



انقلاب ایران اذهان مختلفی را از سنت‌های فکری گوناگون به خود مشغول کرد. اساساً انقلاب ایران جدای از تحولاتی که در عرصه‌ی روابط بین‌الملل و مناسبات جهانی به وجود آورد، ردپای خود را در سنت‌های نظری مختلفی به جا گذاشت. بی‌تردید بیش از همه می‌بایست نظریه‌های انقلاب را مد نظر قرار داد که بعد از انقلاب ایران یا در پی بازسازی نظام مفهومی و نظری خود برآمدند (مهمتر از همه، نظریه‌ی تدا اسکاچپول) و یا وقوع انقلاب ایران را یکسره متفاوت از سایر انقلاب‌های تاریخ ارزیابی کردند و کوشیدند این تفاوت را یا به اتکای نظام هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی اندیشه و فرهنگ ایرانی و یا خاص‌بودگی خود جامعه‌ی ایران توضیح دهند.

در میان مهم‌ترین کسانی که به انقلاب ایران پرداختند به‌طور مشخص می‌توان از تدا اسکاچپول، جان فوران، میشل فوکو و لیلی عشقی

سخن گفت.<sup>۱</sup> درست است که اسکاچپول و فوران بر نقش کارگزار انقلاب و عامل فرهنگی صحنه گذاشتند، اما فوکو و عشقی مشخصاً بر نقش «تشیع» در دگرذیسی مفهوم «خود» تکیه کردند. از نظر ایشان انقلاب ایران چیزی غیر از دگرگونی شرایط اجتماعی و سیاسی با تکیه بر عامل فرهنگی نبود، و بیش از هر چیز متکی بر «بازسازی خود» و بر اساس «آموزه‌های اسلام شیعی» رخ داد.

رساله‌ی دکتری لیلی عشقی، «زمانی مابین زمان‌ها»، با راهنمایی کریستین ژامبه - شاگرد هانری کربن - در سال ۱۹۹۲ در فرانسه

---

۱. تدا اسکاچپول در مقام یک مارکسیست ساختارگرا با وقوع انقلاب ایران دست به بازصورت‌بندی نظریه‌ی خود زد و با انتشار مقاله‌ی «دولت رانتیر و اسلام شیعی در انقلاب ایران» پاره‌ای از دعاوی نظریه‌ی انقلاب خود را که به زعم وی نشانگر ویژگی‌های عام و جهانشمول همه‌ی انقلاب‌ها بود جرح و تعدیل کرد. او که تا پیش از این برای عاملیت سیاسی، عناصر فرهنگی و ایدئولوژی‌ها در وقوع انقلاب نقشی قائل نبود، به ایفاگری روحانیت در وقوع انقلاب ایران پرداخت، ضمن اینکه آن را برخلاف سایر انقلاب‌هایی که تاکنون مبنای تحلیل قرار داده بود - انقلاب فرانسه، روسیه و چین - انقلابی شهری ارزیابی کرد. البته اسکاچپول به «ایدئولوژی اسلام شیعی» از آن منظر که ایدئولوژی است، کاری ندارد و در واقع سعی می‌کند نسبت روحانیت در مقام یک طبقه را با سایر طبقات مشخص کند. جان فوران با وقوع انقلاب ایران از پیدایش نسل چهارم نظریات انقلاب سخن گفت که با رهیافت‌های فرهنگی مشخص می‌شوند. او به اتکای انقلاب ایران، دسته‌بندی‌ای تحت‌عنوان «انقلاب‌های جهان سوم» به دست می‌دهد که انقلاب‌های دهقانی نیستند و نقش روابط بین‌المللی در وقوع آنها انکارناپذیر است. از دید او انقلاب یک پدیده‌ی چندعقلیتی است که برای فهم آن می‌بایست عوامل سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی را مدنظر داشت. او ضمن درنظرگرفتن رابطه‌ی «دولت سرکوبگر» با طبقات پیش و پس از سرمایه‌داری و شکل‌گیری فرایندی به نام «توسعه‌ی وابسته»، از «فرهنگ‌های سیاسی مخالف» سخن می‌گوید و نقش کارگزاران و کنشگران انقلاب را تئوریزه می‌کند. (برای اطلاعات بیشتر، رک به بازتاب انقلاب اسلامی ایران در نظریه‌های انقلاب: تولد و شکل‌گیری نسل چهارم تئوری‌های انقلاب؛ محمدباقر خرمشاد؛ مجله‌ی جامعه‌شناسی ایران؛ دوره‌ی پنجم؛ ۱۳۸۳، شماره‌ی ۳)

منتشر شد. رساله‌ی عشقی در تقاطع سه جریان شکل گرفت: اسلام ایرانی کربن، معنویت سیاسی فوکو و نظریه‌ی رخداده بدیو (که بررسی آن مجال جداگانه‌ای می‌طلبد)، ترکیبی خلاقانه اما به همان اندازه عجیب از سه سنت نظری عمیقاً متفاوت. متن پیش‌رو در پی ترسیم جایگاه تئوری لیلی عشقی - انقلاب به‌مثابه‌ی رخداد - است، به‌گونه‌ای که سهم مفهوم‌پردازی‌های هانری کربن در تئوری انقلاب عشقی روشن شود، نسبت پروژه‌ی عشقی - ژامبه با پروژه‌ی سیاسی فوکو مورد ارزیابی قرار گیرد و تبعات صورت‌بندی انقلاب به‌مثابه‌ی رخداد آشکار شود.



## یک مسئله: «سیاست حقیقت»

ژامبه در مقدمه‌ای که بر کتاب لیلی عشقی نوشته است، می‌نویسد که کتاب حاضر قصد یک تبیین جامعه‌شناسانه را ندارد<sup>۱</sup> و می‌خواهد

---

<sup>۱</sup> اساساً نظریاتی که به ذات پدیده‌ها نظر دارند، تضاد عمیقی با رویکردهای جامعه‌شناسانه پیدا می‌کنند و عامدانه از «علم» فاصله می‌گیرند: «من در کتاب ادعای علمی بودن مسائل را ندارم و نخواستم چیزی را ثابت کنم. اصلاً مسأله‌ی رخداد، وجودیافتن و اینگونه مسائل با علم جور در نمی‌آید. علم یعنی بتوان یک تجربه را بارها و بارها تکرار کرد. در حالی که انقلاب ایران تنها در ایران و تنها در ایران شیعی امکان وقوع داشت.» (عشقی، ۱۳۷۸: ۱۸۵) باقر خرمشاد، تحلیل عشقی از انقلاب ایران را گواهی بر اثبات امکان علوم انسانی اسلامی می‌داند. زیرا از اساس و در شالوده‌های خود نسبتی با پارادایم فکری مسلط غربی ندارد. شکاف در

رخداد انقلاب را در دل متافیزیک ایرانی بفهمد<sup>۱</sup>: «لیلی عشقی مدعی تبیین سیاست از طریق عالم اصرار نیست و نمی‌خواهد انتزاعیات صرف مذهبی را به جای یک واقعه‌ی تاریخی قرار دهد؛ بلکه وی سعی دارد تا سطح آن چیزی را تعمیق ببخشد که میشل فوکو پیشگویانه آن را "معنویت سیاسی" نامیده بود. او می‌خواهد پرده از این جمله‌ی مارکس بردارد که می‌گوید: "در شرق کلید همه‌چیز مذهب است."<sup>۲</sup> (ژامبه، ۱۳۷۰: ۱۵) ژامبه در ادامه می‌کوشد پروژه‌ی

---

پارادایم فکری مسلط، یعنی «رجوع به مبانی معرفتی غیرماده‌گرایانه و غیرپوزیتویستی. یعنی جرأت‌کردن به این‌که برای فهم یک پدیده از غیرماده هم بهره گرفته شود و این همان کاری است که در کار خانم عشقی می‌بینیم». (خرمشاد، ۱۳۹۰: ۱۳) طنز قضیه اینجاست که خود عشقی دغدغه‌ی علمی‌خواندن کار خود را ندارد و اساساً پروژه‌اش را بیرون از سنت‌های علوم اجتماعی می‌داند ولی خرمشاد و دیگرانی چون او که کوشندگان اثبات امکان علوم انسانی اسلامی هستند کار امثال عشقی را مؤید این امکان می‌گیرند. محض نمونه‌ای دیگر، سجاد صفار هرندی نیز کار عشقی را نمونه‌ای در راستای اثبات ناپسندگی تحلیل‌ها و مدل‌های رایج تحلیلی در علوم اجتماعی غربی می‌داند. (هرندی، ۱۳۹۰: ۱۱) روشن است که در نگاه خرمشاد کار عشقی که تأکید را یکسره بر نقش ذهنیت سوژه‌های انقلاب می‌گذارد می‌تواند حصار تنگ ابژکتیویسم علمی را بشکند و فضا را برای دخالت‌دادن عوامل سوژکتیو باز کند. البته دست‌کم از ماکس وبر به این سو در سنت جامعه‌شناسی تفهیمی التفات به معنایی که خود کنشگران برای کنش‌های اجتماعی خود قائل بوده‌اند اهمیت داشته است. تفاوت کار عشقی با این سنت علمی آن است که وی انقلاب ۵۷ را به اتکای معنای سوژکتیوی که ظاهراً سوژه‌های انقلاب در ذهن داشته‌اند توضیح می‌دهد نه اینکه خود این معنا موضوع بررسی و ارزیابی باشد.

۱ از دید باقر خرمشاد، عشقی نخستین کسی بود که می‌خواست تماماً بر نظریات ابژکتیو از انقلاب ایران بشورد و سعی کند انقلاب را نه به‌مثابه‌ی یک ابژه، بلکه به‌مثابه‌ی رخدادی که در سوژکتیویته‌ی جمعی ایرانیان رخ داد، ارزیابی کند. (خرمشاد، ۱۳۹۰: ۱۲)

معنویت سیاسی را برحسب اینهمانی سیاست و حقیقت توضیح دهد. علاوه بر این، وی تلاش می‌کند از تلقی مذهب به‌مثابه‌ی «زیربنا» فاصله بگیرد. در واقع مسئله از چارچوب تحلیلی «روبنا» و «زیربنا» فراتر می‌رود. مسئله بیش از هرچیز پرداختن به «ذات سیاست» است، در حالی که بحث از تلقی سیاست به‌مثابه‌ی مجموعه‌ای از قوانین حقوقی و مدنی فراتر می‌رود و در عین حال نسبتی با مفاهیم رایج در زبان سیاست نیز ندارد. در نگاه ژامبه پرداختن به ذات سیاست که در رخداد انقلاب ایران همان مذهب است، به‌معنای آن نیست که مذهب جای اقتصاد را در توضیح و تبیین همه‌چیز گرفته است، بلکه به این معناست که برخلاف تصور رایج، امکان پرداختن به «ذات» سیاست از طریق تحلیل متافیزیک حاکم بر تفکر ایران شیعی فراهم می‌شود. اما این‌همانی سیاست و حقیقت چگونه ممکن می‌شود و چه مختصاتی دارد؟

### گسترش معنای رخداد عرفانی

ژامبه می‌کوشد با توجه به مفهوم «رخداد» در عرفان – مشخصاً عرفان شیعی مد نظر کربن – قرائت تازه‌ای از آن بدهد که حاصل گسترش معنایی‌اش باشد. این گسترش معنایی از یک‌سو متضمن رخداد آلن

بدیو است که در پیوند با حقیقت<sup>۱</sup> از روند زمان تاریخی می‌گسلد و از سوی دیگر دربردارنده‌ی معنای رخداد و «واقع‌های است که برای عرفا هنگام ملاقات الهی رخ می‌دهد». (عشقی، ۱۳۷۸: ۱۷۴) گرچه مفهوم رخداد در نظریه‌ی بدیو اساساً به واسطه‌ی کلی‌بودن و جمع‌ی‌بودن‌اش تعریف می‌شود اما در عرفان اسلامی رخداد یا واقعه که در نسبت با ساحت الوهیت تعریف می‌شود کاملاً فردی است و موجب دگرگونی احوال فرد می‌شود. با این اوصاف اگر نظریه‌ی رخدادی داشته باشیم که هم متأثر از نظریه‌ی بدیو باشد و هم متأثر از سنت عرفانی، آنگاه رخدادی خواهیم داشت که هم ساحت فردی را درمی‌نوردد و هم قلمرو جمع‌ی را دگرگون می‌کند. انقلابی چون انقلاب ایران تجلیگاه چنین رخدادی است. با این تفصیل، انقلاب به مثابه‌ی رخداد هم معادل «تغییر خود» است و هم دربردارنده‌ی دگرگونی شرایط بیرونی.

رخداد همچون «تغییر خود» یک حرکت وجودی است، حرکتی که در پی تولد انسان دیگری است. حتی مرگ هم در تولد این انسان

---

<sup>۱</sup> ژامبه در مقدمه‌ی کتاب می‌نویسد: «به نظر آلن بدیو، حقیقت عبارت است از تأثیر رخداد که به وضعیت موجود اضافه شده و تمامیت آن را از آن می‌گیرد و آن را به سوی بی‌نهایت رهنمون می‌شود.» (ژامبه، ۱۳۷۹: ۱۷)

دیگر نمی‌تواند خللی ایجاد کند. فرد انقلابی که در اثر رخداد متحول شده است، مرگ را هم مرحله‌ای در سیر وجودی خود می‌داند: «به نظر من انقلاب یک حرکت وجودی بود بر محوریت امام، همانطور که قیام امام حسین نیز یک حرکت وجودی بود که گرچه به مرگ منتهی می‌شد اما هراسی از مرگ نبود، چنانکه امام خمینی نیز از مردم می‌خواستند به هیچ قیمتی صحنه را ترک نکنند و بر وجودی که پیدا کرده‌اند پافشاری کنند». (عشقی، ۱۳۷۸: ۱۸۳)

تأکید بر حرکت وجودی و تغییر خود یادآور تلاش هانری کربن برای نشان دادن شرق و غرب «وجود» است، به نحوی که فرد می‌بایست بعد از وقوع واقعه‌ی عرفانی و در اثر ارتباط با جهان ملکوت - عالم مثال - از تاریکی‌های غرب‌گونه‌ی «خود» خارج شود و به سمت نور شرقی «خود» حرکت کند. با گسترش معنای رخداد، انقلاب حرکت وجودی ملتی از غرب به سوی شرق وجود خود است، شرق و غربی که متضمن معنای جغرافیایی نیز هستند. بنابراین عشقی با کاوشی در متافیزیک اشراقی ایرانیان، بیان می‌کند که «ایرانیان در زمان شاه، در خانه‌ی خود احساس غربت می‌کردند، غربتی وجودی که غرب جغرافیایی و فلسفی عامل آن بود. شاه خود را به امپریالیسم غرب فروخته و غرب‌گرا و عقل‌گرا شده بود. او ایرانیان را در خانه‌ی خود

تبعید کرده بود. عقل غربی بر شرقی برتری یافته بود». (عشقی، ۱۳۷۸: ۶۷) در نگاه عشقی، «هجوم غرب جغرافیایی و فلسفی، موجد نوعی احساس «غربت غربیه» شده بود و مردم در جامعه‌ای که سودای بدل‌شدن به «تمدن بزرگ» را در سر داشت احساس تحقیر و ترک هویت می‌کردند. هنوز گروهی در حال ارائه‌ی تحلیل‌های پرولتاریایی از انقلاب بودند که خبردار شدند بهمن انقلاب فرارسیده و شاه در حال رفتن است. چیزی که طلب می‌شد، نوعی «بازگشت به خویشتن» بود که آیت‌الله خمینی آن را رهبری می‌کرد. بازگشت به خویشتن، یعنی بازگرداندن ایران به ایرانیان و فارغ‌شدن از غربی که با سیطره‌ی خود، اشراق ایرانی-شیعی را به سوی ظلمت کشانده بود. انقلاب، بازگرداندن نور به خانه بود که با وجود ارزش‌های غربی، کم‌سو شده و ایرانیان را به غم غربت سرزمین مألوف می‌کشاند.» (همان: ۷۲)

### زمان رخداد: زمان ثابت ملکوت

در اینجا قصد تشریح مفهوم زمان در «فلسفه‌ی تشیع» را نداریم. عشقی با تکیه بر زمان‌های سه‌گانه در فلسفه‌ی شیعی علاالدوله‌ی سمنانی و قاضی سعید قمی که در «اسلام ایرانی» کربن مطرح شده‌اند، دست روی زمان عالم میانی یا عالم ملکوت یا در واقع همان عالم



مثال می‌گذارد، همان زمانی که کربن به‌اتکای آن سعی کرده بود نشان دهد که چگونه می‌شود از زمان تاریخی و تقویمی فاصله گرفت و بنابراین در دام سکولاریزاسیون نیفتاد. وی می‌خواست از رویدادهای قدسی و رخدادهای مرتبط با حکمت نبوی محافظت کند، علاوه بر اینکه بتواند در زمانی جز زمان تاریخی از ارتباط با «امام معصوم» سخن بگوید. دیدار و ملاقات با «امام» و دستیابی به رویدادهای معنوی تنها از خلال تصور این زمان ثابت عالم ملکوت ممکن است، عالمی که هم ناظر به زمان و هم ناظر به مکان دیگر است. در واقع وقوع «رخداد» معادل ارتباط با چنین عالمی است. عشقی با توجه به گسترش معنای رخداد و به تبعیت از کربن، معتقد است که «رخداد لحظه‌ای است در عالم ملکوت. همان عالمی که زمان آن باقی است و میان ملک و جبروت قرار گرفته است. لحظه‌ای که ما از عالم ملک و امور روزمره و همیشگی کنده می‌شویم و در آن عالم بی‌زمان و بی‌مکان قرار می‌گیریم. این زمان جدای از زمان تقویمی است و مشخص نیست چه زمانی به زمان تقویمی طول می‌کشد. ما ناگهان در این لحظه‌ی استثنایی قرار می‌گیریم و بعد دوباره از ملکوت به مُلک می‌آییم، منتها این بار همه‌چیز برایمان تغییر کرده و نگاهمان به دنیا عوض می‌شود». (عشقی، ۱۳۷۸: ۱۸۴)

کربن در تقسیم‌بندی‌ای هم‌ارز با تقسیم‌بندی زمان مُلک، زمان ملکوت و زمان جبروت، از زمان آفاقی (بیرونی) و انفسی (درونی) در فلسفه‌ی شیعی سخن می‌گوید. این دو زمان به هم راهی ندارند. اما عشقی که می‌خواهد راهی از درون به بیرون بیابد، رخداد انقلاب را حاصل برخورد دو زمان آفاقی (تاریخی) و زمان انفسی (درونی) می‌داند. وی در ادامه‌ی خارقِ عادت خواندن «رخداد» و وقوع آن در زمانی غیر از زمان تاریخی می‌نویسد: «من انقلاب را یک رخداد دیدم. یک رخداد درونی که برای ملت ما اتفاق افتاد.. زمان رخداد زمان بی‌زمانی است. در رخداد همه‌چیز با هم هم‌دوره است. ما دیدیم در زمان رخداد و انقلاب ایران ناگهان حادثه‌ی کربلا به ما خیلی نزدیک شد. در زمان رخداد، ترتیب زمانی از بین می‌رود و همه‌چیز با هم هم‌زمان می‌شود». (عشقی، ۱۳۷۸: ۱۷۶)

از دید عشقی جهان ملکوت یا همان عالم مثال، جهان رخدادهاست. ویژگی رخداد، که در عالم ملکوت ایرانیان خصلت دیداری دارد، از راه جهش از ملکوت به عالم مُلک، تاریخ را می‌گسلد و کسی از چرایی و چگونگی آن خبر ندارد. همه‌چیز اتفاقی و حادث است و بنابراین از امکان جدیدی حکایت دارد. به دلیل وجود همین رخداد است که رخدادهای بزرگ بی‌تاریخ‌اند و تابع قواعد تاریخی نیستند.

رخدادهای بزرگ گسست‌آفرین ابتدا در زمان لطیف - زمان متعلق به جهان ملکوت - رخ می‌دهند و بعد به درون تاریخ می‌جهند. ملکوت در واقع باطن همین عالم محسوس است و دیدار لحظه‌ی مکشوف‌گشتن این باطن است. عشقی توضیح می‌دهد که در انقلاب ایران دیدار به صورت جمعی رخ داد و این همان دلیلی است که به او اجازه می‌دهد تا ادعا کند انقلاب ایران در ملکوت اتفاق افتاده است.<sup>۱</sup> او از این دیدار، به «رخداد» تعبیر می‌کند. تعبیر رخداد معرف این است که این امر «برنامه‌ریزی شده، نیت‌مند، ثابت و ماندگار نیست و ناگزیر به پایان می‌رسد، ولی میان قبل و بعد از خود خطی ضخیم می‌کشد و راهی جدید با رخداد آغاز می‌شود». (عشقی، ۱۷۹: ۶۹)

اما این ملاقات - که در «اسلام ایرانی» هانری کربن معادل دیدار با امام معصوم و رویدادهای قدسی است - ملاقات با چه چیزی است و به دست چه کسی ممکن می‌شود؟ ژامبه و عشقی در پاسخ به این سؤال به سراغ نقش «امام معصوم»، در مقام کسی که باطن دین را تأویل می‌کند، می‌روند اما با گسترش مفهوم امام شیعی، از امکان

---

<sup>۱</sup> از دید عشقی تمام حوادث در ملکوت رخ می‌داد و «در لحظه‌ای خارج از زمان در ابدیت به ثبت می‌رسید؛ به گونه‌ای که ارتش ایران به این نتیجه رسید که بدن‌هایی که در مقابل آن قرار گرفته، معمولی نیست. به نظر می‌رسید که این مردم، شوقی دیگر دارند و به سلاحی دیگر مجهزند تا اینکه ارتش نیز خود را به رخداد سپرد و در واقع در برابر ملکوت تسلیم شد». (عشقی، ۱۳۷۹: ۶۵)

تأویل جلوه‌ای دیگر از باطنیات دین یعنی رخداد انقلاب دفاع می‌کنند.

## امام و امکان تأویل مدام باطن دین و گشودن افق‌های تازه‌ی معنا: بار دیگر، رخداد

در رخداد، حقیقت است که اهمیت پیدا می‌کند و نه دانش. در واقع بروز «رخداد» خود بروز حقیقت در دانش است. پس این‌جا دیگر «دانش» و معنای به‌دست آمده و «ظاهری» نیست که اهمیت دارد، بلکه این حقیقت رخداد است که امکان معنای تازه را فرا روی ما می‌گذارد. ژامبه امکان افق‌های گشوده‌ی معنا را در مفهوم «باطن» مد نظر عرفان شیعی می‌بیند که در تقابل با مفهوم «ظاهر» قرار می‌گیرد. «ظاهر» در اینجا همان معناهای محقق شده‌ی دینی‌ست. البته مراد از «باطن» همانی نیست که هم در تسنن حاضر است و هم در کلیت اسلام مراد می‌شود. بلکه قرائت خاص «باطن» در اسلام ایرانی کربن، با تعریف جایگاه خاص «امام» مشخص می‌شود. با همین قرائت از جایگاه امام به‌مثابه‌ی تأویل‌کننده‌ی «باطن» دین است که امکان فهم

«رخداد» انقلاب ایران فراهم می‌آید! عشقی در تعریفش از جایگاه «امام» خود را وامدار هانری کربن می‌داند: «جایگاه امام در تسنن بسیار متفاوت از تشیع است و در غرب کسی جایگاه امام شیعی را نمی‌شناسد، جز آن‌که هانری کربن خوانده باشد. من سعی کردم جایگاه امام و یا بهتر بگویم تصور برآمده از امام شیعی را در نسبت با «رخداد» انقلاب بازخوانی کنم» (عشقی، ۱۳۷۸: ۱۷۸).

در تشیع، «امام محل تجلی نور خداست و راه رسیدن به خدا از او می‌گذرد.. امام کتاب ناطق است و تأویل‌کننده‌ی کلام خدا. کلامی که هر بار توسط امام «رخداد» جدیدی می‌شود.. امام «رخداد در کلام» است: امکان چشم‌اندازی نو.. حالا چه شده است که در اواخر قرن بیستم برخلاف دنیای جدید کسی از راه رسید که واجد چنین شرایطی شد و ملتی در چنان لحظه‌ی وجودی خاص قرار گرفت که چنین ملاقاتی بین آن دو صورت گرفت و تمام تئوری‌های انقلاب‌های قبلی و زمان و پیشرفت و غیره را برهم ریخت؟ زیاد دنبال علت نگردیم

---

اژامبه ادعای رساله‌ی عشقی را این‌گونه بر می‌شمرد: «در وجدان ایرانیان، امام خمینی همان نقش منتسب به دوازده امام شیعه را ایفا کرده و به نتایج مشابهی هم رسیده است. امام در تشیع بیانگر اصل تأویل است. آنها کلام را به بنیان نامتناهی آن در گفتار الوهی آن برگردانده و پرده از معنای پنهان آن بر می‌گیرند. به این معنی که رویداد نامتناهی را وارد متن منتهای می‌سازند. بدین‌گونه اصل محوری کتاب «لیلی» عشقی این است که انقلاب ایران خلق الساعه در جهان محسوس رخ نداد، بلکه به واسطه‌ی یک نگرش ذهنی به صورت رویدادی ملموس برای یک ملت در آمد. این انقلاب به تعبیری در ملکوت رخ داد.» (همان، ۱۹)

و شکرگزار وقوع «رخداد» باشیم و در پی مسیری که «رخداد» گشوده است» (همان، ۱۷۹-۱۸۰). نقش اساسی امام، شکستن معانی و قواعد مرسوم و «پای گذاشتن در ترکیب و امکان جدیدی است». عشقی با مقایسه‌ی تدابیر و موقعیت آیت‌الله خمینی، با امام در عرفان شیعی و تاریخ تشیع معتقد است که او در قامت امامی مبارز در متافیزیک شیعه، وجدان خفته‌ی شیعه را بیدار کرد و صراحتاً، آنگونه که کارویژه‌ی امام است، از منطق و امکانی جدید صحبت کرد. امام کسی است که نظم را می‌شکند، امکانی دیگر را خلق می‌کند و بعد از آن است که، بدون اینکه خود بخواهد، شیعه او را شایسته‌ی نام «امام» می‌بیند. همانگونه که امام معصوم در تشیع قدرت تأویل دارد، آیت‌الله خمینی هم توانست این جایگاه را به دست آورد و خود در نقش تأویل‌گر قانون، به مثابه‌ی قانون‌گذار ظاهر شد که مجری شریعت و تشیع است. از نگاه عشقی، «زیبایی تشیع» در آن است که هرگز تمامش گفته نمی‌شود. همیشه نیمی از آن مخفی می‌ماند و تشیع از باطنی به باطن دیگر حرکت می‌کند. بنابراین «آنچه در تشیع اهمیت دارد، در راه بودن است و نه رسیدن به مقصد؛ اصل در حرکت بودن، اهمیت بیشتری از مشخص بودن هدف و دستاوردها داشت». (به نقل از فاضلی، ۱۳۸۵: ۷۵)

در فصل آخر در بخش «بازگشت از ملکوت»، عشقی انقلاب ایران را بی‌تردید پاسخی به سوال «ما کیستیم؟» می‌داند. از آنجایی که شاه سعی می‌کرد، این سوال را تنها با وجوه مرتبط با ایرانی بودن ما جواب دهد، «انقلاب به مثابه‌ی رخداده، باطن جامعه‌ی ما را آشکار کرد. این آشکارشدگی، برمبنای صورت بندی از واقعه‌ی عاشورا رخ داد. در باطن اندیشه‌ی ما، رخداد عاشورا توانایی برانگیخته شدن در شرایط مختلف سیاسی را دارد که می‌تواند نبرد حق و باطل تشکیل دهد» (عشقی، ۱۴۵). از آنجایی که هر باطنی، خود در حکم ظاهری برای باطن دیگر است، تاریخ تشیع امتداد می‌یابد.

## وفاداری به رخداد

از آنجایی که رخداد، برنامه‌ریزی نشده و به‌طور ناگهانی و خارج از زمان تقویمی به‌وقوع می‌پیوندد، زمان برنامه‌ریزی، امکان کنش‌گری بعد از رخداد فراهم می‌شود: «بعد از رحلت امام، فرایند دیگری آغاز می‌شود: وفاداری به رخداد». عشقی از دوم خرداد به‌مثابه‌ی رخداد دوم نام می‌برد: «زمان دوم رخداد زمان آرام گرفتن است. زمان وفاداری به رخداد. زمان تجربه کردن زندگی روزمره، زمان بازگشت به جهان و جهانیان و برقراری ارتباط با کشورهای جهان، ارتباط با

کشورهای غربی که فرسوده اند و در روشنگری خود سردرگم اند.. اگر ۲۲ بهمن یک لیبیک به رخداد بود، دوم خرداد یک لیبیک بود به ۲۲ بهمن در واقع لیبیکی به لیبیک بود. تجدید عهد با انقلاب بود و اعلام وفاداری به رخداد. لیبیک به لیبیک ما را از اصالت حادثه مطمئن می‌سازد» (عشقی، ۱۳۷۸: ۱۸۸). بنابراین رخداد پاسخی به یک وضعیت نیست و در واقع خود وضعیت است که پرسش‌های تازه و امکانات تازه‌ای را فراهم می‌کند که می‌توان در فاصله از خود تجربه‌ی رخداد، به آن‌ها اندیشید. در نگاه عشقی وفاداری به رخداد، یعنی ایجاد عرصه‌ی کنش و برنامه‌ریزی و بازگشت به زمان معمولی تاریخ و توجه به تحقق آرمان‌های انقلاب.

عشقی در سخنرانی خود در پژوهشکده‌ی امام خمینی (۱۳۷۸) می‌گوید نظریه‌اش درباب انقلاب ایران بسیار مورد توجه اندیشمندان غربی قرار گرفته است. از دلوز و ریکور نقل قول می‌آورد که بعد از خواندن اثرش برای او نوشتند که افق‌های تازه‌ای درباره‌ی نسبت زمان و مکان و نسبت‌اش با امر سیاسی برآنان آشکار شد که تا پیش از آن وجود نداشت. عشقی از شباهت‌های تحلیلش با تحلیل فوکو آگاه است. از دید او اگر میشل فوکو در زمان انتشار کتاب (۱۹۹۲) زنده می‌بود، گفتگوی مهمی میان آنان در می‌گرفت. وجوه شباهت تحلیل



ژامبه-عشقی از انقلاب ایران و تحلیل فوکو از انقلاب ایران چیست که سبب‌ساز این گفتگوی مهم می‌شد؟ تشابه بر سر کدام موضوع موجب می‌شود تا ژامبه کار عشقی را در ادامه پروژه‌ی «معنویت سیاسی» فوکو بخواند؟

**انگاره‌ی مشترک «رخداد» ژامبه و «معنویت سیاسی فوکو»:**

### **امکان تغییر خود**

کریستین ژامبه در مقاله‌ای تحت عنوان «شکل‌گیری و عمل معنوی/ملاحظات دربارهی تاریخ جنسیت» که در ۱۹۸۹ در مجموعه مقالاتی دربارهی فوکو چاپ می‌شود- یعنی پیش از انتشار رساله‌ی دکتری عشقی-، موضع خود را دربارهی فوکو شرح می‌دهد. از نگاه ژامبه، فوکو در دو برهه «شرق» را مد نظر دارد و از خلال خوانش این دو برهه، ژامبه با فوکو همدل است: «فوکو شرق را حداقل در دو بخش از آثارش مد نظر دارد. در مقدمه‌ی ویراست اول تاریخ جنون، می‌خوانیم: در کلیت‌یابی عقل غربی، شکاف از چیزی وجود دارد که همانا شرق است. مقصود تفکر شرقی ست به‌مثابه‌ی خاستگاه؛ رویای شرقی به‌مثابه‌ی نقطه‌ی سرگیجه‌آوری که مکان تولد (غرب) است. در نوستالژیا و وعده‌های بازگشت، شرقی را می‌بینیم که خود را در

مواجهه با استعمارگری عقل غربی دیده است، اما به طور قطع غیر قابل دسترسی است، زیرا همواره به مثابه‌ی مرز باقی می‌ماند: در شب آغاز شکل‌گیری عقل غربی، درست جایی که خط جداکننده را برقرار کرد، شرق برای غرب همه‌چیزی شد که غرب نبود، این جاست که باید از جستجوی هر چیزی سخن گفت که می‌تواند نمایانگر حقیقت خاستگاهی‌اش باشد. تاریخ این شکاف بزرگ، چیزی است که می‌بایست به سراغ آن رفت. در طول تمامی فرایند غربی «شدن»، باید تداوم‌ها و چرخش‌ها را مورد مطالعه قرار داد، مطالعه‌ای که هم‌زمان موجب آشکارسازی سرشت سلسله‌مراتبی این فرایند می‌شود» (نقل از ژامبه، ۲۳۳:۱۹۹۲).

از دید ژامبه، فوکو طرح یک برنامه‌ی پژوهشی را نمایان کرد که می‌توان این‌گونه آن را فهمید: «مطالعه‌ی شیوه‌هایی که تصور «دیگری» شکل گرفت، از رنساس تا پیدایش شرق‌شناسی. نشان‌دادن اینکه شرق‌شناسی قادر بود این تصور «دیگری» را در عین برجسته‌سازی، دستکاری کند. می‌توان نشان داد که شرق‌شناسی چگونه می‌تواند شناخت «خاستگاه گمشده» را با شیوه‌های که بر عهده‌ی ماست تا آن‌ها را شفاف کنیم و مورد مطالعه قرار دهیم، به شناخت خاستگاهی «به‌لحاظ تاریخی متفاوت» بدل کند» (همان، ۲۳۴). در واقع ژامبه، از

این نگاه فوکو به شرق، می‌خواهد بر تفاوت شرق دست بگذارد و آن را از موضع خود شرق مورد خوانش قرار دهد و نه از موضع خاستگاه گمشده‌ی غرب.

ژامبه علت دیگر علاقه‌ی خود به فوکو را ناشی از تحلیل وی از انقلاب ایران می‌داند: «آنچه که متون فوکو در واقع می‌خواهند بگویند، چیزی متفاوت از تمامی تحلیل‌هایی است که از انقلاب ایران شده‌است. نقطه‌ی تحلیل فوکو متکی بر سیاست یک دولت آینده نیست، بلکه متکی بر ماهیت خود قیام است، متکی بر «سیاست معنوی‌ای است که این قیام را ممکن می‌سازد. در واقع، این سیاست معنویت صورتی از تحقیقی «استعلایی» است: چه شرایطی هستند که برای یک فرهنگ ممکن می‌سازند تا تصمیم به انقلاب بگیرند؟ براساس امید و تجربه‌ای که در قالب اصطلاحات «حوادث بهشتی» دیده می‌شود؟» در اینجا شرق دیگر از طریق نام‌هایی که غرب تعیین کرده است، به خود نگاه نمی‌کند، بلکه می‌تواند از جایگاه پروپلماتیک کردن قدرت و آزادی به زبان خود، به خود بنگرد، قدرت و آزادی‌ای که متفاوت اما واقعی‌اند، ناآشنا اما مستقل. فوکو می‌بیند که تاریخ در اینجا، بیان فرا-تاریخ است، یا بیانی از تاریخ قدسی. فرا-تاریخی که زمان دنیوی را به نفع رخدادهای مسیائیک به تعلیق در

می‌آورد. مکان وقوع این رخدادها، دنیای پدیدارها نیست که علم بتواند به فهم آن نائل آید. او هم‌چنین از امکان شیوه‌ی بودن یک سوژه صحبت می‌کند، سوژه‌ای کاملاً متفاوت از سوژه‌ی علمی، قانونی و اخلاقی که به‌دست چرخش گالیله‌ای-دکارتی در غرب بنا نهاده شد» (همان، ۲۳۴).

در یک نگاه کلی و جامع می‌توان گفت ژامبه می‌خواهد نشان دهد که شرایط امکان «معنویت سیاسی» فوکو ریشه در «اسلام ایرانی» دارد. بنا به نظر ژامبه فوکو در دو کتاب آخرش که به مسأله‌ی آزادی در دنیای غربی یونان و روم پرداخت، دست روی ریشه‌هایی گذاشت که جزو علاقه‌ی اساسی به پژوهش درباره‌ی اسلام ایرانی به‌حساب می‌آیند. مسیر ژامبه در نشان‌دادن تشابه میان رویکرد فوکو و کربن از مسیر نقد طبیعت‌گرایی مد نظر فوکو می‌گذرد که مشابه نقد تاریخی‌گرایی مدنظر کربن است. ژامبه می‌خواهد نشان دهد که تاریخی‌گرایی‌ای که علم دینی می‌کوشد خود را به‌سبب دربرداشتن رخدادهای معنوی (اینجا رخدادهای معنوی ایرانی) از دست آن خلاص کند، تا چه اندازه شبیه طبیعت‌گرایی مورد انتقاد فوکوست که او می‌کوشید «فرضیه‌های سرکوب‌گرش» را نقد کند.

وی در ادامه به دستاوردهای هانری کربن اشاره می‌کند که ما را با متون عرفانی ایرانی آشنا ساخت: «هانری کربن ما را با ایده‌ی یک جهان سلسله‌مراتبی آشنا کرد، جهانی که ورای دنیای حسانی زمین و ابعادش، درجات گوناگون یک دنیای «محسوس»<sup>۱</sup> را نیز دربرمی‌گیرد. جهانی که در دو سوی واقعیت، در بردارنده‌ی دنیایی میانی است، جایی که ارواح متجسد می‌شوند و بدن‌ها تروح می‌یابند، دنیای «تصاویر-آرکی‌تایپی» که برای تخیل انسان خردمند و مؤمن ثابت‌قدم قابل دیدن است. هانری کربن این دنیا را «عالم مثال» می‌نامد. برای آگاهی دینی ایرانیان، این دنیا آستان جهان‌های معنوی است. بنابراین مجموعه‌ای از رفتارها، الزامات و کنش‌ها را متعین می‌کند که در اینجا می‌توانیم آنها را اخلاقیات یا سیاست بنامیم: در این عالم مثال است که رخدادهای پیامبرگونه واقع می‌شوند، اسرار الوهی آشکار و بدن اخروی پرورنده می‌شود. تمام این‌ها در امر معنوی تخیل خلاق، بنابر قوانین یک زمان و تناسب‌های یک مکان فرمی جسمانی به خود می‌گیرند که میل به رهایی از این جهان را برمی‌انگیزانند و به سمبل‌های دین و وعده‌های آخرت‌شناختی مشروعیت می‌بخشند» (همان، ۲۳۵).

از نگاه وی با یک نگاه کربنی و با تحلیل فرا-تاریخ است که ما می‌توانیم دریابیم به‌راستی چه چیزی به تاریخ انضمامی قوام بخشیده و آن را شکل داده است. چنین تحلیلی در واقع توجیه‌کننده‌ی شکاف ابدی میان ستم‌دیده و ستمگر نیست، بلکه می‌تواند از چگونگی پروبلماتیک شدن- به قول فوکو- رابطه‌ی میان خود و دیگری‌ها تحلیل غیرقابل تقلیلی ارائه دهد، تحلیلی انضمامی، نظری و عملی شکلی از آزادی. از نگاه ژامبه، راهی که کربن در شناخت نحوه‌های بودن و نحوه‌های آگاهی شیعیان به‌مثابه‌ی عناصری غیرقابل تفکیک از سوژکتیویته پیش می‌گیرد، شباهت فراوانی به مسیری دارد که فوکو در تحلیل فلسفه‌های یونانی-لاتینی به‌کار می‌بندد، مسیری که پایانی بر فرضیات طبیعت‌گرایانه است. ژامبه باور دارد که میان مدلی تاریخی که می‌کوشد با گفتارها به‌مثابه‌ی ساختارهای روبنایی ایدئولوژیکی برخورد کند شباهت زیادی با مدل ناتورالیستی وجود دارد که فرض می‌کند سکس دارای ماهیتی و طبیعتی ابدی و ذاتی‌ست؛ مدلی که فوکو از آن فاصله می‌گیرد. در علم دین، هانری کربن می‌توانست تا خویش را از تاریخی‌گرایی به‌واسطه‌ی فرضیه‌های پدیدارشناسانه برهاند: فرضیه‌هایی که مبتنی بر کنش بنیادگذار عالم مثالی هستند که برای سوژه‌ی شیعی ایجاد عمل را ممکن می‌سازد (همان، ۲۳۶).

بنابراین ژامبه با دیدن امکاناتی که برای سوژه بعد از نقد بنیادین طبیعت‌گرایی و تاریخی‌گرایی - فراهم می‌آید، می‌کوشد تا بدون این ادعا که فوکو از «اسلام ایرانی» کربن آگاهی داشته است، رد پای چرایی امکان «معنویت سیاسی» را در ایران، تحت مفهوم «عالم مثال» اسلام ایرانی و فراهم آمدن امکان «رخداد» به تبع آن پی بگیرد. پژوهشی که بنابر تعریف خودش شبیه یک تحقیق «استعلایی» کانتیست که از شرایط امکان می‌پرسد: شرایط امکان «معنویت سیاسی» و به تعبیر خودش «رخداد». اسلام ایرانی با شرح نسبت فرد با جهان و با پرورش مفهوم «عالم مثال»، شرایط امکان «تغییر سوژه» را تشریح می‌کند.

بی‌تردید مسئله‌ی ما در نظرگیری و شرح آرا فوکو درباره‌ی انقلاب ایران و در ادامه تجدید نظر در بیاناتش درباره‌ی انقلاب ایران نیست. زیرا ما با آن وجهی از اندیشه‌ی فوکو درباره‌ی انقلاب ایران سرو کار داریم که به تحلیل عشقی-ژامبه این امکان را می‌دهد که خوانش خود را از فوکو داشته باشند. یا به عبارت بهتر، پروژه‌ی خود را در راستای پروژه‌ی معنویت سیاسی وی تعریف کنند. فوکو متوجه شده بود که در انقلاب ایران چیزی جریان دارد که با انقلاب‌های دیگر سه قرن گذشته متفاوت است. او در مصاحبه‌اش با کلود بری‌یر و پی‌یر بلانشه

بیان می‌دارد که وی دریافته بود آنچه موجب این قیام شده، شرایط و عوامل اقتصادی نیست و شرایط اقتصادی آن‌قدرها وخیم نیست تا موجب شود میلیون‌ها نفر به خیابان‌ها بریزند و در مقابل مسلسل‌ها سینه سپر کنند، «ایرانیان با قیام‌شان به‌خود گفتند- و این شاید روح قیام‌شان باشد: ما به‌طور قطع باید این رژیم را تغییر دهیم و از دست این آدم خلاص شویم، و کارکنان فاسد را تغییر دهیم، ما باید همه‌چیز را در کشور اعم از تشکیلات سیاسی، نظام اقتصادی و سیاست خارجی تغییر دهیم. اما به‌ویژه باید خودمان را تغییر دهیم. باید شیوه‌ی بودن‌مان و رابطه‌مان با چیزها، با دیگران، با ابدیت و خدا تغییر کند و تنها در صورت این تغییر ریشه‌ای در تجربه‌مان است که انقلاب‌مان انقلابی واقعی خواهد بود. من فکر می‌کنم که در همین جاست که اسلام ایفای نقش می‌کند» (فوکو، ۶۰: ۱۳۷۹).

فوکو در تشیع و در عدم نظام سلسله‌مراتبی بودن روحانیت و عدم ورود آنها به حکومت و یه‌نوعی استقلال مالی آن‌ها، پتانسیلی برای ارتباط غیرمطاعانه‌ی فرد با نهاد دین می‌یابد و بدین ترتیب از دید وی در رابطه‌ی مؤمن شیعی با روحانیت، ما برخلاف مسیحیت با چیزی از جنس تعبد و اطاعت رو به رو نیستیم و مرجعیت دینی تابع سلسله مراتب نیست. در حالی که رستگاری در مسیحیت تنها از خلال



وابستگی به نظام سلسله‌مراتبی کاتولیکی ممکن می‌شود، «در تشیع تو می‌توانی خودآئینی خود را حفظ کنی.. تشیع، دقیقاً شکلی از اسلام است که با آموزه‌ها و مضامین باطنی‌اش، بین آنچه اطاعت بیرونی محض از قانون است و آنچه زندگی روحانی ژرف است، تمایز می‌نهد.. در حساب سیاست چنین جنبشی را در کجا می‌باید نشانند؟ جنبشی که نمی‌گذارد انتخاب‌های سیاسی پراکنده‌اش کنند، جنبشی که در آن نَفَسِ مذهبی دمیده شده است که بیش از آنکه از عالم بالا سخن بگوید به دگرگونی این دنیا می‌اندیشد» (فوکو، به نقل از دانیالی، ۲۱۳:۱۳۹۳-۲۱۲).

۲۵

فوکو در تحلیلش از تشیع، یک انقلابی شیعی را کسی می‌داند که خود سبک زندگی‌اش را می‌آفریند و انقلاب، بیش از آنکه برایش سویه‌ای اقتصادی-سیاسی داشته باشد، راهی است برای تغییر در «سوئزکتیویته‌ی خویشتن: انقلابی برای تغییر خود. از دید دانیالی، «فوکو در مواجهه با انقلاب ایران به عنوان معنویتی سیاسی بود که چرخشی در اندیشه‌هایش به وجود آورد: بازگشت به یونان باستان؛ جایی که زهد و اخلاق نه در خدمت اطاعت و انقیاد و انکار، بلکه مسیری برای مقاومت و آفرینش خویشتن همچون سوژه‌ای خودآیین و خودبسنده بود؛ جایی که کردار زاهدانه به فرد کمک می‌کرد تا بر

خود و جهان، سیطره و استیلا یابد و قدرت و نیروهای درون و برون را به نقد کشد؛ زهدی که سوژه را قوی و با شکوه می‌خواست، نه نزار و ناتوان. مقابل هم نهادن زهد زیبایی‌شناسانه‌ی یونان باستان با زهد راهبانه‌ی مسیحی از همین چرخش در نگاه به معنویت و اخلاق ناشی می‌شود» (همان، ۲۱۸).

پرواضح است که فوکو تصور روشنی از خودآیینی در تشیع و «حکومت اسلامی» نداشت و از آن تحت عنوان یک یوتوپیا که بناست در آینده محقق شود، نام می‌برد و فکر می‌کرد آنچه نقش اساسی را در این یوتوپیا ایفا خواهد کرد، «اعتقاد به خلاقیت اسلام» خواهد بود. به گمان او نوعی معنویت اسلامی حاضر در حکومت، می‌تواند به پویایی مدام مرزهای «خود» بیانجامد. پیداست که فوکو بیش از اندازه ماجرای حکومت را دست‌کم گرفته بود و فکر می‌کرد، پسوند اسلامی می‌تواند نیش آنچه را که وی از پیامدهای حکومت و حکومت‌مندی تئوریزه کرده بود، بگیرد و شکل تازه‌ای از حکومت خلق شود که فرد را به انقیاد خود در نیاورد و هم‌چنان امکان خودآیینی فرد ممکن باشد. گویا فوکو در ابتدا، انقلاب ایران را در ادامه‌ی پروژه‌ی روشنگری می‌دید، نقد تمامی آنچه «سوژه» را به بند می‌کشد، از طریق آموزه‌های شیعی. از همین جاست که می‌توان چرایی تغییر نظر فوکو

را درباره‌ی انقلاب ایران فهمید و نشان داد که ژامبه با مخالفت سرسختانه‌اش با کل پروژه‌ی روشنگری و با عقل روشنگری-چنانکه در ادامه خواهیم دید- نمی‌توانست با «معنویت سیاسی» فوکو-حتی در همان معنای اولیه‌اش- همراه باشد.

### فوکو و عشقی: تشابه و تفاوت

هم در تحلیل فوکو و هم در تحلیل عشقی، اظهار تعجبی از چرایی رفتار مردم در برابر اسلحه و بی‌باکی ایشان در به استقبال مرگ رفتن دیده می‌شود. این تعجب سبب می‌شود دنبال علتی و رای علل ساختاری و مرتبط با شرایط ابژکتیو ایران آن زمان بروند چرا که از نگاه هر دو، شرایط اقتصادی آن روز ایران نمی‌توانست به‌تنهایی موجب چنین قیامی و برانگیختن چنین جسارتی در تغییر شرایط شود. به‌حتم می‌بایست پای عاملی دیگر در میان باشد که رنگی از سوپژکتیوته دارد. عشقی سعی می‌کرد تا آن را تحت مقوله‌ی «رخداد» بخواند و فوکو آن را در جهتی دیگر- اما به‌نحوی که ژامبه را تحت تأثیر قرار داد- و ذیل مقوله‌ای به نام «معنویت سیاسی» نام‌گذاری کرد. هر دو کوشیدند تا انقلاب ایران را بیش از هرچیز، قیامی در جهت «تغییر خود» و سپس «تغییر جهان زیستی خود» بدانند و با تأکید بر

«خود انقلابی»، توجه سایر دیدگاه‌هایی را که بر «خویشتن انقلابی» انگشت می‌گذارند، به خود جلب کنند. ضمن آنکه در این تأکیدگذاری بر «خود»، دیدن و تحلیل فرایندهای دولت‌سازی پس از وقوع انقلاب، به کلی از تحلیل بیرون گذاشته می‌شود.

از سویی دیگر هر دو در نحوه‌ی مواجهه با تشیع، یک رابطه‌ی دوجانبه را بین قانون شیعی و فرد در نظر می‌گیرند. رابطه‌ای که به نظر می‌رسد عشقی به تبعیت از تحلیل فوکو از جایگاه فرد در تشیع از آن سخن گفت. عشقی در مقایسه‌ی شیعی اسماعیلی و شیعی دوازده امامی بیان می‌کند که «در شیعی اسماعیلی تنها ارتباطی که با قانون متصور است، تخطی بی‌چون و چرا از آن است. در شیعی دوازده امامی برعکس نگرش نسبت به قانون بسیار پیچیده است. این نگرش را نمی‌توان به تبعیت کامل فرد فروکاست و نه به تخطی کامل. شیعی دوازده امامی به چیزی شبیه به تأویل قانون باور دارد». (عشقی، ۱۳۷۹:۳۶) البته عشقی وظیفه‌ی امام را تأویل بی‌منتها می‌داند. این عدم تناهی تأویل در برابر قانون، رسالت امامت در برابر نبوت است. به نحوی که مدام از ظاهر برملاشده‌ی باطنی، باطنی دیگر می‌روید. اما در این بین چیزی که نادیده انگاشته می‌شود، جایگاه فرد است. آیا فرد نیز می‌تواند دست به تأویل بزند؟ پرواضح است که

نسبت فرد انسانی با متن مقدس در سنت اسلامی مجال مفصلی می‌طلبد، اما آنچه که نباید از نظر دور گذاشت، فهم غلط فوکو از نسبت خود با متن مقدس در اسلام- که تنها آن را در سایه‌ی نبود نظام سلسله‌مراتبی روحانیت شیعی برخلاف مسیحیت فهم می‌کرد- در او این تصور را پدید آورد که امکان شکوفایی خود و آزادی انتخاب همواره موجود است. در حالی که عشقی با مطالعه‌ی دقیق‌تر اندیشه‌ی اسلامی، تمایزی بین «فرد» و «امام» نهاده بود و به عبارتی اگر امام خمینی- تصویر امام شیعی- می‌توانست دست به تأویل بزند، «فرد» تنها با اعلام وفاداری به رخداد می‌توانست موجودیت خود را ابراز کند، با اندیشیدن به پرسش‌ها و راه‌هایی که رخداد گشوده بود.

## جهانبینی عرفانی در تضاد با جهانبینی سیاسی؛ گسست

### رخداد و پیوستگی تاریخ

(مروری نظری بر خاستگاه نظری امکان «رخداد»)

ژامبه در سخنرانی‌ای تحت عنوان «نقد جهانبینی سیاسی و عرفان» که در سال ۱۳۵۶ و پیش از انقلاب در تهران ایراد کرد، از دو غرب سخن گفت: غربی که سلطه‌گر است و با مفاهیمی چون تکنولوژی، علم و مدرنیته سروکار دارد و غرب دیگری که در «رخدادهایی» سر

بر می‌آورد و می‌توان آن رخدادها را ذیل «مابعد تاریخ»-همان ورای تاریخ مد نظر کربن- ادراک کرد. ژامبه به موازات سخن گفتن از دو غرب، این دوگانگی را به اتکای دو جهان‌بینی می‌پروراند: جهان‌بینی سیاسی که متعلق به «خدایگان اجتماعی ست» و برآمده از اراده‌ی قدرت، که در نهایت از چیزی جز انحطاط سر در نمی‌آورد و در برابر می‌توان از جهان‌بینی دیگری سخن گفت که برآمده از «اراده به عرفان» است<sup>۱</sup> (ژامبه، ۱۰۵:۱۳۷۹). وی می‌کوشد تا این دو تلقی را در نسبت با دو نگاه به زمان مورد خوانش قرار دهد. در جهان‌بینی سیاسی، ما با تاریخ و با سلسله‌رویدادهای عینیت یافته در تاریخ روبه‌رویم که ما را محکوم به همین جهان موجود می‌کند. روی سخن او بیش از هر چیز با نگاهی هگلی به تاریخ است. از دید او وعده‌ی آن روزی که «سرانجام با برآمدن فرهنگ و دولتی شفاف، معقول، جهانشمول، برده مزد همه‌ی کوشش‌های خویش را خواهد گرفت»، چیزی به جز «لباس عرفی پوشاندن به یک یزدان‌شناسی معاندانیش قدیمی نیست

---

<sup>۱</sup> ژامبه منظور خود را این‌گونه شرح می‌دهد: «مراد من از عرفان فقط اشاره به پدیده‌های تاریخی عرفان‌های کتاب افلاطونی، یهودی، مسیحی، اسلامی یا حتی معنای بدعت‌گزارانه‌ای که در این عرفان‌ها نسبت به قشریت راست‌گیش (اعم از آکادمی، یا کلیسا یا فقها) می‌بینیم نیست. بلکه مقصودم نیت خلاقانه‌ی آفرینش معانی و رویدادهایی است که مانند نوری که به شیشه بخورد، در این عرفان‌ها پرتو افکن می‌شود. همین نور است که همیشه و هنوز هم می‌تواند پدیدار شود، چرا که به زمان مربوط نیست، تابع «روح هیچ زمانه‌ای» نیست، و من همین را «اراده به عرفان» می‌نامم که نقطه‌ی مقابل «اراده به قدرت» است. (ژامبه، ۱۲۰:۱۳۷۹)

که مسئول تمامی توهّمات جهان‌بینی سیاسی‌ست»، مسئول توهم وعده‌ای که از ذهن انسان می‌خواهد «تا در نهایت از هرگونه سرکشی بر ضد تاریخ، بر ضد این اطمینان که شکیبایی طولانی‌اش سرانجام معجزه خواهد کرد، و حاصل جمع زمان‌ها را به ابدیت، تکرار ناممکن را به امکان بی‌نهایت، تبدیل خواهد کرد، چشم ببوشد» (همان، ۱۰۶).

ژامبه در برابر این دیدگاه جهان‌بینی سیاسی - که از ارسطو آغاز می‌شود - از تصور امکان جهان دیگر در غرب سخن می‌گوید که با افلاطون آغاز می‌شود. به این دلیل ساده که «افلاطون به ما می‌گوید که واقع، عقلانی نیست، واقعیت‌هایی داریم که از گنجایش عقلی بیرون‌اند، یعنی در قالب نظم جهانی نمی‌گنجند» (همان، ۱۰۷). در نگاه ژامبه در اسطوره‌ی غار افلاطون دعوتی قاطعانه به گسست از جهان وجود دارد، «یعنی نه روی آوردن به بهبود جهان و عالم سیاست، بلکه به کلی رها کردن این همه.. متنی ضد سیاسی‌تر از اسطوره‌ی غار در عالم فلسفه وجود ندارد». ژامبه تنش میان عقل عملی و عقل نظری کانت را نیز به گونه‌ای پیش می‌برد تا نشان دهد در اخلاق کانتی نیز میلی به گسست از بند قوانین طبیعی این جهانی وجود دارد، «در همان لحظه‌ای که فرد در برابر ضرورت سرکشی می‌کند، فضیلت اخلاقی تجربه می‌شود». اما در نهایت کانت برای نجات بشریت و

برای کلی و ضروری کردن اخلاق، ناچار است «قائل به وجود فلسفه‌ی تاریخی شود که آب و آتش را به هم آشتی می‌دهد و می‌خواهد همان قانون و جهان اخلاق را با هم سازگار سازد، و بدین‌سان است که موفق می‌شود آنچه را که رخداد یا فوران آزادی درون جهان بود، به برآیندی از پیشرفت تبدیل کند و بدین ترتیب راه را برای جانشین نام‌آور خویش، هگل، هموار سازد» (همان، ۱۰۹-۱۱۰).

ژامبه در دفاع از رخدادهای جزئی، در دفاع از گسست، در دفاع از عدم عقلانیت هگلی که می‌کوشد هر نوع جزئیتی را درون کلیتی بنشانند، در برابر تاریخ فلسفه موضع‌گیری می‌کند. از نگاه او وعده‌ی دروغ جهان‌بینی سیاسی، در به آشتی و صلح رسیدن اضداد جهان، مبتنی بر دنیایی کردن امر معادی است. در حالی که این جهان‌بینی سیاسی «سازنده‌ی یک جهان است، که مانع دیدن یک جهان دیگر می‌شود؛ می‌توان گفت که این بافت هرگز مقاوم نیست، و کناره‌هایش هرگز به حد کافی توگذاشته شده و محکم دوخته شده نیست. و چنین است که نهیلیسم همچون افق ناگزیر اندیشه ظاهر می‌شود» (همان، ۱۱۳). ژامبه با زیر سوال بردن امر کلی و تکیه بر ناتوانی از حل شر در یک خیر والاتر و ذیل یک قانون کلی - یا ذیل مفهوم



نیرنگ عقل - می‌کوشد تا راه را نه برای تکیه کردن بر امر جزئی  
این جهانی از خلال نوعی فلسفه‌ی معطوف به امر جزئی، بلکه برای  
وجود «یک جهان دیگر» و یک «جهان بینی دیگر» بگشاید که از دید  
او «سراسر امکان است» و می‌تواند ما را از بند ضرورت تاریخ نجات  
دهد. از دید وی کلیت - چه فرض اجتماعی بودن هستی انسان، چه  
قانون کلی و ضروری، چه دانش مطلق - در واقع راه را بر امکان  
معنای دیگر می‌بندد. «جهان دیگر» که در نظر ژامبه همان جهان غیب  
متکی بر اراده‌ی عرفان است، «با جلوگیری از اینکه جهان بر روی  
معانی بسته شود، حمایت‌کننده‌ی هستی‌هاست و همه‌ی آنها را در  
گشایشی که رو به سوی طلب نامتناهی دارد، می‌کشاند» (همان، ۱۱۳).  
عرفان و جهان‌بینی عرفانی، ما را به ناپیوستگی «رخدادها» می‌رساند،  
رخدادهایی که از «سنخ پیوند اجتماعی نیستند». در عرفان «اشتراک  
روان‌ها در رخدادها امکان‌پذیر است، اشتراکی که ربطی به گله و پیوند  
اجتماعی گله‌وار ندارد» (همان، ۱۱۴).

برای تجربه‌ی رخداد در جهان دیگر، عرفان راهی پیش پای ما  
می‌گذارد. عرفان، «بن‌بست، زمان و ازلیت را با فرض عالم میانجی،  
که همان جایگاه جداشدگی‌ست، تجربه می‌کند. این عالم میانجی  
همان است که هانری کربن به ما آموخت تا وجودش را در سنت

یونانی، در سنت هم‌چنین عرفان‌های بدعت‌گذار مسیحی، و بالاخره در عالم مثال عرفان اسلامی، بازشناسیم. این *عالم مثال*، شرط امکان جداشدن از عالم محسوس است، بی‌آنکه هیچ‌یک از عوالم محسوس و معقول در هم ادغام شوند». (همان، ۱۱۶) ژامبه در ادامه‌ی دفاعش از عالم مثال، و در واقع دفاعش از اراده به عرفان، اهمیت نقد هرگونه اندیشه‌ی توتالیتری را برمی‌شمرد. ژامبه تلاش امروز غرب را برای گذشتن از اندیشه‌ی کلیت‌خواه- در نظر وی مشخصاً فلسفه‌ی هگل- نوعی اراده به عرفان می‌داند. یا به عبارت بهتر پای دوباره پیوند خوردن فلسفه با سنت عرفانی در میان است، فلسفه‌ای که «وظیفه‌ی عمده‌اش کوشش در راه پدید آوردن فلسفه‌ای است که با فلسفه‌ی تاریخ قطع رابطه کند». ژامبه این وظیفه را منوط به دستیابی به متافیزیک تازه‌ای می‌داند: «مبارزه بر ضد فلسفه‌های تاریخ، نیازمند یک ابزار متافیزیکی، یک تجدید نظر و ارزیابی در متافیزیک است» (همان، ۱۱۸).

این متافیزیک تازه که در واقع همان متافیزیک اسلام ایرانی بود، در تحلیل «رخداد» انقلاب ایران- به‌مثابه‌ی یک نقطه‌ی گسست- مؤثر افتاد. نکته‌ی قابل توجه آن‌جاست که بیزاری ژامبه از هرگونه کلیت‌یابی به‌نام «قانون» به نظرش درباره‌ی انقلاب ایران نیز تسری

پیدا می‌کند. او که در پیوند ظاهر و باطن در اندیشه‌ی متافیزیکی اسلام ایرانی، امکان هرگونه متصلب‌شدن - مترادف با کلیت پیدا کردن - را منتفی می‌بیند، نگران است تا مبدا پس از رخداد انقلاب، اهمیت «قانون‌گذاری» امکان تجدید عهد با حقیقت را از ما بگیرد: « بدترین خسران، انحراف است، یعنی اینکه حوزه‌ی اسرار به حوزه‌ی بیرون یا شریعت به گونه‌ای رسوخ کند که خود جای قانون‌گذار را بگیرد و امکان تجدید عهد با حقیقت را از دست بدهد. به عبارت دیگر امامتی که تمامیت‌خواه شود» (ژامبه، ۲۰:۱۳۷۹). درست است که ژامبه در هراسش از عینیت‌یابی «رخداد» به گونه‌ای که متصلب شود و بدل به «قانون» گردد، بی‌تأثیر از نگاه ضدعینیت‌گرایانه‌ی هانری کربن نیست، اما در اصل قضیه و در امکان سخن گفتن از «سیاست حقیقت» و سیاسی‌انگاشتن اسلام شیعی از بنیاد<sup>۱</sup>، راه خود را از کربن جدا می‌کند. این‌جاست که می‌توانیم تشابه و اختلاف این دو نظر را دریابیم.

---

<sup>۱</sup> «تشیع دینی عمیقاً سیاسی است؛ چون بر اندیشه‌ی رخداد استوار است. سیاسی است؛ چون با ادعای جانشینی پیامبر گره خورده است. سیاسی است چون تأویل در آن نامتناهی است. سیاسی است؛ چون حضور نامرئی امام زمان در کار است. سیاسی است؛ چون رخداد محوری آن یعنی عاشورا، مبنی بر اخلاق است. ائمه نیز در مقابل حکام مستقل و در عین حال متوجه وضع موجود بوده‌اند... تشیع دقیقاً به این دلیل سیاسی است که از دنیا راضی نیست، از دنیای امکان روی برمی‌تابد و به دنیای دیگری که باید در قلب همین جهان ایجاد شود، چشم می‌دوزد». (عشقی، ۱۲۱:۱۳۷۹)

## عشقی-ژامبه و کربن: تشابه و تفاوت

هانری کربن همواره در تحقیق درباره‌ی دین، نگران خطر خلط امر اجتماعی و امر دینی است. او حتی عمل کسانی را که به هر نحوی می‌کوشند نسبتی بین این دو برقرار کنند، جزو مقوله‌ی «خیانت روشنفکران» دسته‌بندی می‌کند. برای وی هیچ‌گونه سیاستی نمی‌تواند حامل حقیقت اسلام باشد. حقیقت اسلام همواره در شکلی از «معنویت» بروز پیدا می‌کند که متضمن اعراض از دنیاست. در تضاد با رویکرد عشقی-ژامبه به «واقعه‌ی کربلا» که خاطره‌اش یکی از تصورات مؤثر در وقوع «رخداد» انقلاب است، کربن حتی از چنین واقعه‌ای نیز تفسیر غیر سیاسی می‌کند. به‌طوری که پیشگامان حقیقت-که تهی از هرگونه دلالت جمع‌بودگی‌اند-، «تنها در صورتی قادر به حمل حقیقت اسلام خواهند بود که معنای اسلام معنوی ناب را بی‌هیچ ارتباطی با جاه‌طلبی‌های اهل سیاست، برای عالم ما عیان سازند. خطاب به کل عالم تشیع است؛ زیرا تعظیم یاد و واقعه‌ی کربلا در آغاز سال قمری، به معنای اعتراض همیشگی علیه نظام‌های این دنیا است» (کربن، ۱۳۹۱:۹۶). در خطاب کربن به پیشگامان حقیقت،

«معنویت» نه تنها هیچ ربطی به «سیاست» ندارد، بلکه اساساً با آن در تضاد است. در حالی که درست در موطن همان اسلام ایرانی، درست چند سال بعد، «معنویت» و «سیاست» در «رخداد» انقلاب به هم گره خورد. و پیشگامان حقیقت، نه افرادی تک افتاده که جماعتی در پی «بازسازی خود» بودند و می‌خواستند اوضاع را از اساس دگرگون کنند. طبق «سیاست حقیقت» ژامبه، کربن نتوانست امکان شکل‌گیری سیاستی دیگر را مفهوم‌پردازی کند و بر اساس گمان او هر شکلی از سیاست به دور از حقیقت اسلام (شیعی) بود، در حالی که انقلاب ایران نشان داد حقیقت اسلام (شیعی) چیزی به جز سیاست نیست.

کربن برخلاف ژامبه از مخاطره‌ی قدسی‌انگاشتن نهادهای عرفی آگاه است. به همین علت است که کانون بحث خود را پیرامون قدسی شدن یا عرفی شدن نگاه متافیزیکی به جهان می‌داند. او در پی برپایی اندیشه‌ی متافیزیکی است که ناظر به درون باشد و از هرگونه خلط این دست مفاهیم با نهادهای عرفی روی اجتناب می‌کند. از دید او مخالفت با آن نوع سکولاریزاسیونی که دورنمای قدسی جهان را از میان بردارد، به معنای «قدسی کردن نهادهای اجتماعی و سیاسی نیست». از دید او هر نوع تلاشی برای قدسی‌سازی نهادها، ممکن است سبب شود امر قدسی ناسوتی شود و هرگونه تلاش برای عرفی کردن

نهادها نیز می‌تواند به شبه-قدسی کردن همان نهادها بیانجامد. موضع دوم کربن قابل توجه است. پرهیز از عینیت یافتن امر قدسی را می‌توان فهمید، اما موضع دوم او بیانگر آن است که گویا هر نوع تلاش برای عرفی‌سازی، در نهایت به قدسی‌شدنی می‌انجامد که ابداً مورد نظر وی نیست. گواه ادعای او جدایی کلیسا از دولت است. در نگاه وی از آنجا که این جدایی‌سازی، مبتنی بر نوعی عرفی‌کردن بود، در نهایت منجر شد تا خود دولت در مقام نهادی شبه-قدسی جایگزین کلیسا شود و توتال گردد. بنابراین او از هر نوع مفهوم «دولت» و «نهاد» و به تبع آن «سیاست» روی‌گردان است و در واقع با هر مفهومی که نسبتی بیرونی با فرد داشته باشد، بدبین است. قدسی‌شدن و عرفی‌شدن پدیده‌هایی در نسبت فرد با جهان‌اند. درست است که فرد در صور بیرونی حیات خویش آن‌ها را بیرون از خود می‌افکند، اما خطر نهیلیسم جایی‌ست که «بشر آگاهی به مسئولیت خودش در این ارتباط را از دست می‌دهد و با ناامیدی اعلام می‌دارد که درها-دره‌هایی که خودش آن‌ها را بسته- بسته‌اند». (کربن، ۱۳۷۹: ۲۹) کربن نهیلیسم را در افق «امر اجتماعی» می‌بیند. جایی که در تحلیل وی، فرد مطاع جامعه می‌شود و در بند تاریخ اجتماعی و زمان تاریخی مرسوم در علوم

انسانی قرار می‌گیرد.<sup>۱</sup> به این معنا، هیچ تفاوتی در امر قدسی و عرفی نیست و تلاش برای «عینیت یابی» هر یک، به‌طور یکسانی خطرناک است و در ضدیت با جهان باطنی و زمان انفسی و رخداد شخصی و معنای فردی واقع می‌شود. بنابراین پروژه‌ی ژامبه در جمع‌گرا بودنش و در پرداختنش به «سیاست حقیقت» به هیچ روی متأثر از کربن نیست.

از سوی دیگر، کربن فقها را مانع رسیدن به درکی از باطنی‌گری می‌دانست. در نگاه وی، فقها به سبب وابستگی به شریعت و وجوه ظاهری دین، «دشمنان همیشگی ویژگی‌های مشترک باطنی ادیان» اند. (کربن، ۱۰۴: ۱۳۹۱) انسان عارف کربن که از طریق ارتباط با «امام معصوم» در عالم مثال، می‌توانست به درکی از باطن دین برسد، به‌هیچ معنا «فقیه» نبود. در حالی که انسان عارف ژامبه-عشقی در مصداق تاریخی‌اش فقیه-عارفی ست که جلوه‌ای از «امام معصوم» است و می‌تواند با استفاده از همان قدرت تأویل «امام معصوم»، افق‌های تازه‌ی معنا-در اینجا رخداد انقلاب- را بگشاید.

---

<sup>۱</sup> کربن می‌گوید: «شخص‌گرایی به هیچ وجه سرچشمه‌ی نهیلیسم نیست. برعکس، از دست رفتن شخص‌گرایی، شکست شخص و به سامان نرسیدن آن است که فرایند تکوین وجودیش را به نیستی می‌کشاند.» (کربن، ۳۷: ۱۳۷۹)

## «معنویت‌گرایی سیاسی» در ادامه‌ی پروژه‌ی عقل روشنگری؛ «رخداد» ژامبه‌ای در تضاد با عقل روشنگری

چنان‌که دیدیم به رغم آنکه تحلیل فوکو از انقلاب ایران، به مذاقِ اسلام‌گرایی چون ژامبه خوش می‌آید، اما فراموش می‌کند که به‌گمان فوکو آموزه‌های تشیع، امکان نقد سوژه در وضعیت فعلی‌اش را فراهم می‌آورد. او فکر می‌کند در ادامه‌ی سوژه‌ی خودآیین روشنگری، می‌توان به تأثیر آموزه‌های شیعی توجه کرد. آموزه‌هایی که امکان «قیام» خود را بر علیه آنچه تاکنون بوده است، مهیا می‌سازد. او تصور روشنی از محتوای آموزه‌های شیعی نداشت و از قدرت محتویات آموزه‌ها در دیگرآیین‌سازی سوژه غفلت کرد. اما غفلت فوکو موجب نمی‌شود تا او را مانند پروژه‌ی ژامبه-عشقی، در ادامه‌ی پروژه‌ی کربن بازخوانی کنیم. نظریه‌پرداز اسلام ایرانی و طرفداران وی، از اساس با عقل روشنگری-چنان‌که دیدیم- مخالفت ورزیدند و برای ایشان، عرفان «اسلام ایرانی» بدیلی برای عقل روشنگری بود.

در این بین می‌بایست بین کربن و ژامبه نیز تفاوت مهمی قائل شد. کربن وفادار به پدیدارشناسی دین باقی می‌ماند و به‌هیچ وجه نمی‌خواست براساس عرفان «اسلام ایرانی»، نظامی سیاسی برپا کند یا



به تحلیل قسمی «سیاست حقیقت» پردازد. اما باید در نظر داشت که ساحت اندیشه‌ی وی نمی‌توانست تبعاتی برای تحلیل وضع سیاسی و اجتماعی کنونی و تاریخی نداشته باشد. درست است که کربن از هر نوع «عینیت پیدا کردن» اندیشه‌ی مورد نظرش فرار می‌کرد، اما با پرورش مفهوم دایره‌ی ولایت - در ادامه‌ی دایره‌ی نبوت- و با بنا کردن عالم مثال با فرض نقش تأویلی «امام»- راه را برای شاگردش، کریستین ژامبه گشود. کربن در دام اندیشه‌ی خود افتاد. چنانکه ژامبه توانست نشان دهد در همان جهان شیعی اسلام ایرانی، سیاست با معنایی که کربن از سیاست غربی و یا سیاست نهادی مراد می‌کرد، فاصله دارد و خود می‌تواند در پیوند با جهان باطن و بازخوانی واقعه‌ی مربوط با تشیع-حادثه‌ی کربلا- مورد خوانش قرار گیرد. در واقع در دل اسلام ایرانی می‌توان از «سیاست حقیقتی» سخن گفت که دغدغه‌اش بیش از آنکه دولت‌سازی باشد، تحول فرد و بازسازی جایگاه فرد در جهان است.

پاشنه‌ی آشیل بحث ژامبه- در رساله‌ی دکتری لیلی عشقی- آنجایی است که او به واسطه‌ی ناپایدار خواندن «رخداد»، در حالی که دم از «سیاست حقیقت» می‌زند، تحلیل خود را تا زمان رحلت امام و تشیع جنازه‌ی او ادامه می‌دهد. در واقع او نمی‌تواند تحلیل خود را

بر فرایند دولت‌سازی و بوروکراتیک‌شدن انقلاب به مثابه‌ی رخداد، سوار کند و متوقف می‌شود. تئوریِ رخداد دیگر نمی‌تواند بازگو کند که چه اتفاقی برای انقلاب بعد از «رخدادش» می‌افتد. اگر کربن بیش از اندازه جایگاه «سیاست» و به معنای بهتر جایگاه «فقهها» را در اسلام ایرانی نادیده می‌گیرد و در واقع آنان را بیرون از گود اسلام باطنی می‌نشاند، ژامبه به‌خوبی می‌داند که نمی‌تواند با اهمیت‌دادن مجدد به «فقه» و جایگاه «سیاست» در اسلام ایرانی، از تحلیل «واقعیت» نهادمندشدن و بوروکراتیزه‌شدن و دولت‌شدن «روحانیت» شانه خالی کند و به همین علت سکوت می‌کند. درست است که کتاب تقریباً بعد از رحلت امام-۱۹۹۲- نوشته شده، اما دهه‌ی شصت پر از حوادث مرتبط با همان سیاست بوروکراتیکی است که کربن از آن روی‌گردان بود و ژامبه می‌کوشید با تأکید بر سیاست حقیقت، نادیده‌اش بگیرد. سیاستی که گویی درگیر نهادسازی و فرایندهای بوروکراتیک نیست و بنابراین کاری با غلبه‌یافتن نیروها و سرکوب یکی به دست دیگری ندارد. بنابراین اگرچه کربن با وفاداری به موضع خود-پدیدار شناس دین- در پی نجات پدیدارهای دینی از چنگال هر مفهوم عینیت‌یافته‌ای برآمد، ژامبه با تلفیق خوانش خود از فوکو، نظریه‌ی «رخداد» و اسلام ایرانی کربن، تحلیل ناقصی از انقلاب ارائه داد که

جز در شرح تصویر «امام» نمی‌توانست پیش برود و عملاً از پیش پروژه‌ای شکست خورده بود. زیرا کانون تحلیل خود را امری ابژکتیو - انقلاب - قرار داده بود اما پیشاپیش تماماً خلع سلاح شده بود و هیچ تحلیل عینی و انضمامی نمی‌توانست به دست دهد. پیداست که این تحلیل با موضع کربن تفاوت دارد که یکسره کانون تحلیل خود را بر روی «فرد» متمرکز کرده بود و هیچ سنخیتی با امر اجتماعی نداشت. ژامبه می‌خواست امر اجتماعی را با منطقی غیر اجتماعی - و اساساً منطقی متافیزیک اسلام ایرانی - تحلیل کند. این کار از یک سو نادیده گرفتن منطق اسلام ایرانی و مفاهیم مرتبط با آن - عالم مثال، زمان آفاقی، زمان انفسی و غیره - و از سوی دیگر غفلت از منطق تحلیل امر اجتماعی بود. شاید این نادیده‌انگاری منطق‌های وابسته به مفاهیم تحلیلی، تنها با سنخیت خود «رخداد» مد نظر ژامبه سازگار باشد. «رخداد» دست او را باز می‌گذارد، یک نیروی ناشناخته دارای جوهی ایمانی و رازآلود که از تحلیل واقعیت تاریخی پسارخدادی ناتوان است. رخدادی که تابع هیچ منطقی نیست و تاریخ نمی‌شناسد و بستگی به هیچ عاملی - اجتماعی و غیر اجتماعی - ندارد و خلق الساعه رخ می‌دهد. تأکید بر رخدادبودن انقلاب، هم صبغه‌ای کاملاً دینی/عرفانی دارد و هم بنیاداً با سوژه‌ای که از دل متن سنت اسلامی

بیرون می‌آید هم‌راستا می‌شود. «رخداد» انقلاب از تحلیلِ مناسباتِ قدرت درگیر این رخدادسازی ناتوان است و گریزی ندارد مگر آنکه از رخداد انقلاب تا دوم خرداد ۷۶ «بپرد» و همه‌ی آنچه که در تاریخِ مناسباتِ نیروها گذشته است، نادیده بگیرد.

منابع

زمانی مابین زمان‌ها: امام، شیعه و ایران/ لیلا عشقی/ پژوهشنامه‌ی متین: بهار ۱۳۷۸/ شماره ۲

زمانی غیر زمان‌ها (امام، شیعه و ایران)/ لیلی عشقی/ ترجمه‌ی احمد نقیب‌زاده/ انتشارات باز/ ۱۳۷۹

ایران: روح یک جهان بی‌روح/ میشل فوکو/ ترجمه‌ی نیکو سرخوش، افشین جهان‌نیده/ نشر نی/ ۱۳۷۹

اندیشه‌ی غربی و گفتگوی تمدن‌ها: مجموعه سخنرانی‌های همایش اکتبر ۱۹۷۷، تهران/ ترجمه‌ی باقرپرهم، فریدون بدره‌ای، خسرو ناقد/ نشر فرزانه/ ۱۳۷۹

بازتاب انقلاب اسلامی ایران در نظریه‌های انقلاب: تولد و شکل‌گیری نسل  
چهارم تئوری‌های انقلاب/محمدباقر خرمشاد/مجله‌ی جامعه‌شناسی ایران،  
دوره‌ی پنجم، ۱۳۸۳، شماره ۳

رخداد در زمانی غیر زمان‌ها، بازخوانی نظریه سوپژکتیو لیلی عشقی درباره  
انقلاب اسلامی ایران/حبیب‌الله فاضلی/کتاب ماه ادبیات و فلسفه: بهمن و  
اسفند ۸۴ و فروردین ۱۳۸۵/شماره‌ی ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲

غوطه در رمز و راز رویداد: مروری بر کتاب «زمانی غیر زمان‌ها»/سجاد صفار  
هرندی/کتاب ماه علوم اجتماعی/دوره‌ی جدید اسفند ۱۳۹۰/شماره‌ی ۴۸

منشأ حضور همگانی در انقلاب، تشیع حسینی بود/مصاحبه با دکتر محمدباقر  
خرمشاد درباره‌ی «زمانی غیر زمان‌ها» و نظریه‌پردازی انقلاب اسلامی/کتاب ماه  
علوم اجتماعی: دوره‌ی جدید، اسفند ۱۳۹۰/شماره‌ی ۴۸

اسلام ایرانی (جلد ۱)/هانری کربن/ترجمه‌ی انشالله رحمتی/نشر صوفیا/۱۳۹۱

میشل فوکو: زهد زیبایی‌شناسانه به مثابه‌ی گفتمان ضد دیداری/عارف  
دانیالی/انتشارات تیسرا/۱۳۹۳

-Michel Foucault( Philosopher)(1992).translated by  
Timothy J.Armstrong. Harvester Wheatsheaf. 233-248