتی بعدها اجازه حمل سلاح را «آلاً به‌مواقع ضرور» نداد (بیان فارسی، بی‌تا: باب ۶، واحد ۷، ۲۳۱). او شمشیر را نهی کرد و در آرای متناقضی نسبت به ابتدای دعوی‌اش، جهاد را موکول به پادشاه بابی کرد (بیان فارسی، بی‌تا: باب ۵، واحد ۵، ۱۱۷). و گفت این حکم «بر سلاطین صاحب‌اقتدار در دین» است (بیان فارسی، بی‌تا: باب ۵، واحد ۵، ۱۵۳). به نظر می‌رسد این تناقض آرای باب را می‌توان به دوره‌های «پنهان» و «آشکار» دعوی او تفکیک کرد. زمانی که هنوز ناشناس بود (سپهر، ۱۳۵۱، ج ۴: ۳۲) و به یاران اولیه خود گفت نامی از او نبرند (نیکلا، ۱۹۰۵: ۲۳۳) و دعوی او را مخفیانه اعلام کنند (فاضل مازندرانی، بی‌تا: ج ۲، ۳۴)، نمود جنبه‌های رادیکال دعوی اوست. اما زمانی که دعوی خود را آشکار کرد، آرای پیشین خود را تغییر داد. بنابراین در راستایی که جهاد را موکول به پادشاه آینده بابی کرد، وارد چالش برهم‌زدن نظم موجود هم نشد. او صراحتاً در چند نوبت اعلام داشت که زاویه‌ای با

حکومت وقت ندارد. مثلاً به محمدشاه نوشت؛ قسم به حق که به قدر خردلی، تمنای مال از آن حضرت ندارم و مالک شدن دنیا و آخرت را شرک محض می‌دانم (افنان، ۲۰۰۰: ۳۰۲).

چنین رویکردی در نزد بابی‌ها و دیگر رهبران آن‌ها هم وجود داشت. مثلاً گزارشی نشان می‌دهد پایان‌بندی گردهمایی بدشت با همه تفاوت آرا، بر این شد که مبلغین را به شهرها بفرستند و برای جمع‌آوری زواری روانه شوند. منبعی که این گزارش را می‌دهد، آورده که تصمیم آن‌ها این بود که مراجعه به جنگ و خشونت نکنند. تنها چالش آن‌ها جمع‌آوری زواری، برای رهایی دادن باب از محبس ماکو بود (نیکلا، ۱۹۰۵: ۳۰۶-۲۹۶). چالش اصلی بدشت با رهبری و صحنه‌گردانی طاهره این بود که منسوخ شدن قرآن و آغاز دورانی جدید را اعلام دارند (نیکلا، ۱۹۰۵: ۳۰۱). هم ازین‌روست که با تمرکز بر اعلام انقلاب عقیدتی - و البته که شاید هم به سبب قلت اعضا - از درگیری با اهالی بدشت، زمانی که به آن‌ها حمله کردند، پرهیز داشتند (کاشانی، ۱۳۲۸: ۱۵۵). و بعد از بدشت و در مازندران هم پس از تنش با قوای محلی، ملا حسین بشرویه ابتدائاً اعلام داشت که قصد خروج از مازندران را دارد (کاشانی، ۱۳۲۸: ۱۵۸). و محمدعلی بارفروشی هم اعلام کرد که ما دعوی دین داریم و با کسی کاری نداریم (کاشانی، ۱۳۲۸: ۱۶۴).

باری، فرم بابیه در فرایند فرم‌بندی‌اش، در رفت‌وآمد میان پاسخ‌گویی به ظهور و پساظهور بود. ابتدائاً در پاسخ به ایده نزدیک‌بودن ظهور، علی‌محمد شیرازی، عاملیت برون‌رفت از انتظار در نظر گرفته شد. ولی مسأله پساظهور به فرم‌های متفاوت درون‌فرمی ادراک شد. فرم‌هایی که از ادراک خود باب بود تا ادراک طاهره و شرکت‌کنندگان در بدشت، تا فرم‌های انشعابی دیگر ازلی و بهائی که هسته فرم‌بندی اولیه آن‌ها در بیرون از مرزهای قاجاری شکل گرفت. فرم‌پذیری دوباره فرم بابی انتظار، یادآور رأی زیملی مبنی بر دگرسانی فرم‌هاست. زیملی می‌گوید هر فرمی پیشاپیش در لحظه تکوین‌اش، به‌سوی دگرفرمی و چه بسا منحل شدن در فرم دیگر می‌رود. او در فلسفه پول (زیملی، ۱۴۰۰ ب) نشان می‌دهد که محتواها وقتی به صورت فرم‌ها درمی‌آیند، در ادامه خود فرم‌ها تبدیل به محتواهای دیگر می‌شوند که آن‌ها هم در ادامه، فرم‌پذیر خواهند شد. اشاره زیملی عیناً برای فرم شیخی انتظار و بهتر از آن درباره فرم بابی انتظار، قابل لمس است. مثلاً فرم بابی انتظار که از محتوای انتظار موعود شیعه برآمده بود و در ادامه از آن، تغییر مسیر داد و خروج کرد، خودش تبدیل به یک محتوای باورمندی شد. که این محتوای جدید خودش دوباره به فرم‌های ازلی و بهایی، فرم‌پذیر شد.

۸. نتیجه‌گیری

ایده نزدیک‌بودنِ ظهور، به‌مثابه محتوای واحدِ باورمندیِ انتظارِ مؤمنانه در میانه دوره قاجاریه بود. ذهنیت‌های متفاوت، مواجهه‌های متفاوتی با ایده داشتند. در این مواجهه‌های متفاوت، فرم‌های متفاوت انتظار شکل گرفت. پاسخی که فرمِ اصولی در مواجهه با ایده مذکور داد، ناظر بر مرجع‌بودنِ «عاملیتِ جمعی» بود. کارکرد این عاملیت‌ها با عنوان نائبان عام، نقش‌آفرینی برای ادامه «امور» انتظار بود. اما پاسخ فرمِ شیخیه و فرمِ باییه، ناظر بر «عاملیتِ فردی» بود. با این تفاوت که عاملیتِ فردی شیخیه با عنوان واسطه، پاسخی برای مرجع‌بودنِ ارتباطی با امام (ع) در جهت «ادامه انتظار صرف» بود. این عاملیت، نقش‌آفرینی‌ای برای امورِ انتظار نداشت. حال آن‌که عاملیتِ فردی باییه، اساساً پایان‌دهنده انتظار بود. از سویی دیگر فرمِ اصولی و شیخیه پس از تثبیت فرم‌بندی، دوباره در بستر پاسخ‌گویی به مسأله پساظهور، فرم‌پذیر نشدند. چه آن‌که نائِب عام (فقه‌ها) و نائِب خاص (واسطه)، پاسخ‌گویی تا زمان ظهور بودند. اما فرمِ باییه به‌عکس دو فرمِ دیگر، پس از فرم‌یابی اولیه، دوباره فرم‌پذیر شد. فرم‌های دوباره باییه، پاسخ‌هایی برای پساظهور بودند. چرا که فرم‌بندی اولیه باییه، اعلان ظهور کرد. لذا همه این فرم‌های متفاوت انتظار، در باورمندی به واقعیت ظهور مشترک بودند. فرم‌پذیری‌های متفاوت انتظار بدان سبب بود انتظار ظهور به‌سان ذاتی از حیاتِ منتظرانه مؤمنانه در سال‌های قاجاری پابرجا بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. این‌جا فقط بحث بازتاب فضای باورمندی به نزدیک‌بودنِ ظهور، در جریان‌های مختلف فکری است. وگرنه البته که در آرای متصوفه بازه زمانی مذکور، آرای مبنی بر نامعلوم‌بودنِ زمان ظهور هم وجود داشت. فی‌المثل عبدالصمد همدانی در کتاب بحرالمعارف نوشت «اما این بیچاره بر آن است که وقت بیرون آمدن وی [مهدی (عج)] معلوم نیست». (همدانی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۴۰۷).
۲. برای دیدن فهرست برخی از این تألیفات، بنگرید (حسینی عربی، ۱۳۸۷: ۷۲-۴۷).
۳. این نظر زیمیل که دریافت از محتوای واحد دین را انضمامی می‌خواند، به‌طرز شگفت‌انگیزی یادآور روایت مشهور منسوب به امام سجّاد (ع) درباره علم (نگاه و دریافت) سلمان و ابوذر است؛ «اگر ابوذر می‌دانست در دل سلمان چه می‌گذرد، او را می‌گشت» (صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۵). این‌جا بحث راستی‌آزمایی این روایت که نظیر آن در منابع دیگر مابین سلمان و مقداد هم آمده، نیست. این روایت، به‌وضوح نمایان‌گر برداشت‌های متفاوت از محتوای واحد [ایمان] است. و از قضاء این

ذهنیت‌های ظهور و ... (مصطفی صالحی ساروکلایی و سید علیرضا ابطیحی) ۲۲۳

روایت نشان‌دهنده ارزش «تفاوت» ایمان‌هاست نه ایمان واحد؛ از آنجایی که اشخاص مذکور همگی از محترمین صدر اسلام هستند.

۴. اگرچه که مروج اصلی اصطلاح رکن رابع را باید محمدکریم خان کرمانی دانست، اما این اصلاح را سید کاظم رشتی هم در یک نسل پیش از کرمانی و در حوزه عراق به کار گرفت. مثلاً بنگرید (رشتی، ۱۴۳۲ق: ج ۷، ۱۵۴).

۵. مثلاً شیخ احمد احسائی معتقد بود که این توان معنوی را در «خواب» دارد. او از خواب‌هایش می‌گفت که در آنجا، با مهدی (عج) و دیگر ائمه ارتباط برقرار می‌کرد (احسائی، ۱۳۸۷ق: ۱۷-۹؛ تنکابنی، ۱۳۸۳: ۴۴-۴۳). او معتقد بود از آنجایی که امام (ع) در عالم هورقلیا به سر می‌برد، با قابلیت‌های این جهانی، امکان ارتباط با ایشان ممکن نیست. وی هورقلیا را عالمی از عوالم می‌دانست که نه از جنس ماده است و نه غیر ماده. او آرای پر دامنه‌ای درباره اصلاح هورقلیا دارد. مثلاً بنگرید (احسائی، ۱۴۳۰ق: ج ۵، ۵۱۷-۵۱۲).

۶. در فضای هزاره‌گرایانه، سید کاظم رشتی معتقد بود که ظهور موعود نزدیک است. تقارن فوت او در آستانه سال ۱۲۶۰ قمری که هزار سال از غیبت موعود شیعه می‌گذشت، شاگردانش را بر آن داشت که در جستجوی موعود بگردند. در چنین فضایی است که ملأ حسین بشرویه در جستجوی موعود، وارد شیراز شد و با باب دیدار کرد. و اولین مؤمن به باب شد (نیکلا، ۱۹۰۵: ۲۰۹؛ خورموجی، ۱۳۴۴: ۵۶).

۷. البته وضعیت‌های پس‌ظهور در میان خود بایه هم، در ادامه باب، فرم‌های متفاوتی به خود گرفت. فرم‌هایی که از رهگذر ظهور باب، به دنبال فعلیت‌یافتن نظم جدید بنا بر ادراک‌شان از پس‌ظهور برآمدند. مثلاً بنا بر گزارشی، طاهره قره‌العین، ظهور موعود را بچه‌گانه می‌دانست و معتقد بود قضیه بالاتر ازین حرف‌هاست (نیکلا، ۱۹۰۵: ۲۱۶). از آرای که با محوریت طاهره در بدشت مطرح شد، این بود که مراد از قیامت، نه قیامت کبری بلکه قیامت (تحول) در نظم اقتصادی و اشتراک اموال است (کاشانی، ۱۳۲۸: ۱۵۲). و یا از میان آرای ازلی‌ها این نظر مطرح بود که وضعیت پس‌ظهور، باید که قانون‌مند باشد (هشت بهشت، ۲۰۰۱: ۳۲۳). این درحالی بود که این آرا نه تنها با آنچه که سنتاً از پس‌ظهور در روایات شیعی مطرح است، متفاوت بود، بلکه به تعبیری، آرای انضمامی بر آرای خود باب و گاهاً رادیکال‌تر از آن بود. به سخن دیگر، وضعیت واحد پس‌ظهور برای بابی‌ها، به یک تشخیص یکسان نبود.

۸. بنا بر روایات شیعی، مهدی (عج) با شمشیر ظهور خواهد کرد. بنابراین نهی شمشیر از سوی باب، یکی از مضامینی بود که مدعای موعود بودن او را زیر سؤال می‌برد. فی‌المثل در مجلس محاکمه تبریز، باب با این سؤال مواجه شد که تو چه قائمی هستی که شمشیری نداری که حتی از خودت دفاع کنی (مامقانی، ۱۳۷۴: ۴۵-۴۳).

۹. بیش از هرآن چیزی که درین دوگانگی آرای باب به چشم می‌آید، بازگشت او به مواجهه با ایده نزدیک‌بودن ظهور است که اساساً هم دعوی خود را برپایه آن مطرح کرده بود. به‌نوعی می‌توان گفت مسأله اصلی او در آرای متأخرش، مسأله ظهور است. مثلاً در بیان فارسی نوشت؛ کل وجود، خلق نشده‌اند مگر از برای یوم ظهور الله (بیان فارسی، بی تا، باب ۳، واحد ۹، ۳۰۰) و، مراد خداوندی در هیچ امری و حکمی نبوده، مگر علو مظهر نفس خود در ظهور اولی و اخرای او (بیان فارسی، بی تا: باب ۱۹، واحد ۱۰، ۳۷۷). چنان مسأله ظهور برای او پرننگ بود و تمام تلاش نظری خود را در سراسر بیان فارسی برای تبیین آن نهاد، که پس از این که خود را عاملیت برون‌برنده از انتظار معرفی کرد، دوباره به انتظار دیگری ارجاع داد. او بارها ظهور موعود بیان (من یظهره الله) را وعده داد (بیان فارسی، بی تا: باب ۳، واحد ۳، ۷۸؛ باب ۸، واحد ۳، ۸۳). البته که ارجاع دوباره او با نوع نگاه دیگر، که منطبق بر گفته‌های خودش است، این می‌شود: در هر ظهور، سر الله ظاهر می‌شود (بیان فارسی، بی تا: باب ۶، واحد ۳، ۸۰). با این حال، نمی‌توان مسأله‌مندی ظهور را در آرای متأخرش، نادیده گرفت.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم (۱۳۷۵). ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران: انتشارات جامی و نیلوفر.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۸۹ق). جامع الأصول فی احادیث الرسول، المجلد الحادی عشر، بی‌جا: مکتبه الحوانی.
- ابن بزّاز، توکل بن اسماعیل (۱۳۷۳). صفوه الصفا، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، چاپ اول، تبریز: مصحح.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۸۵). فصوص الحکم؛ ترجمه و تحلیل، ترجمه و توضیح محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- احسائی، احمد (۱۴۳۰ق). جوامع الکلم، المجلد الخامس، بصره: الغدیر.
- احسائی، عبدالله (۱۳۸۷ق). رساله شرح احوال شیخ احمد احسائی، ترجمه محمدطاهر کرمانی، چاپ دوم، کرمان: چاپخانه سعادت کرمان.
- آصف، محمدهاشم رستم‌الحکما (۱۳۵۴). رستم‌التواریخ، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری مؤسسه امیرکبیر.
- اعتضادالسلطنه (۱۳۹۹). فتنه باب، تصحیح عبدالحسین نوائی، چاپ دوم، تهران: نشر علم.
- افنان، ابوالقاسم (۲۰۰۰). عهد اعلی، Oxford: OneWorld.
- انصاری شوشتری، مرتضی (۱۴۱۹ق). فرائد الأصول، الجزء الثالث، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
- بهبهانی، محمدباقر (۱۵۱۵ق). الفوائد الحائریه، چاپ اول، قم: مجمع الفکر الإسلامی.

ذهنیت‌های ظهور و ... (مصطفی صالحی ساروکلایی و سید علیرضا ابطحی) ۲۲۵

بهبهانی، محمدباقر (۱۴۲۴ق). *مصابیح الظلام فی شرح مفاتیح الشرایع*، المجلد الثامن، قم: مؤسسه علامه
مجدد وحید بهبهانی.

بیان فارسی (بی تا). بی جا: بی نا.

تنکابنی، محمد بن سلیمان (۱۳۸۳). *قصص العلماء*، تصحیح محمد رضا برزگر و عفت کرباسی، چاپ
اول، تهران: علمی و فرهنگی.

جعفریان، رسول (۱۳۹۳). «هزاره‌گرایی، سیاست و خرافات»، *اندیشه پویا*. س ۳، ش ۲۰.

حسینی عربی، مهدی (۱۳۸۷). «دوره قاجار و تألیفات درباره مهدویت»، *مشرق موعود*. س ۲، ش ۵.

خورموجی، محمدجعفر (۱۳۴۴). *حقایق الأخبار ناصری*، تصحیح حسین خدیو جم، تهران: انتشارات
زوار.

رشتی، سید کاظم (۱۴۳۲ق). *جواهر الحکم*، المجلد السابع، بصره: الغدیر.

زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۹۵). *سیاست‌نامه‌های قاجاری*، جلد اول، چاپ اول، تهران: نگارستان
اندیشه.

زیمیل، گئورگ (۱۳۹۳) *درباره فردیت و فرم‌های اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی پرست، چاپ دوم.
تهران: ثالث.

زیمیل، گئورگ (۱۴۰۱). *شوینهاور و نیچه*، ترجمه شهناز مسمی پرست، چاپ چهارم، تهران: علم.

زیمیل، گئورگ (۱۴۰۰ب). *فلسفه پول*، ترجمه جواد گنجی و صالح نجفی، چاپ دوم، تهران: مرکز.

زیمیل، گئورگ (۱۳۸۷). *مقالاتی درباره تفسیر در علم اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی پرست، چاپ دوم،
تهران: سهامی انتشار.

زیمیل، گئورگ (۱۴۰۰الف). *مقالاتی درباره دین*، ترجمه شهناز مسمی پرست، چاپ سوم، تهران: ثالث.

ساروی، محمدتقی (۱۳۷۱). *تاریخ محمدی یا احسن التواریخ*، به اهتمام غلامرضا طباطبائی مجد، چاپ
اول، تهران: امیرکبیر.

سبزواری، محقق. (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران: ناب.

سپهر، محمدتقی (۱۳۵۱). *ناسخ‌التواریخ؛ سلاطین قاجاریه*، جلد سوم و چهارم، تصحیح محمدباقر
بهبودی، قم: مؤسسه مطبوعات دینی.

سجستانی، ابو داود سلیمان (۱۴۳۰ق). *سنن أبی داود*، الجزء السادس، الطبعة الأولى، دمشق: دار الرساله
العالمیه.

شیرازی، علی محمد (۲۰۰۸). *قیوم الأسماء*، تحقیق سیفی سیفی النعمی، بی جا: بی نا.

صالحی ساروکلایی، مصطفی و همکاران (۱۴۰۲). «منتظران و مسأله‌ها؛ در انتظار موعود»، *جستارهای
فلسفه دین*، س ۱۲، ش ۱.

- صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمه، المحقق علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.
- صفار، محمد بن الحسن بن فروخ (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات الكبرى فی فضائل آل محمد، تهران: مؤسسه الأعلمی.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۴۱۵ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، الجزء السابع، بیروت: موسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). آمالی، قم: دار الثقافة.
- عبدالدوله، احمد میرزا (۱۳۷۶). تاریخ عضدی، تصحیح عبدالحسین نوایی، چاپ اول، تهران: نشر علم.
- فاضل مازندرانی، اسدالله (بی تا). ظهور الحق، جلد دوم، به اهتمام عادل شفیع پور، بی جا: H-Bahai.
- فروزش، سینا (۱۴۰۰). سید علی محمد شیرازی و شورش بابی ها در مازندران، چاپ اول، تهران: سروش.
- فیرحی، داود (۱۳۹۴). آستانه تجدید در شرح تنبیه الأمه و تنزیه المله. چاپ اول. تهران: نشر نی.
- کتاب مقدس (۱۳۸۸). ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن و هنری مرتن، چاپ سوم، تهران: اساطیر.
- کاشانی، میرزا جانی (۱۳۲۸). نطقه الکاف، به سعی ادوارد براون، لیدن: مطبعه بریل.
- کاشف الغطاء، جعفر (۱۳۱۹ق). الحق المبین فی تصویب المجتهدین و تخطئه الأخباریین، چاپ اول، تهران: احمد شیرازی.
- کاشف الغطاء، جعفر (۱۳۸۰). کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء، المجلد الأول و الرابع، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۹). نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، ویراست دوم ترجمه فارسی محمد مهدی اردبیلی، چاپ ششم، تهران: ققنوس.
- کرمانی، محمد کریم (بی تا ب). ارشاد العوام، جلد چهارم، بی جا: بی نا.
- کرمانی، محمد کریم (بی تا الف). رجوم الشیاطین، ترجمه احمد عارفی، بی جا: بی نا.
- کسروی، احمد (۱۳۲۳). بهائی گری، تهران: چاپخانه پیمان.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۳۰ق). الکافی، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، قم: دار الحدیث للطباعة والنشر.
- مامقانی، میرزا محمد تقی و حسن مرسلوند (۱۳۷۴). گفت و شنود علی محمد باب با روحانیون تبریز، چاپ اول، تهران: نشر تاریخ ایران.
- مجدوب علی شاه (۱۳۵۱). مراحل السالکین، ترجمه جواد نوربخش، تهران: انتشارات خانقاه نعمت اللهی.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). الأرشاد، الجزء الثاني، محقق موسسه آل البيت علیهم السلام، قم: کنگره شیخ مفید.
- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۳۷۸ق). قوانین الأصول، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.

ذهنیت‌های ظهور و ... (مصطفی صالحی ساروکلایی و سید علیرضا ابطحی) ۲۲۷

نبیل زرنندی، محمد (۱۹۹۱). *مطالع الانوار؛ تلخیص تاریخ نبیل زرنندی*، ترجمه عبدالحمید اشراق خاوری، دهلی نو: مرآت.

نراقی، احمد (۱۴۱۷ق). *عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. نیکلا، ال م (۱۹۰۵). *مذاهب ملل متمذنه؛ تاریخ سید علی محمد معروف به باب*، ترجمه ع.م، پاریس: بی نا.

هشت بهشت (۲۰۰۱). بی جا: Bayani Digital Publications.

همدانی، عبدالصمد (۱۳۸۷). *بحر المعارف*، جلد دوم، ترجمه حسین استادولی، چاپ اول، تهران: حکمت.

Rabbani, Ahang (2004). *The Bab in Shiraz: An Account by Mirza Habibu'llah Afnan*, vol 16, Self-published online: Author.

Simmel, Georg (1922). *Lebensanschauung Vier Mtaphysische Kapitel*, Munchen und Leipzig: Duncker und Humblot.

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