

## نگاهی به پروژه‌ی کریستین ژامبه

### پیتر هالوارد

#### ترجمه‌ی حسین نمکین

#### یادداشت مترجم:

متن زیر برگردان مقدمه‌ای است که پیتر هالوارد در شماره‌ی هشتم مجله‌ی *آنجلاکِی* (Angelaki) ویژه‌نامه‌ی «ژامبه» (Christian Jambet) در آگوست 2003 نوشته است. متن هالوارد تماماً از جنس مقدمه و معرفی است و تبعاً مقدمه‌نویس بر مقدمه ضرورتی ندارد: آنچه می‌خوانیم شرح دقیق و موجزی است از رئوس کلی پروژه‌ی ژامبه، طرح پرسش‌های مرکزی کار او، نگاهی به روند تحولات او در این سال‌ها و حتی در مواردی تعیین نسبت او با چهره‌های دیگری که به‌هرحال مختصات فعلی تفکر سیاسی معاصر فرانسه و بخش عمده‌ای از فضای آنگلساکسون دهه‌های اخیر متکی به آن‌هاست. بریده‌ی حتی‌الامکان جامعی است. آنچه می‌ماند اشاره‌ی کوتاهی‌ست به این نکته که چرا احياناً زحمت ترجمه‌ی و باز احياناً خواندن این آقای جدید؟!

از این صفت زنگ‌زده‌ی «جدید» که بگذریم، به‌نظرم، مسأله بر سر این است که نام ژامبه، یا دست‌کم خاطره‌ی نخستین کتاب او - *فرشته* (1976) - دال نوعی گذار از مائوئیسم فرانسوی فوق‌رادیکال پس از می 68 است به شیعه یا همان «اسلام ایرانی» (در ژانگون کربنی). مسأله بر سر نگاه کردن به تجربه‌ی گذاری است که مبدأ و مقصد آن هر دو ربطی به همان چیزی دارند که در این سال‌ها «وضعیت» نامیده‌ایم. اگر روزی کربن (استاد مطلق ژامبه) در سال‌های دهه‌ی 30 به‌واسطه‌ی «قرائت خاصی» از هایدگر به سهروردی رسیده بود، حالا ژامبه نیز در سال‌های دهه‌ی 70 و این بار به‌واسطه‌ی «قرائت خاصی» از لاکان به ابویعقوب سجستانی و ابن‌سینا و ملاصدرا می‌رسد. (به‌نظرم البته باید وسوسه‌ی اضافه کردن ماجراهای 1979 فوکو در تهران را به این معادله با احتیاط کنار گذاشت). تا آن‌جا که پای حدودوئفور کلی تفکر و شرط‌های بنیادین فلسفیدن (به‌همان معنایی که از افلاطون تا امروز با آن سروکار داشته‌ایم) در میان است، احتمالاً بهترین نامی که می‌توان به این دو تجربه داد، چیزی جز «خروج» (exitus) نخواهد بود، عبارتی که از قضا خود کربن به‌گزار خویش داده است. عمده‌ی زیرنویس‌ها به‌استثنای موارد معدودی که با حروف (م.ف) معلوم شده‌اند توضیحات مؤلف‌اند.

\*\*\*

کریستین ژامبه، متولد 1949 در الجزایر و متخصص فلسفه‌ی اسلامی است. ژامبه در اواخر دهه‌ی 1970 به‌عنوان برجسته‌ترین شاگرد هانری کربن پایه‌صحنه گذاشت و از آن روز تاکنون سال‌های درازی را در لیسه ژول فری واقع در مؤسسه‌ی مطالعات ایرانی دانشگاه پاریس 3 و هم‌چنین در مدرسه‌ی مطالعات عالی به تدریس فلسفه مشغول بوده است. از مائو و لاکان تأثیر گرفته، مترجم جلال‌الدین رومی و اسکاروایلد بوده و هم‌چنین خواننده‌ی دقیق و پیگیر کار فوکو، دلوز و بدیو، بطوری که درمقایسه با طیف وسیع

علاقی او، جریان غالب مطالعات جاری در حوزه‌ی فلسفه‌ی تطبیقی [۱] به شدت کوتاه‌نگرانه و محدود (parochial) به نظر می‌رسد. «کنش (فعل) فلسفی اصیل، فارغ از موقعیت بلاواسطه‌ی ظهور آن [هنگامی رخ می‌دهد که سوژه‌های آن نحوه‌ی ادراک خود از جهان را واژگون می‌کنند]، هنگامی که از پیش‌داوری یا عادت می‌گسلند و شیوه‌هایی از اندیشیدن را طراحی می‌کنند که در راستایی خطوطی بی‌تفاوت نسبت به کل بازنمودهای دریافت‌شده از جهان به پیش می‌روند. فلسفه چیزی از جنس دانستن (knowledge) و عقیده نیست، فلسفه هیچ ربطی به درونی‌کردن ایده‌های «درست» ندارد: فلسفه کار استحاله‌ی خودنگرانه‌ای است که بر خود اعمال می‌شود، گام‌نهادن به نوعی «ناهم‌نوایی با خویش» است به قصد هم‌نواشدن با شیوه‌ای از اندیشیدن که اصولاً در مورد همگان صدق می‌کند. [2]

در دوران دانشجویی، ژامبه تحت تأثیر حوادث مربوط به انقلاب فرهنگی چین و می 68 در عضویت گروه‌های مائوئیستی موسوم به اتحادیه‌ی جوانان کمونیست (شاخه‌ی مارکسیست-لنینیست) و [گروه] چپ پرولتری (Gauche Proletarienne) بود. در سال 1969 به چین سفر کرد و از نزدیک «طرح‌واره‌ی جهانی را که در آن به نظر می‌رسید خود توده‌ها سوژه‌ی فعال سیاست‌اند» دید. [3] سرخوردگی از سمت‌وسویی که مائوئیسم بعدها چه در چین و چه در فرانسه پیدا کرد، زمینه را برای گسست ناگهانی ژامبه از سیاست انقلابی سازمان‌دهی شده فراهم آورد و موقعیتی بلاواسطه برای پروژه‌های مشترکش با گی لاردو به دست داد. نظریه‌ی سوژگی سازش‌ناپذیر یا «فرشته‌وار» (Angelic) که در کتاب‌های *فرشته* (1976) و *جهان* (1978) شکل می‌گیرد نظریه‌ای است که می‌خواهد نوعی تعهد انقلابی ناب را حفظ کند، تعهدی که هم غیرقابل تقلیل به صور دیالکتیکی آنتاگونیسم است و هم میرا از هرگونه آرایش عقیدتی (doctrinal) و نهادی و تاریخی است. [4] خلاصه این که انقلاب به یک ماجرای ذاتاً و اساساً روحانی بدل می‌شود و نخستین دشمنان آن (امثال پل پت، [...] و دیگران) کسانی هستند که می‌خواهند نیروی انقلاب را در جهت اهداف صرفاً اجتماعی و تاریخی مهار کنند. اما هم‌کلامان ژامبه همچنان همان کسانی باقی می‌مانند که چه در زندگی و چه در فلسفه‌ی خود به دنبال حداکثرسازی شکاف میان روح و جهان تاریخی و اطلاق آزادی و خلاقیت ناب به روح‌اند. مواجهه‌ی سرنوشت‌ساز ژامبه با کربن در همین سال‌ها زمینه‌ای شد تا تکیه‌گاه‌های نظری این‌چنینی را عمدتاً در فلسفه‌ی عرفانی شیعی جستجو کند، فلسفه‌ای که در آن جدال میان جهان و روح (یا به عبارت دیگر میان برداشت لفظی و تشریحی از قرآن و برداشتی که مشتاقانه خواستار ابداع اشکال تفسیری جدید است) با شدت و وحدت در جریان است. پرسشی که امروزه افرادی چون بن‌لادن و [...] پیش می‌کشند، پرسشی است که از همان ابتدا شکافی در اسلام به وجود آورده است: آیا اراده‌ی خداوند ذاتاً و اساساً

به میانجی قواعد و نهادها جاری می‌شود و بنابراین محدود به اعمال قانون است؟ یا این که «خداوند آزادی خلاق است، جوشش ناب است، چنان که مؤمنان حقیقی این آزادی الهی را در کردار خویش بیان می‌کنند؟» [5].

هرگونه درک روح در مقام خلاقیت مطلق، می‌بایست دست‌کم از سه خصلت بنیادی برخوردار باشد، سه خصلتی که به‌عنوان مضامین مسلط آثار ژامبه پیوسته با آن‌ها روبه‌رو می‌شویم. اول این که (به دلایلی مشابه با دلایل اسپینوزا) هر نیروی خلاق نامحدود تنها می‌تواند تکین و یکه (unique) باشد. بنیادی‌ترین اصل ایمان اسلامی به «همانی خدا و واحد» مربوط می‌شود و بخش بزرگی از کار ژامبه [بررسی] پیامدهای وجودشناختی این اصل است، اصلی که تلاش می‌کند وجود را بر حسب واحدی بیاندیشد که هم وری وجود است و هم «امر واقعی» [6] وجود [«حقیقت» وجود]. [7] دوم این که (به دلایلی مشابه با دلایل هگل) خلاقیت ناب را تنها در مقام سوژه می‌توان اندیشید و نه در مقام ابژه، و تنها سوژه‌ی متناسب با واحد، خود خداوند است. خدا را نمی‌توان به شکل چیزی ابژکتیو و عینی در نظر آورد، تنها به همان شکلی که او خود را در نظر می‌آورد می‌توان او را در نظر آورد، یعنی در مقام سوژه‌ی مطلق. سوم این که (به دلایلی مشابه با دلایل برگسون) ما به خودی خود تنها از این جهت قادر به شناختن خدا هستیم که خدا هم به واسطه‌ی ما و از درون ما فکر می‌کند و مادامی که ما مستقیماً توسط خدا برانگیخته شده باشیم. یگانه اصلی که در این جا می‌تواند از گزند شک رادیکال مصون بماند «می‌اندیشم» نیست، (به دست خدا) «اندیشیده می‌شوم» است - *cogitor* و نه *cogito*. [8] به این معنا، حقیقت به شکل بی‌تفاوتی از جنس ابداع (*invention*) و آشکارگی (وحی) (*revelation*) است، و کل تلاش اسلام روحانی استعلایافتن و عبور از تفاوت ظاهری میان این دو و تحقق «جوهر نبوی انسان» است. ما تنها مادامی حقیقتاً سخن می‌گوییم که به دست خدا گفته می‌شویم؛ به این واسطه و از خلال تحلیل بی‌پایان این کلام، تجربه می‌کنیم از یک سو شکاف نامتناهی میان کلام مطلق و صدای انسانی آن را و از سوی دیگر تک‌معنایی ذاتی‌ای را که خود را در اندیشیدن همین شکاف بیان می‌کند - و این شکاف، برای ژامبه‌ای که ملاصدرا را در نور لاکان می‌خواند، چیزی نیست مگر امر واقعی تفکر (*the real of thought*). [9]

تقریباً می‌توان گفت که سه اثر اصلی ژامبه تا امروز، به ترتیب، متناظراند با سه تصریف متفاوت از آنچه در غیر این صورت می‌شد آن را مجموعه‌ای از اصول وسیعاً منسجم به‌شمار آورد. در *منطق مشرقیون* (983)، کتابی که در سیطره‌ی چهره‌ی عارف ایرانی سهروردی (1154 تا 1191 میلادی) است، خلاقیت مطلق در قالب نور و خیال بیان می‌شود و توسط هرآنچه که مقاومتی کبر را به همراه دارد (هرگونه صلبیت مادی، سکون، پیش‌داوری و غیره) محدود می‌شود. واحد فی‌نفسه، که منبع نور است، پنهان و دسترس‌ناپذیر است. [اما] آنچه از واحد صادر می‌شود، بر اساس نوعی منطق وسیعاً نوافلاطونی، تعداد بی‌شمار بازتاب‌ها یا «تصاویر» نوراند که روی یک سطح «خیالی/تصویری» از جنس الهام ناب به هم می‌رسند. [10] موجودات انسانی، حیات خود را در ظلمت و

سایه‌ی نسبی آغاز می‌کنند، در «غربتِ غربی» از نوری که سرچشمه و منبع آن‌هاست: رستگاری مستلزم کنارکشیدن از سایه‌ها و ظلمات و بدل‌شدن به منشوری شفاف برای تشعشعِ خالق. دسترسی ما به نور همواره از بطنِ جان‌هایی خاص، و افعالی خاص از جنس خیال و روح، منکسر می‌شود. به این ترتیب، ژامبه این شهود اشراقی (such Ishraqi illumination) را از صرفِ فناي فرد در وحدت‌یافتن با واحد متمایز می‌کند: [در نتیجه] سطحِ خیالی دقیقاً مصادف است با نوعی آشکارگی [وحي] بینابینی یا «فرشته‌وار»، که در آن فرشته درمیانه‌ی شعور الهی و شعور انسانی ظاهر می‌شود. «فرشته مصادف است با آنچه از دیگری مطلقاً پنهان یا همان واحد با ما سازگار شده است» [11] فرشته‌ی سه‌روردی هیأتی است با دو بال، یکی در تاریکی و یکی در نور، و جهانِ خیالی او مشحون از افراد [مجرداتی] است که در قالب «خیالین‌های» (imaginings) غیرمادی و درعین-حال مجزای خداوند در نظر آورده شده‌اند.

اما در کتاب **فعل وجود** (2002)، ژامبه توجه خود را به محبوب‌ترین فیلسوف ایرانی، ملاصدرا (1571 تا 1641 میلادی) معطوف می‌کند. ملاصدرا با الهام از فیلسوفان مختلف من جمله سه‌روردی، بیشترین تلاش خود را در این راه صرف می‌کند که همه‌ی (all) وجود را برحسب آن کنش [یا فعل] خلاق الهی خودبسنده‌ی خود-الزامی بیانده‌ی خود که وجود را قوام می‌بخشد؛ به عبارت دیگر، (و برحسب شرایطی که بازم یادآور اسپینوزا و به طریق اولاً دلوز است)، اندیشیدنِ کل وجود در مقام [همان] خلق پیوسته و به شکل نامتناهی متحرک، اندیشیدنی که در قالب «یکی گرفتن بنیادی امر واقعی، وجود و واحد» طرح می‌شود. [12]

اگر ملاصدرا به دنبال آن است که سمت‌وسوی فرشته‌وار سه‌روردی را به سوی نوعی درک تماماً درون‌ماندگار از وجود بکشد، نصیرالدین توسی (1201 تا 1274 میلادی)، به همراه دیگر متفکران اسماعیلی‌ای که در **رستاخیز بزرگ الموت** (1990) از آن‌ها بحث شده، در مقابل می‌کوشند تا ثنویت نهفته در استعلاي نوعی واحد و رای وجود را تقویت کنند. آنچه ژامبه در این جا تحت عنوان «واحد پارادوکسیکال» (paradoxical one) [یا یک متناقض] تحلیل می‌کند، نوعی خلاقیت «حادنامتناهی» (superinfinite) است که به اصطلاح تماماً عاری از هرگونه وساطت هرگونه پایداری مخلوقانه (یا هرگونه ماهیت [quidditas]) است. [13] از بطن نوعی امر واقعی [حقیقت] است که واقعیت (reality) به وجود می‌جوشد، امر واقعی [حقیقتی] که خود نامعقول و ناگفتنی می‌ماند. این درک تنزیهی (apophatic) از خدا، در مقام نوعی فضای تجربه‌ی عرفانی حقیقی، نوعی شکاف یا چاک خشکننده (searing gap) را می‌گشاید، چاک خشکننده‌ی میان واقعیت و امر واقعی [حقیقت]، میان زمان تاریخی و وحی/انکشاف مسیحایی، و میان جهان تجربه و نوعی «امر» [14] ناب، امر نابی که با نیرویی بی-تفاوت به تمایز آزادی و ضرورت امر می‌کند. [15]

- [1]. «فلسفه‌ی تطبیقی» اصطلاحی است که هانری کربن، استاد ژامبه، در اواخر عمر بکار می‌برد. برای شرح مبسوط در این زمینه نگاه کنید به: هانری کربن، *فلسفه‌ی ایرانی و فلسفه‌ی تطبیقی*، ترجمه‌ی جواد طباطبائی، مینوی خرد، 1391. (م.ف).
- [2]. «مصاحبه با کریستین ژامبه» (1997)
- [3]. ژامبه، «حاکمی به نام مائو» (2000). امروزه، ژامبه وقتی از علقه‌های مائوئیستی‌اش حرف می‌زند، به نبود هرگونه پیامد مستقیم تاریخی آن در فرانسه معترف است: این دوره بیش از آن که دوره‌ای برخوردار از «عقبه و عقوبت تاریخی» (posterity) باشد، از دید ژامبه‌ی امروز، دوره‌ای است واجد نوعی ماندگاری «فرا-تاریخی»، دوره‌ای در توازی با خطوطی که در یک زمینه‌ی متفاوت با ژاندارک ترسیم می‌شود (ژاندارکی که علی‌رغم یا شاید به دلیل عدم تأثیرگذاری تاریخی مستقیم و فوری‌اش، اثری ماندگار دارد) (همان).
- [4]. «مسأله یا پرسش استعلاتی»‌ای که در این کتاب‌ها طرح می‌شود و متعاقباً به صورتی متفاوت در باقی کارهای ژامبه پی‌گیری می‌شود، مسأله‌ای است که به «امکان استقلال شورش» مربوط می‌شود (نگاه کنید به: ژامبه، «بیا!» (Allez!) در *فرشته*، ص 233).
- [5]. ژامبه، «درمیانه‌ی اسلام روحانی و اسلام تشریحی، جدال آغاز شده است»، لوموند، 25 ژوئن 2001؛ هم‌چنین نگاه کنید به *فعل وجود*، صص 21 تا 24. تأثیر کربن در این‌جا بطور خاص اهمیت دارد: برای مثال نگاه کنید به: هانری کربن، *پارادوکس یکتاپرستی* (پاریس: هرن، 1981) و: کربن، *فلسفه‌ی ایرانی و فلسفه‌ی تطبیقی* (پاریس: بوشه-کستل، 1985).
- [6]. خواهیم دید که در ترمینولوژی ژامبه the real of being ترجمه‌ای است از «حقیقت وجود» نزد فیلسوفان اسلامی. اما از آن‌جا که ژامبه حقیقت اسماعیلی را در اتصال با امر واقعی لاکانی می‌فهمد در این‌جا ترجیح داده‌ایم تا هم‌چنان همان مفهوم لاکانی امر واقعی را استفاده کنیم. (م.ف)
- [7]. ژامبه، *فعل وجود*، ص 9. همان‌طور که یکی از آیات اساسی قرآن اعلام می‌کند: «قل هو الله احد» [بگو او خدا یکتا است].
- [8]. ژامبه، *منطق مشرقیون*، ص 118 و صص 224 و 5 .
- [9]. ژامبه، *فعل وجود*، ص 10 و 11؛ نیز 63 و 4 .
- [10]. *منطق مشرقیون*، صص 37 تا 51. آن‌طور که یکی از شارحان توضیح داده است «جهان خیالی/تصویری [...] جهانی‌ست که ابعاد و امتدادهایش تنها در دیدرس ادراک خیالی می‌افتند. این جهان، جهان صور خیالی خودایستا است، یا به عبارت دیگر، [جهان] صورت‌های خالص عاری از هرگونه آرایش به لایه‌های فسادپذیر و درعین‌حال جهانی معلق مثل تصاویر معلق در آینه است» (قطب‌الدین شیرازی، نه‌نقل از هانری کربن، *جسم روحانی و زمین فلکی* (پاریس: بوشه-کستل، 1979) ص 154). باشلار نیز به‌نحوی تقریباً مشابه نتیجه می‌گیرد که «خیال (imagination)، آن‌طور که ریشه‌شناسی آن برمی‌آید، قوه‌ی ساختن تصاویری (images) از واقعیت نیست، بلکه قوه‌ی ساختن تصاویری است که از واقعیت سرریز می‌کنند، که واقعیت را آواز می‌خوانند. خیال قوه‌ای ابرانسانی است» (باشلار، *آب و رویاها* (پاریس: کورتی، 1943)، ص 23).
- [11]. ژامبه، «معرفی»، در هانری کربن، *کاغذهای هرن* (1981)، ص 14.
- [12]. ژامبه، *فعل وجود*، ص 14.
- [13]. ژامبه، *رستاخیز بزرگ الموت*، صص 139 تا 176. زمینه‌ی تاریخی شکل‌گیری این آموزه، اعلام آخرالزمانی پایان‌یافتن حکم شرع و آغاز حیاتی سراسر معطوف به امر جاودانی و الهی است، اعلامی که به‌واسطه‌ی شیعیان اسماعیلی شمال ایران در فاصله‌ی سال‌های 1164 تا 1210 میلادی قوام یافت.

[14]. "imperative" - مفهوم «امر» در این جا دقیقاً به معنای خاص آن و در شأن مفهومی-فلسفی این کلمه در فلسفه‌ی اسماعیلی و بطور کل تفکر شیعی ظاهر می‌شود. (م.ف)

[15]. ژامبه، *رستاخیز بزرگ الموت*، صص 175 تا 185.

این مقاله ترجمه‌ای است از :

**Peter Hallward, "Introduction" to "Remarks on the Question of the One", by Jambet, in: *Angelaki*, vol.8, no.2, August 2003, pp.33-35**

