

انقلاب در دوران نئو لیبرالی

مقاله ای در مورد پرسش های فوکو در باره انقلاب لیبرال



ژورنال علمی و تحقیقاتی
شماره ۱۰۰، زمستان ۱۳۹۵



نویسنده: گئورگ استات (مدرس ارشد گروه جامعه‌شناسی دانشگاه ملی سنگاپور ۱۹۹۱)

ترجمه: علی اکبر حاج مؤمنی

۱- بررسی عقاید به عنوان رویدادها

اسلام و ایران در آثار دانشگاهی میشل فوکو دیده نمی‌شوند. اما «رپرتاژ»های مطبوعاتی فوکو در مورد انقلاب ایران تأثیر عمیقی بر دانشمندان علوم اجتماعی و مطالعات مربوط به بنیادگرایی اسلامی داشته است. مقاله حاضر تلاش می‌نماید تا ابهام مربوط به تحلیل انتقادی فوکو در مورد رویدادهای ایران را اندکی تبیین نماید. این مقاله همچنین قصد دارد تا ارتباط انقلاب ایران را با نظریه سیاسی فوکو، مورد اشاره قرار دهد. با این حال، پی‌گیری تأثیر فوکو بر مطالعات مربوط به اصول‌گرایی اسلامی در حوزه دانشگاهی به آینده موکول می‌گردد. بحثی که مطرح است این است که باید بین «چپ‌گرایی کودکانه» فوکو و نظریه سیاسی او فرق قائل شویم. (والزر ۱۹۸۶).

من در این جا دیدگاه متفاوتی را در پیش گرفته‌ام. نظریه سیاسی فوکو را نباید از دغدغه‌های بسیار ریشه‌ای او نسبت به مبارزه فوری، تفکیک نمود. او در ایران انگیزه‌ها و ابزارهای موجود در لحظه مبارزه سیاسی - عملی توسط مردم را مورد مطالعه قرار داد، اما عقاید فلسفی او همچنان درگیر این مسئله باقی مانده و نظریه سیاسی او تحلیل چنین مبارزه‌ای را به همراه تلاش جهت درک علت این امر ارتقاء می‌بخشد که چرا گاهی اوقات مبارزه نسبت به تسلیم ارجح می‌باشد.

با توجه به این امر، کاملاً روشن است که من قصد ندارم «خطای» فوکو را در موضوعات مربوط به ایران توضیح دهم. مسلم است که فوکو هرگز در بررسی قیام ایران به هیچ‌گونه «خطای» بی‌اعتراف نکرده است. چنین نتیجه‌گیری‌هایی از جانب همکاران او در پاریس را می‌توان به راحتی در قالب یک سوءتفاهم نسبت به «سیاست» فوکو توضیح داد. به طور حتم حقیر شمردن احساس همدردی فوکو نسبت به ایران است که به ما کمک می‌کند که توضیح دهیم چرا بدنه اصلی متونی که مبنای این مقاله را تشکیل می‌دهند، با چنین اغماض شدیدی روبه‌رو شده است.

انتقادات تلخ دوستان فوکو برای او مایوس‌کننده و

تهدیدآمیز محسوب می‌شد^۱ و باعث شد که او دیگر به پروژه ایران پس از سال ۱۹۷۹ نپردازد.

در سپتامبر ۱۹۷۸، چند روز پس از «جمعه سیاه» (۸ سپتامبر ۱۹۷۸، کشتار دسته‌جمعی مردم در میدان ژاله)، فوکو به همراه تیری و نزل عازم ایران شد. توضیحات این پروژه تحقیقاتی را دیدیه اریبون تقریباً شرح داده است^۲ که فعلاً در این جا مورد توجه خاص ما نیست. اما باید در نظر داشته باشیم که فوکو دو اقامت تحقیقاتی فشرده و طبیعتاً کوتاه در ایران داشته است؛ اقامت اول به مدت یک هفته در اواسط سپتامبر ۱۹۷۸ و بازگشت دوم او به ایران در اواسط اکتبر ۱۹۷۸ بود. هر چند ما در مورد شرایط بازگشت او به پاریس هم اطلاعی نداریم.

اظهارات فوکو در مورد ایران تماماً به فاصله زمانی بین ۲۸ سپتامبر ۱۹۷۸ تا ۱۱ می ۱۹۷۹ برمی‌گردد که به سه بخش تقسیم می‌شود؛ اولین مجموعه متشکل از رپرتاژهایی است که پس از هر نوبت اقامت و بازگشت از ایران در روزنامه کوریبه دلاسر، چاپ میلان ایتالیا و در نهایت در نوول آبزورور درج گردید. دومین مجموعه اظهارات در مورد ایران شامل پاسخ‌ها، نامه‌ها و بیانات تحلیلی‌ای هستند که از زمان مراجعت از دومین سفر به ایران (احتمالاً اواخر اکتبر ۱۹۷۸) تا سکوت کامل وی در مورد موضوعات ایران پس از ۱۱ می بر جای مانده است که دوره‌ای پنج‌ماهه را تشکیل می‌دهد.

بخش سوم متون، ظاهراً مربوط به مقطع واپسین این دوره است که مسلماً حاوی نوعی انعکاس رویدادها و درگیری شخصی اوست. از بُعد فلسفی، این اظهارات فوکو صراحت بیش‌تری دارد. این اظهارات به جلسه بحثی با کلو بربر و پل بلانشت مربوط می‌شود، دو روزنامه‌نگاری که با «لیبراسیون» کار می‌کردند و قبلاً در طول اولین اقامت فوکو در ایران با وی ملاقات کرده بودند. این اظهارات به عنوان ضمیمه کتاب آن‌ها در مورد ایران^۳ منتشر شده است. بازتاب مربوط به «گزارش عقاید» و همچنین آخرین دفاعیات او در مقابل منتقدانش^۴ متعلق به این مجموعه می‌باشد.

سه موضوع مهم به لحاظ نظری، مشخصه الگوی زیربنایی تفسیر فوکو را از رویدادهای ایران تشکیل می‌دهند. اولین موضوع مربوط به پارادوکس «فیزیس» و سازمان یا «دوقطبی بودن ساختاری پروژه‌های نوین حاکمیت انسانی» است که او در «انضباط و مجازات» مطرح می‌نماید (گوردون، ۱۹۸۰ صفحه ۲۵۴).

موضوع دوم ظاهراً با مسئله درک خصوصیت ایران و اسلام، شاید به عنوان فرآیندی از قیام آگاهان محلی و به بند کشیده شده علیه حقایق غالب و تثبیت‌شده در ارتباط است.^۵ در مورد ایران این امر با پارادوکس معنویت مذهبی به عنوان یک روش ساخت قدرت از پایین مرتبط می‌باشد. جدای از تعدادی سخنرانی در مورد تأویل (هرمنوتیک) نفس، برداشت معنویت در غیر این حالت به عنوان یک نظریه، عملاً در کارهای نظری فوکو جایی ندارد.

موضوع سوم مربوط به خنثی بودن نسبی روش‌های قدرت است. به این ترتیب مشکل خلأ تجربی راهبردها و فن‌آوری‌های قدرت بروز می‌نماید. فوکو بار دیگر در «انضباط و مجازات» از «ناشناخته بودن» و عدم وجود قصد و نیت برخی اشکال ساخت قدرت سخن می‌گوید. اهمیت این مقاله این است که «پرتراز»های فوکو درباره رویدادهای انقلابی در ایران، از توجه بی‌نظیر او به این عقاید ناشی می‌شود؛ عقایدی که در کارهای نظری او وجود دارد.

در تابستان ۱۹۷۸، میشل فوکو گروهی از روزنامه‌نگاران و متفکران از جمله آندره گلاکسمن و آلن فینکل کرات را گرد هم آورد تا بررسی‌های مطبوعاتی در مورد نهضت انقلابی اسلام را در ایران هماهنگ نماید.^۶ این پروژه به شکل هیجان‌انگیزی شکل «گزارش عقاید» را به خود گرفت. مقصود از این کار اهمیت بخشیدن به عقاید مردم عادی و اقلیت‌ها بود تا بررسی عقاید متفکران. فوکو در جست‌وجوی عقایدی بود که توسط مردم در عمل به وجود آمده بود و به بیان فوکو این‌ها مردمی نبودند که تاریخ بتواند در مورد آن‌ها صحبت کند یا این‌که، آن‌ها فقط به تاریخ گوش سپرده باشند:

«احتمالاً عقایدی بیش از آن‌که متفکران بتوانند تصور کنند در دنیا وجود دارد و این عقاید فعال‌تر، قوی‌تر، مقاوم‌تر و احساساتی‌تر از آن هستند که «سیاستمداران» بتوانند تصور نمایند. باید به تولد عقاید و انفجار اشکال آن‌ها کمک کرد، البته نه از طریق کتاب‌هایی که این عقاید را تدوین می‌نمایند، بلکه از طریق رویدادهایی که ضمن آن‌ها عقاید، قدرت خود را به منصف ظهور

می‌رسانند، یعنی در مبارزات مربوط به طرفداری از عقاید یا علیه آن‌ها».

پرشن‌های فوکو در مورد عقاید نهضت اسلامی در ایران در سال ۱۹۷۸ مبتنی بر طرح‌های تحقیق دانشگاهی، بازتاب روش‌شناختی یا انجام تحقیقات فرافرهنگی نیست. او به کمک دوستان ایرانی خود در پاریس از جمله احمد سلامتیان - که بعد از انقلاب به سمت معاون وزیر خارجه منصوب گردیده و در سال ۱۹۸۱ مجدداً اخراج شد. - به ادبیات، اسناد و فهرستی از نشانی‌ها و اشخاص جهت تماس دست یافت.^۷ جذب شدن متفکران فرانسوی به سوی این تصور جذاب فرهنگ سیاسی شرقی شاید به بهترین شکل در کتاب "Lettres Persanes" مورد اشاره قرار گرفته باشد. با این حال، به نظر می‌رسد که توجه توأم با هیجان فوکو به رویدادهای ایران، از این توجه یک‌باره به خصوصیت این نهضت و انقلاب پس از آن ناشی می‌شود. عقایدی که فاقد اهمیت تاریخی ذکر شده‌اند، به قدرت محرکه یک قیام مردمی تبدیل شد و به او ثابت نمود که این عقاید را باید در قالب رویدادهای اجتماعی تجزیه و تحلیل نمود:

«این عقاید نیستند که جهان را هدایت می‌نمایند، بلکه شاید به این دلیل که دنیا دارای عقایدی است (و به این خاطر که به صورت مستمر بسیاری از عقاید را تولید می‌نماید) آن را نمی‌توان به صورت منفعل و براساس خواسته‌های کسانی هدایت نمود که این عقاید را جهت می‌دهند یا می‌خواهند آن‌ها را به نحوی ترویج نمایند که گویی یک‌بار و برای همیشه باید در مورد آن‌ها فکر کرد.»

نگرانی عمده‌ای که نه تنها در میان خود متفکران وجود دارد، بلکه در بسیاری از موارد به عنوان یک چالش قابل ملاحظه در مقابل موجودیت حرفه‌ای آن‌ها به شمار می‌آید، علاقه توأم با افسوس (نوستالژیک) به رخداد و تجربیات اجتماعی متنوعی است که در زمان قیام مردمی و انقلاب به وجود آمده است. از آن پس به نظر می‌رسد که آن‌ها می‌خواهند بر فاصله حرفه‌ای خود غلبه کنند و به بیگانگی از آن چیزی که واقعاً به نظر می‌رسد که نیروهای محرکه مردم بوده است، پایان دهند. فوکو در نهایت، فشار زیاد و نوعی کنجکاوی در مورد شاخص‌های تاریخی بروز عقاید سرکوب‌شده در میان مردم و نیاز به بررسی اشکال ظهور آن‌ها در واقعیت را احساس کرد.

به نظر می‌رسد خطوط مرزی روش‌شناختی و نظری پروژه «گزارش عقاید» فوکو به شدت در چهارچوب تفسیر همزمان تحلیل تفکر مردم با تحلیل رخدادها محدود شده است. این هدف آشکارا مبین اجتناب از رویکرد حرفه‌ای

دانشگاهی است که از طرح پرسش در قالب یک صورت علمی متمایز می‌باشد، اما فوکو در صدد پی‌گیری پروژه‌ای قبل از پژوهش دانشگاهی، مبتنی بر همکاری بین متفکران و روزنامه‌نگاران در دوران طغیان است که به نوبه خود راه‌های عبور بین عقاید و رویدادها را تشکیل می‌دهد.

اگرچه مشاهدات فوکو در مورد انقلاب ایران مدعی ارتباط نزدیک با علایق فلسفی او نبوده و مسلماً به شکلی نیستند که بتوانند از چنین ادعایی حمایت نمایند، اما شاید بتوانیم به راحتی بگوییم که هر دو، یعنی شرایط آمادگی برای سفر به ایران و «عمق» (که قطعاً واژه‌ای است که او آن را رد می‌کرد) بررسی‌ها و نظرات او از آنچه که رخ داده است، اشاره به این واقعیت دارند که این رویدادها تهدید بزرگی علیه دغدغه‌های فلسفی او به حساب می‌آیند. به لحاظ سبک، مقاله‌ها دارای همان برجستگی اغلب آثار فوکو می‌باشند و به همین دلیل است که جدای از نادیده انگاشته شدن از سوی محافل دانشگاهی، بسیار تأثیرگذار هستند. در این‌جا همچنین می‌توانیم متوجه این نکته شویم که فوکو در میان درگیری فکری خود در امور ایران، اعلام کرد که سخنرانی‌ای را در دهم ژانویه ۱۹۷۹، در کالج فرانسه ایراد می‌کند. عنوان این سخنرانی «بیوپلیتیک» (سیاست زیستی) بود که به عنوان یک نظریه در قرن نوزدهم مطرح شده بود.^۸

۲- جدایی نهادها: شاه، ارتش، آخوندها

مسلماً فوکو در کار فلسفی خود به تفسیر مجدد بنیان‌های تاریخی مجموعه فرآیند تمدن غرب، متعهد می‌باشد، اما در بررسی‌های مطبوعاتی خود در مورد ایران مجبور است با خوانندگان طیف وسیعی از روزنامه‌ها روبه‌رو شود. شاید به همین دلیل است که ظاهر متن «گزارش عقاید» او با نگاهی گذرا و علی‌رغم برجستگی سبک گزارش او، در ظاهر، محتوایی بیش از گزارش‌های مطبوعاتی متعارف دارد. ظاهراً فوکو همانند هر فرد دیگری که در آن هنگام مسطقی راجع به ایران می‌نوشت، منحصراً متوجه یکپارچگی منطق قدرت نهادی رژیم و منطق تشکیلاتی حرکت مردمی بوده است. اما با نگاهی دقیق‌تر می‌توان خطوط موازی را بین درک او از "regime Ancien" و دیدگاه او از سازمان‌های سیاسی سنتی مشاهده کرد که در آن‌ها اجبار و زور همانند مقاله «انضباط و مجازات»، از تأثیرناپذیری آن‌ها در مورد جهت‌گیری‌های رفتار فردی در سطحی خرد ناشی می‌شود.^۹

اولین مقاله او که در روزنامه کوریبه دلا سرا به چاپ رسید، مربوط به نقش ارتش در جامعه ایران بود. مهم‌تر از آن، مشاهدات وی در مورد ارزیابی «بدنه» ارتش به لحاظ

فوکو در جست‌وجوی عقایدی بود که

توسط مردم در عمل به وجود آمده بود

و به بیان فوکو این‌ها مردمی نبودند که تاریخ

بتواند در مورد آن‌ها صحبت کند یا این‌که،

آن‌ها فقط به تاریخ گوش سپرده باشند

مشروعیت داخلی (افسران و سربازان) و مشروعیت خارجی (مردم و جامعه) است. با این حال به نظر می‌رسد که همه این‌ها روزنامه‌نگاری معمولی است و به خصوص در دوران ناآرامی اجتماعی، مسئله ثبات و فرسودگی «نیروهای امنیتی» دارای اولویتی آشکار است، اما فوکو در «گزارش‌های» متعدد بعدی خود کاملاً تصریح می‌نماید که نگرانی‌های او نه تنها عقاید رایج در میان مردم بلکه اهداف، منطق و انسجام قدرت‌های نهادی در حال افول و ظهور نظیر رژیم‌های شاه و آخوندها را نیز به ترتیب شامل می‌شود. این مسائل در فلسفه فوکو، با صراحت کم‌تر یا بیش‌تری جای گرفته است و توجه ویژه‌ای را طلب می‌کند.

سرآغاز اولین گزارش درباره ایران تلاش برای درک واکنش‌های سیاستمداران، ارتش و مردم در مورد زلزله طبس از یک سو و کشتار «جمعه سیاه» از سوی دیگر است. وی که گویی با واژه‌های پیامبرگونه آیت‌الله خمینی صحبت می‌کند، چنین اظهار می‌دارد:

«زمین که می‌لرزد و همه چیز را نابود می‌کند، مسلماً می‌تواند مردم را متحد نماید، اما سیاستمداران را متفرق می‌سازد و پی‌آمدهای غیرقابل جبرانی را به وجود می‌آورد. قدرت فکر

سرآغاز اولین گزارش او درباره ایران

تلاش برای درک واکنش‌های سیاستمداران،

ارتش و مردم در مورد زلزله طبس از یک سو

و کشتار «جمعه سیاه» از سوی دیگر است

دیالکتیک فوکو از «دستگاه‌های» تشکیلاتی در مورد ظهور و افول قدرت نهادی در رویدادهای ایران در ابهام باقی می‌ماند، چراکه او به صورت بسیار نزدیک یک «رژیم دارای قدرت مسلط» و طغیان «مردم بدون سلاح» را با یکدیگر مرتبط می‌سازد

می‌کند که در مقابل مهلک بودن طبیعت و خشم
بزرگی که کشتار جمعه سیاه به وجود آورده
امکان‌گریز وجود دارد و در نتیجه، خلع سلاح
نخواهد شد. آن‌ها موفق نخواهند شد. مردگان
طیس در حال پیوستن به قربانیان میدان ژاله
هستند، آن‌ها نقش واسطه را به عهده گرفته‌اند.»
(۱۹۷۸/۹/۲۸)

در چنین وضعیت حساسی که در آن مرگ
یک مسلمان توسط مسلمان دیگر به وسیله یک
اسطوره "e risposto con uno mito" پاسخ داده
می‌شود، فوکو این سؤال را مطرح می‌کند که چرا
ارتش ایران در زمان ناآرامی‌های عمومی
هیچ‌گونه قدرت دخالت سیاسی ندارد؟ البته
مسائل متعدد تاریخی، جغرافیایی و عقیدتی
مرتبط با این سؤال وجود دارد و فوکو برخی از
آن‌ها را مطرح می‌نماید؛ اول این‌که ارتش فاقد
یک سیستم منسجم است، چراکه از چهار
مجموعه متفاوت تشکیل شده که هر یک از آن‌ها
جداگانه از شاه اطاعت می‌نمایند. این چهار
مجموعه عبارتند از ارتش سنتی که کارهای
عمومی اداره و کنترل سرزمین ایران را نیز به
عهده داشت (که نتیجه انقلاب سفید شاه بود)،
گارد شاهنشاهی (که فوکو سازمان بسته آن‌ها را با
سپاه فداییان امپراتوری عثمانی مقایسه می‌کند،
هرچند این‌ها براساس ضوابط ویژه قومی و
مذهبی استخدام می‌شدند)، مجموعه رزمی
ارتش که مجهز به پیچیده‌ترین سلاح‌های جنگی
بودند و بالاخره مستشاران امریکایی که فوکو
تعداد آن‌ها را بالغ بر سی الی چهل هزار نفر
تخمین می‌زند.^۱ فوکو در توصیف خود از این
سیستم‌ها فشرده‌گی قدرت نظامی رسمی،
فن‌آوری و کنترل آن‌ها را بدون داشتن حساسیت

نسبت به تعدیل‌های محلی و اجتماعی مورد
تأکید قرار می‌دهد. به نظر فوکو درجه بالای
رسمی بودن تشکیلاتی همزمان با فقدان اهداف
عملی و عقیدتی صورت می‌گیرد. فن‌آوری
پیچیده و تشکیلات یک ارتش بدون دشمن، به
نظر می‌رسد که در جهت کنترل مردم و همزمان
متناسب با راهبردهای ژئوپلیتیک یک کشور
خارجی یعنی ابالات متحده صورت گرفته
باشد.

فوکو بدون توجه به تاریخ نظامی ایران، به
راحتی ادعا کرده است که ارتش در سازمان‌دهی
نوبین خود دارای هیچ‌گونه «تاریخچه» ای به لحاظ
دخالت در امور سیاسی نیست؛ «تاریخچه» ای که
می‌تواند زمینه‌ای جهت تبدیل شدن آن به یک
مرجع عقیدتی برای اقدام سیاسی باشد. به‌علاوه،
ایس‌دئولوژی مسلط ضد‌مارکسیستی ارتش،
مخالفت «فیزیکی» روشنی را در مقابل حرکت
مردمی که به نوبه خود برای فوکو دارای هیچ‌گونه
تمایلات عقیدتی نیست، نشان نمی‌دهد. فوکو با
برخی از افسران بلندپایه که متعلق به جناح
مخالف بودند، صحبت کرده و آن‌ها توضیح
داده‌اند که نظریه ضد‌کمونیستی در ارتش، به
خودی خود منجر به تکذیب قاطعانه بیان اراده
مردم نمی‌شود.

به هنگام پیوستن به مخالفان «آن‌ها به راحتی این
موقعیت را یافتند که متوجه شوند که ارتباطی با
کمونیسم بین‌المللی ندارند، بلکه ارتباط آن‌ها با
مردم کوچک و خیابان، تاجران بازاری، کارمندان و
بیکاران است، گویی که آن‌ها برادرانشان بودند یا
اگر سرباز نبودند، از خود همین مردم بودند.»
(۱۹۷۸/۹/۲۸، ۱)

همین خلأ تشکیلاتی، فن‌آورانه و عقیدتی است که
باعث می‌شود ارتش در نهایت در معرض احساسات
مردمی قرار گیرد. نفوذهای سیاسی، راهبردهای خارجی و
تضادهای متعدد داخلی باعث ایجاد یک مجموعه نهادی
بدون «فیزیس» شده است.

مشخص شد که وفاداری نسبت به حاکم در عمل کاملاً
وجود نداشت و این‌که این فرسودگی «عقاید» به بروز یک
«فیزیس» جدید کمک کرد که مبنای آن عقاید، نهضت
اسلامی مردم بود.

چشم‌اندازهای مقایسه‌ای دیگری در این شکل از
بحث وجود دارد که به نام‌گذاری عدم وجود تمایلات
«عقیدتی»، به عنوان مشخصه یک فرآیند طبیعی
فرسودگی قدرت نهادی مربوط می‌شود.

«بدین ترتیب ارتش به نظر نمی‌رسد که به خودی خود دارای قدرتی برای دخالت سیاسی باشد. درست است که شاه نمی‌تواند بدون ارتش در جای خود باقی بماند، اما خود ارتش هم از داخل توسط نیروهایی که شاه را تهدید می‌کنند، محاصره یا بهتر بگویم ناتوان شده است. ارتش می‌توانست راه حلی را بپذیرد یا از آن جلوگیری نماید. اما نه می‌تواند باعث تحرک یک راه حل شود و نه می‌تواند راه حلی را ارائه کند، به جز یکی که خود را در خود ارتش یافته باشد. این مسئله به جای این‌که کلیدی باشد، یک قفل است و از بین دو کلیدی که تظاهر به بازکردن آن می‌کنند، کلیدی که در حال حاضر مناسب است، کلید امریکایی شاه نیست، بلکه کلید اسلامی نهضت مردمی است.» (۲، ۱۹۷۸/۹/۲۸)

در گزارش فوکو از روز ۱۹۷۸/۱۱/۷ دو مورد به خصوص، به عنوان مثالی از افول قدرت نهادی؛ شاه و آخوندها، قابل ذکر است.

فوکو واکنش شاه نسبت به بروز کنترل‌نشده - و شاید تحریک‌شده حملات و خراب‌کاری‌های دانش‌آموزان در تهران را مورد بررسی قرار می‌دهد. در نگاه اول، شاه «نظریه نظم» را کنار می‌گذارد، که این امر احتمالاً منجر به تأیید و حمایت بین‌المللی، چه در شرق و چه در غرب می‌شد. به علاوه، این کار به ارتش امکان می‌داد که به منظور دخالت به نفع خود بسیج شود، اما با توجه به وسعت بسیج مردمی، فوکو به این نتیجه رسید که «نظریه نظم» به نهایی یک انتخاب واقعی به عنوان وسیله‌ای جهت الهام‌بخشیدن به دستگاه‌های تشکیلاتی محسوب نشده و این‌که شاه قادر نخواهد بود که قدرت حاکمه قبلی خود را حفظ نماید. دفاع او آشکارا دفاعی راهبردی بوده و باعث ایجاد تحرک و تقویت دستگاه‌های دولتی و عملکرد آن‌ها در جامعه نمی‌شد.

«برای آن‌که این محاسبه پادشاه بتواند به حقیقت بپیوندد، لازم است که سراسر کشور همانند تهران در صبح روز گذشته، بدون تحرک باقی بماند. ارتش یا حداقل محکم‌ترین بخش آن، این امکان را داشت که کنترل شهرهای بزرگ را در دست بگیرد، اما آیا قادر بود این کار را در تمامی کشور، که من می‌خواهم بگویم نه تنها در تمامی سرزمین، بلکه با کل جمعیت کشور انجام دهد؟» (۲، ۱۹۷۸/۱۱/۷)

به بیان دقیق‌تر دخالت ارتش آن را بیش‌تر در معرض اراده سیاسی و مذهبی مردمی قرار می‌داد که قادر بودند به مقاومت خود ادامه دهند.

در این‌جا «نظریه نظم» در نظریه‌های مردم‌کوچه و خیابان ادغام شد، که به نحو فزاینده‌ای از این واقعیت آگاه بودند که نظام به عقاید فعال آن‌ها متکی می‌گردد.

گاه‌گاهی مثال سومی نیز در این رابطه وجود دارد؛ اضطراب فوکو از این‌که این انقلاب ممکن است به یک رژیم آخوندی تبدیل شود. همچنان‌که در آخرین دفاعیه او که از طریق مقایسه ضرب‌آهنگ‌های وحشت و مجازات بیان شده، به این صورت است که در یک سو شکنجه‌های ساواک و در سوی دیگر، خون‌ریزی و کشتار در اثر مجازات آخوندها. دیالکتیک فوکو از «دستگاه‌های» تشکیلاتی در مورد ظهور و افول قدرت نهادی در رویدادهای ایران در ابهام باقی می‌ماند، چراکه او به صورت بسیار نزدیک یک «رژیم دارای قدرت مسلط» و طغیان «مردم بدون سلاح» را با یکدیگر مرتبط می‌سازد. در خصوص ایران او هرگونه توضیح بیش‌تر در مورد ظهور رژیم تازه آخوندی را رد کرده و از به کارگیری اصطلاح «بدنه‌های» انقلاب‌ها خودداری می‌کند، یعنی این‌که استبداد "Ancien regime" که به صورت مخفیانه در این طغیان دخالت داشته، تحت پوشش احساسات‌گرایی کشور، یک بار دیگر پس از موفقیت انقلاب ظهور می‌نماید. انقلاب ایران برای فوکو مبین چیزی بسیار ویژه است:

«معنویت، که این موارد به آن‌ها اطلاق می‌گردد که جان خود را از دست دادند، فاقد جنبه مشترک با خون‌ریزی حکومت یا روحانیت خشک و بنیادگراست. ایرانیان مذهبی می‌خواهند رژیم خود را با برجستگی‌هایی که قیام آن‌ها داشت، تثبیت نمایند. اگر ما واقعیت قیام را انکار نماییم، کاری غیر از آنچه که آن‌ها انجام دادند، انجام نداده‌ایم زیرا امروز حکومت آخوندها وجود دارد. در هر مورد - همانند مورد دیگر - «ترس» وجود دارد؛ ترس از آنچه که پاییز گذشته در ایران اتفاق افتاد و چیزی که دنیا از سال‌ها قبل نمونه آن را ندیده بود.» (۳، ۱۹۷۹/۵/۱۱)

همین موضوع و ویژگی شرقی «معنویت» است که مورد ایران را از قانون عمومی دیالکتیک (توده‌ها) و قدرت نهادی تفکیک می‌نماید. در آن‌جا معنویت تبدیل به شکلی از «درونی شدن» قدرت شده است که هیچ‌گونه تبارشناختی با خود نداشته و بدین ترتیب، از یک چهارچوب غربی شکل‌دهنده انگیزه‌های شبکه‌های جدید قدرت، می‌گریزد.

لباس و دست‌های خالی. این تصور، دارای قدرت مناسب جهت تحریک است، اما یک واقعیت (تاریخی) را پنهان می‌سازد که میلیون‌ها کشته در تأیید آن سهم بوده‌اند (شماره ۱۶، ۴۸/۱۰/۱۹۷۸، ۲۲).

اما بسیاری از روزنامه‌نگاران نیز همانند فوکو در آن مرحله از تحولات ایران، دین را به عنوان منبعی احتمالی برای بازسازی سیاسی رژیم‌های خاورمیانه مدنظر قرار داده بودند. به علاوه، حکومت‌ها از اسلام به صورت راهبردی و به عنوان یک ایدئولوژی مخالف مارکسیسم استفاده می‌کردند. موضوع دیگر مربوط به وضعیت ویژه نوین دین اسلام، این بود که آیا اسلام مسیر غربی دین‌پریشی و تجددگرایی را دنبال می‌کند و یا قادر به این کار خواهد بود؟ شرق‌شناسان مدت‌های طولانی است (هرچند با تردید کامل) که ابعاد سیاسی قوی اسلام را تحسین نموده‌اند. بررسی‌های فوکو در نگاه اول به نظر می‌رسد که نمونه دیگری از نظریات متعارف درباره اسلام باشد. با این حال واضح است که پرسش‌های فوکو در مورد بررسی دقیق آنچه که ایرانیان انجام می‌دهند، زمانی مفهوم پیدا می‌کند که آن‌ها از نوعی «حکومت اسلامی» سخن گویند که منجر به شکل متفاوتی از موضوع دین و سیاست گردد. گرایش او در این جا همراهی با رفتار مردم و عقاید دینی است که توسط مردم در اقدام سیاسی مستقیم به نمایش گذاشته می‌شود. اما در حالی که نظام گولاگ روسی در سال ۱۹۱۷ برای فوکو مسئله «توده‌ها» را به عنوان معیاری برای تمامی کنترل‌ها و قیام‌ها مطرح می‌نماید، مورد ایران عامل غیرقابل توضیح معنویت دینی را نیز به آن می‌افزاید.

با وجود این، همانند کلیه تعهدات امروزی نسبت به اسلام، نوعی «شرق‌گرایی» ناخوش‌ایند نیز وجود دارد. بررسی فوکو از پدیده ناآرامی اسلامی مردم، مرتبط با تصور او از «معنویت» است که او آن را به عنوان مسیر بی‌نظیر و مستقیمی به سوی درک واقعیت‌های حیات اسلامی مطرح کرده است.

دغدغه اصلی فوکو در مورد اسلام و سیاست، در پاسخ او به نامه‌ای بسیار انتقادی از سوی زنی مسلمان ساکن پاریس نمایان شده است. مقصود از انتقادآمیز یعنی آنچه که این زن هیجان شرق‌گرایانه و اجتناب‌ناپذیر در مورد اسلامی می‌پنداشت که در حال جابه‌جایی یک تاریخ طولانی از دست‌آوردهای نوین در جوامع خاورمیانه است.^{۱۲} به نظر می‌رسد که با پاسخ‌گویی به این انتقاد، برای فوکو در مورد صحت اساسی این واقعیت که مردم به خاطر عقیدشان به «حکومت اسلامی» کشته می‌شدند، تردیدی باقی نمی‌ماند. به همین دلیل است که

اما بسیاری از روزنامه‌نگاران نیز همانند فوکو در آن مرحله از تحولات ایران دین را به عنوان منبعی احتمالی برای بازسازی سیاسی رژیم‌های خاورمیانه مدنظر قرار داده بودند

۳- تجسم عقاید: معنویت سیاسی اسلام
گزارش فوکو به زبان فرانسه از تهران^{۱۱}، تنها خلاصه‌ای از گزارش‌هایی نیست که بنا به گفته اریبون در روزنامه‌های ایتالیایی به چاپ رسید. فوکو در این جا با اسلام، قدرت عقاید مذهبی و کارکرد احتمالی آن‌ها در سیاست سروکار دارد. یک ارتباط متعارف که مکرراً در توصیف‌های غرب از رژیم‌های شرقی ذکر شده است، ارتباط بین فرهمندی "Charisma" مذهبی و قدرت سیاسی است. به لحاظ مقایسه، فوکو تصور از شاه را به عنوان قدیسی در تصویری از پامبر مخالف شاه، به ذهن متبادر می‌سازد.

«به نظر می‌رسد که وضعیت در ایران به یک تنش شدید بین شخصیت‌های متعلق به آرم‌های سنتی تبدیل شده است؛ شاه و قدیس؛ شاه حاکم که مسلح است و مرد بدون سلاح که در تبعید است؛ حاکمی ظالم و مقتدر و در مقابل او مردی که توسط یک ملت تحسین می‌شود؛ مردی با

فوکو به ما می‌گوید که باید توصیف یک‌هزار ساله از اسلام را به عنوان «اشخاص متعصب» رد کرد. به غرب‌شناسانی که صرفاً به این دلیل به اسلام علاقه‌مند هستند که نفرت خود را از پیروان محمد مورد تأکید قرار دهند، با دیده تردید نگرست

این پرسش که:

«محتوای متناسب به این اصطلاح چیست و نیرویی که آن را به حرکت درمی آورد، کدام است؟» (شماره ۱۳، ۷۳۱، ۱۹۷۸/۱۱/۱۹، ۲۶).

مبدل به یک دغدغه اولیه شده است.

آنچه که باید پیش‌تر به آن توجه کرد، این است که فوکو به ما می‌گوید که باید توصیف یک‌هزار ساله از اسلام را به عنوان «اشخاص متعصب» رد کرد. به غرب‌شناسانی که صرفاً به این دلیل به اسلام علاقه‌مند هستند که نفرت خود را از پیروان محمد مورد تأکید قرار دهند، با دیده تردید نگریست.

برای فوکو «مسئله اسلام یک مسئله اساسی در عصر ما و سال‌های آتی می‌باشد. شرط اول برای بحث حتی برای افرادی با هوش اندک، این نیست که با نفرت با آن برخورد نماییم.» (شماره ۱۳ - ۱۳، ۷۳۱، ۱۹۷۸/۱۱/۱۹، ۲۶).

این گونه تکذیب قاطعانه اظهار نظر یک زن باهوش و دارای دغدغه، البته سزاوار توجه دقیق است و ما مجدداً به آن اشاره خواهیم کرد. آنچه در این جا مورد توجه است قضاوت شوک‌آور فوکو است که می‌گوید ترجمان نهضت سیاسی در ایسران منحصراً «اسلامی» است و شگفت‌انگیزترین جنبه این پدیده واقعی بودن این نهضت به شکلی است که مردم با مرگ مواجه می‌شوند. این دو موضوع به اندازه کافی جدی است و در سایه رویدادهای همان‌طور که فوکو درک کرد، سزاوار نیست که پوشیده بمانند. اروپاگرایی یا شرق‌گرایی از جمله شدیدترین اتهامات انتقادی هستند، اما با این موضوع باید جداگانه برخورد نمود.

همان‌طور که در بالا ذکر شد، دیدگاه اولیه فوکو نسبت به قیام اسلامی تصویری از دو صورت «بشارت‌دهنده سنتی» ترسیم می‌کند، یعنی قدیسی که قدرت شاه را تهدید می‌نماید. این تصویر تبدیل به تعارضات واقعیت تاریخی ایرانیان می‌شود که از طریق «تأثیر میلیون‌ها کشته» شکستل گرفته است» (شماره ۱۶، ۷۲۶، ۱۹۷۸/۱۰/۲۲، ۴۸).

آنچه در این به تصویر کشیدن سایه‌های تاریخ برجستگی عمیق‌تری دارد، این است که در دیدگاه فوکو قدرت‌های مرد مقدس از طریق عدم حضور تقویت می‌گردد. این تصویر از یک مرد سال‌خورده که در پاریس نشسته و با مردم خود در ایران صحبت می‌کند، ترجمان‌های مختلفی را از الهام تداعی می‌سازد. این امر مسلماً به عدم حضور مرکز بحث اشاره دارد، اما همچنین با یک موضوع استاندارد در عقاید شیعه منطبق است، یعنی امامی که غایب است و مردم منتظر بازگشت او

هستند. ما همچنین از تأثیر قابل ملاحظه راهکارهای ارتباطی رسانه‌ها آگاه می‌شویم که این غیبت را همزمان معجزه‌آسا و تعیین‌کننده نشان می‌دهند.

در مرکز این روابط حساس و ظریف است که عقیده «حکومت اسلامی» شکل می‌گیرد. خصوصیتی که ممکن است تعریفی از این تصور اسرارآمیز را در یک ذهن غربی دهه هفتاد ایجاد کند، چیست؟ فوکو در به کارگیری آنچه شاید بتوان یک تأویل (هرمنوتیک) تاریخی نامید، چنین بحث می‌کند:

«حکومت اسلامی به نحو قابل ملاحظه‌ای وابسته به گذشته‌ای از دست رفته است، نمایشی از یک «آرمان» و یک «مدینه فاضله» است که بر مبنای تاریخ ساخته می‌شود، چیزی بسیار قدیمی، چیزی بسیار دور در آینده بازگشت به اسلام دوران پیامبر و همچنین پیشروی به سوی نقطه درخشان و گسترده‌ای که در پرتوی آن دست‌یابی مجدد به اعتماد و نه برقراری یک رابطه حاکم و تابع امکان‌پذیر می‌باشد.» (شماره ۱۶، ۷۲۶، ۱۹۷۸/۱۰/۲۳، ۴۹).

اما واقعی بودن رویداد انقلاب طبیعتاً معیارهای دیگری را برای شناسایی اهمیت «حکومت اسلامی» و در نهایت نوع دیگری از تأویل (هرمنوتیک) را می‌طلبد که ممکن است به سهولت بتوان آن را تأویل (هرمنوتیک) اقدام اجتماعی نامید.

«به نظر من هنگام جست‌وجوی این آرمان، سوء اعتماد در برابر قانون‌گرایی با عقیده (به) خلاقیت اسلام به صورت همزمان صورت می‌گیرد.» (شماره ۱۶-۷۲۶، ۱۹۷۸/۱۰/۲۳، ۴۹).

در واقع شیوه دیگری برای توافق با «حکومت اسلامی» وجود دارد و آن در جایی است که تأویل (هرمنوتیک) فوکو نشانگر یک نگرانی واقعی نسبت به الفاظ مربوط به اصیل بودن آن است که در مصاحبه او با روحانیون، متفکران و دانش‌جویان بیان شده است؛ الفاظی که ابزاری اساسی در نمایش عدالت اخلاقی برای دنیای خارج به شمار می‌رفت و در این جا، تفسیر فوکو به همصدایی با هدف اعلام‌شده، اقدام انقلابی تبدیل می‌گردد. در ترسیم مجدد استعاره‌هایی که همکار او، یعنی یک مقام مذهبی ناشناس، به کار برده تا پیش‌فرض‌های او از «حکومت اسلامی» را توصیف نماید، الفاظ مربوط به اصیل بودن، تبدیل به زبان روشنگری اسلامی می‌شود؛ مردم‌سالاری و انقلاب مدنی به عنوان ترجمان ارزش‌های اسلامی و کارآمدی داشتن قرآن.

«اسلام برای کار ارزش قائل می‌شود، هیچ کس را نمی‌توان از ثمره‌های کارش محروم نمود، و

این‌که آنچه را که متعلق به همه است (آب و زمین) نمی‌توان به یک نفر اختصاص داد...»
با این حال، فوکو همچنان به انتقاد خود در مورد اهداف «حکومت اسلامی» که آن را به راحتی با اهداف فلسفه روشنگری قرن هیجدهم مقایسه می‌کند، ادامه می‌دهد. او می‌گوید «و شما می‌دانید که این اهداف به کجا ختم شد» و این زمانی است که با این موضوع مواجه می‌شود که:

«این اصول را قرآن مدت‌ها پیش از فلاسفه بیان کرده است و اگر مسیحیان و غرب‌گرایان صنعتی احساس خود را نسبت به آن‌ها از دست داده‌اند، بنابراین اسلام باید در این‌جا حاضر شده و کارایی این اصول را حفظ نماید.» (شاه، ۷۲۶، ۱۶، ۱۹۷۸/۱۰/۲۳، ۴۹).

آیا می‌توان چنین گفت که فوکو تلاش می‌کند تا این فرمول‌ها را شفاف نماید؟ آنچه که صرف‌نظر از لفاظی‌ها و کارکردهای نمادین او را بیش‌تر تحت تأثیر قرار می‌دهد، غیرقابل تقلیل بودن اقدام اجتماعی است که این اصول به وجود آورده‌اند. او چنین بحث می‌کند:

«هنگام جنگ در خیابان‌ها، که گاه با خطر خون‌ریزی همراه است، آن‌ها چیزی پیش از این فرمول‌ها (که متعلق به سیاستمداران است، جی.اس.) را در سر می‌پروارند که در همه جا و به یک صورت، منطقی به نظر می‌رسد و چیز دیگر در قلب آن‌هاست: من عقیده دارم که آن‌ها به واقعیتی فکر می‌کنند که بسیار نزدیک به آن‌هاست، زیرا آن‌ها هستند که بازیگران این واقعیت می‌باشند.» (شماره ۷۲۶، ۱۶، ۱۹۷۸/۱۰/۲۳، ۴۹)

نزدیک شدن به «حکومت اسلامی» به عنوان آرمانی که در میان مردم دارای مفاهیم عملی متنوعی است، از طریق نگرستن به سطح عقاید و علایق بسیار کوچکی که با اقدام انقلابی در ارتباط می‌باشند، میسر است. از منظر فوکو، نهضت در یکی از مراحل ویژه شکل‌گیری آن، مبین: «موقعیتی برای تبدیل ساختارهای دینی، نه تنها به یک نقطه انکا برای مقاومت، بلکه به اصل یک آفرینش سیاسی است.» (شماره ۷۲۶، ۱۶، ۱۹۷۸/۱۰/۲۳، ۴۹).

آیا اسلام می‌تواند نقش سیاسی‌ای به مردم بدهد که آن‌ها را قادر سازد به صورت مستمر در عرصه سیاسی فعال باشند؟ در تلاش برای درک ابعاد سیاسی اسلام یکی از گسایش‌های دائمی در میان شرق‌شناسان و جامعه‌شناسان، جست‌وجو برای تعصب‌گرایی و ستیزه‌جویی مسلمانان اولیه به عنوان منبع ساخت قدرت

و پیروزی است. یکی از دیدگاه‌های تکمیلی در این رابطه درک خصوصیت ماهوی اسلام اولیه به عنوان یک «دین طبیعی» است که تبدیل به یک منبع بسیار خلاق از تولید فرهنگی می‌شود؛ دیدگاهی که با برخی استثناءهای کاملاً متمایز توسط روشنگران آلمان و فلاسفه رمانتیک نظیر هررد و اشلگل مطرح شده است. همچنین دغدغه‌های علمی فرهنگ مسلمانان اولیه توسط شرق‌شناسانی نظیر گلدزیر و ولهبوزن بیان شده است. موضوعی که در این‌جا توجه بسیار اندکی به آن شده است، اما به صورت وسیع در اثر مفصل شرق‌شناس فرانسوی لویی ماسینیون به آن پرداخته شده، معنویت دینی در اسلام است. به عقیده من «گزارش عقاید» فوکو ظاهراً تا حد زیادی از تعبیر ماسینیون از زندگی و اشعار حلاج، اولین شهید عرفان اسلامی، تأثیر پذیرفته است.

از منظر فوکو، نزدیک شدن به فریاد برای «حکومت اسلامی» در محدوده مرزهای «معنویت اسلام» آن را به یک بیان قاطعانه تبدیل می‌کند که معرفی یک بُعد معنوی ضروری را در حیات سیاسی یک جامعه شرقی امکان‌پذیر می‌سازد. در سال ۱۹۸۲، فوکو در سخنرانی خود در باب معنویت منحصراً متوجه اعمال ذهنیت‌ساز، یا به یک عبارت صریح‌تر که وی در مصاحبه با دیرفوس / رابینو (۱۹۸۴) به کار می‌برد، «تکنیک‌های نفس» می‌باشد. ما می‌توانیم در یک جنبه تمدنی شرقی در مورد «معنویت»، سه تکنیک مشابه خود دگرگونی را به عنوان خصوصیات اساسی بیابیم؛ اول خوداصلاحی (تغییر خودمان به یک خود دیگر)، دوم تبدیل (یافتن حقیقت در «دیگری»)، سوم بازگشت به خود. (تغییر شکل دادن خود در خود) (هاکینگ ۱۹۸۶).

«فوکو با احتیاط اشاره می‌کند که او در مورد یک «چیز» یا یک شیء، جاودانه تاریخی صحبت نمی‌کند، بلکه منظور او نوعی رابطه انسان با خود و با «دیگری» است، رابطه‌ای که در آن اساساً خود انسان مطرح است.» (اوفارل ۷۳، ۱۹۸۹).

همان‌طور که قبلاً بیان کردیم فلسفه اجتماعی فوکو از طریق مجموعه‌ای از طبقه‌بندی‌های روابط قدرت شبیه به هم بیان می‌شود که ایجادکننده تنش و برخورد می‌باشند. در این رابطه می‌توان اشاره کرد که برای او مفهوم «حکومت اسلامی» ظاهراً بیانگر مجموعه متنوعی از الفاظ صلح‌آمیز و منسجم است تا الفاظ حساس و برخوردبرانگیز.

«برای معرفی یک بُعد معنوی در حیات سیاسی، یعنی برای تبدیل این حیات سیاسی به چیزی که مطابق معمول مانعی برای معنویت نبوده بلکه

مکانی برای پناه دادن، ایجاد موقعیت و تحریک آن باشد.» (شماره ۷۲۶، ۱۶، ۲۳/۱۰/۱۹۷۸، ۴۹).

از منظر فوکو، نهضت در یکی از مراحل ویژه شکل‌گیری آن، مبین موقعیتی برای تبدیل ساختارهای دینی، نه تنها به یک نقطه اتکا برای مقاومت، بلکه به اصل یک آفرینش سیاسی است

«مفهوم آن برای مردمی که زندگی می‌کنند چیست که حتی به قیمت زندگی خود به دنبال چیزی باشند که ما، یعنی ما دیگران، از هنگام رنسانس و بحران‌های بزرگ مسیحیت احتمال وقوع آن را فراموش کرده‌ایم، یعنی «معنویت سیاسی.» (شماره ۷۲۶، ۱۶، ۲۳/۱۰/۱۹۷۸، ۴۹).

بیا باید در این جا لحظه‌ای به این مورد فکر کنیم؛ طبیعتاً از نظر فوکو در ایران یک بُعد تاریخی و معنوی گم‌شده از دین، از غرب انتقام می‌گیرد. این جایی است که او مسئله اسلام را به عنوان نیروی سیاسی مطرح می‌کند و به عنوان «مسئله‌ای اساسی برای حماسه ما و برای سال‌هایی که از دست رفته است.» (پاسخ او به یک Letrice ایرانی، شماره ۷۳۱، ۱۳، ۱۹/۱۱/۱۹۷۸، ۱۳، ۲۶).

اما مسلم است که سؤال مطرح‌شده توسط آن زن مسلمان یک سؤال بسیار ذهنیتی است و (به بیان نظریه‌های شخصی فوکو) یک سؤال بسیار حساس است یعنی «آن زن می‌گوید: «معنویت؟ بازگشت به منابع مردمی؟ عربستان سعودی با استفاده از منابع اسلامی خود را خلاص می‌کند. دست‌ها و سرهای دزدان و عشاق جدا می‌شوند. [...] شخصی می‌گفت که برای چپ‌گرایان غربی، البته انسان‌گرایان، اسلام مطلوب است... برای دیگران... و، چپ لیبرال غرب باید بداند قانون اسلامی برای جوامعی که برای حرکت تلاش می‌کنند "avides de bouger" چگونه معیاری خواهد بود. آن‌ها نباید به سوی این وسوسه بروند که به درمانی متوسل شوند که بدتر از بد است.» (شماره ۷۳۰، ۶، ۲۳/۱۰/۱۹۷۸، ۲۷).

واقعیت این است که آن زن نمی‌خواهد تحت چنین شرایطی زندگی کند، اما فوکو همان‌طور که در بالا گفته

مسلماناً ما می‌توانیم توجه مطلوب فوکو را به نابودی احتمالی حرفه سیاست به عنوان منبعی بیگانه از حکومت و قدرت حس کنیم و در این جا به خوبی متوجه شویم که ایجاد یک موضوع معنوی و مطالعه اعمال مرتبط با آن به عنوان یک مسیر جایگزین به سوی آشکال ذهنیت‌ساز شرقی یکی از دغدغه‌های اصلی در تفکر فوکو است. با این حال عین‌رغم این دغدغه، مفهوم معنویت در نوشته‌های دانشگاهی فوکو یک مفهوم محوری نیست. یکی از مضمون‌های جاری که می‌توانیم مستقیماً به عنوان یک تکنیک بسیار ویژه آفرینش معنوی مشخص نماییم، این است که تصور متعالی بودن فاصله بین غیبت و حضور یک شخص، یک چیز یا یک آرمان، قطعاً یک موضوع برجسته در دین اولیه و همچنین در جهان‌شناسی‌های اولیه بوده است. فوکو اهمیت این تکنیک شناسایی مجدد را با ترسیم یک آرمان گم‌شده از طریق ادای احترام نسبت به علی شریعتی نشان می‌دهد، متفکر اسلامی که در سال ۱۹۷۶ فوت نمود، اما با نوشته‌های خود یک نسل کامل از جوانان مسلمان را تحت تأثیر قرار داد.

البته فوکو نوعی بی‌میلی نسبت به پذیرش نظریه «حکومت اسلامی» از خود نشان می‌دهد. این خود آرمان نیست که او را تحت تأثیر قرار می‌دهد، بلکه این واقعیت است که آرمان باعث بسیج «اراده سیاسی» می‌شود. او تلاش می‌کند که این اراده سیاسی را در شکل آن به عنوان یک ترجمان و به عنوان «پاسخی به مشکلاتی که واقعاً وجود دارند، و پاسخی به ساختارهای منحل‌نشده مذهبی و اجتماعی درک می‌کند. این آرمان همچنین به خاطر تلاش خود جهت وارد کردن یک بُعد معنوی به سیاست، مرا تحت تأثیر قرار داده است.» (شماره ۷۲۶، ۱۶، ۲۳/۱۰/۱۹۷۸، ۴۹).

پس چه چیزی بُعد معنوی در سیاست را با نظریه یک «حکومت اسلامی» مرتبط می‌سازد؟ این امر در تاریخ مبین هر دو جنبه است، یعنی اداره مذهبی دولت و برعکس آن، منابع نامحدود مقاومت در مقابل قدرت دولت. او در مورد این سؤال که از نظریه «حکومت اسلامی» چه انتظاری می‌توان داشت، عمیقاً در فکر فرو رفته بود:

«یک آشتی، یک تضاد یا ظهور چیزی جدید!»
یک سؤال دیگر در رابطه با تلاش عمیق او در جست‌وجوی دلیل دینی یعنی خصوصیت اسلامی این انقلاب برجای می‌ماند:

شد، با قاطعیت این بیان را به عنوان یک اراده «ذهنی» و به عنوان یک «خطای قرائت» رد کرده است.

«این کار نیازمند دو چیز غیرقابل تحمل است؛ اول، ترکیب کلیه جوانب، اشکال و ماهیت‌های اسلام و عدم تأیید یک‌باره آن‌ها» به صورت جمعی «از طریق نفی هزارساله «تعصب‌گرایی» دوم، اظهار تردید نسبت به تمامی غرب‌شناسانی که علاقه‌مندی آن‌ها به اسلام، صرفاً به دلیل تنفر آن‌ها از مسلمانان است.»^{۱۴} (شماره ۷۳۱، ۱۳، ۱۹۷۸/۱۱/۱۹)

فوکو در این جا اصرار خود بر این دیدگاه تحریک‌کننده و آشکارا اجتناب‌ناپذیر و در مورد قدرت و بحث فرافروختگی به صراحت نشان می‌دهد. به دلیل این تأکید که با چالش رویه‌رو نشد، تصور او از «معنویت» به منبعی از انقلاب شرقی و در نتیجه - البته کلیه عناصری که به نظر اطمینان‌بخش می‌رسند (همان منبع) - به عنصری کاملاً قابل دفساع در نئوستالژی غربی تبدیل شده است.

این درست است که آنچه او در جست‌وجویش بوده «مفهومی» است که واقعیت مقاومت مردمی مذهبی را به بهای مرگ توضیح می‌دهد. او در غیاب هرگونه دلیل دیگری برای اثبات چنین مفهومی، در حضور ترجمان‌های نمادین دینی که او در آن‌ها شریک نیست، تلاش می‌کند؛ دینی که مربوط به فرهنگ «دیگران» است.

گرچه فوکو با تحصیلات فرانسوی شریعتی کاملاً آشنایی دارد، اما در واقع هرگونه تأثیر عقاید «جهانی» (مثلاً از سال ۱۹۶۸) را بر انقلاب ایران رد می‌کند. شخصیت عرفانی امام خمینی او را به عنوان یک جایگزین قاطع برای تسلط خارجی معرفی می‌کند، یعنی قیامی علیه نظام‌های جهانی و براساس معنویت گذشته؛ یعنی معنویتی که غرب‌گرایان آن را گم کرده‌اند. او به «مفهوم» این واقعیت اشاره می‌کند که دین به یک قدرت واقعی تبدیل می‌شود که مردم از طریق آن، علیه شکلی کلی از حیات و علیه تمام دنیا به پا می‌خیزند.

«حرکتی که حل شدن در تصمیم‌سازی سیاسی را رد می‌کند، حرکتی که مشخصه آن یک نسیم دینی است که در مقایسه با دگرگونی‌ها در این جهان کم‌تر از «ورای» آن سخن می‌گوید.» (۱۹۷۸/۱۱/۲۶).

می‌توان این سؤال را مطرح نمود که آیا فوکو می‌تواند این مفهوم، یعنی مفهوم گم‌شده غرب‌شناسان را بازسازی نماید که احتمالاً ممکن است در تعارض اساسی با مفاهیمی نبوده باشد که در مقابل استفاده از این نمادها مقاومت کردند؟ آیا نمی‌توان گفت اصلاً چنین مفهومی

برای اثبات وجود ندارد؟ به عبارت بهتر آیا می‌توان گفت که جدای از واقعیت خود اقدام، این قیام مردمی حتی در اذهان کسانی که در آن شرکت داشته‌اند نامفهوم بوده است؟ با توجه به آنچه ما این روزها در شرق اروپا شاهد بوده‌ایم، می‌توان گفت که دلیل، مفهوم و نتایج حرکت‌های مردمی از نوع جدید، متشکل از چیزی جز اجرای خواست آن‌ها نیست. به علاوه، وجود اراده مردمی به مفهوم شدت فیزیکی که فوکو در ایران یافت، و ما در برلین، و به صورت جدی‌تر در مکان‌های دیگر در شرق اروپا مشاهده کرده‌ایم، ممکن است کاملاً خودکفا، خودانگیز و دارای توجیه خاص خود باشند.

مسئله در این رابطه نظر فوکو در مورد معنویت سیاسی اسلام و نمادگرایی مذهبی خمینی در رویداد انقلاب ایران باید مجدداً متوازن شود. ممکن است چنین مفهوم مبتنی بر فرهنگ در تاریخ مربوط به این ترجمان‌ها وجود نداشته باشد. در چهارچوب نامفهوم بودن فرهنگی است که نمادگرایی عرفانی این قیام و رهبری آن، کارکرد خود را می‌یابد که همانا مناسکی است و نه دارای مفهوم. جالب است که درکی از یک نامفهوم بودن غایی مناسک عمومی در آثار انسان‌شناسی ویتگنشتاین وجود دارد (نیدام ۱۹۸۵) و تصور شخص فوکو از «خودمختاری نسبی» تکنیک‌های قدرت به نامفهوم بودن نسبی مناسک و وساطت اشاره دارد.

مسئله فوکو مستقیماً علاقه‌مند به ارائه یک تضاد سیاسی در مورد این انقلاب نیست. این مطلب که مورد ایران صرفاً در سایه نظریه فوکو درخصوص دگرگونی معنوی ذهنیت برای او جالب بوده است نیز گم‌راه‌کننده است. فوکو در نامه خود به بازرگان به وضوح اعتراف می‌کند که این باور او کاملاً اشتباه بوده است که بعد معنوی که مردم را با یکدیگر متحد کرد، از ایجاد یک «حکومت آخوندی» جلوگیری می‌نماید و این که اسلام در فشرده‌گی تاریخی و پویایی جاری خود، اجرای حقوق بشر را که سرمایه‌داری و سوسیالیسم نتوانستند به آن دست یابند، تضمین خواهد کرد. (شماره ۷۵۳، ۱۹۷۹/۴/۱۶، ۴۶).

۴- فن‌آوری‌های قدرت از پایین؛ دستگاه‌ها، ابزارها و شبکه‌های آن‌ها

تنها در سایه ترجمان‌های دینی اسلامی امروزی، ما قادر نخواهیم بود درک کنیم که یک حضور جمعی خودجوش در یک وضعیت فشار، در مقایسه با شرایط ساختاری مفهوم فرهنگی، ممکن است به منبع بزرگی از ناآرامی سیاسی در «دوران ناامیدی» تبدیل گردد. انقلاب ایران نیز

که از زمینه فرهنگی محلی خود جدا شد، نشانه‌ای از نوع جدیدی از انقلاب بود.

«اولین قیام بزرگ علیه نظام‌های زمینی، فراگیرترین و مدرن‌ترین شکل یک قیام»^{۷۵}

این خصوصیت جدید انقلاب جنبه سوم راهبرد تحلیلی فوکو را تشکیل می‌دهد.

یک مضمون تکرار شده در «گزارش» فوکو مسئله مبارزه عملی مردمی است که با این عذاب روبه‌رو هستند که کاملاً به خود متکی باشند، بدون این‌که اسلحه یا ابزار سازمانی داشته باشند، اما در عین حال با یک ابزار دولتی سرکوبگر کاملاً سازمان‌یافته روبه‌رو هستند. چگونه مردم می‌توانند از طریق به خطر انداختن زندگی خود قدرت مخصوص به خود را ایجاد کنند و قدرت تثبیت‌شده‌ای را که آن‌ها را سرکوب می‌کند، براندازند؟

فوکو تلاش می‌کند به لحاظ تجربی مشخص نماید که تجربه‌های مشترک در زمینه فن‌آوری‌های اجتماعی مشترک کدام است. یک فضای واسطه‌ای از ارتباطات بین حکومت و مردم وجود دارد. این فضا که از طریق سرکوب و سانسور رسانه‌های عمومی تعیین می‌گردد، زمینه‌ای برای تجربه مشترک هم محسوب می‌شود. به علاوه، در زیربخش این زمینه شبکه‌ای از رسانه‌ها ظهور می‌کند که به لجستیک داخلی نهضت تبدیل می‌شود؛ شبکه‌ای از تلفن‌ها، نوارهای کوچک ضبط صدا، مساجد، سخنرانی‌های مذهبی و شبکه‌ای از وکلای رسیدگی‌کننده و محافل متفکران (۱۹/۱۱/۱۹۷۸).

به عنوان نمونه‌ای از این شبکه‌های در حال فعالیت، فوکو توضیح می‌دهد که چگونه او متوجه شد که شبکه‌های اطلاعاتی در درون نهضت فعالیت می‌کنند؛ یک تلفن کهنه در یک مسجد به عنوان فرستنده دائمی اخبار از سراسر کشور عمل می‌کند، در نتیجه این تلفن به عنوان وسیله‌ای ضد اطلاعاتی در مورد سیاست‌های حکومت مورد استفاده قرار می‌گیرد.

نمی‌توان انکار کرد که فوکو این مشاهدات را با علایق تنوریک (نظری) خود انجام داده است، بلکه تجربه‌های او زمانی بیش‌تر به این نکته اشاره دارند که او نظر خود را متوجه واقعیات اجتماعی می‌نماید. فوکو متوجه می‌شود که مردم در یک مراسم خاک‌سپاری در یک گورستان اصلی سخنرانی‌آخوندها را ضبط می‌کنند. در حالی که آخوندها و ظاهراً تمامی کسانی که سخنرانی آن‌ها را ضبط کرده‌اند، توسط نیروهای نظامی که دروازه‌های خروجی گورستان را کنترل می‌کنند، دستگیر می‌شوند. با این وجود، این سخنرانی‌ها در روزهای بعد در سراسر کشور به صورت نوار توزیع می‌شود. اهمیت رسانه‌های جدید زمانی مشخص می‌شود که فوکو صورت‌های به کارگیری

گرچه فوکو با تحصیلات فرانسوی شریعتی کاملاً آشنایی دارد، اما در واقع هرگونه تأثیر عقاید «جهانی» را بر انقلاب ایران رد می‌کند

آن‌ها را در میان مردم کوچه و خیابان و تقریباً به عنوان یک نمایش نمادین و مذهبی از ایجاد یک حوزه قدرت از پایین، توصیف می‌نماید. آنچه خصوصیت یک حکومت نوین را روشن می‌سازد، صرفاً ماهیت دیوان‌سالارانه آن نیست که فوکو توجه بسیار اندکی به آن مبذول می‌دارد، بلکه محدوده‌ای است که در چهارچوب آن، تکنیک‌های سیاسی انحصاری می‌شود. این انحصار، ابزارهای اندکی از تشکیلات کلاسیک قابل دسترسی برای مردم به جای می‌گذارد. جدای از ابهام رسانه‌ها و وسایل جدید ارتباطی، بیان عمده «احساسات مردم» است که به عنوان یک تکنیک سیاسی از پایین ظاهر می‌شود. ایران سال‌های ۷۹-۱۹۷۸ برای فوکو مبین یک انقلاب بدون سازمان، بدون حزب و بدون پیش‌قراول است.^{۱۶} اگر احساسات همزمان، ایجادکننده کلید برای چیزی باشد که به عنوان نهضت انقلابی به شمار می‌آید، اهمیت حلقه‌های واسطه خود به خود آشکار می‌گردد. او تلاش می‌کند که این اهمیت را در جایی در مقاله خود تحت عنوان «قیام با دستان خالی» توضیح دهد که ضمن آن بین سه پارادوکس موجود در آن انقلاب، تمایز قابل می‌شود که این پارادوکس‌ها را می‌توان به شکل زیر خلاصه نمود:

ابتدا، پارادوکس «مردم بدون اسلحه» با «دستان خالی» که علیه یکی از رژیم‌های کاملاً مسلح در جهان مبارزه می‌کند. فوکو در آنچه که رخ داد، فرآیند خلع سلاح رژیم را در مقابل واسطه‌ای به عنوان انبوه انسان‌ها می‌بیند؛ قیام توسط یک جامعه کامل و بدون سلاح.

پارادوکس دوم، گرچه در برگرفته یک بخش در حال گسترش از جامعه و نشرهای مختلف آن است، اما هیچ‌گونه تضادی در داخل نهضت وجود ندارد؛ فرآیند تعمیم و گسترش مبارزه، هیچ‌گونه مخالفتی در بین بخش‌های اجتماع، یعنی مخالفان پیر یا جوان، کارگران یا

بازرگانان، افسراد مشغول به کار در صنعت نفت و فروشندگان خیابانی وجود ندارد.

سوم، عدم وجود اهداف درازمدت تبدیل به یک عامل ضعف نشد، یعنی این که برنامه‌ای برای حکومت وجود نداشت، بلکه صرفاً یک اعتصاب سیاسی علیه یک نظام به خصوص به دنبال بالا گرفتن رویدادها به وجود آمد و به صورت یک پارادوکس کامل تبدیل به قدرت نهضت گردید (۱۹۷۸/۱۱/۵، ۱).

به این ترتیب، فوکو می‌افزاید: «نزدیکی وقوع اتصال، ساده شدن اراده را به وجود آورد که خود به خود به عنوان چالشی مستقیم در مقابل سیاست‌های تثبیت‌شده قد برافراشت. یعنی در مقابل یک آموزه فلسفی انتزاعی، او «اراده جمعی» را به عنوان یک نیروی واقعی و به عنوان اراده محکم و مطلق مردم در یک وضعیت تاریخی مطرح می‌نماید.^{۱۷}

۵- انقلاب در «دوران ناامیدی»

مشکلات قابل ملاحظه‌ای در «گزارش» در خصوص ساختار اظهار نظر فوکو درباره انقلاب ایران وجود دارد. البته این انقلاب از طریق نقش دین و مسلماً نقش فرهنگی اسلام به عنوان دین «دیگران» فرهنگی شکل می‌گیرد؛ انقلابی با خصوصیت اسلامی و تاریخ فاتحانه شرقی.

به عنوان نوع تازه و متفاوتی از انقلاب در دوران ما، نقش دین حتی تمامی عنصر غالب را تشکیل نمی‌دهد. به علاوه، خود مذهب وابسته به انواع روش‌ها و تکنیک‌های ساخت قدرت است؛ رویارویی بدون تأمل مردم با مسلسل، جلوه اراده در مناسک نمایشی مکرر، خطر مرگ، ساخت مشروعیت موجود در اعمال مذهبی حرکت جمعی به عنوان یک اقدام سیاسی و حقوقی، تکنیک‌های تازه‌نفس در عمل، اراده سرنگونی شاه، آنچه‌ان که در مناسک مذهبی داخلی عنوان می‌شود.

شاید بتوانیم در این جا مستقیماً با این تأکید در مورد مفهوم بسیار پیچیده و ابهام‌آمیز قدرت به عنوان یک «گروه باز و کم و بیش هماهنگ (و در این رویداد بدون شک هماهنگ در جهت منفی) از روابط»^{۱۸} روبه‌رو شویم.

روش‌های فوکو در مورد تعیین خصوصیات نوع جدیدی از انقلاب در ارتباط با تجربیات او در ایران، هدف ایجاد یک بخش جدید در منحنی آن، پیچیدگی قدرت را دنبال می‌کند. به نظر من فوکو قبل از تجربه‌اش در ایران در مورد قدرت و انقلاب عمدتاً به لحاظ تغییر شکل مخالفت‌های نسبی بین افسراد و نهادها با تصور فن‌آوری‌های انتظامی در حال ظهور به عنوان ارتباط مؤثر، اظهار نظر کرده بود.^{۱۹} به علاوه، فوکو تجربه روسیه را به

عنوان یک «مجموعه» فرهنگی و اجتماعی از توده‌ها توضیح داده بود، در حالی که به نظر می‌رسید انقلاب فرانسه را به واسطه گرفتار شدن در بحثی در مورد قانون، به عنوان یک تکنیک قدرت^{۲۰} درک کرده باشد.

توضیح متضاد و دو قطبی انقلاب، آشکارا به عنوان بحث او بر جای باقی می‌ماند. با این حال در یک سطح واسطه‌ای، ایران مبین یک تحول بزرگ است؛ معنویت دینی به عنوان یک نیروی انقلابی.

همان‌طور که در مصاحبه او با بلانشت و بربر بیان شد، اهمیت انقلاب ایران برای فوکو صرفاً مبتنی بر مجردات مدینه فاضله (حکومت اسلامی) نیست، بلکه مختصات محیطی چیزی است که در قالب «اراده جمعی» مرتبط با این عقیده به واقعیت تبدیل و حاصل شده است. ارزیابی فوکو از رویدادهای سال ۱۹۷۸ تفسیر جدیدی را از مفهوم «اراده جمعی» طلب می‌کند، البته نه به عنوان یک نظریه انتزاعی از دولت و سیاست‌های مشروع نظیر چیزی که نظریه فرانسوی از زمان روسو به سوی آن حرکت است، بلکه به عنوان یک نظریه زنده در همان مفهوم اراده سیاسی غریزی و واسطه‌ای که مردم به صورت جمعی در رفتارها و احساسات روزمره خود بیان می‌کنند که مسلماً دورکهایم قبلاً در مورد آن‌ها یک نظریه ابهام‌آمیز ارائه کرده بود. دین برای فوکو در ایران ابزاری برای ایجاد یک اراده منفرد بود؛ کنار گذاشتن شاه و رژیم او.

بحث او این است که همگرایی نیاز فردی برای تغییر حاکمیت و ظهور دین اسلام سنتی به عنوان اقدام انقلابی در این جا وجود داشته است. این همگرایی ممکن است هویت مردم را به طریقی که بتوانند دین را به عنوان یک نیروی انقلابی احیا نمایند، تضمین کرده باشد. در این مثال اخیر، فوکو صورت‌های بیان اراده جمعی را وابسته به یک مفهوم درونی از نمودهای دینی می‌داند.

ضرورت آشکار در ترسیم نمودن جلوه‌های مذهبی این انقلاب، بر این فرضیه است که آن‌ها بیانگر یک مفهوم ویژه از دین در طول تاریخ هستند، اما به صورت اصیل‌تر با شکل غالب حیات مردم ایران در ارتباط می‌باشند.

بنابراین، مشاهدات او از ترجمان‌های عملی و نمادین این انقلاب در تصورات هیجان‌انگیز و وسیع و همچنین در توصیف‌های ارائه‌شده از خصوصیات حیات دینی در اسلام خلاصه می‌شود. این کار منجر به تفسیر فوکویی از اسلام و مخصوصاً اسلام شیعه می‌گردد که چالش‌های ارائه شده توسط شرق‌شناسان فرانسوی نظیر ماسینیون و کربن را به عنوان یک منبع الهام و نه یک سکو برای تحلیل انتقادی محسوب می‌نماید. ایرانیان ۱۹۷۸ خواهان تحول بودند و اسلام در آن جا برای فوکو به تنها منبع الهام برای تحول تبدیل می‌گردد.

«اما قبل از هر چیز، ما باید خودمان را تغییر دهیم؛ روش زیستن خود، روابط خود با دیگران و با چیزها، و با جاودانگی و با خداوند باید به طور کامل تغییر کند و انقلاب واقعی تنها زمانی به وقوع می‌پیوندد که شرایط این تحول ریشه‌ای در تجربیات ما به وجود آمده باشد. به عقیده من دقیقاً در همانجاست که اسلام نقشی را ایفا کرده است. جنب توجه از طریق این یا آن اجبار، یا این یا آن رفتار؟ شاید، اما قبل از هر چیز از طریق ارتباط با شکل حیات آن‌ها. دین برای آن‌ها چیزی است که یافتن آنچه را که می‌تواند حکومت را تغییر دهد، وعده داده و تضمین می‌نماید. شیعه دقیقاً شکلی از اسلام است که در تعالیم و محتوای فکری خود بین آنچه اطاعت محض در مقابل ضوابط و آنچه زندگی معنوی عمیق است، تمایز قائل می‌شود. (بربر / بلانشت، ۱۹۸۹، ۲۳۴ اف)»

برای فوکو اصل ویژه ماهوی شیعه این است که تبعیت رسمی و بیرونی از ضوابط دینی حتی در مورد محتوای فکری بر عمق حیات معنوی تأثیر نمی‌گذارد؛ نظریه‌ای که عمدتاً توسط هانری کربن تبیین گردیده است. دین در این حالت نقش یک «واژه» و «آیین» و همچنین «یک هیجان نا به هنگام درونی» را ایفا می‌نماید. (بربر / بلانشت ۱۹۷۹، ص ۲۳۰).

این همان نظریه‌ی یک «دین نا به هنگام» و سرکوب‌شده از لحاظ فرهنگی است که تبدیل به یک منبع فرهنگی قیام می‌شود که توجه فوکو را به خود جلب می‌کند. امکان تغییر بحث قدرت فراگیر غربی در جایی که سازوکارهای اندک فرمان‌روایی و فرمان‌برداری از یک منبع تسلط به یک منبع قیام تبدیل می‌شود. نمونه ایران به طور قطع در روبرویی‌های بزرگ اجتماعی، فاقد ساختار یک پیش‌رو، شکل‌گیری یک طبقه، یک حزب و یک ایدئولوژی سیاسی است. در آنجا فقدان آشکار فن‌آوری‌های سیاسی قابل دسترس وجود دارد که نهادها در آن نقش واسطه را به عهده دارند و به این ترتیب، باز هم قابل استفاده توسط قدرت‌هایی هستند که از پایین به وجود آمده‌اند. در عین حال، فقدان یک فرآیند دگرگونی اجتماعی نیز وجود دارد؛ انقلاب تنها یک رویداد و یک واقعه بزرگ بود. معجزه این رویداد در هدف آن نهفته است؛ حذف شاه. مفهوم فرهنگی آن «حکومت اسلامی» است و نیروی محرکه آن معنویت دینی. البته در ابتدا این دیدگاه با تنش‌های مخالفت‌آمیز بین ساختارهای نهادی اساسی و شکل‌گیری فشارها از پایین پیوند خورده است.

پس از آن فوکو همچنین اظهار می‌دارد که بقایای

نسبی فنی و خودکفایی، دستگاه‌های تشکیلاتی، ارگان‌هایی که با یکدیگر در ارتباط هستند، سازوکارهای بزرگ و کوچک که به یکدیگر ملحق می‌شوند، شبکه‌ها، رسانه‌ها و سلاح‌ها نیز موجود هستند. به علاوه همان‌طور که دیدیم، یک زبان تاریخی حاضر، یک آیین یا یک نمایش فی‌البداهه تجربیات درونی نیز وجود داشت. در نمونه ایران، گرایش به چنین تکنیک‌هایی از طریق شیعه‌گرایی و عرفان اسلامی شکل گرفت.

فوکو در تلاش برای ترسیم چهارچوب یک جامعه غیرصنعتی یا نیمه‌صنعتی دارای یک فرهنگ سرکوب‌شده و محروم از داشتن تاریخ، یک تصور «شرق‌شناسانه» از معنویت سیاسی اسلام را مطرح می‌نماید. با این حال، باید متوجه باشیم که درک انتقادی فوکو از انواع تحقیق‌بخشی به اصلاح یک درک صرفاً «شرق‌شناسانه» از دین اشاره دارد. به نظر می‌رسد که در آن‌جا یک تصور انتزاعی از دین با هرگونه مفهوم تاریخی انقلاب درآمیخته است؛ همگرایی نیاز فردی برای تغییر حکومت با ترجمان‌های نمادین و معنوی ارائه‌شده توسط دین اسلام. (که در این‌جا به عنوان یک اقدام انقلابی مطرح شده است.)

فوکو با «گزارش عقاید» خود پا را از سؤال دورکهایمر و آدورنو فراتر می‌گذارد: «آیا اصلاً انقلاب مطلوب است» یا «آیا تفکر انقلابی الزاماً باید به کار گرفته شود؟» او انقلاب را به عنوان یک واقعه، یک واقعیت اجتماعی و یک فرصت محسوب می‌نماید.

گرایش‌های فوکو به عمق این انقلاب «اسلامی» و دغدغه‌های او در مورد مفهوم تاریخی رجعت دین بسیار حائز اهمیت است. اما این تمایلات و دغدغه‌ها آشکارا با عقیده ضدروحانیت‌گرایی خود او در تضاد است. با این حال، اثراتی از تمایلات عمیق اخلاقی و خداشناسانه تفکر غربی وجود دارد که به عنوان «ارزش‌های» زیربنایی

برای فوکو اصل ویژه ماهوی شیعه

این است که تبعیت رسمی و بیرونی از ضوابط

دینی حتی در مورد محتوای فکری بر عمق حیات

معنوی تأثیر نمی‌گذارد؛ نظریه‌ای که عمدتاً

توسط هانری کربن تبیین گردیده است

تحلیل خود او عمل می‌کنند و اگر او برای آشکار نمودن چنین وابستگی اخلاقی است که بسیار تعجب برانگیز است. به عبارت دیگر همان‌طور که در پاسخ فوکو به انتقاد آن زن مسلمان دیده می‌شود، دغدغه‌های عمیق او در مورد مفهوم فرهنگی اسلام (دین «دیگران» فرهنگی) در نهایت، با انتقاد خود او نسبت به دلیل تراشی غربی در مورد عمیق بودن و در مورد «عمق» در تضاد است.

۶- ۱۷۸۹، ۱۹۱۷، ۱۹۷۹، ۱۹۸۹

آیا این رویدادها را باید با تصوراتی نظیر ایجاد اراده برای یک هویت منسجم سیاسی و اجتماعی ارائه شده از طریق مفهوم یک جامعه ملی، دموکراتیک و منسجم مورد بررسی قرار داد؟ فوکو در صحبت‌های خود با بریر و بلانشت (۱۹۷۹) به تفسیر مجدد مورس فوره (۱۹۷۹) از انقلاب فرانسه اشاره می‌کند که ترکیب ساختاری فرآیندهای اقتصادی و اجتماعی تحولی را که در واقع مدت‌ها پیش از سال ۱۹۷۹ به وقوع پیوسته بود، از یکدیگر تفکیک می‌نماید.

فوره اشاره می‌کند به این واقعیت که «بیش‌تر آنچه را که «انقلاب» قرار بود به دست آورد، در حقیقت قبلاً به دست آمده بود.» (بیندر ۱۹۸۸، صفحه ۵۶)

فوکو در مورد ایران تمایز مشابهی را بین تحول «طولانی مدت» و فرآیندهایی که به ویژه با رویداد انقلاب مرتبط هستند، مطرح می‌نماید، اما برای فوکو خصوصیت ایرانی، مورد ایران را از خصوصیات «چیزی اخذ می‌کند که مردم در واقع نه تنها از خودشان، بلکه از چیزی که آن‌ها در این نوع میدان تجربه می‌کنند، به دست می‌آورند؛ این‌که آن‌ها خودشان را روزبه روز می‌سازند و همین مبنای انقلاب را تشکیل می‌دهد. من از خود سؤال می‌کنم که آیا کسی می‌تواند این تفاوت را در مورد ایران به کار ببرد. درست است که جامعه ایران ترسیم‌کننده تعارض‌ها است و این‌که نمی‌تواند این امر را انکار نماید، اما مسلماً این امر نیز صحت دارد که این رویداد انقلابی که اکنون پس از یک سال خود را نشان می‌دهد و این‌که ناگهان دوباره کل تجربه را آغاز می‌نماید، یک نوع نماد مستمر، تجربه مشترک و غیره محسوب می‌شود. بی‌تردید مجموعه این‌ها بیانگر یک مبارزه طبقاتی است، اما خود را به یک طریق بی‌واسطه و آشکار نشان نمی‌دهد، یعنی مانند نمایش روی صحنه عمل نمی‌کند. دینی یا نفوذ فراوان بر روی مردم، دارای جایگاه در ارتباط با قدرت سیاسی و دارای محتوایی که آن را تبدیل به دین نبرد و قربانی و غیره می‌نماید.» (بریر بلانشت، ۱۹۷۹، صفحه ۲۳۰).

دین در آن‌جا نقش یک میدان را ایفا می‌کند که در آن نمایش تاریخی مجموعه یک ملت با حضور یک حاکم متعادل می‌گردد. در نتیجه، دین در این رویداد به یک تکنیک خودتعدیلی در چهارچوب فرآیند انقلاب و به یک زبان اراده جمعی تبدیل گردید.^{۲۱} این نمونه از دین است که به مورد ایران یک خصوصیت ویژه می‌بخشد. اما این دغدغه صرفاً مربوط به خصوصیت فرهنگی اسلام نیست که از دین یک نمونه تکنیک قدرت از پایین می‌سازد. از منظر فوکو بحث «قانون» در انقلاب فرانسه یا «توده‌ها» در نظام گولاگ از سال ۱۹۱۷ هرگونه نظریه‌ای را در مورد راه خروج از سیاست و قدرت راهبردی انکار نموده است. اما همان‌طور که سعی کرده‌ایم نشان دهیم، تحلیل تحقق بخشی انقلابی یک گذشته اسلامی در چهارچوب نظریه معنویت سیاسی دین با نظریه مدینه فاضله و احتمال حذف سیاست در ارتباط است. این تحلیل ناشی از یک تجربه وضعیتی و مشارکت در یک رویداد است.

با این حال باید توجه داشت که دفاع فوکو از انقلاب ایران قاطعانه بوده و مسلماً رمانتیک و زودگذر نبوده است. تلاش برای درک واقعیات اجتماعی به نوبه خود واقعاً ممکن است در تعارض با چنین بحثی قرار گیرد.

به نظر می‌رسد که سه خصوصیت تازه وجود دارد که در چهارچوب آن‌ها ایران به عنوان یک الگوی انقلاب در دوران انحصارسازی‌های جهانی راهبردهای قدرت ظهور می‌نماید.

- ۱- فقدان تشکیلات واسطه‌ای نظیر حزب یا پیشاهنگ و فقدان ایدئولوژی سیاسی.
 - ۲- ایجاد فرمول‌های اراده جمعی در محدوده اعمال روزانه که در صورت‌های خاص حیات مردم به عنوان یک منبع معنویت، فداکاری و انسجام عقیدتی و اخلاقی حضور دارد.
 - ۳- حضور صورت‌های جدید پیوندهای واسطه‌ای از لحاظ ارتباط جمعی و رسانه‌ها.
- این سه عملکرد و پدیده، مبین پیشنهاد فوکو جهت درک رویدادهای سال ۱۹۷۹ است.
- این خصوصیات همچنین نشان می‌دهد که چرا امروزه انقلاب در غیاب ایدئولوژی انقلابی و به دور از تشکیلات سیاسی رخ می‌دهد. اگر چه نهضت‌های سال ۱۹۸۹ در «شرق رودخانه ایل» در نهایت با نهادها و قدرت راهبردی درهم آمیخته بود، اما داوطلبانه ایدئولوژی، احزاب و اتحادیه‌ها را نفی کردند. از لحاظ حاکمیت، آن‌ها خواهان اقدام بودند اما به طور دائم گرفتار حاکمیت ملت - دولتی شدند که وجود داشت.

پی‌نوشت‌ها

۱. ر.ک. به: اربیون ۱۹۸۹، صص ۳۱۳ - ۳۰۹؛ روندو و دیگران، ۱۹۸۴، ص ۱۹.
۲. ۱۹۸۹، صص ۳۰۹ - ۲۹۸.
۳. بریر/ بلانشت ۱۹۷۹، صفحات ۲۴۱ - ۲۲۷.
۴. ل.ام ۱۹۷۹/۵/۱۱.
۵. تایلور ۱۹۸۶، صفحه ۹۵.
۶. اربیون ۱۹۸۹، صفحه ۲۹۹.
۷. اربیون ۱۹۸۹، صفحات ۳۰۹ - ۳۰۰.
۸. شماره ۷۳۸ تاریخ ۱۳/۱۲/۱۹۷۸ - تاریخ ۱۳/۱/۱۹۷۹.
۹. مراجعه شود به دریفوس/ رابینو ۱۹۸۲، ۲۶ اف.اف.
۱۰. ۱۹۷۸/۹/۲۸.
۱۱. ۱۹۷۸/۱۰/۱۶، ان. او.
۱۲. به شماره ۶ - ۷۳۰، ۱۱/۱۲/۱۹۷۸، ۲۷ مراجعه نمایید.
۱۳. مطلب داخل گیومه به زبان فرانسه است که ترجمه تقریبی آن توسط مترجم در این‌جا نوشته شده ضمناً کلمه *Letrice* نیز فرانسوی است که احتمالاً به مفهوم نگارنده نام است.
۱۴. در مورد غرب‌شناسی که اسلام را تحقیر می‌نماید، چه باید گفت؟
۱۵. ۱۹۷۸/۱۱/۲۶، ۳.
۱۶. ر.ک. به: بریر/ بلانشت، ۱۹۷۹.
۱۷. ر.ک. به: بریر/ بلانشت ۱۹۷۹، ص ۲۳۱.
۱۸. فوکو، ۱۹۸۰، ص ۱۹۹.
۱۹. دریفوس/ رابینو، ۱۹۸۲، ص ۱۹۵.
۲۰. فوکو، ۱۹۸۰، ۱۳۴ اف.اف.
۲۱. بریر/ بلانشت، همان منبع صفحه ۲۳۱.
۲۲. فوکو ۱۹۸۸، ۹۲ اف.

امروزه شاید آن رفتار صرف اندیشه فردی، عدم آگاهی و عدم تصور، از طریق واکنش‌های دستگاه به عنوان واسطه عمل کرده و انگیزه زیرین «بحث قدرت» را تشکیل دهد.^{۲۲} بنابراین، رفتار اجتماعی است که به نظر می‌رسد تنها به واسطه نیاز دستگاه‌ها و خواسته‌های آن‌ها هدایت می‌شود و در عین حال بقایای فرهنگی و دینی به عنوان ابزارهای اضطراری بیان سیاسی محسوب می‌گردند. آرزوی محدود نمودن و بلکه از بیرون بردن قدرت و حاکمیت مطلق که ممکن است مخرب باشد در اندیشه‌های فردی نهضت‌های جدید یک ضرورت است، که فوکو نیز سرانجام در ایران باید شاهد آن‌ها می‌بود. این امر تنها به ایجاد صورت‌بندی تجدیدشده‌ای از قدرت راهبردی پیوند خورده با حاکمیت ملت - دولت کمک می‌کند. آیا تفکیک نمودن این پارادوکس از رفتار طرز تفکر شخصی و ملت - دولت امکان‌پذیر است، پارادوکسی که قبلاً توسط تئودور آدورنو احساس شده بود؟

مسئله بحث فوکو در مورد ایران این بود که اشکال حاکمیت رفتار و طرز تفکر شخصی، تعیین‌کننده قدرت مقاومت مردم بوده و احتمالاً به وسیله آزاد کردن آن‌ها می‌توان به برچیدن غایبی هر شکل از حاکمیت مبتنی بر دولت دست یافت. فوکو با استفاده از ایران حذف هرگونه تصور از قدرت مرتبط با ساختار ملت - دولت را به تصویر می‌کشد. قدرت خرد، معنویت دینی و رسانه‌های کنترل‌شده توسط خودشان، نمونه این انقلاب به شمار می‌آیند. با این حال ابتدا از طریق این بحث، یعنی «چپ‌گرایی کودکانه» در برگزیده نظریه سیاسی است؛ یک مدینه فاضله خیالی از فقدان واسطه و معنویت که از شرق ظهور کرده است. در این‌جا صرف نظر از هرگونه تحقیر تحلیلی و از دیدگاه یک متفکر غربی در مورد اهداف غایبی و تمایلات اخلاقی، بُعد چهارم اهمیت نظری این «گزارش عقاید» مطرح می‌گردد.

آن‌ها ممکن است به خوبی مبین یک کاربرد نظری عمومی در مورد نوع انقلابی باشند که سزاوار «دوران ناامیدی» است. در این‌جا ما باید با ابهام فوکو در بررسی رویدادهای ایران مقابله نماییم.

«همیشه به نقل از مارکس در مورد افیون مردم سخن گفته می‌شود. جمله‌ای را که باید بلافاصله قبل از آن اظهار نمود و هرگز کسی آن را بر زبان نمی‌آورد، این است که دین روحیه‌ای برای شرایط ناامیدی است. بنابراین اجازه بدهید بگویم که اسلام در سال ۱۹۷۸ افیون مردم نبود چرا که دقیقاً روحیه‌ای در شرایط ناامیدی به شمار می‌آمد.» (بریر، بلانشت، ۱۹۷۹، صفحه ۲۳۱).