

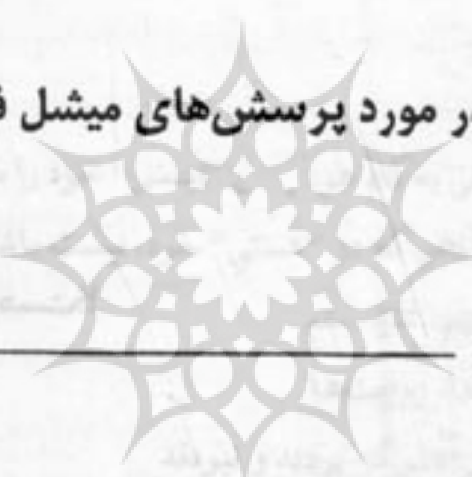
مقاله‌ای در مورد پرسش‌های میشل فوکو درباره انقلاب ایران\*  
 مقاله‌ای در مورد پرسش‌های میشل فوکو درباره انقلاب ایران\*  
 مقاله‌ای در مورد پرسش‌های میشل فوکو درباره انقلاب ایران\*  
 مقاله‌ای در مورد پرسش‌های میشل فوکو درباره انقلاب ایران\*  
 مقاله‌ای در مورد پرسش‌های میشل فوکو درباره انقلاب ایران\*  
 مقاله‌ای در مورد پرسش‌های میشل فوکو درباره انقلاب ایران\*

## انقلاب در عصر بی‌روح

### مقاله‌ای در مورد پرسش‌های میشل فوکو درباره انقلاب ایران\*

گنوری استات\*\*

ترجمه: علی اکبر حاج مؤمنی\*\*\*



#### چکیده

گزارش‌های ژورنالیستی فوکو در مورد انقلاب ایران، هم در زمان چاپ آن و هم پس از آن توجه بسیاری را به خود جلب کرد. مقاله حاضر به بررسی ابهام تحلیل انتقادی فوکو از حوادث ایران می‌پردازد و می‌کوشد تا ارتباط این حوادث را با نظریه سیاسی او توضیح دهد. از نظر نویسنده مقاله، نظریه سیاسی فوکو را نمی‌توان از مبارزه سریع تفکیک کرد. در تفسیر فوکو از حوادث ایران، سه موضوع نظری اهمیت ویژه‌ای دارند. نخست پارادوکس

\* . این مقاله ترجمه‌ای است از:

*Revolution in Spiritless Times: An Essay on the Inquiries of Michael Foucault on the Iranian Revolution.*

\*\* . مدرس گروه جامعه‌شناسی دانشگاه ملی سنگاپور.

\*\*\* . دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی.

فیزیس یا بدل و سازماندهی یا ساختار دوقطبی پروژه‌های مدرن برای حاکمیت انسانی است. موضوع دوم، فهم ویژگی خاص ایران و اسلام به عنوان فرایند مبارزه دانش محلی با حقایق مسلط تثبیت شده است. سومین موضوع، بی‌طرفی نسبی تکنیک‌های قدرت است. فوکو به تبعیت از دیدگاه پسامدرن خود، انقلاب ایران را چالشی برای گفتمان شرق‌شناسی می‌داند که خود حاصل فراگفتمان هژمونیک غرب بود.

از نظر او باید دیدگاه به مسلمانان به عنوان افراد متعصب تغییر کند. مهم‌ترین موضوع در تحلیل انقلاب ایران، از نظر فوکو، این بود که مردم به میل خود شهادت را انتخاب می‌کردند. او ادعا می‌کند که در انقلاب ایران چهره چهارم قدرت به خوبی خود را نشان داد. پیرمردی بدون سلاح، منبع الهام برای مردم و نیز ابزار قدرت تبدیل شده بود، اما موضوع انتظار در فرهنگ شیعه نیز در این مورد خود را نشان داد. مردم در انتظار آمدن رهبر بودند. در مرکز این روابط حساس بود که عقیده حکومت اسلامی شکل گرفت.

نویسنده در ادامه به تکنیک‌های قدرت از پایین در انقلاب ایران می‌پردازد. افراد با قربانی کردن تن و بدن خود، قدرت مخصوص به خود را ایجاد کرده و توانستند قدرت تثبیت شده سرکوبگر را براندازند. در این شبکه مقاومت، رسانه‌های کوچک در مقابل رسانه‌های بزرگ قرار می‌گیرند. نویسنده مقاله، نتیجه می‌گیرد که فوکو به این نتیجه رسید که قدرت الزاماً در ساختار دولت - ملت متمرکز نشده است و دین با ایجاد معنویت می‌تواند منبع قدرت باشد.

### ۱. بررسی ایده‌ها به مثابه رویدادها

اسلام و ایران در آثار دانشگاهی میشل فوکو چندان برجسته نیست. اما «پرتازهای» ژورنالیستی فوکو در مورد انقلاب ایران<sup>۱</sup>، تأثیر عمیقی بر دانشمندان علوم اجتماعی و مطالعات بنیادگرایی اسلامی داشته است. مقاله حاضر، تلاش می‌کند تا پرتوی بر ابهام تحلیل انتقادی فوکو در مورد



رویدادهای ایران بیافکنند، همچنین می‌کوشد ارتباط انقلاب اسلامی را با نظریه سیاسی فوکو مورد بررسی قرار دهد. باید بین «چپ‌گرایی کودکانه» فوکو و نظریه سیاسی او فرق قایل شویم. (والزر، ۱۹۸۶).

نظریه سیاسی فوکو را نمی‌توان از دغدغه‌های بسیار بنیادی او در مورد مبارزه‌ی فوری تفکیک نمود. او در ایران انگیزه‌ها و ابزارهای موجود در لحظه مبارزه‌ی سیاسی عملی مردم را مورد مطالعه قرار داد، اما عقاید فلسفی او همچنان درگیر این مسأله باقی ماند. نظریه سیاسی او، تحلیل چنین مبارزه‌ای را به همراه تلاش جهت درک این‌که چرا گاهی مبارزه نسبت به تسلیم ارجح می‌باشد، مورد توجه قرار می‌دهد.

انتقادات تلخ دوستان فوکو برای او مایوس‌کننده و تهدیدآمیز محسوب می‌شد (به ازیبون، ۱۹۸۹، صص ۳۱۳-۳۰۹؛ روندو و دیگران، ۱۹۸۴، ص ۱۹ مراجعه شود) و باعث شد تا او دیگر به پروژه‌ی ایران پس از سال ۱۹۷۹ نپردازد.

فوکو به همراه تیری وُتزل<sup>(۱)</sup> در ماه سپتامبر سال ۱۹۷۸، چند روز پس از «جمعه سیاه» (۸ سپتامبر ۱۹۷۸، یعنی روزکشتار دسته‌جمعی مردم در میدان ژاله تهران)، عازم ایران شد. (۱۹۸۹، صص ۳۰۹-۲۹۸)، اما باید در نظر داشته باشیم که فوکو دو اقامت فشرده و کوتاه تحقیقاتی را در ایران داشته است. هر چند، ما در مورد شرایط بازگشت او به پاریس هم اطلاعی نداریم.

اظهارات فوکو در مورد ایران به فاصله زمانی بین ۱۱ می تا ۲۸ سپتامبر ۱۹۷۹ برمی‌گردد و به سه بخش تقسیم می‌شود: اولین مجموعه، متشکل از رپرتاژهایی است که پس از هر نوبت اقامت و بازگشت از ایران در روزنامه کوریر دلا سرا<sup>(۲)</sup> چاپ میلان ایتالیا و در نهایت در نوول آبزور درج گردید. دومین مجموعه، اظهارات در مورد ایران پاسخ‌ها، نامه‌ها و بیانات تحلیلی هستند که از زمان مراجعت از دومین سفر به ایران (احتمالاً اواخر اکتبر ۱۹۷۸) تا سکوت کامل وی در رابطه با موضوعات ایران پس از ۱۱ می بر جای مانده است که دوره‌ای تقریباً پنج ماه را تشکیل می‌دهد.

بخش سوم متون، مربوط به مقطع واپسین این دوره است که حاوی نوعی انعکاس رویدادها

1. Thierry Voetzel

2. Corriere della Sera



و درگیری شخصی او است. این اظهارات از بُعد فلسفی فوکو دارای صراحت بیش‌تری است. بازتاب مربوط به «گزارش عقاید» و همچنین آخرین دفاعیات او در مقابل مستقدانش (ال.ام. ۱۹۷۹/۵/۱۱) متعلق به این مجموعه می‌باشد.

سه موضوع دارای اهمیت نظری، مشخصه الگوی زیربنایی تفسیر فوکو از رویدادهای ایران را تشکیل می‌دهند. اولین موضوع، مربوط به پارادوکس بدن و سازمان یا «دوقطبی بودن ساختاری پروژه‌های نوین حاکمیت انسانی» است که او در «انضباط و تنبیه» مطرح می‌نماید.<sup>۲</sup> (گوردون، ۱۹۸۰، ص ۲۵۴)

موضوع دوم ظاهراً با مسأله درک خصوصیت ایران و اسلام به عنوان فرایندی از قیام آگاهی محلی و به بند کشیده شده علیه حقایق غالب و تثبیت شده در ارتباط است.<sup>۳</sup> (تایلور، ۱۹۸۶، ص ۹۵). در مورد ایران، این امر با پارادوکس معنویت مذهبی به عنوان یک روش ساخت قدرت از پایین مرتبط است. غیر از سخنرانی‌های معدودی در مورد هرمنوتیک «خود»<sup>۴</sup>. معنویت به عنوان یک مفهوم در کارهای نظری فوکو حضور چندانی ندارد.

موضوع سوم، مربوط به خنثی بودن نسبی روش‌های قدرت است. بدین ترتیب، مشکل خلأ تجربی راهبردها و فناوری‌های قدرت بروز می‌نماید. فوکو بار دیگر در «انضباط و مجازات» از «ناشناخته بودن» و عدم وجود قصد و نیت در برخی از اشکال ساخت قدرت سخن می‌گوید.<sup>۵</sup> محور مقاله، اهمیت «رپرتاژهای» فوکو درباره‌ی رویدادهای انقلابی ایران، از توجه بی‌نظیر او به عقایدی ناشی می‌شود که در کارهای نظری او وجود دارد.

گروهی از روزنامه‌نگاران و متفکران از جمله آندره گلاکسمن<sup>(۱)</sup> و آلن فینکلکرات<sup>(۲)</sup> را گرد هم آورد تا بررسی‌های مطبوعاتی در مورد نهضت انقلابی اسلام را در ایران هماهنگ نمایند (اریون، ۱۹۸۹، ص ۲۹۹). این پروژه به صورت 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 او، این‌ها مردمی نبودند که تاریخ بتواند در مورد آن‌ها صحبت کند و یا این‌که، آن‌ها فقط به تاریخ گوش سپرده باشند:

1. Andre Glucksman

2. Alain Finkielkraut



عقایدی بیش از آن‌چه متفکران احتمالاً بتوانند تصور کنند در دنیا وجود دارد و این عقاید، فعال‌تر، قوی‌تر، مقاوم‌تر و احساساتی‌تر از آنی است که «سیاستمداران» می‌توانند تصور کنند. باید به ایجاد عقاید و انفجار آشکال 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 منصفه ظهور می‌رسانند، یعنی در مبارزات مربوط به طرفداری از عقاید یا علیه آن‌ها.

پرسش‌های فوکو در مورد عقاید نهضت اسلامی در ایران، در سال ۱۹۷۸، مبتنی بر طرح‌های تحقیق دانشگاهی، بازتاب روش‌شناختی یا انجام تحقیقات فرافرهنگی نیست. (اریون، ۱۹۸۹، صص ۳۰۹-۳۰۰) جذب شدن متفکران فرانسوی به سوی این تصور جذاب فرهنگ سیاسی شرقی، شاید به بهترین شکل در کتاب *نامه‌های فارسی*<sup>(۱)</sup> مورد اشاره قرار گرفته باشد. با این حال، به نظر می‌رسد توجه توأم با هیجان فوکو به رویدادهای ایران از 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 این عقاید را باید در قالب رویدادهای اجتماعی، تجزیه و تحلیل نمود:

عقاید نیستند که جهان را هدایت می‌نمایند. شاید به این دلیل که دنیا دارای عقایدی است. (و به این خاطر که به صورت مستمر بسیاری از این عقاید را تولید می‌نماید) عقاید را نمی‌توان به صورت منفعل و بر اساس خواسته‌های کسانی هدایت نمود که این عقاید را جهت داده یا می‌خواهند آن‌ها را به نحوی ترویج نمایند که گویی یک بار و برای همیشه باید در مورد آن‌ها فکر کرد. این احساسی است که می‌خواهیم در رهپران‌ها آن را منتقل کنیم: جایی که تحلیل فکر با تحلیل آن‌چه رخ می‌دهد، پیوند می‌خورد. روشنفکران با ژورنالیست‌ها در محل تقاطع ایده‌ها و حوادث همکاری می‌کنند.

نگرانی عمده‌ای که در میان روشنفکران و در بسیاری از موارد به عنوان یک چالش قابل ملاحظه در مقابل موجودیت حرفه‌ای آن‌ها وجود دارد، علاقه توأم با حس افسوس (نوستالژیک) نسبت به رخدادها و تجربیات اجتماعی متنوعی است که در زمان قیام مردمی و انقلاب به وجود

می‌آید. به نظر می‌رسد، متفکران در صدد بر فاصله حرفه‌ای خود غالب آمده و به بیگانگی از نیروهای محرکه مردم پایان دهند. فوکو در نهایت فشار زیاد و نوعی کنجکاوی را در مورد شاخص‌های تاریخی بروز عقاید سرکوب شده در میان مردم و نیاز به بررسی اشکال ظهور آنها را احساس کرد.

به نظر می‌رسد، خطوط مرزی روش‌شناختی و مفهومی پروژه «گزارش عقاید» فوکو به شدت به تفسیر هم‌زمان تحلیل تفکر مردم و تحلیل رخدادها محدود گردیده است. این هدف، آشکارا مبین اجتناب از رویکرد دانشگاهی حرفه‌ای و طرح پرسش در قالب یک رشته علمی مجزا می‌باشد.<sup>۶</sup> اما فوکو در صدد پیگیری یک پروژه قبل از پژوهش دانشگاهی مبتنی بر همکاری روشنفکران و روزنامه‌نگاران در دوران طغیان بود و به نوبه خود راه‌های عبور بین عقاید و رویدادها را نشان می‌دهد.

اگرچه، مشاهدات فوکو در مورد انقلاب ایران گویای 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 هر دو عامل یعنی شرایط آمادگی برای سفر به ایران و «عمق» (که قطعاً واژه‌ای است که او آن را رد می‌کند) بررسی‌ها و نظرات او نشان می‌دهند، این رویدادها تهدید بزرگی علیه دغدغه‌های فلسفی او به حساب می‌آیند. مقاله‌ها از لحاظ سبک، دارای همان برجستگی اکثر آثار فوکو می‌باشند و به همین دلیل حتی در صورت نادیده انگاشته شدن از سوی محافل دانشگاهی، بسیار تأثیرگذار هستند. فوکو در حین درگیری فکری خود در امور ایران، یک سخنرانی در تاریخ ۱۰ ژانویه ۱۹۷۹ ایراد کرد. عنوان این سخنرانی «بیوپولتیک» (سیاست زیستی) به عنوان یک مفهوم در قرن نوزدهم بود.

## ۲. جدایی نهادها: شاه، ارتش و روحانیون

فوکو مسلماً در کار فلسفی خود به تفسیر مجدد بنیان‌های تاریخی کل فرایند تمدن غرب متعهد می‌باشد، اما در بررسی‌های ژورنالیستی خود در مورد ایران مجبور است با طیف وسیعی از خوانندگان روزنامه‌ها روبه‌رو شود. شاید به همین دلیل است که ظاهر متن «گزارش عقاید» او، به رغم برجستگی سبک نگارش، در ظاهر، محتوایی بیش از گزارش‌های مطبوعاتی متعارف



دارد. با نگاهی دقیق‌تر می‌توان خطوط موازی را بین درک او از رژیم گذشته<sup>(۱)</sup> و سازمان‌های سیاسی سنتی دید.

اولین مقاله او در روزنامه کوریر دلا سرا به چاپ رسید و مربوط به نقش ارتش در جامعه ایران بود.<sup>۷</sup> مهم‌تر از آن، مشاهدات وی در مورد ارزیابی «بدنه» ارتش از لحاظ صورت‌های مشروعیت داخلی (افسران و سربازان) و مشروعیت خارجی (مردم، جامعه) است. اما فوکو در «گزارش‌های متعدد» بعدی خود کاملاً تصریح می‌کند نگرانی‌های او نه تنها عقاید رایج در میان مردم، بلکه اهداف، منطق و انسجام قدرت‌های نهادی در حال افول و در حال ظهور مانند رژیم‌های شاه و روحانیون را نیز شامل می‌شود.<sup>۸</sup> این مسایل با صراحت کم‌تر یا بیش‌تر در فلسفه فوکو جای گرفته و توجه ویژه را طلب می‌کند.

سراغاز اولین گزارش، راجع به ایران، تلاش برای درک واکنش‌های سیاستمداران، ارتش و مردم در ارتباط با رویدادهای زلزله طبس از یک سو، و کشتار ۸ سپتامبر، «جمعه سیاه» از سوی دیگر است.

زمینی می‌لرزد و همه چیز را نابود می‌کند، مسلماً می‌تواند مردم را متحد نماید، اما سیاستمداران را متفرق می‌سازد و پیامدهای غیر قابل جبرانی را برای دشمنان به وجود می‌آورد. قدرت فکر می‌کند در مقابل سرنوشت محتوم طبیعت و خشم بزرگی که کشتار جمعه سیاه به وجود آورده، امکان گریز وجود دارد و در نتیجه خلع سلاح نخواهد شد. آن‌ها موفق نخواهند شد. مردگان طبس در حال پیوستن به قربانیان میدان زاله هستند، آن‌ها نقش واسطه را بر عهده گرفته‌اند. (۱۹۷۸/۹/۲۸)

فوکو در چنین وضعیت حساسی که در آن مرگ یک مسلمان توسط مسلمان دیگر با اسطوره پاسخ داده می‌شود، این سؤال را مطرح می‌کند که چرا ارتش ایران در زمان ناآرامی‌های عمومی فاقد قدرت دخالت سیاسی است؟ البته مسایل 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 به عهده دارد (که نتیجه انقلاب سفید شاه بود)؛ گارد شاهنشاهی (که فوکو سازمان بسته آن‌ها را با سپاه فداییان امپراطوری عثمانی مقایسه می‌کند، هر چند آن‌ها بر اساس ضوابط ویژه قومی و مذهب استخدام می‌شدند)؛ مجموعه رزمی ارتش که مجهز به پیچیده‌ترین سلاح‌های جنگی است و بالاخره مستشاران آمریکایی که فوکو تعداد آن‌ها را بالغ بر ۳۰ الی ۴۰ هزار نفر تخمین می‌زند. (۱۹۷۸/۹/۲۸، ۱).

فوکو در توصیف خود از این سیستم‌ها، فشرده‌گی قدرت نظامی رسمی، فناوری 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. پیچیدگی بالای فناوری و تشکیلات یک ارتش بدون دشمن، ظاهراً در جهت کنترل نظامی خود مردم و هم‌زمان متناسب با راهبردهای ژئوپلیتیک یک کشور خارجی یعنی ایالات متحده صورت گرفته است. فوکو بدون توجه زیاد به تاریخ نظامی ایران، به راحتی ادعا کرده است که:

ارتش در سازمان‌دهی نوین خود دارای هیچ‌گونه «تاریخی» از لحاظ دخالت در امور سیاسی که می‌تواند زمینه‌ای جهت تبدیل آن به یک مرجع عقیدتی برای اقدام سیاسی باشد، نیست. به علاوه، ایدئولوژی مسلط ضد مارکسیستی ارتش، مخالفت «فیزیکی» روشنی را در مقابل حرکت مردمی، که به نوبه خود برای فوکو دارای هیچ‌گونه تعابلات عقیدتی نیست، نشان نمی‌دهد.

فوکو با برخی افسران بلندپایه که متعلق به جناح مخالف بودند صحبت کرده و آن‌ها توضیح داده بودند که نظریه ضد کمونیستی در ارتش به خودی خود منجر به تکذیب قاطعانه بیان اراده‌ی مردم نمی‌شود. به هنگام پیوستن به مخالفان،

آن‌ها به راحتی ارتباطی با کمونیسم بین‌الملل ندارند، بلکه ارتباط آن‌ها با مردم کوچک و خیابان، تاجران بازاری، کارمندان و بیکاران بود. گویی که آن‌ها برادرانشان بودند یا اگر سرباز



بودند، خود همین مردم بودند. (۱، ۱۹۷۸/۹/۲۸)

همین خلأ تشکیلاتی، فناوری و عقیدتی باعث شد، ارتش در معرض احساسات مردمی قرار گیرد. نفوذهای سیاسی، راهبردهای خارجی و تضادهای متعدد داخلی باعث ایجاد یک مجموعه نهادی بدون بدن شده است و وفاداری نسبت به حاکم در عمل وجود نداشت و فرسودگی «عقاید» به بروز یک پیکره جدید کمک کرد که مبنای آن عقاید اسلامی مردم بود.<sup>۱۰</sup>

چشم‌اندازهای مقایسه‌ای دیگری از این شکل مربوط به نبود تمایلات «عقیدتی»، به عنوان مشخصه یک فرایند طبیعی فرسودگی قدرت نهادی است:

بدین ترتیب به نظر نمی‌رسد ارتش به خودی خود دارای قدرت 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 شده یا بهتر بگوییم ناتوان شده است. ارتش می‌توانست راه‌حلی را بپذیرد یا از آن جلوگیری نماید. اما نه می‌تواند باعث تحرک یک راه‌حل شود و نه می‌تواند راه‌حلی را ارائه نماید. این مورد به جای این‌که کلیدی باشد، قفل است و از بین دو کلیدی که تظاهر به باز کردن آن می‌کنند کلیدی که در حال حاضر مناسب است، کلید آمریکایی شاه نیست، بلکه کلید اسلامی نهضت مردمی است. (۲، ۱۹۷۸/۹/۲۸)

در گزارش فوکو از روز هشتم سپتامبر ۱۹۷۸، دو مورد بخصوص به عنوان مثالی از افول قدرت نهادی شاه و روحانیون، قابل ذکر است.<sup>۱۱</sup>

فوکو، واکنش شاه را به بروز کنترل‌نشده و شاید تحریک‌شده حملات و خراب‌کاری‌های دانش‌آموزان در تهران مورد بررسی قرار می‌دهد. او در نگاه اول، «نظریه نظم» را کنار می‌گذارد، این کار به ارتش امکان می‌داد که برای دخالت به نفع خود بسیج گردد، اما با توجه به وسعت بسیج مردمی، فوکو به این نتیجه رسید که «نظریه نظم» به تنهایی به عنوان وسیله‌ای جهت الهام بخشیدن به دستگاه‌های تشکیلاتی نیست و شاه قادر نخواهد بود قدرت حاکمه قبلی خود را حفظ نماید. دفاع او آشکارا دفاعی راهبردی بود و باعث ایجاد تحرک در ارتباط و تقویت دستگاه‌های دولتی در رابطه با عملکرد آن‌ها در جامعه نگردید.

برای آن‌که این محاسبه پادشاه به حقیقت بپیوندد، لازم است کشور همانند تهران صبح روز گذشته، بدون تحرک باقی بماند. ارتش یا حداقل محکم‌ترین بخش آن این امکان را داشت که کنترل شهرهای بزرگ را به دست بگیرد، اما آیا قادر بود این کار را در تمامی کشور انجام دهد؟ (۱۹۷۸/۱۱/۱۷، ۲)

به بیان دقیق‌تر، دخالت ارتش آن را در معرض اراده‌ی سیاسی و مذهبی مردمی قرار می‌داد که قادر بودند، به مقاومت خود ادامه دهند. در این‌جا، نظریه نظم در نظریه‌های مردم کوچه و خیابان (که به نحو فزاینده‌ای از این واقعیت آگاه بودند که نظام به عقاید فعال آن‌ها متکی است) ادغام شد.

گاهی مثال سومی، نیز در این رابطه وجود دارد. اضطراب فوکو از این‌که این انقلاب ممکن است به رژیم روحانیون تبدیل شود<sup>۱۱</sup>، همچنان‌که در آخرین دفاعیه او به این صورت ارائه گردیده است: در این طرف، شکنجه‌های ساواک، در آن طرف خونریزی و کشتار در اثر مجازات روحانیون. دیالکتیک فوکو از «دستگاه‌های» تشکیلاتی در مورد ظهور و افول قدرت نهادی در رویدادهای ایران در ابهام باقی می‌ماند. زیرا او به صورت بسیار نزدیک «یک رژیم دارای قدرت مسلط» و طغیان «مردم بدون سلاح» را به یکدیگر مرتبط می‌سازد. در رابطه با ایران، او هرگونه توضیح بیش‌تر در مورد ظهور رژیم تازه‌ی روحانیون را رد کرده و از به‌کارگیری اصطلاح «بدنه‌های» انقلاب‌ها خودداری می‌کند.

معنویت به مواردی اطلاق می‌گردد که افراد جان خود را از دست دادند و فاقد جنبه مشترک با خون‌ریزی حکومت یا روحانیت بنیادگرا است. 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 روحانیون وجود دارد. در هر مورد مانند 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. (۱۹۷۸/۵/۱۱، ۳، ایدئولوژی).

موضوع ویژه‌ی 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 چارچوبه غربی شکل‌دهنده‌ی انگیزه‌های شبکه‌های جدید قدرت می‌گریزد.

### ۳. عقاید مجسم: معنویت سیاسی اسلام

گزارش فوکو به زبان فرانسه از تهران، خلاصه از گزارش‌هایی نیست که بنا به گفته اریسون در روزنامه‌های ایتالیایی به چاپ رسیده بود.<sup>۱۲</sup> فوکو در این‌جا با اسلام، قدرت عقاید مذهبی و کارکرد احتمالی آن‌ها در سیاست سر و کار دارد. یک ارتباط متعارف بین فرهمندی<sup>(۱)</sup> مذهبی و قدرت سیاسی وجود دارد. بر عکس، فوکو تصور از [آیت‌الله] خمینی را به عنوان یک قدیس در کنار تصویری از پیامبر، مخالف شاه قرار می‌دهد.

وضعیت ایران به یک تنش شدید بین شخصیت‌های متعلق به آرمان‌های سنتی تبدیل شده است: شاه و قدیس، شاه مسلح و مرد بدون سلاح در تبعید، حاکمی ظالم و مقتدر و در مقابل او مردی که توسط یک ملت تحسین می‌شود، مردی با 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، ۲۲/۱۰/۱۹۷۸، ۴۸).

بسیاری از روزنامه‌نگاران همانند فوکو در آن مرحله از تحولات، ایران را به عنوان یک منبع احتمالی بازسازی سیاسی رژیم‌های خاورمیانه مد نظر قرار داده بودند. به علاوه، حکومت‌ها از اسلام به صورت راهبردی به عنوان یک ایدئولوژی مخالف مارکسیسم استفاده می‌کردند. موضوع دیگر وضعیت نوین، دین اسلام این بود که آیا اسلام مسیر غربی دین‌پریشی و تجددگرایی را دنبال کرده و با قادر به این کار خواهد بود؟ شرق‌شناسان مدت‌های طولانی است که هر چند با تردید کامل، ابعاد سیاسی قدرتمند اسلام را تحسین نموده‌اند. در نگاه اول، به نظر می‌رسد بررسی‌های فوکو نمونه دیگری از نظریات متعارف درباره‌ی اسلام باشد. با این حال، واضح است که پرسش‌های فوکو در مورد بررسی دقیق آن‌چه که ایرانیان انجام می‌دهند زمانی

مفهوم پیدا می‌کند که بدانیم آن‌ها از نوعی «حکومت اسلامی» سخن می‌گویند که منجر به شکل متفاوتی از موضوع دین و سیاست می‌گردد. گرایش او در این‌جا 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 مسأله «توده‌ها» را به عنوان معیاری از کلیه کنترل‌ها و قیام‌ها مطرح می‌نماید، مورد ایران عامل غیر قابل توضیح معنویت دینی را نیز به آن می‌افزاید. با این وجود، همانند کلیه تعهدات امروزی نسبت به اسلام، نوعی «شرق‌شناسی»<sup>(۱)</sup> ناخوشایند نیز وجود دارد. بررسی فوکو از پدیده‌ی ناآرامی اسلامی مردم، مرتبط با تصور او از «معنویت» است که وی آن را به عنوان یک مسیر بی‌نظیر و مستقیم به سوی درک واقعیت‌های حیات اسلامی مطرح می‌کند.

دغدغه اصلی فوکو در مورد اسلام و سیاست، در پاسخ او به نامه انتقادآمیز یک زن مسلمان ساکن پاریس آشکار است. به نظر می‌رسد با پاسخ‌گویی به این انتقاد، برای فوکو جای تردیدی باقی نمی‌ماند که مردم به خاطر ایده «حکومت اسلامی» کشته می‌شدند.

این پرسش که محتوای منتسب به این اصطلاح [حکومت اسلامی] چیست و نیرویی که آن را به حرکت در می‌آورد، کدام است، تبدیل به یک دغدغه اولیه گردیده است. (شماره ۱۳،

۷۳۱، ۱۹/۱۱/۱۹۷۸، ۲۶)

از همه مهم‌تر، این‌که فوکو می‌گوید، باید توصیف هزارساله از مسلمانان به عنوان «اشخاص متعصب» را رد کرده و از طرف دیگر، به غرب‌شناسانی که تنها به خاطر نشان دادن نفرت خود از پیروان محمد، به اسلام علاقه‌مند هستند، با دیده‌ی تردید نگریم. برای فوکو،

«مسأله اسلام یک مسأله اساسی در عصر ما و سال‌های آتی است. شرط اول، برای بحث حتی برای افرادی با هوش اندک، این نیست که با نفرت با آن برخورد نماییم. (شماره ۱۳ -

۷۳۱، ۱۹/۱۱/۱۹۷۸، ۲۶).

این‌گونه 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 حیرت‌آور فوکو است که می‌گوید، ترجمان نهضت سیاسی در ایران 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 اندازه‌ی کافی جدی می‌باشند و در سایه رویدادها، آن‌گونه که توسط فوکو فهم شده است، سزاوار مخفی کردن نیست. اروپامحوری<sup>(۱)</sup> یا شرق‌شناسی شدیدترین اتهامات 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 وجه «بشارت‌دهنده‌ی سنتی» ترسیم می‌نماید، یعنی قدیسی که قدرت شاه را تهدید می‌نماید. این تصویر تبدیل به تعارضات تاریخی ایرانیان می‌شود که از طریق «تأثیر میلیون‌ها کشته» شکل گرفته است. (شماره ۱۶، ۷۲۶، ۲۲/۱۰/۱۹۷۸، ۴۸)

آنچه در این تصویرسازی از سایه‌های تاریخ برجسته است، دیدگاه فوکو در مورد قدرت مرد مقدس از طریق عدم حضور است. این تصویر از یک مرد سال‌خورده که در پاریس نشسته و با مردم ایران صحبت می‌کند، ترجمان‌های مختلفی از الهام را تداعی می‌سازد. این امر مسلماً به عدم حضور مرکز بحث اشاره دارد، اما با یک موضوع استاندارد در عقاید شیعه نیز منطبق است، یعنی امامی که غایب است و مردم منتظر بازگشت او هستند. همچنین تأثیر قابل ملاحظه راهکارهای ارتباطی رسانه‌ها از این نظر مهم است که این غیبت را هم‌زمان معجزه‌آسا و تعیین‌کننده جلوه می‌دهند. در مرکز این روابط حساس و ظریف است که عقیده «حکومت اسلامی» شکل می‌گیرد. خصوصیتی که ممکن است به یک تعریف از این تصور اسرارآمیز، حداقل برای یک ذهن غربی متعلق به دهه ۱۹۷۰، منجر شود چیست؟ فوکو در به‌کارگیری آن‌چه شاید بتوان یک تأویل (هرمنوتیک) تاریخی نامید ادعا می‌کند، «حکومت اسلامی» به نحو قابل ملاحظه‌ای وابسته به یک گذشته‌ی از دست رفته است، نمایشی از «یک آرمان» و «یک مدینه فاضله» که بر مبنای تاریخ ساخته می‌شود.

چیزی بسیار قدیمی، چیزی بسیار دور در آینده: بازگشت به اسلام دوران پیامبر و همچنین

پیش روی به سوی نقطه درخشان و گسترده‌ای که در پرتو آن دست‌یابی مجدد به اعتماد و نه برقراری رابطه حاکم و تابع امکان‌پذیر می‌باشد. (شماره ۱۶، ۷۲۶، ۲۳/۱۰/۱۹۷۸، ۴۹)

اما واقعی بودن رویداد انقلاب، طبیعتاً معیارهای دیگری برای شناسایی اهمیت «حکومت اسلامی» و نهایتاً نوع دیگری از تأویل (هرمنوتیک) می‌طلبد که می‌توان به سهولت آن را تأویل (هرمنوتیک) اقدام اجتماعی نامید:

به نظر من هنگام جست‌وجو به دنبال این آرمان، بی‌اعتمادی به قانون‌گرایی یا خلاقیت اسلام به صورت هم‌زمان صورت می‌گیرد. (شماره ۱۶، ۷۲۶، ۲۳/۱۰/۱۹۷۸، ۴۹)

در واقع، طریقه دیگری برای به توافق رسیدن با «حکومت اسلامی» وجود دارد و آن هنگامی است که تأویل (هرمنوتیک) فوکو نشان‌دهنده نگرانی واقعی نسبت به اصیل بودن الفاظی 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. در این‌جا، تفسیر فوکو به هم‌صدایی با هدف اعلام شده اقدام انقلابی، تبدیل می‌گردد. در استعاره‌هایی که همکار او برای توصیف حکومت مورد استفاده قرار داده، اصیل بودن، تبدیل به زبان روشن‌گری اسلامی می‌شود: مردم‌سالاری و انقلاب مدنی به عنوان ترجمان ارزش‌های اسلامی و کارآیی داشتن قرآن.

اسلام برای کار ارزش‌قابل می‌شود؟ هیچ‌کس را نمی‌توان از ثمره‌ی کارش محروم نمود، و آن‌چه را که متعلق به همه است (آب، زمین) نمی‌توان به یک نفر اختصاص داد.

با این حال، فوکو به انتقاد خود در مورد اهداف «حکومت اسلامی» که آن را به راحتی با اهداف فلسفه روشن‌گری قرن هجدهم 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:

قرآن این اصول را 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 کارآیی این اصول را حفظ نماید. (شماره ۱۶، ۷۲۶، ۲۳/۱۰/۱۹۷۸، ۴۹)



آیا می‌توان گفت فوکو می‌کرشد تا این فرمول‌ها را شفاف نماید؟ آنچه صرف‌نظر از لفاظی‌ها و کارکردهای نمادین او را بیش‌تر تحت تأثیر قرار می‌دهد، غیر قابل‌تقلیل بودن اقدام اجتماعی است که این اصول به وجود آورده‌اند،

شاید همراه با خطر خون‌ریزی، آن‌ها چیزی بیش از این فرمول‌ها (که متعلق به سیاست‌مداران است) را در سر دارند که در همه‌جا و به یک صورت منطقی به نظر می‌رسد و چیز دیگری در قلب آن‌ها هست: به نظر من آن‌ها به واقعیتی فکر می‌کنند که بسیار نزدیک به آن‌ها است زیرا آن‌ها بازیگران این واقعیت می‌باشند. (شماره ۱۶، ۷۲۶، ۲۳/۱۰/۱۹۷۸، 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 میسر است که با اقدام انقلابی در ارتباط می‌باشند.

موقعیتی برای تبدیل ساختارهای دینی نه تنها به نقطه اتکا برای مقاومت، بلکه اصل آفرینش سیاسی است. (شماره ۱۶، ۷۲۶، ۲۳/۱۰/۱۹۷۸، ۴۹).

آیا اسلام می‌تواند یک نقش سیاسی فعال به مردم داده و آن‌ها را قادر سازد که مدام در عرصه سیاسی فعال باشند؟ در تلاش برای درک ابعاد سیاسی اسلام، یکی از گرایش‌های دائمی در میان شرق‌شناسان و جامعه‌شناسان جست‌وجوی تعصب و ستیزه‌جویی 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 استثناهای کاملاً متمایز، توسط روشن‌گران آلمان و فلاسفه رومانتیک نظری هردر و هگل مطرح شده است. دغدغه‌های علمی فرهنگ مسلمانان اولیه، همچنین توسط شرق‌شناسانی نظیر گلدزیر<sup>(۱)</sup> و ولهیوزن<sup>(۲)</sup> بیان شده است. موضوعی که در این‌جا کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است. اما به صورت گسترده‌تر در اثر مفصل شرق‌شناس

فرانسوی، لویی ماسینیون به آن پرداخته شده، معنویت دینی در اسلام است. به عقیده‌ی من «گزارش عقاید» فوکو ظاهراً تا حد زیادی از تعبیر ماسینیون از زندگی و اشعار حلاج یعنی اولین شهید عرفان اسلامی تأثیر پذیرفته است. راه‌های بسیار دیگری برای رسیدن به معنویت از نظر فوکو، نزدیک شدن به فریاد «حکومت اسلامی» در محدوده‌ی مرزهای «معنویت اسلام» آن را به یک بیان قاطعانه تبدیل می‌کند و معرفی یک بُعد معنوی ضروری را در حیات سیاسی یک جامعه شرقی امکان‌پذیر می‌سازد. فوکو در سخنرانی خود در مورد معنویت، در سال ۱۹۸۲، منحصرأ متوجه اعمال ذهنیت‌ساز یا به عبارت صریح‌تر وی در مصاحبه با دریفوس / رابینو (۱۹۸۴)، تکنیک‌های خود، می‌باشد. می‌توانیم در تمدن شرقی در مورد «معنویت» سه تکنیک مشابه خود - دگرگونی را به عنوان خصوصیات اساسی شناسایی کنیم: اول خوداصلاحی<sup>(۱)</sup> (تبدیل 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 در مورد یک «چیز» یا یک شیء جاودانه تاریخ 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 هم بیان می‌شود که ایجادکننده‌ی 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 تنش‌زا:

برای معرفتی 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 ۱۶، ۷۲۶، ۲۳/۱۰/۱۹۷۸، ۴۹).

مسلماً می‌توانیم توجه مطلوب فوکو را به نابودی احتمالی حرفه سیاست به عنوان یک منبع



بیگانه حکومت و قدرت حس کنیم و به خوبی متوجه شویم ایجاد یک سوژه معنوی و مطالعه اعمال مرتبط با آن، به عنوان یک مسیر جایگزین به سود اشکال ذهنیت‌ساز شرقی، یکی از دغدغه‌های اصلی در تفکر فوکو می‌باشد. با این حال به رغم این دغدغه، مفهوم معنویت در نوشته‌های دانشگاهی فوکو، 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، چیز یا آرمان، قطعاً یک موضوع برجسته در دین و همچنین در جهان‌شناسی‌ها بوده است. فوکو، اهمیت این تکنیک شناسایی مجدد را با ترسیم یک آرمان گم شده، از طریق ادای احترام نسبت به علی شریعتی<sup>۱۳</sup> نشان می‌دهد.

البته فوکو نوعی بی‌میلی را 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 «اراده‌ی سیاسی» می‌شود. او تلاش می‌کند که این اراده‌ی سیاسی را در شکل آن به عنوان یک ترجمان و به عنوان:

یک پاسخ به مشکلاتی که واقعاً وجود دارند و یک پاسخ به ساختارهای منحل‌نشده‌ی مذهبی و اجتماعی درک کند؛ 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 سیاست را با نظریه «حکومت اسلامی» مرتبط می‌سازد؟ این امر در تاریخ، مبین هر دو جنبه است، یعنی اداره‌ی 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 آشنی، یک تضاد یا ظهور چیزی جدید!  
مفهوم آن برای مردمی که زندگی می‌کنند چیست؟ که حتی به قیمت زندگی خود به دنبال چیزی باشند که ما، یعنی دیگران، از هنگام رنسانس و بحران‌های بزرگ مسیحیت احتمال

وقوع آن را فراموش کرده‌ایم، یعنی «معنویت سیاسی». (شماره ۱۶، ۷۲۶، ۲۳/۱۰/۱۹۷۸، ۲۹).

بیاید در این جا لحظه‌ای به این مورد فکر کنیم: طبیعتاً، از نظر فوکو در ایران یک بُعد تاریخی و معنوی گم شده از دین، از غرب انتقام می‌گیرد. این جایی است که او مسأله اسلام را به عنوان یک نیروی سیاسی مطرح می‌کند و به عنوان «مسأله‌ای اساسی برای حماسه ما و برای سال‌هایی که از دست رفته است»<sup>۱۲</sup>. اما مسلم است که سؤال مطرح شده توسط آن زن مسلمان یک سؤال سوپژکتیو است و (به بیان نظریه‌های شخصی فوکو) بسیار حساس است.

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 چپ‌های غرب‌گرا، بر خلاف انسان‌گرایان، اسلام مطلوب است... برای دیگران... و: چپ لیبرال غرب باید بداند قانون اسلامی برای جوامعی که برای حرکت تلاش می‌کنند چگونه معیاری خواهد بود. آن‌ها نباید به سوی این وسوسه بروند که به درمانی متوسل شوند که بدتر از بد است». (شماره ۶، ۷۳۰، ۲۳/۱۰/۱۹۷۸، ۲۷).

واقعیت این است که این زن نمی‌خواهد تحت چنین شرایطی زندگی کند! اما فوکو همان‌طور که در بالا گفته 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 غیر قابل تحمل است: (۱) ترکیب کلیه جوانب، آشکال و ماهیت‌های اسلام و عدم تأیید یک‌باره آن‌ها «به صورت جمعی» از طریق نفی هزار سال «تعصب». (۲) اظهار تردید نسبت به کلیه غرب‌شناسان به این شکل که علاقه‌مندی آن‌ها به اسلام صرفاً به دلیل تنفر آن‌ها از مسلمانان است (در مورد غرب‌شناسی که اسلام را تحقیر می‌کند چه باید گفت؟). (شماره ۱۳، ۷۳۱، ۱۹/۱۱/۱۹۷۸، ۲۶).

فوکو در این جا اصرار خود بر این دیدگاه تحریک‌کننده و اجتناب‌ناپذیر در مورد قدرت و بحث فرافرهنگی را به صراحت نشان می‌دهد. به دلیل این تأکید که به چالش کشیده نشده است، تصور



او از «معنویت» به منبعی از انقلاب شرقی و در نتیجه عنصری کاملاً قابل دفاع در نوستالژی غربی تبدیل شده است. آنچه او در جستجویش بود، «مفهومی» است که واقعیت مقاومت مردم مذهبی را به بهای مرگ توضیح می‌دهد. او در غیاب هر گونه دلیل دیگری برای اثبات چنین مفهومی، تلاش می‌کند.

گرچه فوکو با تحصیلات فرائسوی شریعتی آشنایی داشت، اما هرگونه تأثیر عقاید «جهانی» (مثلاً از سال ۱۹۶۸) بر انقلاب ایران وارد می‌کرد. شخصیت عرفانی [امام] خمینی را به عنوان یک جایگزین قاطع برای تسلط خارجی معرفی می‌کند، یعنی قیامی علیه نظام‌های جهانی و بر اساس معنویت گذشته، معنویتی که غرب زده‌ها آن را گم کرده‌اند. او به «مفهوم» این واقعیت اشاره می‌کند که دین به یک قدرت واقعی تبدیل می‌شود و مردم از طریق آن علیه یک شکل کلی از حیات و تمام دنیا به پا می‌خیزند:

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

می‌توان این سؤال را مطرح نمود که: آیا فوکو توانست مفهوم گم‌شده‌ی غرب‌شناسان را، بازسازی نماید، مفهومی که احتمالاً در تعارض اساسی با مفاهیمی که در مقابل استفاده از این نمادها مقاومت کردند نبوده است؟ آیا نمی‌توان گفت اصلاً چنین مفهومی برای اثبات وجود ندارد. به عبارت دیگر، آیا می‌توان گفت جدای از واقعیت خود اقدام، این قیام مردمی حتی در اذهان کسانی که در آن شرکت داشتند نامفهوم بوده است؟ با توجه به آنچه ما این روزها در شرق اروپا شاهد هستیم می‌توان گفت دلیل، مفهوم و نتایج حرکت‌های مردمی از نوع جدید، متشکل از چیزی جز اجرای آن‌ها نیست. به علاوه، وجود اراده‌ی مردمی با آن شدتی که فوکو در ایران یافت، و ما در برلین و به صورت جدی‌تر در کشورهای دیگر شرق اروپا شاهد بوده‌ایم، ممکن است کاملاً خودکفا، خود اتکا و دارای توجیه مربوط به خود باشند.

مسلماً در این رابطه نظر فوکو در مورد معنویت سیاسی اسلام و نمادگرایی مذهبی [امام] خمینی در رویداد انقلاب ایران باید مجدداً تعدیل شود. ممکن است، چنین مفهوم مبتنی بر فرهنگ در تاریخ مربوط به این اظهارات وجود نداشته باشد. در چارچوب بی‌معنایی فرهنگی

است که نمادگرایی عرفانی این قیام و رهبری آن کارکرد خود را می‌یابد. جالب است که درکی از بی‌معنایی 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، علاقه‌مند ارائه یک قضاوت سیاسی در مورد این انقلاب نیست. فوکو در نامه خود به بازرگان، اعتراف می‌کند این باور او کاملاً اشتباه بود که بعد معنوی متحدکننده مردم از ایجاد «حکومت روحانیون» جلوگیری کرده و اسلام در فشرده‌گی تاریخی و پویایی جاری، اجرای حقوق بشر را که سرمایه‌داری و سوسیالیسم نتوانستند به آن دست یابند، تضمین می‌کند. (شماره ۷۵۳، ۱۹۷۹/۴/۱۶، ۴۶).

#### ۴. فناوری‌های قدرت از پایین: دستگاه‌ها، ابزارها و شبکه‌ها

تنها در سایه ترجمان‌های دینی - اسلامی امروزی، قادر نخواهیم بود دریابیم حضور جمعی خودجوش در یک وضعیت فشار 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 یک نوع جدید از انقلاب ارائه نمود.

اولین قیام بزرگ علیه نظام‌های زمینی، فراگیرترین و مدرن‌ترین قیام. (۲۶/۱۱/۱۹۷۸، ۳).

این خصوصیت جدید انقلاب، جنبه سوم راهبرد تحلیلی فوکو را تشکیل می‌دهد. مضمون تکراری «گزارش» فوکو، مسأله مبارزه عملی مردمی است که با این عذاب مواجه‌اند که کاملاً به خود متکی باشند، بدون آن‌که اسلحه یا ابزار سازمانی داشته باشند و در عین حال با یک ابزار دولتی سرکوب‌گر کاملاً سازمان یافته رویه‌رو باشند: چگونه مردم می‌توانند با به خطر انداختن زندگی خود، قدرت مخصوص به خود را ایجاد کرده و قدرت تثبیت شده‌ی سرکوب‌گر را براندازند؟

فوکو، تلاش می‌کند از لحاظ تجربی مشخص نماید تجربه‌های مشترک در زمینه فناوری‌های اجتماعی مشترک کدام است. یک فضای واسطه‌ای ارتباطی بین حکومت و مردم وجود دارد. این



فضا که از طریق سرکوب و سانسور رسانه‌های عمومی تعیین می‌گردد، زمینه‌ای برای تجربه مشترک محسوب می‌گردد. به علاوه، ذیل این زمینه شبکه‌ای از استفاده رسانه‌ای ظهور می‌کند که به لجستیک داخلی نهضت تبدیل می‌شود: شبکه‌ای از تلفن‌ها، نوارهای کوچک ضبط صوت، مساجد و سخنرانی‌های مذهبی و شبکه‌ای از وکلا و متفکران (۱۹۷۸/۱۱/۱۹).<sup>۱</sup>

فوکو در مورد یکی از این شبکه‌های در حال فعالیت، توضیح می‌دهد که چگونه متوجه شد، شبکه‌های اطلاعاتی در درون نهضت فعال هستند: یک تلفن کهنه در یک مسجد به عنوان فرستنده‌ی دائمی اخبار از سراسر کشور عمل می‌کند. در نتیجه، این تلفن به عنوان وسیله‌ای ضد اطلاعات در مورد سیاست‌های حکومت مورد استفاده قرار می‌گیرد.

نمی‌توان انکار کرد فوکو، این مشاهدات را در رابطه با علایق نظری خود انجام داده است، ولی تجربدهای او بیش‌تر به این نکته اشاره دارند که وی توجه خود را به واقعیات اجتماعی معطوف می‌کند. فوکو متوجه شد مردم در مراسم خاکسپاری در یک گورستان اصلی، سخنرانی‌ها را می‌خوانند و ضبط می‌کنند. در حالی که روحانیون و تمامی کسانی که سخنرانی 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 شیوه استفاده از آن‌ها را در میان مردم کوچه و خیابان به عنوان نمایش نمادین و مذهبی از یک حوزه قدرت از پایین توصیف می‌نماید. آنچه خصوصیت یک حکومت نوین را می‌سازد، صرفاً ماهیت دیوان‌سالارانه آن نیست، که فوکو توجه بسیار اندکی به آن مبذول می‌دارد؛ بلکه محدوده‌ای است که در چارچوب آن تکنیک‌های سیاسی انحصاری می‌شود. این انحصار، ابزارهای اندکی از تشکیلات کلاسیک برای مردم به جای می‌گذارد. جدای از ابهام رسانه‌های جدید و وسایل جدید ارتباطی، این بیان عمدی «احساسات مردم» است که به عنوان یک تکنیک سیاسی از پایین ظاهر می‌شود. ایران ۱۹۷۸-۷۹، برای فوکو مبین یک انقلاب فاقد سازمان، حزب و پیش‌قراول است (مراجعه شود به بریر / بلانش، ۱۹۷۹). اگر احساسات هم‌زمان، کلیدی چیزی باشد که به عنوان نهضت انقلابی به شمار می‌آید، اهمیت حلقه‌های واسطه خود به خود آشکار می‌گردد. او تلاش می‌کند این اهمیت را در جایی در مقاله خود تحت عنوان «قیام باستان خالی» توضیح دهد و ضمن آن بین



سه پارادوکس موجود در انقلاب تمایز قایل شود. این پارادوکس‌ها را می‌توان به شکل زیر خلاصه نمود:

ابتدا، پارادوکس «مردم بدون اسلحه» با «دستان خالی» که علیه یکی از مسلح‌ترین رژیم‌های جهان مبارزه می‌کنند. فوکو در آنچه اتفاق افتاد، فرایند خلع سلاح رژیم در مقابل انبوه انسان‌ها را می‌بیند: قیام توسط یک جامعه بدون سلاح.

پارادوکس دوم: گرچه در برگزیده‌ی یک بخش در حال گسترش از جامعه و قشرهای مختلف آن است، اما به معنای وجود تضادی در داخل نهضت نیست: فرایند عمومی کردن و گسترش مبارزه، هیچ‌گونه مخالفتی در بین بخش‌های اجتماع، یعنی مخالفان پیر یا جوان، کارگران یا بازرگانان، افراد مشغول به کار در صنعت نفت و فروشندگان خیابانی ایجاد نکرد. پارادوکس سوم: عدم وجود اهداف درازمدت تبدیل به یک عامل ضعف نگردید. یعنی برنامه‌ای برای حکومت وجود نداشت، بلکه صرفاً یک اعتصاب سیاسی علیه نظام به خصوص به دنبال بالاگرفتن رویدادها به وجود آمد و به صورت یک پارادوکس کامل تبدیل به قدرت نهضت گردید (۱۹۷۸/۱۱/۵، ۱).

۵. انقلاب در «دوران ناامیدی»  
 گاه‌ها در «مطالعات فرهنگی» مشکلات قابل ملاحظه‌ای در «گزارش» فوکو، درباره‌ی انقلاب ایران وجود دارد، البته این انقلاب از طریق نقش دین و مسلماً نقش اسلام به عنوان دین «دیگران» فرهنگی شکل می‌گیرد. انقلابی با خصوصیت اسلامی و تاریخ فاتحانه شرقی.

به عنوان یک نوع تازه و متفاوت از انقلاب در دوران ما، دین در برخی موارد 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 تازه نفس در عمل. اراده‌ی سرنگونی شاه آن‌چنان که در مناسک مذهبی داخلی عنوان می‌شود. شاید بتوانیم در این جا با 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 (فوکو، ۱۹۸۰، ص ۱۹۹) روبه‌رو شویم.

روش‌های فوکو در مورد تعیین خصوصیات نوع جدیدی از انقلاب، در ارتباط با تجربیات او در ایران ایجاد یک بخش جدید در منحنی پیچیدگی قدرت را دنبال می‌کند. به نظر من، فوکو قبل از تجربه‌اش در ایران در مورد قدرت و انقلاب، عمدتاً با توجه به تغییر شکل مخالفت‌های نسبی افراد و نهادها با تصور فناوری‌های انتظامی در حال ظهور، اظهار نظر کرده بود. (در فوس / رابینو، ۱۹۸۴، ص ۱۹۵). 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 گرفتاری در بحث قانون به عنوان یک تکنیک قدرت (فوکو، ۱۹۸۰: ۱۳۴ اف اف) درک کرده باشد.

توضیح متضاد و دوقطبی انقلاب، هنوز در بحث او هست، با این حال، ایران مبین یک تحول بزرگ است: معنویت دینی به عنوان یک نیروی انقلابی. اهمیت انقلاب ایران برای فوکو صرفاً مبتنی بر مجردات مدینه فاضله «حکومت اسلامی» نیست، بلکه مختصات محیطی در مورد چیزی است که در قالب «اراده‌ی جمعی» مرتبط با این عقیده به واقعیت تبدیل 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 همانند چیزی که نظریه فرانسوی از زمان روسو به سوی آن حرکت کرده است، بلکه به عنوان یک نظریه زنده در همان مفهوم اراده‌ی سیاسی غربی و واسطه‌ای که مردم به صورت جمعی در رفتارها و احساسات روزمره خود بیان می‌کنند و دورکهایم قبلاً در مورد آن‌ها یک نظریه ابهام‌آمیز ارائه کرده بود. دین برای فوکو در ایران، ابزاری برای ایجاد یک اراده‌ی واحد بود: کنار گذاشتن شاه و رژیم او.

همگرایی به عنوان نیاز نردی برای تغییر حاکمیت و ظهور دین اسلام سنتی به عنوان اقدامی انقلابی در انقلاب ایران وجود داشت. 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 اراده‌ی جمعی را وابسته به یک مفهوم درونی از نموده‌های دینی می‌داند. ضرورت ترسیم جلوه‌های مذهبی این انقلاب، این فرضیه است که جلوه‌های مذهبی بیان‌گر



یک مفهوم ویژه از دین ایجاد شده 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 تصوّرات هیجان‌انگیز و وسیع و همچنین توصیف‌های ارائه شده از خصوصیات حیات دینی در اسلام خلاصه می‌شود. این کار منجر به تفسیر فوکویی از اسلام و مخصوصاً اسلام شیعه می‌گردد که چالش‌های شرق‌شناسان فرانسوی نظیر ماسینیون و هانری کورین را به عنوان یک منبع الهام و نه سکویی برای تحلیل انتقادی، محسوب می‌نماید. ایرانیان ۱۹۷۸ خواهان تحول بودند و اسلام در آن‌جا 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 چیزها و با جاودانگی و 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 همین جا اسلام نقشی را ایفا کرده است. جلب 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 اطاعت محض در مقابل ضوابط و زندگی معنوی عمیق تمایز قایل می‌شود. (بریر / بلاشت، ۱۹۸۹، ۲۳۴ الف).

برای فوکو، اصل ویژه ماهوی شیعه این است که تبعیت رسمی و بیرونی از ضوابط دینی حتی در ارتباط با محتوای فکری بر عمق حیات معنوی تأثیر نمی‌گذارد، نظریه‌ای که عمده‌تأ، توسط هانری کورین تبیین گردیده است.<sup>۱۵</sup> دین در این حالت، نقش یک «واژه»، «آیین» و همچنین «هیجان نابهنگام درونی» را ایفا می‌کند. (بریر / بلاشت، ۱۹۷۹، ص ۲۳۰).

این همان نظریه یک دین «نابهنگام» و سرکوب شده از لحاظ فرهنگی است که تبدیل به منبع فرهنگی قیام می‌شود و 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 جزو رویارویی‌های بزرگ اجتماعی فاقد ساختار،



شکل‌گیری طبقه، حزب و ایدئولوژی سیاسی است. در آن‌جا فقدان فناوری‌های سیاسی قابل دسترسی وجود دارد و نهادها در آن نقش واسطه را به عهده دارند و لذا قابل استفاده توسط قدرت‌هایی هستند که از پایین به وجود آمده‌اند. در عین حال، فقدان یک فرایند دگرگونی اجتماعی نیز وجود دارد، انقلاب تنها یک رویداد و واقعه بزرگ بود. معجزه‌ی 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 بین ساختارهای نهادی اساسی و شکل‌گیری فشارها از پایین پیوند خورده بود.

پس از آن، فوکو 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 زنده، یک آیین یا 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 چارچوب جامعه غیر صنعتی یا نیمه صنعتی دارای فرهنگ سرکوب شده و محروم از داشتن تاریخ تصور «شرق‌شناسانه» از معنویت سیاسی، اسلام را مطرح می‌نماید. با این حال، باید متوجه باشیم درک انتقادی فوکو به انواع صرفاً «شرق‌شناسانه» از دین اشاره دارد. به نظر می‌رسد در این‌جا یک تصور انتزاعی از دین با مفهوم تاریخی انقلاب درآمیخته است: همگرایی نیاز فردی برای تغییر حکومت با ترجمان‌های نمادین و معنوی ارائه شده توسط دین اسلام (که در این‌جا به عنوان یک اقدام انقلابی مطرح شده است).

فوکو با «گزارش عقاید، خود، پا را از سؤال دورکهایم و آدورنو فراتر می‌گذارد: آیا اصلاً انقلاب مطلوب است یا این‌که تفکر انقلابی باید به کار گرفته شود؟ او انقلاب را به عنوان یک واقعه، یک واقعیت اجتماعی و یک فرصت فرض می‌کند. گرایش‌های فوکو به سوی عمق این انقلاب «اسلامی» و دغدغه‌های او در مورد مفهوم تاریخی رجعت دین بسیار حایز اهمیت است، اما این تمایلات و دغدغه‌ها آشکارا با عقیده ضد روحانیت‌گرایی خود او در تضاد است. با این حال، اثراتی از تمایلات عمیق اخلاقی و خداشناسانه تفکر غربی وجود دارد که به عنوان «ارزش‌های» زیربنایی تحلیل خرد او عمل می‌کنند و اکراه 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) نهایتاً 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 تشکیل 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 فرایندهای اقتصادی و اجتماعی تحولی را که در واقع مدت‌ها پیش از سال ۱۹۷۹ به وقوع پیوسته بود، از یکدیگر تفکیک می‌نماید.

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

فوکو در مورد ایران، تمایز مشابهی را بین تحول «طولانی مدت» و فرایندهایی که 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 به روز می‌سازند و همین مبنای انقلاب را تشکیل می‌دهد. من از خود سؤال می‌کنم، آیا کسی می‌تواند این تفاوت را در مورد ایران به کار ببرد؟ درست است که جامعه ایران ترسیم‌کننده تعارض‌ها است و نمی‌تواند این امر را انکار نماید، اما مسلماً این امر نیز صحت دارد که این رویداد انقلابی 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 با نفوذ فراوان در مردم، دارای جایگاهی در ارتباط با قدرت سیاسی بود و دارای محتوایی است که آن را تبدیل به دین نبرد و قربانی و غیره می‌نماید.» (بریر



بلانشت، ۱۹۷۹، ص ۲۳۰).

دین در این جا، نقش میدانی 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 خود تعدیلی در چارچوب فرایند انقلاب و یک زبان اراده جمعی تبدیل می‌شود (بریر، بلانشت، همان منبع، ص ۲۳۱). 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. برای 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 تحقق‌بخش انقلابی یک گذشته اسلامی در چارچوب نظریه معنویت سیاسی دین با نظریه مدینه فاضله، با 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 حالت صرف رومانیتیک و زوه‌گذر نداشت. تلاش برای درک واقعیات اجتماعی به نوبه خود ممکن است در تعارض با چنین بحثی قرار گیرد.

به نظر می‌رسد، سه خصوصیت تازه وجود دارد که در چارچوب آن‌ها، ایران به عنوان یک الگوی انقلاب در دوران انحصارسازی‌های جهانی راهبردهای قدرت ظهور می‌تمايد: فقدان تشکیلات واسطه‌ای نظیر حزب یا پشاهانگ و فقدان ایدئولوژی سیاسی؛ ایجاد فرمول‌های «اراده‌ی جمعی» در محدوده‌ی اعمال روزانه که از لحاظ تصویری در صورت‌های خاص حیات مردم به عنوان یک منبع معنویت، فداکاری و انسجام عقیدتی و اخلاقی حضور دارد و، حضور صورت‌های جدید و پیوندهای واسطه‌ای از لحاظ ارتباط جمعی و رسانه‌ها.

این سه عملکرد و پدیده، مبین پیشنهاد فوکو جهت درک رویدادهای سال ۱۹۷۹ هستند. 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 نهایت با نهادها و قدرت راهبردی در هم آمیخته بودند، اما ایدئولوژی، احزاب و اتحادیه‌ها را نفی کردند. از لحاظ حاکمیت، آن‌ها خواهان اقدام بودند، اما گرفتار حاکمیت ملت - دولتی شدند که وجود داشت.

امروزه شاید آن اندیشه فردی، عدم آگاهی و عدم تصور از طریق واکنش‌های دستگاه به عنوان واسطه عمل کرده و انگیزه زیرین «بحث قدرت» را تشکیل دهد (فوکو ۱۹۸۸: ۹۲ اف). آرزوی محدود نمودن و حتی از بین 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، با ایجاد صورت‌بندی تجدید شده‌ای از قدرت راهبردی پیوند خورده و به حاکمیت ملت دولت کمک می‌کند. آیا تفکیک نمودن این پارادوکس از 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 طرز تفکر شخصی تعیین‌کننده‌ی قدرت مقاومت مردم بوده و به وسیله آزاد کردن آن‌ها می‌توان به پرچیدن غایی هر شکل از دین 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 کنترل شده توسط خودشان نمونه این انقلاب به شمار می‌آیند. با این حال، ابتدای این بحث، یعنی «چپ‌گرایی کودکان» در برگیرنده‌ی نظریه سیاسی است: یک مدینه فاضله خیالی از فقدان واسطه و معنویت که از شرق ظهور کرده است. در این جا، صرف نظر از هرگونه تحقیر تحلیلی، و از دیدگاه یک متفکر غربی در مورد اهداف غایی و تمایلات اخلاقی، بُعد چهارم اهمیت نظری این گزارش عقاید مطرح می‌گردد. آن‌ها ممکن است به نحوی مبین یک کاربرد نظری عمومی در مورد نوع انقلابی باشند که سزاوار «عصر بی روح» است. در این جا ما باید با ابهام فوکو در بررسی رویدادهای ایران مقابله کنیم:

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 چراکه دقیقاً روحیه‌ای در شرایط ناامیدی به شمار می‌آمد. (بریر، بلانشت،



الآنکه در این مقاله، در مورد حمایت فوکو، فرانسفورت ای. م و مخصوصاً ربکا هابرماس و نوربرت نویمان نوشته شود. آن‌ها در مورد مطالب فوکو راجع به ایران به من کمک کردند. مخصوصاً نویمان مطالبی را از زبان ایتالیایی ترجمه کرد که بسیار مفید بودند. اما نقل قول‌های انگلیسی از متون فوکو، ترجمه خود من است. از بنیاد فولکس واگن به خاطر حمایت مالی بسیار سپاسگذارم. از کالج سنت آنتونی در آکسفورد به خاطر فرصتی که برای نوشتن این مقاله در اختیارم گذاشت تشکر می‌کنم. همین‌طور باید از صادق‌العظمه، والتین مقدم و بنگ‌هات چو به خاطر توضیحات بالارزش خود در مورد دست‌نوشته اولیه این مقاله قدردانی کنم.

**پی‌نوشت‌ها**

۱. امکان نداشت، این مقاله بدون حمایت فیشر فرلاگ، فرانکفورت ای. م و مخصوصاً ربکا هابرماس و نوربرت نویمان نوشته شود. آن‌ها در مورد مطالب فوکو راجع به ایران به من کمک کردند. مخصوصاً نویمان مطالبی را از زبان ایتالیایی ترجمه کرد که بسیار برایم مفید بودند. اما نقل قول‌های انگلیسی از متون فوکو، ترجمه خود من است. از بنیاد فولکس واگن به خاطر حمایت مالی بسیار سپاسگذارم. از کالج سنت آنتونی در آکسفورد به خاطر فرصتی که برای نوشتن این مقاله در اختیارم گذاشت تشکر می‌کنم. همین‌طور باید از صادق‌العظمه، والتین مقدم و بنگ‌هات چو به خاطر توضیحات بالارزش خود در مورد دست‌نوشته اولیه این مقاله قدردانی کنم.
۲. برای ارائه دلایلی در مورد این اشتباه باید ردهای نیروهای سکولار را در انقلاب جستجو کرد. والتین مقدم در یکی از مطالعات اخیر خود در مورد انقلاب ایران پیشنهاد می‌کند که از ماهیت پوپولیستی برای درک انقلاب استفاده شود. مثل برآوردهای مبهم فوکو، مقدم می‌گوید که برآوردهای یکسانی وجود ندارد چون به دلیل نبود آوانگارد، برنامه مشخص و سازمان‌های واسطه، اتفاقات گیج‌کننده، بی‌هدف و مبهم بود. در حالی که مقدم (۱۹۸۹) در مورد موقعیت تاریخی انقلاب ایران و ابعاد واقعی تکوین سیاسی آن دیدگاه روشنی ندارد، ولی فوکو انقلاب را از منظر مقابله با حاشیه‌نشین کردن با استفاده دانش مورد تأیید غرب مورد توجه قرار می‌دهد که در ضمن مشروعیت خود را هم از این راه کسب می‌کند.
۳. فوکو، ۱۹۷۷.
۴. فوکو، ۱۹۸۰.
۵. افرارل ۱۹۸۹:۷۴، مکینگ ۱۹۸۶. تلوژی، احزاب و اتحادیه‌ها را نمی‌توانند از لحاظ
۶. به نظرم باید وضعیتی را تحلیل کنم که در آن تکنیک‌ها، ظواهر و شیوه‌های قدرت مؤثر هستند.

یعنی مشخصاً باید نشان دهیم این روش‌ها چگونه خود را متحول کرده، گسترش داده و تغییر می‌دهند. پدیده‌های جهانی فتح می‌شوند و چگونه اشکال عمومی را قدرت یا نفع اقتصادی می‌تواند با بازی تکنولوژی‌های کوچک قدرت نسبتاً مستقل ادغام شود.

۷. با این حال، او پیش از این در سخنرانی خود در سال ۱۹۷۶ در مورد لزوم تحلیل قدرت نشأت گرفته از پایین صحبت می‌کند.

۸. فوکو همکاری خود را با کوریر دلا سرا با این مقاله آغاز کرد که اولین تحقیق او در مورد ایران بود.

۹. مقاله ۱۹۷۸/۱۱/۷ cds

۱۰. شاید در این مورد یادآوری اظهارات قبلی فوکو در مورد تکنیک‌های طبیبی جلوه دادن تحولات نظام گولاگ از ۱۹۱۷ ضروری باشد.

۱۱. سردبیران کوریر دلا سرا این مقاله فوکو در ۱۹۷۸/۱۱/۷ را با این تیتراژ آغاز کردند «رژیم استعفا کرد، روزهای تاریک برای یک کشور بزرگ»، «ایران برای نظامیان، آخرین برگ برنده شاه».

۱۲. cf. LM 11.5.1979. «شجالتی ندارد کسی عقیده‌اش را عوض کند. دلیلی هم ندارد که بگویند کسی عقیده‌اش را تغییر داده است. اگر امروز کسی مخالف قطع کردن دست است، دیروز هم مخالف شکنجه ساواک بود».

۱۳. اریبون ۲۰۲:۳۰۹۸۹. این مقاله در وسط صفحه ۲۸ قرار دارد.

۱۴. مراجعه کنید به اکنون نامرئی صفحه ۲۹. جالب توجه است بدانید توضیحات فوکو در مورد شریعتی بسیار جامع‌تر از یادداشت‌های حامد الگار است.

۱۵. باید از والتتین مقدم که یادآوری کرد آتوسا اسم ایرانی نیست تشکر کنم چون سردبیر *ال نیوول* *آبزرواتور* به اشتباه نامه یک زن عرب را که احتمالاً از شمال آفریقا بود و در پاریس زندگی می‌کرد، به یک زن ایرانی نسبت دادند. (توضیح این‌که بر خلاف نظر نویسنده ظاهراً آتوسا اسم ایرانی است. م)

۱۶. توضیحات کورین در مورد معنویت در اسلام را در پی‌نوشت او بر جسم معنوی و ارض الهی بخوانید.

## منابع

Binder, L. (1988), *Islamic Liberalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.



- Briere, c. and P. Blanchet (1979), *Iran, la Revolution au nom de Dieu*, Paris, Seuil.
- Corbin, H. (1977), *Spiritual Body and Celestial Earth. From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, transl. by N. Pearson, Bollingen Series XCI:2, Princeton: Princeton University Press.
- Dreyfus, H.L. and P. Rabinow (1982), *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics. With an Afterword by Michel Foucault*, Brighton, The Harvester Press.
- Eribon, D. (1989), *Michel Foucault*, Paris, Flammarion.
- Foucault, M. (1977), *Discipline and Punish. Birth of the Prison*, transl. A. Sharidan, London:
- Foucault, M. (1978), *Dispositive der Macht. Ueber Sexualtaet, wissen und Wahrheit*, Berlin, Merve Verlag.
- Foucault, M. (1980), *Power/Knowledge. Selected Interviews and other writings 1972-1977*, ed. by Colin Gordon, Brighton, The Harvester Press.
- Foucault, M. (1984), *On the Genealogy of Ethics, Interview by H.L. Dreyfus and P. Rabinow*, University Publishing, The Regents University of California, No.13, Summer, pp.5-6.
- Furet, M. (1978), *Penser la Revolution Francaise*, Paris, Galimard.
- Gordon, C. (1980), *Afterword*, in: M. Foucault, *Power/Kowledge. Selected Interviews and other writings 1972-1977*, ed. by Colin Gordon, Brighton, ;The Harvester Press, pp.229-259.
- Hacking, I. (1986), *Self-Improvement*, in: David C. Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, pp.235-240.
- Hoy, D. C. (ed. ) (1986), *Foucault. A Critical Reader*. Oxford, Basil Blackwell.
- Moghadam, V. (1989), *Populism, ,Islam and the State in Iran*, *Social Compass* 36(4), pp.415-450.

Needham, R. (1985), Wittgenstein and Ritual, in: *ditto*, Exemplars, Berkeley, University of California Press, pp.149-177.

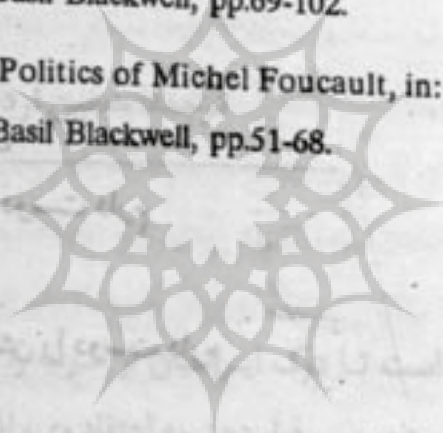
O'Farrell, C. (1989), Foucault. Historian or Philosopher?, London, Mac Millan.

Rondeau, R., V. Brocard, A. Levy Willard, D. Nora, L. Rosenzweig (1984), Le Canard et le regard ou la vie d'un philosophe, in: *Liberation* 30.6./1.7., p.19.

Shari'ati, A. (1979), On the Sociology of Islam. Approaches to the Understanding. Lectures by Ali Shari'ati, transl. by Hamid Algar, Berkeley: Mizan' Press.

Taylor, Ch., (1986), Foucault on Freedom and Truth, in D.C. Hoy (ed.) Foucault. A Critical Reader, Oxford, Basil Blackwell, pp.69-102.

Walzer, M. (1986), The Politics of Michel Foucault, in: D.C. Roy (ed.) Foucault. A Critical Reader, Oxford, Basil Blackwell, pp.51-68.



توسعه در تلاش است تا ...  
 سفرنامه‌های آرزای مورد بررسی قرار داد به اعتقاد و ...  
 ابتدا درک روشنی و ...  
 نوشته‌های در دوران ...  
 خردبان فارسی جنبه‌های مثبت و ...  
 نویسنده در این راستا به بررسی چند سفرنامه ...  
 توان با جادو می‌پردازد ...  
 آن‌ها اغلب در بستر جامعه ...

این مقاله ترجمه اصل درم کتاب ...  
 دکتر ...  
 ...