

رعدی در آسمان آبی: انقلاب ایران در اندیشه فوکو^۱

بهروز قمری تبریزی

استاد تاریخ، دانشگاه ایلینوی در اربانا شمپین

قریب چهل سال از انتشار نوشتارها و مصاحبه‌های فیلسوف بزرگ قرن بیستم، میشل فوکو، در دفاع از انقلاب ایران می‌گذرد. در پی انتشار این مقالات و مصاحبه‌ها در سال‌های ۱۳۵۷ و ۱۳۵۸ش، فوکو با انتقادات فراوانی چه از جانب منتقدان راست و چه از طرف روشنفکران چپ مواجه شد. دوستان و مخالفان او هم‌صدا اعلام کردند که مؤلف *دیوانگی و تمدن* دیوانه شده است. فیلسوف سرزمین "لائسیسته" مجذوب معنویت یک جنبش سیاسی توده‌ای شده بود. دفاع او از انقلاب ایران را با تمایلات فاشیستی هایدگر مقایسه کردند و آن را نتیجه اجتناب‌ناپذیر دیدگاه‌های انتقادی آن دو فیلسوف نسبت به خردگرایی عصر روشنگری خواندند. هرچند به آسانی می‌شود نظرات فوکو درباره انقلاب ایران را جلوه‌ای دیگر از تصورات رمانتیک یک فیلسوف اروپایی در خصوص جوامع شرقی دانست، نکات تاریخی و فلسفی

^۱نسخه متفاوتی از این مقاله پیش از این منتشر شده است. بنگرید به بهروز قمری تبریزی، "آنچه فوکو در ایران آموخت،" *اندیشه پویا*، سال ۱، شماره ۵ (دی و بهمن ۱۳۹۱)، ۱۰۱-۱۱۰.

Behrooz Ghamari-Tabrizi, "A Thunderbolt Out of the Blue: The Iranian Revolution in Foucault's Thought," *Iran Namag*, Volume 2, Number 3 (Summer 2018), 3-17.

بهروز قمری تبریزی <bghamari@illinois.edu> دانش‌آموخته دکتری جامعه‌شناسی از دانشگاه کالیفرنیا، استاد تاریخ و جامعه‌شناسی در دانشگاه ایلینوی است. از ایشان تاکنون کتاب‌های *اسلام و دگراندیشی در ایران پس از انقلاب*، *فوکو در ایران: انقلاب اسلامی پس از عصر روشنگری*، و به یاد *اکبر: نگاهی از درون به انقلاب ایران* به زبان انگلیسی منتشر شده است.

مهمی در این نظرات وجود دارد که شایان بررسی و بازبینی است. در سه بخش اول به جنبه‌های متفاوت برداشت فوکو از انقلاب خواهیم پرداخت که بدین ترتیب طبقه‌بندی شده است: نقد تاریخ‌گرایت‌گرا، معنویت سیاسی و آیا عصیانگری بیهوده است؟ در ادامه به موضوع تأثیر انقلاب ایران بر برداشت فوکو از مفهوم روشننگری و اخلاق خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که فوکو نه فقط از نظراتش درباره انقلاب دست برداشته، بلکه این تجربه سبب بازنگری او در نظرات پیشینش در خصوص تاریخ‌گرایی، عاملیت در تاریخ و موضوع اخلاق شد. هرچند او مستقیماً به انقلاب ایران اشاره نمی‌کند، به نظرم آخرین درس‌های او در کولژدوفرانس در زمینه هرمنوتیک فاعلیت (سوژه)، اخلاق و عصر روشننگری ملهم از درس‌هایی است که از انقلاب ایران آموخت.

در سال ۱۹۷۷م، دو وکیل فرانسوی که با ایرانیان مخالف شاه همکاری داشتند مسئله زندانیان سیاسی ایران را با فوکو در میان گذاشتند. اطلاع فوکو از این موضوع هم‌زمان با شکل گرفتن پروژه‌های بود که از مدت‌ها قبل در تدارک اجرایش بود. او علاقه فراوانی به نوشتن مقالاتی داشت که در آنها بتواند مفهومی فلسفی از وقایع روزمره ترسیم کند، نوعی "فلسفه وقایع اتفاقیه" یا "ژورنالیسم فلسفی". در آن زمان، با روزنامه ایتالیایی کوری‌یره دلاسر/ به توافق رسیده بود که مقالاتی تحت عنوان "جستارهای میشل فوکو: امریکا در عهد جیمی کارتر" بنویسد. با این همه، در پی آغاز جنبش انقلابی ایران تصمیم گرفت که ایران را جایگزین امریکا کند. او دو بار به ایران سفر کرد. بار اول فقط چند روز بعد از جمعه سیاه ۱۷ شهریور و بار دوم در آبان‌ماه ۱۳۵۷ش. زمانی که فوکو وارد تهران شد، فقط چند روز از اعلام حکومت نظامی در تهران می‌گذشت و شهر سه تظاهرات بزرگ را پشت سر گذاشته بود. در حالی که بیش از یک میلیون نفر در دو تظاهرات اول شرکت کرده بودند، هر دوی آنها بدون خونریزی و با آرامش برگزار شده بودند. ولی تظاهرات سوم در ۱۷ شهریور با دخالت ارتش به خون کشیده شد. فوکو درچنین شرایطی به خیابان‌های تهران قدم گذاشت. او اولین برداشت خود از شور انقلابی در ایران را چنین توصیف می‌کند:

از جمله ویژگی‌های این جنبش انقلابی که به‌وضوح قابل رؤیت است، نوعی اراده مطلق جمعی است. اراده جمعی افسانه‌ای سیاسی است که قانون‌گذاران و فلاسفه با استناد به آن سعی می‌کنند هنجارها و ساختارهای اجتماعی را توجیه کنند. هیچ‌کس تاکنون "اراده جمعی" را

ندیده است. من شخصاً تصورم این بود که ارادهٔ جمعی مانند خداست، مثل یک روح، که رویارویی با آن هیچ‌گاه میسر نخواهد بود. نمی‌دانم می‌توانید این را بپذیرید یا نه، ولی من در تهران و در سراسر ایران ارادهٔ جمعی یک ملت را دیدم.^۲

او همچنین می‌نویسد:

زمانی که وارد تهران شدم، بلافاصله بعد از کشتار شهرپور و قتل عام چهار هزار نفر [آماری که بعدها روشن شد کاذب بود]، فکر می‌کردم با شهری وحشت‌زده روبه‌رو خواهم شد. نمی‌توان گفتم که مردمی غرق در شادی یافتیم، ولی در غیبت ترس و حضور پُرشور شهامت، ملتی را با قدرتی متعالی در ماورای خطرها یافتیم.^۳

تاریخ غایت‌گرا

فوکو همواره منتقد نظرات توسعه‌گرایانه و ایدهٔ رژه بلاانقطاع تاریخ به سوی آینده، چه مارکسیستی و چه لیبرال، بود. این‌گونه گفتارها تحولات انقلابی ایران را ناشی از تضاد درونی پروژهٔ مدرن‌سازی شاه می‌دانستند: تضاد میان پیشرفت اقتصادی و واپس‌گرایی سیاسی یا تضاد میان غرب‌زدگی فرهنگی و ضوابط و ارزش‌های بومی جامعه. برای فوکو، این تلقی از انقلاب بر اساس نوعی برداشت خاص از گذشته و نسخه‌ای آماده و از قبل تعیین‌شده برای آینده پایه‌ریزی شده بود. فوکو تاریخ را به‌مثابه تدوین و مکاشفهٔ مستمر زمان می‌پنداشت، چیزی که در جنبش انقلابی ایران به دنبال آن بود. به همین علت، او شیفتهٔ ابهامی بود که انقلاب در بستر آن جاری بود؛ ابهام نه در طرد شاه، بلکه در طرح دقیق و ایجاد نظامی که می‌بایست جایگزین آن می‌شد. علاوه بر جنبهٔ مذهبی انقلاب، همین ابهام در اهداف موجبهٔ انقلاب بود که روشنفکران غرب را دچار تشویش خاطر می‌کرد، به‌خصوص در فرانسه با آن سنت دیرینه‌اش در لائیسیتته.

برای مثال، در سال ۱۹۷۹م، کلر بری‌یر خبرنگار معروف فرانسوی این‌گونه فوکو

^۲Michel Foucault, "Iran the Spirit of a World without Spirit," in *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, eds. Janet Afary and Kevin Anderson (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 253.

^۳Foucault, "Iran the Spirit of a World without Spirit," 257.

را به چالش کشید:

عکس‌العملی که معمولاً می‌شنوم این است که ناظران این جنبش را درک نمی‌کنند. وقتی یک نهضت انقلابی خوانده می‌شود، مردم در غرب، که شامل خود ما هم می‌شود، انتظار دارند جامعه‌ای ببینند که در حال پیشرفت است. من شخصاً درک چنین پدیده‌ای را دشوار می‌دانم. ایرانی‌ها در ابهام غوطه‌ورند، ابهام در زبان، در تعهدات و در بیان خواسته‌هایشان.^۴

فوکو معتقد بود که هر چند ایرانی‌ها در ابهام غوطه‌ور بودند، به چیزی واقعیت می‌بخشیدند که ادوارد سعید آن را «ساختار مردّد»^۵ تاریخ می‌خواند. برای فوکو همواره سؤال این بود که آیا خوب و بد را فقط با رجوع به آینده‌ای تبیین شده می‌توان رقم زد یا آنکه خوب و بد خود در بطن تنش‌ها و تقابلات عملی شکل می‌گیرد. بر این اساس، فوکو انقلاب ایران را به مثابه پدیده‌ای تعریف می‌کرد که نسخه‌اش از قبل پیچیده نشده، بلکه در حال شکل‌گیری است. او می‌گفت: «ما نباید هیچ‌گاه تصور کنیم که جهان خارج صورتی خوانا دارد و آن را فقط با رمزگشایی ساده‌ای می‌توان خواند. هیچ مشیت پیشاگفتاری وجود ندارد که چرخ پنهان جهان را به کام ما بگرداند. ما باید گفتار را خشونت محسوب کنیم که در عمل بر پدیده‌ها اعمال می‌کنیم.»^۶ چنان که میشل لیزنبرگ ارزیابی می‌کند، فوکو گزارش‌هایش از انقلاب را به نوعی نظرپردازی فلسفی در زمینه مدرنیته تبدیل کرد. ژورنالیسم فلسفی برای او راهی گشود تا «آنچه را هست، در بستر شکل‌گیری‌اش دریابد.»^۷ گزارش‌های فوکو از انقلاب ایران بر اهمیت «ایده‌ها» در این جنبش انقلابی توده‌ای تأکید داشت. این تأکید نظرات او را هم از تردیدهای پسامدرنیستی در ایده‌های جهانشمول و هم از اقتصادزدگی مارکسیستی متمایز می‌کرد.

در گزارشی جامعه‌شناسانه—که در اصل آن را «شاه و بار سنگین مدرنیته» خوانده بود و سردبیر روزنامه عنوان آن را به «شاه صد سال عقب‌تر از زمانش» تغییر داد—

⁴Foucault, "Iran the Spirit of a World without Spirit," 251.

⁵Edward Said, *Beginnings: Invention and Method* (New York: Basic Books, 1975), 290.

⁶Michel Foucault, "The Order of Discourse," in *Untying the Text*, ed. Robert Young (London: Routledge, 1981), 67.

⁷Michiel Leezenberg, "Power and Political Spirituality: Michel Foucault on the Islamic Revolution Iran," *Arcadia*, 33:1 (1998), 72-89.

فوکو به جای آنکه انقلاب را نتیجهٔ پروژهٔ شکست‌خوردهٔ مدرنیزاسیون بداند، آن را به مثابه امکان عبور از دنیای بدون روحی خواند که مخلوق مدرنیته است. به او مرتباً گوشزد شده بود که انقلاب ایران محصول ”بحران مدرن‌سازی“ است: ”یک جامعهٔ صنعتی نمی‌تواند و نمی‌خواهد پیرو سلطان گستاخی باشد که دائم بر آن است تا به رقابت با کشورهای صنعتی برخیزد.“ او معتقد بود که شاه با ناامیدی تمام می‌خواست پروژهٔ مدرن‌سازی آتاتورکی پدرش را، که از سال‌های ۱۹۲۰م شروع شده بود، به سبکی اروپایی ادامه دهد و تکمیل کند. فوکو شعار ملی‌گرایان لیبرال را فاقد اعتبار می‌دانست که ”شاه باید سلطنت کند نه حکومت.“ برای او، ”مدرنیزاسیون بود که به عهد عتیق تعلق داشت،“ نه هوای دینی انقلاب.^۸

در پاییز ۱۹۷۸م، فوکو در گزارش فلسفی خود به رقابت بین گروه‌های سیاسی کاملاً واقف بود، ولی آن را در روند جنبش انقلابی مؤثر نمی‌دانست. محاسبات سیاسی جناح‌های رقیب در چیزی که فوکو آن را ”نقل تجربهٔ انقلابی“ می‌خواند تأثیر بسزایی نداشت. مشغلهٔ فکری او این بود که چگونه بدون برنامهٔ روشن و علل خاص سیاسی و اجتماعی همهٔ ملت ایران علیه شاه متحد شدند. این موضوع برای او سؤال اساسی طرح کرد که چگونه یک ”نیروی غیرقابل توصیف“ می‌تواند ملتی را این‌گونه متحد کند. او با اشتیاقی بی‌نظیر می‌گفت:

چیزی که شاهد آن بودیم نتیجهٔ وصلت سیاسی گروه‌های مختلف نبود. حتی می‌توان دید که این اتحاد محصول مصالحه و سازش بین طبقات مختلف اجتماعی هم نبود که هریک امتیازی بدهند و امتیازی بگیرند. چیزی بسیار متفاوت اتفاق افتاده. پدیده‌ای که کل یک ملت را در بر گرفته و سرانجام روزی رهایش خواهد کرد. به نظر می‌رسد که نوری بر آنها دمیده شده و همهٔ آنها را در خود غسل داده است.^۹

فوکو بعدها این پدیده را ”معنویت سیاسی“ خواند؛ نیرویی که پیوسته یادآور سحرانگیزی تاریخ است. فوکو معنویت سیاسی را به نوعی در مقابل جبریت تاریخی قرار می‌دهد: ”هدف تکاپوی آنان حتی به بهای جانشان چیست؟ هدف چیزی است که از زمان رنسانس و بحران بزرگ مسیحیت تاکنون فراموش کرده‌ایم: معنویت

^۸Michel Foucault, “The Shah Is a Hundred Years Behind Times,” in *Foucault and the Iranian Revolution*, 194.

^۹Foucault, “Iran the Spirit of a World without Spirit,” 256.

سیاسی. هم‌اکنون صدای خندهٔ فرانسوی‌ها را به وضوح می‌شنوم. اما می‌دانم که آنها اشتباه می‌کنند.^{۱۰}

معنویت سیاسی

فوکو منشأ معنویت سیاسی در ایران را اسلام شیعه می‌داند، اما این اولین باری نبود که به موضوع معنویت به شکل عام توجه می‌کرد. او همواره معنویت را در رابطه با تولید اجتماعی و در مقابله با فاعلیت بررسی می‌کرد. او سرچشمهٔ معنویت را تمایل بدن به رهایی از زندان روح می‌داند. فوکو در این واژگون‌سازی مفاهیم (همیشه تصور با این است که روح زندانی بدن است، نه بالعکس)، که مشخصهٔ فلسفه اوست، تأکید می‌کرد که چگونه بدن انسان قادر است از روابط انضباطی و هنجارهایی که آن را به اطاعت و فرمان‌برداری تعلیم داده، قدم فراتر نهاده و خود را از آن بندها رها سازد: ”معنویت به نظر من به معنای آن است که سوژه (شخص فعال) به زیستن در طریقت جدید خاصی تن دهد و آمادگی این را نیز داشته باشد که به تحولاتی تن بسپارد که لازمهٔ رسیدن به آن طریقت است.^{۱۱} فوکو به معنویت جنبه‌ای مادی و جسمی می‌دهد و آن را مستقیماً به مسئلهٔ تیمار از خود مرتبط می‌داند. فوکو در نوشته‌ها و سخنرانی‌های دوران آخر حیاتش همچنان به دیدهٔ تردید در مفهوم لیبرالی فرد و نظم اخلاقی حاکم بر او می‌نگریست. او ”تیمار خویشتن“ را وظیفه‌ای اخلاقی می‌داند. اما اخلاقی که او از آن سخن می‌گفت روندی بود که شخص ”در ارتباط با خودش-نه با دیگران-خلق می‌کند... راهی که فرد وجود خود را به منزلهٔ فاعل اخلاقی در عمل شکل می‌بخشد.^{۱۲}

مفهوم تیمار اخلاقی از خود، که شامل تجربیات معنوی هم هست، از درکی که فوکو از سیاست داشت جدا نیست، به خصوص از موضوع حکمرانی و شیوه‌های عملی آن، چه در حیطة قدرت حکومتی و چه در زمینه‌های انضباطی و فرهنگی. او در جای دیگری به خوبی این مسئله را توصیف می‌کند: ”حکمرانی بر مردم

¹⁰Michel Foucault, "What Are Iranians Dreaming About?" in *Foucault and the Iranian Revolution*, 209.

¹¹See Jeremy Carrette (ed.), *Religion and Culture: Michel Foucault* (New York, London: Routledge, 1999), 1.

¹²Michel Foucault, "On the Genealogy of Ethics," in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon Books, 1984), 352.

همواره با برقراری تعادلی مبتکرانه همراه است، با تکنیک‌هایی که هم یکدیگر را تکمیل می‌کنند و هم با یکدیگر در تعارض‌اند. این تکنیک‌ها فرد را به خودسازی و اصلاح می‌گمارد. در میان این تکنیک‌ها، فن فرموله کردن و اکتشاف حقیقت خویشتن از اهمیت بسزایی برخوردار است.^{۱۳}

فوکو سه عنصر جدا از هم یعنی دولت (ابزار خشونت)، مذهب (ساختار مشروعیت) و فرد (مجری تکنولوژی‌های خودسازی) را به هم پیوند می‌دهد تا به این طریق، مرزهای میان سیاست و دین و اخلاقیات فردی را از میان بردارد. در چنین چارچوبی، تمایل و اشتیاق فوکو نسبت به انقلاب ایران بیشتر درک‌پذیر است. “چگونه می‌توان تفاوت میان حقیقت و کذب، میان راه‌های حکمرانی بر خود و دیگران را بررسی کرد؟ آنچه سیاست معنوی می‌خوانم عبارت است از جستجو برای هر یک از مبانی فوق‌الذکر: جستجو برای راه‌هایی تازه برای حکمرانی بر خود و دیگران، جستجو برای راه‌هایی نوین در تبیین و اکتشاف حقیقت.”^{۱۴} مذهب در ژورنالیسم فلسفی فوکو جنبه حاشیه‌ای و ضمنی ندارد. او بر این باور بود که دین در شکل‌گیری درک عمومی مردم از “درست و غلط” نقشی اساسی ایفا می‌کند. برای او، برخلاف برداشت‌های مارکسیستی، مذهب در انقلاب نقش ایدئولوژی‌ای را بازی نمی‌کرد که بر تضادهای طبقاتی سرپوش بگذارد تا نوعی “اتحاد مقدس” پدید آورد. دین واژگانی به انقلاب عطا کرد که ملتی با ارجاع به آن وجود خود را در “مراسم و حماسه‌ای لایتناهی” رقم می‌زد.^{۱۵}

البته فوکو میان جنبه مذهبی انقلاب و حکومت دینی پس از انقلاب تفاوت قائل بود. مذهبی که در قلب نوشته‌های او وجود داشت چیزی نبود که با سخنوری کسی یا با تفاسیر متخصصان ثبت شده باشد. کلام این مذهب فقط در هرمنوتیک سوژه‌های عصیانگر در خیابان‌های ایران انقلابی نقش بسته بود. مطلبی که فوکو چنین بیانش می‌کند:

دین هزاران شکل اعتراض، تنفر، درماندگی و ناامیدی را به نیرویی عظیم مبدل می‌کند. آنها را به صورت یک نیرو متحول می‌کند. به سبب آنکه

¹³Michel Foucault, “The Hermeneutics of the Self,” in *Religion and Culture*, 162.

¹⁴Michel Foucault, “Questions of Method,” in *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, eds. Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 82.

¹⁵Foucault, “Iran the Spirit of a World without Spirit,” 252.

دین نوعی فرم بیان است، رابطه‌ای اجتماعی است، سازمان و گستره‌ای پذیرفتنی است، نوعی طریقه با هم بودن است، راه سخن گفتن و گوش کردن است، چیزی است که به هر کس امکان می‌دهد که دیگران به سخنانش گوش دهند.^{۱۶}

فوکو معتقد بود که مذهب شیعه به شکل خاصی توان فرد را برای تحول افزون می‌سازد. او دانش خود درباره اسلام را مدیون لویی ماسینون و هانری کربن بود. هر دوی این اسلام‌شناسان بزرگ بر جنبه‌های عدالت‌خواهی و معنوی شیعه تأکید داشتند. همچنین، از تأثیر علی شریعتی و تئوری شیعه علوی او بر فوکو نباید غافل ماند. تحت تأثیر این نظرات، برداشتی که فوکو از اهمیت تاریخی انقلاب ایران و نقش دین در آن عرضه می‌کند، از دیدگاه‌های جبری اقتصادی مارکسیستی از یک سو و از سوی دیگر با بازخوانی‌های متنی شرق‌شناسانه متمایز است. او می‌نویسد:

دشواری‌های اقتصادی به هر اندازه موجه باشند، هنوز باید به این سؤال پاسخ دهیم که چرا ملتی به پاخاست و فریاد زد: این دیگر برای ما قابل تحمل نیست. در این قیام ایرانیان به خود گوشزد کردند—و این جوهر عصیان است—که “باید این رژیم را برانداخت و از شر این مرد خلاص شد، باید این دولت فاسد را سرنگون کرد، باید تمام کشور را متحول کرد، ساختار سیاسی، سیستم اقتصادی، روابط خارجی همگی باید تغییر کنند، اما بالاتر از هر چیز، ما باید خودمان را تغییر دهیم، آن جور که هستیم، روابطمان با دیگران، با دنیای خارج، با ابدیت، با خدا همه باید تغییر کنند. فقط زمانی که این تغییرات ریشه‌ای واقع شوند، انقلاب واقعی صورت گرفته است.” بر این باورم که همین جاست که باید نقش اسلام را دید. این امر نوعی روش نوین زندگی است که مردم در مذهبشان می‌جویند، چیزی که به آنها قول کشف نوینی را می‌دهد که فاعلیت آنها را به طرز ریشه‌ای متحول خواهد کرد. شیعه بالاخص شعبه‌ای از اسلام است که در تعلیمات و رموز عرفانی‌اش میان تمکین به اصول و قوانین شرعی و زندگی ژرف معنوی تفاوت قائل است. زمانی که از رویکرد به اسلام برای تحول فاعلیت سخن می‌گوییم، حرفم کاملاً با اسلام سنتی همخوانی دارد، این تجربه وجود داشته و نوعی هویت در

¹⁶Foucault, “Iran the Spirit of a World without Spirit,” 202.

اختیارشان قرار داده است. برای آنها تجربه زندگی با دین اسلام به مثابه نیرویی انقلابی معنایی فراتر از تمکین به سلسله‌ای از احکام بوده است. خواست آنها نوسازی حیاتشان است با رجعت به تجربه‌ای معنوی که می‌پندارند در اسلام شیعه یافت می‌شود.^{۱۷}

فوکو در ایران اسلامی را شناخت که قادر به خلق مستمر و فعال گونه‌ای نظم سیاسی بود، نظمی که با تجربه بازنگری و تیمار خویش تداوم می‌یافت. او در تفسیر خود عدل شیعه را با رجوع به احکام اسلامی تعریف نمی‌کرد، بلکه طی واژگون‌سازی مفهومی دیگری مدعی بود که این عدل است که قانون‌پروری می‌کند، قانون نیست که مولد عدل است. او همچنین نشان می‌دهد که با مباحث کلامی قدیم میان اشعریه و معتزله درباره مفهوم و میانی عدل الهی آشنایی دارد. اما برخلاف متون کلاسیک شرق‌شناسان که فقط به هرمنوتیک قانون و متن می‌پرداختند، فوکو توجه خود را معطوف به خواست و تجربه عدالت در هرمنوتیک عملی سوژه می‌کند.

فوکو به سبب آنکه مذهب شیعه را قادر به بازتولیدی مکرر می‌دید، تفاوتی ماهوی بین مفهوم "دولت اسلامی" و تئوکراسی قائل بود. او دولت اسلامی را مفهومی اتوپیا می‌داند که مضمون و تعریف دقیق آن را آیندگان رقم خواهند زد. اینکه مفهوم دولت اسلامی در آینده روشن خواهد شد و بستگی مستقیم با شرایط اجتماعی و آگاهی مردم دارد موضوعی بود که خود روحانیت هم به آن اذعان داشت. افراد متعددی از روحانیون بلندپایه به فوکو گفته بودند که "این مسئله فقط پس از زحمت طولانی و کلا و فقها و معتقدین حل و فصل خواهد شد، این مسئله‌ای است که قرآن پاسخ روشنی به آن نداده." فوکو همچنین تأکید می‌کرد که "در تحقق این ایدئال نباید قانون‌گرایی را معیار قرار داد، بلکه باید به خلاقیت اسلام ایمان داشت."^{۱۸} او به خوبی پیش‌بینی کرده بود که حمایتش از انقلاب ایران او را به مضحکه روشنفکران لائیک فرانسه تبدیل خواهد کرد. پیش‌بینی او درست بود. حتی دوستانش او را به تمسخر گرفتند. در گفت‌وگویی خصوصی در نوامبر ۱۹۷۸م، یکی از همان دوستانش، کلود موریاک، سردبیر مجله گالیمار، او را چنین مؤاخذه می‌کند:

¹⁷Foucault, "What Are Iranians Dreaming About?" 255.

¹⁸Foucault, "What Are Iranians Dreaming About?" 257.

موریاک: مقالات را در *نوول/بسرورتور* خواندم. باید اعتراف کنم که باعث تعجبم شد!
فوکو: و به من خندیدی؟ تو هم یکی از کسانی بودی که صدای خنده‌ات را در همان زمان می‌شنیدم.
موریاک: نه... فقط به خودم گفتم که ما تجربه سیاست درآمیخته با معنویات را داریم، می‌دانیم که چه به روزمان آورد.
فوکو: و سیاست بدون معنویت، دوست عزیزم، کلود؟^{۱۹}

آیا عصیانگری بیهوده است؟

فوکو نه تنها سعی داشت که معنا و محتوای معنویت انقلابی را دریابد، ایرانیان را نیز به علت احیای روح انقلاب، چیزی که اروپایی‌ها بعد از شورش‌های ۱۹۶۸م آن را محال می‌دانستند، ستایش می‌کرد. فوکو به روشنی تمجیدش را از انقلاب ایران در مقابل رخوت و افتادگی فاعلیت غرب قرار می‌دهد "که از احیای معنویت سیاسی‌اش عاجز است." فوکو در تلاطم انقلابی ایران سببی یافت که در تئوری‌های خود در خصوص قدرت و حکمرانی تجدید نظر کند. ایرانیان به او نشان دادند که می‌توان در برابر قدرت ایستادگی کرد، بدون آنکه از نظامی که جایگزین آن می‌شود طرحی از پیش ساخته در سر داشته باشند. این مهم‌ترین فصلی بود که فوکو را از ایده‌های گذشته‌اش دور می‌کرد. توده‌های انقلابی فقط با یک "نفی" اعتراض خود را به ثبت رساندند: "شاه باید برود!" به همین علت که طرح مشخصی برای حکومتی نو وجود نداشت و شعارها ساده و سلیس بودند، "شاهد اراده مردمی روشن، پیگیر و متفق‌القول"^{۲۰} بودیم. اما آیا مواجهه با انقلاب درک فوکو را از قدرت و مقاومت تغییر داد؟ آیا ژورنال‌یسم فلسفی او به این درک که "ایستادگی در برابر قدرت در نظر غائی شراکت در همان نظام موجود است"^{۲۱} پایان داد؟

بسیاری از منتقدان، به خصوص منتقدان فمینیست، درک فوکو از قدرت را به سبب عدم امکان ایستادگی در برابر آن نکوهش می‌کردند. تا پیش از انقلاب

¹⁹ Claude Mauriac cited in *Foucault and the Iranian Revolution*, 91.

²⁰ Michel Foucault, "A Revolt with Bare Hands," in *Foucault and the Iranian Revolution*, 212.

²¹ Michel Foucault, "Revolutionary Action: 'Until Now,'" in *Michel Foucault: Language, Counter-Memory, Practice*, ed. Donald Bouchard (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1980), 230.

ایران، فوکو درکی فراگیر و همه‌جانبه و مولد از قدرت داشت. برای مثال، نانسی فریزر (Nancy Fraser, b. 1947)، یکی از مهم‌ترین فلاسفه فمینیست غرب، می‌گوید که "فوکو مفهومی از قدرت عرضه می‌کند که از او امکان محکوم کردن حتی ناشایست‌ترین خصائل جوامع مدرن را می‌گیرد."²² یورگن هابرماس (Jürgen Habermas, b. 1929)، یکی از شناخته‌شده‌ترین منتقدان فوکو، هم او را به بی‌تفاوتی پوچ‌گرایانه نسبت به مبارزات رهایی‌بخش متهم می‌کرد. هابرماس ریشه بدبینی فوکو نسبت به عصیانگری و سیاست رهایی‌بخش را مرتبط با فلسفه شکاکی و تردید آدورنو (Theodor Adorno, 1903-1969) و هورکهایمر (Max Horkheimer, 1895-1973) می‌داند. در تحلیل نهایی، هابرماس فلسفه فوکو را فاقد هسته‌ای انتقادی نسبت به روابط قدرت می‌دید و مدعی بود که اگر ایستادگی در برابر قدرت فقط روابط موجود را تجدید می‌کند، دیگر چه حاجتی به مقاومت است؟ نوشته‌های فوکو قبل از انقلاب ایران به چنین برداشتی از تفکر او دامن می‌زد. مثلاً به این موضع توجه کنید: "به نظر منسوبت قدرت همیشه و همه‌جای حاضر است، هیچ‌گاه، هیچ‌کس خارج آن قرار ندارد، برکندن از این روابط قماری است که فقط بازنده دارد."²³

البته فوکو همه اشکال مقاومت را مردود نمی‌دانست و معتقد بود که موضوع قدرت و روابط آمرانه باید به‌طور اخص و دقیق بررسی شوند. اما پس از انقلاب ایران بود که او به اهمیت شورش سیاسی به منزله نوعی مسئولیت تاریخی پرداخت و به این امر جنبه اخلاقی داد. او اعتقاد داشت عمل عصیانگری خود باعث تحول روحی و فکری افراد می‌شود، هرچند که این امر به خلق رژیم‌های نوین از قدرت و ساختارهای مربوط به آن منجر نشود. مثالی بارز از این تفکر فوکو را در پاسخ او به برخی از منتقدانش در سال ۱۹۸۳م، یک سال قبل از مرگش، می‌توان یافت. در مصاحبه‌ای درباره مشکلات اخلاقی زمان معاصر از او پرسیدند که "آیا یونانیان باستان آلترناتیو قابل تأمل‌تری برای آن داشتند؟" و او این‌گونه پاسخ داد:

خیر! من علاقه‌ای به یافتن آلترناتیو ندارم. هیچ‌کس نمی‌تواند برای مشکلاتش راه حلی انتخاب کند که در زمانی دیگر به دست مردمی دیگر

²²Nancy Fraser, *Unruly Practices* (Minneapolis: UMP, 1989), 33.

²³Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, MA: MIT Press, 1990), 283.

آفریده شده. من به تاریخ راه حل‌ها توجهی ندارم، به همین دلیل اصولاً کلمه آلترناتیو برایم قابل قبول نیست. هدف من تبارشناسی مشکلات است. هدف من این نیست که بگویم همه‌چیز بد است. تأکید من این است که همه‌چیز خطرناک است. خطرناک با بد لزوماً یکی نیست. نظر من در نتیجه به بی‌تفاوتی نمی‌انجامد، بلکه به چیزی ختم می‌شود که شاید نامش را بتوان فعالیت بی‌حد نامیدوارانه گذاشت.^{۲۴}

مفهوم متناقض "مبارزه بی‌امید" در یادداشت‌های فوکو دربارهٔ انقلاب ایران بسیار مهم است. آخرین مقاله او با نام "آیا عصیانگری بیهوده است؟" در ماه می ۱۹۷۹م در صفحهٔ اول *لوموند* چاپ شد. در این مقاله، او سعی داشت پاسخ منتقدانی را بدهد که او را به علت حمایت از انقلابی نکوهش می‌کردند که به تشکیل حکومتی اسلامی منجر شد. پاسخ فوکو در اینجا از بهترین نوشته‌های او در خصوص انقلاب ایران بود.

قیام ملت‌ها متعلق به تاریخ است، هرچند که گاه از آن می‌گریزند. جنبشی را که در آن یک فرد تنها، یک گروه، یک اقلیت یا یک ملت هم‌صدا فریاد می‌زنند که "ما دیگر مطیع نیستیم" و آماده‌اند که جان بر کف بگذارند و در برابر ظلم بایستند نمی‌توان به چیز دیگری تقلیل داد. برای آنکه هیچ قدرتی توان نابودی مطلق آن را ندارد. محلات یهودی‌نشین ورشو با مجاری فاضلاب‌هایش که مملو از شورشیان است همیشه خواهد ماند. فرد عصیانگر در تحلیل نهایی غیرقابل توصیف است. باید تحولی ریشه‌ای در کار باشد که در روند تاریخ وقفه‌ای ایجاد کند. دلایل فراوانی می‌توان یافت که فرد با همهٔ وجود مخاطرهٔ مرگ را بر مطیع بودن ترجیح دهد. اگر جوامع به حیات و بقا ادامه می‌دهند، اگر قدرت مطلقه آن‌قدرها هم مطلق نیست،^[۲۵] به این علت است که فراتر از همهٔ تهدیدها، خشونت‌ها و اقتناع‌ها، همواره این احتمال وجود دارد که زندگی به حراج گذاشته نشود و قدرت قدرتش را وانهد و

²⁴Michel Foucault, "On the Genealogy of Ethics," in *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, eds. Hebert L. Dryfus and Paul Rabinow (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 231-232.

²⁵فوکو در اینجا صراحتاً به تئوری مبارزه علیه دو مطلق امپروپریز پویان اشاره دارد.

انسان‌ها در برابر چوبه‌های دار و مسلسل‌ها برخیزند!^{۲۶}

از منظر فوکو، آنچه پس از انقلاب گذشت از اهمیت جنبش انقلابی و روح عصیانگری ایرانیان نمی‌کاهد. آنچه او مبارزه نامیدانه می‌خواند، در غیرقابل توصیف بودن فرد عصیانگر جلوه می‌کند. بعد از انقلاب، منتقدان فوکو حملات بیشتری را متوجه او ساختند و مکرراً او را به بازپس‌گیری مواضع خود در دفاع از انقلاب فراخواندند. هرچند فوکو معتقد بود که هیچ‌گونه شرمساری در تجدید نظر کردن وجود ندارد، اصرار داشت که “هرچه امروز اتفاق بیفتد، دلیلی بر آن نخواهد بود که از محکومیت شکنجه‌گری ساواک پشیمان باشم.”^{۲۷} در مسیر شیوه تبارشناسانه و ضد غایت‌گرا، فوکو بین نتایج یک قیام و معنا و مفهومی که قیام برای مسببان آن دارد تفاوت قائل است. چرا که اعتقاد داشت اگر سیاست‌ها و مصالح روزمره حاکمان جدید انقلاب را به خدمت خود می‌گمارد، نباید انقلاب را محکوم کرد. فوکو علاقه‌ای به کشف دلایل پنهان و عمیق این جنبش نداشت. یگانه مشغله او طریقی بود که مردم انقلاب را طی آن تجربه می‌کردند. نظر فوکو مصداق این شعر زیبای احمد شاملو است که می‌گفت: “پرواز عصیانی فواره‌ای، که خلاصی‌اش از خاک نیست، و تنها رهایی را تجربه می‌کند.”

روشنگری چیست؟ بازگشت فوکو به کانت از مسیر انقلاب ایران

فوکو همواره یکی از منتقدان خردگرایی عصر روشنگری بود. به همین سبب، وقتی در سال ۱۹۸۳م مقاله‌ای تحت عنوان “روشنگری چیست؟” نوشت، بسیاری آن را نوعی تجدید نظر در دیدگاه سابقش دانستند. ژانت آفاری و کوین اندرسون حتی تا آنجا پیش رفتند که این مقاله کوتاه را ندامت‌نامه فوکو از دفاع بلاواسطه‌اش از انقلاب ایران خواندند. البته در این شکی نیست که فوکو بعد از انقلاب ایران دچار تحولی تئوریک شد، ولی این تحول نه بر اساس نقد مواضع انقلابی‌اش، بلکه در مسیر آن صورت گرفت. بسیاری افکار فوکو را به دو دوره تقسیم می‌کنند: آثار اولیه‌اش تا سال ۱۹۸۰ و نوشته‌ها و سخنرانی‌هایش از آن تاریخ تا زمان مرگش در ۱۹۸۴م. در حالی که در نوشته‌های دوره اول “تمام مفاهیم حقیقت، روشنگری، درک از خویشتن، یا استراتژی مؤثر سیاسی در تبارشناسی او غایب‌اند،” در دوره دوم این برداشت جای خود را به “احیای اخلاق

²⁶Michel Foucault, “Is it Useless to Revolt?” in *Foucault and the Iranian Revolution*, 263-264.

²⁷Foucault, “Is it Useless to Revolt?” 266.

و مسئولیت اجتماعی“ می‌دهد و در افکار این دوره شمه‌ای از تمایلات اتوپیایی در نظرات فوکو پدیدار می‌شود.²⁸

بررسی اجمالی نشان می‌دهد که انقلاب ایران تأثیر بسزایی در نظریات فوکو درباره تاریخ، مفهوم حقیقت، فاعلیت و سیاست رهایی‌بخش گذشته است. برخلاف نظر آفاری و اندرسون، فوکو نه فقط در عقایدش درباره انقلاب ایران تجدید نظر نکرد، بلکه تلاش کرد که آن گزارشات را به گونه‌ای فلسفه منسجم روشنگری تبدیل کند. او به جای آنکه روشنگری را فقط در مفهوم خردگرایی محدود کند، شعار ”شهامت دانستن“ (Sapere aude) را که ثقل ایده روشنگری در فلسفه کانت است، فرایندی قلمداد می‌کند که در آن، ”انسان در یک فعالیت مشترک درگیر می‌شود تا شهامت اکتساب و بروز امری فردی را به دست آورد.“²⁹ فوکو از دل انقلاب ایران مفهوم روشنگری کانت را بازبینی می‌کند. در اینجا، او مدرنیته را عصر یا عصری با مشخصه‌هایی خاص نمی‌بیند. او می‌گوید:

وقتی به متن کانت درباره روشنگری فکر می‌کنم، ترجیح می‌دهم به مدرنیته به منزله نوعی کردار نگاه کنم، نه به مثابه دوره تاریخی خاصی. منظور من از کردار گرایش و شیوه مرتبط بودن و فهم واقعیات معاصر است، انتخابی داوطلبانه که ملتی خاص صورت می‌دهد و در تحلیل نهایی، شیوه‌ای از اندیشیدن و احساس کردن، روشی از عمل و رفتار کردن، طریقی از احساس تعلق کردن که به صورت نوعی وظیفه خود را جلوه‌گر می‌کند.³⁰

آیا فوکو لحظه متفاوتی از مدرنیته را در انقلاب ایران یافت؟ آیا انقلاب ایران سبب بازنگری نظراتش در خصوص روشنگری شد؟ پاسخ به هر دوی این سؤالات مثبت است. آنچه نوشتار فوکو را در خصوص انقلاب ایران متمایز می‌کند، پرهیزش از فهم نقش دین در انقلاب با رجوع به ضوابط خردگرایانه روشنگری است. او اسلام را ایدئولوژی پویای اندیشمندان دینی معرفی می‌کند که به مردان و زنان ایران هویت سیاسی نوینی بخشید تا از آن طریق، فاعلیت تاریخی خود را تجربه کنند.

²⁸Roy Boyne, *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason* (London: Unwin Hyman, 1990), 144.

²⁹Michel Foucault, “What Is Enlightenment,” in *The Foucault Reader*, 35.

³⁰Foucault, “What Is Enlightenment,” 39.

اسلام برای فوکو نه بار سنگینی است از گذشته و نه طرحی برای آینده. اسلام شیعی چارچوبی بود که مردم در آن امکان خلق خلاقانه خود را یافتند، "که به کسی مبدل شوند که هیچ‌گاه امکان تحقق آن را نمی‌دیدند." به اعتقاد فوکو، اینکه انقلاب‌های پیروز شده اهداف خود را متحقق می‌کنند یا نه اهمیت تاریخی این انقلاب‌ها را رقم نمی‌زند، مهم این است که مردم انقلابی بودن را تجربه کنند. آیا سرنوشت همه انقلاب‌ها این است که به جنبه بالقوه تمامیت‌خواهانه گفتار اتوپیایی خود جامه حقیقت بپوشانند؟ آیا هیچ انقلابی قادر است فضایی—هر چند کوچک—در دل خردگرایی ابزاری این جهان بی‌روح خلق کند؟ پاسخ این سؤالات را تاریخ خواهد داد. زمانی که منتقدان فوکو او را نکوهش می‌کردند که به عواقب انقلاب واقف نیست، او بر زیبایی غیرقابل پیش‌بینی بودن اعمال بشر تأکید کرد:

من قادر به نوشتن تاریخ آینده نیستم. من در بررسی گذشته هم چندان موفق نبوده‌ام. اما تمام هم خود را معطوف به درک آنچه هم‌اکنون می‌گذرد کرده‌ام. این روزها هیچ‌چیز پایان‌یافته نیست، تاس‌های زندگی هنوز در حال گردش‌اند.^{۳۱}

³¹Michel Foucault, "The Mythical Leader of the Iranian Revolt," in *Foucault and the Iranian Revolution*, 220.