

خوانش فرهنگی میشل فوکو از انقلاب اسلامی

علی یعقوبی*

چکیده

فرضیه کلی مقاله این است که خوانش فرهنگی فوکو در خصوص انقلاب اسلامی، ریشه در دستگاه نظری او دارد. جنبش انقلابی مردم ایران، در بعد نظری توجه متفکران، فیلسوفان، جامعه‌شناسان و... را به خود معطوف نموده و تئوری‌ها و پارادایم‌های زیادی بواسطه حرکت مردمی ایران، تعدیل شدند. در میان تئوری‌های مزبور، خوانش فرهنگی میشل فوکو به حاشیه‌رانی تبیین اقتصادی و برجسته‌سازی تبیین فرهنگی می‌پردازد. برساخت فرهنگی فوکو در خصوص انقلاب اسلامی، ریشه در نظریه گفتمان قدرت و مدرنیته وی دارد. از منظر فوکو، در انقلاب ایران صف‌آرایی و رویارویی چهره سخت‌افزاری قدرت در مقابل چهره نرم‌افزاری قدرت وجود دارد و اولین انقلاب پست‌مدرن در قرن بیستم و یکی از مخالف‌خوانی‌های عظیم در این قرن محسوب می‌شود. «نو بودن» و «منحصر بفرد بودن» حرکت انقلابی مردم ایران، فوکو را به شدت مجذوب و شیفته خود نموده است. این مقاله، از طریق روش اسنادی مبتنی بر تحلیل محتوای کیفی و پس از واکاوی نظری، ابعاد و زوایای گوناگون تحلیل فوکو از انقلاب اسلامی را مورد بررسی قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی

میشل فوکو، خوانش فرهنگی، تحلیل گفتمان، انقلاب اسلامی.

طرح مسئله

تا قبل از پیروزی انقلاب اسلامی، خوانش‌ها و رویکردهای عمده بر نظریه‌های انقلاب صیغه جامعه‌شناختی، اقتصادی، روان‌شناختی و سیاسی داشته‌اند. اما با آغاز جنبش انقلابی و پیروزی آن، انطباق نظریه‌های موجود در تبیین انقلاب اسلامی با چالش‌های جدی مواجه شده‌اند. علاوه بر این، تا این زمان، اثری از رویکرد یا رهیافت فرهنگی نبود؛ ولی با پیروزی انقلاب اسلامی، انقلابی در نظریه‌ها صورت گرفت و به دلیل ماهیت کاملاً متفاوت این انقلاب با سایر انقلاب‌های عصر جدید و نقش برجسته، گسترده و همه‌جانبه فرهنگ اسلامی در آن بسیاری از متخصصان انقلاب، ایران‌شناسان و اندیشمندان علوم انسانی و علوم اجتماعی برای تبیین چرایی و چگونگی این انقلاب به سراغ رهیافتی می‌روند که بتواند ابعاد جدید و بی‌سابقه این انقلاب نوظهور را تبیین نماید. اموری نظیر اراده جمعی انقلاب، کانون‌های انقلاب، شعارهای انقلاب، رهبری انقلاب، نقاط عطف زمانی انقلاب، اقشار و طبقات پیشرو در انقلاب، نوشته‌ها و زبان انقلاب و سبک مبارزه انقلابیون آنان را به ماهیت صدرصد مذهبی، اسلامی، شیعی و در نتیجه فرهنگی این انقلاب رهنمون ساخت. بنابراین، این واقعه جدید به وسیله نظریه‌ها و پارادایم‌های موجود قابل فهم و تبیین نبود و به دنبال عدم توان انکارها یا پارادایم‌های موجود در تبیین انقلاب اسلامی نوعی ناپهنجاری^۱ علمی به وجود آمد. (پناهی، ۱۳۸۷: ۲۷۲)

ماهیت فرهنگی انقلاب سبب شد که عده‌ای از نویسندگان و متفکران دریافتند که با خوانش‌ها و تئوری‌های متعارف درخصوص جنبش‌های اجتماعی و سیاسی نمی‌توان پدیده مزبور را تحلیل و تبیین نمود. در رأس چنین چشم‌اندازی، رویکرد میشل فوکو^۲ متفکر و فیلسوف فرانسوی قرار دارد. او به شدت متأثر از مخالف‌خوانی مردم ایران در برابر گفتمان قدرت بود. خوانش فوکو نیز از رژیم شاه و دفاع از انقلاب اسلامی منبعت از مخالف‌خوانی وی از مدرنیته است. میشل فوکو که ناقد رادیکال تجدد و ساختارهای درهم تنیده قدرت آن بود، در انقلاب ایران امکان مقاومتی معنوی در برابر تجدد می‌دید که سرشتی متفاوت با انقلاب‌های چپ در جهان دارد و می‌تواند سراسر نظام مدرن و گفتمان‌های برآمده از آن و حاکم بر آن را درهم شکنند و از آن فراگذرد و سرانجام «سیاستی معنوی» را در مقام بدیلی برای سیاست سکولار غربی پیش نهد. از این رو مخالف‌خوانی در چالش با «دیگری» هویت می‌یابد و در جست‌وجوی واژگون کردن اندیشه‌ای است که آن را نمی‌پذیرد. فوکو در سطح نظری به وارونه‌سازی^۳ نظریه مارکس در تبیین انقلاب اسلامی پرداخت و بجای برجسته‌سازی عامل اقتصادی، بر عنصر فرهنگی تأکید نمود. روایت وی از انقلاب اسلامی منجر به رویکردی جدیدی در تبیین آن شد.

1. Anomaly.
2. Michel foucault.
3. Reversality.

فوکو در جریان مبارزات انقلابی مردم ایران به درخواست روزنامه مشهور ایتالیایی «دلاسرا»^۱ دو بار به ایران سفر کرد. وی با تمجید از انقلاب اسلامی، بر ضرورت شورش و انقلاب تأکید کرد:

با کسانی که می‌گویند شورش فایده‌ای ندارد، چون آب از آب تکان نمی‌خورد مخالفم، هیچ کس حق ندارد به کسانی که جانشان را در راه مبارزه با قدرت به خطر می‌اندازد، چیزی را دیکته کند ... واقعیت این است که افراد طغیان می‌کنند، و از این طریق نوعی سوپزکتیویته قدم به تاریخ می‌گذارند و به آن حیات می‌بخشند. (فوکو، ۱۳۹۵: ۳)

او با مطالعه در خصوص حرکت انقلابی مردم ایران به تفاوت بنیادی و جوهری انقلاب مزبور نسبت به سایر نهضت‌ها و حرکت‌های سیاسی - اجتماعی پی برد. تفاوت مزبور باعث شکل‌گیری این سؤال اساسی در اندیشه فوکو گردید که ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟ وی با مطالعه روی انقلاب ایران، به وجه فرهنگی آن اذعان نمود. هدف این مقاله نیز، بازخوانی فرهنگی اندیشه فوکو در تحلیل گفتمان انقلاب اسلامی، بر مبنای رویکرد معرفت‌شناسانه اوست.

این مقاله در پی پاسخ به پرسش‌های اساسی زیر است:

بازتاب انقلاب اسلامی در اندیشه میشل فوکو چگونه است؟ او در فرایند این بازتاب چه خوانشی پیدا کرده است؟ و چه نسبتی بین رویکرد فرهنگی فوکو در خصوص انقلاب ایران با مبانی نظری وجود دارد؟ به‌زعم وی، عناصر اصلی شکل‌گیری انقلاب اسلامی کدامند؟

هرچند مقالات متعددی با رویکرد فرهنگی میشل فوکو در خصوص انقلاب اسلامی به نگارش درآمده است؛ اما کمتر وجه مخالف‌خوانی، بر ساختگی و بازتاب این رخداد عظیم در خوانش فوکو را مورد توجه قرار داده است.

گفتار اول: واکاوی نظری

۱. بنیان‌های فکری

اندیشه فوکو محصول شرایط اجتماعی - سیاسی جامعه فرانسه چون جنگ جهانی دوم و شورش ۱۹۶۸ فرانسه و نیز آبخورهای مهم فکری بوده است. اندیشمندان و بزرگان چون مارتین هایدگر،^۲ فروید،^۳ مارکس^۴ و به‌ویژه فریدریش نیچه^۵ بیشترین تأثیر را در فوکو داشته‌اند. (کالهن،^۶ ۲۰۰۲: ۱۸۶ - ۱۸۵)

1. della sera.
2. Martin Heidegger.
3. Freud.
4. Marx.
5. F.Nietzsche.
6. Calhoun.

آثار فوکو از حیث محتوا به سه بخش عمده تقسیم می‌شود:

الف) بخشی که متأثر از هرمنوتیک هایدگری است، که اوج این گرایش در کتاب *تاریخ جنون* (۱۹۶۱) [1973] آشکار شده است.

ب) بخش دیگر را می‌توان باستان‌شناسی یا دیرینه‌شناسی معرفت اطلاق کرد که تحلیل شبه‌ساختاری یا نیمه ساختاری دارد که مهم‌ترین آثار او در این نگرش در «پیدایش درمانگاه» (۱۹۶۳) [1975] «واژگان و اشیا» یا «نظم و اشیا» (۱۹۶۶) [1973] و «باستان‌شناسی معرفت» (۱۹۶۹) [1972] مشاهده می‌شود.

ج) بخش سوم آثار فوکو آثار تبارشناسانه اوست که به بررسی گفتمان و معرفت از یک سو و قدرت از سوی دیگر می‌پردازد. «مراقبت و مجازات» (۱۹۷۵) [1979] و جلد اول «تاریخ جنسیت»، (۱۹۷۶) [1980] و جلد دوم و سوم «تاریخ جنسیت» (۱۹۸۴) از نوشته‌های فوکو در این زمینه می‌باشد.

یکی از سؤالات مقاله این است که چه نسبتی بین رویکرد فرهنگی فوکو به انقلاب اسلامی و مبانی نظری وی وجود دارد؟ از این رو لازم است قبل از پرداختن به نگاه فوکو از انقلاب ایران چارچوب تئوریک وی مورد واکاوی قرار گیرد. تحلیل فوکو از انقلاب بویژه انقلاب اسلامی، منبعث از دیدگاه وی درباره دو مقوله «تاریخ» و «قدرت» است که در دیرینه‌شناسی و تبارشناسی اندیشه فوکو متجلی است.

۲. دیرینه‌شناسی

وی این مفهوم را در دوره نخست فعالیت فکری خویش به‌عنوان روشی برای پژوهش تاریخی عرضه کرده است. این عنوان همچنین نام کتابی است که فوکو در ۱۹۶۹ نوشته است. فوکو وظیفه یک فیلسوف را «دیرینه‌شناسی و باستان‌شناسی» می‌داند، که از گردوغبار روزگار لایه‌های برهم انباشته را مورد شناسایی قرار دهد. وی با نقد، تکامل و پیوستگی و استمرار در تاریخ کلاسیک، به گسست‌ها، شکاف‌ها، خلأها و تفاوت‌ها تأکید می‌کند. (دریفوس و رایینو، ۱۳۷۶: ۱۹)

فوکو مورخ استمرار و تداوم نیست؛ بلکه مورخ عدم استمرار و تسلسل در تاریخ است. وی تلاش می‌کند تا گذشته را از حال جدا سازد. این نوع تحلیل و نگرش به تاریخ در آثار فوکو چون *دیوانگی و تمدن*^۱ *تولد درمانگاه و کلمات و اشیا*^۲ مشهود است. (نوذری، ۱۳۸۰: ۴۵۷)

فوکو معتقد است هر عصر و دوره، گفتمان و صورت‌بندی دانایی خود را دارد که این صورت‌بندی هویت و فضای معنایی خود را تشکیل می‌دهد و غیر خود را طرد و به کنار می‌زند. شکل‌گیری اندیشه و دانش ناشی از

1. Madness and civilization.
2. The order of things.

این صورت‌بندی دانایی با شناختی است که در هر عصر مسلط است و خود را بر وجوه دیگر تحمیل می‌کند. به‌زعم فوکو، سوژه یا محقق و به تعبیری هر اندیشمند و دانشوری که در درون این گفتمان با شناخت‌شناسی است که اندیشه‌هایش تکوین می‌یابد. به عبارت دیگر، اندیشه‌ها و شکل‌گیری سوژه از این فضا و صورت‌بندی شکل می‌گیرد. (شاگری، ۱۳۸۷: ۳ - ۲)

۳. تبارشناسی

در مرحله دوم، فوکو از نظریه «دیرینه‌شناسی»^۱ به سمت نظریه «تبارشناسی»^۲ حرکت می‌کند. او بین تبارشناسی و تاریخ‌نگاری سنتی تفاوت قائل است؛ زیرا دومی خطی، غایت‌گرایانه، علاقمند به یافتن آغاز و پایان، و در شکل روشنگرانه آن معتقد به ایده پیشرفت است. درحالی‌که تبارشناسی نه خطی بلکه شعبه شعبه، نه جستجوکننده آغاز و پایان، نه تسکین‌دهنده و اطمینان‌بخش (ایده پیشرفت) بلکه بی‌ثبات‌کننده و برانداز است. (رشیدیان، ۱۳۹۴: ۱۹۸) در تبارشناسی است که فوکو از رابطه قدرت و دانش سخن می‌گوید. در این مرحله فوکو تأکید می‌کند که قدرت و روابط قدرت در ساختن دانش و اندیشه و سوژه نقش اساسی دارد. به عبارت دیگر نمی‌توان اندیشه و دانش خالص را بدون توجه به روابط قدرت محسوب کرد.

از طریق تبارشناسی، فوکو حقیقت و معنای غایی را منکر می‌گردد و تأکید می‌کند اراده سیاسی و قدرت که در حوزه قدرت سیاسی شکل می‌گیرد، تعیین‌کننده حقیقت و معنای اصلی خواهد بود.

وی در یک جمع‌بندی کلی سه‌چهره از قدرت یعنی قدرت گفتمانی،^۳ قدرت سازمانی یا دیسپلینی^۴ و قدرت مشرف به حیات^۵ را از همدیگر متمایز می‌نماید. چهره گفتمانی قدرت در نزد فوکو، همان چهره «هابزی» قدرت یعنی تمرکز آن در دست حاکمیت است. از نظر فوکو قدرت گفتمانی یا قدرت معطوف به حاکمیت قدرتی است که بجای آنکه بر بدن‌ها و اعمال آنها اعمال گردد، بر زمین و تولیدات آن اعمال می‌شود. ویژگی این قدرت این است که به‌طور مستقیم اعمال شده و از طریق تملک دارایی و ثروت جامعه و مستقل از کنش و واکنش، با پیکره جامعه که ملت را می‌سازد، تداوم می‌یابد.

قدرت انضباطی بدون سرکوب، متقاعدکننده است و کنش‌های سرکوب‌گرایانه خود را بر احساسات و حوزه رفتاری اعمال می‌کند و به احساسات و رفتارها اجازه می‌دهد که در پیکره جامعه، خود را مانند یک داده قابل قبول و یا یک سنت، بازتولید کنند. در دیدگاه فوکو قدرت مشرف به حیات صرفاً همزاد خشونت و اجبار نیست، بلکه دربرگیرنده تعامل تکنیک‌های مختلف انضباطی و تکنولوژی‌های پنهان‌تری است و وظیفه تبارشناس مدرن

1. Archaeology.
2. Genealogy.
3. Discursive power.
4. Disiplinary power.
5. Bio – power.

تشخیص عناصر تشکیل دهنده و تحلیل روابط میان آن اجزا می‌باشد. (خوشروزاده، ۱۳۸۷: ۳ - ۴)

نوع نگاه فوکو به عرصه قدرت مانند سایر پست‌مدرن‌هاست. از جمله ویژگی‌های پست‌مدرن‌ها و اندیشمندان فرامدرن بجای توجه به مرکز، توجه به حاشیه‌هاست. به زعم آن‌ها، مدرنیته یک رشته مفاهیم را جزو مفاهیم مرکزی و محوری خود قرار داده، حال آنکه برخی مفاهیم که بسیار مهم و حیاتی به نظر می‌رسد را مورد غفلت قرار داده است. از این رو پست‌مدرن‌ها از علم‌باوری، عقل‌گرایی، انسان‌محوری و دیگر مفاهیمی که مدرنیته به آنها اصالت می‌بخشد، مخالفت می‌ورزند و به مفاهیم فراموش شده پیرامونی یا حاشیه‌ای روی می‌آورند. بنابراین نوع نگاه پست‌مدرن‌ها به مفهوم قدرت نیز متأثر از مبنای معرفتی و روشی آنهاست. به‌عنوان نمونه، میشل فوکو قدرت را منحصرأ در اختیار یک شخص، گروه یا طبقه نمی‌داند که به‌طور عریان و به صورت یک طرفه آن را اعمال کند، چنین قدرتی حالت سخت‌افزاری و ملموس دارد. وی در عین حال به نوع چهارم قدرت که جنبه نرم‌افزاری و شبکه‌ای دارد اشاره می‌کند که در مقابل قدرت سخت‌افزاری قرار می‌گیرد. (آفاری و اندرسون، ۲۰۰۵: ۲۹ - ۳۷)

بنابراین فوکو قائل به شبکه روابط قدرت است که این امر قرین با مقاومت است. در نتیجه شرط وجود قدرت، رابطه مستمر آن با مقاومت، مبارزه و آزادی است. در نگاه فوکو، قدرت هرگز در دست‌های کسی نیست و هرگز به تملک کسی در نمی‌آید. قدرت از طریق سازمان‌های شبکه‌ای عمل می‌کند و اعمال می‌شود و افراد نه‌تنها در میان تارهای این شبکه در گردشند بلکه همواره در وضعی قرار دارند که هم به قدرت تن بدهند و هم آن را اعمال کنند.

۴. گفتمان

یکی از مفاهیم محوری که ارتباط هم‌نشینی با مفهوم قدرت دارد، گفتمان^۱ است. او در باستان‌شناسی دانش هم به پیچیدگی این اصطلاح و هم به نقش خودش در پیچیده کردن آن اشاره می‌کند.

گمان می‌کنم من بجای تقلیل تدریجی معنای مواج واژه گفتمان به معنای آن افزوده‌ام؛ زیرا گاه آن را به‌عنوان حیطة عمومی همه گفته‌ها، به‌عنوان گروهی قابل متفرد شدن از گفته‌ها، و گاه به‌عنوان پراتیکی قاعده‌مند که مسئول شماری از گفته‌هاست، به‌کار برده‌ام. (رشیدیان، ۱۳۹۴: ۵۳۶)

مفهوم «گفتمان» در اندیشه فوکو با ساخت‌گرایی پیوند نزدیکی دارد که بر محور روش دیرینه‌شناسی تنظیم شده است. از منظری ساخت‌گرایانه، گفتمان برای اشاره به مجموعه قاعده‌مندی از گزاره‌ها به‌کار می‌رود که به صورت ساختارهای نامرئی و ناخودآگاه، در پس اندیشه‌های منفرد، تئوری‌ها و سخنان روزمره

1. Discourse.

نهفته است و قواعد خود را بر اندیشه، فلسفه، علم، رفتارها و گفتارها تحمیل می‌کند. (داودی، ۱۳۹۰: ۹۶) او گرچه زبان و جامعه را تحت تأثیر نظام‌های قانونی می‌دانست اما اختلاف او با ساختارگرایان این بود که وجود ساخت‌های بنیانی معینی را که وضعیت انسان را تبیین کنند، باور نداشت و بیرون رفتن از گفتمان برای جست‌وجوی واقعیت عینی و مستقل را ممکن نمی‌دانست. (رشیدیان، ۱۳۹۴: ۱۶۷)

فوکو معتقد بود که هر گفتمان، نوعی نگرش خاص به جهان را برای ما میسر می‌کند. گفتمان، «دانش» ما را درباره جهان تولید می‌کند، دانشی که پیامدهایی در رابطه با قدرت دارد؛ زیرا امکان‌های عملی خاصی را برای ما در جهان به همراه دارد. وی شکل‌بندی‌های دانایی را وقتی که تبلور زبانی پیدا می‌کند و با قدرت عجین می‌شوند، گفتمان می‌نامد. از این‌رو تلقی فوکو از گفتمان صرفاً تأکید بر زبان نیست، بلکه بر شکل‌گیری دانایی در چارچوب قدرت و نهادینه شدن این قدرت به صورتی است که بستر زبانی خاصی را به وجود بیاورد. (ضمیران، ۱۳۸۲: ۴۴) وی معتقد است که جهان اجتماع و انسان، جهانی ذاتاً بی‌شکل و بی‌معنی است و به وسیله گفتمان‌های مسلط هر عصری، معنا و شکلی خاص می‌گیرد و محدود و محصور می‌شود. (محمدنژاد، ۱۳۹۰: ۲۱۷)

یکی از ویژگی‌های تفکر فوکو درخصوص گفتمان‌ها این است که آنها را در رابطه با کارکردشان مورد توجه قرار می‌دهد. بنابراین در نگاه او گفتمان تنها نوشته‌ها و کتاب‌ها و متون را تشکیل نمی‌دهد، بلکه الگوهای عملی و کاربست‌های آن را نیز شامل می‌شود. (عضدانلو، ۱۳۷۲: ۱۸؛ رشیدیان، ۱۳۹۴: ۵۳۶)

فوکو آنچه را که در زمان‌های گوناگون به گفتمان‌ها شکل می‌بخشد، اپیستمه یا نظام دانایی می‌داند و تأکید می‌کند این نظام‌های دانایی قواعد نامعلومی هستند که برپایه آنها، کلمات و اشیا و کردارها درهم آمیخته می‌شود و کاربست‌های گفتمانی را امکان‌پذیر می‌سازد. او بر این باور است که منظور از نظام دانایی مجموعه کلی روابطی است که طی یک دوره مشخص موجب وحدت کاربست‌های گفتمانی می‌گردد که به ظهور اجزاء و عناصر معرفت‌شناختی، علوم و احتمالاً نظام‌های رسمیت یافته می‌انجامد.

گفتار دوم: بازتاب انقلاب اسلامی در اندیشه میشل فوکو

۱. رویکرد فرهنگی

درخصوص انقلاب اسلامی هر یک از اندیشمندان از مناظر مختلف آن را به تحلیل کشیده‌اند، گروهی بر عامل اقتصادی، گروهی بر عنصر سیاسی، گروهی بر متغیر روان‌شناختی (فردی و جمعی) و ... تأکید نموده‌اند، ولی فوکو با استفاده از روش وارونه‌سازی بر عامل فرهنگ اصرار می‌ورزد؛ زیرا یکی از روش‌های عمده مخالف‌خوانی، «واژگون‌سازی» است. نفی و انکار و مقاومتی که در مخالف‌خوانی وجود دارد، بی‌گمان به وارونه‌سازی منجر می‌شود. (جهان‌دیده، ۱۳۹۱: ۱۲۲)

به تعریف فوکو، واژگونی عبارت است از آنچه انسان ممکن است در فرض مفهوم مخالف در ذهن احیا کند. بدین معنا که وقتی سنت یا مکتبی تفسیر خاصی از رویدادهای تاریخی عرضه می‌دارد، می‌توان با طرح تفسیر و تعبیر مقابل آن زمینه اندیشه تازه‌ای را در آن خصوص مهیا کرد. (ضمیران، ۱۳۷۸: ۳۸)

بدین ترتیب، انقلاب اسلامی در ایران چرخشی در تئوری‌های انقلاب کرده است که در آن، وجه فراموش شده فرهنگ کاملاً برجسته می‌شود. (پناهی، ۱۳۸۶: ۷۱) همچنین این رخداد عظیم، تأثیرگذاری انقلاب اسلامی به مثابه یک واقعیت در نظریه‌های اجتماعی است مبنی بر اینکه چگونه انقلاب اسلامی به مثابه یک امر عینی توسط نظریه‌پردازان انقلاب به شکل‌های مختلفی بر ساخته شده است.

یکی از وجوه بازتاب انقلاب اسلامی در اندیشه میشل فوکو این بود که در این حرکت انقلابی هیچیک از دو ویژگی کلاسیک حرکت‌های انقلابی معمول و متداول یافت نمی‌شود. در این حرکت نه اثری از «مبارزات طبقاتی» یا حتی «جبهه‌بندی اجتماعی» می‌توان یافت و نه نشانی از یک «دینامیک سیاسی» و «اقدامات انقلابی طبقه پیشرو» وجود دارد. (فوکو، ۱۳۷۹: ۵۴) از نظر فوکو حرکت مردمی ایران مایه تشویق و تعجب همگان است؛ زیرا رویدادهای ایران در واقع نه چیزی است که در چین یافت می‌شود، نه در ویتنام و نه در کوبا؛ یعنی موج عظیمی است بدون ابزار نظامی، بدون پیشگام، بدون حزب. (فوکو، ۱۳۸۶: ۴۳)

فوکو با مطالعه روی انقلاب اسلامی، به این نکته بنیادی دست یافت که این انقلاب نمی‌تواند با انگیزه‌های اقتصادی و مادی صورت گرفته باشد چراکه مشکلات اقتصادی‌ای که ایران در آن زمان درحال تجربه آن بود، به آن اندازه مهم و بزرگ نبود که در نتیجه آن، صدها هزار و بلکه میلیون‌ها ایرانی به خیابان‌ها ریخته و با سینه‌های عریان به مقابله با مسلسل‌ها بپردازند. (خرمشاد، ۱۳۸۳: ۱۰۳)

علاوه بر این، نکته شگفت‌انگیز برای فوکو آن است که پایین‌ترین اقشار اجتماعی تا مرفه‌ترین اقشار بر سر مبارزه متحد شده‌اند. او در فرایند مخالف‌خوانی خویش نه بر انگیزه‌های اقتصادی بلکه بر عنصر فرهنگ اسلامی و شیعی تأکید می‌کند و معتقد است که مردم ایران با مذهب شیعی و اسلامی خود قدرت و نیرویی تولید می‌کنند که به واسطه این نیرو، رژیم تا دندان مسلح پهلوی وادار به تسلیم می‌شود.

فوکو هویت ایرانیان را آمیخته با دین و مذهب می‌داند؛ دینی که راکد، بی‌تفاوت، خشک و بی‌روح نبوده بلکه «پناهگاه مردم» شده است. وی عقیده دارد که اسلام شیعی نیز در ذات خود مخالف‌خوان است و در برابر قدرت‌های مستقر، تشیع پیروان خود را به نوعی بی‌قراری مدام مسلح می‌کند و این قدرت و نیرو را دارد که در زمان مقتضی بتواند قدرت را جمع‌آوری کرده و علیه حکومتی یا رژیمی به کار گیرد. (فوکو، ۱۳۸۶: ۳۱)

بدین ترتیب، فوکو در مقالات متعدد به نقش مذهب تشیع، قیام امام حسین علیه السلام و نیز ایام و مراسم

1. Construction.

مذهبی چون محرم و عاشورا تأکید می‌کند و معتقد است این فرهنگ‌ها به‌مثابه قدرت نرم‌افزاری هستند که توان مقابله با قدرت‌های عریان و خشن را دارا می‌باشند. وی انقلاب ایران را نویدبخش ظهور گفتمان رادیکال سیاسی - عرفانی جدیدی می‌داند که از دل مفاهیم و آموزه‌های مذهبی که در طی قرون متمادی در پس لایه‌های غبار خرافه، ارتجاع و نسیان مدفون شده بود، سربرآورده است.

۲. قدرت نرم‌افزاری و انقلاب اسلامی

فوکو برخلاف رویکرد ذات‌انگارانه و رویکردهای سنتی اثبات‌گرایی و تجربه‌گرایی از منظر تحلیل گفتمانی و با رویکرد برساخت‌گرایی به تبیین انقلاب اسلامی پرداخته است. وی در تحلیل‌های خود در جست‌وجوی ایده‌هایی است که توسط مردم در کنش خلق می‌شوند. فوکو بر آن است که نقطه عزیمت تحلیلی خود را در جایی میان آنچه مردم می‌اندیشند و آنچه اتفاق می‌افتد قرار دهد، بدین معنا که گفتمان او درباره انقلاب، بر ایده مردم عادی متمرکز است تا ایده روشنفکران (کشاورز شکری و همکاران، ۱۳۸۸: ۷۷) به‌زعم فوکو ماهیت قدرت در نظام پهلوی مصداق و بروز چهره نخست و سخت‌افزاری آن است. این چهره از قدرت که رویکرد عمودی و هابزی از قدرت است باعث شده بود بازار سیاست کاملاً انحصاری شود به این معنی که در این عرصه بیش از یک سخن رسمی وجود نداشته باشد؛ به نحوی که ساختار کلام در سازمان قدرت مسلط کاملاً تک‌ضلعی و تک‌ساختاری بود. این امر سبب شده تا در کنار بازار تبادلات کلامی دوران پهلوی دوم، یک بازار حاشیه‌ای و غیررسمی نیز ایجاد شود و انقلاب اسلامی چیزی نبود جز هجوم قدرتمندانه حاشیه بر متن و زیرورو کردن آن، چراکه این کلام در حاشیه آن زمان در اوج توهم‌افکنی و توهم‌زایی بود.

این تعبیر از قدرت که فوکویی است جنبه شبکه‌ای و نرم‌افزاری دارد که پخش و پراکندگی و جوشش آن از زیر بدنه‌هاست، به این معنا که این نوع از قدرت، در هر پدیده و شیئی نهفته است و در جریان جنبش انقلابی مردم ایران، در اشکال مختلف از نشانه‌ها، پدیده‌ها، اشیا و اندیشه‌ها که منشأ تولید قدرت می‌شود، قابل رؤیت هستند. قدرتی که به تعبیری از یک پوستر می‌جوشید از یک سخنرانی و حتی یک کلمه می‌جوشید، قدرتی که از یک شعر، کتاب، متن و یا حتی از یک شبنامه ناشی می‌شد. این چهره قدرت از زیر جوشید و در مقابل قدرت متمرکز، فیزیکی و سخت‌افزاری رژیم شاه، ایستاد و پیروز شد. (تاجیک، ۱۳۷۶: ۲۶) وی در این باره می‌گوید:

اخلاقیات من «ضد استراتژیک» است. هنگامی که یک تکنیکی برمی‌خیزد و در برابر تخطی دولت از اصول جهان‌شمول دست به مقاومت می‌زند، قطعاً سزاوار احترام است. (فوکو، ۱۳۹۵: ۴)

فوکو صف‌آرایی دو تعریف و دو چهره از قدرت را روشن می‌کند. به‌طوری که شاه و ارتش را نماد قدرت

عریان و خشونت محض و در مقابل اراده عموم مردم و قدرت تمرکز یافته آنان را جنبه نرم‌افزاری قدرت می‌داند. زیرا انقلاب اسلامی، جنبشی غیرمسلحانه بوده و از این حیث به جنبش‌های جدید اجتماعی (N.S.M) قرابت بیشتری دارد. در این مبارزه، گفتمان انقلاب اسلامی در مقابل گفتمان مسلط نظام پهلوی قرار گرفته است.

آنچه که شگفتی فوکو را بر می‌انگیزد این است چگونه ده ماه مردم با رژیمی که از مسلح‌ترین رژیم‌های جهان که دارای ارتش پنجم جهانی است و با پلیسی که از هولناک‌ترین پلیس‌های جهان است مقابله می‌کند؟ فوکو مقاومت و ایستادگی مردم را ناشی از ایدئولوژی و اعتقادات آنها می‌داند:

اصل قضیه این است: تنها با بودجه، با تجهیزات، با هواپیمای شکاری و با هاروکرافت، ارتش ساخته نمی‌شود. چه بسا وجود تجهیزات، جلوی ساخته شدن ارتش را بگیرد. (فوکو، ۱۳۸۶: ۱۲ - ۱۱)

فوکو در انقلاب ایران، معتقد به صف‌آرایی شکل و نرم‌افزارانه و چهره چهارم قدرت در مقابل چهره نخست و سخت‌افزارانه است.

فوکو معتقد است که قدرت نرم‌افزاری مرکز ثقل واحدی ندارد و در همه‌جا پراکنده است. حتی قبرستان مردگان و شهدا هم در صف انقلابیون قرار گرفته و منشأ تولید قدرت می‌شود. وی اشاره می‌کند:

در بهشت زهرا که مردگان در دل خاک زیر قشر نازکی از سیمان خفته بودند و خانواده و دوستان کشته شدگان و مردم دیگر، هزارهزار می‌گریستند و دست‌ها را به سوی آسمان بلند نموده و دعا می‌کردند. (همان: ۲۷)

فوکو در خصوص زمانمندی قیام مردم ایران معتقد است:

قیام‌ها به تاریخ تعلق دارند، ولی به شیوه‌ای خاص از تاریخ گریزانند. اینکه یک نفر، یک گروه، یک اقلیت، یا کل مردم از طریق یک جنبش اجتماعی اعلام می‌کنند که دیگر حاضر به اطاعت از قدرت نیستیم و آماده‌اند در برابر قدرت ظالم جانشان را به خطر اندازند، برای من قابل تقلیل به هیچ چیزی نیست. چرا که هیچ قدرتی ابداً نمی‌تواند مانع آنان شود. (فوکو، ۱۳۹۵: ۱)

فوکو معتقد است «قدرت» چنین نیست که در دست حاکمان و در تملک شخصی آنان باشد، بلکه قدرت حالت رابطه‌ای و شبکه‌ای دارد که مانند سلسله اعصاب در جامعه پخش می‌شود و در انحصار یک گروه یا شبکه خاص نیست. (شاگری، ۱۳۸۷: ۵؛ حقیقت، ۱۳۷۸: ۱۵۷)

این نگاه از قدرت نزد فوکو تداعی کننده تفکر دلوژ از شبکه‌ای شدن یا ریزوماتیک شدن قدرت و تفکر است. در اینجا می‌توان بین تفکر ریزومی^۱ و تفکر درختی^۲ تمایز قائل شد. تفکر درختی از خصلتی خطی، سلسله مراتبی، ایستا و از برش‌ها، تقسیم‌بندی‌ها و خط‌کشی‌های بین امور حکایت دارد. تفکر درختی همان فلسفه «بودن» است. حال آنکه تفکر ریزومی متکثر، غیرخطی، پویا در جهات مختلف و مرتبط با خطوط دیگر تفکر است و در واقع در آن از مرزبندی‌ها و تقسیم‌بندی‌های تفکر درختی خبری نیست. تفکر ریزومی می‌تواند فضاها و خطوط تفکر درختی را درهم شکند و آن را در شبکه‌ای از امور متقابل از نو سامان دهد. در واقع ریزوم‌ها بین فاصله‌های از پیش موجود و گره‌هایی که توسط مقوله‌ها و نظم تفکر مقطع جدا شده‌اند، پیوند برقرار می‌کنند. به دلیل برخورداری از همین خصلت پویا و غیرخطی، ریزوم‌ها پیوسته سر در قلمروها و فضاهای گوناگون دارند. این وضعیت به ریزوم‌ها خصلتی قلمروزدایی یا محدوده‌زدایی^۳ می‌بخشد، درست نقطه مقابل تفکر درختی که تعلق خاطر به قلمرو یا محدوده خاصی^۴ دارد. بر همین منوال، تفکر ریزومی تفکری است که نقطه پایانش آغاز تازه‌ای را دربر دارد. یا به واقع نمی‌توان برای آن آغاز و پایانی متصور شد. در حقیقت، عصر جدید که با انقلاب ارتباطات به جهان مجازی و دنیای شبکه‌ای انجامیده، ترسیم‌کننده چنین فضایی است. (دلوژ^۵ و گاتاری^۶، ۱۹۸۷: ۲۸ - ۲۷)

بدین ترتیب، از منظر فوکو قدرت مقاومت در همه‌جا از کتابها، سخنرانی‌ها، نوارکاست گرفته تا قبرستان‌ها قانون مخالف‌خوانی علیه قدرت مسلط است. این سنخ از قدرت قلمرو یا محدوده خاصی ندارد، بلکه ریشه در قلمروها و فضاهای مختلف دارد.

۳. ظهور اراده جمعی در انقلاب ایران

یکی از ویژگی‌های مهم انقلاب اسلامی که فوکو به آن تأکید می‌ورزد، وجود اراده عمومی است. اراده عمومی میراث روسو است. وی «اراده عمومی» را با مفهوم «همبستگی» پیوند می‌زند که این همبستگی بین افراد جامعه صورت می‌پذیرد. به نظر روسو این همبستگی عبارت است از مشارکت مستمر و آزاد و خودبه‌خود و فزاینده در امری که به‌عنوان خبر حقیقی همه شریکان دانسته می‌شود. (جونز، ۱۳۷۶: ۴۶)

به‌زعم فوکو آنچه به اراده عمومیت می‌بخشد، نفع مشترک است. فوکو در جنبش انقلاب ایران این اراده عمومی را می‌بیند. وی بر این باور است که با ظهور حالت دو قطبی در جامعه ایران یک قطب رژیم و عمالش

1. Rhizomatic thinking.
2. Arbolesic thinking.
3. Deterritorialization.
4. Territorialization.
5. Deleuze.
6. Guattari.

بود و قطب دیگر همه مردم ایران و شکل‌گیری اراده عمومی در برکناری شاه و رژیم پهلوی وجود داشت.

پزشک تهرانی، ملای شهرستانی، کارگر نفت و کارمند پست و دانشجوی چادری همه یک اعتراض و یک خواست دارند. در این خواست چیزی هست که مایه تشویش خاطر است، همیشه صحبت از یک چیز است، یک چیز واحد و بسیار مشخص: شاه باید برود. (فوکو، ۱۳۸۶: ۶۴ - ۶۳)

از این‌رو، اراده عمومی را می‌توان در همه اقشار اجتماعی زن و مرد، فقیر و غنی، مذهبی و غیرمذهبی و ... که از بین رفتن حکومت پهلوی بود مشاهده کرد.

فوکو مفهوم اراده عمومی را در یک شبکه‌ای از مفاهیم همانند اسلام و قدرت مرتبط می‌داند. اراده و خواست جمعی در چهره مراسم و نمایش‌های مذهبی، مجالی طبیعی برای ظهور و بروز یافته و خلأ فقدان گروه‌ها و یا طبقات پیشتاز، احزاب حرفه‌ای انقلابی و ایدئولوژی سیاسی را ترمیم کرد. بدین معنا در جریان انقلاب، مذهب زبان گویای اراده و خواست عمومی شد و چهره‌ای خاص و متمایز به انقلاب بخشید.

۴. نقش رهبری در انقلاب اسلامی

در فرایند پیروزی انقلاب اسلامی الیت‌های متعددی وجود داشتند. الیت‌های دینی در کنار الیت‌های غیرمذهبی و بعضاً ضدمذهبی در مقابل دستگاه حاکمیت قرار داشتند. روحانیت شیعه در انقلاب ایران از موقعیت تاریخی مناسبی برخوردار بود و توانست کارویژه الیتی خود را نسبت به الیت‌های رقیب بهتر انجام دهد. (فتاحی، ۱۳۹۰: ۱۶۵) در این باره، یکی از علل مستولی شدن گفتمان اسلام‌گرا بر سایر گفتمان‌ها در فرایند جنبش انقلابی مردم ایران، وجود مقتدرانه امام خمینی علیه السلام در رأس این گفتمان است. فوکو نیز از امام به‌عنوان «رهبر اسطوره‌ای شورش ایران» یاد می‌کند:

وضع سیاسی ایران ظاهراً در گروهی یک نبرد تن به تن عظیم میان دو هم‌آورد با همه نشانه‌های معهود و دیرینه است: شاه و قدیس؛ حاکم مسلح و تبعیدی بی‌سلاح، سلطانی مستبد و روبه‌روی او مردی که با دست خالی و به پشتیبانی یک ملت به پا خاسته است. (فوکو، ۱۳۸۶: ۳۵ - ۳۴)

گویا فوکو امام خمینی علیه السلام را نقطه همبستگی گفتمان اسلام‌گرا با سایر گفتمان‌های انقلابی می‌بیند و به نقل از اعتصابگران آبادان می‌نویسد:

ما چندان مذهبی نیستیم، به کسی اعتقاد نداریم، نه به یک حزب سیاسی و نه به یک شخص، به هیچ کس، بجز خمینی و فقط به او. (همان: ۵۸ - ۵۷)

فوکو معتقد است مردم ایران از هر قشری به او عشق می‌ورزند و رهبر اسطوره‌ای است که با مردم ارتباط شخصی و عاطفی دارد:

شخصیت آیت‌الله خمینی پهلو به افسانه می‌زند. امروز هیچ رئیس دولتی و رهبر سیاسی، حتی به پشتیبانی همه رسانه‌های کشورش، نمی‌تواند ادعا کند که مردمش با او پیوندی چنین شخصی و چنین نیرومند دارند. (همان: ۶۴)

وی دلایل این همراهی و همگامی مردم با امام را ناشی از سه چیز که حاکی از مخالف‌خوانی او در مقابل قدرت مسلط است، می‌داند:

۱. خمینی اینجا نیست، پانزده سال است که او در تبعید است.
 ۲. خمینی چیزی نمی‌گوید، چیزی جز نه - نه به شاه، به رژیم، به وابستگی.
 ۳. خمینی آدم سیاسی نیست، حزبی به نام خمینی و دولتی به نام خمینی وجود نخواهد داشت. (همان)
- فوکو معتقد است که رهبر فقید انقلاب اسلامی در فرایند معماری خود، ضرورتی در بهره‌گیری از نظم و نثر غربیان نمی‌دید. وی در تقریر گفتمان خود از کلمات نهایی بهره می‌جست که ریشه در میراث معرفت‌شناختی و روشنفکری غرب نداشت. (کشاورز شکری و همکاران، ۱۳۸۷: ۷۷ - ۷۶)
- از این رو، امام خمینی به تعبیر ریچارد رورتی از کلمات «رفیق» برای توضیح و تفسیر کلمات «غلیظ» استفاده می‌کرد. (تاجیک، ۱۳۷۸: ۹۱) او قرائتی شالوده‌شکنانه و واسازانه از اسلام ارائه کرد و به اسلام به‌مثابه یک دالّ متعالی در قلمرو و عرصه مسائل و مباحث اجتماعی - سیاسی باور داشت. از کلمات بومی برای بیان امیدها و آمال، بودن‌ها و شدن‌ها و تعریف و بازتعریف خویش بهره می‌برد.
۵. انقلاب ایران و معنویت‌گرایی سیاسی
- مفهوم «معنویت‌گرایی سیاسی» قلب تحلیل فوکو از انقلاب اسلامی را تشکیل می‌دهد. ترکیب دو واژه معنویت‌گرایی و سیاست سبب شده که فوکو مبدع نظریه جدیدی در مورد انقلاب اسلامی باشد. فوکو معتقد است که ایرانیان با انقلاب خود خواستار بازگرداندن معنویت در عرصه سیاست هستند. (شاکری، ۱۳۸۷: ۱۳ - ۱۲)
- به‌زعم وی، معنویت‌گرایی سیاسی دو دغدغه اصلی ایرانیان بوده است و با تشکیل حکومت اسلامی این دو مشکل تاریخی و اعتقادی ایرانیان حل می‌گردد: اولاً نهادهای دینی رسماً وارد حوزه سیاست و قدرت می‌شوند؛ ثانیاً راه حلی برای یکی از مشکلات دیرینه ایرانیان شیعی که خواهان حضور معنویت در حوزه نه چندان سالم سیاست بوده‌اند، پیدا می‌شود. (رمضان نرگسی، ۱۳۸۴: ۱۲۱)
- فوکو، حکومت اسلامی را یک خواست و اراده مردمی می‌داند که محدود به مذهب‌یون نمی‌شود، بلکه همه گروه‌ها را به دور خود جمع می‌کند:

جنبشی را که ایرانیان به دنبال آن‌اند، به دنبال داخل کردن عنصری معنوی در زندگی سیاسی مردم است ... من دوست ندارم که حکومت اسلامی را ایده یا آرمان بنامم، اما به‌عنوان خواست سیاسی مرا تحت‌تأثیر قرار داده است ... چون از این جهت کوششی است برای اینکه سیاست، یک بعد معنوی پیدا کند. (فوکو، ۱۳۸۶: ۴۱)

فوکو تصریح می‌کند معنویت که ایرانیان به دنبال آن هستند در جست‌وجوی آن چیزی است که ما غربی‌ها امکان آنرا پس از رنسانس و بحران بزرگ مسیحیت از دست داده‌ایم. (همان: ۴۲)

به‌زعم وی، آن عنصر فراموش شده، معنویت‌گرایی سیاسی است که دارای تعریف جدیدی از عقلانیت سیاسی است که در آن معنویت نقش پررنگی دارد.

به اعتقاد فوکو روح انقلاب اسلامی در این حقیقت یافت می‌شود که ایرانی‌ها از خلال انقلاب خود در جست‌وجوی ایجاد تحول و تغییر در خویش بودند. به عبارت دیگر، ایرانیان درصدد ایجاد تحول در تجربه و نحوه زیستن خود بودند.

فوکو معتقد است که در بستر و فرایند انقلاب، مذهب، هم به‌مثابه فناوری تولید و اعمال قدرت، هم به‌عنوان «راه» و «هدف» و نیز در نقش شناسنده حقیقت در حوزه سیاسی جلوه‌گر شد:

اسلام که تنها یک دین ساده و بسیط نیست، بلکه یک روش زندگی، یک وابستگی به تاریخی معین و یک تعلق خاطر به تمدنی مشخص است. اکنون این قابلیت و خطر را دارد که تبدیل به یک انبار مهمات عظیم با توان و ظرفیت صدها میلیون انسان شود. (فوکو، ۱۳۸۴: ۳۲)

وی تأکید می‌کند بازگشت معنویت به عرصه سیاست توسط دین صورت می‌گیرد، ولی این دین نیز ویژگی‌های خاص خود را دارد و آن دین ارتجاعی و واپس‌گرا نیست. «اسلام در سال ۱۹۷۸ افیون مردم نبوده است، دقیقاً روح یک جهان بی‌روح بوده است». (همو، ۱۳۷۹: ۶۵)

وی در همین رابطه می‌نویسد:

می‌دانید که این روزها چه عبارتی بیش از هر چیز برای ایرانی‌ها خنده‌آور است؟ به نظرشان از هر حرفی ابلهانه‌تر، خشک‌تر، غربی‌تر است؟ «دین تریاک توده‌هاست». (همو، ۱۳۸۶: ۲۹)

فوکو تمسک مردم ایران را به مذهب نه به خاطر ارتجاعی و کهنه‌گرایی آنان و بازگشت به تعصب‌های دینی، بلکه آن را واژگان، آیین و نمایش بی‌زمان می‌داند که می‌توان در درون آن نمایش تاریخی ملتی را جا داد که هستی‌شان را در مقابل هستی پادشاهشان قرار می‌دهند. (همو، ۱۳۷۹: ۵۸ - ۵۶) همان‌طور که هایدگر

معتقد بود تکنولوژی، هستی انسان مدرن را تشکیل می‌دهد، فوکو نیز بر این باور بود که مذهب، هستی مردم ایران در مقابل گفتمان مسلط را تشکیل می‌دهد.

وی در قبال این سؤال که در سر این مردان و زنان چه می‌گذرد که این چنین جانشان را به خطر می‌اندازند، منشأ آن را در معنویت‌گرایی سیاسی می‌داند:

مردم بر مرزهای آسمان و زمین، در رؤیا - تاریخی که به همان اندازه که سیاسی بود، دینی هم بود، تمام گرسنگی، تحقیر، خشم‌شان از رژیم و اراده‌شان در سرنگونی آنرا حک کردند. مردم ایران در یک بازی مرگ و زندگی به مصاف خاندان پهلوی رفتند، بازی‌ای که به فداکاری‌ها و وعده‌های هزار ساله نیز مربوط می‌شد. بنابراین راهپیمایی‌های پرشوری به راه می‌افتاد ... که می‌توانست هم‌زمان هم پاسخی عینی و ملموس به تهدید ارتش باشد، هم در ریتم آیین‌های مذهبی اجرا شود، و هم به نمایشی بی‌زمان ارجاع دهد که در آن، قدرت همواره نفرین شده است. (همو، ۱۳۹۵: ۲)

او قیام مردم ایران را بر مبنای چارچوب نظری خویش در تاریخ تبیین می‌کند:

از آنجایی که این شیوه عمل هم بیرون از تاریخ و هم درون تاریخ قرار می‌گیرد و از آنجایی که هر کسی بر سر مرگ و زندگی‌اش قمار می‌کند، می‌توان دریافت که چرا قیام‌ها به آسانی می‌توانند در فرم‌های مذهبی بیان شوند و به نمایش درآیند. (همان: ۲)

در همین راستا، فوکو انقلاب ایران را نوعی واکنش به نظام جهانی مستقر می‌داند و خاطرنشان می‌سازد که ایرانیان و انقلابشان به مثابه روح، مغز و گوهر جهانی است که بی‌روح و بی‌مغز و گوهر شده است.

شاید این نخستین قیام بزرگ بر ضد نظام‌های جهانی باشد، مدرن‌ترین و دیوانه‌ترین صورت شورش. (همو، ۱۳۸۷: ۶۵)

فوکو در قبال این پرسش اساسی که چرا ایران بعد از یک قرن مدرن شدن در قبال مدرنیته واکنش نشان داد، حال آنکه می‌بایست در غرب که مهد مدرنیته است، چنین اتفاقی رخ می‌داد، همان‌طوری که قیام‌های کمونیستی در قبال معایب و مشکلات مدرنیته در غرب به وجود آمد؛ معتقد است علت این امر را باید در مذهب تشیع جستجو کرد؛ زیرا مذهب شیعه خصوصیتی دارد که در فرهنگ غرب مفقود است. به‌زعم وی آن عوامل عبارتند از:

۱. اعتقاد به امام زمان و نقش او در زندگی مردم شیعه که باعث نوعی آمادگی کامل در پیروان، جهت اصلاح جامعه می‌شود تا در جهت تحصیل وضع مطلوب بکوشند.

۲. وجود روحانیت شیعه و نقش آنها در حفظ دین. (رمضان نرگسی، ۱۳۸۶: ۱۲۷)

نحوه ارتباط آنها با این دو عامل به گونه‌ای است که پویایی مذهب تشیع را تضمین می‌کند، ولی در غرب بنیاد پویایی و استقامت در برابر مدرنیته مرده است. از این رو اسلام، به مثابه یک دالّ متعالی^۱ و مرکزی در مفصل‌بندی^۲ گفتمانی فوکو قرار داشت که دالّ‌های دیگر حول این دال مرکزی سامان داده شده‌اند. قرائت واسازانه امام از اسلام، چهره‌ای ایدئولوژیک به آن بخشید که تمامی دقایق و عناصر آریایی، انسانی و انقلابی، سایر گفتمان‌های سیاسی - اجتماعی مدرن و رهایی‌بخش را در خود انعکاس می‌داد. در فرایند انقلاب، مذهب زبان گویای اراده و خواست عمومی شد و چهره‌ای خاص و متمایز به انقلاب بخشید. (کشاورز شکری، ۱۳۸۷: ۸۲ - ۸۱؛ تاجیک، ۱۳۷۸: ۱۰۱ - ۸۳) بدین ترتیب، مذهب شیعه به عنوان یک نظام فرهنگی نه تنها افیون توده‌ها نبود، بلکه یک ایدئولوژی انقلابی بود که توانست دگرگونی اساسی در همه ابعاد زندگی اجتماعی ایران ایجاد کند.

به زعم فوکو همین باورها و عقاید بود که مفهوم «مرگ» یا «مرگ هراسی» را برای انقلابیون اسطوره‌زدایی کرده بود.

حرف ایرانیان در تابستان گذشته این بود که برای سقوط شاه حاضریم هزاران کشته بدهیم. و این روزها، آیت‌الله خمینی می‌گوید: برای تقویت انقلاب باید خون داد. (فوکو، ۱۳۹۵: ۲)

۶. نقد و ارزیابی

انقلاب اسلامی توسط تحلیلگران مختلفی مورد واکاوی قرار گرفته است. هستی بنیادین انقلاب اسلامی، بر امر فرهنگی است. در بین تحلیل‌های موجود، گفتمان فرهنگی میشل فوکو سنخیت بیشتری با این پدیده دارد. با این وجود، تأسیس انقلاب اسلامی چند وجهی است و بعد فرهنگی یکی از ابعاد آن را تشکیل می‌دهد. در این باره، فیشر معتقد است که علت‌ها و زمان‌بندی وقوع انقلاب، اقتصادی و سیاسی بودند. اما شکل بیان و فرایند پیشرفت آن به شدت بر سنت اعتراض دینی تکیه داشت. (مهرآیین و فاضلی، ۱۳۸۶: ۱۶۴) همچنین دیدگاه‌های فوکو از جهاتی متناقض به نظر می‌رسند. نخستین سؤالی که وجود دارد این است که آیا فوکو توانسته از گفتمان‌های موجود پا را فراتر گذاشته و به مسئله بپردازد؟ اگر بیرون است معلوم نیست این بیرون کجاست؟ دوم آنکه چگونه فوکو توانسته است جز به واسطه عقل، عقل را نقد کند؟ با این وجود، پیشینه ذهنی او مشحون از آموزه‌های انسان غربی است؛ زیرا از منظر عقلانیت غرب و از درون سیستم آن به

1. Master Shghnhfier.
2. Articulation.

بررسی انقلاب اسلامی پرداخته است.

سؤال دیگری که طرح می‌شود این است که چگونه می‌توان عامل انسان را حذف کرد؟ بنابراین، فوکو نقش سوژگی و عاملیت انسانی در تکوین انقلاب اسلامی را مغفول گذاشته است و در مباحث فوکو نوعی سردرگمی وجود دارد. همچنین او از صورت‌های متکثر اندیشه بحث می‌کند و مدعی است به دنبال تئوری‌ها و مناظر گفتمانی مختلف باشید. اما رجوع فوکو به یک گفتمان خود ساخته و پرداخته گفتمان غرب است و با مبانی اندیشه او در تناقض است. (تاجیک، ۱۳۹۴: ۱) فوکو بر این باور است که می‌توانیم به‌عنوان یک واقعیت مستقل به گفتمان نگاه کنیم، اما استقلال از چه چیزی؟ چگونه می‌توان به ملاکی فراگفتمانی برای استقلال از واقعیتی به نام گفتمان دست یافت؟ چون فرار از گفتمانی که آن را مورد نقد قرار می‌دهیم، غیرممکن است و فوکو نیز نتوانسته از گفتمان تجدد فرار کند.

برخلاف عقیده فوکو، مخالف‌خوانی انقلاب اسلامی در مقابل غرب صرفاً سلبی نبوده بلکه وجه ایجابی نیز داشته است. بدین معنی که در گفتمان انقلاب اسلامی کلیت غرب طرد نشده بلکه وجه مادی، ابزارها و ساختارهای معیشتی تمدن غرب مثبت ارزیابی شده اما وجه اعتقادی، فرهنگی و اخلاقی آن مورد انتقادی جدی قرار گرفته است. یکی از وجوه انقلاب اسلامی خصلت نشانگانی و نمادین آن بوده است که در تحلیل فوکو به صورت جسته و گریخته پرداخته شده است؛ اما به‌طور جدی در مباحث فوکو مشاهده نمی‌شود. بنابراین یکی از خصلت‌های انقلاب اسلامی برخورد نمادین آن در مقابل نمادهای باستانی و غربگرایانه رژیم پهلوی است. (استوار، ۱۳۹۱: ۲۳)

خوانش فوکو از انقلاب اسلامی براساس برساخت پست مدرنیستی مبتنی بر نسبی‌گرایی است. او تصور می‌کرد که همان تعاریفی که از معنویت در مکاتب پست مدرن وجود دارد، قابل تعمیم به معنویت انقلاب اسلامی است، اما جوهره این انقلاب فراتر از روایت نسبی‌گرایی پست مدرنیستی است.

فوکو مخالف‌خوان مدرنیته غربی است. در فوکوی اولیه، وی انقلاب اسلامی را که در مقابل غرب زاویه داشته و در سطح سلبی مورد ستایش قرار داده است؛ اما در فوکوی ثانویه و بعد از پیروزی انقلاب و در سطح ایجابی این پدیده مورد نقادی وی قرار گرفته است. این امر حاکی از تسلط شرق‌شناسی بر اندیشه دانشمندان غرب از جمله فوکو بوده است که وی نیز نتوانسته فضیلت جریان مخالف غرب را بپذیرد.

نتیجه

نگاه فوکو درباره انقلاب اسلامی ریشه در دستگاه نظری او درخصوص تاریخ، قدرت و مدرنیسم دارد. وی برخلاف خوانش‌های کلاسیک درخصوص انقلاب و جنبش‌های اجتماعی از منظر تحلیل گفتمانی و با تأکید بر عنصر فرهنگ به انقلاب اسلامی می‌نگرد. در همین راستا جنبش انقلابی مردم ایران را نوعی مخالفت و واکنش علیه نظام جهانی و مدرنیته می‌داند که ایرانیان با انقلاب خود خواستار بازگرداندن معنویت در عرصه

سیاست هستند. فوکو به عنوان فیلسوف پست مدرن محسوب می‌شود. مخالف‌خوانی پست مدرن‌ها و فوکو به مفهوم قدرت برگرفته از مبنای معرفتی و روشی آنها است.

میشل فوکو قدرت را منحصراً در اختیار یک شخص، گروه یا طبقه نمی‌داند که به طور عریان و به صورت یک طرفه آن را اعمال کند، بلکه قدرت حالت رابطه‌ای و شبکه‌ای دارد که چون سیستم‌های عصبی در جامعه پخش می‌شود. این سنخ از قدرت، تداعی‌کننده قدرت دلوزی یا ریزوماتیک است که خصلت شبکه‌ای و افقی دارد. از نظر فوکو چنین قدرتی ماهیت نرم‌افزاری داشته و قابل مشاهده و محسوس نیست. قدرت از نظر فوکو لزوماً با ابزارهای خشونت‌آمیز اعمال نمی‌شود، بلکه یک سخنرانی، نوار کاست، کتاب، اندیشه و ... نیز می‌توانند منابع قدرت باشند. آنچه از مباحث فوکو استنباط می‌گردد این است که در انقلاب ایران نوعی تقابل بین چهره سخت‌افزارانه قدرت حاکمیت در مقابل چهره نرم‌افزارانه قدرت مردمی وجود دارد. به نحوی که این جنبش، متنی تک نویسنده و بستری تک صدایی نبوده بلکه متنی مبتنی بر کثرت گفتمان‌ها و فقدان وجود مرکزیت واحد بوده است. درنهایت، اسلام، به مثابه یک دالّ متعالی و مرکزی در مفصل‌بندی گفتمانی فوکو نقشی عمده در پیروزی آن داشته که دالّ‌های دیگر حول این دال مرکزی متأثر شده‌اند. بدیهی است تحلیل گفتمانی در درون پارادایم برساخت‌گرایی است. بنابراین فوکو بخشی از واقعیت عینی انقلاب اسلامی را برساخته نموده است، اما همه ابعاد این واقعیت برای او مکشوف نشده است.

منابع و مأخذ

۱. استوار، مجید، ۱۳۹۱، «نقش نمادهای شیعه در پیروزی انقلاب اسلامی ایران»، *فصلنامه سیاست*، دوره ۴۲، شماره ۴.
۲. پناهی، محمدحسین، ۱۳۸۶، «اثر انقلاب اسلامی ایران در نظریه‌های فرایند جنبش انقلابی»، *فصلنامه علوم اجتماعی*، شماره ۳۶.
۳. _____، ۱۳۸۷، «انقلاب اسلامی و انقلاب نظریه‌ها»، *فصلنامه علوم اجتماعی*، شماره ۴۳ - ۴۲.
۴. تاجیک، محمدرضا، ۱۳۷۶، «انقلاب فرامدرن، انقلاب اسلامی در نگاهی دیگر»، *پژوهشنامه متین*، سال اول، شماره اول.
۵. _____، ۱۳۷۸، «غیریت، هویت، شکل‌گیری گفتمانی انقلابی در ایران»، *پژوهشنامه متین*، شماره ۱.
۶. _____، ۱۳۹۴، *دیرینه‌شناسی در آرا و اندیشه‌های فوکو*، قابل دسترسی در سایت: www.Isa.org.ir
۷. جهانانگیده، سینا، ۱۳۹۱، «پدیدارشناسی و سنخ‌شناسی مخالف‌خوانی‌های احمد شاملو»، *فصلنامه نقد ادبی*، سال ۵، شماره ۱۹.

۸. جونز، و.ت، ۱۳۷۶، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، تهران، نشر نی.
۹. حقیقت، صادق، ۱۳۷۸، *انقلاب اسلامی و چرایی و چگونگی رخداد آن*، تهران، ناشر نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.
۱۰. خرمشاد، محمدباقر، ۱۳۸۳، «فوکو و انقلاب اسلامی (معنویت‌گرایی در سیاست)»، *فصلنامه متین*، شماره ۱.
۱۱. خوشروزاده، جعفر، ۱۳۸۶، «میشل فوکو و انقلاب اسلامی رهیافتی پسامدرنیستی از منظر تحلیل‌گفتمان»، *پژوهشنامه متین*، شماره ۳۲ - ۳۱.
۱۲. _____، ۱۳۸۷، *میشل فوکو و انقلاب اسلامی، رویکردی فرهنگی از منظر چهره‌های قدرت*، ۲۱ / ۸ / ۱۳۸۷، قابل دسترسی در www.Farsnews.ir
۱۳. داودی، علی‌اصغر، ۱۳۹۳، «تحلیل مناسبات قدرت در اندیشه میشل فوکو»، *فصلنامه مطالعات سیاسی*، سال سوم، شماره ۱۲.
۱۴. دریفوس، هیوبرت و پل رابینو، ۱۳۸۶، *میشل فوکو (فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک)*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، چ ۱.
۱۵. رشیدیان، عبدالکریم، ۱۳۹۳، *فرهنگ پسامدرن*، تهران، نشر نی.
۱۶. رمضان نرگسی، رضا، ۱۳۸۶، «دغدغه‌های میشل فوکو درباره انقلاب اسلامی ایران»، *فصلنامه آموزه*، شماره ۷.
۱۷. شاکری خوبی، احسان، ۱۳۸۷، *فوکو و چالش انقلاب ایران با جهان*، ۲۰ / ۸ / ۱۳۸۷، قابل دسترسی در www.Baztab.com
۱۸. _____، ۱۳۸۷، *میشل فوکو و انقلاب اسلامی ایران*، ۱۸ / ۸ / ۱۳۸۷، قابل دسترسی در www.asre-nou.net
۱۹. ضیمران، محمد، ۱۳۷۸، *دانش و قدرت*، تهران، انتشارات هرمس.
۲۰. _____، ۱۳۸۲، «گفتمان فلسفی و اشکال قدرت»، *روزنامه همشهری*، ۱ / ۲ / ۱۳۸۲.
۲۱. عضدانلو، حمید، ۱۳۷۲، «شرق‌شناسی ادوارد سعید و اساس گفتمانی آن»، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، سال هشتم، شماره ۷۸ - ۷۷.
۲۲. فتاحی، سید مهدی، ۱۳۹۰، «روحانیت شیعه، الیت انقلاب اسلامی»، *دانشنامه*، دوره چهارم، شماره ۲.
۲۳. فوکو، میشل، ۱۳۷۹، *ایران روح یک جهان بی‌روح*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی، چ ۱.

۲۴. _____، ۱۳۸۲، *طنفیان بی حاصل، مندرج در: حسین راغفر، «دولت فساد و فرصت‌های اجتماعی»*، تهران، نقش و نگار.

۲۵. _____، ۱۳۸۴، *انبار باروتی به نام اسلام*، ترجمه محمد باقر خرمشاد، تهران، انتشارات باز.

۲۶. _____، ۱۳۸۶، *ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟ ترجمه حسین معصومی همدانی*، تهران، انتشارات هرمس، چ ۴.

۲۷. _____، ۱۳۹۵، *آیا شورش بی‌فایده است؟ ترجمه مصطفی درویشی*، قابل دسترسی در

<https://telegram.me/sociomedia>.

۲۸. کشاورز شکری، عباس و همکاران، ۱۳۸۷، «بررسی تبیین‌های انقلاب اسلامی ایران: تحلیلی انتقادی بر برخی تبیین‌های انقلاب اسلامی»، *فصلنامه علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی*، شماره ۴۳ - ۴۲.

۲۹. محمدنژاد، ایران، ۱۳۹۰، «نقد و بررسی کتاب نظم اشیا»، *فصلنامه تخصصی علوم سیاسی*، شماره ۱۴.

۳۰. مهرآیین، مصطفی و محمد فاضلی، ۱۳۸۶، «دیدگاه‌های مایکل فیشر درباره انقلاب اسلامی ایران»، *فصلنامه متین*، شماره ۳۵ - ۳۴.

۳۱. نوذری، حسینعلی، ۱۳۸۰، *فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری*، تهران، انتشارات طرح نو.

32. Afary, Janet and Kevin. B. Anderson, 2005, "Foucault, Gender and the Iranian Revolution," Chicago: university of Chicago press.

33. Calhoun, craig, et, al, 2002, "Contemporary sociological theory," Black well publishers.

34. Deleuze, Gilles and Guattari, Felix, 2000, A thousand plateaus, London, University of Minnesota Press.

35. Foucault, Michel, 1979, "Discipline and punish". Inslated from the French by Alan Sheridan, Newyork, Random House

36. _____, 1972, "The Archaeology of knowledge," Translated by A.m. sherldan smith, London, Routledge.

37. _____, 1975, "The Birth of the clinic: An Archaeology of medical Percption", Translated by A. m. Sheridan smith. New York: vintage / Random

38. _____, 1980, " The history of sexuality" vol, 100 An Introduction, London.

39. _____, 1973, "Madness and civilization: A History of Insanity in the Age of Reason" Traslated by R. Howard. Newyork: Vintage / Random House

40. _____, 1973, "The order of things: An Archaeology of the Human sciences" Newyork: vintage / Random House.