گزارش

«تاویل» به مثابه وحی

● غلامرضا اعوانی، بر عمق مطالعات کربن در حوزه‌های اسلام‌شناسی و ایران‌شناسی و همچنین نگرش عمیق و منصفانه او در باب عرفان شیعی، بر خلاف دیگر شرق‌شناسان، تاکید کرد. وی در شرح استعداد و اهلیت کربن در این حوزه، شرح برخی مطالب به نقل از وی را ضروری دانست و تصریح کرد: کربن تاریخ‌نگاری فلسفی را تغییر داده است. در تاریخ فلسفه او، بخش تشیع و ارتباط آن با حکمت، فلسفه و عرفان لحاظ شده است. البته این نوع نگاه در جامعه امروز ما به زعم برخی، پسندیده نیست، اما باید حق علم ادا شود. عرفان و تشیع، هر دو مبتنی بر ولایت هستند. یکی از ویژگی‌های بارز و البته مهم تفکر ایرانی، تلفیق تعقل به معنای حکمت بحثی، استدلالی و منطقی، و تاله به معنای حکمت ذوقی و کشفی است. این رویکرد در ادیان دیگر به قدرتی که در ایران صورت گرفته است، وجود ندارد. کربن بر خلاف غربیان که فلسفه اسلامی را در دنباله فلسفه یونانی می‌دانستند، بهترین نوع فلسفه را حاصل جمع بین حکمت ذوقی و حکمت بحثی می‌دانست که به طور کامل به سهروردی و ابن سینا تعلق دارد. او این جمع بین ذوق و تاله را، انقلاب روحانی سهروردی نامیده است.

وی با اشاره به حاشیه‌نویسی مترجم، تاکید کرد: جویندگان حقیقت به چهار دسته تقسیم می‌شوند؛ متکلمان، مشاییان، اشراقیان و عرفا. روش مشاییان عقل و استدلال، روش عرفا ذوق و کشف، روش اشراقیان کشف و روش متکلمان هم استدلال است. یکی از وجوه تفاوت بین آنها این است که متکلم و عارف ملتزم است به وحی، به معنای اخذ مبادی از آن، اما حکیم به رغم اعتقاد به وحی، به آن التزام ندارد. انقلاب روحانی سهروردی این همه را در خود جمع کرده است. سهروردی برای حکمت مراتبی (حکمت ذوقی و حکمت بحثی) قایل شده است. او حکمت ذوقی را تنها به افلاطون منحصر نکرده است، به‌زعم او تمام حکمای پیش از سقراط دارای حکمت ذوقی بودند، عرفا نیز هم.

اعوانی افزود: کربن لازمه فهم و درک عرفان و حکمت ایرانی را اصلاح زبان از سوی غربیان می‌دانست. او معتقد بود که زبان غرب باید به شکل و صورت اصل خود بازگردد تا موجبات فهم و درک درست فرهنگ عظیم ایرانی فراهم آید. بنابراین به تصحیح لغات و اصطلاحاتی پرداخت که دچار انحراف و اعوجاج شده بودند.

وی در ادامه برخی واژه‌ها و اصطلاحات از این دست را عنوان کرد و دیدگاه کربن در ارتباط با ضرورت تغییر آنها را شرح داد: اصالت تاریخ، یکی از آن واژگان و مفاهیمی است که باعث غفلت و نسیان می‌شود. گذشته در حال وجود دارد. وقتی حکیمی، حکیم متقدم بر خود را می‌خواند، آن حکیم متقدم همواره حضور دارد. اما پیروان اصالت تاریخ این واقعیت را نفی می‌کنند. بنابر اعتقاد ایشان، صحت اندیشه یک فیلسوف، بر مبنای درک مقطع تاریخی آن به روش علیّ، به این معناست که توام با سرآمدن آن مقطع تاریخی، آن فکر نیز از اعتبار تهی می‌شود. اینگونه نیست، سنت فکر ایرانی همواره زنده بوده است و بر همین اساس کربن سهروردی را احیاگر حکمت باستانی ایرانی می‌داند.

اعوانی مباحث خود را حول مفهوم معرفت ادامه داد و تصریح کرد: معرفت همواره در عرفان و حکمت و ادیان شرقی سویه‌ای نجات‌بخش داشته است. به عبارتی متضمن ولادت دوباره است؛ دو نوع ولادت وجود دارد: ولادت جسمانی و ولادت روحانی. حکمت به تعبیر ملاصدرا و با استناد به کلام مسیح (ع) برگرفته از قرآن، تولد ثانی است. بنابراین معرفت نجات‌بخش است، خصلت قدسی دارد و جداناپذیر از عرفان است. در غرب، به دنبال اتخاذ رویکردی غیراز این، معرفت انکار و شکاکیت به وجود آمد.

پدیدارشناسی، مفهوم و واژه دیگری‌است که اعوانی به آن اشاره کرد. وی گفت: واژه‌ای که در غرب بر این مفهوم دلالت می‌کند در فارسی به «حفظ ظاهر» برگردانده می‌شود، حال آنکه پدیدارشناسی به معنای نجات دادن پدیدارهاست. یعنی بایستی در برابر پدیدارهایی که بر ما ظاهر شده‌اند حضور داشته باشیم و آنها را مثله و تحریف نکنیم. این عین نجات دادن آنهاست. پدیدارشناسی به معنای دقیق و روشن، عیان ساختن و آشکار ساختن باطن و حقیقت یک چیز است که بر ما ظاهر شده است. کربن آن را کشف‌المحجوب می‌گوید که با تعریف هوسرل از این مفهوم متفاوت است. رویکرد کربن به تمامی، شرقی، اشراقی و حکمی است. از این جهت این پدیدارشناسی با نزول و تنزیل ارتباط دارد، متوقف نمی‌شود و دست آخر به خداوند می‌رسد. کربن معتقد است که این مساله در غرب تعریف نشده است و تنها خاص تشیع است.

وی افزود: ولایت نزد اهل تشیع مساله مهم دیگری‌است که کربن بر آن تاکید داشته است. اهل تشیع و اهالی حکمت ذوقی، ولایت را وجه باطنی نبوت می‌دانند. ابن‌عربی و دیگر حکما، همواره در این‌باره بحث کرده‌اند. ایشان بر اتمام دوره نبوت و آغاز ولایت ائمه تاکید داشته‌اند. این نوع نگاه، خاص شیعه و عرفان است. آنها که قائل به مساله خلافت هستند ولایت الهیه و اسرار آن را که در تفاسیر و احادیث شیعه به وفور ذکر شده است، نمی‌پذیرند.

اعوانی بر فراتاریخی بودن حکمت اشاره کرد و ادامه داد: این بحثی بسیار عمیق است. کربن تاویل و هرمنوتیک را با وحی ارتباط داده است. وحی به معنای فهمیدن عمیق چیزی است. احاطه کامل بر ابعاد عرضی و طولی یک مفهوم را نیز می‌توان وحی معنا کرد. در غرب چهار بعد برای معنا تعریف شده است بعد ظاهری، بعد استعاری و کنایی، بعد اخلاقی و بعد تمثیلی و رمزی. تاویل با بعد تمثیلی و رمزی ارتباط دارد. سهروردی فرق بین حکمت ذوقی و حکمت بحثی را در رمز دانسته است. کربن معتقد بود که غربی‌ها در فهم حکمت رمزی و حکمت استعاری دچار خطا شده‌اند.

نقد و بررسی کتاب اسلام ایرانی «کربن» در میزگرد داریوش شایگان، کریم مجتهدی، غلامرضا اعوانی و انشاءالله رحمتی در شهر کتاب

معنویت «اسلام ایرانی»، لنگرگاه بشر امروز

هادی مشهدی: هانری کربن فیلسوف، شرق‌شناس، ایران‌شناس، اسلام‌شناس و شیعه‌شناس فرانسوی بخشی از عمر خود را در ایران و خاورمیانه سپری کرد. او محضر فیلسوفان بزرگی چون ادموند هوسرل، ارنست کاسیرر، امیل بریه، اتین ژیلسون و لویی ماسینیون را درک کرده است. کربن به زبان‌های آلمانی، عربی و سانسکریت مسلط بوده است. او به واسطه استادش، لویی ماسینیون، با شهاب‌الدین سهروردی آشنا شد و سال‌ها به مطالعه آثار او و پژوهش در حوزه عرفان اسلامی و ایرانی پرداخت. کربن استاد شیعه‌شناسی دانشگاه سوربن، مدیر بخش تحقیق در مدرسه عالی مطالعات همان دانشگاه و نیز مدیر بخش ایران‌شناسی انجمن ایران و فرانسه بوده است. از این‌رو رویکردها و آثار او برای محققان و پژوهشگران و حکمای ایرانی اهمیتی بسزا دارد. جلد اول کتاب «اسلام ایرانی» نوشته کربن به همت انشاءالله رحمتی به فارسی برگردانده شده است. این کتاب، بیست و چهارم بهمن در مرکز فرهنگی شهر کتاب با حضور متخصصان و علاقه‌مندان به این حوزه نقد و بررسی شد. در این نشست علاوه بر مترجم، داریوش شایگان، کریم مجتهدی و غلامرضا اعوانی حضور داشتند.

در جست‌وجوی معنویت «ابژکتیو»

انشاءالله رحمتی، ضمن شرح علت غایی کربن در تالیف آثارش، تاکید کرد که خود نیز با هدفی مشابه به ترجمه آثار او روی آورده است. وی گفت: به اعتقاد من اگر نه غایت اصلی، که یکی از اصلی‌ترین غایات کار او مقابله با وضعیت عرفی و سکولاری است که بر بشر امروز غلبه کرده است. کربن به نوعی در پی نجات بشر از این وضعیت بوده است. به زعم او انسان غربی و شرقی هر دو گرفتار این موضوع هستند. وی دیگر ویژگی‌های شخصیتی و اعتقادی کربن را شرح داد و افزود: کربن از سوی اندیشمندان ایرانی، همواره به عنوان یک سنت‌گرا و منتقد دنیای مدرن معرفی شده است، ولی به نظر من او به آن معنا سنت‌گرا نیست، بلکه یک متفکر مدرن است، حال آنکه خلأهای دنیای مدرن را تشخیص داده است و در پی پوشش آنها به مدد معنویت بوده است؛ البته معنویتی راستین که به نوعی مبتنی بر کتاب است. به تعبیر او این معنویت مبتنی بر پدیدار کتاب قدسی است، به این معنا که بشر می‌باید معنایی را در جهان بیابد تا بتواند در پی معنویت باشد. کربن همواره در پی یافت آن معنا بوده است تا بتواند بر آن اساس معنویت را مطرح کند. وی ادامه داد: بحث معنویت در جهان امروز بسیار مطرح می‌شود. به زعم بشر امروز، معنویت در ساحتی ذهنی و سوبژکتیو محقق می‌شود، اما کربن به دنبال معنویت ابژکتیو بوده است، معنویتی که مابه‌ازایی در عالم دارد. به این معنا که احوال معنوی در پی ارتباط با وجودهایی در بیرون از انسان برای او به‌وجود می‌آیند. تاکیدات کربن بر مباحث فرشته‌شناسی و امام‌شناسی در واقع موید این معناست. او به این اعتبار معنویت ایران اسلامی را سراغ گرفته است. رحمتی با استناد به این فرضیه، رویکرد کربن در قبال ایران را تشریح کرد و گفت: کربن به دلایلی که ذکر شد، وضعیت غرب را ناخوشایند و آن را تهی از معنا می‌دانست. ناخوشایندتر اینکه غرب همواره در پی صدور احوال معنوی خود در کنار تکنولوژی بوده است. از این‌رو کربن منتقد رویکردهای غربی بود و به نوعی خود را در مقابل بازخوردهای آن در جهان مسوول می‌دانست. کربن عالمان ظاهراندیش دینی و پوزیتیویست‌ها را در بروز این وضعیت دخیل و موثر می‌دانست. عالمان دینی در پی سازگار کردن دین با ذائقه عموم مردم و پوزیتیو یست‌ها از طریق تقلیل دین به حداقل‌ها نزد عامه در تشکیل جبهه‌های سکولار موثر بوده‌اند. وی ادامه داد: از این طریق ما دچار الهیات سلبی می‌شویم. کربن می‌خواهد بگوید که اگر ما خدایی را می‌پرستیم که نمی‌دانیم چیست، با او ارتباط برقرار نمی‌کنیم و در زندگی ما حضور ندارد، بود و نبودش خالی از معناست. در نهایت کسانی محترمانه انکارش می‌کنند و برخی جسورانه. بنابراین اگر بناست زندگی معنوی ما غنی و سرشار شود باید وجودهایی را در منظومه دین‌مان بپذیریم و به آنها اعتقاد بیابیم. رحمتی در نهایت به ابعاد و وجوه اسلام ایرانی نزد کربن اشاره کرد و گفت: به اعتقاد او اسلام ایرانی دو بعد دارد: اشراق و تشیع. تاکید سهروردی بر فرشته‌شناسی و اعتقاد او به عالم مثال و مکاشفات، به امام‌شناسی و اعتقاد به امام غایب، نزد علمای شیعه منطبق است. کربن به رغم اعتقاد به نوعی الهیات سلبی، بر وجود واسطه‌هایی بین ما و خداوند نیز تاکید کرده است. با این نوع نگاه، معنویت اسلام ایرانی می‌تواند به مثابه کمکی باشد برای بشر امروزی که لنگرگاه معنوی خود را از دست داده است.

«کربن» در راه سفری پایدار

هانری کربن (۱۹۷۸ - ۱۹۰۳) ایران‌شناس و اسلام‌شناس فرانسوی و استاد دانشگاه سوربن پاریس بوده است. او بخشی از عمر خود را در ایران و خاورمیانه گذراند. در چهارم آوریل ۱۹۰۳م. در شهر پاریس دیده به جهان گشود. در دوران کودکی آموزش‌های مذهب کاتولیک را آموخت. سپس به مدرسه علوم مسیحی رفت و به نهضت پروتستان علاقه‌مند شد. وی برای ادامه تحصیل به دانشگاه سوربن رفت و در سال ۱۹۲۵م. لیسانس گرفت. یک سال بعد، گواهی‌نامه عالی فلسفه و در سال ۱۹۲۸م. دیپلم تتبعات عالی دانشگاه پاریس و سرانجام در سال ۱۹۲۹م. دیپلم مدرسه السنه شرقی پاریس را اخذ کرد. در همین سال‌ها با زبان‌های عربی، فارسی و پهلوی آشنا شد. وی بعدها، نزد لویی ماسینیون رفت و نسخه‌ای از کتاب حکمت‌الاشراق سهروردی را از او دریافت کرد. این کار تاثیر روحی فراوانی بر کربن نهاد و او را راهی شرق کرد. نخستین مقاله‌اش در نشریه بررسی‌های فلسفی درباره یکی از آثار سهروردی به طبع رسید و اولین اثر مستقل او به زبان فرانسه، درخصوص سهروردی در سال ۱۹۳۹م. تحت عنوان «سهروردی موسس حکمت اشراق» چاپ شد. کربن مدت‌ها ریاست انستیتو فرانسه و ایران را عهده‌دار بود و به همت او مشاهیری چون سهروردی، روزبهان و ملاصدرا برای جامعه علمی و فرهنگی اروپا به نام‌هایی آشنا مبدل شد. مطالعات او در آثار عرفانی، لطف و جذبه وصف‌ناپذیری به آثارش بخشیده است. کربن خود در این‌باره می‌گوید: پرورش من از آغاز فلسفی بود. به همین دلیل، نه به معنای دقیق کلمه متخصص زبان و فرهنگ آلمانی هستم و نه مستشرق؛ فیلسوفی رهروام به هر دیاری که راهبرم شوند. اگرچه در این سیر و سلوک از فرایبورگ، تهران و اصفهان سر درآورده ام اما این شهرها از نظر من، مدینه‌های تمثیلی‌اند؛ منازلی نمادین از راه و سفری همیشگی و پایدار.

آهنگ روحی حکمای بزرگ!

کریم مجتهدی، ابتدا در باب گستره مطالعات و پژوهش‌های کربن توضیحاتی داد. وی گفت: کربن را نمی‌توان تنها یک شرق‌شناس تلقی کرد، او محصول فرهنگ زیربنایی و عمیق غرب و وارث آن است. کربن در حد قابل‌توجهی با افلاطون و قرون وسطا انس داشت و فلسفه شرق را نیز به خوبی می‌شناخت. مقدمه درخشان او بر کتاب عبهرالعاشقین گواه بر این مدعاست. کربن با اتکا به اطلاعات وسیع و بار فرهنگی خود، علاوه بر درک ارزش‌های فرهنگی ایران، زمینه‌های هم‌صحبتی با آن را نیز دریافت. وی افزود: از دیگر مشخصات و ویژگی‌های کربن اراده او به شناخت است. افلاطون در رسالات متعدد خود همواره تاکید کرده که ارزش ما درجات شناسایی ماست. هر قدر شناخت ما بیشتر شود، وجودی سرزنده‌تر، عمیق‌تر و با ارزش‌تر خواهیم داشت. کربن با اتکا به این ویژگی، حکما و فلاسفه‌ای را در ایران شناسایی کرده است که ما از آنها غافل بوده‌ایم و همچنان هستیم. این مباحث در جهت ارضای غرور ایرانی مطرح نمی‌شوند، سطح فرهنگ ما بسیار بالاتر از آن‌چیزی است که امروز هستیم، نیرویی باید تا آن در دل ما زنده شود. مجتهدی مباحث خود را در نقد و بررسی کتاب «اسلام ایرانی» پی‌گرفت و ادامه داد: نام کتاب خود قابل تامل است. مترجم در مقدمه، تحلیلی بجا از این موضوع ارایه کرده است. آیا اسلام را ایرانی‌ها ساخته‌اند؟ آیا غیراز ایرانی‌ها، مسلمان و اهل تشیع در دنیا نیست؟ اینها سوالاتی هستند که در رویارویی با نام کتاب طرح می‌شوند. آنچه در موضوع و عنوان کتاب کمی مبهم است و ممکن است موجبات سوءتفاهم را فراهم کند، در چارچوب گفته‌های کربن قابل حل است. او در پی تاکید بر این نکته بوده است که ایرانی‌ها سعی در شناخت عمق اسلام داشته‌اند که از طریق تعمق در فلسفه، حکمت و عرفان محقق شده است. وی ادامه داد: مترجم در جایی تاکید کرده است که سنت، خود مطرح نیست؛ من با این قول مخالف هستم، چرا که سنت به معنای عمیق کلمه مطرح است؛ آنچه مطرح نیست، سنت کاذب و تحمیلی است و نه آن سنتی که در روح ما ریشه دارد. از این روی، آنچه در کتب کربن مطرح می‌شود برای مخاطب ایرانی تازگی نخواهد داشت، چرا که آن مطالب زبان درونی او هستند، زبانی که آن را فراموش کرده است، لذا می‌تواند آن مطالب را دریابد و از آنها تاثیر بپذیرد. یکی از ارکان یادگیری و یادآوری و شاید مهم‌ترین آن، حافظه است. چه چیزی در حافظه ما مرده است؟ همان معنویت عمیقی که داشته‌ایم. این معنویت به‌صورت بالفعل در بیان حکمای ما وجود دارد. یکی از وسواس‌ها و اهداف اصلی کربن این بود که آن معنویت فراموش شده را فراهم آورد. قسمتی از آن معنویت همچنان باقی‌است؛ کربن در دوستی با آشتیانی و علامه طباطبایی این همدلی را تجربه کرده است. مجتهدی ضمن تعریف مفهوم پدیدارشناسی نزد کربن، سخنان خود را پایان داد. وی گفت: پدیدارشناسی به زعم کربن، با آنچه هیوم، کانت، هگل و حتی هوسرل بیان کرده‌اند، متفاوت است. پدیدارشناسی او با هرمنوتیسم توام شده است. کربن در کتاب خود، ضمن بیان جنبه‌های معنویت اصیل ایرانی طی قرن‌های متمادی، بر عدم‌ضرورت در تکرار عینی و ظاهری افکار عمیق در طول تاریخ، تاکید کرده است. به نظر او حکمای بزرگ، آهنگ روحی خود را منعکس کرده‌اند و امروز انعکاس اصوات روحی آنها به ما می‌رسد.

نظریه انقلاب: «لوگوسنتریسم» و «اتوپیا»

ناصر فکوهی

پرسش اساسی که در اینجا تلاش می‌کنیم به آن پاسخ دهیم این است: چرا انقلاب‌ها، بازنمود اراده‌ای اتوپیایی (از eu به معنای «خوب» و topos به معنای « جای») هستند ولی عملا و تقریبا همیشه دست‌کم در امواج نخست خود به موقعیت‌های دیستوپیایی (از dys به معنای «بد» و topos به معنای «جای») می‌رسند. در این رابطه، نسبت میان «امید یا انتظار انقلابی» با «تحقق شعارهای انقلابی» چیست؟ آیا انقلاب حرکتی است قابل چشم‌پوشی؟ آیا اصولا قدرت و خشونت انقلاب است که هدف‌ها و آرمان‌های انقلابی را به نتیجه می‌رساند یا آن را باید صرفا نوعی «آسیب» در مسیر این تحقق به شمار آورد؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، چند مفهوم را بررسی می‌کنیم و به چند نظریه‌پرداز استناد می‌کنیم که بیشتر آنها را تعمدا در خارج از حوزه متعارف جامعه‌شناسی و فلسفه اجتماعی انقلاب یعنی کسانی چون برینتون، هانتینگتون و حتی آرنت، پوپر و... انتخاب کرده‌ایم تا چشم‌اندازهای جدیدی به این بحث داده شود. این نظرات به عقیده ما برای درک نظریه عمومی انقلاب و درک سازوکارهای پیچیده آن ضروری می‌آیند. ابتدا به مفهوم قدرت در نزد فوکو می‌پردازیم که عمدتا در آثار او «مراقبت و تنبیه» و «اراده به دانستن» عرضه شده‌اند. فوکو بر مفهوم زیست- قدرت به عنوان پدیده‌ای مدرن تاکید می‌کند: توانایی به استفاده از موقعیت حیات و کنترل و هدایت و تغییر آن برای بازتولید قدرت که خود فرآیندی تقلیل‌دهنده است زیرا باید اشکال غیرمتعارف زیست را حاشیه‌ای کند و همگنی شکلی و محتوایی را در ارگانیسم‌های اجتماعی به قاعده تبدیل نماید.

از نظر فوکو در مفهوم قدرت مدرن ما با پنج مشخصه روبه‌رو هستیم: اول آنکه قدرت «چیزی» نیست که کسی به دست بگیرد یا از دست بدهد، بلکه در آن واحد از نقاط بی‌شماری در نظام اجتماعی و در روابط نابرابر این نظام متصاعد می‌شد؛ دوم آنکه روابط قدرت، فراتر و بر فراز و خارج از سایر روابط قرار ندارند، یعنی ما با روساختارهایی چون دولت در موقعیتی مجزا از زیرساختارهایی چون روابط اقتصادی، علمی و جنسی روبه‌رو نیستیم و اینها در هم تنیده‌اند؛ سوم آنکه روابط قدرت از پایه‌ای‌ترین گروه‌های اجتماعی مثل خانواده، کارخانه و غیره آغاز می‌شوند و روابط سلطه‌گر و زیر سلطه را که در این پایه‌ها زاده شده‌اند به کل روابط اجتماعی سرایت می‌دهد. چهارم آنکه روابط قدرت هدفمند و غیرذهنی‌اند، این روابط حاصل تمایل این یا آن کنشگر فردی یا اجتماعی به قدرت نیستند، بلکه حاصل برنامه‌ها استراتژی‌های پیچیده‌ای هستند که به خودی خود عمل می‌کنند و پنجم آنکه هر کجا قدرت باشد، مقاومت نیز هست یا بهتر بگوییم تکثر مقاومت هم هست و مقاومت صرفا جنبه واکنش ندارد بلکه تنها شکل منفی روند استیلا است و رمزگذاری استراتژیک آن می‌تواند انقلاب را ممکن سازد.[1]

فوکو نتیجه می‌گیرد که در اجرای قدرت ما با روابط میان جوهرها یا میان کنشگران روبه‌رو نیستیم بلکه باید آن را رابطه و تاثیر «کنش» بر «کنش» بدانیم. به بیان دیگر پیش از آنکه دلیل قدرت را در روابط روانی یا سودجویی‌های فردی و اجتماعی بیابیم، باید آنها را نوعی عمل کردن بدانیم که عمل کردن دیگری را می‌آفریند. در اینجا می‌توان نخستین نتیجه را در رابطه با نظریه انقلاب گرفت و آن اینکه اندیشیدن به این پدیده به‌مثابه عامل تغییر اجتماعی از طریق تغییر قدرت سیاسی دولتی، نوعی توهم است، زیرا قدرت فاقد تمرکز در راس است و راس قدرت تنها بازنمودی، گاه صرفا نمادین از پراکنش بی‌پایان قدرت و ابهام آن در نظام اجتماعی به‌شمار می‌آید. دومین نظریه‌پردازی که باید به او استناد کنیم، انسان‌شناس ساختارگرای فرانسوی، فرانسواز هریتیه، شاگرد کلود لوی استروس و رییس پیشین آزمایشگاه انسان‌شناسی اجتماعی کلژ دوفرانس است. در این استناد بر موضوع «تغییر» تمرکز می‌کنیم که هدف اساسی هر انقلابی اعلام می‌شود: «برای آنکه یک نوآوری اجتماعی ممکن شود، گاه قرن‌ها زمان مورد نیاز است. ابتدا لازم است که این نوآوری منطقا ممکن شود، به عبارت دیگر این نوآوری در سپهر ایده‌ها قابل درک شود. سپس آنکه این نوآوری در نظام اندیشه قابل اندیشیدن باشد یعنی کسانی بتوانند بیندیشند ولو آنکه این کار سبب خنده و سخره برای دیگران باشد. و سرانجام آنکه این نوآوری از لحاظ عاطفی قابل ادراک شود یعنی اکثریت افراد جامعه بتوانند خود را با آن عادت دهند. تنها در این صورت است که چنین نوآوری‌ای [حتی و دست‌کم] به صورت فناورانه‌ای می‌تواند قابل تحقق یافتن تلقی شود.»[2] باز اگر به مفهوم و نظریه انقلاب بازگردیم باید بگوییم، اندیشیدن به انقلاب به‌مثابه یک «لحظه»، یک «حادثه» یا یک «واقعه مناسک‌وار» که در قالبی عموما از مناسک واژگونی، بر اساس اصل زیر و رو کردن، تغییر را ایجاد کند، امری اسطوره‌ای و دستکاری‌کننده به شمار می‌رود و در نهایت واژگونی می‌تواند صرفا روشی باشد میان دوسوی یکسان یا قابل یکسان شدن؛ به عبارت دیگر برگشت از پایان به آغاز و برعکس که در تبارشناسی واژه انقلاب نیز هست.

سومین نظریه‌پردازی که به او اشاره می‌کنیم، ژاک دریدا فیلسوف فرانسوی است که عمدتا در «گراماتولوژی»[3] در نزد او چندین مفهوم در این رابطه اهمیت دارند: نخست لوگوسنتریسم (که آن را به «کلام محورگرایی» ترجمه کرده‌ایم، هر چند این واژه چندان گویا نیست) و از همین واژه به فالوگوسنتریسم (ذکر- کلام محورگرایی») می‌رسیم و سرانجام به «متافیزیک حضور» و سرانجام به «ساخت‌شکنی» یا «ساخت‌زدایی» (déconstruction). واژه نخست ریشه در فلسفه لودویگ کلاگس آلمانی و زبان‌شناسی فردینان دوسوسور سوییسی دارد و واژه دوم ریشه لاکانی و در نتیجه از لحاظ مفهومی، فرویدی دارد و به رابطه‌ای میان پدر سرنمونه اولیه و قدرت اشاره دارد.

به نظر دریدا، نظام‌های اندیشه غربی، از آغاز تا امروز همواره نظام‌های کلام‌محورگرا بوده‌اند به این معنا که اولا از یک مرکز منشاء می‌گرفته‌اند که همان کلام یا گفتار است که خود را در معنای حضور می‌یابد (چیزی که او متافیزیک حضور می‌نامد). این منشأ یک نقطه استناد دایم را در هر نظام می‌ساخته است و می‌توانسته بنا بر هر نظامی متفاوت باشد. مثلا خدا، انسان، ناخودآگاه... یا هر چیز دیگری و ثانیا بر اساس این مرکز، دوپارگی‌ها و تقابل‌هایی به وجود می‌آمده‌اند که هر یک به طرف مقابل و به آن نظام در کل معنا می‌داده‌اند (آنچه لوی استروس در ساختارگرایی‌اش به آن نظام‌های دوتایی نام می‌دهد). تقابل‌هایی نظیر: حضور/غیبت، دات/ صورت، بود/نبود، واقعیت/خیال، مرد/زن. در همه این تقابل‌ها، این خصوصیت وجود داشته که قطب اول بر قطب دوم برتری، اولویت و غلبه داشته به گونه‌ای که قطب اول مثبت و اصیل پنداشته شده است و قطب دوم، منفی و ثانویه. مرکزها و تقابل‌ها همواره این هدف را دنبال کرده‌اند که پس از ایجاد نظام به آن تداوم بخشند؛ یعنی انسجام آن را حفظ کنند.

مفهوم ساخت‌زدایی یا ساخت‌شکنی دریدا برای تحلیل این نظام‌ها به کار می‌رود به صورتی که تلاش می‌کند اولا مرکز و تقابل‌ها را در هر نظامی بیابد و ثانیا مرزهای میان این تقابل‌ها را درهم شکند و نشان دهد که این خط‌کشی‌ها می‌توانند در زمینه‌های متفاوت تغییر کنند.

مفهوم لوگوس (کلام، کلمه، منطق، عقل، خدا، معنا) از انجیل یوحنا، باب اول، یک، می‌آید: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود.» دریدا این مفهوم را با مفهوم فالوگوسنتریسم که مفهومی ریشه گرفته از اندیشه لاکانی – فرویدی است ترکیب می‌کند و در آن ایده مطلق بودن معنا و پدر آغازین مذکر را درمی‌آمیزد تا آنها را به موازات یکدیگر تحلیل کند و نشان دهد ایده تقابلی و لوگوسنتریستی برای موقعیت جامعه‌بودگی، ناگزیر است اما در عین حال ایده‌ای است که درون جامعه مشخصی شکل می‌گیرد و به حدی خود فاقد معنا است. در اینجا به سومین تامل در باب نظریه انقلاب می‌رسیم اینکه در انقلاب لزوما دو تقابل در برابر یکدیگر نیستند و پیروزی انقلاب لزوما به معنای گسستی‌ساختاری میان یک‌سوی ماجرا که استیلای خود را برقرار می‌کند بر سوی دیگر که زیر استیلا می‌رود، نیست (که ایده‌ای کاملا مارکسی به شمار می‌آید) بلکه انقلاب را شاید بتوان صرفا در یک پیوستگی متداوم مشاهده کرد که در نقطه‌ای از حرکت نامنظم خود به شکلی سینوسی می‌رسد.

ادامه در صفحه ۱۶

دریچه

جامه‌ای نو برای «حکمت اشراق»

● داریوش شایگان در نشست بررسی کتاب «اسلام ایرانی»، بر چندوجهی بودن شخصیت کربن اشاره کرد. وی گستره پژوهش‌ها و مطالعات او را بازگو کرد: او به واسطه شاگردی ژیلسون، متون قرون وسطایی را به‌خوبی شناخت و به ترجمه عربی متون یونانی علاقه‌مند شد، مکتب نوافلاطونی را از طریق امیل بریه فراگرفت و علاقه‌اش به حکمت اشراقی سهروردی به واسطه آموزه‌های ماسینیون برانگیخته شد. پس از آن سال‌ها در کتابخانه ایاصوفیا آثار سهروردی را مطالعه و نوعی ارتباط درونی با آنها برقرار کرد.

وی ادامه داد: اما خلقیات فرانسوی و اروپایی او قبل از هر چیز و علاقه‌اش به فرهنگ اروپایی برای من جالب توجه و عجیب است. کربن تمام بزرگان فرهنگ غرب را به خوبی می‌شناخت، به واسطه جنگ جهانی با تمام روشنفکران و متفکران آلمان در ارتباط بود و آثار ایشان را به فرانسوی برگرداند. کربن اولین مترجم آثار هایدگر و کسان دیگری چون جان بارت، به فرانسوی بوده است. او قبل از اینکه ایران‌شناس بشود، آلمان‌شناس و ژرمنیست بود. کربن مرا به ترجمه متون سانسکریت به فارسی راهنمایی و ترغیب کرد. بعدها دریافتم که این رویکرد، چون ترجمه متون یونانی به عربی، عربی به لاتین و سانسکریت به تبتی، چینی و ژاپنی حائز اهمیت و خود مکتب مهمی در حوزه ترجمه است. او حکمت و عرفان ایرانی را که خود قاره‌ای از تفکر می‌خواند، به دنیا معرفی کرد. کربن حکمت اشراقی را به زبان فرانسه و با جامه‌ای نو بر فرهنگ غربی وارد کرد.

وی در ادامه، ضمن اشاره به کتابی که خود درباره کربن نوشته است، گفت: سعی کردم از میان انبوه مطالب و دست‌نوشته‌های او طرحی از جغرافیای فکری ایران استخراج کنم. کربن چهار وجه اصلی در حکمت ایران اسلامی تبیین کرد که به این شرح است: اول، وجه فلسفی که می‌توان آن را وجه وجودشناختی نامید و حرکتی است از اصالت ماهیت به اصالت وجود. دوم، وجه تمثیلی عارفانه است که از ابن سینا و دیگران استخراج می‌شود؛ این وجه بر تمثیل عرفانی و رویداد آن در درون دلالت می‌کند که می‌توان آن را وجه روایی نامید. سوم، وجه عاشقانه است که عشق انسانی و عشق ربانی را تبیین می‌کند. چهارم، وجه نبوی است که حرکت از نبوت به ولایت را توجیه و تعریف می‌کند. اینها همه به عالم مثال منجر می‌شوند، چرا که کربن عاشق عالم مثال بود. به زعم او علت عالم تاویل، وجود این جهان و تمثل روح در آن است. تمثیل، متفاوت از استعاره است، از این‌رو تحول به وقوع می‌پیوندد، یعنی این‌جاست که نبوت تبدیل به ولایت می‌شود، اصالت ماهیت به اصالت وجود و تمثیل عرفانی به رویداد آن در درون. چنان‌که سهروردی گفته است قرآن را طوری بخوان گویی بر تو نازل شده است. همان‌جاست که عشق انسانی تبدیل به عشق ربانی می‌شود. این جغرافیای تفکر، از خواندن نوشته‌های کربن بر می‌آید.

وی دیگر وجوه علاقه کربن به اسلام ایرانی را تشریح کرد و ادامه داد: به اعتقاد کربن، اسلام ایرانی بر کنه و درون اسلام دلالت داشت. اولین کسی که در تاریخ ادیان کهن، اساطیر کهن را که همواره معطوف به گذشته‌ای طلایی بودند، به سوی آینده و آخرت‌نگری تغییر داد، زرتشت بود. به واسطه وجود چنین رویکردهایی استقرار و دوام شیعه در ایران قابل تفسیر است. کربن به این موضوعات آگاه بود. او ضمن اشاره به دوره فاطمی‌ها بر وجوه دیگر شیعه اشاره کرده است.

حاشیه

«ابن‌سینا» و تمثیل عرفانی

● «انشاءالله رحمتی» پیش از این نیز سه کتاب از «هانری کربن» ترجمه کرده بود: «ابن‌سینا و تمثیل عرفانی»، «معبد و مکاشفه» و «تخیل خلاق در عرفان ابن عربی». کربن در ابن‌سینا و تمثیل عرفانی بر آن است تا نشان دهد که برخلاف تصور رایج، ابن‌سینا یک فیلسوف مشایی صرف نیست؛ بنابراین نمی‌توان او را به عنوان رییس مشاییان مسلمان، در مقابل سنت حکمت اشراقی قرار داد. ابن‌سینا نه تنها در برابر سهروردی و حکمت اشراقی او قرار نمی‌گیرد، بلکه اصولا سلف فکری و معنوی سهروردی است و حکمت سهروردی ادامه همان راهی است که ابن‌سینا در حکمت مشرقی خویش آغاز کرده است؛ بنابراین می‌توان همه فیلسوفان ایرانی پس از ابن‌سینا را در خانواده معنوی واحدی جا داد و از آنها با عنوان «سینماییان مسلمان» تعبیر کرد. او بر آن است تا در این تحقیق، افق تازه‌ای برای پژوهش درباره ابن‌سینا نشان دهد. به عبارت روشن‌تر می‌کوشد تا معلوم سازد که فلسفه ابن‌سینا برای انسان معاصر، فلسفه‌ای کارآمد، راهگشا و امروزین است. معبد و مکاشفه در واقع به موضوع تفسیر باطنی معبد و عبادت در سه دین ابراهیمی یهودیت، مسیحیت و اسلام البته بر مبنای گرایش‌ها و جنبش‌های باطنی آنان می‌پردازد. کربن در این کتاب سعی می‌کند بر مبنای دیدگاه‌های عرفانی تشیع ۱۲ امامی یا اسماعیلیه جریان‌های باطنی دیگری که در یهودیت و مسیحیت مثل جامعه عمران یا معبدیان در مسیحیت بوده‌اند را تاویل و تفسیر کند.