

ترجمان انقلاب

فوکو در ایران

بهر روز قمری تبریزی
ترجمه سارا زمانی

www.ketab.ir



این ترجمه می‌است از:

**Foucault in Iran:
Islamic Revolution after the
Enlightenment**

Behrooz Ghamari-Tabrizi

Mineapolis: University of Minnesota Press, 2016

سرشناسه: قمری تبریزی، بهروز

Ghamari-Tabrizi, Behrooz

عنوان و نام پدیدآور: فوکو در ایران / بهروز قمری-تبریزی؛ مترجم

سازا صاحب‌الزمانی (زمانی) / ویراستار ایمان خداقرد.

مشخصات نشر: تهران، ترجمان علوم انسانی، ۱۳۹۷.

مشخصات ظاهری: ۳۶۸ ص.؛ مصور: ۱۴/۵-۲۷/۵ سم.

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۸۰۹۱-۲۹-۳

وضعیت فهرست‌نویسی: فینبا

یادداشت: عنوان اصلی: Foucault in Iran : Islamic

Revolution after the Enlightenment [2016]

شناسه افزوده: زمانی، سازا، ۱۳۵۷. - مترجم

شناسه افزوده: خداقرد، ایمان، ۱۳۶۶. - ویراستار

رده بندی کنگره: B۲۴۳۰/ف۹۴ق۸ ۱۳۹۷

رده بندی دیویی: ۱۹۴

شماره کتابشناسی ملی: ۵۲۸۰۲۲۲



فوکو در ایران

نوبه ۵۰۰: بهروز قمری تبریزی

مترجم: آراش حسبانی (زمانی)

بروز: تمام عامه آسانی

ویراستار: آرش حدادفرد

طراح جلد: رامین پهلوان سینتی

صفحه آرا: معصومه کرب

چاپ: زیتنه

نوبت چاپ: اول، زمستان ۱۳۹۷

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

پست الکترونیک: publication@tarjomaan.com

فروشگاه اینترنتی: www.tarjomaan.shop

حقوق چاپ و نشر در قالب های کاغذی،

الکترونیکی و صوتی، انحصاراً برای انتشارات

ترجمان علوم انسانی محفوظ است.

- ۱۱ یادداشت نویسنده بر ترجمه فارسی
- ۱۳ پیشگفتار
- ۱۷ مقدمه: اعلام جرم علیه فوکو
- ۳۰ کار کانورسان دانمارکی، یازده سپتامبر و مصیبت نسبی‌گرایی
- ۴۵ [۱] شکستن دو مطلق
- ۴۵ جنبش انقلابی در ایران
- ۴۷ ایران جزیره ثبات
- ۵۵ «ده شب» در انجمن گوته
- ۶۲ درگذشت مصفاei خمینی و جنبش انقلابی
- ۶۷ «استعمار سرخ و سیاه»
- ۸۳ جمعه سیاه
- ۹۳ [۲] فوکو چگونه انقلاب ایران را ساخت؟
- ۹۸ تاریخ نیت‌گرا
- ۱۰۵ معنویت سیاسی
- ۱۱۲ آیا عصیانگری بیهوده است؟
- ۱۱۹ فوکو و معضل قانون
- ۱۲۳ [۳] کژنمایی انقلاب، کژخوانی فوکو
- ۱۲۳ تاریخی تجدیدنظرطلبانه
- ۱۲۸ سیاست اسلامی در برابر سیاست سکولار
- ۱۳۳ شرح وقایع انقلاب
- ۱۳۶ بازنمایی نادرست آیین‌های شیعی و ایدئولوژی سیاسی اسلامی دکتر شریعتی

۱۴۹	ادعای عوام فریبی آیت الله خمینی
۱۶۲	خشونت های پس از انقلاب
۱۶۶	بدخوانی فوکو
۱۷۹ [۴]	عصر وحشت، مسائل زنان و سیاست های فمینیستی
۱۸۵	از انقلاب تا اختناق
۱۸۷	هم میهنان مبارز!
۱۹۱	رهایی، زنان و حجاب
۱۹۶	شش روز در ماه مارس: اعتراض زنان بدون جنبش زنان
۲۱۰	بار سنگین تاریخ بر دوش زنان نژاد سفید: کیت میلِت به ایران می رود
۲۲۴	گرسنگی نازی ایرانی در پاسخ به فمینیست های خارجی: «ممتون، ولی نه!»
۲۳۶	حق سخن گفتن، حق نمایندگی کردن
۲۴۰	«هش-اوهان» مینستی و وضعیت زنان در جمهوری اسلامی
۲۴۷ [۵]	روشنگری چیست
۲۴۷	انقلاب ایران به مثابه لحد های روشننگری
۲۵۴	راه پیوند دوران اول و دوم تفکر فوکو
۲۶۲	لیبرالی متأخر یا فیلسوف ناپوشیده
۲۷۰	معنویت و سوژه اخلاقی
۲۸۱	پارسیا: از شهامت دانستن تا شهامت عمل کردن
۲۸۵	جایگاه آخرین درس های فوکو
۲۹۱	نتیجه گیری
۲۹۱	تدوین تاریخ زمان حال
۲۹۹	پی نوشت ها
۳۵۱	واژه نامه
۳۵۷	نمایه

پیشگفتار

به روشنی، جمعه‌ای بارانی در مهرماه ۱۳۵۶ را به یاد می‌آورم که، پس از یک روز کوهنوردی در کوه‌های تهران، با دوستانم پایین آمدیم و به مؤسسه‌گفته رفتیم، جایی که دومین شب از شب شعرخوانی در حال برگزاری بود. هزاران نفر زیر باران سیل‌آسا در باغ بزرگ بر سر میزها نشسته بودند، بعضی‌ها با چتر و بقیه هم (مثل من) بدون چتر. برای اولین بار چهره‌های ادبی شاخصی را می‌دیدم که مشتاقانه آثارشان را می‌خواندم و با افکارشان کاملاً همراه بودم. اگرچه شنیدن حرف‌ها با توجه به جمعیت انبوهی که در باغ جمع شده بودند دشوار بود، من نیز، مثل بقیه آدم‌های آنجا، آنچه گفته می‌شد را می‌انستم. سخنران اصلی آن جمعیت ساکت بود.

شب‌های شعرگفته که در واژگان انقلاب ایران با تعبیر «شب» تثبیت شد به تجمع‌های بیشتری انجامید و این بار در پردیس‌های دانش‌دانشگاه و بدون مصونیتی که دیوارهای انجمن فرهنگی روابط ایران و آلمان برای آن مراسم اصلی فراهم کرده بودند. آنچه به چشم من گسترش بی‌وقفه این حرکت اعتراضی به شمار می‌رفت به راهپیمایی‌هایی در سطح خیابان‌ها و نهایتاً به قیام کل یک ملت تبدیل شد که آنچه آن جمعیت ساکت، تنها چند ماه قبل، قادر نبود به زبان آورد را با صدایی رسا اعلام می‌کرد: مرگ بر شاه، مرگ بر امپریالیسم آمریکا.

پس از آنکه تحقیقاتم برای این کتاب را آغاز کردم، خیلی زود متوجه شدم که اصلی‌ترین چالشی که برای نوشتن دربارهٔ جنبش انقلابی سال ۱۳۵۷ و تأملات فیلسوفانه ناظری تیزبین مانند میشل فوکو با آن مواجه هستم پیدا کردن راهی معنادار برای پیش‌راندن در قلمروهای بی‌ثباتِ خاطره، اسطوره، ایدئولوژی و تاریخ است. من، به‌عنوان دانشجوی مبارزِ مارکسیست-لنینیستی که تجمع به راه می‌انداختم، جزوه‌های سیاسی می‌نوشتم، دانشجویان دیگر را به آرمان‌مان دعوت می‌کردم و در مبارزات روزانه‌ای شرکت داشتم که طی دورهٔ سهمناکِ حکرتِ عام، در خیابان‌های تهران جریان داشت، به این وقایع احساس نزدیکی می‌کردم و در نوشتن دربارهٔ آن‌ها برایم پیچیدگی مضاعفی پیدا می‌کرد. خودم را در موقعیت مخالفانِ کسی می‌دیدم که هم در لحظه لحظهٔ برههٔ تاریخی خاصی زیست می‌کرد و هم با تعریف‌کردنش به میان آن رفته است. از وقتی تحقیق دربارهٔ این کتاب را شروع کردم و به بررسی منابع آرشیوی مربوط به این دوره مشغول شدم، خیلی از خاطراتم، از جمله همان خاطره‌ام از مؤسسهٔ گوته، در بستر پهناورتری قرار گرفتند، چیزی که باعث شد، در برخی مواقع، آن اهمیتی که پیش‌تر برای خاطراتم قائل شده بودم بیگ ببازد. دریافتم که چطور، خودآگاه یا ناخودآگاه، سیر خاصی از وقایعِ دردناکِ حیده بودم که در زمینه‌ای از روایت‌های رقیب جا گرفته بود، روایت‌هایی که تحت تأثیر عواطف و فضای جنبش بودند.

در طول تحقیق، به‌طور فزاینده‌ای تردید کردم که آیا باید مشارکت خودم و آنچه شاهدِ عینی آن بوده‌ام را به‌مثابهٔ شکلی از دانشِ مرجح لحاظ کنم یا آنکه، برعکس، آن را نوعی انحراف از واقعیت ببندارم. من مشکلاتی مثل تطابق و بازنمایی واقعیت را به‌خوبی درک می‌کنم و نمی‌خواستم ادعا کنم که چاره‌ای نداشته‌ام

جز اینکه برای روایت خودم ارزش بیشتری قائل باشم تا واقعیتی که رخ داده است. بلکه، برعکس، نیازمند ارزیابی مجدد اهمیت تاریخی‌ای بودم که به تأثیر فضای انقلابی اطراف خودم نسبت می‌دادم و احتمالاً بزرگ‌ترین چالشی که پیش رویم بود فهم انقلاب از چشم‌انداز زمانی شکل‌گیری خودش بود و مقاومت در برابر وسوسه انداختن نقش‌ها بر دوش سایه جمهوری اسلامی که بر سر جنبش انقلابی‌ای افتاده است که منجر به تشکیل آن شده است.

این نکته آخر به جدی‌ترین شکل توجه کرده‌ام. این کار ضروری بود زیرا هر دو طرف منازعه قدرت در دوران پس از انقلاب، چه آن‌ها که بر حکومت مسلط شدند و چه آن‌ها که تصفیه و سرکوب شدند، تمایل داشته‌اند تا جنبش انقلابی را همچون نمونه‌ای از دوگانه سیاست اسلامی در مقابل سیاست سکولار در نظر بگیرند. پس از انقلاب، حکومت حکمرانی خود را به مثابه نتیجه تردیدناپذیر انقلاب قدامت‌گرای بخشد. مناسک دینی و جهان‌نمادین طوری تغییر کرده‌اند که اقتضای انقلاب، به بنیادهای رسمی، حقوقی و عقیدتی یک حکومت اسلامی ترجمه شدند. مخالفان تأسیس جمهوری اسلامی نیز با تعبیر حکومت تئوکراتیک پس از انقلاب به مثابه نتیجه گریزناپذیر خصلت اسلامی جنبش انقلابی در همان مسیر گام برداشتند.

جنبش انقلاب ایران امکانی جهان-تاریخی بود برای عبور کردن سیاست دوگانه اسلام‌گرا / سکولار، فرصتی بود برای تصور شکلی نانوشته از سیاست‌ورزی در «آستانه امر نو». من به این موضوع توجه کرده‌ام به جای اینکه بر دشواری‌ای تأکید ورزم که از تطبیق خاطره رویدادها با فرایندهای تاریخی و اقتضانات مفهومی ایجاد می‌شود.

در حین نوشتن این کتاب، بسیاری از همکاران و منتقدانم می‌پرسیدند «چرا باید آنچه فوکو دربارهٔ انقلاب ایران گفته است برای ما اهمیت داشته باشد؟»، «مگر او هم یکی دیگر از آن روشنفکران فرانسوی مغلق‌گو نیست که این عادت استعماری را دارند که دربارهٔ مسائل مردمان دیگر فضولی کنند؟». گمان می‌کنم این‌ها سوالات موجهی هستند. من این کتاب را به مثابهٔ شرحی بر آثار فوکو در نظر نگرفته‌ام، بلکه مقالات او دربارهٔ انقلاب اسلامی را پنجره‌ای فوق‌العاده یافتیم که از آن می‌توان به وقایع انقلابی ایران، بیرون از چارچوب‌های گفتاری این کتاب انقلاب‌ها را شرح می‌دهند، نگاه کرد. این واقعیت که انقلاب ایران نظریهٔ فوکو در رابطهٔ قدرت و سوپرکتیویته را تغییر داده است نیز از نظر من، بیش از آنکه با خود فوکو مربوط باشد، ناشی از اهمیت مفهومی و خلاقانهٔ انقلاب ایران است.

امعان‌نظر به اهمیت نظریهٔ تجربه تاریخی اروپا - از شکل‌گیری مناسبات طبقاتی، نژادی و جنسیتی تا دولت و سیاست، دورهٔ حیات و پیری، قدرت و سوپرکتیویته و... در قلب اروپا محوری قرار گرفته است و امر جهان‌شمول تجربهٔ انضمامی اروپاست که کلیت بخشی شده است. چنانچه در مقاله‌هایم و چه در چرخش‌های آینده‌اش، سرخ‌های مفیدی به دست ما رسیده که چطور می‌توان انقلاب ایران را فهم کرد، بدون آنکه آن را در محک نظریه‌سای اروپا محوری قدرت، سیاست و تاریخ جا دهیم. در خلال نوشتن این کتاب فهمیدم که نمی‌توانسته است اهمیت نظریهٔ تجربهٔ ایرانیان را به درستی بیان کند. او اگرچه در نوشته‌های متأخرش نظریه‌ای دربارهٔ سوپرکتیویته را گسترش می‌دهد، اما هیچ‌گاه آن نظریه را به سرچشمه‌هایم وصل نمی‌کند؛ معنویت سیاسی سوژه‌های انقلابی در خیابان‌های تهران.

مقاله

اعلام جرم علیه فوکو

آیا ممکن است ملت ما آینده‌ای را تصور، و سرنوشتی را خارج از طرح‌بندی‌ها و الگوهای موجود تغییر بنیادین تاریخی و اجتماعی طلب کنند؟ آیا ممکن است در ورای اصول و طرح‌های صحرای روشنگری به کرامت، خشوع، عدالت، و آزادی اندیشید؟ پرسش‌هایی از این دست از آئینه نگارش این کتاب شدند.

من در برلین و در حال اتمام این کتاب بودم که موج عظیم خیزش‌های ۲۰۱۰ تا ۲۰۱۱ شمال آفریقا و خاورمیانه را فراگرفت. بسیار جالب بود که، طی چندین هفته متوالی، خواندن و نوشتن درباره جستارهای فوکو پیرامون انقلاب ۱۳۵۷ ایران با آنچه اکنون پس از سه دهه در حال وقوع بود کاملاً ارتباط می‌یافت. به نظر می‌رسید این لحظات در قالب گونه‌ای از همان توصیف ناپذیری «فرد عصیانگر» که فوکو در تهران با آن مواجه شده بود معنا می‌یافتند، در قالب گونه‌ای از همان شور تحول‌آفرینی که او معنویت سیاسی^۱ می‌نامید و همان ابهام موجود در آینده خط‌سیر چنین قیام‌هایی که او را مجذوب انقلاب ایران نموده بود. بین رخداد‌های ۲۰۱۰ تا ۲۰۱۱ و انقلاب ۵۷ ایران شباهت دیگری نیز وجود داشت. کارشناسان و پژوهشگران در تلاش بودند

1. political spirituality

فوران ناگهانی این موج اعتراضی را دریابند، دلایل آن را تحلیل کنند و به خواسته‌های توده‌های طغیانگر معنا بخشند تا این‌گونه این وقایع تاریخی را برای مخاطب جهانی خوانا سازند.

برخلاف انقلاب سی سال پیش در ایران، خیزش‌های عربی نه تنها خیابان‌ها و میدان‌های شهرهای بزرگ که عرصه جهانی مطبوعات و خبررسانی مجازی را ز در بر گرفت، امری که به نحوی پارادکسیکال هم به عنوان ابزاری مؤثر در اعلام و انتشار موجودیت جنبش عمل کرد و هم آن را دچار فقر گفتمانی نمود. گرچه جمعیت حاضر در خیابان‌ها یک صد آن را حرکتی در راستای درخواست کرامت انسانی (الکرامة) ایرانیان نابرابری‌های اجتماعی و فساد اقتصادی (الکفایة) اعلام کرده بودند، اما تنها چند هفته پس از شروع اعتراضات، گزارش‌های خبری و تحلیل‌های کارشناسی این جنبش را «بهار عربی» نام نهادند. برای اینکه بتوان پدیده‌ای را خوانا نمود، ناگزیر باید در آن مجموعه‌ای از نقاط مرجع قابل تشخیص حرکت کرد. اطلاق عنوان «بهار عربی» به این خیزش‌ها آن‌ها را وارد جهانی نظری و مجموعه‌ای گفتمانی نمود با پیشینه‌ای ثبت شده و آینده‌ای معلوم.

در ایران، فوکو کوشید انقلاب را پدیده‌ای متعلق به تاریخ ببیند که در عین حال تاریخ را به چالش می‌کشد. در نظر او کسانی که در خیابان‌های تهران راهپیمایی کردند سوژه‌هایی از تاریخ بودند که به پا خیزند. تا تاریخ را سوژه کنش‌های انقلابی خود نمایند. او از خوانندگان خود می‌خواست ایرانیان را در آستانه امری بدیع ببینند، به جای دیدن آن‌ها به مثابه سوژه‌هایی متعلق به اقتدار گفتمانی جهانی ساکن بر ساخته از مفاهیم کهنه و فرسوده «تاریخ». در ایران فوکو کوشید انقلاب را، بدون بستن روزنه امکانات، بازشناساند، بدون آنکه حرکت انقلابی را تحت انقیاد منطق گریزناپذیری تاریخی درآورد.

«بهار عربی»، گفتمانی که در طی پنج سال شکل گرفت، هدفی کاملاً متضاد داشت: بستن روزنه امکانات و انقیاد خیزش‌ها در ضرورت‌های تاریخی. راهپیمایی‌های بزرگی که در محکومیت ترور نخست‌وزیر سابق لبنان، رفیق حریری، در فوریه ۲۰۰۵ رخ داد محافظه‌کاران و برخی از نویسندگان لیبرال و چپ را برآن داشت تا پروژه خاورمیانه جورج دابلیو. بوش را اقدامی خردمندانه قلمداد کنند. آن‌ها اعتراضات گسترده‌ای را که علیه نفوذ سوریه در لبنان در قالب «انقلاب سدر» صورت پذیرفت سرآغاز یک «بهار عربی» دیدند که نویدبخش به سرریزیدن سیاست بوش بود در صدور دموکراسی به سرزمین مستبدینی که آمریکا سازگاری نداشتند. چارلز کراوتهمر^۱، صاحب‌نظر مطبوعاتی محافظه‌دار، در سر مقاله‌ای خودستایانه اعتراضات بیروت را با جنبش‌های ۱۸۴۸ مقایسه کرد که «سرمدبخش گسترش ایده آزادی در سراسر اروپا شدند». او مدعی شد «بهار عربی ۲۰۰۵ نقاله عطفی مشابه را در جهان عرب رقم خواهد زد». کراوتهمر تنها کسی نبرد که وقایع بیروت را وقوع یک بهار عربی خواند. مقالات زیادی در نشریاتی چون *لوموند*، *اندپندنت*، *اشپینگل*، و *فارین پالیسی* به این پرداختند که «انقلاب سدر» ۲۰۰۵ به نوعی یادآور «بهار ملت‌ها»^۲ در اروپای ۱۸۴۸، بهار پراگ در ۱۹۶۸ یا اروپای ۱۹۸۹ بود.

بهار عربی ۲۰۰۵ آن‌گونه که کارشناسان پیش‌بینی کرده بودند تحقق نیافت. ولی شورش‌های ۲۰۱۰ تا ۲۰۱۱ به‌واقع در قالب یک «بهار» نام‌ساز شد، هرچند با عمری کوتاه. اغلب تفاسیری که این جنبش‌ها را در قالب بهار تحلیل نمودند، خواه در ارجاع به پراگ ۱۹۶۸ یا به اروپای ۱۸۴۸، آن را به‌مثابه

1. Cedar Revolution
 2. Charles Krauthammer
 3. Spring Time of Nations

پیروزی لیبرالیسم و ظهور روشنگری در جهان عرب می‌دیدند. به قول آلن بدیو، «حکام ما و رسانه‌های ما یک تفسیر ساده از شورش‌های رخ داده در جهان عرب ارائه داده‌اند: آنچه در این شورش‌ها بیان شده را می‌توان اشتیاق به غرب نامید». چنین رویکردی نه تنها خواسته‌های متعدد و متفاوت معترضان را به یگانه اشتیاقی به غرب فرومی‌کاست که، مهم‌تر از آن، کسانی را که برای اختراع تاریخ قیام کرده بودند وادار می‌ساخت به تحقق منطق ذاتی تاریخ تن در دهند.

در ایران تنها فوکو معطوف به مبارزه‌ای بود که یک ملت برای رسیدن دو هدف انجام می‌دهد: یکی اطمینان از سهیم بودن (در ساختن تاریخ) و دیگری خلق امکان نوعی خروج از تاریخ محتوم). او عدم قطعیت موجود در جنبش انقلابی ایران را به پیشم‌نیم از خلاقیت و الهام می‌دید و نه نشانه بروز نیروی واپس‌گرایی که سرانجام داشت به جانب ترقی و پیشرفت گسیل می‌شد. قیام‌های ۲۰۱۰-۲۰۱۱ را می‌شد در قالب خصلتی منحصر به فرد فهمید و خارج از الگوهای آشنای تحول انقلابی توسعه ادیان اطلاق صفت «بهار عربی» خصلت منحصر به فرد این خیزش‌ها را از میانه برد. در همان بهار عربی لیبرال‌ها و انقلابیون مصری را در خود بلعید و این عزم را از آن‌ها سلب کرد که معنا و اهمیت قیام خود را فارغ از بار تاریخی کلی و عام به بیان درآوردند. آن‌ها گونه انحراف از تعاریف متداول انقلاب را نشانه شکست و عدم مشروعیت برای جنبش خود تلقی می‌کردند. در این میان، پیروزی محمد مُرسی از اخوان المسلمین نیز حجت را بر آن‌ها تمام کرد و به سرعت به مصداقی از این باور بدل شد. از نظر لیبرال‌ها و بسیاری از فعالان چپ‌گرا، حتی پیش از آنکه نالایقی و

اقتدارطلبی دولت مرسی بر ملا شود، انتخاب رئیس جمهوری از اخوان المسلمین خود به منزله یک گام به جلو و دو گام به عقب تلقی می‌شد. احساس ظفرمندی جورج اورول^۱ آن‌ها از انجام کودتای نظامی ژوئیه ۲۰۱۳ با هدف نجات دموکراسی نیز ناشی از همین باور بود.

احزاب چپ و لیبرال عجولانه بهار عربی را به عنوان نقطه پایان اهمیت ایدئولوژیک اسلام سیاسی جشن گرفتند. به گمان آن‌ها، این انقلاب‌ها اقتدار پیشین را، سیاست سکولار، که پس از انقلاب سال ۵۷ ایران به حاشیه رانده شده بود، بازگرداندند. سکولارهای هر دو جناح چپ و راست مصمم بودند نگذارند سر به آیریز دوم بدل شود. غفلت ایشان از درک خصلت منحصربه‌فرد این لحظه در تاریخ مصر سبب شد حقایق آشکار را در این باره نادیده انگارند، از جمله اینکه مرسى نه کارآمد هیچ نقطه اشتراکی با خمینی کاریزماتیک نداشت و اینکه سارکار نهاد اخوان از کارآمدی شبکه مذهبی شیعی برخوردار نبود و در آخر اینکه، فلسفه سیاسی اخوان کوچک‌ترین قرابتی با الهیات رهایی‌بخش شیعی نداشت.

قصدم این نیست که بگویم نوعی پایبندی فکری به دین تاریخ به مثابه پیشرفت تک‌سویه سبب شد که خیزش‌های اعراب در ۲۰۱۲ با یک کودتای نظامی متوقف گردند، اما تمایل به تبدیل عرب‌ها به سوژه‌های آشنای تاریخ تکاملی غربی این امکان را از لیبرال‌ها و چپ‌گرایان سلب کرده است. این خیزش را به مثابه یک روند تاریخ‌ساز، نه معلول جبر تاریخ، درک کنند. به همین علت، آن‌ها بی‌شرمانه به دفاع از کودتا برخاستند و در جشن نجات ملت از دست اسلام‌گرایان پا کوفتند. در ۱۴ اوت ۲۰۱۳، نیروهای ارتش ۱۲۵۰ نفر از

۱. Orwellian در اینجا به معنی ستایش بی‌برده از آنچه علناً وقیح و پلید است [مترجم].

طرفدارانِ اخوان را در دو کمپِ تجمعِ معترضین در قاهره به قتل رساندند. تنها صدایی که از پسِ این قتل عام شنیده شد صدای نفسِ راحتِ انقلابیون سابق بود که فکر می‌کردند کشور را از لبهٔ پرتگاهِ یک فاجعهٔ انتخاباتی به روند اصلی و منطقی تاریخ بازگردانده‌اند. حرفی که آن روزها در خیابان شنیده می‌شد این بود که کشور را می‌توان از کودتاچیان نظامی باز پس گرفت، ولی ملت را نمی‌توان هرگز از یوغِ رسولانِ خدا نجات داد.

جبهه‌گیریِ نقش‌آفرینانِ سیاسی در قالبِ دوقطبیِ سکولار در برابر اسلام‌گرا به اینجا پیچید. از نای همکاری‌ای منجر شد که در حالتِ عادی قابل تصور نبودند. دسته‌های نِدِ گروه‌های سکولار ارتش و مصریان چپ و لیبرال اندکی پس از کودتا ملا گردیدند. فرضیهٔ اصلیِ پشتوانهٔ چنین پیمانی همچنان در عمل و در محافلِ رسانه‌ای موردِ وثوق است. باور به دوگانهٔ سیاستِ دینی در برابر سیاستِ سکولار، به هر دو سویِ وجود یکپارچگی‌هایی در هر دو سویِ این دوگانه می‌شود که نه با هیچ‌نوعِ نظری منسجمی سازگار است و نه با هیچ تجربهٔ مشترکی که برخاسته از سیاست‌های تازه است، نه ملهم از کلیاتی جهان‌شمول.^۳

همین رویکردِ ویگی^۱ به تاریخِ روایتِ غالبِ انقلابی سال ۵۷ ایران را نیز شکل داده و به شیوهٔ تاریخ‌نگاری آن حاکم گشته است. بسیاری از این تفسیرهای تجدید نظرطلبانه برخاسته از پایبندیِ ایدئولوژیک به تاریخِ کلی و عمومی‌اند که سراسر تاریخِ قرن بیستمِ خاورمیانه را جدالی می‌داند میان نیروهای سکولار مرفقی و دموکراتیک در برابر اسلام‌گرایان مستبد واپس‌گرا. این دقیقاً همان خشونتِ گفتمانی‌ای است که در ذاتِ چنین تاریخ‌نگاری‌های

۱. Whiggish: اعتقاد به روند پیشرفتِ خطی اجتناب‌ناپذیر در تاریخ و استناد به اصول پیشرفت در گذشته برای توجیه نظام سیاسی معاصر [مترجم].

دوگانه‌انگاری نهفته است، همان چیزی که فوکو جستارهای خود دربارهٔ ایران را در مخالفت با آن نگاشت. آن‌ها که بهار عربی را به عنوان میل به پیوستن به، و انطباق با، تاریخ گرامی داشتند و نه به مثابهٔ جلوه‌ای از ایستادگی در برابر جبر تاریخی می‌توانستند درس‌های مهمی از نوشته‌های ایران دربارهٔ فوکو بیاموزند. طی دوران انقلاب سال ۵۷، تأملات فوکو دربارهٔ ایران عمدتاً تنها مورد توجه و علاقهٔ ایرانیان و فرانسویان قرار گرفته بود. گرچه در اوایل دههٔ ۱۹۹۰ مقالاتی به چاپ رسیدند که آرای فوکو در این باره را مدنظر داشتند، اما حملات یازده سپتامبر سال ۲۰۰۱ بر دکترین علاقهٔ جدیدی نسبت به افکار فوکو در مورد انقلاب ایران برانگیخت. کاملاً آقایی است که بپرسیم فوکو چه ارتباطی می‌تواند با جنایتی داشته باشد که سال‌ها پس از مرگش در خاک آمریکا رخ داده است؟ ولی، چنان‌که نشان خواهیم داد، جمع‌بندی از فلاسفه، جامعه‌شناسان، مورخان و نویسندگان چپ و لیبرال حدیثی نوروزی یازده سپتامبر و خشونت‌های دیگری را که برخی از مسلمانان مهاجر در اروپا برپا کرده بودند فرصت مغتنمی دیدند برای گسیل موج خروشان حملات و انتقادات خرد به سوی حامیان آنچه خود «نسبی‌گرایی فرهنگی» می‌نامیدند. این صاحب‌نظران هشدار دادند که ترک روشنگری، به مثابهٔ تنها مرجع جهان‌شمول نیک و باارزش، تنها به بوج‌گرایی و رجعت به رژیم‌های متحجر خواهد انجامید.

در سال ۲۰۰۵، دو نویسندهٔ کتابی دربارهٔ فوکو و انقلاب ایران بار دیگر از این هم فزاتر گذاشتند و فوکو را به عنوان اصلی‌ترین مقصرِ پسا‌ساختارگرایی این روندِ شویمِ نسبی‌گرایی فرهنگی متهم و محکوم ساختند. آن‌ها چالش‌هایی اساسی در برابر تاریخ‌شناسی فوکو مطرح ساختند تا بلکه بدین‌گونه بتوانند

پیوندی ذاتی میان آرای فلسفی فوکو با سمپاتی انقلابی او نسبت به هسته، به قول خودشان، شبه فاشیستِ تفکراتِ اسلام‌گرا بر ملا سازند.

جستارهای فوکو دربارهٔ انقلاب ایران را اغلب یا به عنوان یک ماجراجویی ناموفق شرق‌شناسانه نادیده انگاشته‌اند و یا به اتهام نوعی «چپ‌گرایی کودکانه» از جانب یک فیلسوف رمانتیکِ اروپایی سرزنش نموده‌اند.^۱ اما محور بحث‌های جدید به مشکلی معطوف است بسی فراتر از فوکو و آثارش. مدافعان این دیدگاه هشدار می‌دهند که گسترش اسف‌بار اسلام‌گرایی و شکست سخت پسا ساختارگرایان به سردستگی فوکو، در مقابله با آن همگی نتایج فاجعه‌بار ترک مرجعیت برده‌شده نگرشی است. نویسندگان کتاب فوکو و انقلاب ایران، تحت تأثیر تب و تاب سده بیست و نهم غرب، که برخاسته از واقعهٔ یازده سپتامبر بود، معتقدند پسا ساختارگرایان ریشه در اندیشه‌های اشان، از جمله نوام چامسکی^۲ و هاوارد زین^۳ (دو نفری که ارتباط دادنشان به پسا ساختارگرایان بسیار عجیب است!)، به تفکر اسلام‌گرایی متحجر و عزم آن برای رسیدن بساطِ مدرنیته مشروعیت گفتمانی پست مدرن عطا کرده‌اند. آن دو با طرح این پرسش اساسی در کتاب موضع کلی خود را نشان داده‌اند: «آیا جز این است که نعتی از چپ‌گرایی پسا ساختارگرایان که تمام انرژی خود را برای مخالفت با دولت‌های مدرن، به کار برده و چه اقتدارگرا- صرف کرده راه را برای هرگونه موضع بی‌قید و شرطی نسبت به اسلام‌گرایی و سایر جنبش‌های اجتماعی واپس‌گرا کاملاً باز گذاشته است؟»

آفاری و اندرسون می‌گویند ریشهٔ اعمالِ تروریستی وحشتناکِ یازده سپتامبر را در انقلاب ایران و سیاست اسلام‌گرایی رادیکالی که از پس آن قوت گرفت باید جست. به باور آن دو، سیاست جهادگرایی که آرمانش نابودی کامل است

1. Noam Chomsky

2. Howard Zinn

شکل افراطی حاصل از همان منطقی است که فوکو «معنویت سیاسی» نام نهاده است. آن‌ها اندیشمندان چپ‌گرای غربی را به دلیل بی‌توجهی به «بستر اجتماعی و سیاسی ویژه‌ای که به ظهور القاعده انجامید، [یعنی] دو دهه حضور اشکال مختلف سیاست‌های اسلام‌گرای افراطی که با انقلاب ایران آغاز شد» (۱۶۹)، سرزنش می‌کنند. آن دو نقد خود از گزارش‌های فوکو دربارهٔ انقلاب ایران را مصادا با بررسی و تحلیل انتقادی علل ریشه‌ای واقعهٔ یازده سپتامبر قلمداد می‌کنند!

آنچه برداشت آفاری و اندرسون از فوکو را از برداشت‌های پیشین منتقدین او متمایز می‌کند این است که آن دو نوشته‌های او را به نوعی تجلی و تصدیق شک‌گرایی فلسفی او در تحلیل تاریخی تبارشناسانه‌اش می‌دانند و نه به مثابه انحراف از آن‌ها. در این کتاب نشان خواهیم داد که اشتیاق فوکو به هیچ روی ناشی از نوعی شیفتگی رمانتیک نسبت به جهان پیشامدرن و نظام‌های قدرت شبانی-کلیسایی نبود. آنچه شعلهٔ شور او را از نو برافروخت مشاهدهٔ لحظه‌ای از خلق تاریخ بود خارج از چارچوب غایت‌گرایی غرب.

بحث مهم دیگری که آفاری و اندرسون مطرح می‌کنند، سازنا در این راستاست که نوشته‌های دوران بعدی فوکو، به ویژه جلد‌های دوم و سوم تاریخ جنسیت، و توجه باز یافتهٔ او نسبت به مسئلهٔ اخلاق حاصل تجربهٔ انقلاب ایران است. آن دو مدعی‌اند (و مقالهٔ «روشنگری چیست؟» او را شاهد می‌آورند) که عصر رنج‌خیزی که پس از انقلاب در ایران حاکم شد فوکو را وادار ساخت از آرای خود برگردد و «موضع خود در برابر روشنگری و در برابر اومانیسزم را اصلاح کند» و آن‌ها را به مثابهٔ نقاط مرجع جهان‌شمول لایتناهی بازپذیرد. ولی، برای اثبات این مدعا،

نویسندگان کتاب هم آثار پیشین فوکو را سوء تفسیر کرده‌اند و هم، در بررسی آثار متأخرتر او، در نقاط غلطی به جست‌وجوی ردّ پای انقلاب ایران پرداخته‌اند. چنین نگاهی و چنین سوء برداشتی نسبت به آثار متأخر فوکو و علاقه او به مسائلی چون اخلاق، تیمار از خود و روشنگری نگاهی رایج است. حتی اسلاوی ژیزک^۱ هم که از تلاش فوکو در ارتباط با انقلاب ایران دفاع کرده و گفته است «او به درستی پتانسیل‌های بخشی را در این رویدادها دید»^۲ به تکرار همان روایت غالب پرداخته و می‌گوید: «اینکه او چند سال بعد به سوی کانت بازگشت باید به حساب پاسخی به این تلاش ناموفق دانست»^۳. من کل فصل آخر این کتاب را به تشریح و بررسی این امر اختصاص داده‌ام که پرداختن به انقلاب ایران چگونه آثار بعدی فوکو، به ویژه در حوزه هرمنوتیک سوزه، را دچار تحول ساخت.

اهمیت اینکه فوکو انقلاب ایران را چگونه معنا کرد و اینکه مواجهه‌اش با این رویداد چگونه آثار بعدی او را شکل داد فراتر از یک علاقه صرفاً علمی-پژوهشی است. او نه در دین شیعه تخصصی داشت و نه از درکی عمیق از تاریخ ایران برخوردار بود. آنچه مقالات او در ره ایران را استثنایی می‌سازد آمادگی و اشتیاقی است که برای مشاهده و درک انقلاب دارد، رها از هرگونه قید و تعهدی نسبت به طرح دقیق و ازپیش معلوم نوعی تبیین کلی و جهانی. او انقلاب را به مثابه لحظه‌ای دید از حضور در آستانه امری نو، امری امری، اساساً نوین خارج از مفاهیم فرسوده سیاست انقلابی تک‌سویه. انقلاب و طریقی که انقلاب‌کنندگان آن را زیستند نه تنها به روی فوکو مجرای گشودن تا از خلال آن روش تبارشناسی خود را بازبیند بلکه، مهم‌تر از آن، آگاهی نظری‌ای به او بخشید که توانست روشنگری را در پرتو درس‌های تاریخی جنبش انقلابی بازخواند.

1. Slavoj Žižek

گرچه در اینجا جستارهای فوکو دربارهٔ ایران را به دقت مورد بررسی قرار داده و به این پرداخته‌ام که انقلاب ایران چطور آرای او را دگرگون ساخت، اما مقصدم نگارش کتابی در شرح آثار فوکو نبوده است، بلکه با مرور این مجموعه مقالات از فوکو، بیش از هر چیز، در پی معرفی نوع جدیدی از تاریخ‌نگاری بوده‌ام که در آن روند وقایع، ایده‌ها، ارتباط‌ها و دیگر وقایع محتمل به عنوان زیرمجموعه‌ای که یک وضعیت منحصر به فرد تاریخی را رقم می‌زنند ثبت شوند.

در ادامهٔ این بخش از مقدمه خواهم گفت که رویداد یازده سپتامبر چگونه به تحکیم نوتی اناناد نمذنی در غرب علیه اسلام‌گرایی منجر شد. خواهم گفت که، علی‌نعم، از تفاوت‌های عمیق سیاسی، گروه نومحافظه‌کاران جنگ طلب اروپایی-آمریکایی، مدافعان سرسخت روشنگری در طیف چپ و لیبرال، هر دو، دچار بررسی‌نگاری نظری نسبت به یک اسلام‌گرایی بدون تمایز و یکدست هستند و از ۱۰ اکتبر، این تئید جهانی برای دموکراسی و حقوق بشر می‌پندارند.

در فصل اول روایتی صحنه‌پردازانه از مجزعه قبایعی ارائه می‌دهم که اهمیت مناسک و زبان نمادین اسلام شیعی را در «ظن جنبش انقلابی» نشان می‌دهد. اطلاق لفظ «صحنه‌پردازانه» در اینجا به هیچ وجه به معنای «صحنه‌سازی» نیست، بلکه منظور من برجسته‌کردن «صلت دراماتیک» خود وقایع است که تحت تأثیر مناسک و گفتار سمبلیک مراسم در پی «صحنه» اهمیتی دوچندان در راهبری انقلاب داشتند. در این فصل همچنین بر این نکته تأکید دارم که قرائت دو قطبی از اعمال و ایدئولوژی‌های احزاب و رهبران سیاسی، براساس گرایش‌های سکولار یا مذهبی آن‌ها، واقعیت جنبش انقلابی را مخدوش می‌سازد. در ادامه، برای آنکه نشان دهم فوکو در سال ۱۳۵۷

در ایران چه دید و مشاهدات خود را چگونه معنا کرد، فصل را با شرح ورود فوکو در شهریور ۵۷ به تهران خاتمه می‌بخشم.

در فصل دوم به مرور نوشته‌های فوکو دربارهٔ انقلاب ایران می‌پردازم و نشان می‌دهم که مفهوم معنویت سیاسی در نزد فوکو چگونه در سایهٔ تاریخ تبارشناسانهٔ او و نقدش نسبت به مدرنیته شکل می‌گیرد. در این فصل همچنین به تمایزی که فوکو میان نفسِ قیام و پیامدهای حاصل از آن قائل می‌شود اشاره دارم و به تبیین این مطلب می‌پردازم که، از دیدگاه فوکو، تأثیر نیروی غول‌آسا و دگرگون‌سازِ قیام بر روی سوژه‌های انقلابی چه اهمیتی دارد.

فصل سوم به توانش شتاب‌آفری و اندرسون از فوکو و بازنماییِ نادرستِ وقایع انقلابی توسط آن‌ها اختصاص یافته است. در این فصل تشریح می‌کنم که چگونه آن دو فوکو را در دست یکی از مدافعان رمانتیک قدرت شبانی-کلیسایی تصویر می‌کنند، در قالبی نسبی که «مسحور رگهٔ اصالت» موجود در خشونت شورش‌ها و کارزار انقلابی و شیفتهٔ «عشق بی‌رحمانهٔ قدرت» است. همچنین نشان می‌دهم که آن دو برای توضیحِ نفس‌پر آزاد خود به قطعات منتخب از نوشته‌های فوکو، خارج از بستر محتوایی‌شان، استناد می‌کنند. توضیح می‌دهم که تحلیل‌هایی از این دست در دام نوعی غایت‌گرایی گرفتار هستند که از شناخت و تفسیر مجموعهٔ بسیار عظیم آنچه در جهان اسلام سیاسی ممکن و محتمل است عاجز می‌ماند. در تحلیل آفاری و اندرسون، فوکو به شدت گمراه به نظر می‌رسد زیرا که قادر به تشخیص دو چیز نبوده: یکی ذات تمامیت‌خواه اسلام سیاسی و دیگری اهمیت و قدرت سازندهٔ نیروهای دموکراتیک سکولار.

یکی از عمده‌ترین گلايه‌های موجود نسبت به نگاه مثبت فوکو به انقلاب بی‌تفاوتی او در برابر مسئله حقوق و آزادی‌های مدنی، به‌ویژه در حوزه مسائل زنان، بوده است. در فصل چهارم به بحث سیاست فمینیستی و جنبش زنان در چند ماه اول پس از پیروزی انقلاب می‌پردازم. منتقدین فوکو مدعی‌اند که او حجم عظیم اعتراضات زنان نسبت به مسئله حجاب اجباری را نادیده گرفت و حمایت گسترده‌ای را نیز که از سوی «پیوند جهانی خواهری» به ایران گسیل شد صرفاً به دید تجلی دیگری از کبر و خودپسندی غربیان نگریست. همچنین در این فصل بررسی دقیق‌تر وقایع هشت مارس سال ۱۳۵۷، یعنی زمان بزرگداشت روز جهانی زنان در تهران، نشان می‌دهم که مخالفان فوکو معنایی تقلیل‌گرا و جهان‌شول از زبانگی را مرجع نقدهای خود از او قرار می‌دهند و توجهی به جنگ قدرت و مقتنیات سیاسی و بین‌المللی پس از انقلاب معطوف نمی‌کنند.

در فصل آخر به بررسی تحویلی می‌پردازم که در فهم فوکو از تاریخ و از مسئله سوژه رخ داد. بسیاری از فوکوپژوران بر این باورند که فوکو، در پی مشاهده خشونت‌های پس از انقلاب، از شیفته‌گی نسبت به معنویت سیاسی دست شست و به آغوش امن روشنگری کانتی پناه آورد. در مقابل، من معتقدم که فوکو در انتها رو به لیبرالیسم نیاورد و اتفاقاً آرایشی که در حوزه‌های مربوط به فاعلیت تاریخی فرافردی، هرمنوتیک سوژه و مسئله اخراج در آخرین درس‌هایش در کلژدوفرانس ارائه داد با تفسیرش از انقلاب اسلامی هم‌راستا بودند. در ادامه نشان می‌دهم که فوکو گرچه دیگر به‌طور مستقیم درباره انقلاب ایران سخن نگفت، اما تا انتها مدافع آن باقی ماند.