

## پیشگفتار

وقوع انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷، به تحولات متعددی در نظریه‌های انقلاب منجر گردید و بسیاری از نظریه‌پردازان، ناگزیر به تجدیدنظر در آراء خود گردیدند تا بتوانند انقلاب اسلامی ایران را که ویژگی‌های متمایز و منحصر فراوانی داشت، تبیین کنند. با توجه به همین تنوع دیدگاه‌ها، بعد از انقلاب اسلامی نیز طیفی از نظریات جدید مطرح گردید که در این سر، از جامعه‌شناختی‌ترین نظریات شروع می‌شد و در آن سر، به نظریات عرفانی و ماوراء الطبیعی می‌رسید.

میشل فوکو، فیلسوف - جامعه‌شناس فرانسوی، با دادن تحلیلی معنویت‌گرایانه، خیزش شیعه را رمز انقلاب ایران و دمیدن روحی به کالبد جهان بی‌روح ایرانی دانست. نظریات جامعه‌شناختی - فرهنگی نیز هر یک با اصالت دادن به عوامل عینی، در پی درک راز انقلاب در تحولات اقتصادی (NP, GDP)، محرومیت نسبی، توسعه نامتوازن و ...، و سیاسی بر آمدند و برای عوامل ذهنی و ماوراء الطبیعی، نقشی اندک و یا در حد یک تسریع‌کننده قائل شدند.

اما در سال ۱۹۹۰ م. کتابی از یک نویسنده ایرانی مقیم فرانسه منتشر شد که حاوی نکات جدید و نگاه متمایزی به انقلاب اسلامی بود. نگاه جدید و متفاوتی لیلی عشقی، پژوهشگر ایرانی، آن چنان عمیق بود که به زودی در میان نظریات انقلاب ایران، جایگاه شایسته‌ای احراز کرد. عشقی در باب تمایز نظریه خود با سایر نظریات می‌نویسد که برخلاف کتاب‌های دیگر که در آنها بیشتر به شرایط عینی وقوع انقلاب توجه شده، او به شرایط ذهنی و سوژه‌گنیو آن توجه کرده است. (عشقی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۸).

کتاب لیلی عشقی یک دهه بعد، به وسیله دکتر احمد نقیب‌زاده با عنوان زمانی غیر زمان‌ها، در ایران منتشر شد، اما متأسفانه کمتر مورد توجه محافل آکادمیک و علمی قرار گرفت که علت اصلی آن را می‌توان در ماهیت انتزاعی و فهم طاقت‌فرسای آن دانست. به علاوه آنکه، ستایش عشقی از انقلاب ایران و رهبری آن، به مزاج بسیاری از پژوهشگران خوش نمی‌آمد. بی‌توجهی به این نظریه را می‌توان این گونه نشان داد که به رغم گذشت ۱۵ سال از طرح این نظریه و ترجمه آن به فارسی از چهار سال پیش، هنوز هیچ مقاله مستدل و جامعی به نقد و بررسی آن نپرداخته است.

## هانری کربن، زائری از غرب

کریستیان ژامبه، متفکر بزرگ فرانسوی، در مقدمه‌ای که بر کتاب زمانی غیر زمان‌ها نگاشته، آن را اثری فوق‌العاده دانسته که در پی آن است تا رمز انقلاب ایران را در دل متفاوتی ایران بیابد (مقدمه کتاب)؛ و با تأکید بر این گفته لاکان که «همیشه نیمی از حقیقت گفته می‌شود»، درصدد است تا راز انقلاب ایران را در آسمان جست و جو کند. آری، لیلی عشقی با نگاهی عارفانه و متأثر از عرفان شیعی و بزرگانی چون

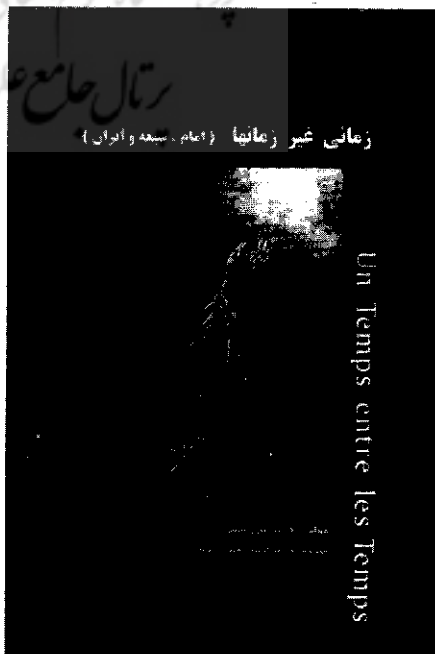
یادداشت‌ها و اندیشه‌ها

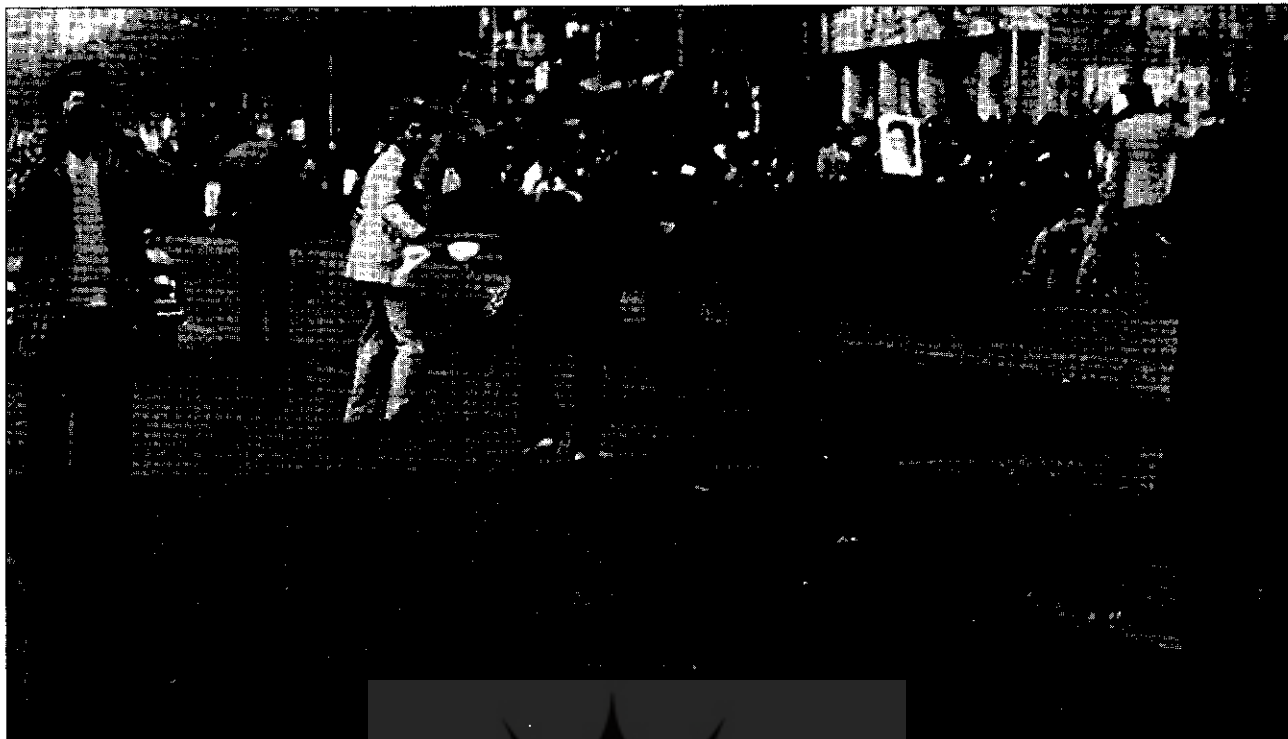
# رخداد در زمانی غیر زمان‌ها

بازخوانی نظریه سوژه‌گنیو لیلی عشقی

در باره انقلاب اسلامی ایران

حبیب‌الله فاضلی\*





حیدر آملی و لاهیجی، رمز واقعه ۵۷ را نه در ملک که در ملکوت می‌جوید.

عشقی در پردازش نظریه‌اش، به شدت از نگاه گنوستیکی هانری کربن به فلسفه و تاریخ شیعه متأثر است و در کتابش بارها به آثار کربن و، به خصوص، اسلام ایرانی اشاره کرده؛ هرچند سرانجام و آنگاه که می‌خواهد تاریخ عینی را مورد توجه قرار دهد، به ناچار نه تنها باید از کربن خداحافظی کند که در مقابل آن قرار می‌گیرد. او می‌نویسد: نباید از کربن و عرفا تبعیت کرد که سیاست را به طور مطلق رد می‌کنند، زیرا تصور آنها از سیاست، خلط کردن آن با مدیریت دولتی است. (عشقی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۵).

نقطه جدایی‌بخش این دو را در این نکته می‌توان خلاصه کرد که نگرش گنوسی و پدیدارشناسانه کربن به تشیع، دخالت شیعه را در سیاست برنمی‌تابد و ادعای خلافت و قدرت را انحرافی از جوهر تشیع و توهینی بدان می‌شمارد. لمس تجربه گرم انقلاب اسلامی ۵۷ توسط خانم عشقی، باعث گردیده تا او در کربن متوقف نماند و ایستاده بر تجربه انقلاب یا «وضعیت پسا رویدادی»، شیعه را مذهبی بالذات سیاسی معرفی کند که، فقط به معنای «مدیریت دولتی» نیست و گره خورده با حقیقت است، حقیقتی که دیگر محدود به قلمرو دانش نیست.

اثرپذیری فراوان این نظریه از روایت کربن از فلسفه و تاریخ شیعه، باعث گردیده که فهم آن مستلزم آشنایی با عرفان شیعه و نگرش ویژه کربن باشد. به همین منظور، اشاره‌ای به برخی مفاهیم کلیدی در اندیشه کربن ضروری می‌نماید.

هانری کربن فیلسوف فرانسوی که بعد از بهره‌گیری از محضر

بزرگان عرفان و دین‌شناسان اروپایی همانند ژیلسون، به قول خودش دست تقدیر او را به شرق و سرزمین عالم مثال یا ارض ملکوت رهنمون کرد، دلبسته متافیزیک بود و بعد از آشنایی با ایران و تشیع، گویی که گم‌گشته خود را بازیافته است. ایران برای کربن صرفاً یک ملت یا امپراتوری نبود، بلکه وجودی بود که در آن متافیزیک فریه‌تر از فیزیک جلوه می‌کرد. خیال، گرمی‌تر از واقعیت سرد پنداشته می‌شود. آینده مهم‌تر از حال است. انتظار محرک و انگیزه اصلی حیات است و از همه مهم‌تر، باطن مقدم و ارزشمندتر از ظاهر به نظر می‌رسد.

کربن که گاه کی‌یر که‌گارد، داستایوفسکی، بارت، سوئدنبگ و حتی کارل گوستاو یونگ را نیای معنوی خود می‌دانست، خسته از عقل‌گرایی روشنگری، دلبسته تجلی و حلول ارواح شد و در مقابل تاریخ‌گرایی مرسوم قرن نوزده و بیست، روایت قدسی رویدادها را گرمی می‌داشت و خود را زائری می‌دانست که به زیارت سرزمین معنا آمده است.

شایگان می‌نویسد: «برای کربن، شهرهای ایران و کشور ایران و اصفهان، مدینه‌های تمثیلی هستند. او در برابر پستی و بلندی‌های جغرافیایی ایران به شدت حساس بود و این پستی و بلندی‌ها، نمونه‌های زمینی و محسوس عالم مثال بودند.» (شایگان، ۱۳۷۴، ص ۳۷). او معتقد بود هر چه در ایران هست، همه نمودی از آن وجود حقیقی است و در آنها هارمونی خاصی وجود دارد که بایستی از ظواهر آن گذشت تا بتوان به اصل آن دست یافت. تنها با خروج از ملک است که می‌توان به آرامش ملکوتی دست یافت و عروج به ملکوت، فقط به یاری تأویل میسر است. تأویل است که امکان گذر از نماد را به «صور متعالی نوعی» فراهم می‌سازد.

این همه عکس و می و نقش و نگاری که نمود

یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

در نگاه کربن، ایران و تشیع به عنوان باطن اسلام، این امکان را برای تأویل نامتناهی فراهم می‌کرد و امکان حیات فعال عارفانه و عاشقانه را میسر می‌ساخت.

### تاریخ قدسی و آغاز دایره نبوت

کربن با اشاره به عرفای بزرگ شیعه، همانند سیدحیدر آملی، بقلی شیرازی، صدرالدین شیرازی، لاهیجی و ... نوعی تاریخ قدسی برای هستی به دست می‌دهد. تاریخ قدسی به تصویری اطلاق می‌شود که متضمن ادوار نبوت و ولایت است و نیز به تاریخی که مبتنی بر مشاهده، ثبت و نقادی وقایع تجربی نیست، بلکه از شیوه ادراکی سرچشمه می‌گیرد که از مادیت وقایع تاریخی فراتر می‌رود؛ یعنی درکی از عالم معقول. (کربن، ۱۳۷۳، ص ۹۳).

حوادث و رویدادهایی که در اینجا درباره‌شان بحث می‌شود، وقایعی کاملاً معنوی‌اند که در ورای تاریخ رخ داده‌اند و درک تجربی آن میسر نیست و تنها **شهود** است که می‌تواند مظهری از آن را درک کند. توالی و حتی بعثت انبیا را به یاری این «تاریخ قدسی» می‌توان فهم کرد؛ چرا که این تاریخ با «سیر نزول نبوت» آغاز می‌شود و با «سیر صعود ولایت» ادامه می‌یابد.

در این روایت، فلسفه بعثت انبیا، نتیجه پیمانی دانسته می‌شود که در الست، میان خدا و ارواح بشری بسته شد. «خدا از ارواح بشری پرسید: الست برکم؟ و ندای «قالوا بلی»، همان پیمان وفاداری است که پیامبران در دایره نبوت از آدم تا محمد(ص) که ختم دایره نبوت است، برای تذکر آن به بشر فرستاده شده‌اند.» (شایگان، ۱۳۷۷، ص ۱۱۳).

در این نگاه، «نور حقیقت مطلقه»، یا «نور حقیقت محمدی» که پیش از خلق هستی و آدم آفریده شده بود، به ترتیب در هر عصری نزد پیامبری به ودیعه گذاشته شده است. حضرت آدم نقطه شروع خورشید نبوت است؛ هر چند خود در واقع امانتدار حقیقت محمدی است و پیامبران دیگر نیز همانند آدم، هر کدام مظهر برخی از انوار نور محمدی‌اند و دایره وجود از ازل تا به ابد، چیزی جز درخشش خورشید بی‌کران حقیقت محمدی نیست، تا این که این نور مطلقه به محمد(ص) می‌رسد. او مظهر کامل عقل اول یا همان انسان کامل است که خاتم تمام پیامبران و پایان بخش صورت شریعت است. اما میان نوری که به پیامبران سلف رسیده و نور نهایی که در اختیار محمد(ص) قرار می‌گیرد تفاوتی هست. درباره پیامبران پیشین گفته شده است که پیامبری آمد و همراه آن نوری بود که از کتاب او ناشی می‌شد و در مورد آخرین پیامبر می‌توان گفت که پیامبری آمد که خود نور بود و کتابی نیز به همراه داشت. (کربن، ۱۳۷۳، ص ۹۵).

نتایج مهمی از این نگرش حادث می‌گردد که از مهم‌ترین آنها ارجاع وجدان و تاریخ شیعه به ماورای تاریخ است؛ همانند پیمان میثاق

که هیچ گاهشماری را یارای تعیین زمان و مکان آن نیست. زمان ظهور یا انتظار نیز از دیگر مظاهر تاریخ قدسی است که تعیین آن غیرممکن است و شیعه را به سوی «معاداندیشی» رهنمون می‌سازد.

ظهور محمد(ص) و تجلی نور حقیقت در او، پایان دایره نبوت تشریحی است، هر چند نباید ازلی بودن «نور محمدی» را فراموش کرد که در بیانی از پیامبر نیز آمده است: من آن زمان که آدم در میان آب و گل بود، پیامبر بودم.

پیامبر اسلام، خاتم نبوت است که حقیقت نبوی در آن به کمال خویش رسیده و دایره نبوت کامل می‌گردد. کربن با صورت‌بندی منسجم این تاریخ قدسی، به مقایسه‌ای میان اهل سنت و تشیع می‌پردازد که اهل ظاهر (سنی‌ها) نسخ نبوت تشریحی را به معنای ختم ولایت و رسالت دانسته و به ظاهر اکتفا کرده‌اند. در حالی که «شیعه به مثابه باطن اسلام»، این دو را از هم متمایز کرده و پایان دایره نبوت را آغازی برای دایره ولایت دانسته و با اتصال این دو به هم، استمرار حقیقت نبوی را میسر ساخته است. با پایان رسالت تشریحی، باب تأویل نامتناهی گشوده می‌شود و امامت در دامان تشیع متولد می‌گردد.

### امام، کارگزار تأویل

شیعه بر آن است که حضرت محمد(ص)، تجلی کامل ظاهر حقیقت و نخستین موجودی است که خدا آفریده و خود نیز فرموده است: نخستین چیزی که خدا آفرید، نور من بود. اما تجلی ظاهر این حقیقت، بایستی باطنی نیز داشته باشد و باطن این حقیقت، علی(ع) است که خود نیز در حدیثی گفته بود: «من ولی بودم، آنگاه که آدم میان آب و گل بود.» بین علی(ع) و محمد(ص) قرابت زمینی و نسبی برقرار نیست، بلکه نسبتی معنوی و قرابتی خدایی است. پیامبر فرموده بود: من و علی چهارده هزار سال پیش از خلقت آدم، از نور واحدی خلق شدیم. این نور واحد طی تاریخ، از پیامبری به پیامبری منتقل شده تا اینکه به من رسید و آنگاه آن نور واحد به دو ذریه تقسیم شده و در من و علی تجلی یافته است. (کربن، ۱۳۷۳، ص ۶۶).

همچنین، پیامبر در روایت دیگری فرموده: علی(ع) با هر پیامبری در سر بود و با من آشکارا فرستاده شد. بدینسان، خلاف تسنن که باب نبوت را بسته می‌داند، تشیع باب «تعلیم معنوی» و پرده برداشتن از باطن را آغاز می‌کند و کسانی که قبلاً انبیا خوانده می‌شدند، زین پس اولیا دانسته می‌شوند؛ هر چند حقیقت همان است که بوده و همچنان در تاریخ سیلان می‌یابد.

تمامی پیامبران در دوران رسالت خود، ظاهر حقیقت (شریعت) را بیان کرده‌اند و حال بایستی در پی درک معنای باطنی آن برآمد و این کار، جز از کسی که شایستگی آن را داشته و متصل به انوار حقیقت باشد، بر نمی‌آید و این فرد کسی نیست جز امام که کارگزار نهایی تأویل و رسالت او رهنمون کردن به حقیقت متعالی است. تأکید بر این رسالت

است، اما در اسماعیلیه با تأکید به نقش امام و افضل دانستن آن، قاعده هرم تقییر می‌یابد.

امامان در تشیع امامی، از اقتدار معنوی بالایی برخوردارند و تعلیمات آنها اساس هرگونه تأویل کتب آسمانی است و البته حضور آنها در جهان واجب و همیشگی است؛ چرا که بدون وجود اولیاءالله، ادامه حیات بشریت ممکن نیست هر چند ممکن است که حضورشان مستور باشد اما در اصل وجود آنها تردیدی نیست.

بنابراین، نیاز به درک باطن البطون و یا به سخن در آوردن کلام خدا و بسنده نکردن به ظاهر، به ادامه دایره ولایت در دنباله دایره نبوت منجر می‌گردد و فقدان این نیاز در اهل سنت است که آن را به بسنده کردن به ظاهر و پذیرش وضع موجود می‌کشاند.

خطیر و اهمیت باطن است که امام را کانون اصلی تشیع و حتی معیار تمایز شاخه‌های مختلف آن، از جمله اسماعیلیه و دوازده امامی می‌کند. بیان ناصر خسرو، داعی بزرگ شیعه، بیانگر خوبی از این رابطه است: شریعت، ظاهر حقیقت و حقیقت، باطن شریعت است... شریعت، مثال و حقیقت، ممشول است. ظاهر با ادوار عالم در دگرگونی است، اما باطن مبین قدرت الهی است و دستخوش دگرگونی نمی‌شود. (کربن، ۱۳۷۷، ص ۱۵، به نقل از وجه دین).

حقیقت از آن نظر که مکتوم است، بدون وجود امام نمی‌تواند جاری گردد و باید مرشدی باشد و عاشقان را بدان هدایت کند. بر این اساس، شیعیان استادان تأویل می‌گردند، در صدد کنار زدن ظاهر مجازی از باطن حقیقی‌اند و این باطنی‌گری تا برملاشدن همه رازهای باطنی که با ظهور امام غایب(ع) انجام می‌شود، ادامه خواهد یافت. بدیهی است که هر فکر و تخیلی در عرفان، تصوف و فلسفه مبتنی بر رفتار و گفتار ائمه می‌گردد. در باب تأویل هم اشارات زیادی از آنها به دست داده می‌شود، از حضرت علی(ع) روایت می‌شود: آیه‌ای در قرآن وجود ندارد که چهار معنا نداشته باشد ظاهر، باطن، حد و مطلع. ظاهر به بیان زبانی، باطن به فهم و حد به احکام حلال و حرام اختصاص دارد، اما مطلع ناظر به امری است که خداوند می‌خواهد از طریق هر آیه در انسان تحقق بخشد. از امام صادق(ع) نیز که نقش محوری در تعالیم تشیع دارد، روایات متعددی در تأیید تأویل ذکر می‌گردد: کتاب خدا حاوی چهار امر است: عبارات، اشارات، لطایف و حقایق. عبارات ناظر به عوام، اشارات ناظر به خواص، لطایف به اولیا و حقایق به انبیا تعلق دارد. (کربن، ۱۳۷۷، ص ۱۸).

اما حدیثی که در واقع برای تشیع و تصوف، محور و اساسنامه تأویل قرار می‌گیرد، حدیثی است از پیامبر که فرموده: قرآن دارای ظاهری و باطنی است و باطن آن نیز دارای باطنی است (انگونه که افلاک آسمانی در درون یکدیگر قرار می‌گیرند) تا باطن هفتم (کربن، همان، ص ۱۸) و پیداست که دسترسی به آن باطن هفتم، جز به یاری امام ممکن نیست. هنگامی که از اختیار تأویل توسط امام صحبت می‌شود، واگذاری مطلق ولایت را نیز به همراه دارد. ولایت عصاره نبوت و به مراتب، افضل بر رسالت و نبوت است. البته در تشیع دوازده امامی، علی‌رغم اهمیت ولایت، ولی افضل بر نبی نیست؛ زیرا نبی نیز از هر سه مرتبه نبوت، ولایت و رسالت که دارای معانی متفاوتی هستند، برخوردار



اولیاءالله یا خلفای الهی، در مرحله نخست همان یازده نفری هستند که جانشین امام اول شدند و نامشان در لوح محفوظ الهی، قبل از خلقت آدم وجود داشت و همگی از نور واحدی آفریده شده‌اند. با وجود این، مفهوم خلفای الهی دربرگیرنده تمامی کسانی است که ناپیدا از چشم مردم، سلسله مراتب ناب امامت را بر محور قطب عالم عرفان یا امام غایب، تا پایان زمان ما تداوم می‌بخشند. بدون وجود این خلفای الهی، هستی لحظه‌ای بر پای نخواهد بود.

نه در اختر حرکت بود و نه در قطب سکون  
گر نبودی بر زمین خاک نشینانی چند

شیعیان، آیه معروف قرآن با عنوان امانت الهی را به معنای «ولایت» ترجمه و تفسیر کرده‌اند و امام دارای وجهی خدایی و وجهی بشری و خود تجلی عشق الهی است و برای مؤمن شیعی، همان «من ملکوتی» یا نموداری از «خود دیگرش» و از همین جاست که گفته‌اند: هر که بمیرد و امام زمان خود را نشناسد، به مرگ روزگار جاهلیت مرده است. امامان به مثابه چشم خدایند که خدا از مجرای آنها به مخلوقات می‌نگرد و بشر نیز از طریق ایشان حقیقت را می‌شناسد؛ چرا که آنها میراث‌دار علم ارثی‌اند و اولیایی که بعد از ایشان با عنوان «ورثه الانبیا» خوانده می‌شوند، بایستی مورد لطف امام قرار گیرند. در ادامه بحث امام‌شناسی شیعه، می‌توان گفت که مفهوم «امام غایب»، اوج امام‌شناسی و تاریخ قدسی است. صاحب الزمان، خاتم الاولیاست. او برای حواس ظاهری، ناپیدا و حاضر در قلب مؤمنان است و بسیار رمزی جلوه می‌کند و نقد تاریخی در شناخت وی، راه به جایی نخواهد برد؛ بایستی پدیدارشناسی کرد تا بخشی از وجدان شیعی کشف گردد. (کرین، همان، ص ۱۰۳).

امام زمان، بعد از غیبت کبری تا زمان ظهور، تنها در روایا و یا مشاهدات شخصی که خصلت شهودی دارند، قابل رویت است و به همین دلیل، وارد تاریخ عینی نمی‌گردد و تا زمان ظهور، در عالم ملکوت قرار دارد و حضور ایشان ضامن بقای جهان است، جهانی مابین عالم جبروت و عالم ملک. او در زمانی مابین زمان‌ها و مکانی غیر این مکان‌ها به سر می‌برد.

عالم ملکوت، جهانی برزخی است که از نوعی «مادیت غیرمادی» برخوردار است. در عالم ملکوت، روح است که تجسم می‌یابد. در حالی که در عالم ملک، جسم است که روحمند می‌شود. امام مهدی (عج) تا زمان ظهورش در این عالم به سر می‌برد و ظهور او بستگی به شایستگی انسان‌ها دارد؛ هر چند ظهور او واقع‌ای نیست که ناگهان روزی اتفاق بیفتد، بلکه امری است که هر روز در وجدان مؤمنان شیعی حاصل می‌شود. (کرین، همان، ص ۱۰۵).

این تلاش برای کسب حقیقت و یا به عبارتی بهتر ملاقات با امام، موجب تحرک می‌شود و باطنی‌گری را از سکون و پذیرش وضع

موجود مبرا می‌سازد. عاقبت، ظهور نهایی او که مطمئناً انجام خواهد گرفت؛ حتی اگر یک روز از عمر جهان باقی باشد، خداوند آن روز را روز ظهور قرار خواهد داد. کسب شایستگی برای ملاقات با او، به پیدایش نوعی اخلاق جوانمردی منجر می‌شود و بخشی از خلیقات شیعه را نظم می‌بخشد. همچنین، امید و انتظار را در کانون آنها قرار می‌دهد و باعث می‌شود شیعه همیشه منتظر، تاریخ را بنگرد تا شاید کسی از در بیاید و کاری بکند و «حق» را که مدعی آن هستند، حاکم گرداند. البته کربن بارها اعتقاد به مهدویت و نجات‌دهنده را جزء ویژگی‌های جوهری اندیشه ایرانی دانسته و گاه مهدی را با سوشیانت همسان گرفته و حتی به بعضی از فلاسفه اسلامی و فقها اشاره کرده است که نظریاتی موافق با آن ارائه کرده‌اند. به عنوان مثال، قطب‌الدین اشکوری عقیده داشت که سوشیانت زرتشتیان، همان است که ایرانیان به عنوان امام منتظر بدان معتقدند.

نکته آخر در این قسمت آنکه در این رویکرد، زندگی شیعه در عصر غیبت، زندگی حسرت‌بار و زیستی در جهان غربت است و شیعه غریب است؛ چون غریب کسی است که از مأمّن و مأوای اصلی دور افتاده و در حسرت بازگشت به سر می‌برد. پیامبر هم گفته بود: که اسلام در غربت زاده شد و دوباره غریب خواهد افتاد. خوشا به حال غربای آل محمد(ص).

### انقلاب اسلامی، برقی از ملکوت

تا این جا کوشیدیم به چند مفهوم از مفاهیم مهم در عرفان شیعی، با توجه به دیدگاه هانری کربن بپردازیم تا از رهگذر آن، فهم نظریه ماوراءالطبیعی در باب انقلاب اسلامی میسر گردد. علی‌رغم آن که بر رابطه و تأثیر نگرش عرفانی هانری کربن بر این نظریه تأکید کردیم، نباید تصور شود که این نظریه کاملاً در چارچوب آن مطرح گردیده است. لیلی عشقی، نگرش کربن درباره ماهیت تشیع را نمی‌پذیرد و آنگاه که در صدد تحلیل تحولات عینی از جمله نقش روحانیت برمی‌آید، نگرش کربن را رد می‌کند. عشقی با اصالت دادن به نقش سوژه ذهنی در آفرینش انقلاب اسلامی، از تحولات عینی، همانند امپریالیسم فراگیر عصر پهلوی، فساد خاندان شاه و هجوم غرب فلسفی - جغرافیایی غافل نمی‌ماند و آن را به مثابه یک «انقلاب ملی» تحلیل می‌کند.

عشقی برای پیشبرد نظریه خود، از نوعی نمادشناسی مذهبی و روش‌شناسی تأویلی بهره می‌گیرد که در آن، همیشه نیمی از حقیقت گفته می‌شود و بخش دیگر را به یاری تأویل بایستی به سخن در آورد. نقش امام، عاشورا و کربلا، تأویل، نظریه رویداد و ارض ملکوت و از همه مهم‌تر نقش انتظار و امام غایب(عج)، مهم‌ترین مفاهیمی هستند که نویسنده برای تأیید فرضیه خود به کار می‌گیرد.



## اندیشه

در بخش نخست کتاب *زمانی غیر زمان‌ها*، نویسنده ترجیح داده تا به مباحث اندیشه و اصول عرفان شیعی بپردازد که به جرأت می‌توان گفت چیزی جز تکرار نوشته‌های کربن نیست. به گونه‌ای که نام «کربن و اسلام ایرانی» را به کرات می‌توان مشاهده کرد. در اینجا به دلیل ذکر مطالب در بخش اول مقاله، لزومی به تکرار جامع مباحث اندیشه‌ای وی نمی‌بینیم. عشقی نقطه شروع تحلیل خود را بحث در باب امام قرار داده که بدون آن، فهم تشیع به طور کلی و انقلاب اسلامی غیرممکن است؛ امامی که راهنما و هادی حقیقت است و به یاری آن می‌توان از ملک، پران شد و به ملکوت پیوست و حقیقت محمدی را فراچنگ آورد.

کار ویژه اساسی امام، شکستن معانی و قواعد مرسوم و پای گذاشتن در ترکیب و امکان جدیدی است. عشقی با مقایسه تدابیر و موقیعت امام خمینی، با امام مثالی در عرفان شیعی و تاریخ تشیع، معتقد است که او در قامت امامی مبارز در متافیزیک شیعه، وجدان خفته شیعه را بیدار کرد و صراحتاً، آنگونه که کار ویژه امام است، از منطلق و امکانی جدید صحبت کرد. به درستی که 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 شایسته نام «امام» می‌بیند.

همان‌گونه که امام معصوم (ع) در تشیع دارای موقیعت تأویلی ویژه‌ای است، امام خمینی نیز به راحتی توانست این جایگاه را به دست آورد و خود در نقش تأویل‌گر قانون، به مثابه قانونگذار ظاهر شد که مجری شریعت و تشیع است. تأویل از اصول بنیادی تشیع است که به صورت نامتناهی می‌تواند ادامه داشته باشد و شیعه، مدام از باطنی به باطن دیگر در حرکت است و همیشه با نوعی هرمنوتیک شک می‌نگرد و تا ظهور امام غایب (عج)، این رویه ادامه دارد. در واقع امام «بقیه الله» است؛ یعنی بقیه کلام خدا و تا او نباشد، کلام خدا ناکامل خواهد بود و با هر رازی پرده از راز جدیدی برداشته می‌شود.

عشقی با اشاره به این موضوع، با ذکر سخنی از پاسگال که می‌گفت از عظمت نامتناهی هراسانم، بیان می‌دارد که در شیعه، نامتناهی زیباست و تلاش برای رسیدن به آن همیشگی است و این راز تحول و سیلان بودن این مذهب است. بدین‌سان، شیعیان از وضعیت موجود یا شرایط حال گریزان و در تمنای حرکت به مرحله دیگری هستند. آنچه اهمیت دارد، نفس رفتن در راه است و نه رسیدن به مقصد، اصل در حال عمل بودن، اهمیت بیشتری از مشخص بودن هدف و دستاوردها دارد.

در انقلاب ایران نیز آنچه اهمیت داشت، نگرانی از وضعیت موجود و «نه» گفتن به شرایط فعلی بود؛ به گونه‌ای که محتوا و ماهیت و خواسته‌های آن نه شخصی بود و نه کسی از آن اطلاعی کامل داشت. در واقع انقلاب ایران، مظهر یک جست و جو بود و نتیجه یک تأویل

جدید برای برملا کردن باطن جامعه موجود. اصل بر آن است که تمام توان را در راه کشف آن به کار بست، ولی قرار نبوده و نیست که پاسخی نهایی در کار باشد؛ چرا که بیان پاسخ نهایی، تنها از عهده امام بر می آید.

عشقی در باب ناتمام بودن حقیقت از دید شیعه می نویسد: نیم در «نیم حقیقت»، بحثی کمی نیست، بلکه نیم لکنت زبان است. به جای این جمله که «حقیقت را جز به گونه‌ای ناقص نمی توان به زبان آورد»، من نیز معتقدم که حقیقت جز به صورت نیم گفته به تجلی نمی نشیند و این به معنای نامتناهی بودن تأویل و در نتیجه، غیرقابل فروکاستن حقیقت به دانش است. (۱۳۷۹، ص ۴۸).

نویسنده متأثر از کربن، پایه نقل مباحث خود را بر اصولی چون امام و تأویل می گذارد و بیان می دارد که اسلام نیز همانند همه ادیان، از این جمله شروع می شود که «خدا گفته است». در حالی که در اسلام شیعی، خدا گفته است، اما نه همه چیز را و اینجاست که جوهر امامت و تشیع آشکار می گردد. این اصل که خدا هرگز همه چیز را نمی گوید، بنیاد تشیع است. تشیع و امامت، نماد نیم گفته خداست. (عشقی، همان، ص ۴۸).

نویسنده، گستره تفسیری خود را به نوع بیانات امام خمینی (ره) نیز تسری می دهد و آن را تجلی باطن شیعه می داند؛ به گونه‌ای که جملات مقطع امام، اسرارآمیز و مشابه آیات قرآن می نماید که شایسته توجه بیشتری است.

امام در عرفان تشیع، واسط ارتباط با حقیقت و ضامن عشق الهی است. جایگاه امام، عالم مثال یا ملکوت یا همان «جهان صورت‌ها» است که بین جهان ملموس و جبروت قرار دارد و تمام وقایع بزرگ ابتدا اینجا رخ می دهند و بدون این جهان، رویدادها معنای خود را از دست می دهد. (عشقی، همان، ص ۶۲).

جهان ملکوت یا عالم میانجی، جهان رویدادهاست. او از نظریه رویداد یا حادثه، برای تحلیل انقلاب اسلامی بهره می گیرد که دیداری بود در عالم ملکوت که ایرانیان فقط احساسش کردند. ویژگی رویداد این است که به وسیله جهیدن از ملکوت به عالم ملک، تاریخ را می گسلد و کسی از چرایی و چگونگی آن آگاه نیست. همه چیز اتفاقی و حادثه است. حادث می شود و امکان جدیدی می آفریند. به دلیل وجود همین رویداد است که رویدادهای بزرگ، بی تاریخند و تابع قواعد تاریخی نیستند. به عبارتی دیگر، زمانی که اینجا مطرح است، «زمانی غیر زمان‌های دیگر» است.

رویدادهای بزرگ و گسست‌آور، ابتدا در زمان لطیف (جهان ملکوت) رخ می دهند و بعد به تاریخ می جهند که «زمان کثیف» است. نویسنده که در پی ایجاد ارتباطی بین رویداد و واقعه ۵۷ است، می پرسد که چه اتفاقی افتاد؟ چرا ترس از مردم گرفته شده بود و خودشان را به جلوی گلوله می سپردند؟ انقلابیون احتیاط معمول را نداشتند، گویی که در

عالم خاصی می زیستند و در ملکوت به سر می بردند و از این عالم بریده بودند. (عشقی، ۱۳۷۹، ص ۶۴).

تمام رویدادها در ملکوت رخ می داد و در لحظه‌ای خارج از زمان در ابدیت به ثبت می رسید؛ به گونه‌ای که ارتش ایران به این نتیجه رسید که بدن‌هایی که در مقابل آن قرار گرفته، معمولی نیست. به نظر می رسید که این مردم، شوقی دیگر دارند و به سلاحی دیگر مجهزند تا اینکه ارتش نیز خود را به رویداد سپرد و در واقع در برابر ملکوت تسلیم شد. (همان، ص ۶۵).

عشقی به بخشی از مذاکرات شورای فرماندهان اشاره می کند که در نامه‌ای به شاه نوشته‌اند، ما با ملتی طرفیم که نمی دانیم دیوانه‌اند یا نه، اما در هر صورت ملت است. ما مات شده‌ایم. می توانیم افغانستان را اشغال کنیم، اما در تهران کاری از ما ساخته نیست. چرا این گونه همه مردم یکصدا خواهان تحول بودند؟ حتی کسانی که به نوعی از سیاست‌های شاه منتفع شده بودند هم سرانجام به انقلاب پیوستند؛ همانند بسیاری از روشنفکران انقلابی.

خانم لیلی عشقی، با کاوشی در متافیزیک اشرافی ایرانیان، بیان می دارد که ایرانیان در زمان شاه، در خانه خود احساس غربت می کردند، غربتی وجودی که غرب جغرافیایی و فلسفی عامل آن بود. شاه خود را به امپریالیزم غرب فروخته و غربگرا و عقل‌گرا شده بود. او ایرانیان را در خانه خود تبعید کرده بود. عقل غربی بر شرق برتری یافته بود. (همان، ص ۶۷).

هجوم غرب جغرافیایی و فلسفی، موجب نوعی احساس «غربت غریبه» شده بود و احساس تحقیر و ترک هویت، به امید بنای تمدن بزرگ می کردند. هنوز گروهی در حال دادن تحلیل‌های پرولتاریایی از انقلاب بودند که دیدند بهمن انقلاب به راه افتاده و شاه در حال رفتن است. چیزی که طلب می شد، نوعی «بازگشت به خویشتن» یا «بازگشت به ایران» بود که امام خمینی آن را رهبری می کرد. بازگشت به خویشتن، یعنی برگرداندن ایران به ایرانیان و فارغ شدن از غربی که با سیطره خود، اشراف ایرانی - شیعی را به سوی ظلمت می کشاند. انقلاب، بازگرداندن نور به خانه بود که با وجود ارزش‌های غربی، کم سو شده و ایرانیان را به غم غربت سرزمین مألوف می کشاند.

از فردای رخداد انقلاب، تفاسیر متفاوت شروع شد: «یکی می گفت برای به دست گرفتن کارخانجات و کارگران است»، «حامیان بنی صدر، هدف آن را آزادی می دانستند»، اما تفسیر امام خمینی این بود که «مردم برای خربزه انقلاب نکردند؛ برای اسلام انقلاب کردند» و این تفسیری بود که غالب شد؛ چرا که اسلامی که او سخنگویش بود، به اندازه کافی مبهم و در عین حال بدیهی پنداشته می شد که همه چیز را در برمی گرفت.

البته نباید فراموش کرد که امام، خود بخشی از رویداد بود و سخن

## روایت تاریخ

فصل دوم کتاب *زمانی غیر زمان‌ها*، نگاهی است ویژه و گزینشی به تاریخ شیعه که در صدد است با تأکید بر حوادثی خاص چون کربلا، سرزمین ایران، صفویه و علی شریعتی و سلمان پارسى، فرضیه خود را به پیش ببرد و به شدت از نوعی کاهش‌گرایی نظری رنج می‌برد. هر چند در این فصل نیز جز در موارد معدودی نتوانسته از تقسیم‌بندی کربن از ادوار تشیع، در کتاب *اسلام ایرانی و تاریخ فلسفه اسلامی* فراتر برود. نویسنده بیان می‌دارد که انقلاب ایران مملو است از نشانه‌های مذهبی و نمادهای بنیادین شیعه که مهم‌ترین آنها کربلاست؛ به گونه‌ای که برای بسیاری، انقلاب تکرار خاطره کربلا و شعار «کل یوم عاشورا کل ارض کربلا» شعاری رایج بود.

در این حادثه، شاه و حامیانش به منزله ارتش یزید و مردم به مثابه یاران امام حسین (ع) در نظر گرفته می‌شدند که قصد عقب‌نشینی نداشتند و مقاومت خود را به آن ارجاع می‌دادند. (عشقی، همان، ص ۱۰۲).

دیگر هیچ استدلالی از جانب مخالفان انقلاب پذیرفته نبود؛ چون شاه هویت مردم را لگدمال کرده بود و همگی مشتاقانه در طلب رهایی و شهادت بودند. شاه فکر می‌کرد آزادی و یا اقداماتی دیگر، می‌تواند چرخ انقلاب را برگرداند. در حالی که در محفل انقلابیون شایع بود که آنهایی که رفته‌اند، کاری حسینی کرده‌اند و آنهایی که مانده‌اند باید کاری زینبی کنند و در غیر این صورت، یزیدی‌اند.

باید به فکر عمل بود؛ چرا که آنها مأمور به انجام وظیفه بودند، نه منتظر نتیجه. در هر صورت تو پیروزی؛ همان‌گونه که در نزد کربلاییان نیز نفس عمل بسیار مهم‌تر از نتیجه آن بود و خلاف تحلیل‌های عقل‌گرایانه، شعار همه آنها در حین رویداد آن بود که:

مردم از فتنه‌گریزانند و ندانند که ما  
به تمنای تو در حسرت رستخیزیم

نویسنده متأثر از نگاه بسیاری از مستشرقین، از جمله کربن، شیعه را گره خورده با روح فرهنگ ایران می‌داند و به همسانی بسیاری از نمادهای شیعه و ایرانی، همانند مظلومیت سیاووش و حسین (ع)، انتظار سوشیالیست و حضرت مهدی (عج)، می‌پردازد و بیان می‌دارد که اساساً تصور چنین انقلابی، خارج از تشیع و ایران غیرممکن است و با پذیرش تشیع در ایران، عملاً به کانون سیاست و تاریخ ایران تبدیل شد و هیچ‌گاه ایرانیان علیه آن به پا نخواستند و اگر قیام‌هایی بوده علیه خلافت صورت گرفته و نه تشیع. پیوند تشیع و ایران، به گونه‌ای بود که فیلسوفان و محققانی که در صدد بهره‌گیری و تحقیق در ایران باستان بودند، به شیعه‌گری متهم می‌شدند. سهروردی سنی بود و می‌خواست همانند پلی، ایران باستان را با اسلام آشتی دهد و این چنین بود که اتهام شیعه‌گری در دادخواست قاضی حلب علیه او



او، مندرج در روزنامه *اطلاعات* ۷ دی ۱۳۶۱، در این نظریه قابل تأمل است که گفت: فرقی بین ملکوت و اینجا نیست یا ملکوت می‌تواند همین جا باشد. (همان، ص ۷۴).

این جمله برای عشقی، ارزش تفسیری خاصی پیدا می‌کند و نشان‌دهنده این است که انقلاب در ملکوت رخ داده و اینکه دیگر به دنبال ملکوت نگردید، همین جاست. فقط شهدا فراتر رفته‌اند؛ چرا که ماندن در ملکوت، لذتی وصف‌ناشدنی دارد و انقلابیون حاضر نبودند آن را ترک کنند و از تجربه گرم انقلاب، فارغ شوند و به دامان واقعیت سرد زندگی بیفتند.

پیروان امام خمینی بسیار تمایل داشتند تا او را در قامت امام زمان ببینند؛ هر چند او خود چنین ادعایی نداشت. پوسترهایی منتشر می‌شد که امام خمینی را در قامت امام دوازدهم نشان می‌داد. حال آنکه او خود چنین ادعایی نداشت. پیروانش ماندگاری او را تا انقلاب مهدی (عج) تمنا می‌کردند و شعار «خدایا، خدایا تا انقلاب مهدی خمینی را نگهدار» سرمی‌دادند.



وجود داشت.

حضرت علی (ع) در ایران، بیش از هر جایی اعتبار یافت و از جانب ایرانیان لقب «اسدالله» یا شیر خدا گرفت، شیر که موجودی گرمی و نماد مهر در ایران بود و علی نیز نماد مهر و عدالت گشت. عشقی در ادعای تحمیل تشیع توسط سلسله صفویه به ایرانیان شک می‌کند و می‌گوید: رسمی شدن مذهب شیعه در ایران، چیزی نبود جز تثبیت روندی که جریان آن از قرن‌ها پیش شروع شده بود و حتی می‌توان گفت قزلباشان، به نوعی از سر اضطرار بدان پناه بردند و چیز زیادی از تشیع نمی‌دانستند. (رک: ص ۱۱۲-۱۱۰).

### آیا تشیع مذهبی سیاسی است؟

نویسنده در جایی از کتاب، ماهیت «شریعت محوری» انقلاب ایران را نمی‌پذیرد و می‌نویسد: «[خلاف سال‌های بعد از انقلاب] اصلاً خواست انقلابیون، اسلامی کردن یا شریعتی کردن سازمان‌ها و امورات، آن‌گونه که مورد نظر جنبش‌های سنی مذهب است، نبود و قوانین مربوط به اسلامی کردن آداب و رسوم، بعد از انقلاب مطرح شد، چرا که همه معتقد به نوعی ایمان علوی بودند تا شریعتی محمدی». (ص ۱۰۴).

اما طرح این بحث، نویسنده را به ارتباط شیعه و سیاست می‌کشاند و لاجرم به نتیجه‌ای در ظاهر غیرقابل جمع با بنیادهای نظری‌اش می‌رساند. او عملاً با سیاسی خواندن جوهر تشیع، عالم و عارف را با هم آشتی می‌دهد و نگاه عارفانه امثال کرین را سطحی می‌شمارد.

هانری کرین معتقد بود که دخالت تشیع در سیاست، چه در زمان خلفای فاطمی و یا سلسله‌های ایرانی همانند صفویه، از تناقض‌های بزرگ شیعه است؛ چرا که تشیع بر محور باطنی کتاب نهاده شده است و نمی‌تواند شریعتی ظاهری و مستقر داشته باشد (شایگان، ص ۱۴۵). کرین که باطن‌گرو و تمنای عروج به ملکوت را جوهر تشیع می‌دانست، داعیه قدرت و سلطنت را آنگونه که در اهل سنت مرسوم است، خلاف روح تشیع و اساساً توهینی بدان می‌شمارد؛ چرا که در این وضعیت، غربای آل محمد به غربتی مضاعف دچار خواهند شد.

عشقی نیز با اشاره به رسمی شدن شیعه در سلسله صفوی، بیان می‌دارد که تبدیل شدن شیعه به مذهبی دولتی، به تضعیف کارایی‌های اصلی آن انجامید و سلسله مراتبی از روحانیون در مقابل عرفا قرار گرفتند. ایرانیان به تدریج برای حسین و کربلاییان گریستند و علی شریعتی کوشید با ایجاد تمایز بین شیعه راستین (علوی) و شیعه ساخته شده (صفوی)، حادثه کربلا را بازخوانی کند. او کوشید تا گفتمان اراده و مبارزه را جایگزین گفتمان تسلیم و گریه کند، اینکه نباید برای زینب و حسین گریست، بلکه بایستی اخلاق زینبی و حسینی یافت. گریه بر آنها دردی از کسی دوا نمی‌کند و باید حسین (ع) مسئله روز ما شود و مانند او مبارزه کنیم.

کرین به جد معتقد بود که رسمی شدن تشیع در سلسله صفویه، به

نوعی پایان تشیع واقعی هم بود چون اساساً ساختمند شدن متافیزیک شیعه، ممکن نیست و خیزش عرفایی چون ملاصدرا را تلاشی برای نجات شیعه برمی‌شمرد.

اما نویسنده با بررسی دو مفهوم عارف و روحانی در شیعه، معتقد است که عارف با تلاش برای دستیابی به حقیقت و روحانی در تلاش برای مشروعه کردن سیاست، سرانجام به فراتر رفتن از وضع موجود می‌انديشند و این به درستی نشان‌دهنده ذات سیاسی شیعه در هر دو گرایش آن است؛ به گونه‌ای که نام تشیع همیشه به عنوان اپوزیسیون حکومت‌ها شناخته شده است.

نویسنده در عبارت بلندی می‌نویسد: «تشیع دینی عمیقاً سیاسی است؛ چون بر اندیشه رویداد 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 (عج) در کار است. سیاسی است؛ چون رویداد محوری آن یعنی عاشورا، مبتنی 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.» (همان، ص ۱۲۱).

شهر خالی است ز عشاق، بُود کز طرفی  
مردی از خویش برون آید و کاری بکند

اما در نگاه عارفانه و گنوسی کرین، سیاسی شدن تشیع، وداع با ماهیت آن است و عملاً تشیع علیه خود می‌چرخد و پیروانش را در درون خود به غربتی تازه گرفتار می‌کند و لاجرم، تشیع واقعی به درون خود پناه می‌برد و دو نوع تشیع به وجود می‌آید. یکی تشیعی که به دام تاریخ افتاده و معصومیت سیاسی خود را از دست داده و تشیعی که ویژه برگزیدگان است و جایگاه خود را در ملکوت می‌یابد.

عشقی در ادامه، انقلاب اسلامی ایران را انقلابی ملی (نه به معنای ناسیونالیستی، بلکه احتمالاً نوعی تکنوناسیونالیسم) می‌داند که بر اراده بودن مبتنی است؛ بودن مردم ایران، نه به عنوان این یا آن مقوله یا طبقه. (همان، ص ۱۲۳).

نویسنده سه شرط بعد عرفانی شیعه، مذهب عامه (عشق به ائمه و کربلا) و مسئله موجودیت ملی را مهم‌ترین عوامل پیدایش انقلاب ایران برمی‌شمرد و در صدد پاسخ دادن به این پرسش بر می‌آید که با این اوصاف، چرا روحانیت توانست این حرکت را به دست بگیرد؟ روحانیتی که ادعای شریعت و جهانی بودن داشت و نه ملی؟ (همان، ص ۱۲۷).

او برای پرداختن به این پرسش، ابتدا ذهنیت توطئه‌گرانه‌ای را که معتقد است روحانیون، انقلابیون را فریب دادند و آن را صاحب شدند، رد می‌کند و آن را ناشی از آگاهی سطحی از متافیزیک شیعی و جامعه‌شناسی ایران می‌داند.

اولین عامل برتری روحانیت، ناشی از جایگاه «درونی و بیرونی» آنها در میان جامعه ایران بود؛ به گونه‌ای که آنها هم خود جزئی از مردم ایران و هم دارای نوعی سازمان‌دهی داخلی بودند که به ایشان کمک می‌کرد تا در مسیر رویداد قرار بگیرند. امام خمینی توانست ملیت را با جهان‌گرایی، مذهب عامیانه را با عالمانه، عرفان را با شریعت، باطن را با ظاهر، امام را با فقیه و ... جمع کند.

دومین عاملی که بدان اشاره دارد، دلیلی تاریخی و به بعد از صفویه مربوط می‌شود که به تدریج بر اعتبار و قدرت روحانیت به عنوان اپوزیسیون قدرت می‌افزود، چرا که خلاف عصر صفوی، ایشان نه به عنوان خادمان قدرت، بلکه همراه و معتمد مردم پنداشته می‌شدند و پناهگاه خوبی برای مقابله با قدرت بودند و این اعتماد و اعتبار عمومی، در ۱۳۵۷ به اوج خود رسید و پذیرش رهبری امام خمینی (ره)، نشان بارز آن است.

سومین عامل تمایزبخش روحانیت، برمی‌گردد به زمان غیبت و جایگاه امام غایب (عج) که با عدم حضور او، وجود یک هیأت روحانی پاسدار روایات واقعی و رسمی، ضروری می‌نمود. بدین ترتیب، روحانیت توانست هدایت انقلاب را بر عهده بگیرد، روحانیتی که تا آن روز، حوزه‌ای نامرئی در دل قدرت مرئی بود.

### بازگشت از ملکوت

مهم‌ترین ویژگی هر رویدادی در تاریخ قدسی، اتفاقی و غیرقابل پیش‌بینی بودن و ناپایدار بودن آن است؛ سرنوشتی که گریزی از آن نیست. انقلاب اسلامی ایران نیز به مثابه یک رویداد، لاجرم بایستی پایان می‌پذیرفت؛ هرچند بسیار تلاش می‌شد تا این تجربه بسط یابد و یا حداقل تصویری از آن ثبت گردد. انقلابیون به راحتی حاضر به دل‌کندن از رویداد نیستند و بسیار مشتاقند تا آن حالت شور و حادثه ادامه یابد و خروج از ملکوت به تأویل بیفتد. بدان دلیل است که تسخیر سفارت آمریکا انقلابی دیگر خوانده می‌شود.

اما آنچه نقش مهمی در گسترش رویداد داشت، شروع جنگ تحمیلی بود. جنگ و شرکت در آن، امکان پایداری رویداد را گسترش می‌داد. شرکت در جنگ، یعنی مشارکت در رویداد و مسحور شدن در نفس عمل و ماندن در ملکوت. در این نگرش، جنگ در مقابل عراق به نمایندگی از جهانیان، در واقع دفاع از قلمرو ملکوت است، مقابله در برابر حمله‌ای است که همه نیروهای شر علیه کیان امکانی جدید، بسیج شده‌اند و بدین سبب است که شرکت در جنگ، شیرین و حتی خاطره آن گرمی داشته می‌شود، از آن به بعد شب‌های عملیات نه شب‌های بدبختی و جنگ که شب‌های خاطره غربت است. هنوز دیده می‌شود تابلوهایی که بر آنها حک شده «یاد باد آن روزگاران یاد باد»، «کجایند مردان بی‌ادعا». بعد از فتح خرمشهر، جنگ نیابستی تمام می‌شد؛ چون عملاً به نوعی پایان رویداد و بازگشت به ملکوت بود و این به مذاق امام و انقلابیون خوش نمی‌آمد. ماندن در رویداد، بر هر چیزی مقدم است. اما رویداد ابدی نیست و تنها با

مردن و پیوستن ابدی به آن، می‌توانی همیشه همراه آن باشی. باید فدای رویداد شد تا یادتان با رویداد ثبت گردد. رویداد جاذبه دارد و به مثابه کهربا، شیعیان شوریده و سرگشته را به خود می‌کشد:

من نه خود می‌روم او مرا می‌کشد  
کاه سرگشته را کهربا می‌کشد

سرانجام، خانم عشقی با توجه ویژه به ارتحال امام خمینی و مراسم تشییع او، بیان می‌دارد که مراسم به یادماندنی تشییع جنازه امام در بهشت زهرا، در تهران، ثابت کرد که انقلاب واقعاً یک رویداد بوده است و این مراسم اساساً برای غربی‌ها قابل درک نبود. توصیفاتى چون «هیستری» و «فناتیسیم» در مطبوعات آن روز غرب، نشان بارز این مسئله است.

بعد از آن است که هر کسی ایستاده در عصر پسا رویداد، به تحلیل آن می‌پردازد و از ظن خود یار آن می‌گردد.

### تکمله

آنچه در بالا مطرح گردید، گزارشی بود از تحلیل عرفانی خانم لیلی عشقی از انقلاب اسلامی، با توجه به نگرش خاص هانری کربن به تاریخ و عرفان تشیع، عشقی راز انقلاب را نه در زمین که در آسمان جست‌وجو کرده و امام را نقطه کانونی آن خوانده است.

او نتیجه می‌گیرد که شاه سرچشمه را اشتباه گرفت و در مقابل ملت قرار گرفت. در حالی که مردم در پی عاشورا و کربلا بودند، او در پی احیای ایران باستان، کوروش و داریوش بود و این باطنی بود در قلب ظاهر حکومت شاهنشاهی و چون شیعیان استادان تأویلند، انقلاب اسلامی چیزی جز پرده‌برداری از باطن جامعه ایران (تشیع و امامت) نبود. و سرانجام اینکه حمله صدام حسین و تجمیع اراده همه ایرانیان در مقابل آن، جنبه ملی این انقلاب را به نمایش گذاشت.

### پی‌نوشت

\* دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی - دانشگاه تهران

### منابع

۱. عشقی، لیلی (۱۳۷۹). **زمانی غیر زمان‌ها**. ترجمه احمد نقیب زاده. انتشارات باز.
۲. عشقی، لیلی (۱۳۷۸). «زمانی مابین زمان‌ها». **متین**. سال دوم، شماره بهار.
۳. کربن، هانری (۱۳۷۳). **تاریخ فلسفه اسلامی**. ترجمه سید جواد طباطبایی، انتشارات کویر.
۴. شایگان، داریوش (۱۳۷۴). **هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی**. ترجمه باقر پرهام. انتشارات آگه.