

«اسلام ایرانی»: از جستجوی معنا تا سیاست‌زدایی

problematicaa.com/%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%A7%DB%8C%D8%B1%D8%A7%D9%86%DB%8C-%D8%A7%D8%B2-%D8%AC%D8%B3%D8%AA%E2%80%8C%D9%88%D8%AC%D9%88%DB%8C-%D9%85%D8%B9%D9%86%D8%A7-%D8%AA%D8%A7-%D8%B3%DB%8C

پروبلماتیکا

مهسا اسدالله‌نژاد



اسلام ایرانی: از «جستجوی معنا» تا «سیاست‌زدایی»

در اوایل دهه ۵۰ خورشیدی سید حسین نصر که ریاست انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران را بر عهده داشت آخرین اثر پژوهشی‌هائری کربن را که کتابی چهارجلدی تحت عنوان «اسلام ایرانی» بود نزد امیر عباس هویدا می‌برد و ضمن تأکید بر اهمیت وافر کتاب، خواستار اختصاص بودجه‌ای ملی برای ترجمه آن به دو زبان انگلیسی و فارسی می‌شود. پیشتر، چاپ نخست نسخه‌ی اصلی کتاب – به زبان فرانسه (۱۹۷۱م) – در پاریس و با هزینه شرکت ملی نفت ایران و همزمان با جشن‌های دوهزار و پانصدمین سالروز تأسیس شاهنشاهی ایران انجام گرفته بود. با توافق نخست وزیر وقت ایران و تأمین بودجه، کار ترجمه «اسلام ایرانی» به زبان انگلیسی در دانشگاه مک گیل کانادا و ترجمه فارسی آن در انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران کلید می‌خورد. پروسه ترجمه کتاب اما به درازا می‌کشد، به نحوی که با وزیدن اولین تندبادهای انقلاب ۵۷، متوقف می‌شود و ترجمه‌ی آن برای سال‌ها به تعویق می‌افتد. [۱] کربن در این چهارجلد به ترتیب به موضوعات «تشیع دوازده امامی»، «سهروردی و افلاطونیان ایران»، «تشیع و تصوف» و «مکتب اصفهان، مکتب شیخیه و امام دوازدهم» پرداخته بود. در این جستار خواهیم کوشید نگاه دقیق‌تری به مختصات «اسلام ایرانی» مدنظر کربن بیاندازیم و اهمیت تاریخی و دلالت‌های سیاسی آن را به بحث بگذاریم. نوشتار حاضر خواهد کوشید ضمن مسأله‌سازی (پروبلماتیک‌کردن) پروژ «اسلام ایرانی»، مقدمه‌ای بر چند جستار آتی باشد که موضعی نقادانه در قبال این پروژه اتخاذ می‌کنند تا نشان دهند علاوه بر به‌دست‌دادن روایتی همگن و یکپارچه از پیوستار غیرتاریخی تفکر در ایران، «اسلام ایرانی» چه شأنی برای سیاست و کنش مدنی قائل است، تاریخ را چگونه می‌فهمد و آیا اساساً امکان شکل‌گیری چیزی چون یک سویژکتیویته‌ی آزاد را فراهم می‌سازد یا نه. همینجا باید به صراحت تأکید کنیم که اساساً از موضعی مدرن به سراغ منظومه‌ی «اسلام ایرانی» خواهیم رفت.

اول. «اسلام ایرانی» چیست و چرا یک مسئله است؟ میراث‌هائری کربن در سال‌های اخیر، به ویژه از نیمه‌ی دوم دهه‌ی هشتاد به بعد، به واسطه‌ی ترجمه‌ی مهمترین آثارش به زبان فارسی به نوعی احیا شده است. با وجود این، سایه‌ی سنگین تفکر او همواره بر فضای نظری ایران، کمتر و بیشتر، حاکم بوده است و این سطح یا آن سوپیه از آن در این یا آن جریان فکری به نوعی تداوم یافته است. به نظر می‌رسد چه سنت‌گرایان، بدون آنکه به امکان‌های تاریخی بیندیشند، چه کسانی که تحول را تنها از دل سنت میسر می‌دانند، متأثر از وجوه کارکردی مختلف گفتار بوده و هستند. علاوه بر این، چه کسانی که در پی «روزآمدسازی» فلسفه‌ی اسلامی بر محور دوگانگی تعقل و تاله‌اند، چه کسانی که سودای «اسلامی‌سازی» علوم انسانی یا به معنای دیگر، «علوم انسانی اسلامی» را در سر می‌پرورانند و چه حاکمیتی که مشروعیت خودش را به «امر قدسی» پیوند می‌زند و مقبولیت خود را در گرو روی‌آوری مردم می‌داند، همگی به قسمی از «اسلام‌پژوهی» کربن در ایران متأثر بوده‌اند. هائری کربن فرض‌های مستشرقانه‌ی پیش از خود را چه در حیطه‌ی شناسایی فلسفه اسلامی و چه در فرم ارتباط محقق با ابژه‌ی مورد مطالعه دگرگون کرد. ارتباط کربن چه با جامعه فکری ایران (در دهه‌های ۱۳۳۰ تا ۱۳۵۰ ه.ش) و چه با فلسفه اسلامی، ارتباطی از جنس «حیرت» و «مکاشفه» بود. وی برخلاف موضعی شرق‌شناسانه، نگاهی «فرداستانه» به ابژه مورد مطالعه خود نداشت و سعی می‌کرد به قول خودش «مفتونی باشد که زیبایی این بارگاه جلال را نشان می‌دهد» [۲]. پرواضح است که چنین رویکردی تا چه اندازه می‌توانست در نگاه ایرانیان در بازتعریف کردن «خود»شان و «دیگری» غربی مؤثر افتد. درست است که او، در مقام یک محقق غربی، می‌خواست موضعی «برایرانه» در رویکردش به «شرق» اتخاذ کند، اما در ایجاد توهم خودبزرگبینی ایرانیان و غلبه‌یابی روحیه‌ی خودبرتربینی و تفوق بر «دیگری» کارساز شد. نسبتی که او بین «ما» و «آنها» برقرار کرد، نسبتی است که سالیان بعد از او مورد خوانش‌های متعددی قرار گرفت و گفتمان‌های اسلامی و غیراسلامی از آن سود بردند. چیزی که قابل انکار نیست، آن است که رویکرد وی امکان دیالوگ «واقعی» بین «ما» و «آنها» را از بین برد، به این دلیل ساده که به باور کربن غرب از اساس گرفتار انحطاط است و شرق، در مقابل، قلمرو معنویت و معناست و از همین حیث بر غرب برتری بی‌چون و چرایی دارد. و در وضعیت نابرابر، اساساً گفتگویی برایرانه که برای هر دو طرف حاوی درس‌ها و آموزه‌های جدید باشد نمی‌تواند وجود داشته باشد. به تعبیر دیگر، دیالوگی که می‌توانست بر مبنای امکان‌های تاریخی و شرایط «واقعی» و زیست «اکنون» شرق و غرب شکل گیرد، دستخوش آسیب‌های بازسازی «سنت» از منظر مابعدالطبیعه شد.



اینکه پروژ □ نقد اسلام ایرانی، چه افق‌هایی را می‌گشاید و چه افق‌هایی را فرومی‌بندد، موضوع بحث این نوشتار نیست، چرا که تفسیر انتقادی مختصات «اسلام ایرانی» مجال فراختری می‌طلبد. در اینجا بحث بر سر آن است که در موج جدید روی‌آوری به کربن که از خلال ترجمه آثار وی برآمده است کدام سوپیه‌ها و سطوح از پروژه‌ی «اسلام ایرانی» وی اهمیت یافته و در دیگر پروژه‌های سیاسی و فکری ادغام شده است. به عبارت دیگر، در وضعیت حاضر میراث کربن پیرامون کدام مسائل «اکنونی» مورد مطالعه قرار گرفته است و در نتیجه‌ی این، چرا نقد پروژ □ فکری او برای ما اهمیت پیدا می‌کند. این نوشتار در پی آن است تا نشان دهد تا آنجا که پای بهربرداری گفتار مسلط حکومتی از پروژه‌ی کربن در میان است کل ماجرا حول دو موضوع می‌چرخد: اول. پروژ □ «معناگرایی» در اکنونیت فعلی که بر ایده‌ی حضور دائم «امر قدسی» تأکید دارد و در نهایت، به عنوان مثال از مجرای مسئله‌ی «ولایت»، به امتناع تکوین سوپزکتیویته‌ی خودآیین راه می‌برد. دوم. پروژ □ مشروعیت‌بخشی به وضعیت «سیاسی». درست است که مبانی نظری متعددی از دل جریان‌های گوناگون فقه و عرفان در کار مشروعسازی مبانی حکومت فعلی‌اند، اما پروژ □ «اسلام ایرانی» با روی‌کردن به نوعی «معنویت‌گرایی»، یا به عبارت بهتر، «معناخواهی» امکان توجیه و تثبیت وضعیت «سیاسی» به اتکای قسمی «معنا»ی غیرتاریخی و لذا، نقدناپذیر را فراهم می‌کند.

۱-۱. سودای افسون‌گری مجدد جهان

«ایرانیان می‌توانند پیام رستگاری داشته باشند»

چندان مای □ تأسف است که فلسفه □ ایرانی، فلسفه □ ایرانی-اسلامی، تا به حال از صحن □ تاریخ فلسفه‌های ما (غربیان) غایب مانده است...

در اثر این غیبت، شناخت ما (غربیان) از انسان، بی‌پایه و مُتله‌شده است... ندای ایران در خارج از مرزهای ایران زمین، چندان گوش شنوایی نیافته است

و بنابراین امروزه ایرانیان کماکان غافلند از اینکه فرهنگ سنتی‌شان می‌تواند حامل پیامی برای بشر این روزگار باشد و هنوز نمی‌دانند چگونه این پیام را روزآمد کنند[۳]. (کرین، ۱۳۹۱: ۳۸)

هانری کرین از منادیان مخالفت با عقل‌روشنگری و به تبع آن پروژ □ مدرنیته بود. تقابل با وجوه افسون‌زدایی شد □ دنیای مدرن، وی را به سوی ایران کشاند. او در ایران در پی پاسخ به پرسش از «امکان حصول معنا» برای بشر امروز می‌گشت. بشری که در وضعیت گسست از جهان به سر می‌برد؛ در وضعیتی که امکان معنابخشی به جهان بیش از پیش دشوار شده و انسان مسئولیت زیست خود را می‌بایست به تنهایی بر دوش بکشد، بیش از هر چیز با جهانی خالی از راز و افسون روبه‌روست. فرایند عقلانیت و افسون‌زدایی به تدریج روابط میان جهان مادی و ماورا را دگرگون کرد. آنگونه که وبر بیان می‌کرده است «از آنجا که اصالت درک ذهنی و منطقی، اعتقاد به جادو را از بین می‌برد، جهان خالی از افسون می‌شود و معنای جادویی خود را از دست می‌دهد، چیزها «هستند» و «می‌گذرند» اما دیگر معنایی ندارند». (وبر، ۱۳۸۴: ۵۲۴) علم، در مقام هژمونیک جهان مدرن، برخلاف دین، در مقام گفتار اعظم جهان سنت، نمی‌تواند از پس معنابخشی به جهان برآید. وبر در عصری که چیزها دیگر «معنایی» ندارند، می‌کوشد تا وضعیت انسان مدرن را در پذیرش مسئولیت اکنون خود ترسیم کند. او هیچ سودای بازگشتی را در سر نمی‌پروراند. وضعیت پیشامدرن دیگر ممکن نیست و گسست از جهان سنت رخ داده است. از دید وبر «سرنوشت انسان امروز این است که در عصری زندگی می‌کند که به خدا و پیامبران بی‌توجه است. انسان مدرن محکوم است بدون خدا و در جهانی خالی از راز و رمز و افسون زندگی کند[۴]. چنین وضعیتی بیانگر آن است که واقعیت در مقام یک کلیت معنادار از دست رفته است، کلیتی که سابقاً همگن بود و هیچ ابهامی در آن راه نداشت. وبر، در مقام یک مدرنیست، مدرن‌بودن را معادل شجاعت سرکردن با همین جهان معنازدوده می‌داند. به باور او، جهان در مقام یک کل فاقد معنایی عام و جهان‌شمول است ولی معنابخشی‌های شخصی و جزئی بی‌تردید وجود دارند. وبر مدعی بود که از علم نمی‌توان توقع معناآفرینی داشت. کار علم در جهان مدرن، به زعم او، به عرضی ابزارها و وسایل بهینه برای تحقق اهداف از پیش‌معین محدود می‌شد. اگر کسی دغدغه‌ی چیزی چون معنا و معنویت را دارد در جهان افسون‌زدوده‌ی مدرن ردپایی از آن نخواهد یافت. چنین کسی، به ادعای وبر، باید به جهان دیر و صومعه و کلیسا بازگردد.

شاید با دگرگیری اندیش □ وبر مبنی بر پذیرش عقلانیت جدید با هم □ سویی‌های تاریک، پروژ □ هانری کرین در مخالفت با مدرنیته وضوح بیشتری بیابد. برای کرین هر آنچه که از غرب ریشه گرفته باشد، درون ظرفی قرار می‌گیرد که بنا بر انگار □ او مبتنی بر «فرض گسستگی از جهان» است. (بالانفا، ۱۳۸۵: ۱۷۵) کرین، در برابر، به حضور مستدام «امر قدسی» در عالم تشیع و در واقع در کلیت «اسلام ایرانی» امید بسته است. این «قدسیت همیشه حاضر» انگار □ پیوستگی با جهان و نیز بر ساخت کلیتی به نام «سنت» را ممکن می‌کند. به طور مشخص‌تر، پروژ □ کرین حول ایده‌ی «افسون‌گری مجدد جهان» رقم می‌خورد. [۵] برای کرین که در جستجوی امر قدسی است، «اسلام ایرانی» به مفری برای نجات از بحران «معنا» در غرب بدل می‌شود، به پروژ هی رستگاری و پیام‌آور امر قدسی همواره حاضری که در ساخت آن سوژه و ابژه از هم جدا نیستند و انسان با جهان پیرامونش در پیوستگی تام قرار دارد [۶]. کرین در پی «بازسازی گذشته» در زمان حال، یا به عبارتی پرسش از گذشته از افق حال، نیست. او به نوعی از مواجهه با «اکنون» سرباز می‌زند. با فراقنی مسئولیت حال به «گذشته» در پی اثبات آن است که اساساً چیزی جز «گذشته» وجود ندارد. در واقع گذشته همان «سنت» ازلی و ابدی است که گرچه در غرب دستخوش زوال شده است، اما در شرق و بالاخص در ایران و در «اسلام ایرانی» هرگز روبه افول نرفته است. چنین «سنتی» در واقع نوعی مونولوگ امر قدسی با خودش در طول «تاریخ قدسی» است. کل تاریخ، با حضور امر قدسی، بدل به «تاریخ این‌همان» می‌شود. فروکاست تاریخ به «تاریخ قدسی» در اندیش □ کرین، نمی‌تواند چیزی به جز حضور قدسیتی بی‌نیاز از غیر باشد. آن قدر که تاریخ دیگر عرصه □ تحقق امکان‌های درون وضعیت نیست. تاریخ به رونوشتی از خواست «امر قدسی» بدل می‌شود که پراکسیس انسان در آن فاقد هر نوع شأنت است. به زعم کرین در برابر جهان افسون‌زدود □ غرب که معنا از آن رخت بر بسته است، اکنون «ما ایرانیان» امدادگران آنهایم. نه تنها برخلاف باور رایج نیازی به «آن‌ها» نداریم، بلکه می‌بایست دست «آن‌ها» را هم بگیریم. اما این رسالت را تنها در صورتی می‌توانیم عملی سازیم که «کلیت» یکپارچه‌مان حفظ شود و «معنویت» خود را تام و تمام دریا بیم: «در درون سنت اسلامی، جهان ایرانی در بدو امر، مجموعه را پدید آورده است که ویژگی‌های خاص و رسالت آن فقط و فقط در صورتی به وضوح می‌پیوندد که جهان معنوی ایرانی به منزل □ یک کل واحد (یا هویت یگانه)، پیش و پس از اسلام، در مد نظر قرار قرار بگیرد. ایران اسلامی به تمام معنا، دیار بزرگترین فیلسوفان و عارفان جهان اسلام بوده است». (کرین، ۱۳۹۱: ۶۱) از نگاه او «خانواد □ معنوی ایران» که تداوم خود را در طول تاریخ همواره حفظ کرده است، امروز نیز باید به طرق مختلف حضور خود را تداوم ببخشد.

علاوه بر نگرستن به «خانواد □ معنوی ایران» به مثابه نقطه‌ی اتکای «حضور معنا» در جهان، کرین در پی آن است تا بین این خانواد □ معنوی برخاسته از عرفان شیعی و اسلام ایرانی، پیوندی با کل خانواده‌های معنوی در کل جهان که بر مبنای آثار ماندگار دین گنوستیک جهان‌شمول متکی بر کتب قدسی استوارند، برقرار سازد. از این حیث، با وجودی که برای ایرانیان رسالتی «معنوی» قائل است اما خطاب پیام او متوجه هر «انسان معنوی» در جهان است. در انتهای مجلد چهارم «اسلام ایرانی»، او در پی وجود «شهبازان معنوی» است تا راه را برای سرهم‌کردن دوباره‌ی این جهان تک‌پاره هموار کنند. ژان برن می‌گوید که پیام شهبازان معنوی در این عالم فعلیت دارد؛ عالمی متلاشی‌شده، در هم‌شکسته، ذر فرسوده که در آن همه چیز به صورت خردریز و تک‌پاره در آمده است: دل‌ها، روح‌ها، اعمال و کلمات. این جهان پارمیار شده و پارشدنی را باید باز دوخت. دوباره به هم دوختن این عالم تجزیه‌شده، این همان مأموریت است که فراروی شهبازان معنوی قرار دارد. (ژان برن، ۱۳۸۲: ۸۲) کرین رسالت ما را به عنوان انسان‌هایی که «معنا» در زندگی‌مان حضور دائم دارد، بازگرداندن «معنا» به جهان «انفسی» می‌داند. زمانی که از تقریب ادیان، به جهت بازسازی کلیت از دست رفته و ارزش‌های از هم‌گسیخته سخن می‌گوید، تأکید فراوان دارد که این تقریب در «باطن» انسان‌ها رخ می‌دهد، در غیر این‌صورت منجر به «قداست‌زدایی» می‌گردد که محملی برای عرفی‌شدن است و مطلوب نیست. [۷] به عبارت بهتر، باید در نظر داشت که پروژ هی کرین، به معنای «قدسی‌گردانی» جهان «انفسی» است و نه «افاقی». او از قدسی‌سازی وضعیت تاریخ بیرونی سخن نمی‌گوید. اصرار کرین مبنی بر اینکه قدسی‌سازی نمی‌تواند معطوف به «امر بیرونی» باشد، موضوع تعیین‌کننده‌ی استرس کرین از قدسی‌سازی بر محوریت «امر بیرونی»، هراس او از واقعیت بیرونی است. گویا

اوپیشاپیش می‌داند ایده‌هایش در برابر واقعیت تاب نمی‌آورد و پذیرش واقعیت‌یابی و عینی‌شدگی‌شان همان و ندادن ناگزیرشان به الزامات و اقتضات جهان عینی و واقعی، همان. به عبارت بهتر، تلاش کربن برای گرزندن «امر قدسی» با «امر بیرونی» ای که مشخصاً همان امر اجتماعی و سیاسی است، نشان از تلاش شکست‌خورد □ تعریف «واقعیت» بر مبنای «نفس» و «درون» دارد. او پیشاپیش می‌داند با استحاله‌ی «واقعیت ابژکتیو» به «واقعیت درون» نمی‌تواند اتفاق مهمی صورت دهد. با اینهمه، همه‌ی هم او صرف آن شده است که از «امر قدسی» در ساحت حیات درونی محافظت کند. در نهایت اما «امر قدسی» به نظام سیاسی‌ای پیوند خورد که او از نتایجش خرسند نبود.

قدسی‌سازی امور واقع [۸] می‌توانست برای یک جستجوگر «معنا» در سنت فرانسوی، تعریف‌شده باشد، اما در واقع، قدسی‌سازی «امر واقعی» به گونه‌ای که ناتوانی مفرطی از فهم آن به مثابه □ «واقعیت ابژکتیو» پدید آید، برای ما بسیار مخاطره‌آمیز است. نخست بدین علت که «قدسیت همیشه حاضر» جا را برای امکان «سوژ □» خودبنیاد تنگ می‌کند، چرا که انسان را به «عالم صغیر» تقلیل می‌دهد. عالم صغیر «تجلی» ذات انور ازلی و ابدی است و این تجلی، هر دم نشانی از «امر قدسی» دارد. دوم به این علت که تمامی عرصه‌های کنش انسانی، پا در مشروعیت «آن‌جهانی» دارند. و پیامد چنین امری روشن است: مشروعیت نقد و امکان نقادی پیشاپیش سلب می‌گردد و موکول می‌شود به فهم تجلیات



«امر قدسی». پاک‌گرفتن گفتمان مسلطی پیرامون «معنویت» و «امر قدسی»، سبب شد عرصه‌هایی که به ظاهر، ارتباطی با «امر قدسی» ندارند، در حاله‌های پیرامون «امر قدسی» ریشه بجاوندند. در این میان برای زیست‌جهان ما، گره خوردن «امر سیاسی» و «امر قدسی» محل مناقشه است. همسویی خطرناکی که سکوتی تسلیم‌وارانه را به همراه دارد. نقادی این همسویی نامیمون، از اولین گام‌های نقد پروژ □ «اسلام ایرانی»، به مثابه □ پروژه‌ای در راستای افسون‌گری مجدد جهان است.

۱-۲- نقادی فقه سیاسی و جذابیت اسلام ایرانی برای نظام فقهاتی کربن از تحقق اندیشه‌های خود می‌هراسید. «معنا» در اندیشه‌های کربن باید تا همواره معلق باقی بماند. برای او هر صورتی از عینیت‌یابی و واقعیت‌یافتن ایده‌ها، همسو با فلسف □ مادی است، بنابراین اگر اندیشه بدل به واقعیت تاریخی و اجتماعی شود دیگر وجه رستگاری‌بخش خود را از دست می‌دهد. ستیز کربن با این واقعیت‌گرایی در یک موضوع مشخص بسیار مناقشه‌برانگیز می‌شود: بر سر وضعیت فقه و نقش‌شان در پیشبرد «امر معنوی». به عبارت بهتر، کربن در هراس از عینیت‌یافتن معنا، فقه را حاملین این عینیت‌یافتگی می‌داند. اما موضوع جالب در این میان آن است که ستیز او با فقه، مانع از عدم پذیرش و رواج گفتار «اسلام ایرانی» (متکی بر عرفان شیعی) و هژمونیک‌شدن آن در میان جریان‌های مختلف دینی ایران نشد. فقه‌هایی هم که به کربن شده است در نهایت نمایانگر خروج از گفتار او نیست. به نظر می‌رسد کربن بیش از تدقیق در وجوه نظری فقه و علت اهمیت‌یابی و نیاز به آن در متن سنت اسلامی، مخالفتش با فقه را تنها به تعارض آن با عرفان و معنا محدود می‌کند. وی در ستیز اهل معنا و فقه در دور □ نوزایی صفویه (به اصطلاح خودش) زمانی که از دردهای ملامت‌درا از ظاهر اندیشه‌های فقهی سخن می‌گوید، ادعای قابل‌توجهی مطرح می‌کند: «تداوم و تبلیغ پیام روحانی ائمه (ع)، مستقل از این است که بدانیم آیا فلان یا بهمان جامعه‌ی اسلامی برای «هم‌رنگ و هماهنگ‌شدن با جهان مدرن» تن به رواج قانون مدنی خواهد داد یا نه. بدین ترتیب، در اثر محدودداشتن علم اسلامی به علم فقه، محکوم و محدود به موقعیت‌هایی خواهیم شد که حکم بنیست دارند». (کربن، ۱۳۹۱: ۱۸۱) کربن فقه را لادری‌گرایان متدین می‌خواند. اخلاق‌شان را دارای صیغ □ اجتماعی و آنها را همسو با پوزیتیویست‌های تکنوکرات می‌داند: «گروه اول شناخت امور روحانی را به سطح شناخت امور طبیعی یا اجتماعی تنزل می‌دهند و گروه دوم از هرگونه علم روحانی بی‌خبرند. هماهنگی و هم‌نوایی میان این دو گروه، کار ساده‌ای است». (همان: ۲۰۷) از دید کربن عرفی‌شدن و اجتماعی‌شدن امر روحانی با اراده‌ی معطوف به قدرت یک علم فایده‌مدار و لادری همراه است. خلاصه آنکه، هراس کربن از فقه، هراس او از امر اجتماعی، از تجسدیابی معنا، از قانون و یا به عبارت بهتر از عرفی‌شدن است.

نزاع کربن و فقه تا امروز نزاع خاموشی بوده است. گویا اراده‌ی وجود دارد که این نزاع را طرح نکند، نشان ندهد و بر آن دست نگذارد. اراده‌ای که حتی می‌کوشد در یک باز‌صورت‌بندی مفهومی درون گفتار مسلط، پدیدارشناسی تشیع کربنی را با فقه سیاسی همسو کند. و این در صورتی است که کربن به جهت دفاع از «امر معنوی»، از فقه به مثابه □ کسانی که منادی شیع □ سیاسی‌اند [۹] و با چیزی چون حوز □ «قانون» مدنی در پیوند هستند، روی برمی‌گرداند. می‌بایست نشان داد پروژه‌ی به ظاهر «غیرسیاسی» کربن تا چه اندازه می‌تواند در حوز □ سیاسی کارکرد داشته باشد و درون گفتار سیاسی حاکم جذب و ادغام شود و ایفاگر نقشی گردد که خود از اجرای آن گویی استعفا داده است. به عبارتی «سیاست‌زدایی» مفرط کربن و پرهیز از «امر اجتماعی»، روی دیگر روی‌آوری به سیاست است، اما روی‌آوری به غایت محافظه‌کارانه و در خدمت وضعیت موجود. کاربست این پرهیز از امر سیاسی و اجتماعی، گویای آن است که فلسف □ متکی بر اسلام ایرانی ابزارهای لازم جهت نقد وضعیت اکنون سیاسی و اجتماعی را در اختیار ندارد و با عزیمت به سوی تاریخ درونی و تقویت مفهوم «نفس» که در پیوند با جهان است، در برابر مفهوم «فرد» که در گسست از جهان است، به سهولت می‌تواند با هر نابه‌سامانی و هر اختلالی کنار بیاید و عملاً در خدمت «طبیعی‌سازی» هر امر تاریخی عمل کند و به صلح و صفای کاذب «نفس» با جهان عینی فرابخواند. روشن است که پیوند «معنا» و «سیاست» می‌تواند نتایج مخاطره‌آمیزی را به بار آورد. اگر «هرمنوتیک هستی‌شناختی‌های دیگر جایی برای کنش

اجتماعی باقی نمی‌گذارد و به بهانه انسان‌مداری، دخالت عامل انسانی را حذف می‌کند و با تبدیل کنش یا به تصمیم‌های آنی و یا به تفکر معنوی میدان را به دست همان علم و تکنولوژی‌ای باز می‌گذارد که این همه سعی در روشن‌کردن سویه‌های تاریک آن دارد [۱۰]، هرمنوتیک باطن کرین نیز با تکیه بر «تاریخ قدسی» و حذف امکان سوژگی کتیویته، هر چقدر هم که بکوشد «معنا» را به پیوند «درونی» فرد با جهان منحصر گرداند، عملاً راه را برای پیوند خوردن «امر قدسی» با «امر سیاسی» می‌گشاید.

آنچه که ذیل دو محور گفته‌شده بیان گردید، در واقع تلاشی برای پروبلماتیک‌سازی اسلام ایرانی به مثابه یک پروژ فکری تأثیرگذار در لایه‌های مختلف گفتمان فکری مسلط است که ابزارهای لازم برای مشروعیت‌بخشی به وضعیت فعلی را نیز فراهم می‌کند. ضرورت نقد رابطه «معنا» و «سیاست» بیش از پیش ما را متوجه سنن فکری‌ای می‌کند که به پیوند این دو می‌انجامند. در این پیوند تفاوت آشکاری میان قرائت‌های عرفان شیعی و فقه شیعی به چشم نمی‌خورد. یا به عبارت بهتر، فقه شیعی دست‌کم در لایه‌هایی با عرفان شیعی بر سر «معنا» استعلایی سیاست هم‌جهت است. نقادی و هله‌ای که معنا در ساحت «امر قدسی» با «امر سیاسی» گره می‌خورد، به غایت ضروری است. نقد این وضعیت، نقد شرایطی است که امکان نقد وضعیت را در ساحت مفهومی خود پیشاپیش حذف کرده‌اند.

[1] «اسلام ایرانی» را انشالله رحمتی به فارسی برگردانده است. وی پیش‌تر کتاب‌های «تخیل خلاق در عرفان ابن عربی»، «ابن سینا و تمثیل عرفانی»، «واقعه‌نگاری رنگ‌ها و علم میزان» و «معبد و مکاشفه» ی‌هانری کرین را به فارسی ترجمه کرده بود. رحمتی جلد نخست «اسلام ایرانی» را که به «تشیع دوازده امامی» می‌پردازد در سال ۱۳۹۱ به فارسی برگرداند. جلد دوم نیز در سال ۱۳۹۲ انتشار یافت. وی اکنون علاوه بر کار روی جلد سوم و چهارم «اسلام ایرانی»، «فلسوف و سالک» و «زمان ادواری در عرفان اسماعیلیه» را نیز آماده انتشار دارد. [۲] به نقل از کتاب *یادی از هانری کرین*، ص ۱۴۸ [۳] عنوان مقدمه جلد اول اسلام ایرانی [۴] ر.ک به فصل «حرفه و شوق دانشمند» در کتاب *دانشمند و سیاستمدار* [۵] میشل مافزولی که از جامعه‌شناسان تخیل و متأثر از پروژ هانری کرین در غرب است، در مصاحبه‌ای (۱۹۹۹) به نام «تخیل در فضا» بیان می‌دارد: «بعد از دو قرن راسیونالیزاسیون، بریده‌ایم. افسون‌گری مجدد جهان ممکن است». [۶] اینجا دغدغه کرین، عمیقاً هایدگریست. «داز این» هایدگر سوژه‌ای نیست که در تقابل با ابژه قرار بگیرد. داز این و جهان جدایی‌ناپذیرند. هایدگر می‌کوشد چنان از مفهوم «سوژه» بگسلد که دیگر لزومی برای تقسیم‌بندی سوژه و ابژه وجود نداشته باشد. «داز این» بودن در-جهان است. [۷] نقل به مضمون از کتاب *معرفت و معنویت*، ص ۵۴۲ [۸] [۹] *Sacralisation des objects* هانری کرین در مجلد نخست اسلام ایرانی می‌گوید: «مقصود همه‌ی تعالیم ائمه‌ی شیعه به شاگردان بلافصل‌شان، تعلیم دینی و معنوی رفیع است که هیچ نسبتی با مطالبات سیاسی ندارد». (هانری کرین، ۱۳۹۱: ۸۳) [۱۰] نقل از کتاب *خرد جامعه‌شناسی*، ص ۲۷۶-۲۷۷

منابع: -هانری کرین (۱۳۹۱) اسلام ایرانی/تشیع دوازده امامی/ترجمه انشالله رحمتی/تهران: نشر سوفیا - ماکس وبر (۱۳۹۰) دانشمند و سیاستمدار/ترجمه احمد نقیبزاده/تهران: نشر علم - یوسف ابادری (۱۳۸۹) خرد جامعه‌شناسی/تهران: نشر طرح نو (چاپ سوم) - حسین نصر (۱۳۸۸) معرفت و معنویت/ترجمه انشالله رحمتی/تهران: نشر سهروردی - ماکس وبر (۱۳۸۴) اقتصاد و جامعه/ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی‌نژاد، مصطفی عمادزاده/تهران: نشر سمت - شهرام پازوکی (۱۳۸۵) زائر شرق: مجموعه مقالات همایش بزرگداشت یکصدمین سال تولد هانری کرین/تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران - شهرام پازوکی (۱۳۸۲) یادی از هانری کرین: مجموعه‌ای از مقالات دربار هانری کرین به انضمام دو گفتگو با وی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران