

گستره و محدوده تاریخ‌نگاری اکنون: فوکو و انقلاب ایران

عطا محامد تبریز

دانشجوی دکتری علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشگاه استانبول

مقدمه

در بحبوحه انقلاب اسلامی ایران، نویسندگان بسیاری با تخصص‌های گوناگون برای فهم آنچه در ایران روی می‌داد به ایران آمدند یا حوادث آن را به‌دقت زیر نظر گرفته، درباره آن ایده‌پردازی کردند. ریشارد کاپوشچینسکی، روزنامه‌نگار لهستانی در شاهنشاه روایتی نمادشناسانه بر اساس تصاویر و مصاحبه‌هایش از روزهای قبل و بعد انقلاب عرضه می‌کند.^۱ نگاشته‌های انسان‌شناسانه مایکل

^۱ ریشارد کاپوشچینسکی، شاهنشاه، ترجمه به‌رنگ رجبی (تهران: نشر ماهی، ۱۳۹۶).

Ata Mohamed Tabriz, "Possibilities and Limitations in Writing the History of the Present: Foucault and the Iranian Revolution," *Iran Namag*, Volume 3, Number 2 (Summer 2018), 19-58.

عطا محامد تبریز <a.mohamedtabriz@gmail.com> دانشجوی دکتری علوم سیاسی و روابط بین‌الملل دانشگاه استانبول و در حال نگارش پایان‌نامه دکتری‌اش با عنوان "پیدایی و تداوم خشونت سیاسی در دوره مشروطه: بنیان‌های اجتماعی و ساختاری" است. به پژوهش درباره تحولات دین و سیاست در ایران و عثمانی در دوره مدرن، خشونت و جریان‌های اجتماعی، تحولات اجتماعی و سیاسی خاورمیانه معاصر و جریان‌های روشنفکری ایران و ترکیه علاقه‌مند است. علاوه بر انتشار مقالاتی در وبگاه‌های انسان‌شناسی و میدان، مقاله "ایران‌شهری: عامل بقا یا استبداد؟ درنگی در آرای سیدجواد طباطبایی و محمدعلی همایون کاتوزیان" را منتشر کرده است.

فیشر در *ایران: از مباحثه مذهبی تا انقلاب اسلامی* روایتی است مبتنی بر ریشه‌های فرهنگی انقلاب ایران که سعی در فهم چرایی نقش مذهب در این انقلاب دارد، گرچه عامل اقتصادی در پیدایی این انقلاب را نیز برجسته می‌سازد.^۲ خاطرات موریو اونو در *سال ۱۳۵۷ در ایران* بودم به دنبال ترسیم دایره قدرت شاه و ریشه‌یابی حوادث انقلاب از خلال نگرشی انسان‌شناسانه با گزارش‌هایی از مبارزه‌های مردمی است.^۳ یادداشت‌های تاریخی و روزنامه‌نگارانه کلر بری‌یر و پی‌یر بلانشه در *انقلاب به نام خدا* در پی فهم تغییرات روزانه ایران انقلابی نوشته شدند.^۴ اینها و بسیاری دیگر بررسی‌های مهمی‌اند که در همان سال‌های انقلاب درباره وضعیت ایران به چاپ رسیدند. در میان حلقه اصحاب علوم انسانی، یگانه کسی که در کسوت فیلسوفی با شهرت جهانی پای به ایران گذاشت میشل فوکو بود. فوکو اما خود متذکر است که نه در جایگاه فیلسوف، بلکه از منظر روزنامه‌نگاری آماتور می‌خواهد ایران را فهم کند. روزنامه‌نگاری را باید امری مشترک میان اکثر مشاهده‌گران خارجی انقلاب ایران دانست. این شاهدان تلاطم جمعی ایرانیان، کمابیش نکات مشترکی را درباره پیدایی این انقلاب متذکر شده‌اند: سرکوب ارتش و نهادهای نظامی، فراگیری نیروی برآمده از منشائی اسلامی، ساختارهای ناکارآمد کشور، شکست پروژه‌های توسعه‌ای و مانند اینها.

آنچه نگاشته‌های فوکو را از نوشته‌های دیگران در این زمینه متمایز می‌کند، از یک‌سو جایگاه فوکو در فلسفه سیاسی غرب و از سوی دیگر، توجه عجیب او به امر معنوی به‌مثابه راهی برای رهایی از قفس آهنین مدرنیته است. جایگاه فلسفی‌اش سبب شد که غربیان نوشته‌هایش درباره ایران را در تناسب با نظریات پیشین او و بی‌توجه به پافشاری فوکو بر امر معنوی ارزیابی کنند. نگاه او به معنویت و خوش‌بینی و خوشنودی‌هایش از فردای انقلابی که با خود معنویتی سیاسی حمل می‌کند، توجه محققان اسلامی را برانگیخت؛ محققانی که کاری با نظریات سیاسی فوکو نداشتند.^۵ طبعاً این توجه محققان اسلامی

^۲Michael Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2003).

^۳موریو اونو، *سال ۱۳۵۷ در ایران* بودم، ترجمه هاشم رجب‌زاده و کینچی نه‌اورا (تهران: طهوری، ۱۳۹۶).
^۴پی‌یر بلانشه و کلر بری‌یر، *انقلاب به نام خدا*، ترجمه قاسم صنعوی (تهران: نشر سبحان، ۱۳۵۷).
^۵به سبب اهمیت و در عین حال مغفول ماندن نگاه جریان اسلام‌گرا به کار فوکو، در این مقاله مختصراً به بررسی عمده متون تولیدشده این جریان خواهیم پرداخت.

به فوکو به سبب شهرتی بود که در جهان غرب به دست آورده بود. بدین معنا، عمده علت توجه به نوشته‌های فوکو درباره انقلاب ایران نه به اعتبار ارزش و کیفیت این آثار، بلکه به اعتبار جایگاه فوکو در منظومه دانش جهانی است.

نقد یا سؤال عمده‌ای که در خصوص نوشته‌های فوکو درباره انقلاب ایران مطرح است، که چرا نتوانست سمت و سوی حرکت انقلاب را تشخیص دهد، در حالی است که برخی از منتقدان او حتی بدون سفر به ایران جنبه‌هایی از فردای انقلاب ایران را پیش‌بینی کرده بودند. این منتقدان عموماً بر این باورند که میان نظریات فوکو و نوشته‌هایش درباره انقلاب ایران شکافی وجود دارد. سؤال دیگر آن است که آیا نوشته‌های فوکو درباره انقلاب ایران نسبتی با نظریه‌هایش دارد؟ آفاری و اندرسون این پرسش را که جنبه ایجابی پرسش قبل را هدف قرار داده در کتابی واکاویده‌اند که بسیار محل استناد بوده است. آنها بر این باورند که نوشته‌های فوکو در خصوص انقلاب ایران در ادامه کارهای نظری‌اش قرار دارد، پس فوکو امری را برجسته کرده است که دغدغه فکری‌اش بوده و اگر نقصانی در متون او وجود دارد، ناشی از سامانه نظری است. می‌توان پرسش دیگری نیز طرح کرد که با دو پرسش پیشین مرتبط است و هم با آنها متفاوت: فوکو در آنچه بدان می‌نگرد چه چیزهایی را نمی‌بیند؟ این پرسش فقط به رابطه میان نظریه و تاریخ‌نگاری بسنده نمی‌کند، بلکه فقدان در نظریه و فقدان در تاریخ‌نگاری را علاوه بر رابطه میان این دو در نظر دارد. در حالی که پرسش‌های قبل چنان طراحی شده‌اند که تکلیف نظریه را در تاریخ‌نگاری مشخص سازند، این پرسش سعی در جدا کردن سه ساحت تاریخ‌نگاری، نظریه و رابطه میان آنها دارد، بی‌آنکه هم‌افزایی و هم‌بندی میان این سه ساحت را از دست دهد و این امری است که در این مقاله به دنبال آنیم. برای به انجام رساندن این امر، ابتدا نظریه بنیادین فوکو درباره تاریخ‌نگاری این رویداد، یعنی تاریخ‌نگاری اکنون را بررسی می‌کنیم و سپس، به واسطه برخی از لحظات تاریخ‌نگاری فوکو می‌پردازیم و در نهایت، می‌کوشیم نقصان این سامانه را هم در تاریخ‌نگاری، هم در نظریه و هم در رابطه این دو نشان دهیم.

مواجهه اسلام‌گرایان با نوشته‌های فوکو درباره انقلاب ایران

در ایران، به سبب عطف توجه فوکو به مقوله اسلام و معنویت، جریان‌های اسلام‌گرا توجه بیشتری به این نوشته‌های فوکو مبذول داشته‌اند. محمدباقر خرمشاد دقیقاً از همین منظر نوشته‌های فوکو را خوانده و بر آن است که فوکو فهمیده بود

که "این انقلاب نمی‌تواند با انگیزه‌های اقتصادی و مادی صورت گرفته باشد" و موتور محرک این انقلاب معنویت سیاسی است که عقلانیت سیاسی را دگرگون می‌کند. از این رو، فوکو از باور خود و حملات "جهان لائیک معنویت‌گریز یک قدم هم عقب‌نشینی نکرد،" چرا که فوکو این مهم را با "متدهای علمی" نوین کشف کرده بود.^۶

جعفر خوشروزاده در سه مقاله سعی کرده است نوشته‌های فوکو را بازخوانی کند. اگرچه ایده هر سه مقاله در همان مقاله اول جای دارند و در مقاله‌های دیگر بحثی نو درنیفکننده است، با این همه، هر سه مقاله سعی در برجسته کردن گفتمان اسلامی در حرکت مردمی ایران دارند؛ حرکتی که در نظر خوشروزاده پیشگامی نخبگان را نفی می‌کند و ماهیتی به‌شدت مردمی دارد که فوکو برای فهم آن به سراغ توده‌های انقلابی در خیابان رفته است. توده‌هایی که قدرت (قدرت نرم) از طریق جریان یافتن در آنها در مقابل چهره سخت قدرت ایستاده و آن را برانداختند. به پندار خوشروزاده، این وضعیت حکایت از "فرامردن" بودن جنبش مردمی ایران دارد.^۷

محمود خاتمی، از دیگر چهره‌های نحله اسلام‌گرا، اگرچه باور دارد که "ابهامات، نقصان و پیچیدگی‌های بی‌شماری در راه تلاش برای فهم تفسیر فوکو از اسلام و انقلاب ایران وجود دارد،" در عین حال بر آن است که فوکو قدرتی تکنولوژیک را در لابه‌لای گفتمان دینی برجسته می‌کند.^۸ فوکو دین را امری می‌داند که زندگی انسانی‌مان را مقوله‌بندی کرده و بر آن استیلا دارد. یعنی دین مقوله‌ای است که با ظاهر شدن در یک گفتمان تلاش می‌کند زندگی انسانی را نظم دهد. همچنین، خاتمی برداشت‌های فوکو از شیعه را تحت تأثیر عقاید هانری کربن و لویی ماسینیون می‌داند. علی‌الخصوص زمانی که کربن می‌گوید این جهان برای

^۶ محمدباقر خرمشاد، "فوکو و انقلاب اسلامی ایران: معنویت‌گرایی در سیاست،" پژوهشنامه متین، شماره ۱ (۱۳۷۷)، ۲۰۹-۲۲۴.

^۷ جعفر خوشروزاده، "میشل فوکو و انقلاب اسلامی: رهیافتی پسامدرنیستی از منظر تحلیل گفتمان،" پژوهشنامه متین، شماره ۳۱ و ۳۲ (۱۳۸۵)، ۵۹-۸۶؛ جعفر خوشروزاده، "میشل فوکو و انقلاب اسلامی: نفی پیشگامی نخبگان و ظهور اراده جمعی،" اندیشه/انقلاب، شماره ۱۱ و ۱۲ (۱۳۸۳)، ۱۸۳-۱۹۳؛ جعفر خوشروزاده، "میشل فوکو و انقلاب اسلامی: رویکردی فرهنگی از منظر چهره‌های قدرت،" اندیشه/انقلاب/اسلامی، شماره ۷ و ۸ (۱۳۸۲)، ۱۷۴-۱۹۱.

^۸ محمود خاتمی، "فوکو: درباره انقلاب اسلامی،" ترجمه محمود ملاحباسی، دسترس‌پذیر در <http://tarjomaan.com/vdcakmno149ne.5k4.html/>.

شیعه آستانه جهان معنوی است، برای فوکو لحظه پیوند معنویت با سیاست و بدن است. این گونه است که دین به "فرایند درونی‌ای از انتظام‌گری استحاله" می‌یابد. البته خاتمی توضیح مفصلی از آنچه می‌گوید و خطوط پیوند اندیشگی این دو به دست نمی‌دهد و حتی طرحی تازه نمی‌افکند و همه اینها را با مقوله انقلاب گره نمی‌زند. او به دنبال روشن کردن مفهوم معنویت سیاسی است و در این کار نیز ناتوان است. این نکته که گفتمان دینی انتظام‌بخش است و زندگی را مقوله‌بندی کرده و بر بدن‌ها نظارت می‌کند و گره زدن این همه به شیعه و اندیشه کُربن نه فقط امری بدیع نیست، بلکه نوعی این‌همان‌گویی است.

رضا رمضان نرگسی یکی از نمایندگان حوزه است که به بازخوانی فوکو و انقلاب ایران پرداخته است. او که انقلاب ایران را گسلی می‌داند که "تاریخ را به قبل و بعد خود تقسیم کرده"، در مقاله‌ای طولانی بر آن است که فوکو علل اصلی انقلاب ایران را در شکست پروژه مدرنیسم و ویژگی‌های مذهب تشیع می‌داند. نرگسی ویژگی‌های مذهب تشیع در نظر فوکو را نیز در دو امر می‌یابد: ۱. اعتقاد به امام زمان، ۲. نقش روحانیت در حفظ دین و ارتباط آنان با مردم. اعتقاد به امام زمان موتور محرکه هیجانات اجتماعی بوده و ارتباط مستقیم روحانیت با مردم سبب جذب مردم به انقلاب اسلامی شده است. این ارتباط مستقیم است، زیرا اولاً بدون تشریفات و بوروکراسی و هزینه است و در ثانی، در روحانیت سلسله‌مراتب نیست.^۹

در میان نویسندگان نحله اسلام‌گرا، درخور توجه‌ترین نوشته از آن گئورگ استات است. استات سه موضع نظری فوکو را در مواجهه وی با ایران مهم می‌انگارد: پارادوکس بدن و سازمان، هرمنوتیک خود که در آن فوکو مسئله معنویت را برجسته کرده است و خنثی بودن روش‌های قدرت. همچنین، استات بر آن است که نوشته‌های فوکو درباره ایران آثار نظرورزنانه‌ای نیستند، چرا که خود را به تفسیر هم‌زمان تحلیل تفکر مردم و تحلیل رخدادها محدود کرده است. اما در ادامه مقاله، استات این گفته خود را نقض می‌کند. به نظر او، فوکو برای درک ایران سه بُعد شاه و ارتش و روحانیت را از یکدیگر مجزا کرده و سپس سعی در تشریح آنها داشته است. در نظر استات نیز عامل اصلی انقلاب در نوشته‌های فوکو معنویت سیاسی اسلام است که ترجمان نهضت سیاسی در

^۹ رضا رمضان نرگسی، "دغدغه‌های میشل فوکو در مورد انقلاب اسلامی ایران"، *شرق‌شناسی نوین و انقلاب اسلامی*، شماره ۷ (۱۳۸۴)، ۱۲۱-۱۷۰.

ایران (سیاست مساوی دین) است. حکومت اسلامی برخاسته از این نگاه به نحو قابل ملاحظه‌ای "وابسته به یک گذشته از دست‌رفته" و در حال حادث مجدد است. اراده تشکیل چنین حکومتی است که دین را تبدیل به نیرویی انقلابی می‌کند. در اینجا، دین نقش هیجانی درونی را دارد که "تبعیت رسمی و بیرونی از ضوابط دینی، حتی در ارتباط با محتوای فکری، بر عمق حیات معنوی تأثیر نمی‌گذارد." استات معتقد است که فوکو در این نوع برداشت‌های خود از شیعه وامدار هانری گربن است. استات برداشت‌های نظری فوکو از فناوری‌های قدرت از پایین را که عامل مهم ارتباطی میان مسلمانان است-مانند نوار کاست، مسجد، مراسم ختم-یکی از نکات مهم کار فوکو می‌انگارد. اما همچنین معتقد است که فوکو نگاهی فردی به دین دارد و با استفاده از تجربه ایران بود که او مفهوم قدرت خرد را به میان راند، چرا که تجربه ایران حذف هرگونه تصور از قدرت مرتبط با ساختار ملت-دولت را به تصویر می‌کشد.^{۱۰}

آنچه نویسندگان دارای نگاه اسلامی برجسته می‌کنند دو نکته است: تمایز ماهوی جنبش انقلاب ایران با سایر جنبش‌های موجود و حقانیتی که در اسلام برای پیروزی وجود دارد. در نتیجه این حقانیت است که مردم علیه شاه قیام می‌کنند و شاهد اراده‌ای جمعی هستیم که طاغوت را برمی‌افکند. اسلام‌گرایان عموماً خود را درگیر نوشته‌های بعد از انقلاب فوکو نمی‌کنند یا فوکو را دچار نوعی سوء تفاهم می‌دانند که نتوانسته ابعاد ماهوی انقلاب ایران را بفهمد و آن را تبیین کند. در واقع، اسلام‌گرایان به آنچه فوکو در پاگیری انقلاب از اسلام و قدرت آن فهمیده است خرسندند، لیک از نوشته‌های بعد انقلاب او ناخشنودند. همه نوشته‌های این نحله فکری در سطح توصیف نوشته‌های فوکو باقی مانده است. آنان این اندیشه‌ها را تعمیق نمی‌بخشند و به این موضوع نمی‌اندیشند که ارتباط معنویت با سیاست چگونه است و این مهم در اسلام در زمان‌های متفاوت چگونه تحول یافته یا اینکه اسلام چگونه می‌تواند عقلانیت سیاسی موجود را به چالش بکشد. به نظر می‌رسد این ناتوانی فوکو هم هست.

به سوی تاریخ اکنون: حاکمیت، دولت، قدرت

ایده تاریخ اکنون در فلسفه ایده تازه‌ای است، ایده‌ای که برای به دست آوردن

^{۱۰} گئورگ استات، "انقلاب در عصر بی‌روح: مقاله‌ای در مورد پرسش‌های میشل فوکو درباره انقلاب ایران"، ترجمه علی‌اکبر حاج‌مؤمنی، گفتمان، شماره ۸ (۱۳۸۲)، ۹۶-۱۲۷.

تصویر دقیقی از آن باید تلاش‌های نظری بیشتری صورت گیرد. با این همه، برای فهم این ایده نگاهی به مجادله هابرماس و فوکو درباره کانت دریچه‌ای به فهم این نوع از تاریخ‌نگاری می‌گشاید. از نظر هابرماس، بازخوانی فوکو از کانت تلاشی است برای کشف فیلسوف معاصر که فلسفه باطنی را به سنجش اکنون بدل می‌کند، یعنی کانت در خوانش فوکو فیلسوفی است که با تلاش برای فهم تاریخ اکنون آغازگر گفتمان مدرنیته است. هابرماس اما بر آن است که در این پروژه فوکو دو تناقض عمده وجود دارد. تناقض اول آن است که چگونه دانش دوره روشنگری که کانت نماینده عمده آن بود و نقد دانش مدرنیته که فوکو حیات علمی خود را صرف آن کرده است در هم می‌جوشند؟ چرا که آنچه کانت طرفدار آن بود از قبیل دولت آزادی‌پرور، صلح جهانی، پیشرفت تاریخی و امثال اینها برای فوکو موجب استهزاء است. تناقض دوم اما نه در چارچوب این خوانش فوکو از کانت، بلکه درباره خود پروژه فوکو مطرح می‌شود که چگونه نقد قدرت می‌تواند در برابر تحلیل حقیقت قرار گیرد، آن هم زمانی که "نقد قدرت از معیارهای هنجارینی که باید از تحلیل حقیقت وام گیرد، محروم" شده است. بر اساس این تناقض، می‌توان به سؤال هابرماس اندیشید که به تأسی از پل ون پیش کشیده است: آیا "تاریخ، در زیر نگاه رواقی فوکوی دیرینه‌شناس منجمد و مبدل به کوه یخی پوشیده از بلورهای صورت‌بندی‌های اختیاری گفتمان نشده است؟"^{۱۱} البته گفتمان برای فوکو امری تاریخی است و در دل تاریخ و در حوادث تاریخی ساخته می‌شود. حقیقت نیز برساخته‌ای گفتمانی و از این رو در محدوده تاریخ است. از سوی دیگر، قدرت است که امکان‌های گفتمان را فراهم می‌آورد یا سدی بر آن می‌زند. اما چرا هابرماس خوانش فوکو از کانت را نوعی گفتمان نمی‌داند؟ اتفاقاً شاید به سبب نگاه باطنی هابرماس به فلسفه باشد. به هر حال، این مسئله جدالی است میان فوکو و هابرماس که با مرگ فوکو مختومه شد، اما می‌توان پاسخی از منظر فوکو با تأسی به آثار او فراهم کرد.

برای فراهم آوردن پاسخ این پرسش بهتر است به مقاله مورد منازعه رجوع کنیم، مقاله‌ای که فوکو آن را با این سؤال به پایان می‌رساند که آیا به‌راستی برای کار انتقادی نیاز به روشنگری وجود دارد؟ متن مورد منازعه در قالب دو مقاله هم‌عنوان به چاپ رسیده است: "روشنگری چیست؟" در این متن، فوکو

^{۱۱} یورگن هابرماس، "نشانه‌روی به قلب زمان حال"، در فوکو در بوته نقد، ویراسته هوی دیوید کازنز، ترجمه پیام یزدانجو (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۴)، ۲۹۱-۲۹۸.

بر آن است که آنچه کانت در مقاله مشهور خود آورده، برجسته کردن مسئله زمان حال یا تاریخ اکنون است.^{۱۲} از منظر فوکو، توجه به زمان حال امری است که پیش از کانت محل توجه فیلسوفان نبوده و مشخصه اصلی دوران مدرن است. برای فوکو، این توجه کانت جنبه‌ای سلبی دارد، یعنی کانت به دنبال یافتن تفاوت است: تفاوت امروز و دیروز. کانت به دنبال فهم اکنون بر بنیاد نوعی کلیت یا بر اساس دستاوردهای آینده نیست. برای کانت، راه خروج از خامی یا در واقع راه رسیدن به روشنگری هم اخلاقی و هم سیاسی است. اخلاقی است از آن رو که شجاعتی فردی می‌طلبد، سیاسی است بدان جهت که نیاز به خارج شدن از خامی (immaturity) و قیمومت دیگری مسلط دارد. این‌گونه روشنگری بسان لحظه‌ای آشکار می‌شود که انسانیت از خرد خود استفاده می‌کند، بی‌آنکه خود را مبدل به سوژه قدرت گرداند. این استفاده از خرد و در پی آن حصول آگاهی بی‌توجه به مسئله اکنون دست‌یافتنی نیست. فوکو در این متن تاریخ اکنون را دارای سه ویژگی می‌داند: ۱. تاریخ اکنون با توجه به برخی ویژگی‌های خاص خود از دوران‌های دیگر متمایز شده است، ۲. تاریخ اکنون به‌واسطه رمززدایی می‌تواند از رویدادهایی پرده بردارد که در آینده احتمال وقوع آنها هست و ۳. تاریخ اکنون می‌تواند به منزله نقطه گذار به جهانی نو تحلیل شود.^{۱۳} تاریخ اکنون اشاره به تعلق من به یک "ما" دارد؛ "ما"یی که به یک مجموعه فرهنگی برمی‌گردد که اکنونیت ویژه‌اش را مشخص می‌کند و این ما است که می‌رود تا موضوع اندیشه فیلسوف شود.^{۱۴} این وضعیت فرآورده دوران روشنگری است، دورانی که دغدغه پیشرفت را نیز با خود همراه دارد.

نگاه کانت به مسئله پیشرفت موضوع دیگری است که فوکو آن را بر اساس متن "کشاکش دانشکده‌ها" بازخوانی می‌کند و بر آن است که این متن نگاشته شده در

^{۱۲} فقط یکی از این دو مقاله به فارسی برگردانده شده و مترجم (همایون فولادپور) در یکی از پانوشته‌های متن عنوان کرده که متن دیگر را نیافته است. این هر دو متن در سال ۱۹۸۴ به نگارش درآمده، اما در دو مجله به چاپ رسیده‌اند. یکی از مقالات به شرح مقاله "روشنگری چیست" کانت می‌پردازد و دقایق آن را با مقاله "نقاش زندگی مدرن" بودلر مقایسه می‌کند. مقاله دوم اما بیشتر به مقاله "کشاکش دانشکده‌ها" کانت رجوع کرده و به مسئله انقلاب می‌پردازد که در آن مقاله برجسته شده است.

^{۱۳} Michel Foucault, *The Foucault reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon Books, 1984), 32-50

^{۱۴} میشل فوکو، "درباره روشنگری چیست کانت"، ترجمه همایون فولادپور، کلک، شماره ۲۲ (۱۳۷۰)، ۶۷-۵۸

سال ۱۷۹۸م، ادامه فلسفیدن کانت بر موضوع "روشنگری چیست" است. سؤال کانت در این متن آن است که "آیا نوع بشر پیوسته در حال پیشرفت است؟" پاسخ باید امری باشد که یادآورنده این مسئله در گذشته، نماینده آن در اکنونیت ما و پیش‌گویانه برای فرداها باشد. پاسخ کانت به این سؤال انقلاب است، رخدادی که چند سال قبل از نگارش این مقاله در فرانسه روی داده و اروپا را به شدت متأثر کرده بود. کانت به وجهه دگرگون‌کننده و زیرورگر انقلاب یا اداها و جار و جنجال همراه آن توجه ندارد، آنچه برایش مهم است "شیوه‌ای است که انقلاب با آن به نمایش درمی‌آید و در پیرامونش از سوی تماشاگرانی دریافته می‌شود که در آن شرکت نمی‌کنند، اما به آن می‌نگرند، شاهد آن‌اند و در بهترین یا بدترین حالت در پی آن کشیده می‌شوند."^{۱۵} برای کانت، عنصر پیشرفت مستتر در انقلاب لحظه همبستگی مردم-حتی کسانی که در آن شرکت ندارند-با آرمان‌های این انقلاب است، آرمان‌هایی که بین این مردمان شور آفریده است. کانت این شور را که شور یک انقلاب است، گرایشی اخلاقی می‌داند، چرا که این شور امکان پدیداری قانون اساسی دلخواهی را برای آن مردم به ارمان می‌آورد که جنگ تهاجمی را ممنوع می‌کند. فوکو بر آن است که این قانون اساسی هدف روشنگری است، "یعنی انقلاب چیزی است که روند روشنگری را به فرجام می‌رساند و ادامه می‌دهد." کانت حتی بعد از حوادث خونبار انقلاب فرانسه خوش‌بینی خود را نسبت به این انقلاب از دست نداده بود، چرا که انقلاب را تضمین‌تداوم حرکت پیشرفت برای اکنون و آینده نیز می‌دانست. فوکو در گنه دو سؤالی که در اندیشه کانت بررسی می‌کند، یعنی روشنگری چیست و انقلاب چیست، مسئله‌ای واحد می‌یابد: اکنونیت. چیزی که فوکو بر آن است که در مرزهای آن (هستی‌شناسی ما) حرکت کرده است.^{۱۶}

می‌توان آنچه را فوکو درباره مسئله انقلاب از زبان کانت گفت توجیه‌گر فلسفی حضور او در انقلاب ایران دانست. یعنی خواست مشارکت در شوری که امکان پیشرفت را فراهم می‌کند؛ پیشرفتی که می‌تواند به واسطه معنویت حاصل شود. اما پیش از اینکه وارد رابطه فوکو با انقلاب ایران شویم، بهتر است درباره آنچه فوکو در خصوص هستی‌شناسی ما می‌گوید تأمل کنیم. هستی‌شناسی ما را می‌توان روش فوکو برای فهم وضعیت اکنون دانست. عمده‌ترین پژوهش‌های

^{۱۵} فوکو، "درباره روشنگری چیست کانت"، ۵۸-۶۷.

^{۱۶} فوکو، "درباره روشنگری چیست کانت"، ۵۸-۶۷.

فوکو در این زمینه در مسئله قدرت صورت گرفته است. مطالعه روابط قدرت را فوکو نه فقط در تجلی‌گاه‌های آن، بل در لحظه پیچیده پیدایی آن بررسی می‌کند. فوکو مسئله خود را حول سؤال “چگونگی” صورت‌بندی می‌کند؛ اینکه چگونه امری پدید آمده است. البته این رویکرد به معنای کنار گذاشتن “چرایی” پیدایی آن امر نیست، بلکه مراد فوکو دقیق شدن به مکان رویارویی نیروهایی است که امر نو را پدید می‌آورند. این مکان بخشی از قاعده است، جایی که سلطه دوباره و دوباره در آن می‌روید و خشونت در آن همواره حلول می‌کند، “بازی بزرگ تاریخ بر سر آن است که چه کسی این قاعده را تصرف خواهد کرد.”^{۱۷} فوکو در دل قاعده به دنبال شیوه‌های متفاوت سوژه شدن انسان است، عقلانیت‌هایی که سوژه‌سازند. برای فهم این مسئله، فوکو به دنبال خوانش جریان شکل‌گرفته در مقابل این عقلانیت‌ها و سلطه‌هاست برای مثال، او با بازخوانی دیوانگی به دنبال عقلانیت یا با خوانش مقاومت به دنبال قدرت است. برای فوکو “مقاومت به منزله کاتالیزوری شیمیایی است که امکان می‌دهد روابط قدرت آشکار شود.”^{۱۸} روابطی که انسان‌ها را طبقه‌بندی می‌کنند و با تفکیک‌گذاری‌ها پیوسته خشونت را موجه و قابل اعمال می‌سازند. این کاری است که فوکو به دنبال آن است، یعنی مطالعه پیدایی عقلانیت‌هایی که اعمال خشونت بر افراد را ممکن می‌کند. به لحاظ سیاسی، مهم‌ترین جلوه‌گاه این امر حکومت‌مندی است. حکومت‌مندی مجموعه‌ای است که اعمال قدرت (به واسطه نهادها و رویه‌ها و . . .) را به جمعیت ممکن کرده و دستگاه حکومت را پدید آورده است. در اینجا، حکومت چیدمان چیزها و انسان‌هاست برای دستیابی به امر شایسته، امری که عموماً حاکم معین می‌کند و ابزارش نه قوانین، بل تاکتیک‌هاست، یعنی شیوه‌های خاصی از عقلانی‌سازی اعمال قدرت به منزله کرداری از حکومت (همچون اقتصاد سیاسی). این شیوه‌های عقلانی‌سازی نمی‌تواند سراسر جدای از قاعده باشد، یعنی جایی که حاکمیت در آن پدید می‌آید و محلی برای اعمال قدرت حاکم بر اتباع است.

در این درنگ سیاسی فشرده بر آرای فوکو معلوم می‌شود که او بر سر آن است که اداره مردم با همکاری این سه ساحت جدا (حاکمیت، حکومت و اقتصاد

^{۱۷} میشل فوکو، “نیچه، تبارشناسی، تاریخ،” در *تئاتر فلسفه*، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش (تهران: نشر نی، ۱۳۸۹)، ۱۴۳-۱۷۵.
^{۱۸} میشل فوکو، “سوژه و قدرت،” در *تئاتر فلسفه*، ۴۰۷-۴۳۵.

سیاسی) و در عین حال به هم پیوسته سیاسی محقق می‌شود. حکومت امری اخلاقی و عملی است و حدود آن را حاکم مشخص می‌کند و به توانایی‌های او مرتبط است. حکومت با تصرف دولت رابطه انسان‌ها و منابع را شکل می‌دهد. اما حاکمیت حقی است مربوط به یک قلمرو که برای حفظ نفع عمومی به حاکم داده شده است. نفع عمومی در آن است که از حاکم یا قانون اطاعت شود. فوکو بر آن است که تفاوت عمده میان حکومت و حاکمیت در آن است که حاکمیت با قانون در ارتباط است، اما حکومت با تاکتیک‌ها یا اقتصاد سیاسی.^{۱۹} این به معنای جدا بودن این دو از یکدیگر نیست، بل اتفاقاً به واسطه سامانه‌های امنیتی است که عملی یکسان را از خود بروز می‌دهند. لیکن حکومت با مسئله کنترل مردم عجین‌تر است و اقتصاد سیاسی ترتیب و روندی برای آن فراهم می‌آورد.

این تفکیک‌ها و تأملات سیاسی را فوکو قبل از آمدن خود به ایران در کلژ دو فرانس بازگو کرده بود. اما آیا این افکار خود را در زمینه ایران به کار می‌بندد و ایران را قسمتی از هستی‌شناسی مایی می‌داند که در آن مسئله اصلی حکومت‌مند شدن دولت است؟ آیا بررسی‌های فوکو درباره حرکت مردم ایران او را وامی‌دارد که در سیاست ایران و برای فهم وضعیت ایران بدین نکات توجه کند؟ این سؤال‌ها از آن رو معنا دارند که هدف فوکو از نوشته‌هایش درباره ایران، به اذعان خودش، فهم وضعیت موجود در ایران است. حال باید دید برای حصول این فهم چگونه به ایران می‌نگرد و چه را در ایران برجسته می‌کند و از آنها گزارش می‌دهد. ما برای فراهم آوردن پاسخ کار خود را با بازخوانی نوشته‌های فوکو درباره ایران و نشان دادن محل توجه این نوشته‌ها آغاز می‌کنیم و سپس، میزان همخوانی آنها را با برخی از وقایع تاریخی - اگر به راستی بتوان چنین امری را حاصل کرد - به بحث می‌گذاریم. مقصود ما از وقایع تاریخی اموری است که از جریان رویدادهای تاریخی بر ما آشکار است، رویدادهایی که در دل چارچوب‌های ساختاری معینی پدیدار شده‌اند. به بیان دیگر، ما به بازخوانی تاریخی خواهیم پرداخت که بر اساس متون موجود بر ما آشکار شده است، آن هم در محدوده دانایی نگارنده این سطور. پرواضح است که اشارات فوکو در خصوص وقایع تاریخی و ساختارهای موجود در جامعه ایران خالی از اشتباه نیست، اما قصد ما در این مقام آن است که به این اشتباهات صورتی روش‌شناختی برای تاریخ‌نگاری اکنون ببخشیم. برای حصول چنین امری باید نسبت نوشته‌های فوکو درباره انقلاب ایران را با آنچه در

^{۱۹} میشل فوکو، «حکومت‌مندی»، در *تئاتر فلسفه*، ۲۳۶-۲۶۵.

مقام تاریخ‌نگاری اکنون یا هستی‌شناسی ما می‌گوید و پیش‌تر به برخی از وجوه آن اشاره کردیم—تعیین کنیم. آن‌گاه می‌توانیم گستره و محدوده کار تاریخ‌نگاری اکنون را در اکنونی‌ترین نوشته فوکو بسنجیم.

ارتش و قانون

فوکو به دنبال فهم انقلاب مردمی ایران است. آنچه برای درک آن تلاش می‌کند و به‌شدت نیز مجذوب آن شده است خود تجربه انقلاب است. در این انقلاب، از ویژگی‌های طرفین مبارزه، خواسته‌های انقلابیون، سامانه‌های ارتباطی مبارزان، وضعیت اقتصادی، نارضایتی‌ها و امکان‌های موجود گزارش می‌دهد. اولین متن فوکو درباره حرکت مردمی ایران در خصوص ساختار ارتش است، عنصری که توان سرکوب مبارزه را دارد. مهم‌ترین راه فهم رابطه‌های قدرت در اندیشه فوکو مطالعه مبارزه مردم در برابر قدرت است.^{۲۰} از این رو، در اولین نوشته به ارتش ایران به مثابه مرجعی می‌پردازد که خشونت روا می‌دارد و در عین حال مقاومت علیه آن شکل می‌گیرد. فوکو بعد از بیان اهمیت این ارتش، از وجود چهار نوع ارتش در ایران (ارتش سنتی، گارد شاهنشاهی،^{۲۱} ارتش جنگی و مستشاران امریکایی) و از این سخن می‌گوید که ستاد کل فرماندهی در میان این ارتش‌ها وجود ندارد و هر کدام به صورت جداگانه‌ای به شاه متصل‌اند. این ارتش—که معلوم نیست مراد فوکو کدامین ارتش است—ایدئولوژی خاصی ندارد و نتوانسته نقش چارچوب فراگیر ملی را بازی کند، نقش آزادی‌بخش نداشته و صرفاً پاسدار شاهان حاکم بوده است. در ضمن، این ارتش نیروی مداخله در زندگی سیاسی را ندارد. این ارتش گره‌گاه و قفلی است در شرایط موجود کشور که از دو کلید اسلام و امریکا، کلید اسلامی جنبش مردمی آن را خواهد گشود.^{۲۲}

این جملات بیش از آنچه واقعیاتی درباره ارتش ایران در اختیار بگذارد، فهم وضعیت ایران را مخدوش می‌کند. ارتش شاهنشاهی ایران با همه ارکان، سازمان‌ها، ستادها و کمیته‌هایی که در خود جای داده بود، ساختاری واحد داشت، به این

^{۲۰} بعدتر به این مسئله بازگشته و مناسبات ارتش و قدرت را بازبینی خواهیم کرد.

^{۲۱} سازمان گارد شاهنشاهی شامل لشکر پیاده گارد شاهنشاهی، تیپ گارد جاویدان شاهنشاهی و مرکز آموزش بود.

^{۲۲} میشل فوکو، *ایرانی‌ها چه رؤیایی در سردارند*، ترجمه حسین معصومی همدانی (تهران: هرمس، ۱۳۹۲)، ۱۱-۱۶.

معنا که به چندین نوع ارتش تقسیم‌پذیر نبود. فرمانده کل نیروهای نظامی ایران بر عهده شخص شاه بود و از حیث ساختاری در چارچوب وزارت جنگ قرار داشت.^{۲۳} بی‌شک این تشکیلات، مخصوصاً در ابعاد نظارتی خود، به سبب وجود نهادهای موازی (رکن دوم ارتش، سازمان بازرسی شاهنشاهی، کمیته‌های ضد تروریسم و ضد خرابکاری) پیچیدگی‌های بسیاری داشت. در عین حال، همه آنها زیر لوای شخص شاه و تحت هماهنگی ستاد بزرگ‌ارتشتاران انجام وظیفه می‌کردند. ساختاری که فوکو مدعی است در ایران وجود ندارد، اما همین ساختار (ستاد بزرگ‌ارتشتاران) است که به پیشنهاد سپهد هوشنگ حاتم، رئیس جانشین ستاد بزرگ‌ارتشتاران، تصمیم به بی‌طرفی در انقلاب می‌گیرد.^{۲۴} در جلسه آخر این ستاد، کسی از سازمان گارد شاهنشاهی حضور نداشت، گاردی که مسئولیت حفاظت از خاندان سلطنتی و پاسداری از نظام پادشاهی و همچنین حفاظت از کاخ‌ها و ابنیه سلطنتی را بر عهده داشت و لشکر پیاده آن مهم‌ترین واحد فرمانداری نظامی تهران بود.^{۲۵} نباید این سازمان را که نفرت نظامی آن اندکی بیش از یک لشکر بود ارتشی مجزا تصور کرد. همچنین، تمایز ارتش سنتی و ارتش جنگی نیز امری بی‌اساس است که در دل تقسیمات ارتش شاهنشاهی به سه قوای زمینی، هوایی و دریایی جایی نداشت. از سوی دیگر، ارتش شاهنشاهی به لحاظ عقیدتی یکدست نبود و ۱۲۶ نفر از افسران عالی‌رتبه ارتش به سبب مخالفت‌هایشان در زندان بودند.^{۲۶} پس نمی‌توان کل یکپارچه این ساختار را مخالف مبارزان و سرکوبگر آنها دانست. به همین سبب، نمی‌توان با مراجعه به ارتش به مثابه ساختاری سرکوبگر به فهم ساختار سلطه نائل آمد.

فوکو بر آن است که ارتش ایران فاقد دشمن و دارای ارباب بود. یک طرف این

^{۲۳} بعد از سال ۱۳۳۵ تغییراتی در ساختار ارتش ایران پدید آمد، اما اساس آن تقریباً ثابت باقی مانده است. برای اطلاعات مقدماتی در خصوص ساختار این وزارت و ادارات و لشکرهای ارتش بنگرید به ذبیح‌الله قدیمی، تاریخ ۲۵ ساله ارتش شاهنشاهی/ ایران (تهران: انتشارات آریان، ۱۳۲۶).
^{۲۴} گفت‌وگوی حسین دهباشی با مسعود بختیاری، از مجموعه تاریخ آنلاین: خشت خام (۱۳۹۶)، دسترس‌پذیر در

<https://www.youtube.com/watch?v=ajrogDdkL2Y/>.

^{۲۵} استمیل بر آن است که حقوق این گارد جاویدان ۸ هزار نفری ۲۰ درصد بیشتر از سایر بخش‌های ارتش بود است، لیک پژمان معتقد است که لشکر زمینی گارد از این حقوق و مزایا بی‌بهره بوده است. برای مشاهده تفاوت این دو روایت بنگرید به جان. دی. استمیل، درون/انقلاب، ترجمه منوچهر شجاعی (تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷). ۵۱؛ جلال پژمان، فروپاشی ارتش شاهنشاهی: خاطرات سپهد جلال پژمان فرمانده لشکرگارد شاهنشاهی (تهران: نامک، ۱۳۹۴)، ۳۳۳-۳۳۷.
^{۲۶} گفت‌وگوی حسین دهباشی با مسعود بختیاری.

معادله نکتهٔ دقیقی را شرح داده است، لیک باید این فقدان را در هر دو سو مشاهده کرد. طبیعی است برای ارتشی که از طریق گروه‌های مختلف در خارج یا داخل دولت تغذیه می‌شد و خود در ساختارش دارای "افسر دین" بود و نمازخانه داشت و مراسم عزا می‌گرفت، نمی‌توان هر گروهی را به‌عنوان دشمن شناسایی کرد. از سوی دیگر، فرمانده این ارتش یعنی شخص شاه نیز خود مروج چنین ایده‌هایی در ساختار ارتش بود و از این رو، نمی‌توانست هر گروهی را در قالب دشمن قرار دهد. این در حالی است که یکی از وظایف ارباب یا حاکم ساختن دشمن است. با توجه به ساختار آن زمان ارتش، ارباب در ایران نتوانست چهرهٔ دقیقی از دشمن بتراشد، پس اربابی که توانایی ساخت دشمن ندارد نمی‌تواند ارباب یا حاکم باشد.^{۲۷} در سال‌های پایانی پهلوی شاهدیم که در زبان شاه در مقام ارباب، دشمن "ارتجاع سرخ و سیاه" است، اما عملاً برنامهٔ نیروهای نظامی برای مبارزه با ارتجاع سرخ بود. حتی ساواک به‌منزلهٔ نهاد امنیتی منفور این دوره در حد امکان از ورود به مساجد پرهیز می‌کرد. اما مقرر فرماندهی مارکسیست‌ها به‌شدت مورد تهدید بود. این نگاه فوکو را می‌توان با سؤال بنیامین دقیق‌تر کرد: آیا حاکم می‌تواند آنچه را می‌خواهد صورت دهد؟ به نظر بنیامین، میان قدرت و به‌کارگیری قدرت فاصله‌ای وجود دارد، فاصله‌ای که هیچ تصمیمی—که حاکم بگیرد—قادر به برطرف کردن آن نیست. این فاصله اجازهٔ بی‌تصمیمی به حاکم می‌دهد.^{۲۸} شاه ایران در موضعی که با طغیان مردم روبه‌روست گرفتار این فاصله است. در چنین شرایطی، ارتش هم فاقد دشمن است، چرا که سیاست جامعی برای مبارزه با همهٔ گروه‌های مبارز در دستگاه حاکمه تدوین نشده بود. به بیان اشمیتی، حاکم قدرت تصمیم‌گیری در شرایط استثنایی را دارا نبود، پس عملاً در موضع حاکمیت نیز قرار نداشت و از این رو، ارتش هم فاقد دشمن و هم فاقد ارباب بود.

مسئلهٔ مستشاران نظامی امریکا هنوز هم مسئلهٔ پُرمناقشه‌ای در روزگار پایانی پهلوی است. نه تعداد دقیق این افراد مشخص است و نه میزان نفوذ آنها در میان نظامیان ایران. به‌گونه‌ای عمومی می‌دانیم که مستشاران نظامی امریکا برای

^{۲۷} این جمله را از برعکس کردن ایدهٔ مشهور اشمیت به دست آورده‌ایم که می‌گوید حاکم کسی است که در وضعیت استثنایی تصمیم می‌گیرد، لیک شاه در این وضعیت تصمیم به ترک سیاست گرفت.
^{۲۸} جورجو آگامبن، "والتر بنیامین در برابر کارل اشمیت"، ترجمهٔ جواد گنجی، در *قانون و خشونت*، گزیدهٔ مراد فرهادپور، صالح نجفی و امید مهرگان (تهران: رخداد نو، ۱۳۹۲).

تعمیر و نگهداری تجهیزات فروخته‌شده و همچنین آموزش نظامیان ایرانی به ایران آمدند. اما بنا به قراردادهای مستشاری، این افراد تحت استخدام دولت شاهنشاهی بودند.^{۲۹} علاوه بر آن، در ادارات مختلف پراکنده بودند و نمی‌توانستند ارتشی جداگانه تشکیل دهند که نوعی در میان انواع دیگر به حساب آید.

ارتش شاهنشاهی ایران با همه پیچیدگی ساختاری و تجهیزات پیشرفته‌ای که در آن بود، نمی‌تواند عامل اصلی سرکوب مخالفان حکومت ایران باشد، چرا که این ارتش اولاً برای جنگ‌های سنگین تربیت شده بود که نمونه آن را در ظفار شاهد بودیم و از سوی دیگر، وظیفه سرکوب را نیز با دیگر نهادهای نظامی،^{۳۰} نظیر ساواک و شهربانی و ستاد مشترک بر عهده داشتند که با زندگی عمومی مردم آشنایی بیشتری داشتند و برای چنین کاری طراحی شده بودند.^{۳۱}

فوکو به کادرهایی از ارتش نزدیک می‌شود تا نهاد ارتش و ساخت قدرت را بشکافد، اما در این خصوص هم به مخالفان درون ارتش رجوع می‌کند. مخالفانی که به‌گونه‌ای عجیب شاه را که ارباب ارتش است، فردی وطن‌پرست، متدین و هوادار قانون نمی‌دانند.^{۳۲} یا رضاشاه را فردی هوادار و مجری برنامه‌های کمالیستی معرفی می‌کند. فوکو این موارد را عیناً و بدون تغییر ذکر می‌کند، اما این عناوین نسبت‌داده‌شده به شاه فقط صفت‌هایی برای شاهان ایران است، نه مفاهیمی تحلیلی.

در میان تاریخ‌نگاران تصور پیروی رضاشاه از بسیاری سیاست‌های مصطفی کمال شایع است. فوکو نیز احتمالاً از این باور نصیبی برده است. اما پنداشت اینکه رضاشاه مجری برنامه‌های کمالیستی بود بسیار تقلیل‌گرایانه است. فرایند مدرن شدن یا حرکت در چنین مسیری به لحاظ سیاسی حتی در مابقی کشورهای

^{۲۹}قانون اجازه استفاده مستشاران نظامی امریکا در ایران از مصونیت‌ها و معافیت‌های قرارداد وین، مصوب ۱۳۴۳/۷/۲۱.

^{۳۰}اینکه ساواک را نهادی نظامی خوانده‌ایم به سبب متن قانون مربوط به تشکیل سازمان اطلاعات و امنیت کشور است که در ماده سوم آن آمده: «مأمورین سازمان اطلاعات و امنیت کشور از حیث طرز تعقیب بزه‌های مذکور در این قانون و انجام وظایف در زمره ضابطین نظامی محسوب و از این حیث دارای کلیه اختیارات و وظایف ضابطین نظامی خواهند بود.» بنگرید به قانون مربوط به تشکیل سازمان اطلاعات و امنیت کشور، مصوب ۱۳۳۵/۱۲/۲۳.

^{۳۱}برای مطالعه بخشی از نحوه مواجهه این نیروهای امنیتی و نظامی بنگرید به کریستین دلانوا، ساواک، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر (تهران: طرح نو، ۱۳۷۱).

^{۳۲}فوکو، ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند، ۱۵.

جهان کمابیش یکسان بود. قطعاً این دو کشور همسایه به یکدیگر نیم‌نگاهی داشتند، لیکن موضوعاتی که با آن مواجه بودند متفاوت بود. لائسیسم برای رضاشاه موضوعیت نداشت یا حداقل موضوعی نبود که به دنبال دستیابی به آن باشد.^{۳۳} کاری که رضاشاه صورت داد، کشیدن دین به آغوش دولت برای کنترل دین بود. این به یک معنا کاری است که آتاتورک هم صورت داد. او به دنبال کنار نهادن اسلام از فضای اجتماعی نبود، بل می‌خواست که این قدرت را در کنترل دولت نگه دارد. چرا که مصطفی کمال نیز در ترکیه با مخالفت‌های شدید علما مواجه بود، مخالفت‌هایی که نه زاده دوران او، بل پدیده‌ای بود که از اواخر عثمانی آغاز شده بود.^{۳۴} این مخالفت‌ها با حذف تدریجی سلطنت و خلافت در این کشور نمود یافتند. اما مصطفی کمال برای اجرای پروژه‌هایش ارتشی منظم داشت و رضا شاه به دنبال ساختن چنین ارتشی بود.

افسر رده‌بالایی که به فوکو عدم تدین شاه را گوشزد کرد چشم بر برخی از واقعیت‌ها بسته بود. مهم‌ترین این واقعیت‌ها موقعیت شاه در چارچوب قانون اساسی بود. قانون اساسی مشروطه مصرح کرده بود که مذهب رسمی ایران اسلام و طریقه حقه جعفریه اثنی‌عشریه است و پادشاه ایران باید "دارا و مروج این مذهب باشد." این امر موقعیت منحصر به فردی برای شاه در جهان اسلام پدید می‌آورد. سوی دستور قانون اساسی، دین مسئله‌ای بود که هم در ساختار دولت پهلوی و هم برای شخص شاه جایگاهی پراهمیت داشت. از یک سو، این ساختار به دنبال گسترش سازمان‌های مذهبی نظیر مساجد و حسینیه‌ها در کشور بود و از سوی دیگر، سعی در ترویج صحیح دین داشت. این مقوله آخر ابتدا در قالب تشکیلات مروجان مذهبی پیگیری می‌شد و بعدها با گسترش و دقیق‌تر شدن آن به سازمان سپاه دین تغییر شکل داد. شخص شاه اما مراجعت‌های مستمر به قم و مشهد داشت، مراسم ظهر عاشورا در مسجد سپهسالار در حضور او برگزار می‌شد، استاندارهای ته‌ریش دار برای خراسان انتخاب می‌کرد،^{۳۵} در جیب

^{۳۳} می‌دانیم که رضاشاه برای کسب مقام شاهی به قم نزد حائری، نائینی و میلانی رفت و در آن جلسه، نائینی به او گفت که شاه باید نقش دیوار باشد.

^{۳۴} برای شرح جزئیاتی از این مخالفت‌ها بنگرید به

Kemal Karpat, *İslam in Siyasallaşması, çeviren: Şira Yalçın* (İstanbul: İstanbul bilgi üniversitesi, 2001).

^{۳۵} در خاطرات سپهبد جلال پژمان از زبان شاه می‌خوانیم که "یک استاندار هم برای مشهد پیدا کنید، یک امیر بازنشسته، اگر ته‌ریشی هم داشته باشد خیلی خوب است." پژمان، *فروپاشی/ ارتش شاهنشاهی*، ۳۸۶.

خود معمولاً یک قرآن داشت و رفتن به حج را واجب می‌دانست، برای فرزندان پسر خود نام مذهبی برمی‌گزید، گاهی هم با روحانیان علیه صهیونیسم هم‌صدا می‌شد،^{۳۶} دستور داد که در هنگام تصویب قانون‌ها موادی به نفع متولیان دین در آنها گنجانده شود که از آن جمله بود معافیت از مالیات‌های متفاوت.^{۳۷} همهٔ اینها نشان‌های تدین اوست. با این همه، باز هم تدین شاه مسئله‌ای مناقشه‌برانگیز است، چرا که دین‌داری در اسلام امری است میان فرد و خدا و فقط با نمودهایی از آن در فرد و ساختاری که راهبری آن را بر عهده دارد به گمانه‌زنی پرداخته‌ایم.

دربارهٔ وطن‌پرستی شاه بسیاری از کسانی که از نزدیک او را می‌شناختند سخن‌ها گفته‌اند و امر دانسته‌شده‌ای است. اما در خصوص قانون و پایبندی شاه بدان تردیدهایی جدی وجود دارد. شاید بهترین جلوهٔ نقض قانون در زمان انتخابات باشد که جز دورهٔ بیستم و آخرین دوره‌ای که انتخابات برگزار شد، حاکمیت به صورتی گسترده در آن دست‌درازی کرد و نتایج را تغییر داد و مکانیسم‌ها را عوض کرد.^{۳۸} همچنین، بسیاری از گروه‌های مارکسیستی^{۳۹} و اسلامی در برهه‌های متفاوت به این امر اشاره داشته‌اند که باید به حدود قانون بازگشت و مشروطه را مجدداً احیا کرد، امری که شاه در *مأموریت برای وطنم* بدان اشاره کرده است. شاید قبل از همهٔ این گروه‌ها، قوام‌السلطنه نقض قانون و تبعات آن را به شاه متذکر شده بود. قوام طی نامه‌ای در سال ۱۳۲۸ ش، خواست تغییر یک بند قانون اساسی (اصل ۴۹) را^{۴۰} از هر جهت مضر و خطرناک و برخلاف مصالح عالی کشور^{۴۱} دانسته و با شاه مخالفت

^{۳۶} پیدایی اسرائیل هم‌زمان با نخست‌وزیری مصدق است. جبههٔ ملی و آیت‌الله کاشانی با شناسایی اسرائیل مخالف‌اند. اتفاقی که ایران آن را به صورت دفکتو اعلام کرده بود و سپس پس گرفت. بعدتر مسئله به صورت افتراق صهیونیسم و اسرائیل مطرح و قراردادهایی با اسرائیل امضا می‌گردد. بنگرید به مسعود کوهستانی‌نژاد، «روابط ایران و اسرائیل در دورهٔ دولت دکتر مصدق، ۱۳۳۰-۱۳۳۲»، *فصلنامهٔ تاریخ روابط خارجی*، شمارهٔ ۱۵ (۱۳۸۲)، ۱۰۵-۱۶۰. با در نظر گرفتن این تفاوت است که شاه در جایی اعلام می‌دارد: «ما نمی‌خواهیم بیت‌المقدس در دست صهیونیست‌ها بماند.» بنگرید به *روزنامهٔ اطلاعات*، شمارهٔ ۱۵۰۳۲ (۲۰ خرداد ۱۳۵۵)، ۵.

^{۳۷} برای مثال بنگرید به مادهٔ ۲۶ قانون نوسازی و عمران شهری، مصوب ۱۳۴۷/۹/۷.

^{۳۸} جواد اطاعت مسئلهٔ انتخابات و نقض قوانین را در شش یادداشت از اولین دورهٔ برگزاری انتخابات تا پایان پهلوی بررسی کرده است. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به جواد اطاعت، «ماهیت دولت در ایران»، *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، شماره‌های ۲۳۱-۲۳۲ (۱۳۸۵)، ۲۳۳-۲۳۴ (۱۳۸۵)، ۲۳۵-۲۳۶ (۱۳۸۶)، ۲۴۳-۲۴۴ (۱۳۸۶)، ۲۴۵-۲۴۶ (۱۳۸۶) و ۲۴۹-۲۵۰ (۱۳۸۷). برای خواندن روایت متفاوتی از انتخابات دور بیستم، بنگرید به حاج علی کیا، *مصاحبهٔ حبیب لاجوردی با سپهد حاج علی کیا: تاریخ شفاهی هاروارد (۱۹۸۵م/۱۳۶۴ش)*، کاست ۳، ۶-۹.

^{۳۹} برای نمونه‌ای از این نقدها بنگرید به ا. گویا، «سلسلهٔ پهلوی و رژیم ترور و اختناق و نقض قانون اساسی»، در *پنجاه سال تبهکاری و خیانت (بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا)*، ۴۶-۵۹.

می‌کند.^{۴۰} با این همه، برای فهم تخطی شاه از قانون باید به متن قانون مراجعه کرد؛ کاری که فوکو نکرده است، اگرچه به لحاظ نظری بر مسئله قانون تأکید دارد. متن قانون مشروطه و متمم آن دارای تناقضاتی جدی است. عمده‌ترین تناقض این متن در مشخص کردن حدود قوای سه‌گانه است: در آنجا پادشاه هم قانون‌گذار است و هم مجری قانون.^{۴۱}

شیعه، حکومت اسلامی، روحانیت

فوکو مجذوب ایده معنویت سیاسی در انقلاب ایران بود. او در نوشته‌هایش درباره ایران مختصات دقیقی از این معنویت یا مرادش از معنویت را بر ما آشکار نمی‌کند. مفهوم معنویت فی‌نفسه مفهوم معضله‌داری است، هم به سبب تفاوتی که در زبان فارسی و انگلیسی دارد و هم به سبب معانی متفاوتی که امروز از آن مستفاد می‌شود. در فارسی و عربی، معنویت امری مربوط به معنا و باطن (متضاد ماده) است که در چارچوب این معنا، الزاماً وابسته به دین نیست.^{۴۲} البته قرائت دینی آن امکان‌پذیر است و حتی برخی معتقدند معنویت امری دینی خدامحور و در عین حال عقلانی است.^{۴۳} در زبان انگلیسی، معنویت (spirituality) گره‌خورده با باور مسیحی “روح‌القدس” (Holy Spirit) است. روح‌القدس یا شخص سوم هم خداست و هم خدا نیست. به بیان دیگر، هم درون دین جای دارد و هم ویرای

^{۴۰} میرزا احمد قوام‌السلطنه، “دو نامه”، در هفت رساله، گردآوری علی‌اصغر حقدار (نشر اینترنتی): باشگاه ادبیات، (۱۳۹۵).

^{۴۱} برای درنگ در این امر بنگرید به ماده ۲۷ متمم قانون اساسی مشروطه که قوا را به شرح زیر از هم جدا کرده است: “قوه مقننه که مخصوص است به وضع و تہذیب قوانین و این قوه ناشی می‌شود از اعلیحضرت شاهنشاهی و مجلس شورای ملی و مجلس سنا و هریک از این سه منشأ حق انشاء قانون را دارد، قوه اجرائیه که مخصوص پادشاه است یعنی قوانین و احکام به توسط وزرا و مأمورین دولت به نام نامی اعلیحضرت همایونی اجرا می‌شود، به ترتیبی که قانون معین می‌کند.” در سال ۱۳۳۲ش، حسین مکی و چند تن دیگر تلاش‌هایی برای رفع ابهام این وضعیت به نفع دولت و کوتاه کردن دست شاه از امور کشوری و لشکری به عمل آوردند، اما این تلاش‌ها بعد از کودتا مسکوت ماندند.

^{۴۲} عرفا غالباً مردمانی‌اند که به قواعد دین مرسوم پایبند نیستند. برای مثال، خداوند در جهان شیعه به صورت ذاتی نورانی در نظر گرفته می‌شود و کس این ذات را ندیده است. در قرآن، الله به خواست “ارنی” موسی پاسخ “لن ترانی” می‌دهد. اما هشام‌بن حکم و هشام‌بن سالم جوالبقی که هر دو از اصحاب امام صادق و امام کاظم هستند و باورهای عرفانی دارند تصویری انسان‌گونه از خدا ارائه داده‌اند. در این مثال، می‌توان جدایی دین و معنویت را از یکدیگر مشاهده کرد. برای تأمل در رابطه عرفان و تشیع بنگرید به محمدعلی امیر معزی، “پژوهشی در باب امام شناسی در تشیع دوازده‌امامی اولیه”، *ایران‌نامه*، سال ۹، شماره (۱۳۷۰)، ۶۴۳-۶۶۶.

^{۴۳} ابوالقاسم فنایی، “معنویت قدسی”، دسترس‌پذیر در

<https://neeloofar.org/abolghasemfanaei-2/sacred-spirituality/355-sacred-spirituality-1.html/>.

دین. معضل دوم مفهوم معنویت- که در واقع در امتداد معضل اول جای دارد- حاصل درآمیختگی معنایی این مفهوم با زمان است. امروز آنچه از معنویت فهم می‌شود هم امری درون دینی است و هم باوری خارج از قواعد دین. معنویت از یک سو به امر دینی گره خورده است، چرا که از باورهای دینی و مقدسات دینی سرچشمه گرفته و وابسته بدان‌هاست. از سوی دیگر، معنویت امری است فردی و این ویژگی فردی‌اش آن را از امر دینی تهی می‌کند، امری که دارای تاریخ است، دستگاه‌مند (شعائر و مناسک) است و واسطه (راهب یا روحانی) دارد. فوکو بعد از انقلاب ایران بار دیگر به مسئله معنویت بازمی‌گردد، اما در این مراجعت‌ها آنچه مراد می‌کند رابطه انسان با خود و با دیگری است. او در این محدوده سیاست را مهم می‌داند و معتقد است که قدرت می‌تواند رابطه انسان با خود و دیگری را تحت تأثیر قرار دهد، لیک معنویت را به الوهیت و باوری مقدس پیوند نمی‌زند، بلکه آن را شخصی می‌انگارد. این برداشت‌های متأخر فوکو را نمی‌توان همان چیزی دانست که در انقلاب ایران آن را ادامه "رنسانس و بحران‌های بزرگ مسیحی" دانسته بود. در این گفته امری جمعی و سیاسی را مراد می‌کند که بهترین گواه آن عبارت "معنویت سیاسی" است.

جلوه‌گاه معنویت سیاسی در واقعیت اجتماعی به‌زعم فوکو حکومت اسلامی است. در نگرش او، حکومت اسلامی کوششی است برای اینکه سیاست جلوه‌ای معنوی بیابد، حکومتی که پرورشگاه و جلوه‌گاه معنویت باشد نه سد راه آن.^{۴۴} فوکو چنان با این خواست مواجه می‌شود که گویا امری نو در حال حلول است. اما خواست حکومت اسلامی نه امری نو است و نه محدود به حول و حوش انقلاب، بل ریشه تاریخی طولی در قالب خواست حکومت اسلامی داشته و حتی پدیدارهای مقطعی‌اش در تاریخ به صورت وضعیت آرمانی این خواست‌ها درآمده است. وضعیت‌هایی بین خواست و واقعیت نیز وجود دارد. منظور لحظاتی است که برخی حکومت‌ها علما را من‌باب یاری در امر حکومت در کنار خویش داشته‌اند. خواست حکومت اسلامی در ایران با سیاسی شدن اسلام در اواخر دوره قاجار بیش‌ازپیش مطرح، اما با روی کار آمدن رضاشاه و محدود شدن حضور روحانیان در عرصه اجتماعی برای مقطعی این خواست کم‌رنگ شد. در پایان دوره رضاشاه، این امر سرکوب شده دوباره سر برآورد. این خیزش مجدد جریان اسلامی در آغاز با تنش درون گفتمانی همراه بود. ما در این دوره شاهد دو جریان عمده در میان روحانیت هستیم: عده‌ای که خواهان

^{۴۴} فوکو، *ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند*، ۴۰-۴۱.

بازنگری دستاورد روحانیان و پیرایش شیعه امامیه‌اند و عده دیگری که به ممانعت از حضور علما در عرصه سیاسی اعتراض دارند. البته عناصر میانه‌ای نیز حضور دارند، مانند اسدالله خرقانی که هم فکر اسلام سیاسی دارد و هم به پیرایش مذهب شیعه معتقد است. او هم از جمهوریت اسلام سخن می‌گوید و معتقد است که دموکراسی اسلامی از دموکراسی غربی بهتر است و هم به تهدید دولت پرداخته و از جهاد دینی حرف می‌زند.^{۴۵} در سال ۱۳۲۶ ش، قاسم تویسرکانی، که باید او را یکی از معترضان به عدم حضور روحانیت در سیاست دانست، در رساله‌ای با عنوان حکومت در مذهب شیعه از ضرورت نوعی حکومت اسلامی در دوره غیبت دفاع می‌کند که قوانین آن را فقیه تنظیم می‌کند. تویسرکانی معتقد بود جز حکومت‌هایی که در آنها شاه سمت نیابت فقیه عصر را داشته باشد، همه حکومت‌ها ظلمه‌اند.^{۴۶} مهم‌ترین حرکت اعتراضی که در اول پهلوی دوم علیه دولت^{۴۷} پدیدار شد جریان فدائیان اسلام بود. فدائیان اسلام علاوه بر مبارزه مسلحانه علیه دولت، جریان معتقد به پیرایشگری دین را نیز هدف قرار داده و آن را بی‌رمق کردند. آنها در کتابی که مانیفست فدائیان اسلام شناخته شده است، شعار "اسلام باید حکومت کند" را به گونه‌ای آورده بودند که بتوان آن را در دوران جدید اجرایی کرد.^{۴۸}

بعد از کشته شدن رهبران فدائیان و وفات آیت‌الله بروجردی، بحث پیرامون حکومت اسلامی افزایش یافت. جز بحثی درباره مرجعیت و روحانیت که در اواخر سال ۱۳۴۱ ش به چاپ رسید که هم در بردارنده انتقادات به روحانیت بود و هم خواستار حکومت اسلامی،^{۴۹} حیدرعلی قلمداران که باید او را جزء پیرایشگران

^{۴۵} رسول جعفریان، *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی-سیاسی ایران* (قم: رسول جعفریان، ۱۳۸۵)، ۷۱۱-۷۱۶.
^{۴۶} قبل از تویسرکانی نیز در دوره قاجار رسایی از این دست نوشته شده بود. برای مثال، سلسله یادداشت‌های ملک‌خان در روزنامه *قانون* که به میرزای شیرازی وقع بسیار می‌نهاد و بر آن بود که "چرا باید امام شرعی امت خدا فائق بر جمیع امرای عرفی نباشد؟" یا رساله *دین و شعون و طرز حکومت در مذهب شیعه* اسدالله مامقانی که در سال ۱۲۹۸ ش نگاشته شد یا جدالی که نوشته‌های حکمی‌زاده و کسروی برمی‌انگیخت و پاسخی که خالصی‌زاده، همت‌آبادی، خمینی و سراج انصاری به آنها دادند و در رساله‌هایشان نقش سیاسی علما را خاطرنشان کردند. برای بررسی این رسایل بنگرید به رسول جعفریان، *رسایل سیاسی - اسلامی دوره پهلوی* (تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۴).
^{۴۷} آنها پهلوی را "غاصبین حکومت اسلامی" می‌خواندند.

^{۴۸} برای خواندن متن کتاب اعلامیه فدائیان اسلام و توضیحاتی پیرامون آن بنگرید به رسول جعفریان، *رسایل سیاسی - اسلامی دوره پهلوی* (تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۴)، جلد ۱، ۳۲۵-۴۵۱.
^{۴۹} مقاله‌ای که در این کتاب خواست حکومت اسلامی در پیوند با ولایت را مطرح می‌کند مقاله "ولایت و زعامت"، نوشته محمدحسین طباطبایی است. بنگرید به محمدحسین طباطبایی، "ولایت و زعامت"، در *مرجعیت و روحانیت* (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱)، ۳۹-۶۱.

مذهب شیعه دانست نیز کتابی با عنوان حکومت در اسلام به سال ۱۳۴۴ش نگاشت که در آن، خواست حکومت اسلامی را مطرح کرد. ولایت فقیه آیت‌الله خمینی که پیوند ولایت و سیاست است به سال ۱۳۴۹ش در بیروت چاپ شد که در ادامه روند خواست حکومت اسلامی و مخالفت با حکومت حاکم قرار دارد.^{۵۰} اما حکومت این کتاب را قدغن کرد و امکان شناخت اندیشه اسلام‌گرایان برای آحاد مردم از بین رفت. در کنار این کتاب‌ها، مجلات متعددی نیز با خواست برپایی حکومت اسلامی در قم، مشهد و تهران چاپ می‌شد.

فوکو خواست حکومت اسلامی را همگانی و در عین حال آن‌قدر قدرتمند می‌داند که می‌تواند رقبای سیاسی خود را از میدان به در کند. اما از خود می‌پرسد آیا این حکومت ریشه‌هایی در تاریخ دارد که بتواند در صحنه سیاسی ایران ماندگار شود. البته فوکو در کنار این دو نکته (قدرتمندبودن و ریشه داشتن) سرشت این خواست سیاسی را با توجه به وضعیت ایران در مواجهه با اسلام به پرسش می‌گیرد و می‌پرسد آیا این نشانه آشتی ایران سیاسی با اسلام است یا امری متناقض‌نماست یا پیدایی امری نو در صحنه سیاسی؟ نشان دادیم که با توجه به تاریخ خواست حکومت اسلامی در ایران، این پرسش‌ها فقط ناشی از ناآگاهی فوکو نسبت به تاریخ ایران است. البته فوکو این معنویت سیاسی را در مقابل غربی که معنویتش را از دست داده معنادار می‌داند و این نکته‌ای است که اسلام‌گرایان مخالف غرب را خشنود می‌کند. اما چرا فوکو حکومت اسلامی را مترادفی برای معنویت سیاسی می‌داند؟ یعنی فوکو از حکومت اسلامی، از این خواست، چه می‌فهمد؟ اگر به زبان خود فوکو در خوانش او از "جدال دانشکده‌ها"ی کانت برگردیم، باید بگویید که حکومت اسلامی "شور" موجود در انقلاب است،^{۵۱} چرا که مقاومت در برابر شاه را گرم و روشن نگه می‌دارد.

از همان زمانی که فوکو با خوش‌بینی به حکومت اسلامی نزدیک شد، مخالفت‌ها علیه این نگاه او نیز پدیدار گشت. اولین مخالفت‌ها از فرانسه پدیدار شد. آتوسا هـ. و ماکسیم ردنسون فوکو را به نادیده گرفتن واقعیت‌ها متهم کردند. در مقاله بسیار خواننده‌شده آتوسا هـ.، اشاره شده است که نگاه ما باید به واقعیت دینی

^{۵۰} سیدروح‌الله خمینی، ولایت فقیه (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۴).

^{۵۱} فوکو می‌گوید که "حکومت اسلامی چیزی است که فرصت می‌دهد این هزاران اجاق سیاسی که برای مقاومت در برابر رژیم شاه در مسجدها و مجامع مذهبی روشن شده همچنان گرم و روشن بماند." بنگرید به فوکو، *ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند*، ۳۹.

باشد، نه به معنویت دینی. او همچنین نگاه فوکو مبنی بر انتخاب‌های پیش روی مردم ایران—یعنی انتخاب بین ساواک و فاناتیزم دینی—را به چالش می‌کشد و بر آن است که اسلام متأسفانه یگانه وسیله‌ای است که مخالفان امروز می‌توانند به واسطه آن ابراز وجود کنند، وسیله‌ای که بار سنگینی بر دوش مردمان خواهد بود.^{۵۲} ردنسون هم نکته مشابهی را در مقیاسی تاریخی مطرح می‌کند و فوکو را به تاریخ و کشورهای هم‌جوار (پاکستان و عربستان) ارجاع می‌دهد. او چگونگی برآمدن نهضت‌های اسلامی را بررسی کرده و مهم‌ترین این نهضت‌ها را (اخوان المسلمین) درگیر نوعی فاشیسم باستانی می‌داند که خواست‌شان پروراندن نوعی دولت خودکامه و تمامیت‌خواه است.^{۵۳} او حتی برای ملموس‌تر کردن آنچه در ایران در حال روی دادن بود مثالی از راهبان لهستانی می‌آورد و می‌گوید آنها از حق مصونیتی که دولت برای آنها قائل شده است و از مقدس‌سازی‌ای که توده‌ها انجام می‌دهند بسیار خوشنودند و به این ترتیب بر امور سیاسی مسلط‌اند.

پاسخ فوکو به آتوسا ه. اغلب نادیده گرفته شده است. او در این پاسخ می‌گوید معنویت را با دیکتاتوری همسان نمی‌داند و در این جنبش‌های عصری می‌بیند که به نظرش غیرقابل اعتماد می‌آیند. اما مصرانه بر آن است که نباید با اسلام با نفرت مواجه شد و از این نگاه غربیان اعلان بی‌زاری می‌کند. این مسئله را مجدداً در آغاز مصاحبه‌اش با بلانشه نیز متذکر می‌شود که چرا جنبش ایران خشم‌چپ و راست را برمی‌انگیخته است: “نظام حقیقت آنان با نظام حقیقت ما یکی نیست.”^{۵۴} بلانشه بر آن است که نگاه عمده چپ‌ها همین است و آن هم به دو علت، اول آنکه مذهب به نوعی یادآور کهنه‌پرستی و حجاب است و دوم آنکه اگر روحانیان به قدرت برسند امکان دیکتاتوری وجود دارد. فوکو دقیقاً در نقطه مقابل است. او می‌اندیشد که چرا مذهب درست آن زمانی که از انقلاب برای جلوه‌گر شدنش استفاده می‌کند باید نقطه مقابل پیشرفت در نظر گرفته شود. اما در عین حال اذعان دارد که حرکت مردمی ایران با ویژگی‌هایی که دارد نزد غربیان انقلاب دانسته نمی‌شود. در واقع، فوکو به نکته درستی اشاره می‌کند، اینکه چرا نباید به اسلام اجازه نفس کشیدن در فضای سیاسی و اجتماعی را داد؟ چرا نباید به دینی

⁵²Atoussa H., “An Iranian Woman Writes,” in *Foucault and the Iranian Revolution*, eds. Janet Afary and Kevin B. Anderson (Chicago: The University of Chicago Press, 2005), 209.

⁵³Maxime Rodinson, “Islam Resurgent?” in *Foucault and the Iranian Revolution*, 223-239.

⁵⁴توجه به نظام حقیقت یعنی توجه به نبرد بین رژیم‌های گفتمانی مختلف. فوکو از میان تمام گفتمان‌های موجود در ایران فقط به گفتمان اسلامی، آن هم به صورتی سطحی، تأکید می‌کند.

که میلیون‌ها پیرو دارد اجازه داد که امور زندگی پیروانش را سامان دهد آن چنان که پیروانش خواهان آن‌اند به حکومت‌داری بپردازد؟

فوکو در سخنرانی‌هایی که پیش از آمدنش به ایران در کلژدوفرانس صورت داد سعی بر آن داشت که به مقوله دولت، حکومت و حاکمیت جلب نظر کند. لیک در نوشته‌ها و بررسی‌هایش درباره ایران توجه به این مقولات را نمی‌بینیم، مگر بعد از انقلاب و در نامه‌ای که به مهدی بازرگان نوشت و در آن متذکر شد که "واژه 'حکومت' به خودی خود برای آنکه ما را گوش به زنگ نگه دارد کفایت می‌کند. هیچ صفتی-دموکراتیک، سوسیالیست، لیبرال، مردمی-حکومت را از الزاماتش معاف نمی‌کند."^{۵۵} اما پیش از این نامه، نوشته‌هایش درباره مبارزه و مقاومت‌های مردمی است و نه به مقوله دولت یا حکومت پهلوی پرداخته و نه به مفهوم حکومت در عبارت حکومت اسلامی. با خواندن نوشته‌های فوکو تنها چیزی که از حکومت پهلوی دستگیرمان می‌شود، ارتشی است مجهز و خوف‌انگیز، سیستمی فاسد و مستبد، نوسازی‌ای که شکست‌خورده و حکومتی که دیگر برای مردم ایران کارایی ندارد. این مسائل تحلیلی از دولت و حکومت یا حاکمیت ایران به دست نمی‌دهند. اینها حتی اشاراتی نیستند که ما را به "قاعده" نزدیک کنند. منظور از قاعده محلی است که اجازه باز به راه انداختن بی‌وقفه بازی سلطه را می‌دهد،^{۵۶} یعنی قوانین و ساختارها و نهادهایی که حکمروایی را ممکن می‌کنند. در صورتی که عناصری که فوکو بر آنها انگشت می‌گذارد، نمادهایی بیرونی‌اند که بیشتر در شهرهای بزرگ ملموس‌اند و فقط قسمت تیره جامعه را نشانه گرفته‌اند.

فوکو بعد از اتمام انقلاب یا بعد از فروپاشی امر جذاب استعلایی (معنویت سیاسی)، عنوان داشت که "آنها که به مرگ نزدیک شده بودند به چنان معنویت معناداری دست یافتند که فصل مشترکی با دولتی که فقط منافع روحانیت را در نظر داشته باشد، ندارد. . . . روحانیت ایران می‌خواهد با استفاده از معانی قیام مردم به حکومتش اعتبار و اصالت بخشد."^{۵۷} فوکو احتمال وقوع امر استعلایی در آینده سیاسی ایران را می‌دید و از امکان تحقق آن خشنود بود،

^{۵۵} میشل فوکو، "نامه سرگشاده به مهدی بازرگان"، ترجمه حسام سلامت، دسترس پذیر در <http://problematica.com/foucault-bazargan/>.

^{۵۶} فوکو، "نیچه، تبارشناسی، تاریخ، ۱۴۳-۱۷۵.

^{۵۷} میشل فوکو، "طغیان بی‌حاصل"، در دولت، فساد و فرصت‌های اجتماعی، گزینش و ترجمه حسین راغفر (تهران: نقش و نگار، ۱۳۸۸)، ۲۸۵-۲۹۰.

اتفاقی که غرب چه در نظریه و چه در عمل فراموش کرده بود. لیک دولتی بعد از انقلاب "پدید آمده که منافع روحانیان" را در نظر داشت. پدیداری دولت در اینجا-بسان امری که گویا پیش از آن وجود نداشته است-نکته مهمی است، چرا که فوکو به واقعیت سیاسی لحظه‌ای که در آن معنویت یا امر استعلایی با دولت گره می‌خورد نیندیشیده بود. همچنین، با تغییرات درونی روحانیت در تاریخ ایران ناآشنا بود و از این رو از ترکیب دولت و روحانیت تعجب کرد.

ناآشنایی فوکو با روحانیت را در این جملات وی می‌توان یافت:

روحانیت شیعه مرجعیت دینی تابع سلسله‌مراتب نیست. هر کسی از مرجعی پیروی می‌کند که خود بخواهد، آیات عظام را... هیچ‌کس بر مسند ننشاند است، بلکه مردم به ایشان گوش کرده‌اند... اسباب معاش ایشان را همین مردم داوطلب فراهم می‌کنند... روحانیان باید بیدار را نفی کنند، از دولت انتقاد کنند، بر ضد اقدامات ناشایست برخیزند.^{۵۸}

یک هفته بعد از این مقاله، فوکو برخی از گفته‌های خود را این‌گونه تغییر می‌دهد که "نبود سلسله‌مراتب در میان روحانیت، استقلال روحانیان از یکدیگر و در عین حال وابستگی ایشان به مریدان" از خصوصیت‌های سازمانی اسلام شیعی است.^{۵۹} این سامانه فکری رابطه تنگاتنگی با این باور فوکو دارد که مذهب شیعه بنیاد اساسی آگاهی ملی را می‌سازد.^{۶۰}

مشکلاتی که در این چند سطر وجود دارد عمیق‌تر از آن است که در چند پاراگراف بتوان سخن را مختصر کرد. لیکن از آنجا که این باور در منظومه فکری فوکو ایده معنویت سیاسی را پرورانده، باید در آن اندیشید. اولاً مردم در مرتب‌یابی علما عاملی مهم دانسته شده‌اند و این بدان معناست که مردم بدان حد از آگاهی رسیده‌اند که می‌دانند چه کسی را باید در صدر نشانند و از سوی دیگر، بدان معناست که علما آن قدر از ساخت قدرت جدا هستند که قدرت در سازمان علما اعمال نفوذ نمی‌کند. ثانیاً این جملات خبر از آن می‌دهند که مردم فقط فراهم‌کننده منابع مادی علما هستند. ثالثاً فوکو چنان وانمود می‌کند که آگاهی ملی در گرو شیعه‌بودگی است، چرا که معنویت سیاسی و دستیابی به

^{۵۸} فوکو، *ایرانی‌ها چه رؤیائی در سردارند*، ۳۰-۳۱.

^{۵۹} فوکو، *ایرانی‌ها چه رؤیائی در سردارند*، ۳۶ و ۳۷.

^{۶۰} فوکو، *ایرانی‌ها چه رؤیائی در سردارند*، ۲۰.

آگاهی سیاسی امری است که با حضور معمم شیعی در مقام متصل‌کننده فرد به آگاهی به دست می‌آید.

تجلی اولیه آگاهی سیاسی شیعی در ایران معاصر احتمالاً به واقعه جنبش تنباکو برمی‌گردد،^{۶۱} اما حتی در آن جنبش نیز روحانیت غیردرباری مشی یکسانی نداشتند و بیشتر این علما تحت تأثیر تجار بودند و از این باب باید جنبش تنباکو را نه آگاهی برخاسته از باور شیعی، بلکه تکاپوی اقتصادی تجار در برابر دولت دانست.^{۶۲} در اواخر دوره پهلوی نیز علمای غیردرباری برای براندازی سلطنت نظری واحد نداشتند و حتی عده‌ای آن را برخلاف منافع علما می‌دانستند. این دو مثال را از دو منتهی‌الیه طیف زمانی‌ای که فوکو درگیر آن بود آوردیم تا نشان دهیم که روحانیت طی بیش از یک قرن کلی یکپارچه نبوده و مواجهه و درک یکسانی از وقایع نداشته است که بر اساس آن بنیادی برای آگاهی ملی فراهم آورد. حتی قبل از ورود به این مجادله، باید بدین نکته اندیشید که آیا ایرانیان پیش از آنکه شیعه شوند فاقد آگاهی ملی بودند؟ یا اگر صاحب این آگاهی بودند چرا این آگاهی با فراگیری باور شیعی به صورت آگاهی بنیادین ظهور می‌کند، در صورتی که خود شیعه مقوله‌ای بنیادین در میان ایرانیان نبوده است؟

ژاکوب توب بر آن است که نهاد سلطنت بر اصل سلسله‌مراتبی تکیه دارد که در همه نمودهایش یک قدرت حاکم را پیش‌فرض قرار داده که ورای نظم و ترتیب است.^{۶۳} نمود این قدرت حاکم که در ورای نظم و ترتیب قرار دارد شخص پادشاه است.^{۶۴} ظل‌الله کسی است که مدار امور را تعیین کرده و دین و ملک را

^{۶۱} البته پیش از آن، حرکت محمدباقر شفتی در اصفهان صورت گرفته بود که به‌رغم اهمیت موضوع بدل به امری فراگیر نشد

^{۶۲} برای دیدن شرح کوتاهی از این ماجرا بنگرید به ژانت آفاری، *انقلاب مشروطه/ ایران*، ترجمه رضا رضایی (تهران: بیستون، ۱۳۸۵)، ۵۲-۵۵.

^{۶۳} ژاکوب توب، «الهیات و نظریه سیاسی»، ترجمه میلاد پشتیوان (نشر الکترونیکی: پرولماتیکا، ۱۳۹۵).
^{۶۴} احتمالاً چنین امری را روحانیون و محققان اهل دین خلاف واقع بیانند، علی‌الخصوص که در دوره قاجار شاهان برای مشروعیت به علما پناه بردند. با این همه، سلسله‌مراتب سیاسی ایران و مقوله ایرانشهری که تجلی آن در عبارت موهبت الهی در قانون اساسی مشروطه نیز آمده، به فردی که صرفاً تعالیم دینی دیده است اجازه نمی‌داد که به تنهایی بر مقام سیاسی تکیه زند. اما مشروطه در واپسین دقایق ایده ایرانشهری روی داد، چرا که پیش از آن پادشاه تبدیل به نائب مجتهدین عصر شده بود. در سامانه تئوریک تبدیل پادشاه از موقعیتی ظل‌اللهی به نیابت مجتهد و از سایه خدا به سایه مجتهد، علاوه بر سقوط پادشاهی نشانی از عرفی‌تر شدن سیاست در ایران نیز هست.

برابر می‌دارد. به این معنا، شاه در رأس علما نیز قرار دارد، زیرا سایه خداوند بر زمین است و علما برای تنظیم امور یاری‌رسانان اویند. از این رو، باید روحانیت را برکشیده از دولت، برآمده از دولت و جزئی از ارکان دولت بدانیم: «اگر آنان با حکومت درآمیختند یا درآویختند، به هر روی اعتلای اقتصادی و ارتقای سیاسی خود را مدیون حکومت بودند.»^{۶۵} درآمیختگی علما با سیاست اگرچه در ایران ریشه‌ای دراز دارد، اما اگر حضور جدی علما را در فضای سیاسی ایران از دوره صفوی و با پذیرش شیعه دوازده‌امامی به عنوان مذهب رسمی قبول کنیم، تجلی سلسله‌مراتبی جدی در دستگاه روحانیت را نیز از همین دوران در مراتب دیوانی مشاهده می‌کنیم. در این دستگاه، بالاترین مرتبت از آن صدر خاصه یا خاتم‌المجتهدین بود که بزرگ‌ترین شخصیت مذهبی ایران، پیشوای مذهبی عموم و رئیس روحانی تمام کشور شاهنشاهی شمرده می‌شد. مقام پس از او را که صدر خاصه منصوب می‌دارد و اداره امور مذهبی سایر نقاط کشور به او سپرده می‌شد، صدرالممالک بود. او علاوه بر دستیار دیوان‌بیگی، ریاست محاکم شرعی و عرفی را نیز بر عهده داشت. معاونین صدرالممالک را که در کنار حکام ولایات مشغول بودند نایب صدارت می‌گفتند و معاونین صدر خاصه که انجام امور شرعی را در ولایات عهده‌دار بودند مدرس می‌خواندند. سومین شخصیت روحانی دربار صفوی آخوند یا شیخ‌الاسلام بود که بزرگ‌ترین صاحب‌منصب امور شرعی و مدنی محسوب می‌شد، عالی‌ترین مقام قضایی که بر مبنای فقه حکم می‌داد و مواجیش را شاه فراهم می‌آورد.^{۶۶} در کنار این تقسیم‌بندی‌ها، مجتهدین و ملایانی نیز حضور داشتند که به صدور فتاوی و اجرای امور دینی

^{۶۵}هما ناطق، *دوزخ‌سازان روی زمین* (نشر الکترونیکی: آلترناتیو، ۱۳۹۱)، ۱۱۱.

^{۶۶}برای یادداشت‌های سانسون بنگرید به نیکولاس سانسون، *وضع کشور شاهنشاهی ایران در زمان شاه سلیمان صفوی*، ترجمه تقی تفضلی (تهران: ابن‌سینا، ۱۳۴۶)، ۳۸-۴۲. منصور صفت‌گل بر آن است که عالی‌ترین مناصب دینی در دوره تیموریان و صفوی صدارت و شیخ‌الاسلامی بود. او بر آن است که مراتب دیوانی دینی در دوره تیموری، ازبکان و صفویه به شکلی قابل توجه افزایش یافت. او گوشزد می‌کند که منصب صدارت در عهد تیموریان مطرح شد و این منصب بر امور اوقاف نیز نظارت داشت. در دوره صفوی، فقط سادات می‌توانستند بر این منصب تکیه کنند، در حالی که تیموریان چنین عقیده‌ای نداشتند. برای ایلات و شاهزادگان نیز صدر مخصوص معین می‌شد. مناصب دیگر این دوره شامل قضا و حکومت شرعی، واعظی، تولیت موقوفات، نقابت، امامت، خطابت و مدرسی بود. بنگرید به منصور صفت‌گل و کندو نوبواکی، *پژوهشی درباره مکتوبات تاریخی فارسی ایران و ماورالنهر: صفویان، ازبکان و امارت بخارا* (توکيو: دانشگاه مطالعات خارجی توکیو، ۱۳۸۵).

اهتمام می‌ورزیدند.^{۶۷} در اواخر دوره صفویه، نزاع بین مجتهدان درباری که در آن دوره عموماً غیرایرانی بودند با ملایان و روحانیان ایرانی در گرفت. این نزاع از سوی دیگر نزاعی میان اصولیون و اخباریون بود که در دوره قاجار با تفوق اصولیون (روحانیان ایرانی) به سرانجام رسید.^{۶۸} با جلوه‌گر شدن اصولی‌گری در دوره قاجار و با مطرح‌شدن مسئله نیابت عامه و نظریه ولایت عامه فقیه و مهم شدن مسئله تقلید و همچنین، فزونی یافتن درآمد علما از طریق کسب خمس، شاهد سلسله‌مراتب دقیق‌تری در دستگاه روحانیت هستیم.^{۶۹} اوج این تقسیم‌بندی سلسله‌مراتبی را—که در عین حال مستقل از سیاست نیز بود—در دوره پهلوی می‌بینیم. در این دوره ثقة‌الاسلام^{۷۰}، حجت‌الاسلام^{۷۱} و آیت‌الله^{۷۲} یا مرجع تقلید^{۷۳} سلسله‌مراتب اصلی این ساختار است. دستگاه روحانیت علاوه بر تقسیم‌بندی‌های درونی خود در دوره پهلوی با پیدایش حوزه علمیه و بعد از آن سیستم نظارت بر مراجع در نهاد وزارت معارف، جنبه نظام‌مندتری نیز پیدا کرد. نادیده‌انگاری این تحولات در سلسله‌مراتب روحانیت فوکو را به صدور احکام کلی پیرامون این

^{۶۷} همه روحانیان یا مجتهدان در مقام مدرسی نبودند. سانسون بر آن است که مدرسی مقامی بود که با پرداخت پول به صدر خاصه می‌خریدند. بنگرید به سانسون، وضع کشور شاهنشاهی ایران در زمان شاه سلیمان صفوی، ۴۰. مجتهدان که عموماً اصولی بودند و در مدارس یا مساجد جای داشتند، فتاوی صادر می‌کردند که مدرسین بر اساس آن عمل می‌کردند.
^{۶۸} مهدی فرهنگی منفرد، مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۵)، ۱۵۷-۱۶۶.

^{۶۹} منظور از مراتب دقیق‌تر بیش‌ازپیش معلوم شدن صدر و ذیل علماست، وگرنه تشتت زیادی در القاب وجود داشت. برای مثال، در این دوره به طبقه متوسط روحانیت القابی نظیر عمادالاسلام، عمادالدین، مجدالاسلام، مجدالدین و امجدالدین داده می‌شد. ناگفته نماند که بالاترین رتبه در میان علمای دوره قاجار مجتهد اعلم بود. احمد اشرف در مقاله «طبقات اجتماعی در دوره قاجاریه» چنین رتبه‌بندی از علمای دوره قاجار به دست می‌دهد: مجتهد، پیش‌نماز، مدرس، واعظ، طلبه، روضه‌خوان، مداح، نوحه‌خوان، قاری و خادم. می‌توان از برخی وقف‌نامه‌های دوره قاجار سلسله‌مراتب روحانیون مدارس را استخراج کرد. برای مثال، در مدرسه سپهسالار (ناصریه) بالاترین فرد امام و بعد او مدرس منقول و مدرس معقول و در مقام پایین‌تر نائب امام قرار داشت. بنگرید به شهره سیدزاده مطلق، «مهم‌ترین مدارس موقوفه تهران از دوره ناصرالدین‌شاه تا پایان دوره قاجار»، بهارستان، دوره ۲، سال ۴، شماره ۱۳ (۱۳۹۰)، ۱۷۶-۲۰۱.
^{۷۰} ثقة‌الاسلام در دوره صفوی نیز به کار می‌رفت و اتفاقاً در آن دوره یکی از درجات رده‌بالای روحانیت محسوب می‌شد. برای مثال، کلینی ثقة‌الاسلام خوانده می‌شد.

^{۷۱} در اوایل دوره قاجار لقب حجت‌الاسلام جزء بالاترین مراتب روحانیت بود. احتمالاً این لقب اولین بار به محمدباقر شفتی (۱۱۸۱-۱۲۶۰ق) به اجماع عمومی داده شد.

^{۷۲} در تاریخ شیعه، برای اولین بار لفظ آیت‌الله برای علامه حلی به کار رفته است. میرزای شیرازی نیز لقب آیت‌الله داشت. آیت‌الله العظمی در دوره پهلوی پدید آمد. بنگرید به ابوالفضل شکوری، «نقش القاب در رجال‌شناسی»، یاد، شماره ۱۶ (۱۳۶۸)، ۹۸-۱۳۷.

^{۷۳} برای به دست آوردن روایتی اجمالی از تغییرات پدید آمده در روحانیت دوره قاجار بنگرید به احمد کاظمی موسوی، «جایگاه علما در حکومت قاجار»، ایران‌نامه، سال ۱۵، شماره ۲ (۱۳۷۶)، ۱۹۹-۲۲۷.

موضوع رهنمون شده است.^{۷۴}

فوکو در خصوص رابطه مالی روحانیت نیز رابطه آنها با دربار را نادیده انگاشته است. روحانیت چه در دوره صفوی و چه در دوره قاجار هم از دولت علیه پول دریافت می‌کرد و هم از مردم عادی. علاوه بر اینکه روحانیانی درون دربار برای امور گوناگون و در مناصب رسمی حضور داشتند و از این راه کسب درآمد می‌کردند، نگارش رساله‌ها و تعلیم شاهزاده‌ها یکی از روابط دیگر روحانیان با دربار بود که از این راه نیز پولی به دست می‌آوردند.^{۷۵} عده‌ای از روحانیان با زمین‌داران ایلات همکاری داشتند یا خود صاحب زمین بودند.^{۷۶} عده بیشتری از آنها به تعلیم در روستاها مشغول بودند و از طریق دستمزد روستاییان گذران عمر می‌کردند. برخی از ملایان شهری در دوره قاجار به حمایت لوطیان پرداختند و از ماحصل آنچه آنان فراهم می‌آوردند ارتزاق می‌کردند.^{۷۷} در دوره پهلوی اول، گزارشی از حضور و تعلیم روحانیت در دربار در دست نداریم، اما می‌دانیم که در این دوره، روحانیت هم به لحاظ شمار و هم به لحاظ دایره فعالیت در درون ساختار دولت کوچک‌تر شد. در دوره محمدرضا شاه هم روحانیونی داشتیم که از جانب دربار برای امام‌جمعگی انتخاب می‌شدند و هم دربار به برخی از روحانیان کمک‌هایی می‌کرد.^{۷۸} همچنین، در این دوره روحانیان در سیاست نیز حضور داشتند و بر برخی از تصمیمات شاه صحنه می‌گذاشتند یا آن را اجرا می‌کردند.

مسئله دیگر در کنار این وضعیت عمومی روحانیان در تاریخ معاصر ایران، نارضایتی‌هایی است که از کردار و تعلیم برخی از روحانیان در میان اقلشار گوناگون و حتی خود روحانیان پدید آمد. این نارضایتی‌ها در برهه‌هایی سبب

^{۷۴} رندسون در مقاله‌ای که در پاسخ به نوشته‌های فوکو نگاشت به تأسی از نیکی کدی اشاره می‌کند که چگونه علما رفته‌رفته وارد سیاست ایران شده و موقعیتی ممتاز به دست آوردند.

^{۷۵} رساله تحفة الملوك نوشته سیدجعفر اسحاق کشفی یا رساله میزان الملل را می‌توان در این خصوص مثال آورد که به منظور تأدیب شاهزادگان نگاشته شدند.

^{۷۶} احمد اشرف و علی بنو عزیز، «طبقات اجتماعی در دوره قاجار»، در طبقات اجتماعی، دولت و انقلاب در ایران، ترجمه سهیلا ترابی فارسانی (تهران: نیلوفر، ۱۳۸۷)، ۴۳-۷۴.

^{۷۷} ناطق، دوزخ‌سازان روی زمین، ۱۱۲ و ۱۱۳.

^{۷۸} در دوره محمدرضا شاه شمار روحانیان افزایش یافت و برخی محدودیت‌هایی که رضاشاه برای آنها وضع کرده بود از بین رفت. چنان که تعداد روحانیان در سال ۱۳۵۵ ش بیش از ۲۳ هزار نفر دانسته شده است. اگرچه امروز بر نوع ارتباط روحانیون و دربار پهلوی پرده‌ای سنگین قرار دارد، لیک می‌توان همکاری روحانیون و دربار را در خاطرات یا عکس‌های متفاوت مشاهده کرد. در دو مصاحبه مجزا متوجه این نکته شدم که روحانی‌ای اسناد دریافت معاش روحانیان از دولت را از آرشیو فرمانداری تبریز بعد از وقوع انقلاب خارج کرده است تا رابطه مادی دولت و روحانیت فاش نگردد.

پیدایی فرق مختلفی در شیعه امامیه شد. برآمدن شیخیه، بابیه و بهاییه نتیجه روندی بود که برخی از روحانیان امامیه پیش گرفته بودند. انتقاد عمده این فرق از روحانیت امامیه که آنها را به اتخاذ عقایدی دیگر کشاند، وضعیت آن زمان شیعه و گرایش آن به عوام‌زدگی بود. انتقادها به وضعیت روحانیت از درون خود این قشر نیز صورت می‌گرفت. برای مثال، در نوشته‌های شریعت سنگلجی، کسروی و حکمی‌زاده و بعدتر مطهری^{۷۹} شاهد انتقاد از این وضعیت هستیم.

فوکو این تحولات درونی جریان شیعه امامی و ساختار آن را با مختصات پیچیده‌اش نادیده می‌انگارد و حتی چشم بر حملات مسلحانه این جریان می‌بندد؛ حملات مسلحانه‌ای که در آغاز پهلوی دوم سر بر آورد. نواب صفوی و گروه فدائیان اسلام در این مبارزات و بعدها در تداوم نقش سیاسی اسلام در ایران جایگاهی ویژه دارد. حتی در قالب مبارزه غیرمسلحانه هم ایده گروه فدائیان اسلام نمونه بسیار مهمی است. با این ایده بود که نشریاتی مذهبی-سیاسی مانند بعثت پا گرفتند. بعد از فدائیان اسلام، حزب ملل اسلامی^{۸۰} و هیئت‌های مؤتلفه اسلامی مسیر مبارزه فدائیان را هم در بعد مسلحانه و هم به صورت غیرمسلحانه و حتی در قالب انتشار نشریات ادامه دادند. برخی از مراجع نیز از این گروه‌ها حمایت می‌کردند و می‌توان گفت این گروه‌ها برای اکثر سوءقصدها و عملیات مسلحانه از مراجع فتوا می‌گرفتند.

اقتصاد

فوکو به درستی رابطه میان روحانیت و بازار را تشخیص می‌دهد. البته او با این دیدگاه عمومی همراه است که اهالی بازار با پرداخت خمس یا کمک‌های مالی دیگر موجبات استقلال روحانیان را فراهم کردند و به یکدست نبودن بازاریان یا همانند و هم‌نظر نبودن روحانیان اشاره نمی‌کند. از سوی دیگر، به سرمایه‌داران و تجار مهم ایران که در فضای اجتماعی-اقتصادی بسیار تأثیرگذار بودند و اتفاقاً به روحانیان نیز بسیار کمک می‌کردند و حامی مالی

^{۷۹} مطهری می‌گوید: «روحانیت ما در اثر آفت عوام‌زدگی نمی‌تواند پیشرو باشد و از جلو قافله حرکت کند و به معنی صحیح کلمه هادی قافله باشد.» بنگرید به مرتضی مطهری، مرجعیت و روحانیت (تهران: سهامی انتشار، ۱۳۴۱)، ۱۰۵-۱۳۰.

^{۸۰} حزبی که کاظم موسوی بجنوردی تأسیس کرد و شدیداً تحت تأثیر اخوان المسلمین و حزب الدعوه عراق بود.

عمده روحانیان در اواخر دوره شاه بودند هیچ اشاره‌ای نمی‌کند و شاید از این مسئله مطلع نبود.^{۸۱} احتمالاً به سبب همین یکدست نبودن بازاریان و نبود ارتباطات وثیق دوطرفه میان بازار و روحانیت بود که تلاش زاهدی و سفارت امریکا در ایران برای متوقف کردن انقلاب با کمک بازاریان به نتیجه نمی‌رسد.^{۸۲} نه از آن رو که بازاریان در روند انقلاب نقشی نداشتند، بل بدان سبب که جریان‌های دیگری نیز از روحانیت حمایت‌های مالی می‌کردند.

حمایت‌های مالی از روحانیان یا اقتصاد روحانیت امر کمتر پژوهیده‌ای در آن زمان بود و حتی امروز هم کمتر درباره آن چیزی می‌دانیم.^{۸۳} از این رو، نمی‌توان بر فوکو خرده گرفت. اما در کنار این رابطه اقتصادی مسائل مهم دیگری نیز وجود دارند که رابطه اقتصادی روحانیون و بازاریان تحت الشعاع آن قرار دارد. مقصود ما فرایندهای کلی اقتصادی کشور ایران است که در آن کاهش درآمد نفت، افزایش ظرفیت بندرها، افزایش جمعیت کارگری، کاهش نقدینگی بازار، افزایش تعداد بانک‌ها، روند مهاجرت روستاییان به شهرها، افزایش شاخص‌های فقر و توزیع ناعادلانه ثروت و ... تأثیرات مهم اجتماعی بر جای نهاد که البته

^{۸۱} لباسچی در این باره می‌گوید: "بازار به خمینی کمک نکرد ... سرمایه‌داران بزرگ از ترس اینکه دیده بودند اوضاع دارد برمی‌گردد، اینها پول هنگفت به خمینی بیشتر می‌دادند ... مثل برخوردار. اینها می‌رفتند به خمینی پول سنگین می‌دادند ... اما تشکیلات بازار به خمینی کمک نکرد، به انقلاب کمک می‌کرد." بنگرید به ابوالقاسم لباسچی، مصاحبه حبیب لاجوردی با ابوالقاسم لباسچی: تاریخ شفاهی دانشگاه هاروارد (نشر الکترونیکی، ک ۳، ۱۹۸۳)، ۲. البته لباسچی از اعضای جبهه ملی ایران بود و به این اعتبار روایتش سوگیری دارد، لیک قسمتی از تاریخ ایران را شرح می‌دهد که عموماً ناگفته مانده است؛ یعنی تجربه بازاریان جبهه ملی ایران که به امید دیگری تلاش و هزینه می‌کردند و اتفاق دیگری افتاد. از جمله این افراد باید محمود مانیان و ابراهیم کریم‌آبادی را نیز ذکر کرد که در پیگیری انقلاب سهم بسزایی داشتند.

^{۸۲} در جای‌جای مجموعه اسناد لانه جاسوسی امریکا می‌توان آثاری از تلاش سفارت امریکا یا تلاش زاهدی برای میانجی قرار دادن بازاریان با خمینی را مشاهده کرد که البته این تلاش به جایی نرسید. بنگرید به اسناد لانه جاسوسی امریکا (تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۸۵)، جلد ۱، ۸۳؛ جلد ۲، ۲۳-۲۴. نکته مهم در این خصوص اینکه بازاریان به سبب نوع کسب و کارشان پول هنگفتی در دست ندارند، پول محدودی دارند. شاید مجموع بازاریان در کنار هم پول هنگفتی فراهم آورند، اما نمی‌توان بعد از اعتصابات بسیار آن دوره و رکود اقتصادی حاکم تداوم درآمد آنها و کمک آنها به انقلاب را بسیار مهم دانست. این در حالی است که سرمایه‌داران مبالغ کلان را هم سریع‌تر و هم متناوباً فراهم می‌آوردند.

^{۸۳} البته متون درخور توجهی در این زمینه نظیر کار احمد اشرف و آرننگ کشاورزبان در دست است. احمد اشرف و علی بنوعزیزی، "تحاد بازار و روحانیت: بنیان‌های اجتماعی شورش‌ها و انقلاب‌ها"، در طبقات اجتماعی، دولت و انقلاب در ایران، ۱۱۷-۱۶۲؛

Arang Keshavarzian, *Bazaar and State in Iran: The Politics of the Tehran Marketplace* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

فوکو به برخی از آنها اشاره دارد. لیک همه در سطح اشاره‌اند؛ اشاره‌هایی که به کار تحلیل وضع آن زمان نمی‌آمدند. اگر بناست که درکی از وضعیت آن زمان داشته باشیم، لاجرم باید اقتصاد را به منزله نیروی چرخنده ساختارهای یک کشور در تحلیل خود دخیل کنیم. فوکو این مهم را در آخرین مصاحبه‌اش درباره ایران گوشزد می‌کند که رویدادهای انقلاب ایران "همگی به مبارزه طبقاتی پیوند خورده است، ولی مبارزه طبقاتی را به گونه‌ای مستقیم و شفاف بیان نمی‌کند."^{۸۴} تا قبل از این جملات، فوکو توجه چندانی به این مسائل نداشت یا از چیزی با نام طبقه و وضعیت آن در ایران حرف نمی‌زد.^{۸۵} حتی اگر طبقه را مفهوم مجردی بدانیم که نشان‌دهنده حضور یک رابطه است، فوکو از طرفین رابطه نیز چیزی عرضه نمی‌دارد. با این همه، معتقد است که مشکلات اقتصادی ایران آن قدرها بزرگ نیست که مقوم انقلاب باشد. برخی از تاریخ‌نگاران ایران دقیقاً در نقطه مقابل نظر فوکو قرار دارند و معتقدند که این عوامل اقتصادی بود که مسبب انقلاب شد. برخی دیگر نیز می‌گویند ایران در وضعیت بدتری از پاکستان و بنگلادش قرار نداشت.^{۸۶} آنچه مسلم است، بحرانی اقتصادی است که در ۱۹۷۵م روی داد و رفته‌رفته ایران را از موقعیت وام‌دهنده به کشورهای اروپایی و مؤسسات جهانی به دریافت‌کننده وام‌های آنها تبدیل کرد. برای ایرانی که مقرر بود به سوی تمدن بزرگ برود، این امر ورشکستگی بود. اگرچه این ورشکستگی ریشه‌هایی در ساختار اقتصادی ایران داشت، پای دیگر آن در معادلات جهانی بود، جایی که عربستان با امریکا برای کاهش قیمت نفت و افزایش تولید در دوحه به توافق رسید.^{۸۷}

^{۸۴} میشل فوکو، "ایران روح یک جهان بی‌روح"، در *ایران روح یک جهان بی‌روح و نه گفت‌وگوی دیگر با میشل فوکو*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده (تهران: نشر نی، ۱۳۹۴)، ۵۳-۷۰.

^{۸۵} شاید درست‌تر آن باشد که بگوییم در زمینه اقتصادی عراق می‌کرد: "این قیام انسان‌های دست‌خالی است که می‌خواهند باری را که بر پشت همه ماست از میان بردارند، بار نظام جهانی را. شاید نخستین قیام بزرگ بر ضد نظام جهانی باشد." بنگرید به فوکو، *ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند*، ۶۵.

^{۸۶} کورزمن در *انقلاب ناندیشیده‌شده ایران* خوانشی از تبیین‌های اقتصادی از انقلاب ایران عرضه کرده و سپس به نقد آنها پرداخته است، اگرچه تحلیلی که خود ارائه داده است به گونه‌ای پای در اقتصاد دارد. برای مروری بر نگاه‌های اقتصادی به انقلاب ایران بنگرید به

Charles Kurzman, *The Unthinkable Revolution in Iran* (New York: Harvard University Press, 2004).

^{۸۷} برای اطلاع تفصیلی از این توافق بنگرید به اندرو اسکات کوپر، "راند آخر در دوحه: معامله محرمانه‌ای که به سقوط شاه ایران یاری رساند"، ترجمه احسان نوروزی، از مجموعه جزوه‌ها و اسناد هفته‌نامه *ایران در جهان* (نشر الکترونیکی، ۱۳۸۷).

یکی دیگر از مقولات اقتصادی که فوکو در جای جای نوشته‌هایش بدان اشاره می‌کند مقوله نفت است. "اگر در واقع یک نقطه کاملاً و فوراً حساس وجود داشته باشد، همانا نفت است که هم علت شر و هم یک سلاح تمام‌عیار است."^{۸۸} اما فوکو با آوردن واژه نفت به این معضل رخنه نکرده است؛ معضلی که اروپا در سال‌های متمادی به علت تصمیم‌های اوپک درگیر آن بود و بعید به نظر می‌آید که فوکو از آن مطلع نبوده باشد. در ایران نیز محمدرضا شاه به سبب همین اهرم نفت بسیار مورد شماتت قرار گرفت و یکی از تزلزل‌های عمده ساختار اقتصادی-سیاسی ایران نیز تغییرات عامل نفت دانسته می‌شود.

در مقابل عامل نفت، سازمان‌های برنامه‌ریز کشوری نیز ناتوان از اداره درآمد آن بودند. برنامه‌های عمرانی کشور در سال‌های آخر پهلوی نه به صورت کامل و فراگیر طراحی شده بود و نه توانست منابع ورودی کشور را تنظیم کند. البته پول نفت تنها پول خارجی نبود که به ایران وارد می‌شد، گرچه بزرگ‌ترین منبع درآمد خارجی بود. بنیاد پهلوی نیز پول‌های کلانی را در قالب‌های متفاوت وارد چرخه اقتصادی می‌کرد که آن نیز با اقتصاد کشور هماهنگ و تنظیم شده نبود. برنامه‌های عمرانی، جز برنامه سوم، نیز احتمال نوسانات درآمدها را پیش‌بینی نکرده بودند، هرچند عموماً هم به اجرا در نمی‌آمدند.^{۸۹} همه این عوامل اقتصادی در پیدایی بحران اقتصادی سال‌های آخر رژیم پهلوی دخیل بودند، گاه در مقام علت و گاه در مقام معلول. این تلاطم اقتصادی شدید ایران که کسینجر به کرات درباره آن را به رؤسای جمهور امریکا هشدار داده بود که اگر حمایت نکنیم شاه سقوط خواهد کرد، مسائلی نبودند که توجه فوکو را بیش از چند جمله برانگیزند. از این رو، توجه فوکو به وضعیت اقتصادی در ایران را باید بسیار تنگ‌دامنه و ناروشنگر دانست.

نتیجه

در اینجا فقط به بخشی از ایراداتی پرداختیم که در نوشته‌های فوکو درباره ایران مشاهده می‌شوند. هدف از طرح این مشکلات در کار فوکو نشان دادن شمه‌ای از نحوه اندیشیدن او و چگونگی تصویرسازی‌اش از ایران بود، تصویری که بسیاری نیز به خطاهای آن اشاره کرده بودند. برخی از این منتقدان،

^{۸۸} فوکو، *ایران روح یک جهان بی روح*، ۵۳-۷۰.

^{۸۹} برای داده‌های تفصیلی در این زمینه بنگرید به سعید لیلان، *موج دوم: تجدید امرانه در ایران* (تهران: نیلوفر، ۱۳۹۲).

حساسیت‌های فوکو در لحظه وقوع انقلاب را نادیده گرفته و صرفاً به سبب نتیجه این انقلاب با فوکو عتاب کردند.^{۹۰} به نظر من این نتیجه انقلاب نیست که نوشته‌های فوکو را مخدوش می‌کند، آنچه معضله‌دار است روشی است که فوکو برای مواجهه با این انقلاب اتخاذ کرده بود. مقصودم از روش مواجهه فوکو همان تاریخ اکنون است.

فوکو ایده تاریخ اکنون را وامدار کانت، نیچه و هایدگر است. کانت مسئله زمان حال را صورت‌بندی کرد، نیچه اهمیت نقد تاریخ برای فهم زمان حال را شرح داد و هایدگر رسالت نقد حال را مطرح ساخت. فوکو این انبان اندیشه‌ای را تبدیل به تاریخ حال/اکنون کرد.^{۹۱} این عقیده بین این اندیشمندان همسان است که گذشته در اکنون جریان دارد. به بیان دیگر، گذشته و حال و آینده اجزای مجزایی نیستند، بلکه درهم‌تنیده‌اند. حال/اکنون گره‌گاه تاریخ گذشته و آینده است. می‌توان اکنون را یک دال دانست که مدلول خود را هم در گذشته و هم در آینده می‌یابد.

نوشتن در باب تاریخ اکنون با مختصاتی کلی که پیش‌تر یادآور شدیم، کاری است که عموماً روزنامه‌نگاران در جهان ما عهده‌دار آن‌اند و دل‌مشغولی فیلسوفانه‌ای نیست. اما فوکو به چنین تمایزی باور ندارد. فوکو بارها خود را روزنامه‌نگار دانسته و معتقد بود فلسفه نوعی روزنامه‌نگاری رادیکال است.^{۹۲} از این رو، وقتی فوکو در نوشته‌هایش درباره ایران خود را روزنامه‌نگار می‌خواند، نباید این نوشته‌ها را بی‌اهمیت دانست یا آنها را نوشته‌هایی روزنامه‌نگارانه شمرده و به کناری نهاد، چرا که روزنامه‌نگاری برای فوکو نوعی فلسفه‌ورزی بود و اهمیت نوشته‌های فوکو در خصوص ایران نیز دقیقاً همین منظر است. فوکو در نوشته‌هایش درباره ایران بر اساس باورهای نظری خود شمه‌ای از

^{۹۰} قمری تبریزی این مسئله را به صورت جذاب‌تری در *فوکو در ایران* زیر عنوان بدخوانی فوکو از انقلاب و کج‌فهمی دیگران مطرح می‌کند. بنگرید به

Behrooz Ghamari-Tabrizi, *Foucault in Iran: Islamic Revolution After the Enlightenment* (Minnesota: University Of Minnesota Press, 2016), 75-112.

^{۹۱} ادلن شرحی از چگونگی حصول این برداشت نزد فوکو عرضه کرده است. لیکن در کتاب خود توجه چندانی به کانت ندارد، گرچه توانسته قسمتی از رابطه شرح‌داده‌نشده هایدگر و فوکو را آشکار سازد. بنگرید به

Stuart Edlen, *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History* (London & New York: Continuum, 2001), 112.

^{۹۲} Edlen, *Mapping the Present*, 112.

تاریخ‌نگاری اکنون را بر ما آشکار می‌کند. این کار گرچه با مراقبت و تنبیه، جایی که تاریخ‌نگاری اکنون را در آن مطرح کرده بود متفاوت است، اما شیوه عمل یکسانی دارد. به این معنا که پروبلماتیک مشخصی وجود دارد که فوکو در پی اندیشیدن به آن است و از این رو وقع چندانی به حوادث نمی‌نهد و از تاریخ سرسری استفاده می‌کند.

اگر مانند فلاین بپنداریم که دغدغه تاریخ اکنون نگاشتن تاریخ یک دوره نیست، بلکه تاریخ اکنون به نوشتن تاریخی از یک پروبلماتیک و رخدادهایی مربوط به آن مسئله (پروبلم) می‌پردازد،^{۹۳} آن‌گاه باید کار فوکو را بیش از آنکه تلاشی برای فهم اوضاع ایران از طریق تاریخ‌نگاری آن مقطع بدانیم، روایتی از پروبلماتیک انقلاب در ایران بینگاریم. در این صورت، شرح او هرچند گاهی با توصیفات تاریخی وقایع همراه است، این همه به منظور شرح پروبلماتیک انقلاب است. اما مسئله انقلاب اگرچه در مقطع حدوث آن امری بدیع محسوب می‌شود، لیک آنچه درون آن به صور گوناگون جریان می‌یابد اموری تاریخی است و پروبلماتیک نیز دقیقاً همین است: چگونگی امکان‌پذیر شدن امری که ممکن شده است. این فرایند امری است که پیوسته به روی تفکر باز است. پس تاریخ اکنون در واقع ادامه تاریخ است با برجسته کردن یک مسئله (پروبلم) و اندیشیدن پیرامون آن.

دیوید گارلند اما تاریخ اکنون را پیچیده‌تر از برداشت فلاین می‌داند و معتقد است که علاوه بر روش پروبلماتیک، تاریخ اکنون بر مفهوم سامانه (dispositive/appa-ratus) نیز متکی است. تاریخ اکنون همواره فاصله‌ای منتقدانه با زمان حال دارد، توضیحی تحلیلی از سامانه که در آن، موضوع تحقیق بر ساخته و در زمان حال تجربه شده و پروبلماتیک مشخصی که موضوع را در محدوده تحقیق تاریخی به گونه سهل‌الفهم‌تری از وضعیت معمایی موجود ترسیم می‌کند.^{۹۴} "سامانه" مفهومی است فوکویی که مقالات چندی نیز به منظور بسط ایده آن نگاشته شده است، اما در نظر فوکو سامانه سه معنا دارد: ۱. مجموعه ناهمگنی از گفتمان‌ها، سازمان‌ها، فرم‌های معماری، تصمیمات قانونی و مانند اینها؛ ۲. ماهیت ارتباطی که بین این

⁹³Thomas Flynn, "Foucault's Mapping of History," in *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. G. Gutting (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 29-48.

⁹⁴David Garland, "What is a 'History of the Present?': On Foucault's Genealogies and Their Critical Preconditions," *Punishment & Society*, 16:4 (2014), 365-384.

مجموعه ناهمگن وجود دارد؛^{۹۵} نوعی از صورت‌بندی که در لحظه تاریخی خاص به احتیاج مشخصی پاسخ می‌دهد.

حال اگر به تاریخ اکنون، که برای فوکو بخشی از پروژه تبارشناسی است، با مفهوم سامانه و روش پروبلماتیک نگاه کنیم، سهوهای صورت‌گرفته در نوشته‌های فوکو در خصوص تاریخ ایران خطاهای کوچکی نخواهند بود. اساساً حجم انبوهی از داده‌های تاریخی برای برجسته شدن پروبلماتیک انقلاب به یغما رفته است و مختصاتی که فوکو برای مفهوم سامانه در نظر داشت—چه درباره انقلابیون و چه درباره ساختارها و افرادی که انقلاب آنها را منقلب می‌کند—در این نوشته‌ها جای نگرفته است، جلوه‌ای از پرداخت به گفتمان‌های گوناگون را نمی‌بینیم، شاهد درنگی در قانون نیستیم، ارتباط میان بخش‌ها و سازمان‌ها معلوم نیست و آنچه می‌دانیم فقط پروبلماتیک انقلاب است که قلب آن در تصویری که فوکو رسم می‌کند ایده معنویت سیاسی است.

اگر معنویت را امری مشترک میان انسان‌ها بدانیم، فوکو با نگاه ویژه‌ای که به اکنونیت تاریخی ایران انقلابی کرده است، تاریخ را در قالب معنویت به همه انسان‌های ایرانی تعمیم داده است که دغدغه سیاسی داشتند. در حالی که معنویت در قرائت دینی تجربه شخصی فرد است و تعمیم‌پذیر به مردمان نیست. حتی اگر معنویت را تعمیم‌پذیر بدانیم و آن را در دل تجربه اسلامی قرار دهیم، با واقعیت تاریخی بودن اسلام مواجه خواهیم شد. پس معنویت زاده از آن نیز نمی‌تواند از این تاریخیت فرار کند. این معرفتی است که از دوره قاجار به این سو در گرو تقلید از مجتهدان است؛ مجتهدانی که عبادت مسلمان را بدون تقلید از مجتهد باطل و بیهوده می‌دانسته‌اند.^{۹۶} این بدان معناست که حتی پرداختن به پروبلماتیکی مشخص بی‌توجه به آنچه درون آن جاری است ما را از فهم آن مسئله (پروبلم) دور می‌کند. بدین سیاق، در کار فوکو پیرامون ایران، اساساً با مشکل تاریخ مواجهیم.

مشکل تاریخ را در نگاه شرق‌شناسان یا نگاه آونگوار فوکو به تاریخ ایران نیز می‌توان جست، یعنی لحظاتی که فوکو ما را به قعر تاریخ برده و سپس به ناگاه به

^{۹۵}Michel Foucault, "The Confession of the Flesh, In Power/Knowledge," in *Selected Interviews and Other Writings*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980), 194-228.

^{۹۶}کاظمی موسوی، "جایگاه علما در حکومت قاجار"، ۱۹۹-۲۲۷.

لحظه‌ای در اکنون پرتاب می‌کند. گاهی در صدر اسلام یا نزد کورش و گاهی در اکنون میان خمینی و شاه. این باعث می‌شود که فوکو دو واقعه تاریخی را درباره ایران نادیده انگارد: ۱. ناکارآمدی‌های ساختاری (جهان سوم بودگی) و ۲. تحول پدیده‌ها در تاریخ. فوکو بر آن است که رضاشاه "برای گریز از خطر روس‌ها زیر سلطه انگلیس رفت و محمدرضا کاری کرد که حضور انگلیس و دخالت روس جای خود را به کنترل سیاسی و اقتصادی و نظامی امریکا بدهد."^{۹۷} در حالی که سیر تاریخی ایران و عدم توانایی قدرت مرکزی از اواسط دوره قاجار برای حکمروایی بر همه قلمرو ممالک محروسه شکافی در سامانه سیاسی-اقتصادی پدید آورده بود که به دست روس و انگلیس پر شد. بعد از حوادث جنگ جهانی دوم و پس از خروج بریتانیا از خاورمیانه (۱۹۷۲م) هم قدرت دیگری جز امریکا، که پیش‌تر و به علت مسئله نفت جای پای خود را مستحکم کرده بود، امکان دخالت در امور ایران را نداشت. به لحاظ سیاسی هم حکومت برای آنکه پابرجا بماند چاره‌ای جز تن دادن به حضور امریکایی‌ها نداشت. اینها مسائلی نیستند که فوکو به آنها اشاره کرده باشد. در کلام فوکو نوعی عاملیت وجود دارد که شاهان ایران کشور را تقدیم دیگران کردند. البته فوکو به نفت خاورمیانه در شکل‌گیری وضعیت آن زمان اشاره می‌کند یا به این امر اذعان دارد که امریکا در کودتای ایران نقش داشته، اما در رخدادهای انقلابی ردپایی از قدرت‌ها جهانی نمی‌جوید. عدم توجه عام به مسائل بین‌المللی در نظریه‌های سیاسی-فلسفی فوکو دیده می‌شود. اینکه چگونه کشورهای قدرتمند اقتصادی و سیاسی سبب‌ساز تغییر روند اجتماعی، اقتصادی و سیاسی کشورهای دیگر می‌شوند یا به بیان دیگر آنها را با استفاده از پتانسیل‌های داخلی‌شان تبدیل به کشورهای عقب‌مانده می‌کنند مسئله‌ای نیست که فوکو به لحاظ نظری بدان پرداخته باشد.^{۹۸} فوکو به رویه دیگر این ماجرا هم بی‌توجه است که عقب‌ماندگی یا جهان سوم بودگی صرفاً منوط به تأثیر قدرت‌های جهانی نیست و بی‌شک ریشه در مناسبات درونی این کشورها دارد.

^{۹۷} فوکو، *ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند*، ۲۰.

^{۹۸} البته می‌توان از نظریه او چنین چیزی در مناسبات بین‌المللی استخراج کرد. شاید مهم‌ترین تأثیرات فوکو در این زمینه را می‌توان در نقد پارادایم‌های مسلط این رشته، تحلیل گفتمان و مطالعات حکمروایی جهانی مشاهده کرد، اما این به معنای گفتار مستقیم او در این موضوع خاص نیست. برای مشاهده تلاش‌هایی به منظور بسط اندیشه فوکو به روابط بین‌الملل بنگرید به

Nicholas J. Kiersey and Doug Stokes (eds.), *Foucault and International Relations: New Critical Engagements* (London: Routledge, 2013).

اینکه ایران یا هر کشور جهان‌سومی دیگری نتوانسته ساختار دولتی منظمی را پایه‌ریزی کند به سبب عدم توسعه ساختاری آن کشور در زمینه‌های گوناگون است. زمانی که آگاهی به این مشکل عدم توسعه پدیدار شد،^{۹۹} خواست‌رهایی از آن نیز سر بر آورد. این خواست‌رهایی در زبان عباس‌میرزا، میرزا حسین‌خان سپهسالار یا امیرکبیر به خواست دولت منتظم یا مقیده بدل شد و چند دهه بعد بدل به سلطنت مشروطه یا حکومت قانون در زبان مشروطه‌خواهان.^{۱۰۰} زمانی که آگاهی به ناکارآمدی ساختارهای داخلی پدید می‌آید، قدرت کشورهای قدرتمند این ناکارآمدی را پر کرده و به این ترتیب، سیستم دچار نوعی عدم تعادل می‌شود. این وضعیت از سوی نحله‌های فکری متفاوت به صور گوناگون (رشد، توسعه، وابستگی، نظام جهانی، استعمار، انحطاط و مانند اینها) فهم می‌شود. لیک این مهم در نوشتارهای فوکو درباره ایران در سطحی تحلیلی جای ندارد. فقط تعبیری از این وضعیت را با عناوینی نظیر "توسازی" در ایران یا "نیمه‌مستعمره" بودن ایران می‌یابیم.

با همه این کاستی‌ها، نحوه مواجهه فوکو با وقایع ایران درخور تأمل است. حتی می‌توان این نحوه را با کمی انتزاع از این متون، در قالب سؤالاتی به بحث گذاشت که فوکو می‌توانست پیرامون ایران بپرسد: تعارضات و شکاف‌های عمده در جامعه ایران چیست؟ محل منازعه موجود کجاست؟ نقاط تمایز مخالفان و دولت در چیست؟ کدام مفاهیم و خواسته‌ها در متن جنبش مردمی ایران بیشترین کاربرد و تأکید را دارند؟ مردم یا کسانی که در این جنبش‌اند چگونه هویت خود را می‌سازند؟ کدامین لحظات تاریخی در پیدایی وضعیت موجود نقش داشته‌اند؟ مخالفان چگونه باهم در ارتباط‌اند و مخالفتشان بر چه اساس سامان یافته؟ مخالفان به دست کدام نهاد و چگونه سرکوب می‌شوند و این هر دو به لحاظ مادی چگونه تأمین می‌شوند؟ چه شکاف‌هایی در سیستم موجود وجود دارد؟ برای پاسخ به

^{۹۹} مراد ما از توسعه در اینجا توجه به وجه نومیالیستی کلمه است، نه آنچه نظریات توسعه از آن سخن می‌گویند. در این زمینه با مجید رهنما هم‌عقیده‌ام که "توسعه ایدئولوژی‌ای بود که در شمال زاده شد و تلطیف شد تا اساساً نیازهای قدرت‌های مسلط را که در جستجوی یک ابزار مناسب‌تر برای توسعه‌طلبی اقتصادی و ژئوپلیتیکی خود بودند تأمین کند." بنگرید به مجید رهنما، "به سوی مابعد توسعه: جستجو برای راهنماها، زبان جدید و الگوهای جدید"، در دولت، فساد و فرصت‌های اجتماعی، ۳۶۸-۳۹۵.
^{۱۰۰} برای اطلاع از دولت منتظم مقیده بنگرید به فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون: عصر سپهسالار (تهران: خوارزمی، ۱۳۵۱)، ۱۹۱؛ فریدون آدمیت، امیرکبیر و ایران (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲)، ۲۲۴؛ بهزاد کریمی، ناصرالدین‌شاه قاجار: پنجاه سال سلطنت (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه، ۱۳۹۲)، ۴۱.

این سؤال‌ها، فوکو به متن خوانی در حول ایران، پرسشگری از مطلعین و مشاهده می‌پردازد. مشاهده‌هایش سطح شهرها را می‌کاود، پرسش‌هایش عموماً از نخبگان مخالف دولت صورت می‌گیرد و اطلاع‌چندانی از متن خوانی‌هایش نداریم.

هر کدام از این سه سطح را می‌توان به صورت جداگانه نقد کرد، لیک از آنجا که اطلاعاتی دربارهٔ نحوهٔ مشاهده و مطالعهٔ فوکو در دست نداریم، بر مقولهٔ پرسش از مطلعین متمرکز می‌شویم که خود به نقل مستقیم سخنان آنان پرداخته است. فوکو پندارها و گفته‌های دیگران در موارد مختلف را بدون نقد و به همان سان که نقل شده‌اند بازگو می‌کند و از این رو، خطایی جدی در سامانه‌ای که برای فهم ایران می‌پردازد پدید می‌آید. هولناک‌ترین خطا لحظه‌هایی است که فوکو به تأسی از گفته‌ها گمان می‌برد اعتصاب‌کنندگان و مخالفان برنامه‌ای برای حکومت کردن ندارند، اما در مقابل آن خواست عمومی را برپایی حکومت اسلامی می‌بیند. فوکو بین این دو مسئله هیچ نسبتی برقرار نمی‌کند. نداشتن برنامه برای حکومت و داشتن خواست حکومت اسلامی احتمال سناریوهای مختلف را برای آینده کم می‌کند. تضاد این دو نکته را فوکو در فردای انقلاب میان این دو سخن می‌یابد: ”ما حاضریم هزاران کشته بدهیم تا شاه را وادار به ترک کشور کنیم“ و ”با خون مردم ایران انقلاب مستحکم خواهد شد.“ نادیده انگاری تضاد بین خواست و نداشتن یا توجه بیشتر به خواست و وقع نهادن به یک شالوده فکری، نه فقط فهم سناریوهای آینده را مخدوش می‌کند، بلکه فهم حال را نیز نامحتمل می‌سازد. به این ترتیب، ویژگی‌ای که فوکو در مقاله ”روشنگری چیست؟“ در باب تاریخ اکنون متذکر شده بود، از میان برمی‌خیزد.

تاریخ اکنون برای روایت قسمتی از واقعیت موجود نیازمند دیدگاه دیگران است. اما نظر دیگران حتی در صورت تبحر بسیار در موضوع متناقض‌نماست. از این رو متناقض‌نماست که تحقیق بدون مراجعه بدین افراد ناممکن است و راستی‌آزمایی گفته‌هایشان علی‌الخصوص در برهه‌های حساس بسیار دشوار. مقصود از راستی‌آزمایی یافتن ادله یا اسنادی است که صحت گفته‌های آنها را تأیید کند، مخصوصاً در لحظات ازهم‌گسسته‌ای نظیر انقلاب که یا طرفدار وجود دارد یا مخالف. در کار فوکو، عموم آنچه دیگران به او گفته‌اند اطلاعاتی است نادقیق از تاریخ یا وضعیت موجود. اطلاعاتی که با مراجعه به دم‌دستی‌ترین منابع نیز نمی‌توان صحت آنها را تأیید کرد البته این ایراد نیز بر فوکو وارد است

که چرا بیشتر به نظر مخالفان دولت اهمیت داده و با آنها سخن گفته است. حتی فوکو می‌توانست در جاهایی که مردم است منشوری از عقاید بسازد. بدین‌گونه تاریخ اکنون می‌توانست دربردارنده مجموعه‌ای از امکانات برای فردا باشد، لیکن توجه یک‌طرفه به مخالفان هم امکانات را محدود می‌کند و هم تداوم امور را در ساختارهای مختلف نامحسوس می‌سازد.^{۱۰۱}

اگر قبول کنیم که تاریخ اکنون مجموعه‌ای از امکانات است، نمی‌توان در خصوص امور موجود احکامی کلی صادر کرد، چنان که گاه فوکو گرفتار آن می‌شود. تاریخ اکنون در واقع تاریخ‌های توالی امور است، اموری که در یک لحظه به هم گره می‌خورند و اکنون را پدید می‌آورند. نگارش اکنون نیازمند دانستن تاریخ آن اموری است که در لحظهٔ اکنونی برای ما مهم‌اند. تاریخ اکنون به این علت دشوار است که راوی دانای کلی است که روایت را شکل می‌دهد و به همین سبب باید از احکام کلی دور باشد، وگرنه هم امکان فهم اکنون و هم تصور آینده مخدوش می‌شود.

فوکو مبارزهٔ مردم ایران را مبارزهٔ برخی از عناصر ملت با برخی دیگر یا برخی عناصر حزب با برخی دیگر نمی‌داند. آنچه هست رویارویی است "میان تمام مردم و قدرتی که با سلاح‌ها و پلیس‌هایش مردم را تهدید می‌کند."^{۱۰۲} سوای آنکه آیا این امر درست فهمیده شده یا نه و جدا از اینکه فوکو چگونه ارتش یا دولت را جدای از مردم دانسته است، که خطایی نظری است، ارادهٔ جمعی مردم ایران و خواست جمعی این ملت را در عنصری واحد می‌دید: سلب حق از پادشاه.

فوکو می‌گوید که همهٔ اهالی ایران یک اعتراض و یک خواست دارند: شاه باید برود. با این همه، چگونه می‌توان شهروندانی را نادیده انگاشت که خواهان استمرار حکومت شاهنشاهی بودند؟ از سوی دیگر، خواست همهٔ ایرانی‌ها نیز حکومت اسلامی نبود. در آن لحظات صدای جمهوری نیز در ایران رسا بود. فوکو خواست جمهوری را در ایران نادیده می‌انگارد و صرفاً وجههٔ اسلامی

^{۱۰۱} یکی از مفاهیم تداوم‌یافتهٔ مهم در تاریخ معاصر ایران اصطلاح رهبر است. محمدرضا شاه پهلوی بعد از انقلاب سفید با عنوان رهبر خوانده شد. این واژه در همان زمان به آیت‌الله خمینی نیز اطلاق شد. در شمارهٔ ۸ مجلهٔ *انتقام* به تاریخ ۱۵ مهر ۱۳۴۴ آمده است: "یک سال است که رهبر دلیر و عالی‌قدر و پیشوای مجاهد حضرت آیت‌الله خمینی دور از میهن خویش در تبعید به سر می‌برد." علاوه بر سطح زبانی، می‌توان در سطوح سیاسی و اقتصادی نیز مثال‌های متعددی از این تداوم‌ها آورد.
^{۱۰۲} فوکو، *ایران روح یک جهان بی روح*، ۵۳-۷۰.

بودن حکومت را مهم می‌پندارد. در واقع، فوکو چندصدایی را نمی‌بیند، چیزی که ویژگی آشکار اکنون است. لحظه کنونی، از آنجا که چیزی در آن به سرانجام نرسیده است، پر از هیاهوست یا به بیان فوکویی، اکنون درهم‌تنیدگی گفتمان‌هاست. اما فوکو در ایران این هیاهو و تلون گفتمان‌ها را نمی‌بیند؛ تلون گفتمان‌هایی که فردای وقوع انقلاب بر وجوه تمایز خود تأکید داشتند و اشتراکی در وقوع انقلاب نداشتند.

تاریخ‌نگاری اکنون در مظان گم شدن در هیجان اتفاقات است. این هیجان‌ها ممکن است پروبلماتیکی را که نیاز به برساخته شدن دارد مخدوش کند، چنان که در فوکو و انقلاب دیدیم. انقلاب اقدام یا خواست ساده‌ای نیست، مجموعه‌ای از کنش‌ها، سبب‌ها و مسایل متعددی است که در نوعی درهم‌کنش عمل می‌کنند. توجه به خواست شاید کمکی به شناخت فضای موجود کند، اما قسمت اعظمی از تاریخ را نیز مسکوت خواهد گذاشت. یادداشت‌های ماکسیم ردنسون و آتوسا ه. را می‌توان از این منظر قرائت کرد. این دو کوشیدند به فوکو تاریخ را و واقعیت موجود در دو جامعه عربستان و لیبی را بنمایانند، اما فوکو آنها را متهم کرد که به اسلام سرکوفت می‌زنند.

اگر تاریخ اکنون بر اساس باور به سامانه شکل‌گیرد، یکی از اساسی‌ترین دغدغه‌هایش نیز باید فهم این مهم باشد. تاریخ اکنون باید بتواند مختصاتی از قاعده موجود را برسازد. در این مختصات هم باید مخالفان وضع موجود حضور داشته باشند و هم موافقان، چرا که آینده برآیند و امتزاج این دو افق مختلف است. گرچه ممکن است در بازی سیاسی تعادل از میان برخیزد و غائله به سود یکی از طرفین انجام یابد، می‌توان تصویری هرچند مه‌آلود از آینده بر پایه وضعیت امروز برساخت و احتمالاً این امر مهم‌ترین رسالت تاریخ اکنون است.