

موعودگرایی در الهیات سیاسی ایرانیان

رضا نجف‌زاده*

چکیده

موعودگرایی در اندیشه و عمل سیاسی ایرانیان جایگاه ویژه‌ای دارد. به‌اعتباری، می‌توان یکی از ویژگی‌های فرهنگ سیاسی ایرانیان را باور به ظهور منجی برای نجات از دشواری‌های سیاسی و اجتماعی دانست. گویی به‌رغم گسست‌ها و چندپارگی‌ها، نوعی تداوم یا استمرار نیز در تاریخ اندیشه سیاسی ایرانیان در کار بوده است. فرشته زمین ایرانیان در هر عصر درگیر وضعیتی مخاطره‌آمیز بوده، و در خاک خود امیدهای گوناگون پرورده است. محور این مقاله شرح و تحلیل عناصر موعودباوری و منجی‌طلبی در دستگاه افسانه‌پردازی مزدایی - ایران‌شهری است، و تلاش می‌کنیم تا بهره‌ها و امکان‌های موعودباوری ایران‌شهری را با تکیه بر چهار مقوله «وضعیت مخاطره»، «اصل امید»، «اصل عدالت»، و «وعده دموکراتیک» استخراج کنیم. این تلاش نظری بر استلزامات افق پساکولار تکیه دارد. می‌توان دو پرسش را برای پیشبرد مباحث این مقاله مطرح کرد: عناصر موعودباورانه در الهیات سیاسی مزدایی کدام‌اند؟ در بستر الهیات سیاسی ایرانی، چگونه می‌توان وعده دموکراتیک را در کنار اصل امید و اصل عدالت پروراند؟

کلیدواژه‌ها: مسیانسیم، مسیانیسیتی، الهیات سیاسی مزدایی، سوشیانیت، نجات، وضعیت مخاطره، اصل امید، دریدا، بلوخ، بنیامین.

مقدمه

فکر فلسفی رادیکال امروز، آمیزه‌ای از واقع‌گرایی و آرمان‌گرایی است و به‌وضوح، طنینی

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تهران و دبیر گروه جریان‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات
rezanajafzadeh@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۳/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۵/۹

مسیانیک دارد. گویی، دستگاه مفهومی الهیات رهایی مسیحی و عرفان کابالایی، به‌تمامی، واژگان خود را بر فلسفه چندتباره و تفاوت‌بنیاد دوران ما حک کرده است. در کار متفکری چون جورجو آگامبن، تحلیل زمانیت مسیانیک در آثار والتر بنیامین و البته، نامه‌های قدیس پوئس دست‌مایه پردازش فلسفه‌ای شبه‌تئولوژیک، یا نالهاتی شده است که میدان پراکسیس و نجات را در عالم آسفل می‌جوید. این‌سوتر، انسان ایرانی درگیر آزمونی مستمر و لاینقطع در میدان جنگ‌آسای نیروهاست؛ آزمونی که گویی برای آن پایانی متصور نیست. میدان جنگ‌آسای ایرانیان عرصه رویارویی متن‌ها، ایماژها، خاطره‌ها، افق‌ها، امیدها، امکان‌ها و بالقوگی‌هاست. تاریخ‌ها و تئولوژی‌هایی چندپاره و چندتباره نقش خود را بر پیکر انسان ایرانی عصر فرهنگ مجاز واقعی حک کرده، و خطوط همپوشان اتحاد و افتراق را ترسیم کرده‌اند. به زبان تئولوژیک، مسئله این انسان چندپاره همچنان و تا زمانی نامعلوم، «نجات» از وضعیت مخاطره (state of hazard) است.

فرشته زمین ایرانیان در هر عصر درگیر وضعیتی مخاطره‌آمیز بوده، و در خاک خود امیدهای گوناگون پرورده است. در افق اکنون، لاجرم صورت‌بندی دستور کار نجات بر بنیادی پاساسکولار می‌تواند استوار باشد، و از منظر اندیشه سیاسی، نه با فرض دوگانه دین/سکولاریته، بلکه با فرض دوگانه اقتدارگرایی/دموکراسی باید به آن اندیشید.

موعودگرایی در اندیشه و عمل سیاسی ایرانیان جایگاه ویژه‌ای دارد. به‌اعتباری، می‌توان یکی از ویژگی‌های فرهنگ سیاسی ایرانیان را باور به ظهور منجی برای نجات از دشواری‌های سیاسی و اجتماعی دانست. گویی، به‌رغم گسست‌ها و چندپارگی‌ها، نوعی تداوم یا استمرار نیز در تاریخ اندیشه سیاسی ایرانیان در کار بوده است.

اندیشه ظهور منجی در ناخودآگاه سیاسی ایرانیان حک شده است، و این را در دوره‌های گوناگون تاریخ سیاسی و اجتماعی این سرزمین می‌توان مشاهده کرد؛ از دوران پیشاسلامی تا سده‌های میانه اسلامی، و سپس، در دوره نخستین رویارویی با غرب جدید، و حال در دوره استقرار در شبکه متقاطع و تجدید ساختار شده سرمایه‌داری جهانی.

در دوره رویارویی ایرانیان با سویه‌های متعدد مدرنیته باور موعودگرایانه تحکیم و تقویت می‌شود. برای نمونه، این باور در اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطه آشکارا تجلی یافته است. حتی یکی از مدافعان مشروطه به نام شیخ حسین اهرمی بوشهری در رساله‌ای به نام *احیاء‌المله* در ۱۳۲۵ ق مشروطیت را نشانه ظهور منجی می‌داند. وی در سراسر رساله سعی می‌کند مشروطیت را به‌مثابه علامت ظهور حضرت مهدی (عج) و

پدیده‌ای تماماً اسلامی برای نجات اسلام معرفی کند (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴). حضور موعود غایب بر رساله بزرگ مشروطیت اسلامی نیز سایه افکنده است: فقیه اصولی مشروطه‌خواه، علامه نائینی، دلیل ناتمام گذاشتن *تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة* را دیدار خود با امام غایب در روایا، و امر ایشان مبنی بر ملاحظه نفع مخاطب عوام و توقف نگارش دو فصل «در اثبات نیابت فقهای عدول عصر غیبت در اقامه وظایف راجعه به سیاست امور امت و ...» ذکر می‌کند (نائینی، ۱۳۸۰: ۱۶۰). شاید این نمونه‌های سنتی چندان فوق‌العاده جلوه نکنند؛ چراکه فقیه شیعه دستگاه دانش سیاسی خود را ضرورتاً و منطقاً برای زیستن در «دوره غیبت» تدوین می‌کند، و اساساً بخش عمده‌ای از فقه سیاسی شیعه، در افق دوره غیبت صورت‌بندی شده است. مسئله غیبت در کنار اندیشه عصمت و نظریه ولایت، ارکان ارزشی نظام امامت شیعه را تشکیل می‌دهد (فیرحی، ۱۳۸۳: ۱۹۱-۲۰۳).

احمد فردید در قامت فیلسوفی هویت‌اندیش، الهیات عرفانی محی‌الدین ابن عربی را با فکر فلسفی مارتین هایدگر درآمیخته، و تفسیری موعودگرایانه از هستی و زمان فیلسوف آلمانی به دست داده است. فردید می‌گوید «زمان» هایدگر «زمان مهدی موعود» است، و در هستی و زمان مقصود از زمان باقی رواق وجود یا *Lichtung* است. بر پایه این برداشت، هایدگر متأخر (پس از هستی و زمان) به زمان صاحب‌الزمان یا زمان باقی توجه دارد. احمد فردید می‌گوید *Da* در ترکیب *Da des Dasein* همان مهدی موعود است (هاشمی، ۱۳۸۶: ۸۲-۸۷).

در ایران معاصر، متفکرانی با گرایش‌های گوناگون به اندیشه موعود پرداخته‌اند. برخی منتقدانه و جمعیت‌کثیری همدلانه و مؤمنانه؛ و در میان مؤمنان هم اندیشمندان لیبرال وجود دارد، هم فقیه اصولی، هم فقیه اخباری، و هم اسلام‌گرای رادیکال. در عرصه پراکسیس سیاسی نیز، گرایش‌های موعودگرایانه در نظم سیاسی واقعاً موجود با قدرت نقش‌آفرینی می‌کنند.

در این مقاله، نخست از منظر روش‌شناختی به معرفی برخی رویکردهای ممکن برای مطالعه فکر موعودباورانه و اقدام اجتماعی منجی‌طلبانه می‌پردازیم؛ به‌ویژه، تمرکز می‌کنیم بر رویکردهای فلسفی متفکرانی چون ژاک دریدا، ارنست بلوخ و والتر بنیامین. فکر فلسفی این اندیشمندان اثرگذار حاوی سویه‌های مسیانستی است و به‌علاوه، اینان در باب مقوله یا پرابلماتیک مسیانسیسم نیز نگرش‌های ویژه‌ای دارند. با تشریح مختصر رویکرد این سه متفکر رادیکال، به تقابل مفهومی «مسیانسیسم» و «مسیانستی» خواهیم پرداخت، و سر آخر با

مفروض گرفتن مفهوم نخست، و با نقدی از منظر پساسکولار، برایندهای فلسفی و سیاسی رویکردهای سه متفکر را استخراج می‌کنیم.

مرحله بعد تشریح چهارچوب الهیات سیاسی ایران‌شهری و ذهنیت افسانه‌پرداز مزدایی است. منابع مطالعه سوشیانت‌ها به منزله منجیان یا بختاران آخرالزمان در آیین مزدایی یکی از پرمسئله‌ترین بخش‌های مطالعه موعودگرایی ایرانیان است. در این مرحله به معرفی منابع اصلی سوشیانت‌شناسی خواهیم پرداخت. معرفی عناصر موعودباوری مزدایی از لحاظ روش‌شناختی «اصولاً» باید با مبحثی در شناخت رویکرد مزدایی به هستی، و در مرتبه بعد، درک مزداییان از زمان آغاز شود. پس از این مدخل، عناصر عمده موعودباوری مزدایی معرفی می‌شود؛ شامل تولد منجیان و واپسین انسان، سوشیانت‌ها در *اوستا*، زردشت به مثابه سوشیانت، زمینه‌ها و وقایع زمان ظهور، غایت اخلاقی ظهور منجی، بنیان قومی اعتقاد به ظهور سوشیانت، و مختصات بازخیزی یا نوکردن و نوآفریدن زمین (فرشوکرته) در فرشته‌شناسی مزدایی. نتیجه‌گیری مقاله به تحلیل عناصر موعودباوری و منجی‌طلبی در دستگاه افسانه‌پردازی مزدایی اختصاص دارد، و تلاش می‌کنیم تا بهره‌ها و امکان‌های موعودباوری مزدایی را با تکیه بر چهار مقوله «وضعیت مخاطره»، «اصل امید»، «اصل عدالت» و «وعده دموکراتیک» استخراج و در واقع، صورت‌بندی کنیم. عناصر موعودباورانه در الهیات سیاسی مزدایی کدام‌اند؟ در بستر الهیات سیاسی ایرانی، چگونه می‌توان وعده دموکراتیک را در کنار اصل امید و اصل عدالت پروراند؟ این‌ها دو پرسش بنیادینی‌اند که درصددیم تا در پایان مقاله پاسخی برای آن‌ها بیابیم.

مطالعات موعودگرایی: برخی ملاحظات روش‌شناختی

مطالعه تفکر موعودباورانه و اقدام اجتماعی منجی‌طلبانه می‌تواند بر پایه رهیافت‌های متعدد صورت گیرد. برای مثال، می‌توان این رویکردها را برشمرد:

۱. رویکرد تئولوژیک که از روش‌شناسی‌ای «مطلقاً» هنجارین تبعیت می‌کند، و بر پایه انگاره‌ای موعودباور و منجی‌طلب به توجیه اقدام منجی‌طلبانه می‌پردازد. رویکرد تئولوژیک عموماً سرشتی آپولوژیک، و منشی تبشیری دارد.

۲. رویکرد جامعه‌شناختی که بر پایه مفروضات و فرضیه‌هایی با آبخشورهای تئوریک گوناگون، اقدام جمعی منجی‌طلبانه را تبیین یا توصیف می‌کند.

۳. رویکرد پدیدارشناختی که خود می‌تواند گونه‌ای رویکرد فلسفی نیز باشد. با اقتباس از تقسیم‌بندی ژوکو بلیکر در مطالعه پدیدارشناختی ادیان (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۷۷)، می‌توان سه قسم پدیدارشناسی برای مطالعه موعودباوری و منجی‌طلبی برشمرد: پدیدارشناسی توصیفی که به تنظیم و دستگاه‌مندسازی سویه‌های موعودباورانه پدیدار دینی اختصاص دارد؛ پدیدارشناسی تیپولوژیک یا نوع‌شناختی که سویه‌های موعودباورانه انواع ادیان را رده‌بندی، تدوین و تنسیق می‌کند؛ و پدیدارشناسی به‌معنای اخص که به پژوهش در ساختارهای ماهوی و معنای عناصر موعودباورانه پدیدارهای دینی مربوط است.

۴. رویکرد بینارشته‌ای که می‌تواند آمیزه‌ای از چندین رویکرد دیگر باشد. برای مثال، چنین رویکردی می‌تواند تبارشناختی باشد، و هم‌زمان از بنیادی تاریخی، انسان‌شناختی، اسطوره‌شناختی، فلسفی و تحلیل‌گفتمانی برخوردار باشد، و امر دینی را در پرتو نسبت آن با قدرت و تاریخ بررسی کند.

خارج از میدان نگرش متألهان، مطالعه موعودباوری و موعودطلبی عموماً یا به قلمروهای تحلیل تنگ‌دامنه جامعه‌شناختی محدود شده، یا به‌منزله ایمانی موجب اقدام اجتماعی و هم‌آلود یا خشونت‌طلبانه به حاشیه رانده شده است. نظریه جامعه‌شناختی موعودباوری را در کنار پدیده‌هایی چون آرمان‌شهرگرایی، هزاره‌گرایی و آخرالزمان‌گرایی مطالعه می‌کند و در آن‌ها به‌منزله جنبش یا اقدام جمعی، ویژگی‌های مشابهی می‌جوید.

معتقدیم که مطالعه امر سیاسی لاجرم اقدامی هنجارین است و در چشم‌انداز پساسکولار امروز، الهیات فلسفی شده و فلسفه با الهیات، انسان‌شناسی و اسطوره‌شناسی ممزوج شده است. موعودگرایی بخش شایانی از پروژه فلسفی متفکران رادیکال غرب مدرن را تشکیل داده است. لویناس، بلوخ، بنیامین، دریدا، و آگامبن یا خود دستورکاری مسیانستی طراحی کرده‌اند و یا به پژوهش در باب مسیانسم پرداخته‌اند. در این جا سعی می‌کنیم با بررسی انتقادی نگرش دریدا، بلوخ و بنیامین، گونه‌ای رویکرد فلسفی در پیش گیریم.

مسیانسم یا مسیانستی: دریدا، بلوخ و بنیامین

به‌طور کلی فکر مسیانستی گونه‌ای از فکر آرمان‌شهری است. یکی از رویکردهای فلسفی‌ای که با مفروض گرفتن اصل امید، طرح جدیدی از موعودباوری را در وضعیت پسامدرن ترسیم کرده به ژاک دریدا تعلق دارد. وی در مقابل مسیانسم (messianism)، ایده «مسیانستی» (messianicity) را ترسیم می‌کند. ترجمه واژه اخیر دشوار است. یکی از

بهره‌های الهیاتی یا نالهیاتی کتاب *اشباح مارکس* به مسیانیتی مربوط است و البته، اثر بزرگ وی، *گراماتولوژی*، نیز خالی از سوبه‌های مسیانیتی نیست. فصل نخست *گراماتولوژی* با عنوان «پایان کتاب و آغاز نوشتار: برنامه» با وعده مسیانیک تغذیه می‌شود (Derrida, 1997).

بین دو منبع ادیان ابراهیمی، طبق تشخیص کانت، مبنای «ایمان» یا وحی تاریخی خداوند در یک سو (یهودیت و اسلام) و گرایش به دانش، اخلاق و عمل نیک در سوی دیگر (مسیحیت)، دریدا نوعی مسیانیتی پایدار تشخیص می‌دهد. ساختار این مسیانیتی مقدم بر دین یا منجی‌ای خاص است. این مسیانیتی می‌تواند به تأیید اصیل و ساختار وعده مربوط باشد؛ به «آری - آری» و به آینده یا «دیگری» در پیش به منزله اثر، شرط یا امکان «تفاوت». مسیانیتی دریدایی، در واقع، فراتر از مسیانسم ادیان ابراهیمی و فاقد منجی است، و خود را به‌رویی مُتَطَر (arrivant) مطلق، تماماً دیگری و آینده پیش‌بینی‌پذیر در فراسوی کل گفتمان پیامبرانه می‌گشاید. این مسیانیتی با میل به عدالت پیوند دارد. از منظری، این پیوند تمایزات سنتی بین اندیشه پیشاروشنگری و روشنگری، بین عرفان و عقلانیت و به‌طور کلی، بین دین و خرد را به پرسش می‌کشد. در *اشباح مارکس*، دریدا مارکسیسم، به‌ویژه مارکسیسم پساشروریایی، را از رهگذر ارتباطش با امر مسیانیک و مسیانیتی در فراسوی مسیانسم یا بدون مسیانسم می‌سنجد. از دید دریدا، شالوده‌شکنی وارث برخی بقایای مسیانیک مارکس است، آن هم در راستای عدالت و «دموکراسی آینده» (Wortham, 2010: 102-103).

به عبارتی، دریدا در *اشباح مارکس* نوعی «مسیانسم بدون دین» را صورت‌بندی می‌کند. وی چنین می‌نویسد:

اثربخشی یا فعلیت وعده دموکراتیک، مانند اثربخشی یا فعلیت وعده کمونیستی، همواره در دل خود این امید مسیانیک مطلقاً بی‌تعیین را خواهد داشت. این رابطه فرجام‌شناختی، یعنی رابطه با رخداد نهایی یا داوری واپسین با آیندگی یک رخداد و یگانگی، و غیریتی که پیش‌بینی‌پذیر نیست (Derrida, 1994: 65)

دریدا از «وعده دموکراتیک» می‌گوید و به مسئله اصلی سیاست و دین اشاره می‌کند. در بدیل مسیانیک گسسته از دین، هیچ امری در راه هیچ غایتی قربانی نمی‌شود؛ هیچ چیز، هیچ حق، هیچ مال و هیچ جانی نباید فدای چیزی دیگر شود. در سنت مسیحی، فدیة یا قربانی ضامن نجات است. برعکس، در مسیانسم منفصل از دین، قربانی به تعویق می‌افتد، اما

امکان رستاخیز دوباره مفروض گرفته می‌شود. در برداشت رادیکال دریدا، موعود به صورت غیریت مطلق (absolute alterity) تصدیق می‌شود. مطلق دریدایی سراسر طینی غیرهگلی دارد؛ هم از لحاظ غیاب آن، و هم از لحاظ بی‌غایت بودن یا دست‌کم، امیدداشتن به غایتی که مقدر نیست، و به همین اعتبار، چه بسا غایتی است در وادی عدم؛ غایتی است که نیست. امر مطلق دائماً باید غایب باشد. مفهوم رخداد مطلقاً بی‌تعیین و پیش‌بینی‌ناپذیری آینده جای مفهوم ایدئالیستی امر مطلق را می‌گیرد. از این منظر، آن ابعاد آینده که هنوز تعیین نیافته است، مانند تصمیمات و وقایعی که ممکن می‌شوند، باید نتیجه یک بعد مطلقاً بی‌تعیین باشند. در قاموس دریدا، این غیریتی پیش‌بینی‌ناپذیر است. بر این مبنا، انسان مسیحی روزگار نیهیلیسم باید منتظر باشد، اما کسی که منتظرش است هیچ‌گاه نخواهد آمد. دریدا در /شباح مارکس چنین می‌نویسد:

منتظر بودن بدون افق انتظار، منتظر بودن برای چیزی که هنوز دیگر توقعش را نداریم، همان‌نوازی بی‌قید و شرط، استقبالی گرم، پیشاپیش، از غافل‌گیری مطلق مُنتظری که از او چیزی طلب نخواهد، و کسی از او انتظار نخواهد داشت که قواعد داخلی هیچ قدرت پذیرا، اعم از خانواده، دولت، ملت، سرزمین، خاک، وطن، خون، زبان، فرهنگ به‌طور کلی، و حتی بشریت را گردن نهد؛ گشایشی عادلانه که هیچ حقی برای مالکیت و هیچ حقی را به‌کلی گردن نمی‌نهد؛ گشایشی مسیانیک به‌رویی آنچه می‌آید، یعنی به‌رویی رخدادی که نمی‌تواند، به معنی دقیق کلمه، مورد انتظار باشد یا از قبل شناسایی شود؛ گشایش به‌رویی رخداد به‌متابۀ خود خارجی؛ به‌رویی کسی که باید برایش جایی خالی در نظر گرفت؛ همیشه برای امید. و این خود مکان شیخ‌گونگی است (ibid: 65) همچنین در این خصوص ← (Gibbs, 2005; Keller & Moor 2005).

این موعودباوری امید مسیانیک را به آینده‌ای بی‌منجی معطوف می‌سازد؛ آینده‌ای که ظاهراً دریدا از همان آثار دوره دهه شصت خود آن را انتظار می‌کشد. در *گراماتولوژی* گفته بود آینده، آینده‌ای که در فراسوی افق کنونی پیش‌بینی است، تنها در قالب یک «خطر مطلق» می‌تواند پیش‌بینی شود؛ چون متضمن گسستی در فراسوی هنجار مستقر و برساخته در جهان - بودگی ماست، و به‌علاوه، هنجار جهان ما هنجاری است که با میراث برساخته خواهد شد (Glendinning & Eaglestone, 2008: xxiv; Derrida, 1997: 5).

در ناله‌های دریدایی، انتظار در افقی بی‌منجی تعریف می‌شود و اساساً مسیانیسیتی بر بنیانی سکولار استوار است. بدیل سکولار در جامعه دین‌پایه صرفاً میدان جنگ‌آسای نیروها را با کشمکش‌های خشونت‌آمیز مشحون می‌سازد و فکر و پراکسیس دموکراتیک در محاق

می‌افتد. اگر از طرح پرابلماتیک خود در قالب دوگانه‌ها گریزی نیست، می‌توان گفت در وضعیت پساسکولار، پرابلماتیک انسان ایرانی تقدم دین / سکولاریته نیست، بلکه اقتدارگرایی / دموکراسی است (فیرحی، ۱۳۹۰: مقدمه). لازم است که نالهیات مسیانیستی دریدا را در میدان دین بازترجمه کنیم.

احتمالاً باید وعده دموکراسی دریدا را برگرفت و به نیمه نخست قرن طولانی بیستم بازگشت؛ به آنان که با مخاطره فاشیسم درگیر بودند و برای رهایی از ظلمت، طرح‌های آرمان‌شهری درافکندند؛ به ارنست بلوخ و والتر بنیامین.

ارنست سیمون بلوخ متفکری است از دهه‌های آغازین قرن بیستم. حوزه تمرکز وی تاریخ و الهیات مسیحی است و همواره فیلسوف آرمان‌شهر و امید بوده است. آرمان‌شهرباوری مسیانیستی وی در نخستین کتاب عمده‌اش، *روح یوتوپیا* (۱۹۷۱/۱۹۱۸)، و نیز در اثر سه‌جلدی *مُعظم اصل / امید* (۱۹۵۹ - ۱۹۸۶/۱۹۵۴) مفصل‌بندی شده است. آرمان‌شهرباوری خودآگاه بلوخ قائم بر نوعی هستی‌شناسی ارسطویی است و در این خصوص، از سنت اسلامی نیز بهره می‌گیرد؛ به‌ویژه، از ابن سینا و فیلسوف عقل‌گرای غرب تمدن اسلامی، ابن رشد.

در اندیشه ارنست بلوخ نیز مخاطره جایگاهی اساسی دارد و معتقد است که «مخاطره عدم قطعیت» (hazard of uncertainty) انسان را در تنگنای وجودی قرار می‌دهد. از این منظر، هستی با «امکان» مستغنی و بی‌انتهاست، و بستر رشد، آفرینش و مداخله آدمی را فراهم می‌سازد، و بدیل‌هایی نیز در خود نهفته دارد. بی‌انتهابودن هستی‌شناختی (ontological open-endedness) هرچند فرصت و استعدادی برای عمل فراهم می‌کند، اساساً محدودیت‌زا و دشواری‌آفرین است؛ این‌چنین، میدان و امکان انتخاب تحدید می‌شود و مخاطره عدم قطعیت شکل می‌گیرد، و البته، از همین‌رو، حیات انسانی امری آزمونی و تجربی است. امکان می‌تواند صورت غیرحسی و غیرعملی به خود بگیرد، اما حرکت عقلانی (rational movement) صورت واقعی و عینی به خود خواهد گرفت و چنین امکانی بر تمایلات اجتماعی موجود استوار است. این‌چنین، «آرزو» با نوعی تجربه‌گرایی اثباتی ترکیب می‌شود. بلوخ رهیافت خاص خود را تجربه‌گرایی پویشی می‌خواند و این نگرش هرچند غایت‌باورانه است، برخلاف آرمان‌شهرباوری مارکسیسم کلاسیک، قطعیت و جبر تاریخی را کنار نهاده است. در این غایت‌باوری، آینده امری ثابت و اجتناب‌ناپذیر است. کمال وجودی انسان در آینده نهفته است و آدمی پیوسته از این حرمان و غیاب امر کامل و نو در رنج است.

لاجرم دستگاه مفهومی بلوخ نیز در قالب نوعی دیالکتیک طراحی شده است. ساحت منفی فرایند تاریخی «نه» و ضدیت، و ساحت مثبت آن «امید» و تأیید است (گنوگان، ۱۳۸۱: ۳۴). بلوخ بین دو نوع امید تمایز قائل می‌شود: امید ذهنی یا سوپژکتیو و امید عینی یا ابژکتیو. آرمان شهر نیز دو قسم می‌شود: آرمان شهر انتزاعی و آرمان شهر انضمامی. امید ذهنی شامل تجلی لاینقطع و همگانی «امر غایب» است. در مقابل، امید عینی امکان ملموسی است که در هر عصر متوالی، امید ذهنی را به توسعه فعالانه جهان قادر می‌سازد. آرمان شهر انتزاعی نمودار ضعیف‌ترین شکل کارکرد آرمان شهر است؛ صرفاً در محدوده خیال جریان دارد و بر منافع واقعی دوران تکیه ندارد. برعکس، آرمان شهر انضمامی در امکان عینی ریشه دارد و در نیروهای پیشرو دوران جریان یافته است. پرمعناترین و پرمایه‌ترین شکل کارکرد آرمان شهر نوع انضمامی آن است.

در هستی‌شناسی بلوخ، زمان پیوستاری است تاریخی - مادی که امر تازه یا *novum* را در خود نهفته دارد. میان حال و آینده «جبهه» ای تاریخی حائل است. «امر تازه» به آینده احاله شده است و طبقات پیشتاز برای به‌ظهور رساندن امر تازه غیب، در جبهه میان حال و آینده با نیروهای ضدتازگی در ستیزند (همان: ۳۲-۴۱).

والتر بنیامین اما بدیلی تئولوژیک یا دین پایه عرضه می‌کند. به عبارتی، برخلاف مسیانیتی دریدا، امید مسیانیک بنیامین آشکارا بر الهیات تکیه دارد. وی در ایام نگارش آخرین اثرش، *تزه‌های فلسفه تاریخ*، کتاب‌ها و اسناد زیادی درباره جنبش‌های مسیانیک یهودی می‌خواند و مفاهیمی را از متون حسیدی و ساباتیستی به دست می‌آورد. رد و اثر این مفاهیم را در نهادهای فلسفه تاریخ بنیامین می‌بینیم؛ از جمله مفهوم «زمان کنونی» یا *jetztzeit*. بنیامین این مفهوم را از ترکیب دو واژه آلمانی *zeit* یا زمان و *jetzt* یا لحظه کنونی ساخته است. وی *تزه‌های فلسفه تاریخ* را علیه تاریخیت سنتی آلمانی و در تقابل با بینش مسلط و رسمی مارکسیست‌های دوران خود نوشت.

بنیامین کوشید نشان دهد که در تاریخ عنصری معنوی به مثابه تجسم امید و باور مسیانیک وجود دارد. وی معتقد است که این عنصر معنوی را تنها بر پایه بینشی تئولوژیک می‌توان شناسایی کرد. همین عنصر است که زمان کنونی را چون لحظه‌ای پیش می‌کشد که با تداوم «زمان همگون تهی» خوانا نیست. بر این اساس، تاریخ تصور دروغینی نیست که فاتحان ترسیم می‌کنند. تاریخ از زمان کنونی شکست خوردگان شکل می‌گیرد؛ زمانی که در خود بارقه مسیانیک و آخرالزمانی و از این رهگذر، آرمان شهری را

همراه دارد. انسان اسیر و دربند تاریخ را نخواهد شناخت؛ زیرا با تفسیر فاتحان روبه‌روست و «فقط برای انسانیت آزاد، گذشته در تمامی لحظه‌هایش شایسته یادآوری خواهد بود، و هر لحظه‌ای که زیسته بازگفتی خوانا با وضع حاضر به حساب خواهد آمد» (احمدی، ۱۳۷۹: ۸۹-۹۰). از این صریح‌تر، بنیامین در مقاله «در باب مفهوم تاریخ» دوگانگی ماتریالیسم - تئولوژیسم را به نفع تئولوژیسم پایان می‌دهد و وجه تئولوژیک مسیانسمش را بازمی‌نمایاند: «عروسکی که ماتریالیسم تاریخی‌اش می‌خواند قرار است همواره برنده باشد. او در صورت به خدمت گرفتن الهیات، به سهولت می‌تواند از پس هر حریفی برآید» (بنیامین، ۱۳۸۱).

والتر بنیامین در باب ملکوت مسیح تمثیلی برای ارنست بلوخ نقل می‌کند و او نیز آن را در کتاب *ردپاها* بازگویی کرده است (خود بنیامین این تمثیل را از گرشوم شولم شنیده، و ما نیز همه آن را از زبان جورجو آگامبن نقل می‌کنیم):

یک خاخام، یکی از آنان که به راستی اهل کابله‌اند، روزی گفت برای استقرار حکومت صلح، نه ویران کردن همه چیز ضرورت دارد و نه آغازیدن جهانی سراسر تازه؛ فقط کافی است که این فنجان، یا این بوته، یا این سنگ و در نتیجه، همه چیز اندکی جابه‌جا شود. اما همین جابه‌جایی اندک بسیار مشکل است و مقدارش را نیز به سهولت نمی‌توان تعیین کرد. حال، با توجه به ابعاد جهان، می‌توان فهمید که انسان‌ها از این کار عاجزند و آمدن مسیح ضروری است (آگامبن، ۱۳۸۸: ۷۱؛ آگامبن، ۱۳۹۰: ۶۶).

تفسیر یا توضیح آگامبن از این حکایت اساساً معادشناختی (eschatological) است، نه مسیانستی. از منظر باور به منجی و رهاننده آخرالزمان، حکایت فوق در مقابل ایده مسیانستی دریدا قرار می‌گیرد، چراکه هم دین پایه است و هم چنان آرمان‌گرایانه است که تنها مسیح را قادر به اجرای دستور کار نجات می‌داند.

با توجه به الزامات موقعیت پساسکولار، برایندهای فلسفی و سیاسی رویکردهای ژاک دریدا، ارنست بلوخ و والتر بنیامین را می‌توان به این شرح استخراج و بازنویسی کرد:

- وضعیت مخاطره به منزله رانه فکر منجی‌باورانه؛

- الهیات به منزله دستگاه دانایی تولید و تنظیم فکر منجی‌طلبانه؛

- اصل امید به منزله اساس پراکسیس اجتماعی منجی‌طلبانه؛

- آرمان عدالت به منزله محور اجتماع آینده؛

- وعده دموکراسی آینده به منزله غایتی درون‌بودی.

الهیات سیاسی ایران شهری

اندیشه سیاسی غالب در ایران باستان عمدتاً از نوع «الهیات سیاسی» است، نه فلسفه یا نظریه سیاسی. اکثر متون پهلوی و سرودهای اوستایی در حیطه «الهیات سیاسی» قرار می‌گیرند. نبرد کیهانی خیر و شر، و جمع‌کردن، ظهور سوشیانت‌ها، بازآرایی نهایی کیهان و بازگشت به آرامش مینوی نخستین تمثیلاتی قدسی‌اند که اندیشه سیاسی ایران شهری بر آن‌ها تکیه دارد. در ایران باستان هیچ امری خارج از چهارچوب «دین» و «آرمان» فهم نمی‌شد. الهیات سیاسی ایران شهری آرمان‌شهرگرایانه است. در این نوع از اندیشه سیاسی، زمین آفریده اورمزد است و انگاره زمین یا سرزمین مقدس مهم‌ترین رهیافت این اندیشه. نزد مزداییان، سرزمین‌های آرمانی‌ای چون خونیرث، ایرانویج و سیستان اهمیتی قدسی دارند. چنین سرزمینی اساساً در موقعیتی مثالی و الوهی قرار دارد، نه در ساحت زمینی. در مجموع، اندیشه سیاسی در ایران تنها از رهگذر سنت مذهبی آن مفهوم است (رضایی‌راد، ۱۳۷۸: ۱۷-۲۱). در تاریخ ایران دیانت و سیاست هرگز از هم جدا نبوده‌اند. ایران‌شناسان برجسته‌ای چون ریچارد فرای بر این امر تأکید نهاده‌اند (فرای، ۱۳۶۴). نظریه فره ایزدی به‌مثابه عنصر مشروعیت نهاد شاهی در ایران باستان، نمودار پیوند قدرت با امر قدسی است. اندیشه سیاسی شاهی - فرهی ایرانیان، بر اعتقادات و باورهای استوار بود که جهان‌بینی و چهارچوب نظری آنان را تشکیل می‌داد. مهم‌ترین عناصر این دسته از باورها که مستقیماً به اندیشه سیاسی مربوط می‌شود، عبارت‌اند از: هم‌ترازی دین و سیاست، تمایل به یکتاپرستی، تقسیم کار اجتماعی، و آرمان‌گرایی یا غایت‌باوری مبتنی بر نظم کیهانی ثنوی. در اندیشه سیاسی مزدایی نظم کیهانی بر تفکیک دو ساحت خیر و شر استوار است (رجایی، ۱۳۷۲: ۵۶-۶۵).

به‌اعتباری، می‌توان گفت در الهیات ایران شهری، سوشیانت‌ها یا منجیان آخرالزمان از همین ویژگی‌های شاهان آرمانی برخوردارند، و سوشیانت‌ها رسالت پادشاهی را به کامل‌ترین شکل محقق می‌سازند. شاه آرمانی سازنده جامعه آرمانی است. الگو و ویژگی‌های جامعه آرمانی مزدایی در رسائل دینکرت توصیف شده و براساس آن، بخت‌آخرازمان، در زمانی ازلی و مثالین، به «نوکردن جهان» اقدام می‌کند. در جامعه کمال مطلوب مزدایی، از رهگذر پیوند به‌دینی با شاهی خوب، کاستی و نقصان از جهان رخت برمی‌بندد، هنر افزون می‌شود، پتیارگی زوال می‌یابد، عیاری افزون می‌شود، راست‌کرداران فراوان می‌شوند، دروغ زایل، عمران و آبادانی در جهان برقرار، و شادی بر تمام هستی

حاکم می‌شود. با به هم پیوستن این خوره در یک تن، گزند اهریمنی یکسر نابود می‌شود، آفرینش از آن آسوده می‌شود، و فرشوکرت رو می‌نماید (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۱۳۴-۱۳۵؛ رجایی، ۱۳۷۲: ۸۹).

منابع سوشیانت‌شناسی

پژوهش در باب اندیشه سیاسی ایران‌شهری و شناخت امکان‌ها و بالقوگی‌های آن با دشواری‌های خاصی همراه است. متون الهیات مزدایی به‌طور کلی بر پایه نوعی هستی‌شناسی مثالین یا «منوک» (menok) شکل گرفته، و فرشته زمین در ساحتی و رای عالم حسی یا «گتیک» (getik) مستقر است (کرین، ۱۳۷۴: ۵۶). این بزرگ‌ترین دشواری برای کندوکاو در میدان اساطیر ایران‌شهری است. از جمله دشواری‌های دیگر یکی به بُعد زبانی متون، و دیگری به اختلاف روایت‌های متون مزدایی در دوره‌های متفاوت تاریخی مربوط است. از جمله منابع اصلی شناخت موعود آخرالزمان یا سوشیانت در اندیشه سیاسی ایران‌شهری، می‌توان به *اوستای گاهانی* و *اوستای جدید* و رسائل دینی مزدیسنا، از پهلوی و پازند و پارسی، اشاره کرد. برخی از این رسائل دینی که در آنها به ویژگی‌های منجی قوم اهورامزدا، مراحل ظهور و قیام، و تحولات ناشی از این قیام نوکننده اشاره شده، عبارت‌اند از: *بندهش*، *دینکرت*، *دادستان دینیک*، *شگفتی‌های سیستان*، *زند بهمن‌یشت*، *مینوی خرد*، *جاماسب‌نامه*، *صد در بندهش*، *روایات داراب هرمزدیار*، و *زردشت‌نامه*.

هستی و زمان مزدیسنايي و ظهور سوشیانت‌ها

در آیین مزدیسنا طول جهان دوازده‌هزار سال است که به چهار دوره سه‌هزارساله تقسیم می‌شود. پیش از آن که اهورامزدا جهان مادی را بیافریند، عالم روحانی یا عالم فروهر (فَرَوَشِي) را آفریده است. هیئت مادی جهان، از پیش، در عالم فروهر صورتی معنوی یا فروهری داشته است.

عالم فروهری سه‌هزار سال به طول انجامیده است. با پایان سه‌هزار سال عالم فروهری، جهان مادی آغاز شده است. انسان‌ها، زمین، طبیعت و آتش و هرآنچه نیک و سودمند است از روی صور عالم فروهر ترکیب جسمانی پذیرفته و به جهان درآمده است. در این سه‌هزار

سال دوم، جهان مادی از هرگونه گزند و آسیب دور است. پس از گذشت این روزگار خوشی و خرمی و آسایش، اهریمن خروج کرد و آفرینش پاک ایزدی را با آفرینش ناپاکِ خویش آلوده ساخت، و جهان را دچار تیرگی و ناخوشی و مرگ و جانوران زیان‌آور (خرفستران) کرد، و تمام شرها از او پدیدار شد.

پس از سه‌هزار سال سلطه اهریمن، زردشت ظهور کرد. اهورامزدا برای نجات و رستگاری جهان، زردشت را فرستاد، و سه‌هزار سال چهارم آغاز شد. سه‌هزاره دهم، یازدهم و دوازدهم، عهد سلطنت روحانی پیامبر ایرانی یا دوره زردشتی است. در آغاز هریک از این سه‌هزاره آخر، یک تن از رهاندگان سه‌گانه به فاصله هزار سال از همدیگر ظهور می‌کنند. این رهاندگان یا بختارها همه از نطفه زردشت‌اند.

به‌عبارتی، سوشیانت‌ها یا منجیان آیین مزدایی، چهارتن‌اند که نخستین آن‌ها خود زردشت یا اسپیتمان زردشت است. سه سوشیانت دیگر پسران زردشت محسوب می‌شوند و به ترتیب ظهور عبارت‌اند از هشیدریامی (اوخشیت‌ارت یا اوخشیت‌ارته)، هشیدرماه (اوخشیت‌نمه) و استوت‌ارت. سوشیانت اصلی همین استوت‌ارت است که بختار آخرالزمان محسوب می‌شود. ظاهراً در کتاب‌های پهلوی سومین موعود به نام استوت‌ارت خوانده نشده و هر جا «سوشیانت» به صورت مطلق آمده، مقصود سومین یا واپسین موعود است. کلمه سوشیانت در *اوستا* به همین صورت آمده، اما در پهلوی به صورت‌های دیگری هم نوشته شده است؛ از جمله سوشیانس، سوشانس، سوشیوس، سوسیوش، سیوسوش، سیوخوس، و سوکشانس. این واژه از ریشه «سو» به معنی بهره، سود و منفعت است. سوشیانت صفت است، به معنی سودمند، سودرسان و منفعت‌بخش. در *گاتها* کلمه سوشیانت به صورت مفرد و به معنی رهاننده و نجات‌بخش آمده، و زردشت خود را سوشیانت نامیده است. در *اوستا* نام آخرین موعود مزدیسنا همیشه با صفت «ورث‌رغن» آمده، و در تفسیر پهلوی «پیروزگر» ترجمه شده است.

اوخشیت از ریشه فعل «وخش» به معنی افزودن، بالیدن و ترقی کردن است. «ارت» هم به معنی عدالت و راستی است. بنابراین، اوخشیت‌ارت یعنی فزاینده و بالنده راستی و عدالت، یا پروراننده قانون مقدس مزدیسنايي.

«نمه» به معنی نماز است و اوخشیت‌نمه مجموعاً به معنی فزاینده، پروراننده و بالنده نماز. به بیانی دیگر، اوخشیت‌نمه یعنی نیایش‌پرور. اوخشیت در کتاب‌های پهلوی و پازند به صورت‌های گوناگون نوشته شده؛ از جمله هوشیدر، هشیدر، اوشیدر، اشیدر، خورشیدر و

اشیدربکا. در کتاب‌های پهلوی، هوشیدر یا خورشیدر برای اوخشیت‌ارت (نخستین موعود پس از زردشت) آمده، و هوشیدرماه یا خورشیدماه برای اوخشیت‌نمه (دومین موعود پس از زردشت) (مصطفوی، ۱۳۶۱: ۶۳-۶۴).

در فصل هفتم دینکرت گفته شده است که سه پسر آینده زردشت، یعنی هشیدرمامی، هشیدرماه و سوشیانت، نیز مانند خود زردشت، پیش از هزاره خود متولد می‌شوند و مانند او در سی سالگی به گفت‌وگو با اهورامزدا می‌پردازند و برای راهنمایی و نجات جهانیان برگزیده می‌شوند. به عبارتی، هزاره زردشت و هزاره سه موعود دیگر با بعثت آنان آغاز می‌شود.

در آغاز یازدهمین هزاره، دومین رهاننده به نام هشیدرماه ظهور می‌کند. در پایان آخرین هزاره نیز سوشیانت اصلی یا بختار واپسین، با نام استوت‌ارت ظهور خواهد کرد.

با ظهور استوت‌ارت، سومین پسر زردشت، اهریمن یا خرد خیپ بدکیش شکست قطعی می‌خورد، و گیتی از آرایش اهریمن و یارانش پالوده و سترده خواهد شد. این چنین، زندگانی جاوید مینوی آغاز خواهد شد و آفرینش اهورامزدا به کمال خواهد رسید.

«استوت‌ارت» در لغت یعنی درستی جسمانی یا قانون مقدس مادی. استونت در *اوستا* به معنای صفتی، دارنده زندگی مادی یا کسی است که از حیات جسمانی برخوردار است. در *اوستا* ریشه این نام‌ها «استه» به معنی استخوان است (رضی، ۱۳۷۴: ۳۳۳ و ۳۴۱-۳۴۲).

در فروردین‌یشت و زامیادیشث که از قدیمی‌ترین بخش‌های *اوستا* هستند، در مورد موعودهای مزدیسنا نسبتاً بیشتر صحبت شده است. در فروردین‌یشت و زامیادیشث، نام‌های سه موعود و نام‌های مادران و زادگاه و چگونگی تولد آنان و نام برخی از یاوران و همراهان بختار آخرالزمان ذکر شده است.

تولد منجیان و واپسین انسان

موعودها از مشرق ایران و از سرزمین سیستان ظهور خواهند کرد. همسر زردشت هووی (Hvovi) است. او دختر فرشوشتر، وزیر کی‌گشتاسب و برادر جاماسپ، است. در دین‌یشت فقره ۱۵ از پدر هووی یاد شده، و زردشت پس از به‌زنی گرفتن هووی، از پدر این زن ستایش می‌کند و او را دعا می‌کند.

در زامیادیشث فقره ۶۶ آمده که «فر» به کسی خواهد پیوست که شهریاری وی در محل اتصال رود هیرمند به دریاچه کیانسیه (هامون) در سیستان تحقق می‌یابد؛ یعنی، «در آن‌جایی

که کوه اوشیدام برپاست، و از گرداگرد آن آب‌های فراوان از کوه‌ها با هم فروریزند». طبق روایت دینکرت، زردشت سه‌بار با زنش هووی نزدیکی کرده، و در هر سه‌بار نطفه او به زمین ریخته است. ایزد نریوسنگ، پیک ایزدی، نطفه‌ها را برگرفته، و به ناهید، فرشته آب، سپرده است. ناهید نطفه‌ها را در دریاچه کیانسیه یا هامون قرار داده است. در فقره ۶۲ فروردین‌یشت آمده که ۹۹۹۹۹ تن فروهر پرهیزگار نگهبانی نطفه‌های زردشت را به‌عهده می‌گیرند (همان: ۳۰۲ و ۳۳۳-۳۳۴). «این سه نطفه چون سه چراغ در بُن دریا می‌درخشند». سه دوشیزه به‌فاصله هزارسال از هم، در آن دریاچه تن خود را خواهند شست و از آن نطفه‌های نهفته در آب بارور خواهند شد. این سه دختر مادران هشیدربامی، هشیدرماه و سوشیانت خواهند شد.

این پیوستگی تبار منجیان با پیامبران را در الهیات یهودی، مسیحی و اسلامی هم مشاهده می‌کنیم. موعود دین یهود، یعنی ماشیح یا مسیح نیز از پشت و از خاندان حضرت داود تلقی می‌شود. موعود اسلام نیز از نوادگان حضرت محمد (ص) است.

در فقره ۵ از فرگرد ۱۹ و ندیداد، سوشیانت واپسین یا استوت‌ارت، آخرین آفریده اهورامزدا تلقی شده و به محل تولد وی، کیانسیه، اشاره شده است.

در تفکر اسطوره‌ای مزدایی، براساس روایات *اوستا*، کیومرث نخستین انسان و استوت‌ارت یا سوشیانت واپسین منجی و در عین حال، واپسین انسان معرفی می‌شود. در فقره ۸۷ فروردین‌یشت چنین می‌خوانیم: «فروهر کیومرث پاک را می‌ستاییم، اولین کسی که به منش و آموزش اهورامزدا گوش فراداد. از او برخاست خاندان ممالک آریا... و نژاد آریا». نیز در یسنای ۲۶ فقره ۱۰ و در فروردین‌یشت فقره ۱۴۵ در حق نخستین و واپسین انسان دعا و ستایش شده است.

زمینه‌ها و وقایع آخرالزمان ظهور

زمان ظهور منجی زمان پایان است؛ آخرالزمان است. اصطلاح آخرالزمان عموماً در برابر واژه یونانی $\rho\omicron\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\psi\iota\varsigma$ / *apokálypsis* به‌کار رفته است. از منظر ریشه‌شناسی یا فقه‌اللغة، اصطلاح یونانی به معنی «پرده برافکندن»، «کشف» و «مکاشفه» است و در سنت‌های انجیلی و کلیسایی به بخشی از کتاب مقدس مسیحیان، مکاشفات قدیس جان، نیز اطلاق شده است. فراتر از این بنیان ریشه‌شناختی، این اصطلاح در برخی زبان‌های اروپایی به معنی «هرگونه نابودی یا فاجعه عظیم» نیز به‌کار می‌رود (Random Houses Webster's Unabridged Dictionary). بر پایه

این معنای دوم، می‌توان گفت آخرالزمان زمان فاجعه و مخاطره است. منجی برای پایان دادن به فاجعه و مخاطره خواهد آمد.

هریک از موعودهای زرد هنگامی ظهور می‌کنند که جهان از بدی به ستوه آمده باشد. در زمان ظهور دو موعود اول، جهان با اهریمن در ستیز است. در هزاره نخستین ظهور، ضحاک خروج می‌کند. هزاره سومین ظهور زمان پیروزی قطعی ایزدی، فتح نهایی مینوی و شکست فاحش اهریمن، و هنگامه رستاخیز، بخشیدن پاداش و آغاز زندگی جاوید و مینوی است (مصطفوی، ۱۳۶۱: ۲۵).

ظهور منجی در آغاز هر هزاره، با زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی خاص آن دوران پیوند مستقیم دارد. جامعه زمان ظهور جامعه‌ای است فاقد نظم اخلاقی مطلوب و برخوردار از حاکمانی بیدادگر. جامعه بحران‌زده منجی را می‌طلبد تا سرکوب، فقر و جهل را برچیند، و عدالت، وفور و راستی را بیاورد.

در آغاز فصل هفتم از کتاب هفتم دینکرت، موسوم به زردشت‌نامه، در باب اوصاف زمان ظهور چنین آمده است: «از شگفتی‌ها که به ایران‌شهر تا پایان هزاره زردشت و رسیدن هشیدر روی خواهد داد، آنچنان‌که در اوستا خبر داده شده است. این شگفتی‌ها در نهمین و دهمین هزاره خواهد بود. آسیب‌هایی به ایران‌شهر از پادشاهی ژولیده‌مو و کلیسائیک خواهد رسید». (همان: ۸۶). صادق هدایت در ترجمه زند بهمن‌یشت گفته است مقصود از دیوهای ژولیده‌مو عرب‌ها هستند، اما در جاهای دیگر دینکرت، ژولیده‌مو از نژاد ترکان تلقی شده است. کلیسائیک یا کرسانی هم یکی از دشمنان ایران‌شهر است که مخالف مزدیسناست. او رواج تعالیم دینی از سوی آترپان یا پیشوای دین را روا نمی‌داشت. در جاهای دیگر نیز از ملکوش و گرگی بزرگ در حکم موجودات زمان ظهور نام برده شده است.

غایت اخلاقی ظهور منجی

اساساً باور به ظهور منجی، به انگیزه‌ای اخلاقی برای خواست تغییر اجتماعی بدل می‌شود. منجی انسان / ابرانسانی است دارای کمالات ارزشی عالی، و اقداماتش از بالاترین تأییدات اخلاقی برخوردار است. منجی برپای دارنده ارزش‌های اخلاقی چون راستی و عدالت، و زداینده رذایلی چون دروغ است.

در مزدیسنا فقرات ۶۲-۶۶ چنین آمده است:

هنگامی که استوت‌ارت، پیک اهورامزدا، پسر ویسپ تئوروئیری از آب کیانسیه به درآید، گرز پیروزمند آزنده، گرسی که فریدون دلیر داشت، در آن هنگامی که آژی‌دهاک (ضحاک) کشته شد، که افراسیاب تورانی داشت، در آن هنگامی که زنگیاب دروغ کشته شد، که کیخسرو داشت. [آن] آموزگار راستی، از برای سپاهش با این [گزرک] او [استوت‌ارت] دروغ را از این جهان بیرون خواهد کرد (همان: ۶۸ - ۶۹).

الهیات دشمن‌ستیزی و بنیان قومی مسیانیسم مزدایی

موعودگرایی در آیین مزدیسنا بر بنیانی قومی یا نژادی استوار است. از منظر الهیات عرفانی، پدیدار قدسی جلوه، سرشت و معنایی دیگرگونه دارد. برای مثال، هانری کربن در تبیین مفهوم «اسلام ایرانی» خویش افاده هرگونه معنای قومی و نژادی از آن را نفی می‌کند و آن را پیش از هرچیز «مفهوم و تصویری دینی» می‌داند. موضوع پدیدارشناسی هانری کربن «اندیشه دینی» است، و بر این اساس، هرگونه تحلیل اسطوره‌شناختی و جامعه‌شناختی که معطوف به کشف عینیت و تاریخت پدیدارهاست، باطل تلقی می‌شود (کربن، ۱۳۷۴: ۳۹). اما با وجود بهره‌های فراوان ژرف‌کاوی‌های کربن برای بحث ما، در این جا وقتی از «بنیان قومی و نژادی» اندیشه سیاسی منجی‌باور سخن می‌گوییم، مسلم است که از لحاظ روش‌شناختی رأیمان بر رویکرد اندیشه سیاسی و جامعه‌شناختی استوار است.

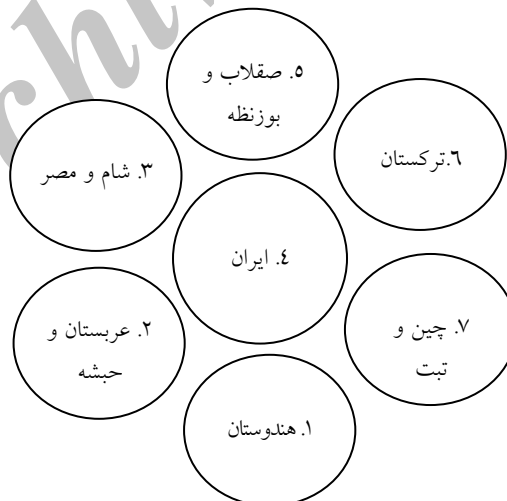
در الهیات سیاسی ایران‌شهری، شاه آرمانی از الزامات و صفاتی برخوردار است که فره، نژاد و نژادگی، تربیت، اقتدار یا قدرت مؤثر، عدالت و زهد و دینداری از جمله آن‌هاست (رضایی‌راد، ۱۳۷۸: ۲۷۳؛ رجایی، ۱۳۷۲: ۷۸). فرهنگ رجایی از منظری دیگر می‌گوید پادشاه برخوردار از قدرت مؤثر یا زور باید چهار خصیصه داشته باشد: نژاد، گوهر، هنر و خرد (رجایی، ۱۳۷۲: ۷۹)، آریاییان بر داشتن خون پاک و تخمه اصیل بسیار تأکید می‌کردند. باور به نژاد و پاکیزه‌تخمی، دو پیامد اساسی برجای گذاشت: نخست این‌که، حکومت تنها شایسته یک خاندان است. در ایران دوره باستان ادعا می‌شد که فقط یک خاندان حق حکومت دارد، و آن هم خانواده شاهی است؛ دوم این‌که، به تدریج پادشاهی به اصلی موروثی بدل شد و منطق و توجیه آن نیز باور به اصل نژاد و نژادگی بوده است (همان: ۸۰).

چنان‌که هانری کربن می‌گوید، درک اسرار حکمتی «فرشته زمین» نزد ایرانیان در حیطه جغرافیای تحقیقی و انضمامی مقدور نیست. اسطوره زمین ایرانیان در ساحت گونه‌ای

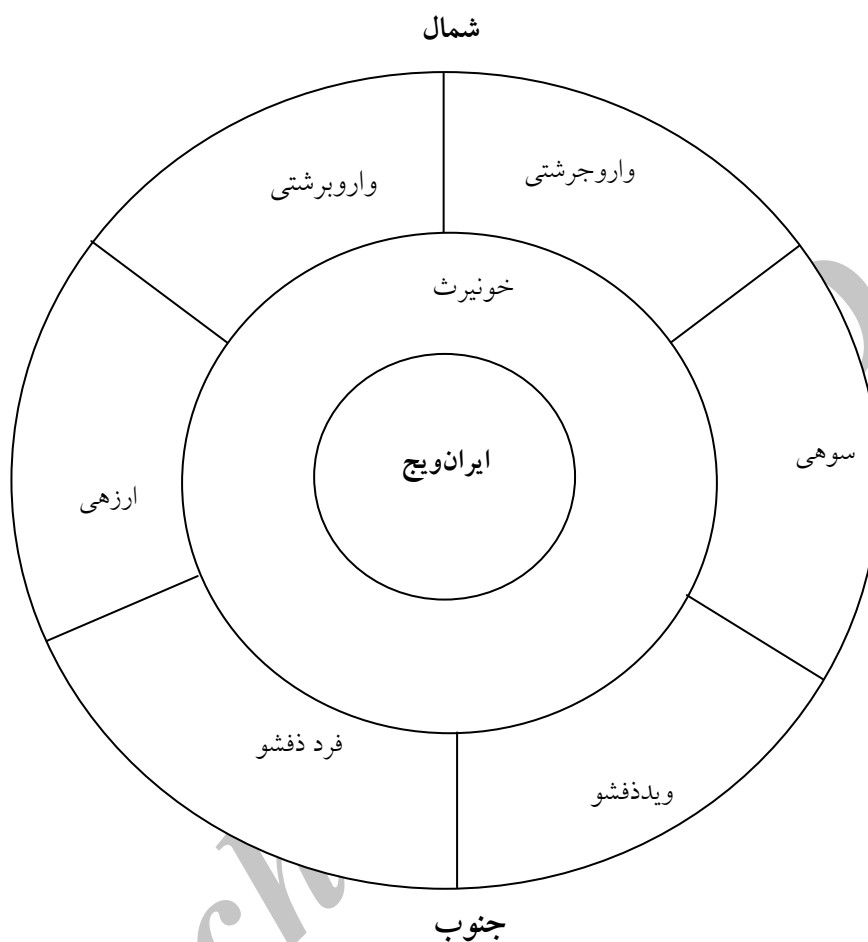
جغرافیای خیالین قرار دارد؛ یعنی، آنچه «منظره خورنه» خوانده شده و از پیش نشان‌دهنده سیمای «فرشکرت» است. زمین به هفت اقلیم یا کشور تقسیم می‌شد. در اوستای فعلی، نام این هفت کشور چنین ذکر شده است:

۱. ارزهی یا اره‌زهی (Arezahi) (کشور غربی)؛
۲. سوهی یا سه‌وهی (Savahi) (کشور شرقی)؛
۳. فرد ذفشو یا فره‌ده‌ذفشو (Frdadhafshu) (کشور جنوب شرقی)؛
۴. ویدذفشو یا ویده‌ذفشو (Vidadhafshu) (کشور جنوب غربی)؛
۵. واروبرشتی یا وروبرشت یا ووروبرشتی (Vourubareshti) (کشور شمال غربی)؛
۶. واروجرشتی یا ووروجرشتی (Vourujareshti) (کشور شمال شرقی)؛
۷. خونیرث یا خوه‌نیرته یا خونیرس (کشور مرکزی).

در اصل، زمین مانند یک مجموعه پیوسته تشکیل شد، ولی بر اثر زجر و ستم نیروهای اهریمنی به هفت کشور (یا به بیان /وستا، هفت گرشور) تقسیم شد. این جغرافیا بر نوعی عقلانیت اساطیری استوار است و نباید برای یافتن مدلول معین و محصل آن در اقلیم‌شناسی طبیعی چندان دل بست. در این جا تصویری تجربی نداریم، بلکه دارای تصویری به صورت «اصل» و «مثال» هستیم. هانری کرین جغرافیای خیالین زمین هفت کشور را چنین ترسیم کرده است (کرین، ۱۳۷۴: ۶۳-۶۶):



هفت کشور جغرافیایی از دید ابوریحان بیرونی



تصویر هفت کشور اساطیری

منبع: کرین، ۱۳۷۴: ۶۵-۶۶

در مرکز کشور مرکزی خونیرث، ایرانم‌وئجه (در زبان پهلوی اران - ویج یا ایران‌ویج) گهواره تخمه آریاییان یا ایرانیان قرار دارد. خونیرث یا کشور مرکزی سرزمین ایرانیان است که از آن با صفت بامیه یا بامی (درخشان، فروزنده و چرخ نورانی) یاد شده است. خونیرث سودمندترین کشور است و وسعت آن به‌تنهایی برابر است با وسعت مجموع شش کشور دیگر. اهریمن چون برتری خونیرث را دیده، در آن آسیب‌های بسیار پدید آورده است. برتری خونیرث در این است که کیانیان و دلیران در آن‌جا متولد شده‌اند، و دین نیکی‌مزدیسنا در آن‌جا به‌وجود آمده است. سوشیانت‌ها نیز در خونیرث متولد می‌شوند، و در

آنجا اهریمن را برمی‌اندازند، رستاخیز و هستی آینده را به ظهور می‌رسانند، و روز واپسین را می‌آریند. هانری کربن ظهور منجیان در این جغرافیای خیالین هفت کشور را چنین روایت می‌کند:

در واقع، اسامی شش کشور که اقلیم مرکزی خونه‌نیره را محصور و محاط کرده‌اند، با نواحی اساطیری مطابقت دارد ... همچنین امکان داشته است که آن‌ها را به منزله کشورهای نواحی که در عهد ازل با نوعی جای‌نگاری جغرافیایی آسمان ارتباط داشته و بعداً برای تعیین و تطبیق آن با محل‌های روی زمین کوشیده‌اند تلقی کرد. دریاچه‌ها و کوهساران را بدین منوال می‌توان برحسب صورت‌های ازلی آسمانی آن‌ها نام گذارد. معنی و مفهوم اسامی این کشورها را می‌توان برطبق اسامی شش سئوشیانت (منجی) حدس زد، که به‌طور قرینه متناسب با آن‌هاست؛ یعنی اسامی شش قهرمانی که هرکدام در کشور مربوطه با سئوشیانت آخرین در امر استحاله زمین همکاری خواهند کرد (همان: ۶۴-۶۵).

در متون پهلوی، اسامی شش قهرمان بدین ترتیب توصیف شده است: در مغرب آن‌که «راه را به نور می‌آموزد»؛ در مشرق آن‌که «راه را به خورشید می‌آموزد»؛ در جنوب آن‌که «هاله نور را بزرگ می‌کند» و آن‌که «هاله نور را می‌پراکند»؛ در شمال آن‌که «برای خواسته خود دعا می‌کند» و آن‌که «نیکی مطلوب دارد» (همان: ۱۰۷).

براساس زامیادیش، فرّه ایزدی به ایرانیان اختصاص دارد، و تورانیان هرچه کوشیده‌اند به آن دست نیافته‌اند. رستگاری و فیروزی ایرانیان در طول تاریخ حاصل همین فر بوده، و پس از کی‌گشتاسب، دوست و پشتیبان زردشت، فر دیگر به کسی نرسیده است. اهورامزدا فر را برای ایرانیان ذخیره کرده تا رهاندگان یا سوشیانت‌ها ظهور کنند و این فر به آن‌ها داده می‌شود.

این چنین، طبق آنچه در رسائل تئولوژیک مزدایی آمده، به نظر می‌رسد که اندیشه ظهور منجی اساساً به منظور پاسداری از سرزمین و نژاد قوم ساکن در کشور مرکزی شکل گرفته، و انتظار ظهور بر نوعی «الهیات دشمن‌ستیزی» استوار است. چنان‌که از دینکرت پیداست، انتظار ظهور واکنش جامعه‌ای مستأصل به دشمنانی چون اعراب و ترکان و رومیان بوده است. در فقرات ۴۵ تا ۴۷ دینکرت چنین آمده است:

این چنین خواهد بود تا این‌که مردی فرارسد، آن مرد چیترومیان پاک است که با گرز پیروزگر خویش فرارسد با صدوپنجاه مرد از پیروان خود که همه زورمند و بلندبالا هستند، به کار و دادستان نگران‌اند، فراخ‌شانه و ستبربازو و پرمو هستند. از دیدن آن برومندان سیاه‌پوش، دیوسرشتان و تبه‌کاران به‌هراس افتند. او اهریمن و آفرینش او را درهم شکند و

به دیو ترک ژولیده‌مو و عرب و شیداسپ کلیسایی رومی چیره شود. چتر و میان مردم را به راه راست آورد و دین بگستراند.

مردم او را آن‌چنان‌که درخور نیرو و پیروزی اوست، بزرگ و ارجمند بدانند و بر او ارج گذارند. این چنین، تا این‌که چسران زردشت جهان را تازه کنند و مردمان را از آسیب مرگ برهانند و آنان را جاودانی سازند و از گرسنگی و تشنگی برهانند (مصطفوی، ۱۳۶۱: ۸۶-۸۷).

منجی برای ستیز با دشمنی می‌آید که عرب، ترک یا رومی است؛ دشمنی که همواره عزم چیرگی دارد. امید مسیانیکِ نهفته در متون مزدایی امیدی «عینی» است برای مقاومت در برابر دشمن. بی‌شک، والتر بنیامین که خود سالیانی در وضعیت مخاطره، در وضعیت استثنایی، با ایدئولوژی رایش سوم در پیکار بود، قائم‌بودن مسیانسم بر الهیات دشمن‌ستیزی را به‌خوبی تبیین کرده است. او سرانجام خود را نومیدانه فدای راه‌هایی ساخت، اما امیدی انقلابی از خود به میراث گذاشت:

مسیحا تنها در مقام منجی نیست که ظهور می‌کند، و او در مقام چیره‌گر بر دجال پا به میدان می‌گذارد. عطیهٔ برافکندن شراره‌های امید به [قلب] گذشته، تنها نزد آن تاریخ‌نگاری خواهد بود که غرق چنین اطمینانی است: ای بسا مردگان نیز پیش روی دشمنی که ظفر می‌یابد، ایمن نخواهند بود. و این دشمن پیوسته پیروز بوده است (بنیامین، ۱۳۸۱: ۱۱۶).

سوشیانت‌ها در اوستا

بخش گاهانی / اوستا زبانی سراسر کنایی و استعاری دارد و حکمت دینی در آن به ایجاز و اختصار بیان شده است. کهن‌بودن متن نیز دشواری زبان‌شناختی‌ای می‌آفریند که بر تفاوت و تنازع ترجمه و تفسیر می‌افزاید. دشواری زبان‌شناختی در مورد زنده‌ها یا تفاسیر سستی گاهان نیز صادق است.

پژوهشگران الهیات مزدایی اتفاق نظر دارند که در گاهان از بختاران آخرالزمان با نام سخن گفته نشده، و به‌طور کلی در اوستای قدیم تصویر روشنی از جهان مینوی بازپسین وجود ندارد. در این متون، «سوشیانت» به آخرین نجات‌بخش اطلاق نشده است (راشد محصل، ۱۳۸۱: نه). در متون مختلف / اوستای جدید نیز، بیش از همه، در فروردین‌یشت و زامیادیشث دربارهٔ منجیان موعود سخن گفته شده است. یشت‌های / اوستای جدید متأخرترند و فهم آن‌ها آسان‌تر از فهم گاهان است. در یشت‌ها مطالب بیشتری دربارهٔ منجیان دیده می‌شود، و انگاره‌های گاهان در این جا بسط داده شده است. بر مبنای متون

فروردین‌یشت و زامیادیش، مردی به نام استوت‌ارت، ستایش شده با نام سوشیانس، در پایان جهان ظهور می‌کند و جهانی دیگرگونه برمی‌سازد. اما در این متن‌ها از منجیان قبل از او، هوشیدر و هوشیدرماه، سخن گفته نشده است. به‌طور کلی، در *اوستای جدید* تصویری نسبتاً روشن و دقیق از موعود آخرالزمان و جهان مطلوب ارائه شده است. متون قرون میانه نیز اساساً روایتی واحد برمی‌سازند. رسائل دینکرت و بندهش (متعلق به اواخر قرن سوم هجری) *اوستا* را شرح و تفسیر کرده و پندارهای زردشتیان را تا زمان خود بر آن‌ها افزوده‌اند. این رسائل مبنای تألیف و تدوین متون مزدایی دیگر قرار گرفته‌اند (همان: نه و ده). در فقره ۲ از یسنای ۹، فقره ۵ از یسنای ۲۴ و در فروردین‌یشت فقره ۱۷، در فقره ۹ تا ۱۲ زامیادیش از وجود بختاران سخن گفته شده است.

زردشت به‌مثابه سوشیانت و وعده سوشیانت‌های دیگر

ابراهیم پورداود در رساله سوشیانس می‌گوید:

عقیده به موعود آخرالزمان و این‌که کسی خواهد آمد و جهان را از چنگال اهریمن رها خواهد ساخت و آدمیان را از زندگی بی‌گزند بهره‌مند خواهند ساخت نزد ایرانیان بسیار قدیمی و منسوب به خود مؤسس دین مزدیسناست (پورداود، ۱۳۷۴: ۱۰).

در اشتودگات یسنای ۴۵ قطعه ۱۱ و نیز در وهیشتواشت‌گات یسنای ۵۳ قطعه ۲، و در سنپتمدگات یسنای ۴۸ قطعه ۶، زردشت خود را این‌چنین سوشیانت می‌خواند: «کی خواهد دریافت، ای مزدا و ای اشا که شما نسبت به کسی که در پی تباه‌کردن من است توانا و زبردست‌اید، آنچه پاداش نیک‌نهاد است باید به‌خوبی از آن اطلاع یابیم. از این‌روی، رهاننده (سوشیانت) را آرزوی آن است که از قسمت خویش باخبر باشد» و در ادامه نیز، زردشت از سوشیانت‌های دیگر و یاوران آن‌ها یاد می‌کند: «ای اهورا، راه پاک‌منشی، از آن راهی که به من خبر دادی، از آن راهی که از پرتو راستی خوب ساخته شده است راهی است که روان‌های سوشیانت‌ها و خردمندان هوشیار، از پی پاداشی که تو مقرر داشتی، ای مزدا، از آن خواهند گذشت». در اهنودگات یسنای ۳۴ قطعه ۱۳، و نیز در اشتودگات یسنای ۴۶ قطعه ۳، سنپتمدگات یسنای ۴۸ پاره ۱۲، و یسنای ۳۴ پاره ۱۳ نیز از سوشیانت‌های دیگر و یاران آنان یاد شده است.

در یسنای ۴۶ پاره ۳، زردشت در مناجات با اهورامزدا، از وی ظهور منجی بازپسین را چنین طلب می‌کند: «کی، ای مزدا، سپیده‌دم به درآید و جنس بشر به‌سوی راستی روی

کند؟ کی نجات‌دهنده بزرگ با گفتار پر از حکمت خویش به مراد رسد؟ کدام‌اند کسانی که وهومن به یاری آنان آید؟ زهی، امیدوارم که آن را نصیب من گردانی، ای اهورا». در یسنای ۴۸ پاره ۱۲ نیز در وصف منجیان چنین آمده است: «... کسانی که از سوشیانت‌های ممالک محبوس‌اند، ای وهومن و ای اشا که در مقابل حکم مزدا کوشا هستند، و از برای درهم شکستن خشم برانگیخته شدند». در برخی قسمت‌های *اوستا*، سوشیانت به صیغه جمع آمده و به معنی یاوران دین تلقی شده‌اند. پیشوایان کیش و جانشینان زردشت و نیکان و پارسایانی که از آنان سودی آید و مردم را به راه راست راهنمایی کنند و مایه رستگاری باشند و دین مزدیسنا را بیاریند سوشیانت نامیده شده‌اند.

فرشوکرتی

رسالت سوشیانت‌ها «نوکردن جهان» است. در آیین مزدیسنا به این نوشتن جهان فرشوکرد، فرشوکر، فرشوکرتی، فره‌شوکر، فرشوکر، فرشوکر یا فرشوچرتی اطلاق شده است. فرشوکرتی به صورت تحت‌اللفظی به معنی فراز‌کرداری، فر را فراز‌بردن، پیش‌بردن، رساساختن، کامل کردن، ترقی دادن، نمو و تازه کردن گیتی، و خرم‌ساختن و آراسته‌شدن به زندگانی مینوی است.

پورداود فرشوچرتی را به «نوکننده جهان» ترجمه کرده است. فرشوچرتی از فرش (فراز یا پیش) و چرتی (کننده) ترکیب شده است. در زبان پهلوی، نوکننده جهان به صورت «فرشوکر» و در پازند، به صورت «فرشوکر» بیان می‌شود.

رسالت سوشیانت‌ها استحاله زمین به جهانی دیگر و تازه و خرم‌گرداندن آن، و کاستن از شدت آسیب اهریمنی است. رستاخیز یا برخاستن مردگان (ایریست)، از نتایج همین روز نو و زندگی تازه است. در زبان پهلوی، فرشوکر آن هنگامی است که گیتی از کم‌وکاستی برهد، به اوج و ترقی رسد و از هرگونه آلائش پاک و منزّه شود. طبق آیین مزدیسنا، فرشوکر روزی است که در آن اهریمن بدکیش، یعنی پدر آسیب‌ها و گزندها و رنج‌ها و تیرگی‌ها، نابود خواهد شد. یاران نابه‌کار اهریمن، یعنی دیو خشم، دیو دروغ، دیو آز و دیو تیرگی نیز نابود می‌شوند، و جهان بهشت برین می‌شود. طبق *اوستا*، بهشت یا «انگهووهیشت» به معنی بهترین هستی است (مصطفوی، ۱۳۶۱: ۲۰-۲۱). منجی آخرالزمان در عملیات فرشوکرتی، یاوران و سربازانی نیز دارد؛ از جمله بهرام ورجاوند، پشوتن، گرشاسب و کیخسرو.

به‌طور کلی، کلمه فرشوکرته را می‌توان به معنی رستاخیز، روز پسین و قیامت یا هنگامه کمال آفرینش ایزدی و مخلوقات مینوی، و گرایش به سوی جهانی پایدار، همیشگی و جاودانی در نظر گرفت (همان: ۵۸-۵۹؛ Moazami, 2000).

اوصاف «شاه خوب» در اندیشه مزدایی شباهت زیادی با اوصاف فیلسوف‌شاه در اندیشه افلاطون دارد. همچنین، سوشیانت یا بختار آخرالزمان نیز از نظر مشروعیت (فرهمندی)، کارویژه‌های حکمرانی، و اخلاقی - آرمانی بودن غایت فعل سیاسی انقلابی، با مختصات شاهی - فرهی مزدایی شباهت تام دارند. دکتر فتح‌الله مجتبیایی در باب نسبت سه شخصیت شاه خوب ایرانی، فیلسوف شاه آرمانی و سوشیانت چنین می‌نویسد:

همچنان که حاکم حکیم افلاطون که عدالت و حکمت در وجود او به کمال رسیده است، همه خوبی‌ها و زیبایی‌های عالم بالا را که خود بر آن واقف گردیده است، در روی زمین تحقق می‌بخشد، و همچنان که سوشیانت یا بختار پایان زمان، که ارته مجسم (*Astvat.ereta*) نام دارد، با ظهور خویش عالم هستی را پر از عدل و راستی و نیکی می‌کند، شاه خوب و دیندار و خورهمند نیز، که مظهر عدل الهی است، در سلطنت خویش جهان را از ظلم و شر و دشمنی آسوده، و کمال صفا و آشتی مطلق را در آن برقرار می‌سازد (مجتبیایی، ۱۳۵۲: ۱۴۵).

همچنین، روایات مربوط به برافکنده شدن نیروهای اهریمن به دست اهورامزدا در پایان زمان به یاری امشاسپندان‌های ششگانه یا هفتگانه، و روایات مربوط به حکومت سوشیانت آخرالزمان به هنگام فرشوکرته به یاری شش تن از یاران خویش (روشن چشم، خورشچشم، فرادت‌خوره، ویندت‌خوره، وورونمه، و ووروسوت) در هفت کشور گیتی شباهت فراوانی با هم دارند (همان: ۱۴۴).

نتیجه‌گیری

چنان‌که پیش‌تر نیز گفته شد، فکر فلسفی رادیکال در باب مسیانسم چندین بهره نظری دارد: وضعیت مخاطره، اصل امید، اصل عدالت، و وعده دموکراتیک. در افق پاساکولار، بر پایه این بهره‌ها، و با در نظر گرفتن اندیشه منجی‌باور ایرانیان، نتایج و احکامی به این شرح می‌توان برشمرد:

۱. فرشته زمین ایرانیان در هر عصر درگیر نوعی وضعیت مخاطره بوده، و به همین اعتبار، در خاک خود امیدهای گوناگون پرورده است. روزی نجات‌بخش خواهد آمد.

چنان‌که هولدرلین در جایی گفته است، «هر جا خطر هست، نجات‌بخش نیز آن‌جاست». ایرانیان قدیم، به زبان خود، او را «سوشیانت» نامیده‌اند. باید به جهان‌معنایی این لفظ نقب زد. منجی کهنگی ستیز و «نوکننده» است. منجی «امر نو» (novum) و تازگی را تحقق خواهد بخشید. فرشکرت روزی واقعیت خواهد یافت؛ واقعیتی که شاید در هیئت زمان تاریخی - انضمامی ننگند.

بختار آخرالزمان ملکوت عدل را در فرشته زمین مسلط خواهد ساخت. شاید از منظر اندیشه سیاسی اساسی‌ترین سویه مسیانسم مزدایی همین عدالت‌جویی آن باشد. منجی طلبی مزدایی راهی است برای نجات از وضعیت مخاطره؛ اما چیزی بیش از نجات نیز طلب می‌کند. این منجی طلبی به «وضعیت عادلانه پایدار» می‌اندیشد.

۲. سویه کمتر پیدای الهیات سیاسی ایران‌شهری «وعده دموکراتیک» آن است. در متون مزدایی «امکان» استخراج گونه‌ای فکر دموکراسی وجود دارد که به اقتضای منطق درونی سنت قدمایی، در چهارچوب منظومه‌ای اقتداری صورت‌بندی شده است. در الهیات ایران‌شهری، سوشیانت‌ها یا منجیان آخرالزمان از ویژگی‌های شاهان آرمانی برخوردارند، و سوشیانت‌ها رسالت پادشاهی را به کامل‌ترین شکل محقق می‌سازند. شاه آرمانی سازنده جامعه آرمانی است.

در سراسر ایران پیش از اسلام، دستگاه ایدئولوژیک توجیه‌گر فرمان‌برداری از نظم سیاسی نوعی فلسفه سیاسی بود که برخی چون فرهنگ‌رجایی آن را «فلسفه سیاست فروغ خداوندی» نامیده‌اند (رجایی، ۱۳۷۳: ۹۷). به‌اعتبار تکیه این فلسفه سیاسی بر متون و انگاره‌های دینی، می‌توان آن را الهیات سیاسی دانست. الهیات سیاسی ایران‌شهری، به اقتضای جهان‌نگری خیمه‌ای حاکم بر نظام دانایی دوران، نظم سیاسی‌ای می‌آفرید که لاجرم دارای مختصات اقتدارگرایانه بود. به‌رغم ساخت اقتداری و آمرانه غالب بر این الهیات سیاسی، پاره‌ای از متون الهیات مزدایی، بهره‌هایی از فکر دموکراتیک در خود نهفته دارد. برای مثال، می‌توان از رسائل دینکرت یا متن چندآوایی‌ای چون جاوید/ن‌خرد نام برد. عقل‌گرایان سده‌های سوم و چهارم اسلامی بر ابعادی از «فکر دموکراسی ایران‌شهری» تأکید نهاده‌اند. تدبیر دموکراتیک، شورا، و اقدام جمعی بی‌خشونت از جمله سویه‌های غیر اقتداری این متون است. فکر موعودباورانه، و اقدام جمعی منجی‌طلبانه، باید «دموکراسی در راه» را محور قرار دهد. در الهیات سیاسی موعودباورانه مزدایی می‌توان «وعده دموکراتیک» را برجسته کرد، و بر آن پای فشرد.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۷۹). *خاطرات ظلمت*، تهران: نشر مرکز.
- آگامبن، جورجو (۱۳۸۸). *همبودگی آینده*، ترجمه فؤاد جراح‌باشی، تهران: ققنوس.
- آگامبن، جورجو (۱۳۹۰). *اجتماع آینده*، ترجمه محمدرضا قربانی، تهران: رخداد نو.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۵). *دین‌پژوهی*، ج ۱ (دفتر اول و دوم)، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بنیامین، والتر (۱۳۸۱). «در باب مفهوم تاریخ»، در *زبان و تاریخ: گزیده مقالات فلسفی*، ترجمه امید مهرگان، تهران: فرهنگ کاوش.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۷۴). *رساله سوشیالیسم*، تهران: نیلوفر.
- راشد محصل، محمدتقی (۱۳۸۱). *نیجات‌بخشی در ادیان*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۲). *تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان*، تهران: ققنوس.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۳). *معرکه جهان‌بینی‌ها: در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان*، تهران: شرکت انتشارات احیای کتاب.
- رضایی‌راد، محمد (۱۳۷۸). *مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی (اندیشه سیاسی در ایران پیش از اسلام)*، تهران: طرح نو.
- رضی، هاشم (۱۳۷۴). *اوستا: سرودهای زردشت، یسنا، یشت‌ها، ویسپرد، خرده اوستا*، تهران: مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی فروهر.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷۴). *مسائل مشروطیت*، تهران: کویر.
- فرای، ریچارد (۱۳۶۴). *عصر زرین فرهنگ ایران*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: سروش.
- فیرحی، داود (۱۳۸۳). *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران: سمت.
- فیرحی، داود (۱۳۹۰). *دین و دولت در عصر مدرن*، تهران: رخداد نو.
- کرین، هانری (۱۳۷۴). *ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز: از ایران مزدایی تا ایران شیعی*، ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری، تهران: کتابخانه طهوری.
- گئوگان، وینسنت (۱۳۸۱). «ارنست سیمون بلوخ»، در *مارکسیسم غربی و مکتب فرانکفورت*، ترجمه و مقدمه رضا نجف‌زاده، تهران: قصیده‌سرا.
- مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۵۲). *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.
- مصطفوی، علی اصغر (۱۳۶۱). *سوشیالیسم یا سیر اندیشه ایرانیان درباره موعود آخرالزمان*، تهران: بی‌نا.
- نائینی، آیت‌الله میرزا محمدحسین غروی (۱۳۸۰). *تشبیه‌الامه و تنزیه‌المله*، به‌کوشش سید حمیدرضا محمودزاده حسینی، تهران: امیرکبیر.
- هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۶). *هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید*، تهران: کویر.
- هدایت، صادق (۱۳۸۴). *زند و هومن یسن*، و *کارنامه اردشیر پاپکان*، تهران: گهبد.

- Derrida, Jacques (1994). *Specters of Marx: The States of the Debt, The Work of Mourning and The New International*, trans. Peggy Kamuf, London: Routledge.
- Derrida, Jacques (1997). *Politics of Friendship*, translated by George Collins, Verso.
- Derrida, Jacques (1997). *Of Grammatology*, Translated by Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: John Hopkins University Press.
- Eaglestone, Robert & Simon Glendinning (2008). *Derrida's Legacies: Literature and Philosophy*, London & New York: Routledge.
- Gibbs, Robert (2005). "Messianic Epistemology", *Derrida and religion: other testaments*, edited by Yvonne Sherwood & Kevin Hart, London & New York: Routledge.
- Keller, Catherine & Stephen D. Moore (2005). "Derridapocalypse", *Derrida and religion: other testaments*, edited by Yvonne Sherwood & Kevin Hart, London & New York: Routledge.
- Moazami, Mahnaz (2000). "Millennialism, Eschatology, and Messianic figures in Iranian Tradition", *Journal of Millennial Studies*.
- Wortham, Simon Morgan (2010). *The Derrida Dictionary*, Continuum International Publishing Group.