

فوکو و انقلاب ایران از منظر تاریخ‌نگاری اسلامی

مهدی شفیعیان

استادیار دانشگاه امام صادق^(ع)

مقدمه

میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴) اندیشه‌ور معاصر پسانوگرا تأثیرات بسیاری بر حوزه‌های گوناگون داشت، اما شاید مباحث، نوع نقادی و روش‌شناسی‌اش از همه بیشتر در تاریخ، روایت و مسائل مربوط به آنها بروز پیدا کرده باشد، چنان که او را طلایه‌دار و فرد متنفذ اصلی در نقد "تاریخ‌گرایی نو" می‌دانند. از "تبارشناسی" و "دیرینه‌شناسی" او که بگذریم، فوکو از ۱۹۷۸ تا ۱۹۷۹ مقالات، گزارش‌ها، مصاحبه‌ها و پاسخ‌نامه‌هایی درباره انقلاب اسلامی نوشت که همه را می‌توان ذیل "مکتوبات" جمع کرد. اگرچه در آثار نظری خود از ایران و اسلام نامی نمی‌برد، اما روایت‌های او درباره انقلاب ایران تأثیر فراوانی بر حوزه

Mahdi Shafieyan, "Foucault's Accounts of the Iranian Revolution in Light of Islamic Historiography," *Iran Namag*, Volume 3, Number 2 (Summer 2018), 59-80.

مهدی شفیعیان <aliteraturist@yahoo.com> استادیار دانشگاه امام صادق^(ع) است. حوزه تخصصی ایشان فلسفه ادبیات، نقد ادبی، و هرمنوتیک اسلامی است. شعر تر و سیم و زرو ترجمه مفاهیم عرفانی در شعر دفاع مقدس، فرهنگ و فرافرهنگ و نظریه پردازان فرهنگ سایبری (رایا فرهنگ) و مقالات متعددی به فارسی و انگلیسی از ایشان منتشر شده است که برخی از آنها عبارت‌اند از "اکنون آخرالزمان: تأخیر اسلامی یا تعلیق دریدایی؟" "فرافرهنگ: بررسی تطبیقی فرهنگ‌سازی در نظریه نقادی و مطالعات قرآنی،" "اینترنت به مثابه متنی پسانوگرا: نقد ویژگی‌های پست‌مدرن در دنیای مجازی،" "Disciplining the Devotees in *The Temple*: George Herbert as a Poet-Priest-Politician" و "قضاوت: از اندیشه اسلامی تا ادبیات پسانوگرا."

تاریخ، علوم اجتماعی-سیاسی و نقد داشته است. او دو مرتبه به ایران سفر کرد (از ۱۶ تا ۲۴ سپتامبر و از ۹ تا ۱۵ نوامبر ۱۹۷۸) که در آنها به نوعی مواضع و نظرات خود درباره حکومت و قدرت را رد کرد. ممکن است به علت دو سفر او، روایت‌هایش نیز به دو گروه تقسیم شده و در قالب روایت‌های "تمجیدآمیز" و نوشته‌های "انتقادی" مطرح شوند.^۱ طبقه‌بندی من جزئی‌تر و احتمالاً دقیق‌تر است، زیرا همه سخنان فوکو پس از سفر دومش انتقادی نیستند و نوشته‌های اولیه‌اش هم سراسر تمجیدآمیز. دسته نخست روایت‌های برگرفته از سفر اول و شامل "گفت‌وگوی میشل فوکو و باقر پرهام"، "ارتش: وقتی زمین می‌لرزد"، "شاه صد سال دیر آمده است"، "تهران: دین بر ضد شاه"، "ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟" "شورش با دست خالی"، "آزمون مخالفان" و "پاسخ فوکو به آتوسا هـ". است. روایت‌های برگرفته از سفر دوم "شورش ایران روی نوار ضبط‌صوت پخش می‌شود" و "رهبر اسطوره‌ای شورش ایران" را در بر می‌گیرد. "بشکه باروتی با نام اسلام"، "پاسخ فوکو به کلودی و ژاک برویل" و "ایران: روح یک جهان بی‌روح" در زمره دسته سوم یا نوشته‌های بینابینی هستند که متأثر از دو سفرند، اما چنان که در ذیل مشخص خواهد شد تماماً روایی نیستند. در نهایت، نوشتارهای پساانقلابی این دو را شامل می‌شوند: "نامه سرگشاده به مهدی بازرگان" و "آیا شورش بی‌فایده است؟" که به‌زعم بسیاری با چاشنی نقد همراه‌اند و با دیگر نوشته‌ها فرق دارند. به این ترتیب، تقسیم‌بندی من مبنایی زمانی دارد. با این همه، اساس کار در این نوشته همان تقسیم‌بندی سابق تمجیدآمیز و انتقادی خواهد بود.

آنچه در این نوشتار خواهد آمد بحث و بررسی روایت‌های فوکو از منظر اصول شش‌گانه تاریخ‌نگاری اسلامی است تا ببینیم نگاه دینی چگونه سخنان او را تحلیل می‌کند. برای آنکه مسیر حاکی از بغض نسبت به یک‌سو و حُب به سوی دیگر را-که غربی‌ها انجام داده‌اند و در ذیل می‌آید-نپیمایم، محور بررسی‌ام مجموعه گفتار و نوشتار نخست، یعنی موارد تمجیدآمیز خواهد بود تا ملیتم در نقد و کاوش پژوهشی دخیل نباشد. اما لازمه نشان دادن جامعیت این بحث نمایش هم‌پوشانی

^۱ آفاری و اندرسون "نامه سرگشاده به مهدی بازرگان" و "آیا شورش بی‌فایده است؟" را نوشته‌هایی انتقادی می‌دانند و آنها را جداگانه در نظر آورده‌اند. بنگرید به Janet Afary and Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 7 and 108.

هر دو گروه یا چهار دسته نوشتار در ابعاد متفاوت است تا خوانندگان دریابند که اگر گروه دیگری نیز برگرفته می‌شد نتایج مشابهی به دست می‌آمد. می‌کوشم نگاهم به مسئله بیرونی باشد، یعنی اصولی را مد نظر قرار دهم که با رویکرد غیرالهی نیز همخوانی دارند و هر منطق اخلاقی آنها را می‌پذیرد. حتی گاه به روش‌شناسی خود فوکو مراجعه می‌کنم تا از منظر خودش کاویده شود.

پیشینه پژوهش

با توجه به مواردی که خواهد آمد و بازنگری فوکو در نظریاتش را نشان می‌دهد، تحلیل روایت او از نگاه نظریات یا گفتمان پسانوگرا درست نیست. این روش مقاله "میشل فوکو و انقلاب اسلامی: رهیافتی پسامدرنیستی از منظر تحلیل گفتمان" جعفر خوشروزاده است که پهلویسم را یک گفتمان و انقلاب اسلامی را یک پادگفتمان می‌داند. از این گذشته، ایجاد این تقابل دوتایی با نظر فوکو درباره ساختارگرایی و قطبیت نه فقط در مجموعه آثارش، که در مصاحبه با باقر پرهام نیز در تضاد است. در واقع، امثال فوکو اعتقادی به روابط دوتایی و تقابلی نداشتند. از آنجا که مفهوم گفتمان به قدرت وابسته است، در انقلابی که به گفته فوکو مردم (افراد خارج از قدرت) شکل‌دهنده آن بودند، حتی اگر گفتمانی هم شکل گرفته باشد قطعاً با جزئیات مفهوم فوکویی متفاوت است. کمالینکه او خود هیچ‌جا درباره انقلاب صحبت از گفتمان نکرده است. ایراد دیگری که به این مقاله وارد است، نقل و ارجاع دست دوم به مطالب فوکوست. نکته دیگر آنکه نویسنده سخن از هژمونیک شدن گفتمان انقلاب اسلامی از طریق مشروعیت و مقبولیت در تقابل با گفتمان پهلویسم می‌گوید و آن را معادل مستولی‌شده در نظر می‌گیرد،^۲ حال آنکه هژمونی بار معنایی خود را دارد. به‌علاوه، این واژه منفی است و با خوانش فوکو از انقلاب اسلامی تطابق ندارد.

داود فیرحی در قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام و سپس در مقاله کوتاهی با عنوان "کاربرد روش‌شناسی فوکو در مطالعات اسلامی: ورود به اقلیم اسلامی" شباهت‌های اندیشه فوکویی و اندیشه‌وران اسلامی را بیان می‌کند و فوکو را از دو جنبه برای مسلمانان جذاب می‌داند: نخست اینکه او ضد گفتمان مدرنیته بود و دوم آنکه می‌توان نتیجه گرفت فرد ضدمدرنیته با جریان‌های ضدمدرنیته‌ای

^۲ جعفر خوشروزاده، "میشل فوکو و انقلاب اسلامی: رهیافتی پسامدرنیستی از منظر تحلیل گفتمان"، پژوهش‌نامه متین، شماره ۳۱ و ۳۲ (تابستان و پاییز ۱۳۸۵)، ۵۹-۸۶؛ نقل از ۷۰.

نظیر اسلام همسوست. اسلام هم همانند فوکو معتقد است لزوماً هر گفتمانی که بعد از گفتمان دیگری می‌آید بهتر از آن نیست و بنابراین، مدرنیته بهتر از ماقبل خود نبود. سپس، به مقایسه اندیشه فوکو با نظایر اسلامی او چون ابن خلدون، امر جاهز و جابری می‌پردازد و از "الخطاب" سخن می‌گوید که معادل عربی گفتمان است.^۳ فیرحی تأثیرپذیری برخی عالمان اسلامی از فوکو را چنین بیان می‌کند که در اندیشه اسلامی، قرآن، فرقان و برهان یا به عبارتی، کتاب خدا، عدل و قواعد هستی یکی‌اند و این همان تفسیرپذیری کتاب و نص است که به‌زعم او فوکو به آن می‌پرداخت. فیرحی با طرح نظریه تمدن (اراده تمدن و اقتضائات مدنی) که طبق آن قدرت بر دانش مقدم است، می‌گوید ابن طقطقی و ابو حامد غزالی این اندیشه را قبول داشتند.^۴ همچنین، مدرسه در جهان اسلام ساختاری سیاسی است و نظام‌ها به دنبال نظم‌بخشی بوده‌اند، پس شمشیرها را غلاف کردند و علم تولید شد. البته دانش نیز به قدرت می‌انجامد، اما این قدرت است که دانش را می‌سازد. از سوی دیگر، قدرت تسهیل‌کننده یا محدودکننده دانش نیست، بلکه هر دو بر یکدیگر دلالت دارند، یعنی هیچ قدرتی بدون ایجاد دانش هم‌بسته خود وجود ندارد. الهام نصیری‌پور در *ارزیابی الگوی تحلیلی میشل فوکو در مطالعات دینی* با رجوع به "ملاحظات درباره کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام" به قلم سید صادق حقیقت و احمد بستانی نظرات فیرحی را از جنبه‌های گوناگون نقد می‌کند.^۵ او در کنار فیرحی به آرای محمدرضا تاجیک و حسین کچویان درباره فوکو نیز می‌پردازد.

ملاحظات روش‌شناختی و بحث از خارج^۶

در این بخش اگرچه به مسائل روش‌شناختی می‌پردازم، قسمتی از بحث ارائه و به دو نکته پرداخته می‌شود. سعی می‌کنم در بحث از زاویه دید اسلامی به مسائلی استناد کنم که فوکو و غربی‌ها هم تأیید می‌کنند. ثانیاً، اگرچه شرایط لازم در تاریخ‌نگاری اسلامی در نوشتارهای نخست بررسی می‌شوند، نشان خواهم داد که

^۳ داود فیرحی، "کاربرد روش‌شناسی فوکو در مطالعات اسلامی: ورود به اقلیم اسلامی"، *ماهنامه زمانه*، شماره ۹ (بهار ۱۳۸۹)، ۶۰.

^۴ داود فیرحی، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام* (تهران: نشر نی، ۱۳۷۸)، ۶۳-۱۲۰.

^۵ الهام نصیری‌پور، *ارزیابی الگوی تحلیلی میشل فوکو در مطالعات دینی* (تهران: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۰)، ۱۷۸-۱۷۹.

^۶ در برخی ارجاعات به ترجمه‌های متفاوت، تغییراتی ویرایشی و ترجمانی لحاظ شده است.

روایت‌ها در ظاهر متفاوت‌اند و در مبانی فکری ثابت مانده‌اند. در نتیجه، هر کدام از نوشتارهای دو گروه یا چهار دسته که انتخاب شوند به مقصود مشابهی می‌رسیم.

یکی از مواردی که از دسته اول تا چهارم تداوم دارد فاصله‌گیری فوکو از سخنانش در آثار قبلی‌اش است. او در انقلاب ایران تأکید فراوانی بر نقش مردم دارد: "ارتش قفل است، نه کلید و از دو کلیدی که مدعی باز کردن آن‌اند، در حال حاضر، آنی که بهتر به این قفل می‌خورد کلید امریکایی شاه نیست، کلید اسلامی جنبش مردمی است."^۷ در اینجا، او جواب و راه حل را مردمی می‌داند، نه امریکایی و وابسته به قدرت و حکومت که در کتاب‌های خود آن را "مولد" (productive) می‌داند.^۸ گویی زمانی که فوکو درباره قدرت نظریه‌پردازی می‌کرد، اساساً با ماهیت مردمی دین اسلام آشنایی نداشته و با دیدن این نظام جدید، فکری برخلاف نظرات قبلی‌اش را می‌پذیرد.

هنگامی که توصیفات او درباره همین مردم را در نوشته‌های متفاوت مقایسه می‌کنیم، درمی‌یابیم تأثیرپذیری یکسان بوده است: "هزاران تظاهرکننده دست خالی جلوی سربازان مسلح در خیابان‌های تهران رژه می‌رفتند و فریاد می‌زدند: 'اسلام، اسلام، اسلام'."^۹ یا "این جمعیت فقط فریاد 'مرگ بر شاه' برنیاورده، بلکه فریادش 'اسلام، اسلام'... بوده است... شاه و قدیس، حاکم مسلح و تبعیدی بی‌سلاح، سلطانی مستبد و روبه‌روی او مردی که دست خالی و به پشتیبانی یک ملت به پا خاسته است"^{۱۰} یا "این رویداد انقلابی اراده مطلقاً جمعی را نمایان می‌کند."^{۱۱} بسامد و تکرار کلمات و عباراتی چون "دست خالی"، "به پشتیبانی یک ملت" ("جمعیت" / "اراده مطلقاً جمعی") و "اسلام، اسلام" از شباهت روایت و نگارش حکایت می‌کنند که نشان از تأثیری ثابت دارد. چنان که در استنادها مشاهده می‌شود، این تأثیرپذیری در هر دو گروه روایتی ادامه دارد.

نمونه دیگر در خصوص نقش مردم و تعمق مداوم او درباره حکومت و قدرت

^۷ میشل فوکو، "ارتش: وقتی زمین می‌لرزد"، در *ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟* ترجمه حسین معصومی همدانی (تهران: هرمس، ۱۳۷۷)، ۹-۱۶؛ نقل از ۱۶. تأکید از من است.

^۸ میشل فوکو، *مراقبت و تنبیه: تولد زندان*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانپدیده (تهران: نشر نی، ۱۳۷۸)، ۲۱۸.

^۹ فوکو، "تهران: دین بر ضد شاه"، در *ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟* ۲۵-۳۲؛ نقل از ۲۸.

^{۱۰} فوکو، "ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟" در *ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟* ۳۳-۲۴؛ نقل از ۳۳-۳۴.

^{۱۱} میشل فوکو، "ایران: روح یک جهان بی‌روح"، در *ایران: روح یک جهان بی‌روح و نه گفت‌وگوی دیگر*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانپدیده (تهران: نشر نی، ۱۳۸۰)، ۵۳-۷۰؛ نقل از ۵۷.

این بند معروف است که در دو مقاله تکرار می‌شود:

سرنوشت عجیبی دارد ایران. در سپیده‌دم تاریخ، این کشور دولت و حکومت را پدید آورد؛ بعدها نسخه آن را به اسلام هدیه داد و مقامات ایرانی در سمت‌های دیوانی به خدمت امپراتوری عربی درآمدند. اما ایران از همین اسلام مذهبی بیرون آورده است که در طول قرن‌ها به هر چیزی که می‌تواند از اعماق وجود یک ملت با قدرت دولت دریفتند نیرویی مقاومت‌ناپذیر بخشیده است.^{۱۲}

او پارس را مخترع حکومت می‌داند که به اسلام الگوهای حکومتی را "هدیه داد." به عبارت دیگر، اسلام را در جایگاه دین گفتمان قدرت محسوب نمی‌کند، چرا که ساختار آن تماماً بر پایه آرای مردمی است:

به نوعی سازمان‌دهی خاص می‌رسیم. در روحانیت شیعه، مرجعیت دینی تابع سلسله‌مراتب نیست. هر کسی تنها از مرجعی پیروی می‌کند که خود بخواهد. آیات عظام امروزی را که در برابر شاه و پلیس و ارتش او ملتی را یکپارچه به خیابان‌ها کشانده‌اند، هیچ‌کس بر مسند نشانده است، بلکه مردم به ایشان گوش کرده‌اند و این نکته حتی درباره کوچک‌ترین اجتماعات هم صادق است. آخوندهای محله و ده کسانی را بر گرد خود جمع می‌کنند که به سوی سخن ایشان کشیده می‌شوند، اسباب معاش ایشان را همین مردم داوطلب فراهم می‌کنند، از طریق همین مردم درمی‌یابند که چگونه باید مریدانشان را [که همین مردم‌اند] حمایت کنند، نفوذشان را هم از همین مردم دارند. اما باز به همین سبب است که روحانیان سرچشمه یک تسلائی دائمی‌اند: ایشان باید بیداد را نفی کنند، از دولت انتقاد کنند، بر ضد اقدامات ناشایست برخیزند، نکوهش کنند و رهنمود بدهند. این مردان دین مثل پرده‌هایی هستند که خشم و خواست‌های مردم بر آنها نقش شده است. اگر بخواهند برخلاف جریان شنا کنند، این قدرتی را که عمدتاً در جریان گفت‌و شنود به دست آمده است از دست می‌دهند.^{۱۳}

^{۱۲} فوکو، "تهران"، ۳۲؛ فوکو، "ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟" ۴۲.
^{۱۳} فوکو، "تهران"، ۳۰-۳۱.

حال "سازمان‌دهی" چیست؟ آیا مجدداً با نظام‌های قدرت در ارتباط است؟ پاسخ منفی است. او این مفهوم را با هم بودن و مکالمه تعریف می‌کند، نه گفت‌وگو. "سازمان‌دهی یک شیوه با هم بودن است، نوعی گفت‌وگوشوند، چیزی است که از راه آن می‌توان صدای خود را به گوش دیگران رساند."^{۱۴} از این هم جلوتر می‌رود و برای ادامه بحث خود درباره اهمیت حضور و نقش مردم حتی استدلال شیعی را بیان می‌کند که مردم ظهور امام غایب را میسر می‌سازند: "امام دوازدهم، هر چند پیش از ظهور از چشم‌ها پنهان است، به‌طور کلی و قطعی غایب نیست. خود مردم‌اند که هر چه بیشتر نور بیدارگر حقیقت بر دلشان بتابد بیشتر اسباب بازگشت او را فراهم می‌کنند."^{۱۵} اما نکته مهم دیگری در گزارش فوکو هست و آن یکپارچگی ایرانیان است، مسئله‌ای که مجدداً در همه نوشته‌های او بسیار آمده است:

پدیده متعارض‌نما این است که با این حال خواستی است جمعی و کاملاً یگانه. عجیب است که می‌بینیم این کشور پهناور که جمعیتش در حاشیه دو کویر بزرگ پراکنده است، . . . این کشوری که سانسور و نبود آزادی عمومی بند بر پایش نهاده است، با همه اینها چنین وحدت شگفت‌انگیزی از خود نشان می‌دهد. پزشک تهرانی و ملای شهرستانی، کارگر نفت و کارمند پست و دانشجوی چادری همه یک اعتراض و یک خواست دارند. این درخواست چیزی هست که مایه تشویش خاطر است.^{۱۶}

یعنی انضباط و نظارت بر مردم فقط با اعمال قدرت میسر نمی‌شود، او به چشم خود می‌بیند که مردم همه آنچه را یک نفر می‌خواهد می‌کنند و این کار را آگاهانه و عاشقانه انجام می‌دهند. این روش قطعاً بسیار مولدتر از نگاه سراسرینی مورد تأیید فوکوست. جالب اینجاست که کشور تحت حکومت پهلوی یکی از جاهایی بود که از زندان و ساختار الگویی فوکو یا همان سراسرین (panopticon) استفاده می‌کرد؛ مکانی که همانند نگاه مثبت فوکو "قصر" نامیده می‌شد و امروز تبدیل به موزه شده است. حال، فوکو این حاکمیت را تقبیح می‌کند: "حزب‌های سیاسی قربانی این دیکتاتوری وابسته‌ای شده‌اند که رژیم شاه نام دارد."^{۱۷}

^{۱۴} فوکو، "تهران"، ۳۲.

^{۱۵} فوکو، "تهران"، ۳۷.

^{۱۶} میشل فوکو، "رهبان اسطوره‌ای شورش ایران"، در *ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟*، ۶۱-۶۵؛ نقل از ۶۳.

^{۱۷} فوکو، "رهبان"، ۶۳-۶۲.

نمونه دیگری که او سخنان نظری خود را اگر نگوییم باز پس گرفته است، درباره آن به جد تعمق کرده و به شک و تردید افتاده، بحث نظام حقیقت و تفسیر است: ”در نظر شیعه، قرآن حق است زیرا بیان اراده الهی است. اما خدا خود خواسته است که حق باشد. حق است که قانون را پدید می‌آورد، نه که قانون حق را بسازد. البته می‌توان این حق را در ’کتاب‘ خدا که به پیامبر وحی شد یافت.“^{۱۸} او که اساساً به تفسیر به‌منزله زمینه مشترک معنا اعتقادی نداشت،^{۱۹} حق را وابسته به متن می‌داند. شاید در ظاهر ارتباط حقیقت با گفتمان به ذهن آید که نظر فوکوست، اما او با سخن از ائمه که مفسران قرآن‌اند می‌گوید که آنها نور هدایت را می‌آورند: ”بعد از محمد دور دیگری از وحی آغاز می‌شود که دور تمام‌نشده امامانی است که با سخن خود، با سرمشقی که با زندگی خود می‌دهند و با شهادت خود حامل نوری هستند که همواره یکی است و همواره دگرگون می‌شود. این نور است که قادر است قانون و حقوق را از درون تبیین کند.“^{۲۰} طبعاً منظور از ”دور دیگری از وحی“ وحی جدید نیست، زیرا به امام وحی نمی‌شود و او این مطلب را به خوبی می‌دانست که می‌گوید ائمه با گفتار و رفتار خود راهنمای وحی هستند. به دیگر سخن، منبع و متن یکی است، اما خوانش‌ها متفاوت و البته در یک راستاست: ”نوری . . . که همواره یکی است و همواره دگرگون می‌شود.“ از سوی دیگر، حق برخلاف گذشته وابسته به قدرت نیست، زیرا اسلام-چنان که در بالا آمد-گفتمان قدرت محسوب نمی‌شود، بلکه قانون نماد قدرت و حکومت برگرفته از حق است و حق تابع آن یا حکومت‌ساخت و انسان‌ساخت نیست.

همین اتفاق در مقاله آخر او نیز می‌افتد که به‌زعم خیلی‌ها انتقادی بود. او مجدداً نظریه‌های خود درباره قدرت و حکومت را نقض می‌کند و به نظریه‌ای جدید می‌رسد که باز تأیید انقلاب ایران است، چیزی که ”خارج از تاریخ“ می‌نامدش:

اگر جوامع تداوم و بقا داشته باشند، یعنی اگر قدرت در این جوامع ”کاملاً مطلق“ نباشد، به دلیل آن است که پشت تمام رضایت‌ها و اجبارها، فراتر از تهدیدها، خشونت و اقتناع، امکان این لحظه وجود دارد

^{۱۸} فوکو، ”تهران“، ۳۰.

^{۱۹} میشل فوکو، دیرینه‌شناسی دانش، ترجمه عبدالقادر سواری (تهران: گام نو، ۱۳۸۸)، ۲۱-۲۲؛ Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 51 and 183.

^{۲۰} فوکو، ”ایرانی‌ها“، ۳۷.

که زندگی را نمی‌توان معاوضه کرد، جایی که قدرت بی‌قدرت می‌شود و در جلوی چوبه‌دار و مسلسل‌ها انسان‌ها قیام می‌کنند و می‌ایستند.

چون این مسئله این‌گونه هم ”خارج از تاریخ“ و هم در تاریخ است و چون هر فرد زندگی و مرگ خود را به خطر می‌اندازند، انسان می‌فهمد که چرا قیام‌ها قادر بوده‌اند بیان و داستان شورانگیز خود را چنان آسان در قالب‌های دینی بیابند. برای قرن‌ها تمام این وعده‌های زندگی اخروی و تجدید زمان، خواه با انتظار منجی، حکومت آخرالزمان یا سلطنت خیر مطلق، یک کلاه‌شرعی یا پوشش مسلکی از خود نساختند. در عوض، آنها منشی ساختند که با آن این قیام‌ها زنده ماندند.²¹

دیدن جوانان و پیرانی که جان خود را در کف دست برای پیروزی آرمانشان فدا می‌کردند حاکی از آن است که یک حکومت نمی‌تواند فقط با ”مراقبت و تنبیه“ دوام یابد. این مسئله ”خارج از تاریخ“ است، یعنی همان تاریخی که با ذهنیت صرفاً بشری درک نمی‌شود؛ و ”در تاریخ“ است، زیرا واقعاً اتفاق می‌افتد. او خود می‌گوید که نمونه این انقلاب را در جایی ندیده است، چون در تاریخ انقلاب‌های بزرگ مسائلی سطحی چون اختلاف طبقاتی انگیزه اصلی بوده که پس از مدتی فروکش کرده یا سرکوب و سرخورده شده است. فوکو اذعان دارد که این وجوه معنوی زندگی مسلمانان ایرانی برایش گنگ است و تازگی دارد: ”انسان دخیل در شورش به غایت غیرقابل توضیح است. باید یک ریشه‌کنی وجود داشته باشد که پیشرفت تاریخ را قطع می‌کند و مجموعه‌ای طولانی از دلایل که چرا یک نفر واقعاً خطر مرگ را به قطعیت اجبار به تبعیت ترجیح می‌دهد.“²²

ملاحظه دوم روش‌شناختی عبارت از رویکرد فوکو به اسلام و قبول برخی اصولی است که می‌توان از این مجموعه نوشتارها فهمید. لذا اگر حتی فوکو را با نگاه صرفاً اسلامی ارزیابی کنم، نگاهی از خارج نخواهد بود و گویی با رویکرد خود فوکو نوشته‌هایش را بررسی می‌کند. برای مثال، در این زمینه، بسیاری از ارکان تفکر اسلامی را مطرح می‌کند. در برخی مواقع از شریعت‌مداری نقل قول می‌آورد، اما گاهی هم مستقیماً درباره مبانی اسلامی سخن می‌گوید، که البته

²¹Michel Foucault, "Is It Useless to Revolt?" in *Foucault and the Iranian Revolution*, 263-267; quote on 263-264.

²²Foucault, "Is It Useless," 263.

برای کسانی که فوکو را خوب می‌شناسند عجیب نیست، زیرا می‌دانند که قبل از سفر به ایران مطالعات مبسوطی دربارهٔ اسلام داشته است.

این ملاحظه را با درنظرگیری ملاحظهٔ قبلی در ذیل بررسی می‌کنم. یک‌بار نظرات فوکو دربارهٔ حکومت را بازخوانی کنیم: هیچ‌چیز نباید در تقابل با قدرت باشد و حتی اگر دانش باشد، غیرمفید است. این نکته را می‌توان از عبارت “دانشی مفید برای قدرت یا سرکش در برابر آن”^{۲۳} فهمید که در آن تضادی بین “مفید” و “سرکش” به وجود می‌آید. پس مقاوم در برابر قدرت غیرمفید است. اصلاً نظریهٔ “مراقبت” یا “انضباط” (discipline) او برای جلوگیری از قیام و انقلاب است: “انضباط باید اثرهای ضد قدرت را خنثی کند، اثرهایی که از آن کثرت سازمان‌یافته زاده می‌شوند و در برابر قدرتی که می‌خواهد بر این کثرت استیلا یابد به‌نوعی مقاومت می‌کنند: اغتشاش‌ها، شورش‌ها، سازمان‌های خودانگیخته و ائتلاف‌ها [و هر چیزی که همبستگی افقی ایجاد کند].”^{۲۴} اما اکنون هم مقاومت، هم شورش و هم سازمان‌دهی در برابر رژیم شاه خوب است.

او همین مسئله، یعنی نقض نظرات خود، را در نوشتارهای پساانقلابی و به‌اصطلاح غربی‌ها انتقادی هم تکرار می‌کند. او در نامه‌ای به نخست‌وزیر ایران پیشینهٔ نظری خود دربارهٔ متهمان و زندان را نقض می‌کند: “آنها [انقلابیون] محاکمهٔ یک جوان سیاه‌پوست در رژیم نژادپرست افریقای جنوبی را مشابه محاکمهٔ یک شکنجه‌گر ساواک در تهران نمی‌دانند.”^{۲۵} او که انواع مجازات لازم برای مجرمان خبیث و در عین حال منفعل را در نوع دوم ذکر می‌کرد،^{۲۶} اکنون عقیدهٔ ایرانی‌ها را به پرسش می‌کشد که چرا محاکمهٔ یک ساواکی را با بی‌گناهی در افریقای جنوبی یکسان قلمداد نمی‌کنند. این در حالی است که در این نقل قول سخن از محاکمه به میان می‌آید، نه مجازات یا شکنجه که در اسلام ممنوع است. بنابراین، لازم نیست مسئله را از دید اسلامی ببینیم که شکنجه‌گر قاتل را شایستهٔ اعدام می‌داند و سپس حکم به رد نظرات فوکو دهیم. آنچه مهم است اینکه فوکو خود را نقض کرده و این در همهٔ نوشتارهای او دربارهٔ انقلاب ایران تداوم دارد.

^{۲۳} فوکو، مراقبت و تنبیه، ۴۰.

^{۲۴} فوکو، مراقبت و تنبیه، ۲۷۳.

^{۲۵} میشل فوکو، “نامهٔ سرگشاده به مهدی بازرگان”، ترجمهٔ حسام سلامت، دسترس‌پذیر در <http://problematicaa.com/foucault-bazargan/>.

^{۲۶} فوکو، مراقبت و تنبیه، ۲۵۴-۲۵۵.

واقعاً به نظر می‌رسد فوکو در روایت خود در حال بازاندیشی نظرات خود است. مجدداً عبارتهای پایانی نوشتهٔ “تهران: دین بر ضد شاه” را در “ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟” تکرار می‌کند، اما با اضافه کردن پرسش‌های نظری‌اش:

پیرامون این “خواست سیاسی” دو پرسش دیگر هم هست که توجه مرا بیشتر جلب می‌کند. یکی از این دو پرسش به ایران و سرنوشت یگانهٔ آن مربوط می‌شود. در سپیده‌دم تاریخ، ایران دولت را اختراع کرد و الگوهای آن را به اسلام هدیه داد. مدیران ایرانی کارمندان دستگاه خلافت شدند. اما ایران از همین اسلام مذهبی بیرون آورده است که چشمه‌هایی خشک‌نشدنی برای مقاومت در برابر قدرت دولت در اختیار این ملت نهاده است. این “خواست سیاسی” را باید تلفیق در نظر گرفت یا تناقض، یا آستانهٔ امری نو؟^{۲۷}

پرسشی که ذهن او را به خود مشغول کرده این است که چگونه ملت و دینی که مبانی و انواع حکومت را پایه‌ریزی کرده‌اند تقابل با حکومت را هم درون خود جای داده‌اند؟ شاید تا آن زمان تصور فوکو از حکومت صرفاً ساختاری مثبت بود که همه‌چیز را به نظم درمی‌آورده است، اما اکنون می‌پرسد که آیا بالاخره می‌توان در برابر نظام (ساختار انضباطی) ایستاد؟ آیا می‌توان هر دو (تشکیل حکومت و مقابله با آن) را جمع کرد؟ یا این امر متناقض است؟ یا شاید مسئله‌ای جدید او را درگیر کرده که فعلاً گویا برای آن پاسخی ندارد یا به سبک نوشتارهای روشنفکری سعی می‌کند خود را پرسشگر نشان دهد، گرچه دربارهٔ سؤال بعدی می‌گوید: “جست‌وجوی چیزی که ما غربی‌ها امکان آن را پس از رنسانس و بحران بزرگ مسیحیت از دست داده‌ایم . . . جست‌وجوی معنویت سیاسی؟ هم‌اکنون صدای خندهٔ فرانسوی‌ها را می‌شنوم، اما من می‌دانم که اشتباه می‌کنند.”^{۲۸} شاید او به نقطه‌ای رسیده است که رد و طرد اندیشه‌های اسلامی و ایرانی را اشتباه می‌داند و در واقع به آنها ایمان آورده است، چنان که خود تصدیق می‌کند که آیینی نو را پذیرفته است: “من در این راه نوکیش هستم.”^{۲۹} یا شاید منظور او از “امری نو” بازاندیشی مثبت بودن ذاتی حکومت است. در حقیقت، حکومت به‌خودی‌خود مثبت و مولد

^{۲۷} فوکو، “ایرانی‌ها”، ۴۲.

^{۲۸} فوکو، “ایرانی‌ها”، ۴۲.

^{۲۹} فوکو، “رهبر”، ۶۱.

نیست و ماهیت آن را رفتار و نگرش او تعیین می‌کند.

استفاده فوکو از واژگان و استدلال دینی این مسئله را یادآوری می‌کند که حداقل آن برهه و گزارش‌های او درباره ایران را می‌توان بر اساس نگاه دینی تفسیر کرد. عنوان مقاله "ارتش: وقتی زمین می‌لرزد" یادآور سوره زلزال است که خبر از حادثه‌ای بزرگ می‌دهد. همچنین، وقتی می‌گویید که سخن مارکس درباره اسلام شیعی مصداق ندارد: "من این را هم از بعضی از پیروان حکومت اسلامی شنیده‌ام که می‌گویند این جمله مارکس [که دین افیون توده‌هاست] شاید در مورد مسیحیت معتبر باشد، ولی در مورد اسلام، به‌ویژه در مورد تشیع، معتبر نیست. من کتاب‌هایی درباره اسلام و تشیع خوانده‌ام و کاملاً با این حرف موافقم."^{۳۰}

او در مطالعات و مشاهدات خود دریافت که اسلام دینی صوری نیست، بلکه آیینی است که حریمی امن و مراقبت و حفاظت را با خود به همراه دارد: "کجا باید در پی حفاظت گشت و هویت واقعی خود را کجا باید سراغ گرفت؟ جز در اسلامی که از قرن‌ها پیش زندگی روزانه، پیوندهای خانوادگی و روابط اجتماعی را با مراقبت تمام سامان داده است؟"^{۳۱} در اینجا دیگر موضوع نقل قول و روایت صرف نیست و سخن با تجربه همراه شده است. همچنین، در پاسخ به نوشته اتوسا هـ. علت نوع و جهت‌گیری روایت خود را چنین بیان می‌کند: "مسئله اسلام به عنوان نیروی سیاسی برای زمان ما و سال‌های آینده بسیار مهم است."^{۳۲} او پس از طرح مسئله "معنویت در سیاست" یکی از مبنایی‌ترین اصول اسلامی ("سیاست ما عین دیانت ماست و دیانت ما عین سیاست ماست") را بیان می‌کند: "این جنبش‌ها دینی‌اند چون سیاسی‌اند، و سیاسی‌اند چون دینی‌اند."^{۳۳}

به هر حال، صحبت از اسلام در مقام نظریه و عقیده برای او جذاب بود، اما اسلام در عمل و به‌صورت حکومت چنین نبود که همین امر حلقه اتصال این بحث با قسمت قبل است. به‌نظر می‌رسد او هم مثل دیگر غربی‌ها حکومت

^{۳۰} میشل فوکو، "مصاحبه با میشل فوکو"، در باقر پرهام، *باهم‌نگری و یکتانگری: مجموعه مقالات* (تهران: آگاه، ۱۳۷۸)، ۱۴۹-۱۵۸؛ نقل از ۱۵۴.

^{۳۱} فوکو، "تهران"، ۲۷.

^{۳۲} Michel Foucault, "Foucault's Response to Atoussa H.," in *Foucault and the Iranian Revolution*, 210.

^{۳۳} فوکو، "مصاحبه"، ۱۵۵.

اسلامی را برنمی‌تافت: ”من دوست ندارم دربارهٔ حکومت اسلامی به‌عنوان یک ’ایده‘ یا حتی ’آرمان‘ سخن بگویم، اما به‌عنوان ’خواست سیاسی‘ مرا تحت تأثیر قرار داده است... از این جهت که کوششی است برای اینکه سیاست یک بُعد معنوی پیدا کند.“^{۳۴} این نقل قول از روایت سفر اول در آخرین مجموعه نوشتار او نیز بازتاب دارد، آنجا که تلاش بسیار می‌کند تا بازرگان را متقاعد سازد صفت ”اسلامی“ برای حکومت ایران بلاوجه است و واژه ”حکومت“ خود دربرگیرندهٔ همهٔ وظایف لازم است. این موضوع را ذیل اصول شش‌گانه مجدداً از زاویه‌ای دیگر مطالعه خواهیم کرد.

بحث و بررسی

در این قسمت به بحث دربارهٔ نوشته‌های فوکو با توجه به شش اصل تاریخ‌نگاری از منظر اسلامی می‌پردازیم، زیرا روایت یک واقعه در باطن خود نوعی تاریخ‌نگاری است. بنابراین، ابتدا شش اصل را بیان و تبیین می‌کنم و سپس، هر یک را با مصادیقی از متون فوکو پی‌گرفته و تحلیل خواهیم کرد. چنان‌که در بالا آمد، با آنکه به‌زعم من تفاوتی بین بررسی این شش اصل در روایت‌های گروه اول و دوم وجود ندارد، به همان روایت‌های گروه نخست می‌پردازم که غربی‌ها برای تمجیدآمیز بودنش فوکو را توبیخ می‌کردند. علت این است که در زمان نقد این ایراد وارد نباشد که پژوهشگر ایرانی نوشتارهای واپسین را برنتافته است. از سوی دیگر، لازم است بررسی پیوستگی‌ها و ناپیوستگی‌ها بین این دو گروه روایت و تحلیل ایراد تاریخ‌نگاری در متون او هم‌زمان صورت گیرد، زیرا این امر مطابق سبک تاریخ‌نگاری خود اوست که به دنبال گسست‌ها بود.

در اصل اول، سخن از تسلط نویسنده بر تاریخ و مسائل آن می‌رود.^{۳۵} تاریخی که به نقل از کتاب این و آن باشد متنی دست دوم است که نویسنده از صحت و سقم آن خبر ندارد و مقلدانه آن را به ذهن خواننده می‌فرستد. تشخیص صحت یا عدم صحت آرای مورخان یکی از مقدمات ضروری است. در میان مطالعات اسلامی، شاخهٔ تنومندی با نام علم رجال به بررسی رُوات معتبر و غیر آن می‌پردازد. طبعاً گفت‌وگو دربارهٔ روایت‌های یک غربی غیرمسلمان با معیارهای آن علم شدنی

^{۳۴} فوکو، ”ایرانی‌ها“، ۴۱.

^{۳۵} سیدمحمد خامنه‌ای، سیر حکمت در ایران و جهان (تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۰)، ۱۲. بقیهٔ اصول نیز از همین منبع، صفحات ۱۳ تا ۱۶، برگرفته شده‌اند.

نیست، زیرا اساساً چنین فردی حائز شرایط لازم نیست. در نتیجه، متن باید لحاظ و داوری به آن محدود شود. شیوه‌ای دیگر که متن را می‌کاود، می‌سنجد که آیا بیانات یک نوشتار در متون دیگر هم یافت می‌شود یا خیر و میزان اعتبار متن تاریخی چیست. این روش نیز از دامنه پژوهش حاضر خارج است، زیرا مقصود من فوکوست. آنچه مسلم است آنکه فوکو فیلسوفی در حوزه تاریخ و به آن شهره بود و برای خود شیوه‌ای داشت که اگرچه گفته می‌شود به تأسی از فردریش نیچه (Friedrich Nietzsche, 1844-1900)، لویی آلتوسر (Louis Althusser, 1918-1990)، گاستون باشلار (Gaston Bachelard, 1884-1962) و جرج کانگیلم (Georges Canguilhem, 1904-1995) بوده است،^{۳۶} اما نزد فوکو رهیافتی عملی می‌یابد و در قالب تبارشناسی و دیرینه‌شناسی به کار بسته می‌شود.

به کسی که در متن جامعه ایران بوده و روال گزارش‌هایش محدود به توصیف نیست، بلکه همچون جامعه‌شناسی پژوهشگر به مصاحبه و نظرسنجی می‌پرداخته حداقل در ظاهر می‌توان اعتماد کرد. البته در اینجا مقصود هم روایت است و هم راوی. خلاف آنچه فوکو در نوشتارهای گروه نخست می‌گوید ثابت نشده و با دیگر متون تاریخی هماهنگی دارد، پس می‌توان به او نیز اعتماد کرد. بنابراین، او هم فیلسوف تاریخ بود و هم وقایع را از بطن حادثه روایت کرده است.

اصل دوم بر حفظ بی‌طرفی و دوری از تعصب و دور نشدن از جاده حقایق و وقایع تاریخی تأکید دارد. در اینجا نمونه فوکو ابعاد گوناگون دارد. در ظاهر، فوکو اروپایی یا فرانسوی برای ایران و اسلام تعصبی ندارد که بخواهد از آنها طرفداری کند. او نه تعصب نژادی و نه قاره‌ای نسبت به ایران دارد. بنابراین، طبق این اصل آنجا که تمجید می‌کند، تمجیدش برخاسته از تعصب و جانب‌داری نیست. سؤال در جایی پیش می‌آید که سخن در نقد و تقبیح است. در اینجا هم احتمال دخالت ترفند رسانه‌های غربی هست که می‌کوشیدند نشان دهند انقلاب ایران چنان که فوکو می‌گفت خوب نیست. فوکو می‌گوید که این اتفاق برای روایت خانم خبرنگاری افتاد که حتی کلام او را تغییر دادند.^{۳۷} اینکه

³⁶Ian Hacking, "The Archaeology of Foucault," in *Foucault: A Critical Reader*, ed. David Couzens Hoy (New York: Blackwell, 1986), 27-40, quote on 30.

³⁷فوکو، "ایران،" ۵۳.

رسانه‌های غربی دو مقاله آخر را که به نظر آنها ضد انقلاب بود بیشتر مطرح کردند نمونه دیگری از این امر است و فقط سه مقاله از پانزده مقاله او در این زمینه به انگلیسی ترجمه شد.^{۳۸} شاید هم به سبب بزرگی فوکو نمی‌خواستند از دهان او انقلاب ایران چنان بزرگ بنمایند و باقی بماند. ممکن است دو نوشته آخر واکنشی به انتقادهای او بوده باشد.^{۳۹}

یکی از نمونه‌هایی که در نوشتارها به عقیده و تعصب مرتبط است، سخنی است که در نامه به بازرگان می‌گوید: "این ساحت معنوی معادل اشتیاق به رفتن به زیر لوای 'حکومت ملاحا' نبود." فوکو بارها از حکومت روحانی و دولت اسلامی سخن گفته بود. اگر بگوییم که ناآشنایی او با ماهیت دین اسلام شیعی باعث چنین برداشتی شده که حکومت اسلامی به معنی حکومت روحانیان نیست، درست نیست. دیدیم که او مطالعات و گفت‌وگوهای فراوانی در این زمینه داشته است. حتی تحت تأثیر معنویت در سیاست و روحانیت روحانیان - که در میان‌شان سلسله‌مراتب یا به عبارتی بالانشینی و کوچک‌بینی وجود ندارد - قرار گرفته و معترف بود که این روحانیت و معنویت نوعی ژست نیست، بلکه باید روحانیت‌شان برای تأثیر راهنمایی و ارشاد مردم حفظ شود و به دور از مادیات و تبعات منفی قدرت باشند.^{۴۰} در حقیقت، فوکو در مباحث خود به قدرت روحانیان به شکلی سیاسی می‌نگریست و این فقط از باب روایت نبود؛ اعتقاد داشت که این نگاه به قدرت با نگاه غربیان متفاوت است و اساساً حکومت روحانیون مد نظر او بود.

همچنین، در همین نامه درباره مشاهدات خود از "تهران تا آبادان" یا به عبارتی از شمال تا جنوب ایران می‌گوید که همه فقط می‌گفتند ما خمینی را می‌خواهیم. چطور می‌شود که امام خمینی روحانی باشد، اما "حکومت ملاحا" نباشد؟ دیدیم که او درخواست جمعی مردم را "مایه تشویش خاطر"^{۴۱} خواند و همانند دیگر اروپاییان نگران بود که شرایط به قدرت اسلامی بینجامد. در نامه به بازرگان می‌افزاید: "چرا در عبارت 'حکومت اسلامی' همه سوءظن‌ها بلافاصله متوجه صفت 'اسلامی' می‌شود؟ واژه 'حکومت' به خودی‌خود برای آنکه ما را گوش‌به‌زنگ نگه دارد کفایت می‌کند. هیچ صفتی - دموکراتیک، سوسیالیست،

³⁸Afary and Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, 7 and 4.

³⁹Afary and Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, 7.

⁴⁰فوکو، "ایرانی‌ها"، ۳۶-۳۷.
⁴¹فوکو، "رهبر"، ۶۳.

لیبرال، مردمی-حکومت را از الزاماتش معاف نمی‌کند.“ گویی اکنون که این نامه را در فرانسه می‌نویسد، تحت تأثیر نگاه غربی به دولت اسلامی است و تلاش می‌کند بازرگان را متقاعد سازد که صفتی برای حکومت لازم نیست. این در حالی است که قبلاً حکومت اسلامی مطلوب مردم را روایت کرده بود: “شما چه می‌خواهید؟... از پنج مخاطب من چهار نفر جواب می‌دادند: حکومت اسلامی.“ این جواب مرا غافلگیر نمی‌کرد. آیت‌الله خمینی همین جواب کوتاه را به خبرنگاران داده بود.^{۴۲} او در نوشته دیگری که کمتر از یک ماه بعد از این نامه نوشت می‌گوید باید به این تصمیم عمومی و خواست جمعی احترام گذاشت: “ما در تهران و سراسر ایران با اراده جمعی یک ملت برخورد کرده‌ایم. و خوب باید به آن احترام بگذاریم.“^{۴۳} به دیگر سخن، فوکو بر اثر آنچه در ایران اتفاق افتاد سخن خود را پس نگرفته، بلکه عقب‌نشینی نظری او در خارج از ایران اتفاق افتاده است. عبارت “مایه تشویش خاطر” (déconcertant) را هم که در گروه اول از روایت‌های خود آورده است به “حیرت‌آور” یا “غیرمنتظره” نیز می‌توان ترجمه کرد.^{۴۴} حال اینکه چه اتفاقی برای او در فرانسه می‌افتد مسئله دیگری است. از منظر تاریخ‌نگاری اسلامی، این سخنان نمی‌تواند مبنای تحلیل روایت‌های فوکو از انقلاب قرار گیرد، زیرا توالی آنها دلالت بر نگاه دیگری دارد و اگر بخواهیم فقط گروه اول نوشتارها را بررسی کنیم، روایت او خالی از تعصب بوده است. در ضمن، باید توجه داشت که آیا می‌توان یک نامه را روایت به حساب آورد یا خیر.

بر اساس اصل سوم، باید در نقل‌های تاریخی تحلیلی موشکافانه داشت و به هر نوشته و هر نویسنده‌ای اعتماد نکرد. در ذیل این اصل، باید توجه داشت که برخی مورخان به متن واقع کمتر پرداخته‌اند. این اصل زیرمجموعه‌ای هم دارد و آن اینکه نباید مورخ یا راوی پیوستگی و ارتباط زنجیره‌ای میان آراء و مکاتب و پیوند پدیده‌ها و رویدادهای تاریخی با یکدیگر را نادیده بگیرد و هر واقعه یا عقیده و گفته مجرد و مفرد را زیر ذره‌بین تحقیق ببرد. آنچه در تاریخ‌نگاری مهم است جریان است، نه جرقه.

در این زمینه باید یکی از سخنان اساسی نظری فوکو در نوشته آخر را دقیقاً ارزیابی

^{۴۲} فوکو، “ایرانی‌ها”، ۳۶.

^{۴۳} فوکو، “ایران”، ۵۷.

^{۴۴} محمدرضا پارسایار، فرهنگ معاصر فرانسه-فارسی (تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۸۱)، ۲۵۹ (معنای اول و دوم).

کرد: "من موافق نیستم با آنهایی که می‌گویند 'شورش کردن بی‌فایده است؛ همواره [نتیجه] یکسان خواهد بود.'" سپس می‌گوید که "تمام توهم‌زدایی‌های تاریخ این رویه [فدا کردن جان برای هدف] را تغییر نخواهند داد، زیرا دقیقاً چنین صداهایی هستند که باعث می‌شوند زمان انسانی شکل تکاملی به خود نگیرد، بلکه 'تاریخ' این‌طور باشد."^{۴۵} تاریخ از نگاه او معنای خاصی دارد و شاید بتوان این جمله را چنین واکاوید که در طول تاریخ انسانی می‌توان تکامل را دید، اما در زمانی خاص نه. می‌توان از متون نظری او فهمید که منظور از تاریخ حیات بشری است و نه تاریخ الهی که لایتناهی است.^{۴۶} او در کلمات خود به ابتدای تاریخ نیز اشاره می‌کند: "سرنوشت عجیبی دارد ایران. در سپیده‌دم تاریخ، این کشور دولت و حکومت را پدید آورد."^{۴۷} پس تاریخ نظامی دارای ابتداست و این با مفهوم ضمنی تاریخ موازی فوکو منافات دارد. به دنبال پیشرفت بودن در انقلاب ایران (زمان انسانی) از نظر او اساساً پرسشی بیجاست، اما عمل کردن بر مبنای شناخت و خواندن تاریخ گذشته (تاریخ) شاید بتواند به پیشروی بینجامد. بر همین مبنای فوکو که بارها انقلاب‌ها را در اروپا ناموفق دیده بود،^{۴۸} مجدداً در انقلاب ایران به دنبال پیشرفت بود و در آخرین نوشته خود پاسخی منفی به این پرسش می‌دهد که "آیا شورش بی‌فایده است؟" پرسشی باقی می‌ماند که چطور این سخنان با بیان او در نیچه، تبارشناسی، تاریخ قابل جمع است که می‌گوید "پاول ریل در پیروی از رویه انگلیسی‌ها در توصیف تاریخ اخلاق به صورت توسعه‌خطی و تقلیل تمام تاریخ و پیدایش آن به دغدغه خاص فایده اشتباه می‌کرد." او در همین جا روش خود، تبارشناسی، را "مخالفت با جستجو برای سرآغاز" معرفی می‌کند.^{۴۹} یا در ترتیب چیزها به بیان دیگری می‌گوید: "تداوم نتیجه آشکار یک تاریخ بنیادین نیست که در آن یک اصل زنده ثابت با محیط متغیر در ستیز باشد."^{۵۰} جملات اول یا نقض آشکار سخنان خود است یا تکمیل نظریه‌های او که

⁴⁵Foucault, "Is It Useless," 66.

⁴⁶فوکو، دیرینه‌شناسی، ۲۹۳.

⁴⁷فوکو، "تهران"، ۳۲. تأکید از من است.

⁴⁸فوکو، "مصاحبه"، ۱۵۱-۱۵۲.

⁴⁹Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," in *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon (Ithaca: Cornell University Press, 1986), 139-164; quotes on 139 and 140.

⁵⁰Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage, 1994), 152.

از اندیشه‌ای به اندیشه دیگر رسیده است. اما سؤال اساسی این است که چطور می‌شود در زمان انسانی تکامل وجود نداشته باشد، ولی خود او در نظریه‌اش به تکامل برسد؟

او از جمله آخر که مبتنی بر عدم وجود اصلی ثابت برای محیط‌های متفاوت است، با این سخن فاصله دارد که حکایت از وجود قوانینی پایا در تاریخ می‌کند: **”این قانون تاریخ است:** هر چه خواست ملتی ساده‌تر باشد، کار سیاستمداران دشوارتر می‌شود. شاید به این دلیل که سیاست آن چیزی نیست که وانمود می‌کند، یعنی تجلی یک خواست جمعی نیست.“^{۵۱} این جمله به نوعی تکرار همان بی‌سابقه بودن یک خواست جمعی واحد است که خود نوعی قانون تاریخی در ذهن فوکو بود، اما اکنون نقض می‌شود. در حقیقت، در عین احتمال تکرار، هر قومی و دوره‌ای ممکن است ویژگی‌های خاص خود را نیز داشته باشد:

یکی از چیزهای سرشت‌نمای این رویداد انقلابی این واقعیت است که این رویداد انقلابی ارادهٔ مطلقاً جمعی را نمایان می‌کند و کمتر مردمی در تاریخ چنین فرصت و اقبالی داشته‌اند. ارادهٔ جمعی اسطوره‌ای سیاسی است که حقوق دانان یا فیلسوفان تلاش می‌کنند به کمک آن نهادها و غیره را تحلیل یا توجیه کنند، ارادهٔ جمعی یک ابزار نظری است: ”ارادهٔ جمعی“ را هرگز کسی ندیده است و خود من فکر می‌کردم که ارادهٔ جمعی مثل خدا یا روح است و هرگز کسی نمی‌تواند با آن روبه‌رو شود.^{۵۲}

به علاوه، فراتر از بیان و تأیید نگاه اسلامی در بحث حکومت که در قسمت قبل به آن اشاره شد، اندیشهٔ اسلامی به کنه مکالمات فوکو با مردم نیز راه یافته بود. او که پیش از این تلاش نظری خود را معطوف بدان کرده بود تا بگوید تاریخ گسسته است یا علی نیست، حال ناخودآگاه از تکرار تاریخ می‌گوید، به گونه‌ای که آیا نباید از آن عبرت گرفت؟ فوکو از سربازی می‌پرسد: ”آیا [امکان ندارد] یک ناصر یا قذافی از درجه‌داران ارتش دربیاید؟“^{۵۳} طبعاً تاریخی که موازی

^{۵۱} میشل فوکو، ”شورش با دست خالی“، در *ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟* ۴۳-۴۸؛ نقل از ۴۶. تأکید از من است.

^{۵۲} فوکو، ”ایران“، ۵۷.

^{۵۳} فوکو، ”ارتش“، ۱۵.

باشد علی نیست، زیرا از نظام خطی تبعیت نمی کند و امور نامشخصی از جایی دیگر می توانند تأثیر گذار باشند و در ساختاری که نتوان سخن از علت و معلول به میان آورد، عبرت و درس آموزی بی معناست. لذا مجدداً نظرات خود را تغییر داده است و اینها بیشتر با نظرگاه اسلامی همخوانی دارند.

در نتیجه، تحلیل سخنان فوکو با نظرات قبلی اش آنها را نقض می کند، و چنان که گفته شد، جریان فکری مهم است، نه جرقه. حال باید پرسید که منظور از جریان تداوم یک اندیشه در طول زندگی یک فرد است یا یک مجموعه متون روایی؟ طبعاً گزینه نخست نمی تواند مقصود باشد، چرا که هر اندیشه ووری در زندگی خود با دنیایی از مطالعات و ایده ها روبه رو می شود و بی تغییر ماندن بعید است. ثانیاً، منظور مقاله حاضر مطالعه مجموعه روایت فوکو درباره انقلاب است و چنان که در بخش "ملاحظات روش شناختی و بحث از بیرون" آمد، در میان همه گفتارها و نوشتارها با هر نوع تقسیم بندی تداوم به چشم می خورد. نکته حائز اهمیت آن است که همه آثار نظری فوکو جز مجلدهای دوم و سوم تاریخ سکسوالیته قبل از انقلاب به چاپ رسیده اند و از آن پس نقض سخنانش در نوشتارهای مرتبط با انقلاب درباره ساختار قدرت، حکومت، نظام حقیقت، تاریخ و غیره جایی از زبان او شنیده نشده است و بنا به این امر، ممکن است طبق روال عرفی فلسفه، دو فوکوی متقدم و فوکوی متأخر شناخت.

اصل چهارم دروغ شناسی و توجه به انگیزه ها در زمینه ذهنی و فرهنگ مورخان است و برای دروغ شناسی در تاریخ باید به خاستگاه مؤلف و فرهنگ و تاریخ او نظر داشت. فوکو در پاره ای از توصیفاتش درباره جوامع اسلامی گویی به دنبال برخی گرایش های درونی خود بوده است. مسئله میل به هم جنس که حتی شائبه مرگ فوکو به سبب بیماری های جنسی را پدید آورد،^{۵۴} در فرهنگ شرقی برای او خیلی جذاب بود: "فوکو برای مثال ترکیب ظریف دوستی و شهوت در روابط میان مردان عرب را می ستاید، رابطه جنسی ای هم جنس گرا که در غرب نوین طبعاً رد و طرد می شود."^{۵۵} البته این مسئله ربطی به اسلام ندارد و طبعاً طبق متن صریح قرآن مطرود است.

⁵⁴David Macey, *Michel Foucault: Critical Lives* (London: Reaktion, 2004), 22.

⁵⁵Ian Almond, *New Orientalists: Representations of Islam from Foucault to Baudrillard* (London: Tauris, 2007), 26-27.

جنبه‌ای دیگر بر این مسئله مترتب است که احسان نراقی آن را در پاسخ به این سؤال مطرح می‌کند که علت علاقه فوکو به انقلاب اسلامی گرایش جنسی مذکور بود.^{۵۶} آنچه در اینجا موضوعیت دارد این است که در هیچ‌یک از مکتوبات او درباره انقلاب این موضوع منعکس نشده است. بنابراین، همچنان دوری او از طرفیت و جانب‌داری نسبت به ایران و فرهنگ اسلامی آن تأیید شده است. او در عین روایت هرازگاهی از مکنونات ذهنی و قلبی خود درباره حکومت اسلامی خبر می‌دهد و آن را باعث “تشویش خاطر” می‌داند، ولی از اینها هم رجوع به مسئله جنسی استنباط نمی‌شود. ثانیاً، طبق همین اصل چهارم نمی‌توان به روایت نراقی نیز اعتماد کرد، زیرا دانسته نیست که با چه نیتی سعی داشت انگیزه فوکو نسبت به تمجید از انقلاب ایران را به چنین مسائلی ربط دهد. نراقی در پایان سخنان خود در همان مصاحبه می‌گوید که پس از اعدام هم‌جنس‌بازان بعد از انقلاب، همسر من از من نشانی فوکو را خواست تا به او بگوید که این همان کشور آرمانی است که مورد تأیید تو بود. این بیان از مخالفت راوی (نراقی) با حکومت و احکام اسلامی خبر می‌دهد. علاوه بر این، نراقی در ابتدای سخن خود می‌گوید که همسرش نسبت به هم‌جنس‌بازان حساسیت منفی داشت. اینکه چطور همسرش در نهایت نگران هم‌جنس‌بازان شد مشخص نیست. بنابراین، نراقی در این مصاحبه به دنبال خدشه بر انگیزه فوکو و تخطئه انقلاب بوده است.

در اصل پنجم، سخن از مرجع و منبع‌شناسی می‌رود. تاریخ را یا از شواهد عینی راوی می‌توان به دست آورد یا از نقل؛ یعنی یا دست اول است یا دست دوم. اعتماد به منابع دست دوم سبب افتادن به دام خلاف‌گویی می‌شود. در نوشتارهای دسته سوم، از جملات می‌فهمیم که نوشته دیگر تماماً بر اساس حضور مستقیم و مشاهده عینی نیست. مثلاً این جمله نشان می‌دهد که “بشکه باروتی به نام اسلام” روایت نیست، بلکه مقاله‌ای بعد از وقوع رخداد است: “در فوریه ۱۹۷۹، انقلاب ایران رخ داد. احساس می‌کنم این جمله را در روزنامه‌های فردا و در کتاب‌های تاریخ در آینده خواهیم خواند.”^{۵۷} به عبارت دیگر، آنچه فوکو در دو مقاله آخر می‌گوید اگر حاوی نکته منفی‌ای هم باشد، از

^{۵۶}ابراهیم نبوی، در خشت خام: گفت‌وگو با احسان نراقی (تهران: جامعه ایرانیان، ۱۳۸۱)، ۱۲۴-۱۲۵.
^{۵۷}Michel Foucault, “A Powder Keg Called Islam,” in *Foucault and the Iranian Revolution*, 239-241; quote on 239.

منظر تاریخ‌نگاری دست اول نیست و می‌تواند ایرادات و پیش‌فرض‌هایی داشته باشد و نمی‌توان به آن اعتنا کرد. اما روایت‌های گروه نخست نتیجه حضور او در ایران بود و بر اساس شنیده‌ها نبود. مقاومت او در برابر پاسخ روشن به انتقادات کلودی و ژاک برویل، که یک ماه قبل از دسته چهارم نوشتارهای فوکو نوشته و چاپ شد، تداوم موضع او را نشان می‌دهد.^{۵۸}

در نهایت، بر طبق اصل ششمِ درمی‌یابیم که راوی نباید از مسیر اخلاق و رعایت عفت قلم بیرون برود. مجدداً مشاهده می‌شود که این اصل هم همانند اصول قبلی کاملاً بر طبق منطق است و خارج از نگاه دینی نیز هر فردی ملاحظات اخلاقی را می‌پذیرد. این امر در گروه دوم نوشتارها مورد وثوق فوکو هم بود که می‌گوید از بلانشو «اخلاق خوب» در نقد را آموختم.^{۵۹} درباره اخلاق روایتگری فوکو دو مسئله قابل بررسی است: گایاتری اسپیواک (Gayatri Chakravorty Spivak, b. 1942) در مقاله‌ای رفتار ژولیا کریستوا (Julia Kristeva, b. 1941) نسبت به چین را شبیه رفتار مستشرقین غربی می‌داند که ابتدا گذشته شرق را می‌ستودند و مجذوب آن بودند، اما در برابر اکنون شرق با تحقیری سیاسی برخورد می‌کردند.^{۶۰} او سخن گفتن غربی‌ها از «هزاره»‌های قبل و مقایسه آن با زمان حال را مطرح می‌کند که عیناً در روایت فوکو منعکس است. شاید بتوان گفت تمجیدهای فوکو از ایران در کنار جملاتی چون «شیوه‌های زندگی‌ای که از هزار سال پیش ثابت مانده است»^{۶۱} دستخوش نقد اسپیواک قرار می‌گیرند. اما به‌زعم من، اینها برای نشان دادن تفاوت و در واقع پررنگ کردن ظلم حکومت پهلوی در عقب‌نگه داشتن مردم ایران است نه تحقیر، چرا که طبعاً مردمی که قیام کردند این شرایط را در شأن خود نمی‌دیدند و قبول نداشتند. با این همه، واقعیت آن است که تحقیر در کلام فوکو در جاهای دیگر دیده می‌شود. جالب توجه است که نکته کوتاهی را درباره عنوان همین مقاله «رهبر اسطوره‌ای شورش ایران» بدانیم. عنوانی که فوکو برای آن پیشنهاد داد «جنون ایران» بود،^{۶۲} که ناشی

⁵⁸Michel Foucault, "Foucault's Response to Claudie and Jacques Broyelle," in *Foucault and the Iranian Revolution*, 249-250.

⁵⁹Foucault, "Foucault's Response to Claudie and Jacques Broyelle," 250.

⁶⁰Gayatri Chakravorty Spivak, "French Feminism in an International Frame," in *Yale French Studies*, 62 (1981), 154-184; quote on 158-160.

⁶¹فوکو، «رهبر»، ۶۳.

⁶²Almond, *New Orientalists*, 22.

از نگاه منفی اوست. استفاده از لفظ "شورش" به جای "انقلاب" هم به همین سبب است. او در یکی از همین نوشتارها تلفیق این دو واژه را در رد "انقلاب" بودن رخداد ایران تکرار می‌کند: "انقلاب نیست... شاید این نخستین قیام بزرگ بر ضد نظام‌های جهانی باشد، مدرن‌ترین و دیوانه‌وارترین صورت شورش."^{۶۳} با پیشینه‌ای که از رد مدرنیته به قلم فوکو در ذهن داریم، حتی واژه "مدرن" هم خالی از ابهام نیست.

نتیجه‌گیری

فوکو، در کسوت فیلسوف، آنچه درباره انقلاب ایران گفت و نوشت به پشتوانه مطالعه تاریخی، مبتنی بر تجربه انقلاب‌های گذشته و دور از هیجان‌زدگی بود. بدبینی فوکو همچون دیگر پسانوگرایان به روایت‌های کلان و قالب‌های ثابت هم حکایت از آن دارد که نمی‌توان انقلاب ایران را—که او بارها بر یکتایی‌اش (singularité) تأکید می‌کرد—در قالبی کلی بی‌فایده تلقی کرد و سرنوشت آن را فقط پس از چند ماه محتم و محکوم دانست. از میان شش شاخصه تاریخ‌نگاری اسلامی، روایت او بر اساس پنج اصل تسلط بر تاریخ، بی‌طرفی، نبود دروغ یا انگیزه سوء، دست اول بودن روایت و تحلیل تداوم و پیوستگی مورد تأیید است و در مورد آخر ایراداتی به روایت او وارد است. آنچه در این نوشتار آمد، فارغ از نظرات فوکو در آثار قبلی‌اش است، و در آثار مرتبط با انقلاب چرخش نظری او محرز است که البته با نگاه اسلامی همخوانی بیشتری نیز دارد. حال اگر گروه روایتی را جابه‌جا کنیم، می‌بینیم که گروه دوم هم بر طبق پنج اصل مورد تأییدند، اما اصول مؤید متفاوت خواهند بود.

^{۶۳} فوکو، "رهبر"، ۶۵. تأکید از من است.