

<https://pecritique.com/>

فقد اقتصاد سیاسی
شهریورماه ۱۴۰۲

گزاندیشی‌های فوکوی

از انقلاب بهمن تا «زن، زندگی، آزادی»

رضا جاسکی



اشاره: احتمالاً در ذهن برخی از خوانندگان مقاله حاضر این پرسش مطرح می‌شود: چرا فوکو؟ و چرا امروز؟ میشل فوکو متفکر بزرگ فرانسوی از انقلاب بهمن تاکنون تاثیر زیادی بر روشنفکران ایرانی داشته است. در طول یک سال گذشته تحلیل‌های متنوعی از جنبش زن، زندگی، آزادی منتشر شدند که بسیار متأثر از اندیشه‌های فوکو و پساساختارگرایان بودند. هدف این نوشته تأملی کوتاه بر چگونگی تاثیرگذاری فوکو در اندیشه‌های نظری پس از انقلاب تاکنون، مشکلات استفاده از نظرات وی و نقاط ضعف جعبه ابزار فوکویی در تحلیل معضلات سیاسی و ارائه‌ی استراتژی‌های مناسب برای تحولات عمیق اجتماعی است.

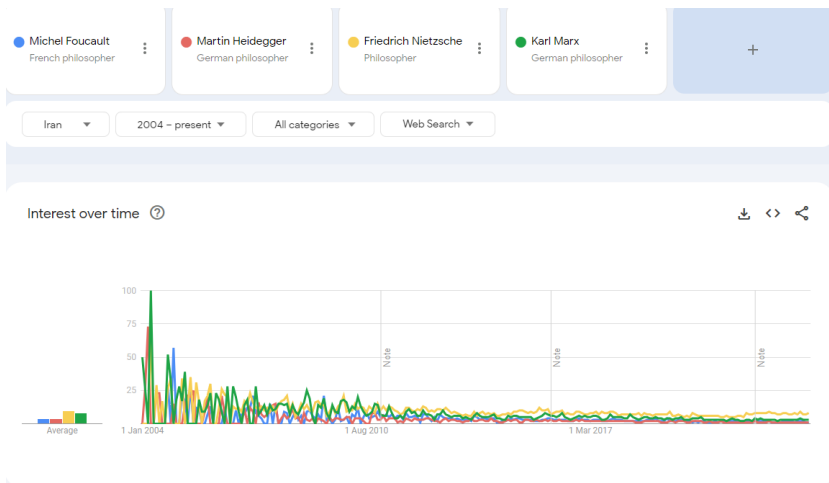
محمد ضیمران نخستین ایرانی است که کتابی به زبان فارسی در مورد میشل فوکو در سال ۱۳۷۷ منتشر کرد (ایبنا، ۱۳۹۷). البته آشنایی جدی ایرانیان با این متفکر فرانسوی به دو دهه پیش از آن، به وقایع انقلاب ایران برمی‌گشت. از نظر ضیمران «سه تفنگدار تأثیرگذار در فرهنگ فلسفی معاصر ایران فوکو، نیچه و هایدگر هستند. هیچ اندیشمند دیگری مانند این سه فیلسوف در فضای فکری فلسفی ایران تأثیرگذار نبود» (همانجا) مسلماً اگر منظور، «گفتمان»های مؤثر در صحنه‌ی سیاسی کشور برپایه‌ی تفکرات اندیشمندان غربی باشد، حرف او درست است. ضیمران گفتمان را به چهار محور قدرت، دانش، زبان و نهاد مرتبط می‌کند. در سه دهه‌ی اخیر، به دلایلی که در این نوشته به آن پرداخته خواهد شد، آرای فوکو محبوبیت زیادی در میان نخبگان کشور داشته است. اما اگر محبوبیت با کنجکاوی و جستجوگری پیوند داده شود، موضوع کمی فرق می‌کند. نمودار یک که Google Trends با کمک داده‌های گوگل رسم شده است، مقایسه‌ی جست‌وجوهای مردم درباره‌ی سه متفکر یاد شده با مارکس در ایران را نشان می‌دهد. [۱]

همان‌طور که در نمودار دیده می‌شود میزان پرسش‌های مطروحه‌ی مردم درباره‌ی فوکو و هایدگر با مارکس قابل‌مقایسه نیستند. اما مردم توجه بیشتری به نیچه دارند. البته به جز پرسش در مورد کتاب‌های نیچه، پرسش‌های مهم مردم در مورد کتاب و فیلم معروف «وقتی نیچه گریست» (نوشته اروین د. یالوم) است که در آن در یک

داستان تخیلی رویارویی، فریدریش نیچه، یوزف برویر و زیگموند فروید در وین ملاقات می‌کنند. این کتاب در ایران به قدری معروف شد که حداقل هفت ترجمه از آن به زبان فارسی در بازار موجود است. در حالی که پرسش‌های مربوط به مارکس در مورد نظرات او و یا در ارتباط با کسانی چون ماکس وبر، انگلس، لنین،... مطرح شده‌اند. با این حال، و برخلاف این نمودار می‌توان گفت، میزان تأثیر مستقیم مارکس در طول عمر جمهوری اسلامی در میان نخبگان ایرانی بسیار کم‌تر از افرادی چون فوکو بوده است. [۲] اما چرا فوکو آن قدر اهمیت یافت؟ آیا این امر به دلیل دفاع وی از انقلاب بهمین و دوبار حضور او در ایران در بحبوحه‌ی حوادث انقلاب بود؟

نمودار یک - مقایسه‌ی فوکو، هایدگر، نیچه و مارکس در جست‌وجوگر گوگل

ایرانیان بین سال‌های ۲۰۰۴ تا ۲۰۲۳



از نظر ضیمران، ایرانی‌ها به نیچه علاقه داشتند اما به تدریج این علاقه سرد شد، ولی پس از هجوم ایرانیان به سمت فوکو، علاقه به نیچه نیز از طریق فوکو افزایش یافت. به گفته ضیمران، دلیل اصلی علاقه به نیچه لحن شاعرانه‌ی او و علاقه‌ی ایرانیان به شعر است. اگر به پرسش‌های مردم مراجعه شود، به‌جز کتاب و فیلم «وقتی نیچه گریست»، کتاب «چنین گفت زرتشت» او نیز مورد توجه است، زیرا بسیاری از

جستجوها مستقیماً با کتاب زرتشت او ارتباط دارند. زرتشتی که احترام و مقام خاصی در میان ایرانیان دارد. کتاب یالوم نیز یک کتاب روان‌شناسی است و کنجکاوی ایرانیان بنا بر گفته‌ی گوگل به فروید بیش از نیچه است. حال، اگر به آمار کنجکاوی مردم نسبت به نیچه در سراسر جهان به روایت گوگل نگاه شود، طرفداران نیچه در ایران مقام چهاردهم را دارند. کلمبیا مقام اول در جهان، و آلمان زادگاه وی، مقام ۲۵ را دارد. به جز کتاب و فیلم یادشده و پرسش‌های معمولی، گوگل اکثر پرسش‌ها را در مقوله‌ی «سرنوشت» جای می‌دهد. جالب آن که نیچه و فوکو در کشورهای آمریکای لاتین بیشترین کنجکاوی را برانگیخته‌اند. پرسش‌های ایرانیان در مورد فوکو، آنها را در مقام ۱۲م در دنیا قرار می‌دهد. بیشترین پرسش‌های ایرانیان در رابطه با فوکو از سال ۲۰۰۴ تاکنون به ترتیب در مورد «قدرت»، «انقلاب» یا «انقلاب ایران»، «گفتمان»، و «اسلام» بوده است. از جنبش سبز تا خیزش ۱۳۹۶ قدرت، گفتمان، و انقلاب ایران از موضوعات مهم جست‌وجوهای مردم بوده‌اند. در این دوران، توجه بیشتری به تاریخ سکسوالیته (جلد اول «اراده به دانستن» که در سال ۱۳۸۳ منتشر شد)، جلب می‌شود؛ از خیزش ۱۳۹۶ تا جنبش مهسا، «انقلاب ایران»، «قدرت»، «اسلام» و «گفتمان» و پس از جنبش مهسا، «انقلاب»، «قدرت»، «انقلاب ایران»، «گفتمان»، و «اسلام» از موضوعات مهم جست‌وجوها بوده‌اند. در این دوره «سکسوالیته‌ی انسان» (و نه کتاب «تاریخ سکسوالیته») به جمع مقولات مهم افزوده می‌شود.

جالب توجه آن‌که استان قم از سال ۲۰۰۴ تاکنون بیشترین توجه را به فوکو نشان داده است. تهران در این دوره‌ی زمانی مقام دوم را دارد. طی همین دوره، در حالی که ایلامی‌ها بیشترین توجه را به نیچه نشان داده‌اند (تهرانی‌ها و قمی‌ها در مقام چهارم و دوازدهم جای دارند). حال با توجه به آنچه که گفته شد و نیز مقایسه‌ی ایران با کشورهای آمریکای لاتین می‌توان گفت که برای ایرانیان، قدرت، انقلاب ایران، گفتمان، اسلام، انضباط و در نهایت جنسیت از عوامل مهم توجه به فوکو بوده است. طبعاً خوانندگان فوکو و نیچه اشتراک آنها را در مورد موضوع قدرت درک می‌کنند. اگر علت توجه اهالی آمریکای لاتین نیز به نیچه و فوکو و تأثیر متقابل محبوبیت آن دو بر هم

نیز در نظر گرفته شود، آن‌گاه می‌توان میزان اهمیت نثر شعرگونه‌ی نیچه را نیز بسیار کم قلمداد کرد. البته باید اضافه کرد که برای قمی‌های کنجکاو نسبت به فوکو، انقلاب ایران بیشترین اهمیت را داشته و قدرت به مقام دوم تنزل می‌یابد. در نتیجه می‌توان گفت که در استان‌های مختلف ترتیب این موضوعات: قدرت، انقلاب ایران، گفتمان، اسلام، انضباط و جنسیت می‌تواند کمی متفاوت باشد. نکته‌ی دیگر آن که برخی از استان‌ها مانند استان کردستان و سیستان و بلوچستان توجهی به فوکو نشان نداده‌اند (به خاطر میزان پایین جست‌وجو، در آمار گوگل حضور ندارند). در عوض، مردم کردستان بیشترین توجه خود را متوجه مارکس کرده‌اند. طرفداران مارکس، پس از کردستان، به ترتیب در کرمانشاه، تهران، گیلان و قم حضور دارند، و سیستان و بلوچستان مقام چهاردهم را کسب می‌کند. طرفداران مارتین هایدگر در بسیاری از استان‌ها -بنا بر داده‌های گوگل- حضور ندارند و بیشترین توجه از سوی استان‌های قم، تهران و گیلان به وی معطوف شده است. اگر جست‌وجو را با نظریه‌پردازان معروف پساساختارگرا مانند جودیت باتلر یا ژاک دریدا ادامه داده شود، آن‌گاه آشکار می‌گردد که طرفداران این دو فقط در استان تهران قرار دارند. اما چرا شخصیت‌های شناخته‌شده‌ای که به توجه به حاشیه‌نشینان و حقوق اقلیت‌ها معروف هستند در استان‌هایی چون کردستان و بلوچستان، توجه زیادی را به خود جلب نمی‌کنند؟

باری، همی این‌ها به خوبی نشان می‌دهند چه کسانی و کدام نهادها میزان تأثیر اندیشمندان را در صحنه سیاسی و علمی کشور تعیین می‌کنند. [۳]

فوکو در ایران

حضور فوکو در ایران و انتشار مقالات او موجب بحث‌های طولانی از زمان انقلاب بهمن تاکنون شده است. کتاب بهروز قمری تبریزی که در سال ۲۰۱۶ به انگلیسی و در سال ۱۳۹۷ به فارسی ترجمه شد، یکی از آخرین آثار مهم در مورد این موضوع است. قمری تبریزی در این کتاب تلاش کرده به منتقدان فوکو از جمله ژانت آفاری و کوین اندرسون پاسخ گوید. قمری مدعی است که «برندگان همواره مؤلفین تاریخ بوده‌اند و بازندگان مغضوبین آن. در انقلاب ایران اما این معادله قدری از محور هنجاری خود خارج شد.»، زیرا مهاجرین ایرانی در خارج تصویر غالب از انقلاب ایران را ترسیم

کرده‌اند و قمری به این خاطر کتاب خود را در «نقض دوگانه‌بینی خارج و داخل» نوشته است (قمری، ۱۳۹۷:۷). او در چند مباحثه و سخنرانی به این موضوع مکرراً رجوع می‌کند. اما آیا ادعای قمری با واقعیت موجود در زمان نوشتن کتاب همخوانی دارد؟ آیا جمهوری اسلامی با دستگاه عریض و طویل تبلیغاتی خود، از فیلم، جشنواره، کتاب، مطبوعات، راهپیمایی،... نتوانسته حریف چند کنشگر و پژوهشگر چپ و گاه لیبرال شود که از حضور انقلابیون سکولار در انقلاب یاد می‌کنند؟ سلطنت‌طلبان نیز در خارج از کشور حضور نیروهای سکولار مخالف شاه را کتمان و همه‌ی نیروهای چپ و لیبرال را از روز آغاز انقلاب «نوجه‌های خمینی» تلقی می‌کنند. بسیاری از لیبرال‌ها و چپ‌گرایان دیروز، پس از شکست و متأثر از پی‌آمدهای انقلاب نیز به همین نتیجه رسیده‌اند و با جدیت به تبلیغ آن برخاسته‌اند. بنابراین تصویر غالب داخل و خارج، درست به‌خاطر عواملی که برشمرده شد، یکسان است. [۴] بنا بر روایت غالب، انقلاب ایران یک انقلاب تک‌صدایی مذهبی از ابتدا تا انتها بود، اما نیروهای سکولار مستقلی که شکست خوردند و امروز صدایشان به جایی نمی‌رسد، مدعی هستند که آنها با برنامه‌ی دیگری انقلاب را آغاز کردند و در طی جریان انقلاب، به خاطر تشکیلات و موقعیت روحانیت و کمک‌های مختلف بیرونی که بحث درباره‌شان از حوصله‌ی این نوشته خارج است، نیروهای اسلامی به پیروزی رسیدند.

طرفداران فوکو مدعی هستند که او همیشه صدای بی‌صدایان و حاشیه‌نشینان بود. کتاب قمری در مقابله با این بی‌صدایان نوشته شده است. [۵] قمری مدعی است «روایت رایج درباره‌ی جنبش انقلابی ایران این است که روحانیون انقلاب را به نفع خود مصادره کردند» و «اسطوره‌ی انقلاب مسروقه» در تاریخ‌نگاری انقلاب ۵۷ شکل غالب است. در حالی که بخش بسیار کوچکی در میان اپوزیسیون ممکن است به چنین روایتی، حتی امروز باور داشته باشد. در حالی که کسانی که معتقد به انقلاب دوبنی هستند، صحبت از «مصادره‌ی انقلاب» نمی‌کنند بلکه آن را پی‌آمد عوامل مختلف از جمله ضعف و اشتباهات اپوزیسیون سکولار در حوادث پیش و پس از بهمن ۵۷ می‌دانند. اعتراض این دسته به فوکو نه به خاطر مشارکت او در جریان انقلاب بلکه به نظرات وی برمی‌گردد. مشکل بزرگ قمری این است که برای تأیید نظرات خود «ابتدای انقلاب» را زمانی قرار

می‌دهد که نیروهای طرفدار [آیت‌الله] خمینی به شکل جدی وارد صحنه شدند. فوکو ۱۵ مقاله در مورد ایران منتشر کرد که هشت عدد را در ایران و بقیه را در پاریس نوشت. (دوفر، ۱۳۹۷) بنا به گفته‌ی دانیل دوفر شریک زندگی فوکو، در آن زمان آنها با فرزندان طالقانی و خواهرزاده‌ی مصدق و بعداً با احمد سلامتیان، کریم سنجایی و بنی‌صدر رابطه داشتند. بنی‌صدر مایل بود که فوکو به ملاقات [آیت‌الله] خمینی برود که او هیچ‌گاه نپذیرفت (همانجا). طبق گفته‌ی دوفر، فوکو مقاله‌ی معروف «ایرانیان چه رؤیایی در سر می‌پروراندند؟» را پس از ملاقات با بهشتی نوشت. [۶] او در این مقاله رئیس حکومت اسلامی را مطرح می‌کند از جمله آن‌که کسانی که عهده‌دار مسئولیت‌های سیاسی هستند باید پاسخ‌گوی مردم باشند، اقلیت‌ها مورد احترام خواهند بود، هیچ نابرابری بین مردان و زنان به جز برخی تفاوت‌ها - زیرا این دو در طبیعت متفاوتند - وجود نخواهد داشت، از کار و کارگران حمایت خواهد شد، قرآن برای همه‌ی مسائل راه‌حل ندارد اما اصول بنیادین قابل‌اتکایی دارد، در امور سیاسی تصمیمات توسط اکثریت گرفته می‌شود... فوکو به مقام دینی [بهشتی] می‌گوید این‌ها همه فرمول‌های بنیادی دموکراسی، چه بورژوازی و چه انقلابی پس از قرن هجدهم هستند اما می‌دانید ما امروز در کجا ایستاده‌ایم؟ و مقام دینی [بهشتی] پاسخ می‌دهد «قرآن این‌ها را مدت‌ها پیش از فیلسوفان شما اعلام کرده، و اگر غرب مسیحی و صنعتی معنی آنها را گم کرده، اسلام ارزش و کاربرد آنها را حفظ خواهد کرد.» (فوکو، ۱۳۹۲: ۳۹) فوکو اذعان می‌کند که حکومت اسلامی به عنوان یک «خواست سیاسی» او را تحت‌تأثیر قرار داده بود. زیرا «کوششی است برای این‌که سیاست یک بُعد معنوی پیدا کند.» و در نهایت این پرسش را مطرح می‌کند: این «خواست سیاسی» برای ایرانی‌ها «چه معنایی دارد؟ آیا چیزی است که «ما غربی‌ها امکان آن را پس از رنسانس و بحران بزرگ مسیحیت از دست داده‌ایم؟» «جست‌وجوی معنویت سیاسی» است؟ او بعد از این نتیجه‌گیری می‌نویسد «هم‌اکنون صدای خنده‌ی فرانسوی‌ها را می‌شنوم، اما من می‌دانم که اشتباه می‌کنند» (فوکو، ۱۳۹۲: ۴۲). اما واقعاً چه کسی اشتباه می‌کرد؟

مهم‌ترین انتقاد به تمایلات سیاسی فوکو، نه از سوی آفاری و اندرسون سال‌ها پس از انقلاب، بلکه توسط پیتر دیوز در سال ۱۹۷۹ یعنی در بحبوحه‌ی انقلاب ایران، زمانی که پی‌آمدهای انقلاب هنوز مبهم بود، نوشته شده است. نوشته‌ای که نه قمری و نه

آفاری-اندرسون به آن توجهی ندارند. دیوز در مقاله «فلسفه‌ی نو و فوکو» نه به حوادث ایران بلکه به رابطه‌ی فوکو با فیلسوفان نو فرانسه می‌پردازد. از نظر دیوز کسانی چون فوکو برای درک حوادث ماه مه ۶۸ و «معنا بخشیدن» به آن، تلاش نظری خود را متوجه شورش «فرهنگی» ۶۸ که از نظر فوکو «عمیقاً ضدمارکسیستی» بود، کردند. در این زمان در میان روشنفکران چپ پارسی اجماعی شکل گرفت که بنا بر آن، مارکسیسم مسئول ترور وحشتناک در اردوگاه‌های شوروی بود؛ دولت منبع اصلی سرکوب اجتماعی و سیاسی است و هر سیاستی در جهت تصرف قدرت دولتی عبث است؛ علم همیشه در درون عمل می‌کند و در نتیجه به تقویت روابط قدرت می‌پردازد. عقل ذاتاً تمامیت‌خواه است و از هر ایدئولوژی سیاسی برای توجیه جنایت علیه بشریت استفاده خواهد شد، از این‌رو تنها شکل مطمئن مبارزه دفاع از حقوق بشر است. بنابراین مواضع ضداومانیستی دهه‌ی شصت ناگهان جای خود را به فردگرایی داد. (دیوز؛ ۱۹۷۹) مجله‌ی «تل کل» (Tel Quel) که از جمله فوکو، دریدا، کریستوا، بارت... با آن همکاری می‌کردند در طی این مدت، بارها پشتک‌وارو زد. می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: سال‌های ۱۹۶۸-۱۹۶۶، سال‌های نزدیکی به حزب کمونیست فرانسه و نفوذ قوی آلتوسر در آن بود؛ پس از حوادث ۶۸ به سمت مائوئیسم چرخید؛ در سال ۱۹۷۱ از حزب کمونیست کاملاً برید و ماتریالیسم تاریخی را پشت سر گذاشت؛ ۱۹۷۶ سال سرخوردگی از چین و آغاز دوره‌ی «تکثر متن» و تئوری‌پردازی در مورد تکثر سیاسی؛ در سال ۱۹۷۷ در یک چرخش جدید در مورد ایالات متحده، گفته می‌شود «دولت عاری از ساختارهای سرکوب است»؛ سال ۱۹۷۸ دوره‌ی ظهور ایدئولوژی «دگراندیشی» است. در این دوره مسیحیت و ادبیات که خود را در قامت سولژنیتسین می‌یابد، به مظهر مقابله با توتالیتاریسم بدل می‌شود (دیوز، ۱۹۷۹). مجله‌ی «تل کل» به نتایج مبارزات کاری نداشت. برای آنها شورش اصل بود و نتایج آن امری فرعی محسوب می‌شد.

همین نظر را پری اندرسون در مورد فوکو و یارانش دارد. این‌که چگونه او قبل از جنبش ۶۸ با ساختارگرایان شروع کرد. کارش را با ستایش از پاولوف و روان‌شناسی شوروی آغاز کرد اما پس از مه ۶۸ یکباره به سمت پساساختارگرایی چرخش کرد، و

«فوکو به راحتی توانست در جریان نوآنارشیستی غالب در بخش بزرگی از چپ فرانسه جایگاهی برای خود بیابد و همراه دلوز، و لیوتار، به نمایندگان چپ‌گرایی لیبرتارین بدل شوند، و در عین حال همکاران دریدا در "تل کل" نیز پرچم‌دار مائوئیسم شدند. اینک ادر دهه‌ی هشتاد میلادی، لوی استروس مارکسیسم را مخاطره‌ای تمامیت‌خواهانه، حتی برای قلمرو حیوانات می‌داند؛ فوکو ادبیات گولاگ را تحسین می‌کند و سولرس و کریستوا در "تل کل" مشغول کشف دوباره‌ی فضیلت‌های مسیحیت و سرمایه‌داری‌اند.» (اندرسون، ۱۴۰۱: ۵۵)

بنابراین فوکو و همکارانش همزمان با جریان انقلاب ایران در حال کشف دوباره‌ی «فضیلت‌های مسیحیت» بودند و «دگراندیشی» مسیحی کسانی چون سولزنیستین را ارج می‌گذاشتند. اگرچه فوکو اصطلاح «معنویت سیاسی» را در مورد انقلاب ایران به کار برد اما در آن زمان در چنین حال‌وهوایی قرار داشت. حکومت اسلامی برای او یک «خواست سیاسی» بود که از جهت آن که به سیاست یک «بعد معنوی» می‌داد ارزش داشت.

فوکو و انقلاب

در فرانسه در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ مبارزه‌ی ایدئولوژیک سختی در دو جبهه، از سویی میان طرفداران حزب کمونیست که بسیار دولت‌گرا بودند و از سوی دیگر گرایش «ضدتوتالیتار» شکل گرفته بود. در جبهه‌ی دوم، برخی از مائوئیست‌های سابق مانند برنارد هنری لوی، آندره گلوکسمن و فرانسوا فوره حضور داشتند که مخالف دولت‌گرایی و انقلاب بودند. اگرچه فوکو بسیاری از نظرات این گروه را قبول نداشت اما به این نتیجه رسید که «چپ دوم» می‌بایست از دولت و انقلاب فاصله بگیرد. «چپ دوم» از «فضایل جامعه‌ی مدنی»، حقوق بشر و حقوق اقلیت‌ها در مقابله با کمونیست‌ها و گولیست‌ها پشتیبانی می‌کرد. با توجه به چنین فضایی باید درک فوکو از انقلاب ایران و نزدیکی به نولیبرال‌ها را درک کرد.

در دسامبر ۱۹۷۸ ماکسیم رودنسون نسبت به خطر شکل‌گیری «فاشیسم باستان‌گرا» در ایران هشدار داد. برخی دیگر معتقد به حضور جناح‌های مختلف-اسلام‌گرا و سکولار- در انقلاب ایران بودند اما فوکو مردم ایران را یک جمع متحد

می‌دید. برای بسیاری این موضوع مطرح بود که چطور فوکو به عنوان مبلغ قدرت‌های خرد و مقاومت، ناگهان در انقلاب ایران از اراده‌ی جمعی و تقسیم‌ناپذیر مردم ایران سخن می‌گفت. چرا؟

بنا به گفته‌ی دانیل دوفر، فوکو اصرار داشته که او از نزدیک شاهد یک قیام و نه یک انقلاب بوده است. فوکو مدعی بود که در ایران مبارزه‌ی طبقاتی چشمگیری وجود نداشت و طبقه‌ی کارگر آگاه نبود، مردم به دنبال سلاح نبودند و با دست‌های خالی قیام کرده بودند (دوفر، ۱۳۹۷). از طرفی فرانسوا فوره ضمن رد تفسیر مارکسیستی از انقلاب فرانسه، برای انقلاب در دوران معاصر اهمیت برجسته‌ای قائل نبود. انقلاب فرانسه سرآغاز عصری جدید بود و انقلاب را «مامای» تاریخ نمود، و درک انسان را از زمان سازمان داد، قیام‌ها را مشروعیت بخشید و حتی حرفه‌ی انقلابی هم تعریف شد... اما «آیا این انقلاب این قدر مطلوب است؟» (فوکو به نقل از دین و زامورا، ۲۰۲۱:۱۰۲). در واقع انقلاب ایران فوکو را به یاد قیام‌های مسیحیان قبل از انقلاب اکتر می‌انداخت. از نظر فوکو قیام مردم ایران شبیه جنگ آناپتیست‌ها در طول جنگ دهقانان علیه ظالمان در قرن شانزدهم بود. تشیع مانند آناپتیسم «جنبشی بود که قدرت دولت، بوروکراسی دولتی، سلسله‌مراتب اجتماعی و مذهبی و همه چیز را رد می‌کرد.» (فوکو به نقل از دین و زامورا، ۲۰۲۱:۱۰۲). از نظر دین و زامورا، فوکو معتقد بود انقلاب ایران ناقوس مرگ عصر انقلاب، به شکلی که با انقلاب فرانسه زاده شد، را به صدا درآورده بود و از این رو روشنفکران نمی‌بایست شیوه‌های رایج مارکسیستی برای تحلیل انقلاب ایران را به کار می‌گرفتند. این تحلیل‌ها در پی آن بودند که فداکاری‌های الهام‌گرفته از دین را در چارچوب کهنه و سنتی مبارزه‌ی طبقاتی و ایدئولوژی قرار دهند. از این رو، فوکو از «معنویت سیاسی» سخن می‌گفت.

از نظر فوکو، هم در دوران مخالفان مسیحی در پایان قرون وسطی، و هم در ایران یک «اراده‌ی جمعی» وجود داشت. برای او در میان مردم ایران انشعاب و انشقاقی وجود نداشت. یک رویارویی بین کل مردم و قدرت دولتی. او هیچ‌گاه [آیت‌الله] خمینی را ملاقات نکرد و فقط با [آیت‌الله] شریعتمداری مصاحبه کرده بود با این حال منکر اختلاف در میان شیعه می‌شد و آن را یکپارچه تلقی می‌کرد. شیعه و جنبش‌های مسیحی قرون

وسطی فداکاری‌های زاهدین را تجلیل می‌کردند و اکنون حول تشیع جامعه‌ای منسجم با اراده‌ی تفکیک‌ناپذیری در مقابل نظام سلطنت شکل گرفته بود که پاسخی به «دولتی‌سازی بزرگ» جامعه بود. (دین و زامورا، ۲۰۲۱:۱۰۵).

برای فوکو «معنویت سیاسی» اهمیت دیگری نیز داشت. برای او انقلاب ایران قبل از هر چیز نه از منظر تحولات سیاسی و اجتماعی بلکه از بابت تغییر سوئزکتیویته مهم بود. برای ایرانیان دین ضامن تغییر زندگی روزمره، و تغییر رابطه با دیگران و هر چیز مادی و غیرمادی بود. از نظر وی «اراده‌ی جمعی» یکپارچه‌ی مردم با آمادگی برای فداکاری تا سرحد مرگ شکل گرفته بود که نوید شکل‌های جدیدی از زندگی، روابط جدید و جامعه‌ای نو را می‌داد. همه این‌ها با «دست خالی» و بدون مبارزه‌ی طبقاتی مسلحانه انجام می‌شد. در نگاه فوکو، در ایران جهان شاهد یک انقلاب سیاسی مدل انقلاب فرانسه نبود، بلکه یک تجربه‌ی محدود فردی و جمعی بود که هر فرد شرکت‌کننده در مبارزه با شاه را در مقابل موضوع مرگ و زندگی قرار می‌داد. برای فوکو، انقلاب، حوادث خونین، نیروهای مادی و تضادهای آن اهمیت چندانی نداشت بلکه تحول شرکت‌کنندگان و تماشاگران انقلاب مهم بود. «انقلاب برای فوکو، به‌عنوان عملی برای دگرگونی اجتماعی و سیاسی یک ملت یا طبقه‌ی تحت ستم اهمیت کم‌تری داشت، تا این که عملی برای خود-دگرگونی فردی و جمعی، چه برای مردم شرکت‌کننده در انقلاب و تماشاگرانی چون فوکو که از بیرون ناظر آن بودند.» (دین و زامورا، ۲۰۲۱:۱۰۶). در نتیجه ایرانیان با پذیرش آزمونی سخت که خطر مرگ را در بر داشت، تلاش برای، به طور جمعی در مبارزات سیاسی و به‌طور فردی در زندگی روزمره‌شان، خود-دگرگونی داشتند.» (دین و زامورا، ۲۰۲۱:۱۰۷).

به‌طور خلاصه، در غرب «معنویت سیاسی» مدت‌ها بود به فراموشی سپرده شده بود، اما ایرانیان آن را در نوعی عبادت دگگون‌ساز در واکنش و برعلیه غرب، دولت و مدرن‌سازی نشان دادند. حوادث ایران پایان انقلاب بود.

فوکو باور داشت که انقلاب ایران اغماض بیشتری نسبت به همجنس‌گرایان خواهد داشت، چیزی که در عمل اتفاق نیفتاد. «معنویت سیاسی» باعث آن نشد که جنگ قدرت پس از بهمن ۵۷ مطیع قوانین ابدی سیاست نشود. فوکو ناچار شد نامه‌ای در اعتراض به اعدام‌ها به مهدی بازرگان بنویسد. به گفته‌ی ماکسیم رودنسون: «معنویت

سیاسی» که الهام‌بخش حرکت انقلابی بود- و بر انگیزه‌های غالباً مادی ناراضیان و شورشیان سرپوش می‌گذاشت- در مراحل بسیار ابتدایی هیچ کاری در راستای اقدامات بشرگرایانه نمی‌کرد، همان خصیصه‌ای که فوکو و بازرگان بسیار ساده‌انگارانه به آن نسبت داده بودند.» (رودنسون، ۱۴۰۱)

فوکو حتی در نامه‌ی خود به بازرگان از «حکومت اسلامی» که بر پایه‌ی «معنویت سیاسی» ایجاد شده بود، ناامید نشد. او به بازرگان نوشت «در رابطه با این حقوق... اسلام با ژرفای تاریخی و پویایی معاصرش توانست با همان معضل دشواری مقابله کند که سوسیالیسم نیز نتوانسته بهتر از کاپیتالیسم از عهده‌اش بربیاید... در رابطه با اصطلاح «حکومت اسلامی» چرا باید فوراً به صفت «اسلامی شک کرد؟» (فوکو، به نقل از رودنسون، ۱۴۰۱)

فوکو در پی اثبات پایان انقلاب، و نقش «معنویت سیاسی» در تحولات سیاسی و اجتماعی و ایجاد یک جامعه و انسان جدید بود. از نظر رودنسون، فوکو یک فیلسوف بود و فیلسوف معمولاً هیچ احتمالی را رد نمی‌کند. از این رو او نه بنا بر تجربیات گذشته، بلکه بر پایه‌ی یک احتمال ناچیز، امید زیادی به تحولات مثبتی داشت که هیچ‌گاه اتفاق نیفتاد. (رودنسون، ۱۴۰۱) دین و زامورا معتقدند که فوکو به خاطر علاقه‌ی فراوانی که به آزمایش‌های جدید در عرصه‌ی سیاسی داشت، در کنار تمایلات شدید ضدکمونیستی‌اش در ارزیابی از رهبری انقلاب ایران و «معنویت سیاسی» و نیز ضد دولت‌گرایی نولیبرالیسم، دچار اشتباهات مهلکی شد که پیامدهای عملی مهمی در پی داشت. (دین و زامورا، ۲۰۲۱) پری اندرسون معتقد است که فوکو و همفکرانش در تأمل خود حول یک «بزنگاه سیاسی» از «تفکری اساساً غیرسیاسی» استفاده کردند. درست به همین خاطر مواضع او در برخورد با حوادث سیاسی جدید به سرعت عوض می‌شد. (اندرسون، ۱۴۰۱) گفته می‌شود فوکو نظریه‌پرداز گسست بود و نه تداوم. شاید این موضوع در مورد چرخش‌های مداوم سیاسی او نیز صدق می‌کند. برعکس، آفاری و اندرسون معتقدند که در افکار فوکو می‌توان یک تداوم دید و دفاع او از حکومت اسلامی ادامه‌ی خطاهای تئوریک قبلی او بود. از نظر اریک هابسبام، فوکو «تاریخ را برای به تصویر کشیدن و خدمت به یک روایت از قبل ساخته شده به دام می‌انداخت» (هابسبام،

۲۰۱۶) می‌توان ارزیابی متفاوتی از فوکو نسبت به نویسندگان یادشده داشت، اما نمی‌توان بی‌اعتنایی او به برخی از واقعیت‌های کتمان‌نشده که در ابتدای انقلاب ایران اتفاق افتاد را نادیده گرفت. این بار تاریخ (انقلاب) او را به دام انداخت. [۷]

فوکو و نولیبرالیسم

فوکو در جوانی در اواسط دهه‌ی ۱۹۵۰ به مدت چهار سال در دانشگاه اوپسالا در سوئد زبان فرانسه تدریس می‌کرد. او از زندگی در کشوری که نامش با دولت رفاه پیوند خورده بود، رضایت چندانی نداشت و در نظرش انسان در سوئد فقط یک «نقطه‌ی متحرک بود که از قوانین، الگوها و اشکالی پیروی می‌کند که بسیار توانمندتر از او بود». «سوئد دنیای جدید و شجاعی را آشکار می‌کند که درمی‌یابیم در آن انسان ضرورتی ندارد.» وی تحقیقات خود را در مورد تاریخ جنون در سوئد آغاز کرد اما کار او به عنوان پایان‌نامه به خاطر «تعمیم‌های نظری بی‌پایه» پذیرفته نشد و پس از چهار سال سوئد را ترک کرد. بعد از شکست جنبش ۶۸، خطر «دولت‌های توتالیتر» و دولت رفاه به یکی از دغدغه‌های بخش بزرگی از روشنفکران فرانسه بدل شد. فرانسه پس از جنگ دوم جهانی به مرکز اندیشه و تبلیغات انقلابی بدل شد اما در سال ۱۹۸۵ یکی از تحلیل‌گران «سیا» با خوشحالی توانست نتیجه بگیرد که جو کاملاً جدیدی در فرانسه حاکم است و «روحیه‌ی ضدمارکسیستی و ضدشوروی باعث شده که هیچ‌کس امکان بسیج قابل توجه مخالفت برعلیه سیاست‌های ما را ندارد.» (به نقل از پری اندرسون، ۲۰۲۳). پری اندرسون اعلام کرد که بعد از سه دهه تفوق اندیشه‌های رادیکال در فرانسه‌ی پس از جنگ که آن را به یک مکّه‌ی جهانی برای اندیشه‌های چپگرایانه بدل کرده بود، در دهه‌ی هشتاد پاریس با چرخشی سریع به «پایتخت ارتجاع فکری اروپا» تبدیل شد. (اندرسون، ۱۴۰۱) این فقط شامل کسانی چون فوکو نمی‌شد. کفایت به سرنوشت رژی دبره در دولت فرانسوا میتران توجه کرد که از تئوری‌پرداز انقلاب چه‌گورایی به نطق‌نویس میتران در دفاع از سیاست‌های امپریالیستی بدل گشت. «پایان روایت‌های بزرگ» و آغاز دوران «تجربیات خرد»، و پیروزی امر محلی و خاص اعلام شد.

دغدغهی فکری فوکو در مورد دولت رفاه، در کنار گرایش‌های ضدکمونیستی، تجربه‌گرایی و تلاش برای خلاصی از یک دولت فراگیر در عمل باعث شد تا او در مبارزه با نکات منفی دولت رفاه، نه در جهت ارتقای آن به سمت سوسیالیسم، بلکه برای هدایت آن در جهت نولیبرالیسم حرکت کند. به گفته‌ی زامورا، او بارها پرسش‌های غلطی را مطرح کرد و در سال‌های آخر عمر خود به دفاع از ایده‌های نولیبرالیسم پرداخت. (زامورا، ۲۰۱۴) دولت رفاه نتیجه‌ی یک سازش طبقاتی بود که می‌بایستی به عنوان نقطه آغاز به سمت یک جامعه بهتر تلقی می‌شد. این دولت یک ایستگاه میانی و نه پایانی در راه طولانی به سمت سوسیالیسم بود. بسیاری از نیروهای رادیکال در این مورد توهمی نداشتند، اما هدف فوکو نه حرکت به سمت سوسیالیسم بلکه دوری از آن بود. او معتقد بود که دولت رفاه از یک طرف به مردم امنیت بیشتری اعطا می‌کرد اما از جهت دیگر وابستگی آنها را بیشتر می‌نمود (زامورا، ۲۰۱۴).

یکی دیگر از استدلال‌های او این بود که در سیستم بازتوزیع دولت رفاه و خدمات اجتماعی این فقرا و نه اغنیا هستند که بازنده‌ی واقعی این سیستم خدماتی محسوب می‌شوند، مثلاً در سیستم خدمات پزشکی عمومی دولت رفاه، «ثروتمندان همچنان بیشتر از فقرا از خدمات پزشکی استفاده می‌کنند. امروز در فرانسه چنین است. نتیجه آن که مصرف‌کنندگان خردتر، که فقیرترین‌ها هستند، با مشارکت مالیاتی خود به فرامصرف ثروتمندان کمک می‌کنند.» اما این درست همان استدلال میلتن فریدمن بود که در نوشته‌ای با عنوان «آزادی انتخاب» که فوکو به خوبی از آن آگاه بود، در مخالفت با هرگونه سرویس خدماتی عمومی اعلام کرد، چنین سیستم‌هایی همیشه منجر به انتقال از فقرا به ثروتمندان می‌شوند. (همانجا) اما این چیزی جز استدلال راست‌گرایان در «آزادی انتخاب» نبود.

همان‌طور که زامورا بارها به این موضوع اشاره کرده است تفاوت کاملاً بارزی بین طرفداران سوسیالیسم و سرمایه‌داری وجود دارد. اولی‌ها طرفدار راه‌هایی هستند که نابرابری‌ها را کاهش دهند به عبارت دیگر آنها اختلافات طبقاتی را به چالش می‌کشند، در نتیجه به هنگام مبارزه با فقر، فقر نسبی در مرکز توجه آنها قرار می‌گیرد. در حالی که لیبرال‌ها، نه کاهش اختلاف طبقاتی، نه فقر نسبی بلکه فقر مطلق را مسئله‌ی مهمی

در رابطه با امنیت اجتماعی تلقی می‌کنند. هدف طرفداران سرمایه‌داری یافتن راهی برای فراهم کردن حداقل‌ها برای محرومین است. بنای «طرح مالیات منفی بر درآمد» میلتون فریدمن که فوکو عاشق آن شده بود، بر پایه‌ی چنین تفکری گذاشته شده بود. از نظر فوکو این به معنی مداخله‌ی کمتر دولت در امور بود. بر اساس طرح مالیات منفی، دولت به کسانی که زیر سطح مشخصی از درآمد بودند، مزایا می‌داد تا این که هیچ‌کس زیر خط مطلق فقر قرار نگیرد و نیاز چندانی به مداخلات پیچیده‌ی دولتی نباشد. در زمانی که لیونل استولری مشاور والرئیس‌کاردستن بود و تحت تأثیر ایده‌های میلتون فریدمن قرار داشت، فوکو بارها با او ملاقات کرد. از نظر نولیبرال‌ها و استولری، اقتصاد بازار می‌توانست چاره‌ای برای مبارزه با فقر مطلق بیابد و حتی استولری گفت «من باور دارم که تمایز بین فقر مطلق و فقر نسبی، در واقع تمایز بین سرمایه‌داری و سوسیالیسم است». بنابراین هدف نولیبرالیسم در آن زمان جا انداختن یک خط سیاسی مشخص بود: مبارزه با فقر مطلق بایستی جایگزین مبارزه با نابرابری شود. نابودی مکانیسم‌های بازتوزیع ثروت و خصوصی‌سازی خدمات عمومی در مقابل مبارزه با فقر مطلق قرار گرفت، اولی غیرممکن و نامعقول و دومی کاملاً ممکن قلمداد شد. (زامورا، ۱۳۹۳). کمک به فقرا، فقط هدف بیل گیتس و جورج سوروس نیست، بلکه بسیاری از سرمایه‌داران دیگر در طول زندگی خود مشغول چنین فعالیت‌هایی بوده‌اند. فوکو بدون توجه به اختلاف مهم مبارزه با نابرابری و فقر مطلق بسیاری از ایده‌های نولیبرال‌ها را خوشامد گفت.

گری بکر اقتصاددان معروف آمریکایی، برنده‌ی جایزه‌ی بانک مرکزی سوئد - که جایزه‌ی نوبل در اقتصاد خوانده می‌شود اما ربطی به جوایز آلفرد نوبل ندارد - از رهبران معروف نسل سوم مدرسه‌ی اقتصاد شیکاگو و از رهبران نولیبرالیست‌ها بود که به مسائل اجتماعی توجه خاصی داشت. نظرات او در حوزه‌ی جرم و کیفر توجه فوکو را به خود جلب کرد. از نظر بکر انسان‌ها معمولاً مقید به محدودیت‌های اخلاقی هستند و مرتکب جرم نمی‌شوند، در این میان مجرمین با سبک و سنگین کردن مزایای یک جرم و هزینه‌ی احتمالی آن، دستگیری، محکومیت و مجازات، دست به یک انتخاب می‌زنند و ریسک معینی را می‌پذیرند. بنابراین، آنها به مثابه انسان اقتصادی، معقولانه تصمیم می‌گیرند و سود جرم را بالاتر ارزیابی می‌کنند. حال، از آنجایی که افزایش هزینه‌ی

نظارت در مقابل افزایش جریمه و مجازات بسیار بالاست، بهترین و اقتصادی‌ترین سیاست ممکن به حداکثر رساندن جریمه و کاهش نظارت است.

فوکو به خوبی درک کرد که این یک تغییر نگاه به مسئله‌ی جرم است. در دنیای مدرن، درک غیرذات‌گرایانه از جرم وجود دارد. قانون تعیین می‌کند که چه چیزی جرم است. جرم بسته به زمان و مکان جرم اشکال متفاوتی به خود می‌گیرد اما در جهان مدرن، تأکید بر خود عمل است و از نظر فوکو این تأکید بر عمل، درک غیرذات‌گرایانه را به کنار می‌زند. این بدان معنی است که دقیقاً تعیین شود چه عملی جرم محسوب می‌شود و چه کسی مجازات می‌گردد. به عبارت دیگر قانون جزا بر شخص متمرکز می‌شود. انسان اقتصادی (homo oeconomicus) تبدیل به انسان جنایتکار (homo criminalis) می‌شود. ایده‌ی فرد بزهکار به وجود می‌آید - کسی که به خاطر ساختار فطری خود یا زندگی در یک محیط ویژه از هنجاری که جامعه یا گروه تعیین کرده منحرف شده و به خاطر این انحراف هویت خاصی دارد. اما تعبیر بکر کدام دریچه را باز می‌کند؟

زمانی که بکر اعلام کرد فرد خاطی با حساب و کتاب مرتکب یک عمل غیرقانونی می‌شود، آن‌گاه تمرکز بر عمل قرار ندارد. قصد ریشه‌کنی اعمال مجرمانه نیست بلکه پیدا کردن یک «سطح بهینه» برای مبارزه با جرائم است. هدف دیگر نه فرد بلکه انگیزه‌های وی و ایجاد شرایطی است که این انگیزه‌ها کاهش یابند. (دین و زامورا، ۲۰۲۱: ۱۳۹) سطح مبارزه با جرم نیز یک مسئله‌ی اقتصادی است. مثلاً، اگر در یک فروشگاه هدف ریشه‌کن کردن همه‌ی انواع دزدی‌ها باشد، باید هزینه‌ی زیادی را صرف نظارت کامل نمود، هزینه‌ای که بالاتر از هزینه‌ی دزدی‌ها در فروشگاه است. بنابراین صاحبان فروشگاه تصمیم می‌گیرند که مبارزه با دزدی را در سطحی قرار دهند که هزینه‌ی زیادی نداشته باشد، ضمن آن که مانع اکثر دزدی‌ها شود. بنابراین، هدف ریشه‌کن کردن دزدی نیست بلکه یافتن یک سطح «بهینه» برای مبارزه با دزدی است. بر اساس همین ایده‌ی گری بکر، میلتون فریدمن مالیات منفی را معین کرد. اگر اقتصاد سرمایه‌داری نیاز به لشکر بیکار دارد، آنگاه هدف از بین بردن بیکاری نیست بلکه یافتن تعداد «بهینه»ی کارگران بیکار است و برای آن که نظم جامعه کاملاً به هم نخورد، باید

به گروهی از مردم فقیر مزایای خاصی ارائه داد. در مورد تصادفات رانندگی، سطح صفر برای تعداد کشته‌شدگان بایستی به کنار گذاشته می‌شد و در عوض تعداد «بهینه» کشته‌شدگان تصادفات رانندگی تعیین می‌شد....

برای فوکو کلمه‌ی «بهینه» کلید رمز بسیاری از ایده‌های نولیبرالی بود و او معتقد بود که این درک موجب آزادی بیشتر اقلیت‌ها و گروه‌های حاشیه در جامعه شده، راه را برای اشکال جدید و بیشتر خودمختار سوژکتیویته‌ها باز می‌کند زیرا نولیبرالیسم در غرب جایگزین افکار شبانی-مسیحی که بر نظم حاکم سیطره دارد شده و موجب تکثر بیشتر می‌گردد. اما پیامد این «تکثرگرایی» فقط زندان‌های پر و افزایش بی‌رویه‌ی هزینه جزا بوده است. او در رابطه با امکان تکثرگرایی بیشتر تحت حکومت اسلامی دچار همان خطایی شد که در مورد نولیبرالیسم.

بعد از شکست ۶۸، برای فوکو محوریت دولت برای تحول اجتماعی اهمیت خویش را از دست داد. «خود»، در مرکز توجه قرار گرفت و ابداع اشکال جدید فرهنگ و سبک زندگی جایگزین مسئله‌ی کسب قدرت شد. این دوران «چرخش اخلاقی»، مفهوم انقلاب در جامعه‌ی فرانسه را دگرگون کرد. در گذشته صحبت از الگوی جامعه بود، پس از ۶۸ فوکو در جستجوی پاسخ به پرسش چگونه در جامعه زندگی کنیم بود. «سبک زندگی، یک شیوه‌ی تفکر و زندگی» و انقلاب «مولکولی» جایگزین استراتژی سیاسی شد. اخلاق به ابزار اصلی فوکو برای درک سیاست بدل گشت. فوکو در اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ اعلام کرد «فراموش نکنید که زندگی خود را ابداع کنید». (دین و زامورا، ۲۰۲۱:۱۴۳) در نتیجه، چپ نولیبرال مبارزه‌ی خود را متوجه فرصت‌های برابر و احترام به تفاوت‌ها گذاشت تا ریشه‌کن کردن استثمار. «شعار همه چیز سیاسی است» روابط قدرتی را که در حاشیه قرار داشته و قابل رؤیت نبودند مورد توجه قرار داد. این روی مثبت آن بود، اما آن در عین حال، توجه به سیاست‌های کلان‌تری را که از سوی اتحادیه‌ها، احزاب و دولت قابل اجرا بودند در سایه قرار داد. حال اگر متغیرهای کلان مورد توجه نباشد، رابطه با خود و تغییر زبان یک تحول انقلابی محسوب می‌شود. تمرکز بر «سیاست خرد»، تحول در نهادهای اقتصادی که واقعیت زندگی «روزمره» بر اساس آنها تعیین می‌شد، را در سایه قرار داد. استراتژی فوکو و طرفدارانش نه فقط امر سیاسی را توسعه نداد بلکه باعث شد تا با درک غلط از اهمیت نهادهایی چون دولت و طبقات،

به قول کلود لگور «امر اجتماعی را پودر کند». (دین و زامورا، ۲۰۲۱:۱۴۴) او فرض کرد که سرمایه‌داری و قدرت بر مجموعه‌ای از قدرت‌های خرد در سطح روابط جنسی، ساختار خانواده، مدرسه، دانش، تخصص و غیره عمل می‌کنند، از این رو با مبارزه در سطح خرد، و شکل دادن به خود می‌توان کل بنای سرمایه‌داری را تغییر داد. قطعاً سرمایه‌داری از اشکال ارتجاعی در طول تاریخ خود بهره برده است. ساختارهای پدرسالاری در جامعه یک منبع مهم برای بازتولید سرمایه‌داری محسوب می‌شوند اما می‌تواند خود را با ساختارهای دیگری نیز تطبیق دهد. می‌تواند از ساختارهای جدیدی سود برده و آنها را به بازارهای جدیدی تبدیل کند. «انقلاب مولکولی» نتوانسته است تاکنون ضربه‌ای به بنای سرمایه‌داری و استثمار بزند. (دین و زامورا، ۲۰۲۱:۱۴۴)

اصلاح‌طلبان و فوکو

همان‌طور که گفته شد فوکو در میان ایرانیان محبوبیت خاصی دارد. برخی بر این عقیده‌اند که در اوایل دهه‌ی ۱۳۷۰ افرادی چون بابک احمدی، مراد فرهادپور و یوسف ابادری با انتشار مقالاتی در نشریات مختلف، ایرانیان را با افکار جدید ساختارگرایی، پسا‌ساختارگرایی، پسامدرنیته... آشنا ساختند. یک دهه پس از آن فاطمه ولیانی، افشین جهاندیده و نیکو سرخوش به ترجمه‌ی آثار فوکو دست زدند. در همین دوران آثاری در مورد فوکو از دیگر نویسندگان نوشته یا ترجمه شد. آیا فقط ترجمه‌ی این آثار علت اصلی محبوبیت فوکو در ایران شد؟ یا این که حضور او در جریان انقلاب در ایران؟ از آنچه که در ابتدا گفته شد، قدرت برای کنجکاوان^۱ به عقاید فوکو از اهمیت بیشتری برخوردار بوده است. اما به جز دانشجویان و روشنفکران چه کسانی به مسئله‌ی قدرت فکر می‌کنند؟ احزاب و گروه‌ها، نهادهای پژوهشی از جمله در عرصه‌ی مسائل اجتماعی و سیاسی می‌توانند کاندیدای مناسبی باشند. اگر فقط به عامل در دسترس بودن کتاب‌های فوکو بسنده شود، اکثر کتاب‌های فوکو در کشورهای دیگری در دسترس علاقمندان قرار دارند اما این امر باعث محبوبیت فوکو نشد. دلیل دیگری که آورده می‌شود، این که افکار فوکو در عرصه‌های بسیار متفاوتی در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود. اما این واقعیت فقط شامل ایران نمی‌شود و در سراسر جهان اعتبار دارد.

اگر به آمار گوگل ترند تا چند سال پس از جنبش سبز نگریند (مثلاً دوره‌ی زمانی ۲۰۱۲-۲۰۰۴) محبوبیت فوکو در ایران در مقایسه با دیگر کشورهای جهان تک‌رقمی، و بالاتر از همه‌ی کشورهای منطقه و کشورهای آسیایی قرار دارد. فقط چند کشور آمریکای لاتین و دانمارک قبل از ایران قرار دارند و حتی اسرائیل بعد از ایران قرار می‌گیرد. اما پس از این دوران کنجکاو ایرانیان نسبت به فوکو کاهش می‌یابد. چرا با کاهش تدریجی نفوذ اصلاح‌طلبان، کم‌کم از محبوبیت فوکو نیز کاسته می‌شود؟ برای مردم ایران مسئله‌ی قدرت امروز بیش از هر زمان دیگری اهمیت دارد و نیچه اهمیت خود را کم‌وبیش مانند سابق در ایران حفظ کرده است. مسلماً انتشار کتاب، فیلم، حوادث مهم می‌توانند گاه موجب افزایش علاقه به یک متفکر سیاسی شوند. مانند علاقه به مارکس پس از بحران اقتصادی ۲۰۰۹-۲۰۰۸. اما اگر همه‌ی عواملی که در اینجا بحث شد و عوامل ثابت دیگری که برای همه‌ی جهان یکی است کنار گذاشته شوند، آن‌گاه رابطه معینی بین عروج ناگهانی فوکو و اصلاح‌طلبی در ایران هویدا می‌گردد. البته باید اعتراف کرد اگرچه به موازات سقوط اصلاح‌طلبان از محبوبیت فوکو در میان ایرانیان بسیار کاسته شده اما سقوط محبوبیت وی به اندازه‌ی سقوط اصلاح‌طلبان نیست. عروج اصلاح‌طلبی مربوط به دوران قبل از آمار گوگل است. چگونه اصلاح‌طلبان فوکو را انتخاب کردند؟ آیا بشیریه و چند مترجم فوکو آنها را متقاعد کردند، یا این که نظرات فوکو با گرایش‌های سیاسی آنها مطابقت داشت و اصلاح‌طلبی اندیشه‌ی فوکو را مناسب حال خود دید؟

پس از فوت [آیت‌الله] خمینی، از میزان قدرت جناح موسوم به «چپ» در جمهوری اسلامی کاسته شد و درگیری روشنفکران چپ در مؤسسه‌ی کیهان با رهبری جدید کیهان باعث خروج عده‌ی زیادی از موسسه کیهان گشت و طی فراز و نشیب‌هایی، آنان مجله‌ی کیان و نشریه‌ی زنان را راه‌اندازی کردند. پس از چندی سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی (ایران) بازسازی شد و نشریه‌ی «عصر ما» به ارگان رسمی این سازمان بدل گشت. در اولین شماره‌ی «عصر ما» اعلام شد، اگر در گذشته در زمان حیات خمینی، جناح راست و چپ یا طرفداران فقه سنتی و پویا تعریف درستی از جناح‌های سیاسی بود، اما امروز دیگر این تعریف دقیق نیست. (از نظر بشیریه، در زمان حیات خمینی، گرایش راست یک گرایش «اشرافی-بازاری-سنتی» و گرایش چپ، گرایشی

«خرده‌مالکانه-رادیکال-سنتی» بود). از نظر «عصر ما»، پس از جنگ چهار جریان «راست سنتی، راست مدرن، چپ جدید و چپ» جناح‌های مختلف درون حکومت را تشکیل می‌دادند. راست مدرن همان تکنوکرات‌هایی بودند که در دولت رفسنجانی حضور چشمگیری داشته و طرفدار سیاست تعدیل بودند. درک این گروه از دین درکی مدرن و متناسب با گرایش‌های مصلحت‌گرایانه این گروه بود. از نظر اقتصادی آنها خواهان رابطه‌ی ارگانیک با سرمایه‌داری جهانی بوده و توسعه از نظر آنان توسعه‌ی اقتصادی بود. راست سنتی همچنان که از نامش برمی‌آید، درکی سنتی از مذهب داشت و قوانین غیردینی را بی‌اهمیت تلقی می‌کرد، برای آزادی‌های سیاسی احترامی قائل نبود، دیدگاه‌های مدرن سرمایه‌داری را نمی‌پذیرفت و رهبری جامعه را بر عهده فقها قرار می‌داد.

«چپ جدید»، آمیزش برداشت‌های سنت‌گرایانه و جدید بود. اعتقاد به انقلاب دائم، آرمان‌گرایی و پایبندی به اصول ایدئولوژیک و عدالتخواهی از ویژگی‌های «چپ جدید» بود. این جریان بیش از هر گروه دیگری نگران تهاجم فرهنگی بود، از این رو تحدید آزادی‌های سیاسی به منظور مقابله با توطئه‌های ضدانقلاب کاملاً ضروری تلقی می‌شد. این طیف طرفدار پیشواسالاری و متأثر از تئوری‌های توطئه بود. انصار حزب‌الله بهترین نمود «چپ جدید» محسوب می‌شد. در کنار این تعریف عجیب از «چپ جدید» به روایت نویسندگان عصر ما، طیف «چپ» نیز وجود داشت که همان طرفداران فقه پویا و پیروان خط امام بودند. آنها خواهان استقلال، آزادی و عدالت اسلامی بودند. استقلال‌طلبی آنها، همراه با ارتباطات گسترده با کشورهای خارجی بود.

«عصر ما» معتقد بود که هر دو جناح راست سنتی و مدرن بر انتصابی و غیرمسئول بودن ولی فقیه تأکید داشتند. از سوی دیگر راست مدرن مشابهت‌هایی با طرز فکر «چپ» از نظر اعتقاد نسبی به قانون‌گرایی و آزادی‌های سیاسی داشت. درواقع این تقسیم‌بندی اگرچه مبتنی بر برخی از واقعیت‌های جامعه بود، اما در خدمت یک سیاست عملی بود. زمانی که رفسنجانی سکان سیاست تعامل را در اختیار داشت، بزرگ‌ترین مخالفین خود را در نیروهایی چون سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی ایران می‌دید. به‌طور کلی طیف چپ خط امام، سیاست تعدیل اقتصادی را خیانت به

آرمان‌های انقلاب تلقی می‌کرد و سیاستی که تخصص را هم‌سطح تعهد و یا گاه بالاتر از آن قرار می‌داد را غیرانقلابی و نادرست می‌شمرد. در این زمان، جناح «چپ» با تقسیم‌بندی خود در پی آن بود تا بتواند با همکاری نیروهایی چون انصار حزب‌الله به قدرت بازگردد. از نظر رهبران مجاهدین انقلاب اسلامی این به معنای آن بود که دو جناح «چپ» که هر دو به «عدالت اسلامی» اعتقاد داشتند، یعنی خط چپ امام و انصار حزب‌الله، به قدرت بازگردند. نکته‌ی منفی چنین ائتلافی با توجه به خواست تهاجم فرهنگی انصار حزب‌الله، محدود کردن بیشتر «آزادی‌های سیاسی» بود. این طرح پیش نرفت.

پس از جنگ و با ادامه‌ی «سیاست سازندگی» تغییرات اجتماعی مهمی در سطح جامعه رخ داده بود. جوانان بخش بزرگی از جامعه را تشکیل می‌دادند، شهرنشینی به سرعت گسترش یافت، دانشجویان دختر بیشتری به دانشگاه‌ها راه یافتند و زنان به تدریج به شکل یک نیروی اجتماعی مهم خود را تثبیت نمودند. تغییر سبک زندگی و رشد مصرف‌گرایی بعد از جنگ شکل و شمایل جامعه را تا حد زیادی تغییر داد. در سطح جهانی، با فروپاشی سوسیالیسم واقعاً موجود و گسترش نولیبرالیسم و موج جدید دموکراسی‌خواهی، بیشتر نیروهای سیاسی را به سمت تأکید بر اهمیت توسعه‌ی سیاسی کشاند. جناح «چپ» کم‌کم از عدالت اجتماعی به سمت نوسازی سیاسی، جامعه‌ی مدنی و حکومت قانون پیش رفت. آنها اعلام کردند که تغییرات اقتصادی ضرورتی مبرم دارند اما این تغییرات فقط از طریق تحولات سیاسی ممکن است، به عبارت دیگر نوسازی سیاسی در عمل مقدم بر عدالت اقتصادی گشت. جامعه‌ی مدنی به «پروژه‌ی پروژه‌ها» بدل گشت و حلال همه‌ی مشکلات اعلام شد. بنا به گفته‌ی یوسف اباذری «در نتیجه‌ی عوامل مختلف از جمله توسعه‌ی "عصر سازندگی" نیروی اجتماعی مؤثری در جامعه ظهور کرده بود که خواسته‌هایی "مدرن" داشت و در جست‌وجوی نمایندگی سیاسی برای آن خواسته‌ها بود و از سوی دیگر شکافی در ساخت سیاسی پدیدار شده بود که بخشی از هیئت حاکمه را مهیا می‌ساخت تا نمایندگی این "مطالبات" را برعهده گیرد. قرار گرفتن در این جایگاه و مناسبات جدید، گروهی همچون سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی را به تعدیل در رویکرد پیشین خود به توسعه واداشت.» (اباذری و روزخوش، «چپ اسلامی» و «توسعه‌ی لیبرالی» در

ایران». تا قبل از دوم خرداد، از نظر سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی حامیان اصلی جمهوری اسلامی را طبقات «مستضعف» و کسانی که دل به «عدالت اسلامی» و برابری بسته و دارای باورهای مذهبی بودند تشکیل می‌دادند. این موضوع به تدریج تغییر نمود و پس از دوم خرداد، آنها خود را نماینده‌ی طبقات و اقشار گوناگون جامعه تلقی کردند. اما مبانی نظری «گفتمان دوم خرداد» در طی همکاری اصلاح‌طلبان در همکاری با نشریاتی چون «کیان»، «آیین»، «عصر ما»... ریخته شد. بسیاری از رهبران اصلاح‌طلب با شرکت در دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران و مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری تئوری‌های جدید سیاسی را آموختند و تحت تأثیر افرادی چون حسین بشیریه قرار گرفتند. در تحلیل از آسیب‌شناسی دوران ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی این اتفاق نظر وجود داشت که عملکرد تک‌بعدی اصلاحات در عرصه‌ی اقتصادی پاسخگوی نیازهای جامعه نبوده و جامعه مشتاق اصلاحات سیاسی است. هسته‌ی اصلی شعار طرفداران خاتمی، مردم‌سالاری از طریق تکیه بر توسعه‌ی سیاسی، قانون، اصلاحات، جامعه‌ی مدنی و آزادی بود. (سلطانی، ۱۳۸۴) در این دوران قرائتی جدید از اسلام ارائه شد. اصلاح‌طلبان در پی کسب مشروعیت سیاسی از سوی مردم بودند. در مقابل آنان، محافظه‌کاران قرار داشتند که خواست مرکزی خود را حمایت از ولایت‌فقیه با تکیه بر روحانیت، عدالت و ارزش‌های اسلامی قرار دادند. یکی از خواسته‌های آنها مبارزه با تهاجم فرهنگی بود.

در دوره‌ی اصلاحات روزنامه‌ها و مجلات فراوانی منتشر شدند، بخش بزرگی از آنها توسط قوه قضائیه پس از مدت کوتاهی بسته می‌شدند. تأثیر فوکو در دوره‌ی اصلاحات، در پژوهشی در دانشگاه مشهد - توسط اعظم غمخواه، علی خزاعی فر و جهانگیر مسعودی- بررسی شده است. پژوهشگران با بررسی روزنامه‌ها و نشریات منتسب یا نزدیک به اصلاح‌طلبان مانند «نگاه نو»، «کیان»، رسانه، شرق، همشهری... و متون تألیفی و ترجمه‌ی ۱۷۴ نشریه، ۲۰ کتاب ترجمه و ۴ کتاب تألیفی را که در آنها از نظرات فوکو استفاده شده بود مورد بررسی قرار دادند. در میان آثار چاپی دوران اصلاحات، ۵۷ درصد مفاهیم اصلی در نوشته‌های یاد شده مربوط به نقد قدرت و فقط ۱۵ درصد مفاهیم اصلی آنها مربوط به انقلاب ایران بود. (غمخواه، خزاعی فر و

مسعودی، (۱۴۰۱). اصلاح‌طلبان خود را منتقد قدرت تلقی می‌کردند. با توجه به آن که از نظر آنان، قدرت زیادی نه در نهادهای انتخابی مردم بلکه نهادهای غیرانتخابی متمرکز شده بود، این پرسش مطرح شد: چاره‌ی کار چیست؟ در نظر فوکو قدرت فقط در راس جامعه قرار ندارد بلکه در سطوح جامعه پراکنده شده است. قدرت در تمامی رابطه‌های انسانی حضور دارد، اما باید به یاد داشت که هر جا قدرت هست، مقاومت نیز وجود دارد. از این رو، نظرات فوکو جذابیت خاصی برای اصلاح‌طلبان یافت.

به گفته‌ی فوکو باید در عرصه رقابت‌های سیاسی با استفاده از تکنیک‌های مختلف، مفاهیم مناسبی را جا انداخت. از این رو القایی چون اصلاح‌طلب، اصلاحات سیاسی، جامعه‌ی مدنی، مردم‌سالاری، توسعه‌ی سیاسی برای توصیف گروه خود و محافظه‌کار، استبداد، قانون‌شکن،... برای توصیف نیروهای رقیب به کار گرفته شد. یکی دیگر از مزایای فوکو آن بود که او فقط تحلیل یا روشی برای تحلیل ارائه می‌دهد و نه راه‌حل. همچنان این درک وجود داشت که فوکو فقط تجربیات خود را در اختیار همه قرار داده است، به عبارتی، آنها جهان‌شمول نیز نیستند. در هر حال در «جعبه ابزار» فوکو ایده‌های فراوانی وجود داشتند که اصلاح‌طلبان آنان را مناسب حال خود یافتند. باید به خاطر آورد که مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست‌جمهوری در زمان هاشمی رفسنجانی ایجاد شد و پس از آن به مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست‌جمهوری تغییر نام داد. این مرکز مسئول تدوین راهبردهای دولتی بود. خاتمی محمدرضا تاجیک را به‌عنوان اولین رئیس این مرکز انتخاب کرد و این مرکز همکاران نشریات «کیان» و «آیین» را در خود جای داد.

محمدرضا تاجیک از جمله نظریه‌پردازان اصلاح‌طلبان بود که متأثر از فوکو، لاکلاو و موف بود (است). او کتابی نیز با نام «میشل فوکو و انقلاب اسلامی» در دهه‌ی هشتاد منتشر کرد. جالب آنکه در میان روشنفکران مذهبی دو اندیشمند غربی، نیچه و فوکو که یکی به راوی مرگ خدا و دیگری پایان انسان معروف هستند، و هر دو مقوله اهمیت ویژه‌ای در درک مذهبی دارند، محبوبیت زیادی داشته‌اند. در درک متعارف اسلامی، انسان دارای فطرتی ثابت و موجودی مسئول تلقی می‌شود و اعتقاد به حقیقت مطلق خدای واحد و بخشنده و کشف خصائل و زوایای متعدد بزرگی‌های او، از وظایف مهم مؤمنان است. در حالی که در نظر فوکو سوژه‌های انسانی برساخته‌های ضرورت‌های

تاریخی هستند و سیستم فکری او بر اساس حذف سوژه قرار دارد. «باید از سوژه‌ی سازنده چشم پوشید، از شر خود سوژه خلاص شد، یعنی باید به تحلیلی دست یافت که بتواند ساخته شدن سوژه را در چارچوبی تاریخی توجیه کند و این چیزی است که من تبارشناسی می‌خوانم» (فوکو، ۱۳۷۴) و باز تبارشناسی فوکو یعنی در جایی که به رابطه‌ی متقابل قدرت و حقیقت و چگونگی تولید نظام‌های حقیقت پرداخته می‌شود، مورد توجه ویژه برخی از نیروهای سیاسی در ایران قرار گرفت.

فوکو در آثار خود به بررسی گسست‌های تاریخی پرداخت تا نشان دهد که چگونه انسان تابعی از گفتمان تاریخی عصر خود است و این گفتمان‌ها هستند که حقیقت را تعیین می‌کنند. در هر دوره‌ی تاریخی مجموعه‌ای از قوانین ایجابی و سلبی وجود دارند که چارچوب‌ها و قواعد گفتاری و نوشتاری را تعیین می‌کنند. این قواعد ریشه در قدرت دارند. گفتمان وحدت‌بخش مجموعه‌ی کردارها در جامعه بوده و عناصر مختلف در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و علمی به شیوه‌ای متحد عمل می‌کنند. (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹) از نظر تاجیک «حقایق ساخته و برساخته‌ی گفتمان هستند» (تاجیک، ۱۳۸۵). [۸] تاجیک به تأسی از فوکو معتقد است که قدرت همه‌جا را فرا گرفته و در هر چیزی وجود دارد. حقایق نیز برگرفته از قدرت است. هیچ گفتمانی در بیرون از قدرت وجود ندارد. وی تصریح می‌کند که منظور وی از قدرت، فقط نوع فیزیکی آن نیست، بلکه در هنر، ادبیات، فیلم، شعر... قدرت نهفته است. از نگاه او امری که در یک گفتمان حقیقی است، می‌تواند در دیگری غیرحقیقی تلقی شود، زیرا هر حوزه‌ی گفتمانی حقایق خود را تعریف می‌کند... می‌توان به موارد زیادی استناد کرد که نشان می‌دهد برای تاجیک مقولاتی چون گفتمان، قدرت و دانش متأثر از نظرات فوکو است.

در جریان رقابت نیروهای محافظه‌کار و اصلاح‌طلب، نیروهایی که قدرت اصلی را در دست داشتند توانستند بسیاری از ایده‌های اصلاح‌طلبان را به سطل زباله بیندازند. گفتمان‌ها ساخته شدند، بسیاری به آنها ایمان آوردند، اما در نهایت شکافی عمیق بین قدرت گفتمان و قدرت واقعی وجود داشت. ابزارهای فوکویی در بسیاری از عرصه‌های رقابتی مهم سیاسی آنچنان که تصور می‌شد برنده نبودند.

شرق‌شناسی در ایران

تأثیر افکار فوکو در میان روشنفکران و نخبگان ایرانی فقط از طریق نوشته‌های خود او نیست بلکه متأثر از نویسندگان دیگر حول مقولات شرق‌شناسی و فمینیسم نیز است. پس از کودتای ۲۸ مرداد، غرب‌زدگی به عنوان یک «بیماری مهلک» اجتماعی ایرانی مورد توجه بسیاری از روشنفکران ایرانی قرار گرفت و بومی‌گرایی به یکی از پایه‌های ایدئولوژیک انقلاب ۵۷ بدل شد. اولین مقاله‌ی فوکو به فارسی در سال ۱۳۴۷ توسط محمد قاضی ترجمه و در مجله‌ی «جهان نو» به چاپ رسید، (غمخواه، خزائی‌فر و مسعودی، ۱۴۰۱) با این حال، می‌توان با اطمینان گفت که فوکو در آن زمان نفوذی در میان روشنفکران ایرانی نداشت.

در سال ۱۳۷۱ نشر فرهنگ اسلامی در ایران اولین ترجمه‌ی «شرق‌شناسی» ادوارد سعید را - پانزده سال پس از انتشار کتاب سعید به زبان انگلیسی - منتشر کرد. پس از آن انتشارات امیرکبیر ترجمه‌ی دیگری از کتاب را منتشر نمود. آثار پژوهشگران ایرانی در خارج از کشور که متأثر از اندیشه‌های فوکو، سعید، و کلاً پسا‌ساختارگرایان، پسامارکسیست‌ها، پسامدرنیست‌ها... بودند، به تدریج به ایران راه یافتند. اندیشه‌های سعید با یکی از پایه‌های فکری جمهوری اسلامی، مبارزه با غرب‌زدگی و بومی‌گرایی همخوانی داشت.

از سوی دیگر، با رشد سریع پسا‌ساختارگرایی در دانشگاه‌های ایالات متحده و دیگر کشورهای غربی، اپوزیسیون مخالف جمهوری اسلامی نیز متأثر از اندیشه‌های فوکو، سعید و دیگران به نقد پایه‌های فکری جمهوری اسلامی پرداختند. برخی از آنان در نقد غرب‌زدگی بر آثار فوکو تکیه کردند. یکی از اولین و بهترین آثار نوشته شده در این زمینه «روشنفکران ایرانی و غرب» نوشته مهرزاد بروجردی است. او در سال ۱۹۹۶ کتاب خود در مورد بومی‌گرایی در ایران، را به زبان انگلیسی منتشر کرد که به فاصله‌ی اندکی به فارسی ترجمه شد (۱۳۷۷) و بارها تجدیدچاپ گشت و پس از چندی به صورت آنلاین نیز در اختیار خوانندگان قرار گرفت.

بروجردی در مقدمه به‌درستی - و برخلاف فوکو - بر تکثر نیروها در انقلاب تأکید می‌کند و می‌گوید «ایدئولوژی انقلاب ایران در آغاز منحصرأ اسلامی نبوده... و ...انقلاب

هم از تعدد علیت‌ها برخوردار بود و هم از تکثر مشارکت‌ها» و به علت «ضعف آرمانی و سازمانی» نیروهای سکولار، «ایدئولوژی اسلامی .. [توانست] به پیش افتد» (بروجردی، ۱۳۸۷: ۴). بروجردی در فصل اول، قبل از ورود به بررسی «گفتمان بومی‌گرایی» در ایران، به گرایش نظری خود و «مفاهیم کلیدی دیگر بود، شرق‌شناسی، شرق‌شناسی وارونه، و بومی‌گرایی» می‌پردازد. او به‌دقت توضیح می‌دهد که چگونه متأثر از نظرات میشل فوکو و ادوارد سعید است. او از جمله می‌نویسد «انتقاد فوکو از فراروایت تجدد غرب، و ساخت‌شکنی او از شکل‌های بعدی بازنمود آن، مهم‌ترین دستاورد فکری اوست.» وی پس از تشریح بعضی از پایه‌های نظری فوکو عنوان می‌کند «یکی از پربارترین تلاش‌ها در کاربرد روشمند شیوهی تبارشناسی فوکو با انتشار کتاب شرق‌شناسی ادوارد سعید انجام گرفت. موضوع بحث سعید "شرق" بود... "شرقی‌های" سعید از جنبه‌هایی همانند دیوانگان، منحرفان، و تبهکاران فوکو هستند. همه‌ی آنان موضوع گفتمان‌ها و روایت‌های نهادینه‌شده هستند که شناسایی، تحلیل، و کنترل می‌شوند ولی هرگز به آنها اجازه‌ی سخن گفتن داده نمی‌شود.» (همان‌جا، ۱۲) او از جمله نتیجه می‌گیرد: «سعید، با توجه به آموزه‌ی فوکو در رابطه‌ی دانش و قدرت، ... آشکار می‌سازد: شرق‌شناسان در نظر شرق را یافتند و قدرت‌های استعماری در عمل بر آن چیره شدند... گذار از نظام فئودالی به شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری که نیاز به انباشت سرمایه را در پی می‌آورد، قدرت‌های غربی را بر آن می‌داشت که سربازان خود را به دورترین گوشه‌های جهان توسعه‌نیافته روانه سازند. اما در این میان، آنچه بیش از سایر عوامل نقش بازی می‌کرد، فرهنگ اروپامدار عصر تجدد بود. شرق‌شناسی بیش از هر چیز نماد تجدد و فرزند ناتنی آن، استعمار، بود.» (همان‌جا، ۲۱) در نتیجه این شرق‌شناسان بودند که موجب استعمار شدند. در کتاب شرق‌شناسی، سعید دو استدلال در مورد رابطه‌ی استعمار و شرق‌شناسی را مطرح می‌کند. اول، آن که شرق‌شناسی فقط وسیله‌ای در خدمت عقلانی کردن سلطه‌ی استعماری بود، به عبارت دیگر استعمارگران برای توجیه خشونت‌های سلطه‌ی خویش نیاز به «گفتمان شرق‌شناسی» داشتند تا نشان دهند شرقی‌ها متفاوت از غربی‌ها بوده و «شایستگی استقلال و آزادی» را نداشتند. این نظری بود که بسیاری قبل از سعید آن را مطرح

کرده بودند و در آن هیچ عنصر جدیدی وجود نداشت، مگر زیبایی منطبق و استدلال سعید در کتاب «شرق‌شناسی». اما سعید در این کتاب استدلال دوم و جدیدی را هم مطرح می‌کند. بر این اساس، منطق شرق‌شناسی پیامد استعمار برای توجیه سلطه بر کشورهای مستعمره نبود بلکه یکی از عوامل اصلی آن بود. بنا بر این استدلال سعید، شرق‌شناسی بسیار پیش از دوران مدرن وجود داشت و تصویری که غرب از شرق داشت، شرایط فرهنگی را برای پروژه‌ی استعماری آن فراهم ساخت. این تصویر، شرق را موجودی عجیب و غریب نشان می‌داد که در تضاد با غرب که مرکز پیشرفت علم و اخلاق بود، قرار داشت. (چمبر، ۲۰۲۱) به عبارت دیگر این عوامل فرهنگی بودند که موجب استعمار شدند، «دیگربودگی» پایه‌های استقرار استعمار را ریختند. امپریالیسم دوران سرمایه‌داری فرق زیادی با امپراتوری‌ها و کشورگشایی‌های قدیمی نداشت. عوامل فرهنگی تعیین‌کننده شدند. در نتیجه، رابطه‌ی قدرت-دانش فوکو به این‌جا ختم شد که ایدئولوژی شرق‌شناسی روابط قدرتی را که توجیه می‌کرد نیز ساخت.

حال، اگر شرق‌شناسی یک پدیده‌ی مدرن مربوط به روابط اجتماعی اقتصادی خاص، به منظور عقلانی کردن استعمار در دوران معینی نباشد، بلکه یک پدیده‌ی ثابت در طول تاریخ تلقی گردد، آنگاه باید نتیجه گرفت، شرق‌شناسی محصول طبیعی تفکر اروپایی است. به عبارت دیگر، ذهن غربی قادر به درک فرهنگ واقعی شرق نیست و غرب از زمان یونان قدیم تا دوران صدارت ایالات متحده گرفتار این مؤلفه‌ی تغییرناپذیر فرهنگ غرب بوده است. بنابراین در غرب جنبش‌ها و متفکرین مترقی که مخالف استعمار بودند و سال‌ها نیز با این پدیده مبارزه کردند نیز در کنار طبقات حاکمه قرار گرفتند. این و بسیاری از انتقادات دیگر در همان زمان انتشار کتاب سعید، توسط صادق جلال‌العظم و بعدتر توسط اعجاز احمد مطرح شدند، انتقاداتی که سعید به آنها پاسخ نداد. سعید به ستاره‌ی دنیای آکادمی بدل شد اما انتقادهای آن دو با سکوت مرگبار همراه شدند و امروز کم‌تر نامی از العظم و احمد باقی مانده است. چرا؟

مشکل دیگری که احمد در انتقاد به سعید مطرح کرد نیز از اهمیت خاصی برخوردار بود. تا قبل از تثبیت نظریه‌ی شرق‌شناسی، اکثر نیروهای سیاسی درک ماتریالیستی از علل شکل‌گیری استعمار داشتند. برای مارکسیست‌ها استعمار مربوط به سرمایه‌داری، برای ناسیونالیست‌ها به منافع انگلیس و فرانسه... و برای لیبرال‌ها به

قدرت‌طلبی و زیاده‌خواهی این یا آن رهبر سیاسی بود. نقطه‌ی مشترک همه‌ی این تحلیل‌ها، یافتن عاملی مادی، بر پایه‌ی منافع طبقاتی، گروه‌های ذی‌نفع و یا مدیران جاه‌طلب بود. از زمان شکل‌گیری نظریه‌ی شرق‌شناسی موضوع برعکس شد. استعمار نه به یک دوره‌ی تاریخی خاص، نه به یک گستره‌ی ویژه‌ی اقتصادی بلکه به تاریخ فرهنگی مربوط شد (همانجا) دیگر این شکاف عمیق بین شرق و غرب بود که موجب پیدایش استعمار شده بود، طبقات جای خود را به فرهنگ‌ها داد. مشکل سعید آن بود اگر به متون کشورهای شرقی نیز مراجعه می‌شد، پیش‌داوری‌ها، دسته‌بندی‌ها، توصیفات مشابهی نسبت به غربی‌ها وجود داشت. این چیزی بود که سعید خود به آن اعتراف می‌کرد. حال اگر این طرز تفکر، پیش‌داوری‌ها و توصیفات نامناسب در همه‌ی فرهنگ‌ها وجود دارد، چگونه می‌توان شرق‌شناسی را عامل اصلی استعمار دانست؟

توضیح مادی استعمار بر اساس انگیزه‌های اقتصادی به‌هیچ‌وجه تقابلی با حضور گفتمانی که سلطه‌ی استعماری بر دیگران را از نظر اخلاقی مشروعیت می‌بخشد، ندارد. این وظیفه‌ی طبقه‌ی حاکم کشورهای امپریالیستی است که اگر چنین گفتمانی وجود دارد آن را به‌کار گیرد و نونوار سازد و اگر گفتمان مناسبی برای توجیه اخلاقی سلطه‌ی استعماری وجود ندارد آن را بسازد. این بدان معنی است که حتی اگر چنین گفتمانی در غرب وجود نداشت، در چند قرن پیش باز هم استعمار شکل می‌گرفت و پیدایش آن وابسته به بود و نبود گفتمان شرق‌شناسی نبود. اما، طبقات حاکم برای بازتولید خود نیاز به ایدئولوژی مناسبی دارند، و اگر وجود نداشته باشد، آن را به‌وجود می‌آورند.

کتاب «شرق‌شناسی» متکی بر آرای فوکو و به‌کارگیری روش‌شناسی فوکو موجب تقویت و تثبیت بیشتر فرهنگ‌گرایی شد. یکی از بزرگ‌ترین ضربات این طرز تفکر، خط بطلان کشیدن بر مبارزات ضدامپریالیستی بود که در کشورهای غربی پایه‌پای جنبش‌های ضداستعماری در کشورهای مستعمره وجود داشت و عمدتاً تحت رهبری جریان‌های سوسیالیستی بود. پس از «شرق‌شناسی»، مارکس نیز به یک شرق‌شناس سفید دیگر در کنار بقیه شرق‌شناسان بورژوا بدل شد. مارکسیسم به آموزه‌ای بدل گشت که به اندازه‌ی کافی رادیکال نبود. «اراده‌ی معطوف به قدرت» همه چیز را توضیح می‌داد. سعید که خود یک انسان‌گرای واقعی و منتقد ذات‌گرایی‌های فرهنگی بود،

کتابی را نوشت که درست در زمان پاگیری نولیبرالیسم به چرخش فرهنگی کمک کرد و موجب تثبیت دوتایی شرق و غرب گردید.

حال، بروجردی با تکیه بر آرای سعید و فوکو به جنگ گفتمان «غرب‌زدگی» در ایران می‌رود. او در کتاب «روشنفکران ایرانی و غرب» به شرق‌شناسی وارونه و انتقاد صادق جلال‌العظم (اما نه اعجاز احمد) می‌پردازد اما در مجموع سعید تبرئه می‌شود. [۹] روایت بروجردی از غرب‌زدگی در شکل ساده‌شده‌اش چنین است.

فوکو با مطالعات خود در مورد تاریخ جنون، بیماری، جرم و سکس نشان داد که چگونه دانش فرایند «دیگرسازی» و ایجاد دیگری (constitution of otherness) از طریق حاشیه‌نشین کردن، کنار زدن و بی‌ارزش ساختن آن «دیگری» شکل می‌گیرد. (بروجردی، ۱۳۶۹:۳۷۶) سعید با به کار گرفتن روش‌شناسی فوکو نشان داد که دوگانگی «غرب» و «شرق» که زیربنای شرق‌شناسی را تشکیل می‌دهد یک فراورده‌ی گفتمانی و انسان‌ساخته است. غرب در تلاش برای تعریف «خود»، «دیگری» خود یعنی «شرق» را آفرید، زیرا روند ایجاد «دیگری» هم نیازمند جداگری و هم مایه‌بخش ویژگی است، چرا که هویت «خود» همواره بر پایه‌ی رابطه‌ی منفی با «دیگری» تثبیت می‌شود. (بروجردی، ۱۳۶۹:۳۷۷). اما، صادق جلال‌العظم «در انتقادی ظریف» از کتاب ادوارد سعید به او گوشزد کرد که «ما» شرقیان نیز بر این دوگانگی نعلی وارونه زده» و آن را «سرچشمه‌ی انسانیت و اصالت و معنویت پنداشته و پیشرفت‌های مادی غرب را پست و ناچیز شمرده‌ایم» و «دست‌پخت ما» را می‌توان «شرق‌شناسی وارونه» نامید. (همانجا) بنا بر آن چه گفته شد بروجردی نتیجه می‌گیرد که اول، شرق‌شناسی وارونه بر خلاف ادعای خود بر بنیاد همان مفاهیمی که از دانش مدرن آموخته ایجاد شده است (بروجردی، ۱۳۶۹:۳۷۹) دوم، غرب‌زدگی همان «شرق‌شناسی وارونه» است. سوم، غرب‌زدگی اگرچه با نام‌هایی چون جلال‌آل‌احمد و علی شریعتی پیوند خورده، اما متهمان زیادی را در برمی‌گیرد: «غرب‌زدگی» و «بازگشت به خویش» شامه‌ی تیز آل‌احمد و جاذبه‌ی کلام شریعتی را پشتوانه داشت، لیک طرح آن تنها به این دو شخصیت محدود نبود. فهرست روشنفکرانی که درباره‌ی این مباحث سخنی رانده‌اند طوماری بلند را تشکیل می‌دهد. از آن جمله‌اند: مصطفی رحیمی، علی اصغر حاج سیدجواد، منوچهر هزارخانی، اسماعیل خوبی، فریدون تنکابنی، غلامحسین ساعدی،

خسرو گلسرخ، حسین ملک، داریوش آشوری، حمید عنایت، رضا براهنی، صمد بهرنگی، باقر مومنی، مجید رهنما، پرویز داریوش، داریوش شایگان، ناصر پاکدامن، ایرج افشار. از میان روشنفکران مذهبی نیز حبیب‌الله پیمان، مرتضی مطهری، آیت‌الله طالقانی، رضا داوری، ناصر مکارم شیرازی، مهدی بازرگان و دیگران در نشریاتی مانند مکتب تشیع و مکتب اسلام و معارف اسلامی به طرح مسائلی از این دست می‌پرداختند. گستره‌ی جغرافیای این دو گفتمان تنها صفوف روشنفکران مخالف رژیم شاه را دربر نمی‌گرفت، بلکه آنهایی را که رابطه‌ی نزدیک‌تری با دستگاه داشتند نیز شامل می‌شد. مروری بر نوشته‌های احسان نراقی، سیدحسین نصر، داریوش همایون و دیگران روشن می‌سازد که اینان نیز در سطوحی دیگر به بیان مشکلی از این دست پرداخته بودند. (بروجردی، ۱۳۶۹:۳۷۶) به عبارت دیگر بسیاری از نویسندگان مهم ایرانی اعم از سکولار و مذهبی (که البته [آیت‌الله] خمینی در میان آنها وجود ندارد) در فهرست اتهام رواج اندیشه‌ی غرب‌زدگی قرار دارند. چهارم، او با تکیه بر آثار نویسندگان آن دوره که برای افراد «غرب‌زده» اصطلاحاتی را آفریده بودند، سعی می‌کند نشان دهد که چگونه این نویسندگان، انسان «غرب‌زده» را آفریدند: «روشنفکر "فکلی" شادمان همان انسان "غرب‌زده" آل‌احمد است. فکلی شادمان "بی‌شرم"، "بی‌حیا"، "ناجانمرد"، "غافل و مغرض"، "جاهل"، "دروغگو"، "سست‌عنصر"، "خوش‌عبا و قبا" و "شهوت‌پرست" است و انسان غرب‌زده‌ی آل‌احمد "پا در هوا"، "آب‌زیرکاه"....» (بروجردی، ۱۳۶۹:۳۸۴) در طول یک قرن گذشته قهرمانان داستان‌های ایرانی دچار دگردیسی شدند تا در نهایت انسان «غرب‌زده»ی مطلوب انقلاب آفریده شد: «دگردیسی گفتمان اینچنین حاصل گشت: با گذشت از قهرمانان «فارسی شکر است» جمال‌زاده و «جعفرخان از فرنگ آمده» و «رجاله‌ها»ی صادق هدایت و «فکلی» شادمان به «غرب‌زده»ی آل‌احمد و «چوخ بختیار» صمد بهرنگی می‌رسیم.» (بروجردی، ۱۳۶۹:۳۸۶) [۱۰]

اما مشکل کجاست؟ قبل از هر چیز باید تأکید کرد کتاب بروجردی در مورد تفکرات چند تن از روشنفکران ایرانی بسیار جذاب و خواندنی است، و برای آشنایی با نظرات این متفکران بسیار سودمند است. اما به ریشه‌های پرسشی که مطرح می‌کند نمی‌پردازد

و آنجا که حقایق برخلاف روایت کتاب پیش می‌رود مسکوت می‌ماند. نگارنده در جای دیگری به برخی از علل رشد غرب‌زدگی در ایران پرداخته [۱۱] اما در این جا فقط به چند نکته در چارچوب نوشته‌ی حاضر اشاره می‌شود.

همان‌طور که در بالا اشاره شد بنا به گفته هابسبام، فوکو «تاریخ را برای به تصویر کشیدن و خدمت به یک روایت از قبل ساخته شده به دام می‌انداخت». این موضوع در مورد سعید که فقط به بررسی شرق‌شناسان انگلیسی و فرانسوی و آمریکایی پرداخت و خود را از معضلات بررسی آثار مثلاً آلمانی برکنار نگه داشت، تا بروجردی نیز صدق می‌کند. بروجردی به العظم و سعید اشاره می‌کند اما توجه چندانی به پدیده‌هایی چون پان‌اسلامیسم، پان‌ترکیسم، پان‌آسیایی‌گری، پان‌عربیسم در کنار غرب‌زدگی ندارد. چرا پان‌اسلامیسم که جمال‌الدین اسدآبادی و بخشی از روحانیت بزرگ ایران مروج آن بودند، در ایران نتوانست به جایی برسد؟ نقش دولت عثمانی در اشاعه‌ی آن چه بود؟ چرا پان‌آسیایی‌گری در ژاپن تا جنگ جهانی دوم رشد کرد؟ چرا در بین جنگ اول و دوم جهانی دچار رکود گشت؟ چرا پان‌آسیایی‌گری و پان‌اسلامیسم از بین رفتند؟ چه فرقی بین پان‌عربیسم در ابتدای رواج آن و شکل بعدی و ارتجاعی آن وجود داشت؟ در ایران نقش طبقه‌ی حاکم ایران در ترویج غرب‌زدگی چه بود؟ چرا دربار دست به چنین بازی خطرناکی زد؟... این‌ها چند نمونه از پرسش‌هایی است که بروجردی به آنها نه در کتاب و نه در مصاحبه‌های فراوان بعدی خود نمی‌پردازد.

دغدغه‌ی فکری بروجردی تأمل در مورد روابط اجتماعی و اقتصادی ایران نیست زیرا او می‌خواهد خود را میانه‌ی آن کسانی قرار دهد که به «انقلاب ایران از جنبه‌ی عوامل اجتماعی-اقتصادی مربوط به توسعه‌ی سریع و ناموزون اقتصادی ایران می‌نگرد» و نظر دومی که «بر عوامل فرهنگی و آرمانی - به‌ویژه رشد اسلام سیاسی، سرخوردگی ایرانیان از غرب، و جست‌وجوی یک هویت تازه‌ی فرهنگی - تأکید می‌ورزد.» (بروجردی، ۱: ۱۳۸۷). او اگرچه گاه از برخی از عوامل اقتصادی-اجتماعی حرف می‌زند اما مشغله‌ی اصلی‌اش هویت است. او از یک مثلث فرهنگی یاد می‌کند که دارای سه رکن است، رکن اول، میراث فرهنگی ماقبل اسلام، دوم، میراث فرهنگی اسلامی و سوم، تأثیر فرهنگ و تمدن غرب بر ایرانیان. در بررسی خود از پدیده‌ی غرب‌زدگی خود را محدود به بررسی «تأثیر فرهنگ و تمدن غرب، میراث ماقبل اسلامی ایران و برآورد

روشنفکران از این دو» می‌کند. از نظر او هویت ایرانی دارای سه مؤلفه‌ی میراث ایران باستان، فرهنگ اسلامی و وام‌فکری ایرانیان از غرب است و هرگونه تلاش برای حذف یکی از این عناصر، اشتباه بزرگی خواهد بود.

مشکل اساسی بروجردی آن است که اگرچه از هویت، دیگربودگی و تفاوت صحبت می‌کند اما بر تفاوت‌های طبقاتی چشم می‌بندد. ادوارد سعید نیز از چنین عارضه‌ای آسیب می‌بیند. او از اولین کسانی بود که از جناح چپ مارکس را در کنار متفکرین استعمارگر قرار داد تا تئوری شرق‌شناسی او دچار خدشه نشود. [۱۲] بروجردی فرقی بین تئوری «غرب‌زدگی» آل‌احمد و شریعتی از یک طرف و سیدحسین نصر از سوی دیگر نمی‌گذارد، یا اگر در جمله‌ی کوچکی از گوناگونی رادیکالیسم این دو دسته یاد می‌کند باز همه‌ی آنها را به یک چوب می‌راند. او حتی کسانی چون صمدبهرنگی را متهم به غرب‌زدگی می‌کند و شاهد او، شخصیت «چوخ بختیار» است. بهرنگی چوخ‌بختیار را در سال ۱۳۴۳ نوشت. او نماینده‌ی کارمند خرده‌بورژوازی بود که به فکر خویش بود و گویی صدای فوکوی آینده را شنیده بود (فوکویی که «مراقبت از خود» را تبلیغ می‌کرد) و به نصایح او گوش می‌داد. او آرامش زندگی خود را می‌خواست. زندگی مرفه‌ای داشت، همسر و فرزندانش را دوست داشت و بزرگ‌ترین آرزویش خریدن یک ماشین و گرفتن انتقالی به تهران بود. او فردی مدرن بود، اما غرب‌زده نبود. مثلاً ترجیح می‌داد فیلم‌های ایرانی ببیند و پولش را در بانک‌های ملی پس‌انداز کند تا از سرمایه‌ی داخلی حمایت نماید، او آذربایجانی بود اما با بچه‌های فارسی حرف می‌زد. مشروب می‌خورد اما نگاهی هم به مذهب داشت و در سال چند روزی را روزه می‌گرفت و نماز می‌خواند. منظور بهرنگی از ایجاد چنین شخصیتی تلنگر زدن به بسیاری از افراد تحصیل‌کرده و گاه آگاهی بود که چشم خود را بر واقعیت‌های تلخ زندگی تعداد زیادی در جامعه بسته بودند و حاضر نبودند ریسک مبارزه برای اهدافی والاتر از خرید ماشین، ارتقای رتبه در محل کار و خرید یک خانه‌ی بزرگ‌تر را متوجه خود کنند. او خواهان اعلام همبستگی چنین افرادی با دیگران در مبارزه برای زندگی بهتر همگانی بود. چوخ‌بختیار طرفدار ایدئولوژی حاکم بود و روح منتقد نداشت، در مقابل، بهرنگی یک نویسنده‌ی متعهد، فداکار و مبارز سیاسی بود. او می‌توانست راه چوخ‌بختیاری را انتخاب

کند اما ترجیح داد به کودکان خدمت کند. اگر چه امروز انتقاد از بهرنگی مد شده است، و یکی او را به «تروریسم» محکوم می‌کند و دیگری به مروج غرب‌زدگی. امیر پرویز پویان که در ارتباط با گروه تبریز چریک‌های فدایی (آینده) بود، از جمله اولین کسانی بود که به نقد نظرات آل‌احمد پرداخت. چگونه می‌شود غلامحسین ساعدی را در کنار شادمان و یا حتی نراقی قرار داد؟ فقط برای آنکه سیر تحول افکار غرب‌زدگی در ایران ترسیم شود؟

در عرصه‌ی جهانی زمانی که گفتمان غرب‌زدگی در ایران شکل می‌گرفت، همبستگی عظیمی در کشورهای غربی با مبارزات کشورهای «جهان سوم» وجود داشت. همبستگی با مردم ویتنام یکی از درخشان‌ترین آنهاست. باید به خاطر آورد که در مبارزه با رژیم استبدادی شاه، در تظاهرات علیه دیدار شاه از آلمان، بنو اونه‌زوگ دانشجوی آلمانی کشته شد. کشته شدن اونه‌زوگ و تبرئه شدن قاتل او در دادگاه موجب موج عظیمی از اعتراضات در آلمان شد. نیروهای رادیکال ایرانی به‌خوبی به اهمیت همبستگی نیروهای مترقی کشورهای غربی با مبارزات خود در کشور آگاهی داشتند. آنها پیروزی خود را بدون همبستگی این نیروها در غرب ممکن نمی‌دانستند. فقط طرفدار مبارزان فلسطینی و یمنی نبودند و خود را انترناسیونالیست می‌دانستند. آنها به‌دقت مبارزه‌ی ایرلندی‌ها با دولت انگلیس را دنبال می‌کردند. مبارزه‌ی خود را مبارزه با استثمار و ستم تلقی می‌کردند و آن را امری جهانی تلقی می‌کردند. چریک‌های فدایی برخلاف مجاهدین خلق به مستشاران آمریکایی هم کاری نداشتند.

خلاصه آن که گفتمان غرب‌زدگی در ایران بعد از کودتای ۳۲ به سرعت رشد کرد، این رشد سریع بدون کمک نیروهای طرفدار رژیم سلطنت، تحولات اقتصادی اجتماعی و واکنش منفی مردم و روشنفکران به کودتا ممکن نبود. باید به خاطر آورد که احمد فردید به‌هیچ‌وجه مخالف رژیم شاه نبود و سیدحسین نصر از او دفاع می‌کرد. روایت فردید پس از انقلاب و ضد سلطنت شدن وی خود حدیث دیگری است. طرفداری از تفکر غرب‌زدگی کسانی چون آل‌احمد و شریعتی با ایده‌های نصر و فردید بسیار متفاوت بود. مبارزه‌ی ضدامپریالیستی نیروهای مارکسیستی متوجه غرب نبود و هیچ رابطه‌ای با شکل‌گیری غرب‌زدگی نداشت، به جز آن که طبقات حاکم کشورهای غربی را متحد رژیم شاه می‌دانستند و مبارزه‌ی ضدامپریالیستی را از مبارزه با شاه تفکیک‌ناپذیر. آنها

خواهان همبستگی همه‌ی نیروهای مخالف سرمایه در سراسر جهان، از جمله ایران بودند. این به معنی آن نیست که افراد معدودی وجود نداشتند که ضمن مارکسیست خواندن خود، غرب را یکپارچه تلقی کنند، اما تعداد آنها بسیار انگشت‌شمار بود. هیچ‌کدام از افراد یادشده دغدغه‌ی «هویت ایرانی» را به شکلی که امروز مطرح است نداشتند، اگرچه همه‌ی آنها خود را ایرانی تلقی می‌کردند.

بروجردی معتقد است هر آنچه به ایدئولوژی بدل شود مضر و خطرناک است. علاوه بر فوکو، افرادی دیگری هم به‌شدت ضد استالین و ضد کمونیست بودند، اما راه مبارزه با این گرایش‌ها را نه چرخش‌های صدوهشتاد درجه‌ای بلکه مبارزه با این گرایش‌های ضددموکراتیک تشخیص داده، و در حد توان خود به سازماندهی مبارزات کارگران و زحمتکشان ادامه دادند. عینک ضدایدئولوژی به چشمان خود زدن، باعث نه وسعت دید بلکه نزدیک‌بینی می‌شود. دفاع از ایدئولوژی حاکم که همیشه بی‌رنگ است، و فوکو خود آن را بهتر از هر کس دیگری به ما یاد داد، به خاطر مبارزه با ایدئولوژی‌های غیرحاکم، راه‌گشا نیست. بروجردی به درستی تلاش برای محدودیت افکار، تحت عنوان غربی، را اشتباه قلمداد می‌کند، اما تحلیل او از دلایل غرب‌زدگی ناکافی است و استراتژی معینی برای آینده برای جلوگیری از به دام افتادن در چنین تله‌ای ندارد.

همین موضوع را می‌توان در مورد پژوهش یوسف ابادری و جلیل کریمی در بررسی آثار مکتوب درباره‌ی «کردها» در چارچوب نظریه‌ی «شرق‌شناسی» مطرح کرد. نویسندگان با هدفی والا در پی بررسی چگونگی برخورد با کوردها هستند اما از ابزار نامناسبی استفاده می‌کنند. نویسندگان پژوهش معتقدند، «شرق‌شناسی ادوارد سعید نشانه‌ای بارز از امکان مقاومت است... خوانش سعید از متون مستشرقان پس از قرن‌ها این امکان را فراهم آورد که به لایه‌های زیرین و عمده‌تاً پنهان گفتمان‌های اقتدارطلب آنها پی‌ببریم.» (ابادری و کریمی، ۱۳۸۵) در صورتی که اثر سعید خود یکی از عوامل کمک‌کننده به جهت‌گیری غلط مطالعات پسااستعماری بود. نویسندگان در نهایت به این نتیجه‌ی اخلاقی می‌رسند که «بر شرق‌شناسان واجب می‌شود که نسلی تربیت کنند که شرق‌شناس نباشند.» (همان‌جا) مسلماً این ایده خوبی است که از اهالی اهل علم و ادب درخواست کرد که از کلمات مناسب در توصیف دیگران استفاده کنند و با

همه‌ی انسان‌ها به شیوه‌ی انسانی برخورد کنند اما این توصیه‌ی اخلاقی، کافی نیست. آیا این توصیه اخلاقی به استادان دانشگاه‌های انگلستان در قرن نوزدهم می‌توانست راه‌حل مشکل تلقی شود؟

در واقع مشکل اصلی این است که از «جعبه ابزار» فوکو و سعید برای تحلیل غرب‌زدگی و علل شیوع آن و یا راه‌های مبارزه با آن استفاده شود. با آن «جعبه ابزار» نمی‌توان به «ریشه‌ها چنگ زد». در نتیجه، به افرادی چون آل‌احمد و شریعتی که مسلماً نقش مهمی در انقلاب ایران بازی کردند، نقشی غیرواقعی اعطا می‌شود، ضمن آن که تفاوت نظرات ناچیز می‌گردد. آنچه که جریان انقلاب بهمن و نیز نفوذ اندیشه‌های «غرب‌زدگی» نشان داد این بود که چه نقش روایت‌ها را در جریان مبارزه‌ی خود ناچیز و گاه بی‌اهمیت تلقی می‌کرد. در شروع جریان سیاه‌کل، روایت مبارزه‌ی چریک‌ها بازتاب وسیعی در آثار فرهنگی داشت اما پس از چندی با شکست مبارزه‌ی چریکی، آن بازتاب به‌تدریج رو به خاموشی رفت. اما مهم‌تر از هرچیز آن بود که چه نتوانست تشکیلات پایداری را برای سازمان‌دهی مبارزه در اشکال متفاوت ایجاد کند و این بزرگ‌ترین مشکل چه در رقابت با رقبای سیاسی خود بود.

فوکو و جنبش زنان

سه دهه پیش، درست در زمانی که فمینیسم اسلامی در ایران پامی‌گرفت، فمینیست معروف آمریکایی نانسی هارتسوک نوشت «تظریه‌های پساساختارگرایانه، مانند آنچه که فوکو عرضه کرد، در ارائه‌ی نظریه‌ای برای قدرت زنان شکست می‌خورند.» (هارتسوک، ۱۹۹۰) این موضوع توسط برخی دیگر از صاحب‌نظران فمینیسم مطرح شد. مخالفت آنان موارد مهمی را در برمی‌گرفت: دیدگاه او در مورد رابطه با این که حقیقت و دانش همیشه در شبکه‌ای از روابط قدرت تولید می‌شود و دلایل مشابه دیگر، فوکو را به نسبی‌گرایی متهم می‌کردند، نظر او در مورد این که سوپژکتیویته در روابط قدرت ایجاد می‌شود، مقاومت و عاملیت را ناتوان می‌کند، درک وی از قدرت و این که قدرت در همه جا وجود دارد، تمایز قدرت بین سلطه‌گران و ستم‌دیدگان را از بین می‌برد و نمی‌تواند بسیاری از مسائل مهم اجتماعی از جمله عدم تقارن روابط قدرت جنسیتی را پاسخ دهد. در ایران و بسیاری از کشورهای دیگر، دلایل

بالا که از نظر برخی نقطه ضعف فوکو تلقی می‌شد، به نقاط قوت او بدل گشت. در ایران رد فراروایت‌ها از سوی فوکو، نفی یک سوژکتیویته یکپارچه، تصور او از قدرت و رابطه قدرت و دانش با اهداف بسیاری از کسانی که به فمینیست اسلامی معروف شدند و آنها که فمینیست‌های سکولار بودند اما اصلاح‌طلبی به هر قیمتی را چاره درد ایران می‌دانستند، به‌خوبی چفت و بست شد. نگارنده در جای دیگری به مسئله‌ی فمینیست‌های اسلامی و علل رشد آنها در ایران پرداخته است [۱۱] و قصد ورود به آن را در این نوشته ندارد، ضمن آن که نوشته‌های بسیار خوبی در مورد رشد، دستاوردها و مباحث درون جنبش فمینیستی ایران در آن زمان از سوی فعالین جنبش فمینیستی ایران نوشته شده که نیازی به تکرار آنها در اینجا نیست. [۱۳]

اما جنبش زن-زندگی-آزادی نشان داد که برخی از تئوری‌ها همچنان جذابیت خاصی برای فعالین جنبش زنان دارند. امروز تئوری‌های فمینیستی متعددی وجود دارند و در مجموع همه‌ی آنها تلاش می‌کنند با گرایش‌های متفاوتی ستم بر زنان را تجزیه و تحلیل و راه‌های مناسبی را برای رهایی زنان تجویز کنند. در ایران اگر جنبش فمینیستی اسلامی به کنار گذاشته شود، فمینیست‌های لیبرال که تمرکز خود را بر برابری حقوقی نهاده‌اند بیشترین نفوذ را دارند. این گرایش بر اهمیت اصولی چون خودآیینی، انتخاب و عقلانیت زنان تاکید دارد و بر پایه‌ی چنین اصولی خواهان مشارکت سیاسی کامل و برابری قانونی زنان است. از متفکرین بزرگ فمینیسم لیبرال در سطح جهانی می‌توان از مارتا نوسبام یاد کرد.

در جنبش ژینا بیش از پیش مشخص شد که بسیاری از فمینیست‌های چپ به طور فزاینده‌ای بر بدن تمرکز کرده‌اند. به بدن به عنوان منبع دانش، مرکز مقاومت و جایگاه سوژکتیویته اهمیت ویژه‌ای داده می‌شود. از اصطلاحاتی چون تن و تنانه در بسیاری از نوشته‌ها به وفور یاد می‌شد. مسلماً در کشوری که قدرت حاکم از شیوه‌های قرون وسطایی برای منضبط کردن بدن زنان استفاده می‌کند، تئوری‌های فوکو در مورد نظم و تنبیه و جنسیت جذابیت خاصی می‌یابد. باید به خاطر آورد که در روشنگری بر عقل‌گرایی تاکید شد و از آنجا که در تاریخ‌نویسی مرسوم مردان «مظهر عقل‌گرایی» و زنان «مظهر احساسات» تلقی می‌شدند، برای بسیاری از فمینیست‌ها برگرداندن جهت

پیکان درست‌ترین راه تشخیص داده شده است. تن در مرکز همه چیز قرار دارد و درک قدیمی دوالیته دکارتی باید به «زباله‌دان تاریخ» سپرده شود. فوکو، دکارت و سارتر را که سوپژکتیویته را با آگاهی مرتبط می‌کردند مورد انتقاد قرار داده و بدن را در اولویت قرار داد و به‌قولی «بدن را سیاسی کرد». وی دوالیسم بدن/ذهن را رد نمود و به تن نقش مرکزی در عاملیت و سوپژکتیویته عرضه نمود. اما بخش بزرگی از تئوری فوکو بر این پایه قرار داشت که نشان دهد که چگونه قدرت، بدن‌های رام را تولید می‌کند، چگونه شیوه‌های انضباطی درونی می‌شوند. زمانی که فوکو کتاب «نظم اشیا» را در سال ۱۹۶۶ نوشت-هنگامی که فوکو هنوز معروف نبود- سارتر در نقد آن گفته بود فوکو «آخرین سنگر بورژوازی است» زیرا او برای انسان‌ها عاملیتی باقی نمی‌گذارد (و البته معروف است که فوکو در پاسخ گفته بود «اگر بورژوازی به من به عنوان آخرین سنگر خود نیاز داشت، مدت‌ها قبل قدرت را از دست داده بود.») در این گفته‌ی سارتر واقعیتی نهفته است. کافیست به زندگی آن دو نگاه شود. از سوی دیگر باید به خاطر داشت که در ایران درست به خاطر این تفکر ارتجاعی که «عقل زنان کم‌تر از مردان است» یا این که «زنان احساساتی هستند و نمی‌توانند در امور حقوقی با مردان برابر قلمداد شوند» بسیاری از زنان از بسیاری از حقوق برابر انسانی محروم هستند و درست به همین خاطر عبور از ایده‌های روشنگری کمکی به حقوق زنان در ایران نخواهد کرد. یکی از متفکرین بزرگی که بر پایه‌های اندیشه‌های فوکو تئوری‌های خود را بنا نهاده است جودیت باتلر است. در زمانی که برخی از فمینیست‌ها تئوری‌های قدرت فوکو را ابزاری مناسب برای رهایی زنان قلمداد نمی‌کردند، در دورانی که کلینتون سوار بر اسب نولیبالیسم تاخت و تاز می‌کرد، جودیت باتلر به یک چهره‌ی شاخص و معروف اجتماعی با طرفداران فراوان تبدیل شده بود و طرفداران او طرفدارنامه‌ای (fanzine) به نام «جودی!» (Judi!) منتشر می‌کردند. او به عنوان یک یهودی مبارز طرفدار پیگیر حقوق فلسطینیان شایسته‌ی احترام زیادی است. با این حال وی از طرفداران پروپاقرص چرخش فرهنگی است که از تحلیل‌های ماتریالیستی گذر کرده است. یکی از معیارهای شناخت متفکرین سیاسی نحوه‌ی برخورد آنها با مسائل سیاسی در زندگی روزمره است. جودیت باتلر در انتخابات مقدماتی ریاست‌جمهوری ایالات متحده در سال ۲۰۱۹ نه از برنی ساندرز بلکه از کاملا هریس حمایت مالی کرد. (فیتزستون، ۲۰۱۹) آیا کاملاً

هریس برنامه‌ی بهتری برای زنان ایالات متحده داشت؟ یا آنکه جنس آنها اهمیت حیاتی پیدا کرد؟ از سوی دیگر یکی از رهبران فمینیست‌های لیبرال و از مخالفان سرسخت نظرات باتلر، مارتا نوسباوم نیز از جان هیکنلوپر حمایت کرد. به عبارت دیگر نظریه‌پردازان رادیکال معروف، در لحظات بحرانی حاضر نشدند ریسک حمایت از یک نماینده‌ی چپ‌گرا که برنامه‌اش نه ادامه‌ی وضع موجود بلکه متحول کردن آمریکا بود و می‌توانستند در صورت انتخاب شدن، امید بیشتری نه فقط در آمریکا بلکه سراسر جهان ایجاد کند، را بپذیرند.

برخی از متفکران پسا ساختارگرا همچون فوکو و دریدا در آخر عمر به اخلاق روی آوردند. فاز اخلاقی فوکو با «مراقبت از خود» گره خورد. این فاز برای دریدا با مفهوم «مسئولیت» پیوند زده می‌شود. در نوشته‌های اولیه‌ی باتلر مفاهیم «تن» و «تئانه» چشمگیر بودند اما اخیراً او به پدیدارشناسی روی آورده است. برای او «روح» اهمیت بیشتری یافته، و بیشتر از احساس سخن می‌گوید. («ما هوایی را که تنفس می‌کنیم به یکدیگر منتقل می‌کنیم، ما سطح جهان را به اشتراک می‌گذاریم، و نمی‌توانیم دیگری را بدون لمس کردن لمس کنیم») (باتلر ۲۰۲۲: ۱۲). برای فوکو، «مراقبت از خود» راهی برای آزمایش کردن و رهایی خود نه از قوانین و مقرراتی که برساخته‌ی اجتماع هستند بلکه رهایی از «کدهای اخلاقی خود» بود. همان‌طور که گفته‌ی فاز اخلاقی فوکو با نزدیکی بیشتر به نولیبرالیسم و تمرکز بر رفتار فردی همراه بود.

در اوج جنبش زن-زندگی-آزادی در کنار تحلیل‌های اپوزیسیون از علل جنبش، نیروهای اصلاح‌طلب، از جمله محمدرضا تاجیک، نیز به اظهار نظر در این باره پرداختند. تاجیک ضمن انتقاد از مقامات حاضر دولتی در یکی از مصاحبه‌های خود از جمله گفت: «جامعه تصور می‌کند که جامعه و قدرت او را یک بدن "رام" و "اهلی" می‌خواهد. کنش‌گر جامعه امروز در حال برهم زدن این فضا است. او از بدن خود متن و سخن می‌سازد و از آن حالت تسلیم و فرمان‌بری محض خارج می‌شود. "فوکو" تعبیری به‌عنوان دانش‌های تحت "انقیاد" را مطرح می‌کند و امروز در جامعه‌ی ایران، شورش بدن‌های تحت انقیاد را شاهد هستیم. ... شاهد شورش بدن‌های بدون "اندام" هستیم» (تاجیک، ۱۴۰۱) اما خواسته‌ی این «بدن‌های تحت انقیاد» کم‌تر اهمیت دارد. درست

مانند برداشت فوکو از انقلاب ایران. برای فوکو، شورش مردم در انقلاب ایران اهمیت بیشتری داشت تا پی‌آمدهای انقلاب. تاجیک ادامه می‌دهد: «جنبش کنونی با یک نوع شادمانی و شور زندگی همراه است. کنش‌گر امروز در حال زنده کردن و معنابخشی زندگی خود است، و در همین فرایند نیز او در حال معنا کردن خود است. به تعبیر "لکان" نوعی لذت و کیف نیز در پشت کنش‌های جمعی نهفته است. انسان‌هایی که خیابان‌ها را صحنه‌ی تئاتر بازیگری و مواجهه‌ی خود می‌کنند و به اشکال گوناگون، غیرممکن‌ها را نیز ممکن می‌کنند. در شرایطی که ممکن خود را می‌سازند، خود را می‌آفرینند.» (همانجا).

اگر این گفته‌ها فقط مربوط به یک اصلاح‌طلب بود، شاید به راحتی می‌شد از کنار آن گذشت اما متأسفانه بسیاری از نیروهای اپوزیسیون نیز در توصیف و تحلیل خود از جنبش زن-زندگی-آزادی از همین جملات استفاده کردند (و می‌کنند). این به آنجا ختم شد که «شادمانی»، «لذت و کیف» مبارزان از «شرکت در کارناوال» یا بر روی «صحنه تئاتر»، و «پرفورمانس بازیگران» جای بزرگی از گفته‌ها و نوشته‌ها را به خود اختصاص داد. اما این که چرا آن‌ها در خیابان بودند؟ «چه خیالاتی در سر داشتند؟»، چگونه به این خیالات جامه‌ی عمل می‌پوشانند؟ چگونه می‌توانند مبارزه را گسترش دهند؟... در سایه قرار گرفت. ضعف‌های آن با توجه به شرایط سرکوب قابل درک بود، اما آنها به عنوان نقاط قوت جنبش مورد تحسین قرار گرفتند. در جنگ هم سربازان شوخی می‌کنند، عشق و شادی وجود دارد اما افراد به خاطر «لذت و کیف» در آن شرکت نمی‌کنند. گفته شد ترس ریخته شده است و دیگر هیچ‌کس نمی‌ترسد. در کارناوال همه برای شادی و با فراغ بال شرکت می‌کنند، اما شرکت در تظاهراتی که ریسک مرگ و کوری در بر دارد، ربطی به کارناوال ندارد. «من می‌ترسم اما می‌روم، زیرا از این زندگی نکبت‌بار و مرگ تدریجی خسته شده‌ام.» اگر ترس وجود نداشت چرا شعار «نترسید، نترسید...» داده می‌شد؟ فوکو بعد از ۱۷ شهریور به ایران آمد. او در میدان ژاله نبود تا خون، زجر، ترس، شیون و زاری را در کنار همدردی، همیاری و شجاعت ببیند.

او از مرگ سخن گفت اما واقعیت آن را درک نکرد. او طرفدار شورش و پلایش روح و ساخته شدن سوژه بود و نه ساختن تشکیلات، تعیین استراتژی و تأمل در مورد

پیامدهای انقلاب.

گفته می‌شود فوکو حاشیه‌راندگان را به صحنه آورد. قطعاً او نظرات بدیعی در مورد دیوانگان، بیماران، زندانیان مطرح کرد و از این نظر شایسته‌ی تحسین است، اما قبل از او جنبش‌های کارگری و سوسیالیستی، و جنبش‌های زنان، ضد نژادی، و ملی پیوندهای نزدیکی با هم داشتند. مبارزه با حقوق اقلیت‌ها بخش مهمی از وظایف جنبش کارگری بود و در کنار ضعف‌های غیرقابل کتمان آن، کارنامه‌ی درخشانی در مقایسه با نیروهای سیاسی دیگر دارد. پس از جنبش ۶۸ کسانی چون آندره گرز و فوکو به طور جدی به این نتیجه رسیدند که طبقه‌ی کارگر «بورژوازی شده» و با کسب امتیازات فراوان، پس از جنگ به ترمزی برای انقلاب بدل شده است. از این رو مرکزیت کار پایان یافته اعلام شد و «توده‌های جدید» فوکو اهمیت تازه‌ای یافتند. «محرومیت اجتماعی» بیکاران، مهاجران، زنان، جوانان، اقلیت‌های ملی و مذهبی در مرکز قرار داده شدند و آنها به سوژه‌ی اصیل انقلابی بدل شدند. از آنجا که مسئله‌ی «قدرت‌های خرد» در مرکز توجه فوکو و هوادارانش قرار داشت، مبارزه با استثمار کم‌کم اهمیت خود را از دست داد و مبارزه علیه قدرت هرروزه در شکل مبارزه دانشجویان، زندانیان، بیکاران، مهاجرین اهمیت اصلی را یافت. این مبارزات در گذشته نیز وجود داشتند و جنبش‌های کارگری از آنها حمایت می‌کردند. اتفاقی که افتاد این بود که این ستم‌ها در خارج از نظرات استثمار قرار گرفتند، کاملاً مستقل تلقی گشتند و اندک‌اندک در تضاد با یکدیگر قرار داده شدند. به‌زودی طبقه‌ی کارگر به خاطر داشتن کار دارای «موقعیت ممتاز» قلمداد شد و در مقابل بیکاران و گروه‌های «محروم‌شده» از کار قرار گرفت. گاه کار به آنجا کشید که «جمعیت مازاد» در مقابل کارگران «بورژوا شده» قرار داده شدند. «محرومان» به سوژه‌ی انقلاب بدل گشت و مرکزیت از کار گرفته شد. (زامورا، ۱۳۹۳)

مشکل بزرگ دیگر تئوری‌های پس‌اساختارگرایی - برکنار از اشتباهات فاحش این تئوری‌ها در بسیاری از عرصه‌ها - آن بود که رابطه‌ی طلایی تئوری و پراکسیس را که در دوران صدارت مارکسیسم به‌عنوان یک ایدئولوژی رهایی‌بخش در میان نیروهای آزادی‌طلب وجود داشت از بین بردند. مهم‌ترین وصیت سیاسی مارکس، تز یازدهم او بود. در دوران صدارت پس‌اساختارگرایی تحلیل انتقادی در عمل محدود به ارائه‌ی

تئوری‌های متفاوت و جدل‌های قلمی در دانشگاه‌ها بدل شد. پرسش «چه باید کرد؟» در بهترین حالت به «من چه باید بکنم؟» تبدیل شد. مسلماً رشد پسااستارگرایی در کشوری مانند فرانسه واکنشی به اشتباهات فاحش حزب کمونیست آن کشور به‌طور مشخص و کم‌توجهی جنبش کمونیستی به مسئله‌ی آزادی‌های فردی بود. اما اشتباهات حزب کمونیست، اشتباهات فوکو را توجیه نمی‌کند.

به جای سخن آخر

در ایران اندیشه‌های فوکو پس از جنگ مورد استقبال بسیاری از جمله بخشی از طبقه حاکم ایران قرار گرفت. البته اشاعه‌ی نظرات پسااستارگرایان نه مختص ایران بلکه یک پدیده‌ی جهانی بوده است، اما در ایران گسترش افکار کسانی چون فوکو با طرح‌های اصلاح‌طلبان همخوانی داشت و رشد آن را تسریع کرد. حضور فوکو در حوادثی که به پیروزی انقلاب ایران ختم شد، و دفاع او از انقلاب، باعث شد تا اشاعه‌ی نظرات او شکل طبیعی به خود گیرد. از سوی دیگر، بخشی از اپوزیسیون نیز در تحلیل خود از انقلاب و علل پیروزی نیروهای مذهبی و نیز مخالفت فوکو با تئوری‌های مارکسیستی انقلاب، به‌ویژه در شرایط پسانقلابی ایران، او را به یکی از شخصیت‌های مورد توجه روشنفکران بدل کرد. ویژگی فوکو به‌عنوان متفکری که مخالف روایت‌های کلان، نقش ویژه‌ی دولت و درک او از قدرت است، باعث شد که از «جعبه ابزار» تئوریک وی در عرصه‌های بسیار متفاوتی استفاده شود. برخی از طرفداران او علت شکست در به‌کارگیری تئوری‌های فوکو را مربوط به استفاده‌ی نادرست از نظرات وی در برخی از عرصه‌ها می‌دانند. این گفته را به دو شکل می‌توان تعبیر کرد. اول، اگر منظور این است که تئوری‌های او مناسب مبارزه برای تحولات عمیق سیاسی-اجتماعی در جامعه نیستند، آن را باید به فال نیک گرفت. دوم، اگر منظور این است که در ایران این تئوری‌ها ابتدا از هم گسسته شده و آنگاه به کار گرفته می‌شوند، باید گفت فوکو یک نظریه‌پرداز سیستمیک نبود و خود او همه را دعوت به آن می‌کرد که ابزار مناسب را بنا به میل خویش انتخاب کنند.

مشکل اصلی در این‌جاست که خود فوکو در بزنگاه‌های مهم سیاسی دچار

چرخش‌های بزرگی گشت و در ارزیابی از جهت‌گیری‌های انقلاب ایران به خصوص پس از بهمن ۵۷ دچار خطاهای بزرگی شد. او اگرچه از اولین کسانی بود که در میان چپگرایان نولیبرالیسم را جدی گرفت، اما کارنامه وی در ارزیابی از نولیبرالیسم چندان درخشان نیست. مسلماً او به عنوان کسی که توجه بسیاری و نه فقط چپگرایان را متوجه برخی از حاشیه‌نشینان جامعه نمود از اهمیت زیادی برخوردار و شایسته تحسین بسیار است.

پس از جنبش زن-زندگی-آزادی بیش از هر زمان دیگری مشخص شد که ایجاد تحولات عمیق در جامعه وابسته به موفقیت در سازماندهی آگاهانه و جهت‌دار در عرصه‌های مختلف جامعه است. هسته‌ی مرکزی هر نوع سازماندهی در جهت تحول اجتماعی ایجاد شرایط مادی و روانی برای انتخاب راه مبارزه‌ی جمعی است. مسلماً همه‌ی کسانی که تلاش خود را صرف چنین وظیفه‌ای می‌کنند دست به ریسک‌های فراوانی می‌زنند. برای موفقیت در چنین راهی، مهم‌ترین و پیچیده‌ترین کار ایجاد فرهنگ همبستگی است. این درسی است که باید از چرخش فرهنگی و تئوری‌های متفکران این چرخش در اواخر سده پیش گرفت. ایجاد فرهنگ همبستگی، به معنی ایجاد احساس تعهد متقابل نسبت به یکدیگر است. القای مسئولیت متقابل و مقابله با روحیه فردگرایی از طریق ایجاد یک هویت مشترک می‌باشد. همدردی و حمایت متقابل در همه‌ی ما وجود دارد اما ایجاد احساس همبستگی بدون تعداد بی‌شماری از اقدامات حمایت‌گرانه و نشان دادن حسن‌نیت در عملکردهای روزانه به وجود نمی‌آید. به عبارت دیگر بدون سازماندهی برای اهداف مشترک در نهادهای مختلف اجتماعی و سیاسی و ایجاد نهادهایی که احساسات متقابل و هویت مشترک را تقویت کند، نمی‌توان راه به جایی برد.

این بدان معنی است که مثلاً کارگران به طور اتوماتیک خود را در اتحادیه‌ها سازماندهی نخواهند کرد. همبستگی به طور خودکار شکل نخواهد گرفت. بدون درهم تنیده‌شدن سیاست و زندگی اجتماعی و تبادل تجربیات همبستگی و احساس مسئولیت متقابل در عرصه فعالیت‌های جمعی، همبستگی پایدار به وجود نمی‌آید. درک بهتر از رابطه‌ی فرهنگ و ساختارهای اجتماعی را ما مدیون متفکرانی هستیم که توجه ما را

به عملکرد فرهنگ جلب کردند.

یادداشت‌ها

- [۱] به نظر می‌رسد که به علت نحوه جمع آوری و میزان کم داده‌ها، باید در مورد دقت آمار در چند سال اول پس از سال ۲۰۰۴ شک کرد. آمار پس از سال ۲۰۰۷ دقت بیشتری را نشان می‌دهد. این موضوع در نتایج بحث در این نوشته اثری ندارد و از این رو از حذف آن خودداری شد.
- [۲] اگر در سایت حوزه نت (hawzah.net) از طریق گوگل در میان نوشته‌های آن سایت به جستجوی چهار متفکر یادشده پرداخت، نتایج جستجو در زمان نوشتن این مقاله به ترتیب اهمیت نیچه، مارکس، فوکو و هایدگر (۱۵۸۰۰، ۱۳۹۰۰، ۱۱۹۰۰، ۶۵۲۰ یافته) را نشان می‌دهد.
- [۳] برای مطالعه استدلال‌های نگارنده در این مورد، لطفاً نگاه کنید به مقالات رضا جاسکی، راز بقاء و راز پیروزی.
- [۴] مسلماً طرفداران جمهوری اسلامی و سلطنت از این بحث نتایج متضادی می‌گیرند. سلطنت‌طلبان معتقدند که آنها تنها نیروی واقعی سکولار بودند و نتایج انقلاب از قبل قابل‌انتظار بود. هم سلطنت‌طلبان و هم طرفداران جمهوری اسلامی در مورد نیروها و اهداف انقلاب توافق دارند. فقط یکی نتایج آن را جهنم آتشین و دیگری بهشت برین تلقی می‌کند. نیروی سوم ضمن تأکید بر نتایج مخرب انقلاب، در مورد نیروها و اهداف انقلاب با دو نیروی دیگر توافق ندارد.
- [۵] قمری از جمله معتقد است که هیچکدام از نیروهای شرکت‌کننده در انقلاب در آن زمان خود را «سکولار» نمی‌خواند. حتی با پذیرش این فرض، او فراموش می‌کند که ما بازیگران انقلاب ایران مانند آل‌احمد، شریعتی را با القابی خطاب می‌کنیم که در آن زمان یا وجود نداشتند یا آنها خود زبیرش را امضا نمی‌کردند. امروز زنان پیشروی چند صد سال پیش راه، به خاطر گفتار و کردارشان، فمینیست می‌خوانند. تا پیش از انقلاب ایران تأکید لفظی بر سکولاریسم اهمیت چندانی نداشت، زیرا حکومت روحانیون تصور نمی‌شد. مسئله این است که برنامه‌ی همه‌ی نیروهای غیرمذهبی عدم مداخله‌ی دین در سیاست بود. این نکته‌ایست که حتی نیروهای طرفدار آیت‌الله‌خامنه‌ی نیز با آن توافق دارند.
- [۶] دانیل دوفر مدعی است که به هنگام سفرش در تهران پیام عجیبی را دریافت می‌کند که در آن گفته می‌شود «مایلم طرح‌مان در خصوص حکومتی اسلامی را با شما در میان بگذارم. فردا ساعت هشت شب یک لیموزین شما را از هتل اقامت‌تان سوار خواهد کرد.» فوکو سر ملاقات مزبور می‌رود و فرد یاد شده به فوکو می‌گوید که «من در هامبورگ دانشجوی شما بودم. از نزدیکان ایت‌الله خامنه‌ی هستم. می‌توانم برایتان راجع به طرحمان توضیح بدهم.» بنا به گفته دوفر، پس از بمب‌گذاری در دفتر حزب جمهوری اسلامی، روزنامه‌ها عکس بهشتی را چاپ می‌کنند. فوکو عکس را به دوفر نشان می‌دهد و می‌گوید «این همان دانشجوی من در هامبورگ است.» دوفر مطمئن است که فوکو با بهشتی ملاقات داشته است (دوفر، ۱۳۹۷) اما بنا به گفته‌ی محمد توکلی طرقي و نیز قمری، بهشتی نمی‌توانسته در

سال ۱۹۵۹ دانشجوی فوکو در هامبورگ بوده باشد زیرا او در مارس یا آوریل ۱۹۶۵ وارد هامبورگ شده است. این گفته با مقاله‌ی «بهشتی در هامبورگ» (نوشته محمدرضا سرابندی) که حضور بهشتی در هامبورگ را فروردین ۱۳۴۴ می‌داند، همخوانی دارد. (محمد رضا سرابندی، ۱۳۸۳). آنچه آنها (طرقی و قمری) توجه نمی‌کنند این است که فوکو همه حوادث را به دقت توضیح داده است اما بهشتی در آن زمان در هامبورگ نبوده است. بنابراین بهشتی می‌توانسته به فوکو دروغ گفته باشد تا فوکو احساس نزدیکی بیشتری به او کرده و بهشتی راحت‌تر بتواند طرح حکومت اسلامی آینده را به سمع فوکو برساند بدون آنکه پرسش‌های عذاب‌آوری مطرح شود.

[۷] مسلماً نمی‌توان از ژورنالیستی که مدت کوتاهی در رابطه با ایران و اسلام به تحقیق پرداخته بود، انتظار اشتباه نداشت. چپ‌های ایرانی خود در تحلیل از انقلاب و پیش‌بینی حوادث آن دچار بزرگ‌ترین خطاها شدند و بهای سنگین آن را نیز پرداختند. مسئله‌ی اصلی تکرار همان اشتباهات - که هیچگاه به طور جدی به آن اذعان نشد - به شکلی دیگر در مبارزات سیاسی امروز است.

[۸] تاجیک در مقاله‌ی یاد شده عنوان می‌کند که «خود را در وادی تنگ و تاریک فوکو محصور نمی‌کنم و که آن [گفتمان] را ترکیبی از نوشتار و گفتار بدانم، بلکه گفتمان را مجموعه‌ای سازه‌وار می‌دانم؛ مجموعه‌ای معنادار که در آن ترکیبی از نشانه‌های زبان‌شناختی و ماورای زبان‌شناختی وجود دارد.» (تاجیک، ۱۳۸۵) به عبارت دیگر تاجیک عنوان می‌کند که می‌خواهد در نظریه‌ی گفتمان فراتر از فوکو برود. اما نگارنده در نوشته‌ی مزبور تفاوت مهمی را پیدا نکرد. البته، مسلماً یک مقام سیاسی جمهوری اسلامی - در زمان خاتمی - و مسلمان نمی‌تواند مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی فوکو را کاملاً بپذیرد.

[۹] با گذشت زمان انتقادات بروجردی از سعید بیشتر می‌شود این موضوع را می‌توان به خوبی در مصاحبه‌های بعدی او مشاهده کرد.

[۱۰] ممکن است گفته شود که مقاله‌ی بالا چند سال قبل از انتشار کتاب اصلی نوشته شده است، اما کتاب وی که بر اساس تز دکتری بروجردی (۱۳۶۹) نوشته شده همان استدلال را پیش می‌برد.

[۱۱] برای مطالعه‌ی استدلال‌های نگارنده در مورد غرب‌زدگی و فمینیسم اسلامی، نگاه کنید به رضا جاسکی، راز پیروزی

[۱۲] سعید از سه معنا در مورد شرق‌شناسی صحبت می‌کند. یک نوع آن مربوط به عنوان نویسندگان و محققین در دنیای اکادمیک است که خارج از موضوع این بحث است. اما در مورد نظر اصلی خود او چنین می‌گوید: «نوعی سبک‌فکر که بر مبنای تمایز هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بین شرق و غالب موارد غرب قرار دارد. بنابراین دسته‌ی انبوهی از نویسندگان که در میان آنان شاعران، داستان‌نویسان، فلاسفه، نظریه‌پردازان سیاسی، اقتصاددانان و مقامات اداری سلطنتی پیدا می‌شوند، این اختلاف بنیادین شرق و غرب را پذیرفته و آن را نقطه‌ی شروع تئوری‌ها، حماسه‌ها، داستان‌ها، توصیفات اجتماعی و روایت‌های سیاسی خویش در مورد شرق، مردم آنجا، آداب و رسوم آنان، ذهنیات ایشان و

مقدراتشان قرار داده‌اند. این گونه شرق‌شناسی از آشیلوس تا ویکتور هوگو، دانه و کارل مارکس را شامل می‌شود» (سعید، ۲۰: ۱۳۸۶)

[۱۳] برای بررسی جنبش زنان ایران در چند دهه اخیر، نگاه کنید به جنبش زنان ایران نوشته فرزانه راجی و شیخ فمینیسیم هویت‌گرا بر مطالعات جنسیت در ایران نوشته سمیه رستم‌پور

منابع

- رضا جاسکی، ۱۴۰۲، راز بقاء، سایت اخبار روز
- رضا جاسکی، ۱۴۰۲، راز پیروزی، سایت اخبار روز
- ایینا، ۱۳۹۷، تفکر دگم ایرانی‌ها و اشتباه در فهم فوکو
- بهروز قمری تبریزی، ۱۳۹۷، فوکو در ایران، ترجمان علوم انسانی
- دانیل دوفر، ۱۳۹۷، فوکو و ایران، ایران‌نامگ سال ۳ شماره ۲
- محمدرضا. سرابندی، ۱۳۸۳، بهشتی در هامبورگ، زمانه شماره ۲۴
- رضا جاسکی، ۱۴۰۱، سوسیالیسم بدون ماتریالیسم، نقد اقتصاد سیاسی
- پری اندرسون، ۱۳۸۳، معادلات و تناقضات انتونیو گرامشی، طرح نو
- میشل فوکو، ۱۳۹۲، ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند؟، هرمس
- والناتین مقدم، ۱۳۸۹، فمینیسیم اسلامی: موافقان و منتقدان آن، تارنمای ما

زنان

- پری اندرسون، ۱۴۰۱، در مسیر ماتریالیسم تاریخی، نشر چرخ
- ماکسیم رودنسون، ۱۴۰۱، نقد تفسیر فوکو از انقلاب ۵۷، رادیو زمانه
- اریک هابسبام، ۲۰۱۶، پیر بوردیو، سایت دریچه‌ها
- دانیل زامورا، ۱۳۹۳، آیا می‌توان فوکو را نقد کرد؟، رادیو زمانه
- سیدعلی اصغر سلطانی، ۱۳۸۴، قدرت، گفتمان و زبان، نشر نی
- اعظم غمخواه، علی خزاعی فر و جهانگیر مسعودی، ۱۴۰۱، دریافت گفتمان فوکو در دوره اصلاحات با تکیه بر نقش ترجمه و مترجمان
- یوسف اباذری، محمد روزخوش، ۱۳۹۶، «چپ اسلامی» و «توسعه لیبرالی»

در ایران

- میشل فوکو، ۱۳۷۴، حقیقت و قدرت، نشر مرکز

- ادوارد سعید، ۱۳۸۶، شرق‌شناسی، امیرکبیر
- یوسف علی اباذری و جلیل کریمی، ۱۳۸۵، آیا شرق‌شناسی را پایانی هست؟، فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات
- هیوبرت دریفوس و پل رابینو، ۱۳۷۹، میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، نشر نی
- محمدرضا تاجیک، ۱۳۸۵، نظریه گفتمان و مطالعات اسلامی، مجله علوم سیاسی شماره ۳۵
- مهرزاد بروجردی، ۱۳۶۹، غربزدگی و شرق‌شناسی وارونه، ایران‌نامه سال هشتم، شماره سوم
- مهرزاد بروجردی، ۱۳۸۷، روشنفکران ایرانی و غرب، نشر فرزانه
- فرزانه راجی، ۱۳۹۷، جنبش زنان ایران: از محافل زنانه تا دختران انقلاب و فراخوان تظاهرات، رادیو زمانه
- سمیه رستم‌پور، ۲۰۱۷، شیخ فمینیسم هویت‌گرا بر مطالعات جنسیت در ایران، نقد اقتصاد سیاسی
- محمدرضا تاجیک، ۱۴۰۱، با شورش بدن‌های ناآرام روبرو هستیم، بیان فردا
- Peter Dews, 1979, *The Nouvelle philosophie and foucault*, *Economy & Society*, 1979, vol 8
- Mitchell Dean and Daniel Zamora, 2021, *The last man takes LSD: Foucault and the end of revolution*, Verso
- Grey Anderson, 2023, *Grander Narratives*, NLR 142
- Daniel Zamora, 2014, *Foucault's responsibility*, Jacobin
- Göran Therborn, 1980, *Vad gör den härskande klassen när den härskar?*
- Vivek Chibber, 2022, *Confronting capitalism*, Verso
- Vivek Chibber, 2022, *Class Matrix*, Verso
- Vivek Chibber, 2021, *Edward Said's orientalism and its afterlives*, Jacobin
- Nancy Hartsock, 1990, *Foucault on power in Feminism*

/postmodernism ed. Linda Nicholson, Routledge

- Liza Featherstone, 2019, Radical Academedics for the Status Quo, Jacobin
- Judith Butler, 2021, Why Donald Trump will never admit defeat, The Guardian
- Judith Butler, 2022, What world is this?, Columbia Uniniversity