

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



ترجمه متون برگزیده علوم انسانی

Foucault on the Islamic Revolution of Iran

Author: Mahmoud Khatami

Source: Mahmoud Khatami (2003): Foucault on the Islamic Revolution of Iran, Journal of Muslim Minority Affairs, 23:1, 121-125.

فو کو دربارهٔ انقلاب اسلامی ایران

نویسنده: محمود خاتمی

مترجم: محمد ملاحباسی

مجموعهٔ ترجمان، تلاشی برای ترجمهٔ متون برگزیدهٔ علوم انسانی است. ترجمهٔ صداهایی که کمتر شنیده شده‌اند و اندیشه‌هایی که مهجور، اما بدیع و راهگشایند. هدف ما، غنا بخشیدن به تفکر انتقادی و گفتگویی است، برای همراهی با ما، متن‌های مناسبی را که می‌شناسید، پیشنهاد دهید، یا در ترجمهٔ آن‌ها با ترجمان همراه شوید. پست الکترونیکی ترجمان: info@tarjomaan.com

حق انتشار جزء یا تمام متن، برای مؤسسهٔ ترجمان محفوظ است

ISSN: 2345-282x



مقدمه

میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴) یکی از فیلسوفان بزرگ زمانه ما بود که بر روی گزارش‌های روزنامه‌ای جالب توجهش درباره انقلاب اسلامی ایران، بحث و جدل فراوان شده است. به هر حال، قرائت او از انقلاب ۱۹۷۸ و تأثیری که این انقلاب بر اندیشه او داشته است را به چندین شیوه تفسیر کرده‌اند. هدف این نوشته کوتاه، روشن کردن این مسئله است که علاقه فوکو به انقلاب ایران، اساساً ریشه در رویکرد فلسفی او به غرب دارد (و نتیجتاً [تحلیلی] غربی^۱ باقی می‌ماند). در این سیاق، به استراتژی اصلی قرائت‌های او از انقلاب ایران رجوع خواهیم کرد. بخشی از ادعایم در اینجا این است که انقلاب اسلامی ایران، استراتژی فوکو در رابطه دانش-قدرت را متأثر کرد، چرا که انقلاب اسلامی ایران، فوکو را در دوران معاصر با ظهور دین، به مثابه یک نیروی سیاسی آشکار مواجه نمود. در این سیاق، به کار شرق‌شناسان فرانسوی، لویی ماسینیون^۲ و هانری کوربن^۳ باز می‌گردم تا ایده نوظهور ایران را که به دنبال آن، قرائتی خاص از اسلام ایجاد می‌شود، آفتابی کنم. چنین قرائتی، از این ایده پشتیبانی می‌کند که در مجموع معضله‌های فوکو درباره دین، [دین] را به مثابه امری سیاسی در نظر می‌گیرد.

درباره دین و انقلاب

فوکو انقلاب ایران را در سیاق دیدگاه اصلی خود بررسی می‌کند، چشم‌اندازی که از استراتژی او برای مرکززدایی از سوژه، و تحقیق درباره روابط دانش-قدرت، برآمده است. علاوه بر این، انتقاد او از دین هم مورد توجه بوده است، او تلاش می‌کند تا دین را با فرهنگ ادغام کند، و جنبه استعلایی دین را به نفع حضور همه‌جایی دین، کنار بزند؛ او می‌کوشد تا بدن و جنسیت را برای به روی زمین آوردن باورها، پررنگ و مهم جلوه دهد، تا بتواند میکروسیاست‌های سخن‌گویی یا سکوت دینی را نشان دهد، و [از سوی دیگر] تکنولوژی

^۱ occidental

^۲ Louis Massignon

^۳ Henry Corbin



انتظام‌بخشی و حکومت‌گری^۱ دینی بر نفس را روشن سازد. از این منظر، در دههٔ ۱۹۷۰، فوکو کوشید تا مفهوم «معنویت سیاسی» را شرح و بسط دهد، مفهومی که از آن «جنبه‌ای فراموش‌شده» از فرهنگ غربی را مدنظر داشت. به اعتقاد او، [در فرهنگ غرب] «پرسشی که دربارهٔ رابطهٔ میان دین و سیاست، میان عرفان و قدرت، میان جهان معنوی و مادی، بی‌وقفه تکرار می‌شد، ناپدید می‌شود». ا. او خصوصاً دل‌مشغول مسیحیت بود و می‌پرسید چگونه مسیحیت «شکل‌های استیلا» را با بسط و گسترش «روابط قدرت جدید» ایجاد می‌کند؟^۲

اگرچه بحث اصلی او دربارهٔ مسیحیت بود (اعتراف، قدرت کشیشی، تکنولوژی‌های نفس، عمل‌های اخلاقی)، این معضلهٔ نظری متأخر که دین را به مثابهٔ سیاست استیلاگری می‌نگریست، در خلال شکوفایی انقلاب ۱۹۷۸ ایرانیان، محرک نیرومندتری پیدا کرد. بحث و جدلی که پیرامون گزارش‌های فوکو از انقلاب ایرانیان را پُر کرده، در ک ارتباط مابین ایدهٔ او دربارهٔ «معنویت سیاسی» در گزارش‌های ایران و کار او دربارهٔ قدرت دینی در دوره‌های مسیحی غرب را دشوار کرده است. این ارتباط ظاهراً هنگامی که او در سال ۱۹۷۸، درمی‌یابد که غرب «معنویت سیاسی» را از رنسانس به بعد فراموش کرده است، برقرار می‌شود. به این دلیل است که علاقهٔ فوکو به «گفتمان سیاسی» و «معنویت» بحث او دربارهٔ دین و انتظام‌گری^۲ در انقلاب ایرانیان را به هم متصل می‌کند.

چند سالی قبل از انقلاب اسلامی، یعنی در میانهٔ سال‌های دههٔ هفتاد بود که سؤال دینی او با تنش‌های چندی مواجه شد، یکی از آن‌ها با تضاد دو گانهٔ باور^۳ و عمل^۴ ایجاد شده بود. از آن زمان او کوشیده بود تا تأکیدی متفاوت را در بحث خود از دین، در قالب «معنویت سیاسی» بسط دهد. علاوه بر این، برداشت فوکو از دین، مدرنیستی است و در چارچوب برداشتی تجدیدنظرشده از مسیحیت، نضج گرفته است. برداشتی [از مسیحیت] که او در مطالعات جزئی‌نگرانه‌ترش دربارهٔ دیوانگی، آوان‌گارد، زبان، زندان، جنسیت و انتظام‌بخشی به

^۱ واژهٔ فوکو، government است. این واژه در آثار فوکو، معانی پیچیده و گوناگونی دارد. گاهی به معنای «حکومت کردن» است، گاهی به معنای «نظم و ترتیب» بخشیدن، یا «کنترل بر اساس نظم بخشیدن». با توجه به این معناهای چندگانه، لاجرم از معادل‌هایی چون حکومت کردن یا انتظام‌بخشیدن برای ترجمهٔ این واژه استفاده شده است - مترجم.

^۲ governmentality

^۳ Belief

^۴ Practice



کار گرفته بود. به علاوه، او برای ارجاع به هر سنتِ ایمان‌ورزانه نهادینه شده‌ای، از «دین» به منزله واژه‌ای کلی و پدیدارشناسانه استفاده می‌کند. او بعدها واژه «معنویت» را برای ارجاع دادن به هر ایمان دینی‌ای به خدمت می‌گیرد، اما این برای آن است که از واژه «دین» و معناهای دینی مخدوش شده سنتی، پرهیز کند.

در نتیجه، دین و معنویت، از منظر فوکو، از یک نظم استعلایی جدا شده‌اند و به استراتژی‌هایی مبدل شده‌اند که الگوهای تجربه انسانی را شکل می‌دهند، کنترل می‌کنند و تحمیل می‌نمایند. «حقیقت» گفتمان دینی از تضاد دوگانه روح و ماده خارج می‌شود و به زبان پویایی‌های دانش-قدرت و تجسم، بازنویسی می‌شود. در این سیاق است که می‌توان رویکرد فوکو به انقلاب ایرانیان را مطالعه کرد.

معضله‌های دین

فوکو در خلال تفسیر انقلاب اسلامی ایران، می‌کوشد تا «معضله» دین در غرب را نشان دهد: [به واقع] این نقدی بر پدیدار دینی در غرب است؛ او سعی می‌کند تا بدن و سیاست را به گفتمان دینی در غرب بازگرداند. او نتیجه می‌گیرد که امر «معنوی» به دلیل اینکه «شکلی از استیلا» است، دربرگیرنده نوعی تغییر شکل در سوژه است: «سوژه‌ای برای رسیدن به نحوه خاصی از بودن»^۱. امر «معنوی» در این معنا، ساختی از سوژه است که در خلال یک سری از روابط قدرت قرار گرفته که زندگی، بدن و نفس را شکل می‌دهند. دین، روابط قدرت را وضع کرده و در خلال سازوکار اقتدار، نظامی از کنترل را سامان می‌دهد؛ امر «معنوی» در ظرف امر سیاسی، و ساختارها، الزامات، قوانین و قاعده‌مندی‌هایی که دارای اهمیتی ابتدایی برایش هستند، وجود دارد. فوکو تأکید کرد که آنچه او در انقلاب ایران، بدان علاقه پیدا کرده بود، نه «خرقه ایدلوژیک»^۲ بلکه «شورش‌های زنده»^۳ بوده است.

به گفته فوکو، انقلاب اسلامی ایران در ۱۹۷۸، در تلاشش برای بیرون انداختن شاه، تمام قدرت پدیده‌های دینی را برای نگه داشتن «اراده جمعی» آشکار کرد، در واقع «معنویت» عامل کلیدی رویارویی مردم در برابر قدرت نهادی را شکل دهی می‌کند. دین تشیع در

^۱ ideological cloak

^۲ live revolts



ایران، بنا به گفته فوکو، «قول و تضمینی برای یافتن چیزی که قرار است ذهنیت آن‌ها را بنیاناً تغییر دهد» به مردم بخشیده است. پدیده انقلابی‌ای که در دین یافته بود و شیوه‌ای که امر «معنوی» [به مثابه] یک «سطح اضافه شده معنایی» «اراده جمعی را به راه می‌اندازد» آن چیزهایی بودند که فوکو علی‌الخصوص مفتونشان شده بود.

فوکو از غرب چنان سخن می‌گوید که «معنویت سیاسی» را از رنسانس و «بحران بزرگ مسیحیت» (نهضت اصلاح دین) فراموش کرده است. مفهوم «معنویت سیاسی» زودتر هم در یک میزگرد در می ۱۹۷۸ به کار برده شده بود، جایی که فوکو آن را به سؤال گسترده‌تر «حکومت» و «حقیقت» ربط می‌دهد.

چگونه می‌توان ارتباط میان راه‌های تشخیص درست و غلط و راه‌های انتظام بخشیدن بر خود و دیگران را تحلیل کرد؟ ... جستجو برای یافتن بنیان جدیدی برای هر یک از این کردارها، به خودی خود و در ارتباط با آن دیگری، اشتیاق برای کشف راه جدیدی برای نظم بخشیدن بر خود، در خلال شیوه متفاوتی از تقسیم خوب و بد، این چیزی است که من «معنویت سیاسی» خواهم نامیدش.

همجوشی امر سیاسی و امر معنوی، با انقلاب ایران، اهمیت زیادی پیدا کرد، چرا که برای فوکو پدیدار شدن دین به عنوان یک نیروی سیاسی آشکار در دوران معاصر را به منصفه ظهور رساند. به علاوه مهم است بفهمیم که این ایده نوظهور ایران، قرائتی خاص از اسلام را به دنبال خود می‌آورد که در کار لویی ماسینیون و هانری کربن، شرق‌شناسان فرانسوی، بسط پیدا کرده و معضله‌های کلی فوکو درباره دین، به مثابه امر سیاسی را پشتیبانی کرده است.

جسمانیت معنوی

کربن، مجموعه‌ای از متون اسلامی را که به «واژه هورقلیا» می‌پردازند مطالعه کرد، مفهومی که اگرچه دشوار است تا آن را در تعبیرات عقلانی بازگو کرد، اما همان‌طور که کربن توضیح می‌دهد، آنجا «جایی است که روح و جسم، یک چیزند، جایی که روح، جسمی به

خود می‌گیرد و تبدیل به «کالبد روحانی»^۱ می‌شود.^۲ آنچه کربن در مطالعه‌اش از معنویت شیعه نشان می‌دهد این است که چگونه در صورت‌بندی‌های مشخصی از اسلام «این جهان، آستانه جهان معنوی است»^۳. مفهوم «کالبد روحانی» در مطالعات کربن از اسلام، اگرچه در شکلی بنیاداً متفاوت، کارهای پیشین فوکو درباره «کالبد روحانی» را به ذهن می‌آورد. جایگاه روح در کالبد، چه با آن نوعی دوگانگی را بسازد و چه نسازد، «معنویت» را بازمی‌گرداند و به ماده و سیاست بدن مرتبط می‌کند.

جذابیت کار کربن را باید در تضادی دید که با منطق باتای، کلوشفسکی و بلانشو، در یافتن اندیشه‌ای «بیرون از دیالکتیک» پیدا می‌کند.^۴ در ۱۹۶۴ فوکو کلوشفسکی را به خاطر تلاش برای فراتر رفتن از «همان»^۲ و «دیگر»^۲ در طول بازی خیال، ستایش می‌کند، و سال‌هایی بعد از به چالش کشیده شدن دونا لیسیم بنیادین دینی، در تفکرات فوکو برای ترکیب و تداخل سوژه «معنوی» و سوژه «سیاسی» در انقلاب ایران جرقه می‌زند. منطق جبری «استعلا، با تلفیق او از بدن و تکنولوژی سیاسی نفس در گفتمان دینی، در هم شکسته می‌شود.»^۵ کار او با تفسیر کربن از اسلام متفاوت است، بدین گونه که فوکو، وقتی «ترکیبی» از جهان‌ها را مفهوم‌پردازی می‌کند، دیگر از کار کردن بر روی ایده سلسله مراتب امر «معنوی» دست می‌کشد.^۶

«کالبد روحانی» و «معنویت سیاسی» فوکو، نوعی امتزاج واژگان است، «در هم آمیختن» مقوله‌های دوگانه جدا از یکدیگر امر «معنوی» و امر «مادی». این آرایش جدید، سرتاسر قلمروی دین را به فرایندی درونی از «انتظام‌گری» استحاله می‌کند. چنین چیزی، کل فهم دین را به چالش می‌کشد. فوکو زبان دین و تجربه را به شیوه‌ای به مسئله خود تبدیل می‌کند که بدن و سیاست‌ورزی سوژه، به موضوعات غیرقابل اجتناب گفتمان دینی بدل گردد.

^۱ *caro spiritualis*

^۲ same

^۳ other



جستجو برای معنویت

آنچه از گزارش‌های فوکو روشن می‌شود، چه او اسلام و انقلاب ایران را فهمیده باشد یا نه، کوششی است در راه یافتن جایگاهی برای معنویت در ماده‌گرایی غربی. مسلماً گزافه‌های بسیار بزرگی در کارهای روزنامه‌نگارانه فوکو درباره ایران و اسلام وجود داشت، اما تأثیر انقلاب اسلامی بر جلب توجه او به قدرت ذهنیت دینی در شکل دادن به زندگی انسانی، روشن است. تحت این تأثیر او می‌نویسد: جنبشی که منحل شدن در تصمیم‌گیری‌های سیاسی را رد می‌کند، جنبشی که منقش به دینی است که نسبت به فعل و انفعالات این جهان، بیشتر از ماورا سخن می‌گوید.^۱

ابهامات، نقصان‌ها و پیچیدگی‌های بی‌شماری در راه تلاش برای فهم تفسیر فوکو از اسلام و انقلاب ایران وجود دارد، که بسیاری از آن‌ها در احترام و ارزشی که او برای این پدیده‌ها قائل است، مغشوش شده‌اند.^۲ به نظر می‌رسد فوکو باور دینی و معنوی را می‌ستاید، «سطحی اضافی‌تر از معنا»، اما همین را به مثابه پیکاری برای نوع خاصی از استیلا هم بر نفس و هم در دیگران، به وسیله قدرت حکومت، تلقی می‌کند.^۳ شگفت آور آنکه او پیوسته باور دینی را عمل دینی جدا می‌کند. پرهیز ریاکارانه باورهای دینی از صداقت و راستی، مشخصاً در بازگشت او به تفسیر مارکسیستی از دین، در یکی از مصاحبه‌هایش درباره ایران مشهود است. تفسیر دین، نه به عنوان افیون توده‌ها، بلکه به عنوان «روح یک جهان بی‌روح».^۴ این ستایش از نیرومندی دین، همزمان با دور انداختن دعوی‌های متافیزیکی آن، راهنمایی کلیدی برای ارزیابی فوکو از دین، در اختیارمان می‌گذارد.

نتیجه‌گیری

در فرایند ایجاد ایده‌های «معنویت سیاسی» و «کالبد روحانی»، فوکو چالشی مرکزی را به دوئالیسم سراسری دستگاه الهیات وارد می‌کند و نهادینه‌سازی مقولاتی همچون بدن و روح، امر مادی و امر معنوی، امر دینی و امر سکولار را در آن به چالش می‌کشد. آنچه او نشان می‌دهد، یک «قدرت تکنولوژیک» در لابه‌لای گفتمان دینی است. او معتقد است دین می‌کوشد تا نوعی انحصار در تجربه را از خلال فرامینش خلق کند که زندگی انسانی را مقوله‌بندی می‌کند و تحت استیلا درمی‌آورد.



تمرکز فوکو بر انقلاب ایران، دین را برای او، به مثابهٔ مطالعهٔ روابط مابین تجربه، دانش و قدرت مطرح می‌کند.^۴ استراتژی او این بود که نشان دهد امر «معنوی» می‌توان میان امر «معنوی» و امر «مادی» در تعلیق باشد، جایی که امر معنوی، سیاسی است و امر سیاسی، معنوی، جایی که این دو، در شبکهٔ واحدی از روابط قدرت منحل می‌شوند، و برای [به دست آوردن] فضایی در «بازی‌ای عجیب که در آن زندگی، مرگ، حقیقت، اطاعت، افراد و هویت‌های شخصی»^۵ مبارزه می‌کنند. امر «معنوی» به صورت شکلی از قدرت گفتمانی درمی‌آید که تلاش می‌کند تا زندگی انسانی را نظم بدهد.

پی‌نوشت‌ها:

^۴ C. Jambet, 'The Constitution of the Subject and Spiritual Practice', in *Michel Foucault: Philosopher*, trans. T. J. Armstrong, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1992, p. 241.

^۵ Michel Foucault, 'The Subject and Power', in *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, eds Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1982, pp. 208–226.

^۶ D. Macey, *The Lives of Michel Foucault*, London: Hutchinson, 1993, pp. 406ff.

^۷ Michel Foucault, 'A quoi revent les Iraniens?', in his *Dits et Ecrits 1984–1988* (four vols), Vol. III, D. Defert and F. Ewald, eds, Paris: Gallimard, 1994, p. 694.

^۸ A. S. King, 'Spirituality: Transformation and Metamorphosis', *Religion*, Vol. 26, 1996, pp. 343–351.

^۹ Michel Foucault, 'The Ethic of the Care for the Self as a Practice of Freedom', *Concordia*, Vol. 6, 1984, p. 14.

^{۱۰} Michel Foucault, 'Polemics, Politics and Problematizations', in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, London: Penguin, 1991, p. 384

^{۱۱} Michel Foucault, 'Is it Useless to Revolt?' *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 8, No. 1, 1981, p. 6.

^{۱۲} G. Stauth, 'Revolution in Spiritless Times', in ed. H. Smart, *Michel Foucault: Critical Assessments*, Vol. III, London: Routledge, 1994, pp. 379–401.

^{۱۳} Michel Foucault, 'The Spirit of the World without Spirit', in his *Politics, Philosophy, Culture*, L. D. Kritzman, ed., London: Routledge, 1988, p. 218.



^ذ *Ibid.*, p. 223

^س Michel Foucault, 'A quoi revent les Iraniens?', *op. cit.*, p. 694.

^ش Michel Foucault, 'Questions of Method', in *The Foucault Effects: Studies in Governmentality*, eds G. Burchell, et al., Hemel Hempstead: Harvest Wheatsheaf, 1991, p. 82.

^ص G. Stauth, 'Revolution', *op. cit.*, p. 394.

^ض Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977, p. xiii.

^ط C. Jambet, 'The Constitution of the Subject and Spiritual Practice', *op. cit.*, p. 235.

^ظ Michel Foucault, 'The Prose of Actaeon', in *The Baphomet*, ed. P. Klossowski, Hygiene, CO: Eridanos, 1988, p. xxv.

^ع C. Jambet, 'The Constitution of the Subject and Spiritual Practice', *op. cit.*, p. 239.

^غ *Ibid.*, p. 235; Henry Corbin, *Spiritual Body*, *op. cit.*, pp. xii–xiii.

^ف Michel Foucault, 'Le chef mystique de la revolt de l'Iran', in his *Dits et Ecrits*, *op. cit.*, Vol. II, 1978, p. 716; G. Stauth, 'Revolution', *op. cit.*, p. 391.

^ق Michel Foucault, 'The Spirit of the World', *op. cit.*, p. 223.

^ک *Ibid.*

^ل *Ibid.*, p. 218.

^م Michel Foucault, 'Le chef mystique de la revolt', *op. cit.*, p. 71.

^ن *Ibid.*