

مواجهه مسئله آفرین «ما» با دیگری: یک رؤیا و چند تفسیر

سایه آذریناه، مائده مکتوم

چکیده

«اجنبی، حرف بزن! بگو من چه باید بکنم که ایرانیان را هشیار نمایم». این جمله عباس میرزا به روشنی از نوعی مواجهه غریب ایرانیان با «دیگری» در آغاز عصر جدید خبر می‌دهد: اجنبی حقیقتی نزد خود دارد که آشکارکردن‌اش به هشیاری ایرانیان منجر می‌شود. این را می‌توان از نخستین تلاش‌های «ما»ی ایرانی برای تخیل رؤیای «دیگری» دانست. برای بحث درباره این خیال که از مواجهه با «دیگری» نشأت می‌گیرد، ابتدا نگاهی به «مکتوبات» آخوندزاده انداخته و بدین واسطه خیال «ما»ی ایرانی را تا انقلاب ۱۳۵۷ دنبال می‌کنیم. انقلاب ۱۳۵۷ نقطه‌ای متفاوت در زیست این خیال است چرا که رؤیایی غریب و متفاوت بود به مثابه رخدادی تکین، و این بار «دیگری» به حیرت افتاد که در آنجا چه خبر است، یا به تعبیر فوکو «ایرانیان چه رؤیایی در سر دارند». فوکو برای فهم این رؤیا بر «تعالیم و محتوای باطنی تشیع» دست می‌گذارد که طبق نظرش «شیوه بودن» تک‌تک معترضان در خیابان‌های ایران را تعیین می‌کرد. روایت او از رؤیای ایرانیان همواره نقد شده است چرا که در دفاع از «روحانیت» رخدادهای انقلابی خشونت‌های جاری در شورش را از این «روحانیت» جدا و حتی آن را گریزناپذیر می‌انگارد. اما با استمرار خشونت توسط حکومت بنیادگرایی که سودای خلافت اسلامی داشت، این رؤیا به یک کابوس استحاله یافت و خود فوکو هم دیگر بحث‌اش را ادامه نداد. برای فهم این کابوس به سال ۱۳۸۸ می‌رویم و بر بحث نیکفر از «حقیقت دینی» تمرکز می‌کنیم که در زندان پدیدار می‌شود. نوشته چنین پایان می‌یابد که ۵۷ و ۸۸ تنها تحقق یک کابوس نبود، و با خوانش ژیکر از «رخداد ایرانی» می‌بینیم که توانش رهایی‌بخش اسلام را نمی‌توان به واسطه خشونت‌اش نادیده گرفت.

کلیدواژه‌ها

انقلاب ۱۳۵۷، میشل فوکو، محمدرضا نیکفر، اسلاوی ژیکر، اسلام سیاسی

سایه آذریناه و مائده مکتوم، هر دو پژوهشگر مستقل‌اند.

ایران در آغاز عصر جدید

با حسرت «ایران» و «اهل ایران» را مخاطب خود قرار می‌دهد) برای پذیرش راه برون‌رفتِ پیشنهادی خود قانع‌کننده.

مسئلهٔ آخوندزاده نیز مانند عباس میرزا از مواجههٔ ما با دیگری ناشی می‌شود و موقعیت فرادستی که او در نسبت با ما دارد. «مکتوب اول» با این جملات شروع می‌شود: «... بعد از سفر انگلیس و فرانسه و ینگی دنیا به خاک ایران آمدم؛ اما پشیمان شده‌ام. کاش نیامدمی و کاش اهل این ولایت را که با من هم‌مذهب‌اند، ندیدی و از احوال ایشان مطلع نگشتمی». آخوندزاده در ادامه تشبیهی تکان‌دهنده می‌آورد که تفسیر او از این مواجهه را آشکار می‌کند. در نگاه او دورهٔ اوج «شوکت و سعادت» ایران «در جنب شوکت و سعادتِ حالیهٔ ملل فرنگستان و ینگی دنیا به منزلهٔ شمعی است در مقابل آفتاب».^۱ پس در «مکتوبات» از همان آغاز بنای مسئله بر مواجهه و رویارویی با دیگری و در پی آن آگاهی بر موقعیت فرودست خود در برابر موقعیت فرادست دیگری گذاشته می‌شود. دیگری در این جا به مثابهٔ معیار و میزانی است که ما به وسیلهٔ آن بر «جهل» و ناتوانی خود پی می‌بریم.

آخوندزاده سعی دارد از دیگری و دستاوردهای تمدنی و فرهنگی‌اش در مقایسه با «ایران» سخن بگوید و ما را به فاصله و شکافی که با دیگری دارد («به منزلهٔ شمع در مقابل آفتاب») «هوشیار» و آگاه کند. او، به عبارت دقیق‌تر، از تصویر ما در آینهٔ دیگری پرده برمی‌دارد:

ای اهل ایران! اگر تو را از نشأهٔ آزادیت و حقوق انسانیت خبردار می‌بودی، به این گونه عبودیت و به این گونه رذالت متحمل نمی‌گشتی، طالب علم شده فراموش‌خانه‌ها گشادی، مجمع‌ها بنا می‌نمودی، وسایل اتفاق را دریافت می‌کردی [...] چه فایده این حالت برای تو میسر نمی‌شود مگر با علم و علم

نمی‌دانم این قدرتی که شما را بر ما مسلط کرده چیست؟ و موجب ضعف ما و ترقی شما چه؟ شما در فنون جنگیدن و فتح کردن و به کار بردن تمام قوای عقلیه متبحرید و حال آن که ما در جهل و شغب غوطه‌ور و به‌ندرت آتیه را در نظر می‌گیریم.^۱

از سؤال‌هایی که عباس میرزا از ژوبر (مستشرق و سفیر فرانسوی) می‌پرسد می‌توان مرز روشنی میان ما و شما تشخیص داد که مبتنی بر «مسلط‌بودن» دیگری است. دیگری قدرتی رازناک دارد که می‌تواند «فنون جنگیدن» و «تمام قوای عقلیه» خود را با «تبحر» به کار گیرد؛ بنابراین او «فاتح» است اما ما در نظر عباس میرزا «در جهل و شغب» گرفتارست و به‌ندرت به آینده فکر می‌کند. این‌جا عباس میرزا یک مسئله را باز می‌کند: مسئلهٔ ما در برابر دیگری. این مواجهه از این نظر مسئله است که ضعف از آن ماست و ترقی از آن دیگری. ترقی دیگری آغازگر عصر جدیدی است که ما دیگر نمی‌تواند در آن موقعیت بود خود را مثبت ارزیابی کند و مدام در برابر آنان که «مسلط» هستند قرار می‌گیرد. در چنین زمانی است که عباس میرزا می‌خواهد از قدرت رازناک دیگری سر در بیاورد، بنابراین مخاطب قرارش می‌دهد و از او می‌پرسد برای هشیاری ایرانیان چه باید کرد. امتداد و اهمیت این سؤال را می‌توان تا «مکتوبات» آخوندزاده که در همان زمان قاجار و قبل از مشروطه نوشته شده است پی گرفت. در واقع «مکتوبات» را می‌توان همچو تلاشی برای صورت‌بندی پاسخی منسجم به سؤال‌های عباس میرزا انگاشت. آخوندزاده در «مکتوبات» مسئلهٔ عباس میرزا را باز می‌کند و به‌طور مفصل به ضرورت و اهمیت آن می‌پردازد تا مخاطب را (نامه‌ها خطاب به جلال‌الدوله است ولی در جای‌جای متن نویسنده

^۱ پ. آ. ژوبر، سفر به ارمنستان و ایران، ترجمهٔ محمد هدایت (تهران: چاپخانه تابان، ۱۳۲۲)، ۹۵.

^۲ میرزا فتحعلی آخوندزاده، مکتوبات کمال‌الدوله، ویراستهٔ علی‌اصغر حقدار (باشگاه ادبیات، ۱۳۹۵)، ۲۱، <https://disk.yandex.ru/i/Cp1k5vJCSVDzA>.

که داشته‌اش («مذهب و عقاید») برای کسی درخششی ندارد.

آخوندزاده در پی تصویری که از مواجهه ما با دیگری دارد، موقعیتی را تخیل می‌کند (شرایطی را برمی‌شمارد) که در آن ما می‌تواند جامعه دیگری بپوشد. خیال و بیان این موقعیت بالقوه برای نویسنده تنها با «الفاظ فرنگی» ممکن است چرا که او می‌خواهد دیگری باشد و ما را هم دیگری کند. برای نمونه تعریفی که آخوندزاده از «سیویلیزاسیون» ارائه می‌دهد به روشنی نشان می‌دهد که او سعی دارد ما را در هیئت دیگری جای دهد: سیویلیزاسیون «عبارت از نجات‌یافتن ملتی است از حالت جاهلیت و وحشی‌گری و تحصیل‌نمودن معرفت لازمه در امور معیشت، و به درجه کمال رسیدن در علوم و صنایع و تهذیب اخلاق به قدر امکان و مهارت پیدا کردن در آداب تمدن».^۳ این تعریف را می‌توان به مثابه یک «استراتژی نجات» در نظر گرفت. این نقشه بر دو پیش‌فرض استوار است: اول این که ما را گرفتار «حالت جاهلیت و وحشی‌گری» (وضعیت بحرانی) در نظر می‌گیرد، دوم این که دیگری را حامل راه‌حلی برای رهایی از این «حالت» می‌داند (یعنی همان «سیویلیزاسیون»). پس بر مبنای این نقشه ما باید خود را در دیگری پیدا کند؛ یعنی همان کند که دیگری می‌کند، تا همان شود که دیگری هست.

برای فهم «استراتژی نجات» آخوندزاده بهتر است مختصراً به چرخش گفتمانی اشاره کرد که از سؤال عباس میرزا تا «مکتوبات» رخ داده است. در همان ابتدای «مکتوبات» مخاطب فارسی‌زبان با الفاظی ناآشنا روبرو می‌شود که با «خط الرسم اسلام» نوشته شده است و «لازم آمد که شرح همان الفاظ در ابتدا مرقوم گردد که خوانندگان از اصل مفهوم آن‌ها مخبر شوند».^۴ پس از همان آغاز مخاطب برای درگیر شدن با متن و فهم آن لازم است که با معنای مفاهیمی در «السنة فرنگستان» آشنا

حاصل نمی‌گردد مگر با پروقره و پروقره صورت نمی‌بندد مگر با لیبرال بودن و لیبرال بودن نمی‌شود مگر با رستن از قید عقاید؛ چه فایده، مذهب تو و عقاید تو به لیبرال بودن تو مانع است. آیا در صفحه‌ای از صفحات ایران، از ترس علمای شارلاتان و از اهمه عوام می‌توانی دهان باز کرده بگویی: ای بیچاره خلق...^۳

آخوندزاده بعد از خطاب «اهل ایران» با یک «اگر» و شرط وضعیتی بالقوه و فرضی را ترسیم می‌کند که «اهل ایران» در صورت تحقق آن «متحمل عبودیت و رذالت» نمی‌شوند. او در ادامه تحقق این «اگر» را در زنجیره‌ای از رخدادها و تغییراتی می‌بیند که برخی مثل پروقره یا لیبرال بودن تنها در قالب «پاره‌ای الفاظ در السنة فرنگستان» قابل بیان است. استفاده از این مفاهیم بیگانه که نویسنده «ترجمه مطابق آن‌ها در زبان اسلام» را «بسیار دشوار» دیده و «همان الفاظ را بعینه با حروف اسلام نقل نموده است» نشان از اهمیت دیگری در شناسایی و ارزش‌گذاری ما دارد. این «السنة» بیگانه برخلاف زبان‌های بیگانه پیشین نه تحمیلی بلکه داوطلبانه و از روی ضرورت به زبان آخوندزاده راه یافته است.

در این شناخت آینه‌ای، استفاده از مفاهیم و الفاظ دیگری تنها نمود رویی و آشکار از خیالی است که آخوندزاده برای ما در سر دارد. او وضعیت بالقوه‌ای برای ما متصور می‌شود که تماماً برآمده از تصویری است که از دیگری دارد. به بیان دیگر می‌توان «مکتوبات» را از جمله نخستین تقلاهای ما برای فهم رؤیای دیگری دانست؛ فهم به معنای انتقال تصویری که دیگری در سر دارد به اندیشه ما، یا از این سر به آن سر بردن یک رؤیا. در این انتقال یک دیگری وجود دارد که «مسلط» و برخوردار (از هر چیز که نزد ما نباشد مانند «نشأه آزادیت و حقوق انسانیت») است، و یک ما «خلق بیچاره»

^۳ همان، ۵۶.

^۴ همان، ۱۴.

^۵ همان، ۱۳.

«پولیتیک» و «پروتستانتیسیم» و «لیبرال» و «پارلمان» از جهان ما متمایز می‌شد. پس آخوندزاده را می‌توان جزء اولین روشنفکرانی در نظر گرفت که رؤیای دیگری را برای ما ساخت، رؤیایی که در انقلاب مشروطه تجسم بیرونی پیدا کرد و با استقرار حکومت پهلوی به‌عنوان یک برنامه و نقشه راه برای آینده ما تثبیت شد؛ البته تا انقلاب ۱۳۵۷ که از به حاشیه رفتن این رؤیا حکایت داشت. ورق برگشته بود! و ایرانی رؤیای غربی در سر داشت که دیگری را متحیر کرده بود.

«ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟»

چرا مردم قیام کردند و گفتند: دیگر این وضع را نمی‌خواهیم. ایرانیان با قیام‌شان به خود گفتند، و این شاید روح قیام‌شان باشد: ما به‌طور قطع باید این رژیم را تغییر دهیم و از دست این آدم خلاص شویم، ... اما به‌ویژه باید خودمان را تغییر دهیم. باید شیوه بودمان و رابطه‌مان با دیگران، با چیزها، با ابدیت، با خدا و غیره کاملاً تغییر کند و تنها در صورت این تغییر ریشه‌ای در تجربه‌مان است که انقلاب‌مان انقلاب واقعی خواهد بود. من فکر می‌کنم که در همین‌جاست که اسلام ایفای نقش می‌کند. ... مذهب برای آنان نوید و تضمین وسیله‌ای برای تغییر ریشه‌ای ذهنیت [سویزکتیویته]‌شان است.^۶

فوکو «روح قیام» ایرانیان در سال ۱۳۵۷ را با خواستی برای «تغییر ریشه‌ای» در «شیوه بود و رابطه با دیگران، با چیزها، با ابدیت، با خدا» توضیح می‌دهد و بنیان و بروز این خواست را با اسلام شیعی ایرانیان مرتبط می‌داند. بگذارید با زبان این نوشته به خودی برگردیم که قرار است از بنیان تغییر کند؛ خودی که لازمه تغییرش در گروهی تغییر «این رژیم» و خلاص‌شدن «از دست این آدم» است، چرا که «این رژیم» و «این آدم» (شاه) خود را در آینده

شود. اگر به اهمیت و کارکرد این مفاهیم در پیمایی که آخوندزاده می‌کوشید انتقال دهد عمیق‌تر نگاه کنیم و از کارکرد سطحی آن‌ها در متن فراتر رویم، می‌توان ادعا کرد فهم آخوندزاده از مواجهه ما با دیگری بر مبنای پنداشته‌های آشنای ما نیست. آخوندزاده همان‌طور که برای انتقال پیام خود در جای‌جای متن از زبان ما (فارسی و ترکی) فاصله گرفته، در تخیل و اندیشه‌ورزی نیز ما را پشت سر گذاشته است. برای روشن‌شدن این فرض می‌توان پاره‌هایی که تا این‌جا به‌منظور توضیح برداشت آخوندزاده از مواجهه ما با دیگری از «مکتوبات» نقل شد را در کنار تصور و تفسیری گذاشت که عباس میرزا از «ترقی» دیگری نسبت به ما دارد: «مگر جمعیت و حاصلخیزی و ثروت مشرق‌زمین از اروپا کمتر است؟ یا آفتاب که قبل از رسیدن بشما بما میتابد تأثیرات مفیدش در سر ما کمتر از سر شماست. یا خدائی که مراحمش بر جمیع ذرات عالم یکسانست خواسته شما را بر ما برتری دهد؟ گمان نمی‌کنم»^۷. زبان و ادبیات عباس میرزا آشناست؛ از قصه‌ها و افسانه‌های ما می‌آید. او دلیل ترقی را در «تأثیرات مفید آفتاب» و «مراحم خدا» جستجو می‌کند. می‌توان گفت چرخش گفتمان از «گمان نمی‌کنم» شروع می‌شود. عباس میرزا به ما شک می‌کند و از دیگری می‌پرسد؛ و سپس آخوندزاده با زبان و تخیلی آمیخته با دیگری به ما پاسخ می‌دهد.

تا اینجا در مواجهه ما با دیگری می‌توان یک جریان پرسش‌گری و شناسایی را فرض کرد: در قدم اول عباس میرزا در مواجهه با دیگری شکاف میان ما و دیگری را مسئله کرد و از راز دیگری پرسید تا ما را «هشیار» کند. در قدم بعدی آخوندزاده تلاش کرد ضرورت مسئله عباس میرزا را با مفاهیم دیگری و به زبان ما روشن و ترجمه کند؛ و راه‌برون‌رفتی برای ما در نظر گرفت که مطابق با برداشت و تفسیر او از شیوه بودن دیگری یا به عبارتی از جهان «مسلط» دیگری است. جهانی که با مفاهیمی چون «سویلیزاسیون» و «روولوسیون» و «پروقره» و

۶ پ. آ. ژوبر، سفر به ارنستون و ایران، ترجمه محمد هدایت (تهران: چاپخانه تابان، ۱۳۲۲)، ۹۵.

۷ میشل فوکو، «ایران: روح یک جهان بی‌روح»، در ایران روح یک جهان بی‌روح و گفتگوی دیگر با میشل فوکو، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاندیده (تهران: نشر نی، ۱۳۹۲)، ۶۰.

در جست‌وجوی تغییری در ذهنیت خویش‌اند، این گفته کاملاً سازگار است با این واقعیت که روش سنتی اسلامی از پیش حضور داشته و به آنان هویت می‌داده است؛ در این شیوه که آنان مذهب اسلام را به‌منزله نیروی انقلابی زیست می‌کنند، چیزی غیر از اراده به اطاعتی وفادارانه‌تر از قانون شرع وجود داشت، یعنی اراده به تغییر کل هستی‌شان با بازگشت به تجربه‌ای معنوی که فکر می‌کنند در قلب اسلام شیعی می‌یابند.^{۱۰}

پس فوکو شیفته انقلاب ایران (رؤیای ایرانیان) شده بود. بگذارید با تمرکز بر «اراده به تغییر کل هستی‌شان» این فرضیه را روشن‌تر کنیم. از نگاه فوکو سوژگی و «ذهنیت» ایرانیان در سال ۱۳۵۷ در حال پوست‌اندازی بود، یعنی ما از قاب آشنایی که دیگری از آن داشت بیرون زده بود و مازادی مبهم و «دوپهلو» در حال شکل‌دهی به «ذهنیت» (رؤیای) ایرانیان بود که دیگری را «شگفت‌زده» و «شیفته» و «خشمگین» و «نگران» و «آشفته» می‌کرد.^{۱۱} در چنین وضعیتی بود که او به‌عنوان دیگری می‌خواست از رؤیای ایرانیان سر در بیاورد. بحث بر سر رؤیاست، و تا زمانی که رؤیای دیگری قاب ما را تعیین می‌کرد همه چیز برای دیگری آشنا و حتی کسل‌کننده بود ولی تا ما رؤیای دیگری را پس زد و برای رؤیایی تازه شورید (رفتن شاه)، «ذهنیت» و «خواست» ما مسئله دیگری شد. دیگری‌ای که در این‌جا فوکو است، این «اراده به تغییر کل هستی» را نوعی «تجربه معنوی» قلمداد می‌کند که نه از قانون شرع و اطاعت صرف بیرونی بلکه از «تعالیم

دیگری می‌دید و می‌خواست رؤیای دیگری را تحقق ببخشد و دیگری باشد. در روایت فوکو رژیم و شاه نتوانستند رؤیای خود (تحقق موفق «سیویلیزاسیون») را رؤیای ما کنند و ما به تنها داشته‌اش (مذهب) که می‌بایست برای دیگری شدن کنارش می‌گذاشت و یا اصلاح‌اش می‌کرد بازگشت تا نشان دهد که نمی‌خواهد دیگری باشد و در طلب دگرگونی در شیوه «بود و رابطه با دیگری» و «ذهنیتی» نواست: «پس از سال‌ها سانسور، آزار و شکنجه، با یک طبقه سیاسی کاملاً یکدست، با احزاب سیاسی ممنوع‌الفعالیت، و گروه‌های انقلابی منهدم‌شده، برای به حرکت درآوردن و سپس شوراندن جمعیت آسیب‌دیده از «توسعه»، «اصلاحات»، «شهری‌شدن» و تمام شکست‌های رژیم، بر چه چیزی جز دین می‌توان تکیه کرد؟»^{۱۲}

فوکو برای فهم رخداد‌های پی‌درپی در ایران ۱۳۵۷ از یک سؤال شروع کرد: «شما چه می‌خواهید؟» به عبارت دقیق او می‌خواست از «ذهنیت» آنانی سر در بیاورد که «واقعاً» خطر مرگ را بر قطعیت اطاعت ترجیح می‌دهند، «ذهنیت» به‌غایت درک‌ناپذیری که به «چیزی» ارجاع می‌دهد که «از ریشه‌کننده شده» و در پی آن «پیش‌رفت» تاریخ با مجموعه بلند دلایل‌اش مختل شده است.^{۱۳} فوکو این «ذهنیت» را به بود شیعی ما گره می‌زند:

تشیع دقیقاً شکلی از اسلام است که با تعالیم و محتوای باطنی خود میان اطاعت صرف بیرونی و زندگی عمیق معنوی تمایز قائل می‌شود؛ وقتی می‌گوییم که آنان از طریق اسلام

^۸ ژانت آفاری و کوپن. پی. اندرسن، مترجمان، «آیا شورش بی‌فایده است؟»، در *فوکو و انقلاب ایرانی: جنسیت و دلبری‌های اسلامیسم*، ترجمه مصطفی درویشی، پروبلماتیکا، ۱۱ بهمن، ۱۳۹۳، <http://problematica.com/revolt-foucault>.

^۹ Janet Afary and Kevin B. Anderson, trans., "Is It Useless to Revolt?" In *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005), 263.

^{۱۰} میشل فوکو، «ایران: روح یک جهان بی‌روح»، در *ایران روح یک جهان بی‌روح و گفتگوی دیگر با میشل فوکو*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌نیده (تهران: نشر نی، ۱۳۹۲)، ۶۰-۶۱.

^{۱۱} در گفت‌وگوی میشل فوکو و کلر بری‌یر و پی‌یر بلانسه که در سال ۱۹۷۹ با عنوان «ایران: روح یک جهان بی‌روح» منتشر شده است از این احساسات دیگری نسبت به رخداد‌هایی که در ایران در جریان بود به‌تفصیل صحبت می‌شود. در واقع فوکو همین واکنش‌ها را ملاکی برای کنجکوی خود درباره رخداد‌های ایرانی می‌داند.

«بی‌روحي» آن نسبت می‌دهد و به همین سبب آن «ذهنیت» را از فهم رؤیای ایرانیان («ایده» یا «آرمان» و یا «خواستی سیاسی» مبنی بر «حکومت اسلامی»^{۱۴}) ناتوان می‌داند.

رؤیای ایرانیان در سال ۱۳۵۷ را با هر مفهومی صورت‌بندی و فهم کنیم رؤیایی است در برابر دیگری و حتی علیه دیگری؛ و فوکو را همین شوریدین سوبژکتیو بر دیگری به وجد آورده است. او به مثابه یک دیگری امید دارد تجربه ایرانیان از هستی سوبژکتیو خود در شورش‌های پی‌درپی نه تأیید بلکه چالش و بحرانی باشد یا شود برای سوژگی غربی‌ای که خودش برآمده از آن بود. پس آیا انگیزه حقیقی فوکو این نبود که می‌توانست با رؤیای تازه و انقلابی ایرانیان رؤیای غربی‌ای که به نظرش فرسوده شده را نقد کند؟ برای روشن کردن این فرضیه می‌توان به همدلی فوکو با «خواست حکومت اسلامی» اشاره کرد که بنا به مشاهدات خودش در میان معترضان نفوذ و مقبولیت عام داشت:

من دوست ندارم که حکومت اسلامی را «ایده» یا حتی «آرمان» بنامم اما به عنوان «خواست سیاسی» مرا تحت تأثیر قرار داده است. مرا تحت تأثیر قرار داده چون کوششی است برای اینکه، برای پاسخگویی به پاره‌ای مسایل امروزی، برخی از ساختارهای جدایی‌ناپذیر اجتماعی و دینی سیاسی شود؛ مرا

محتوای باطنی» در «قلب اسلام شیعی» سرچشمه می‌گیرد. پس از نگاه فوکو ایرانیان میراث بالقوه‌ای داشتند که به «اراده‌ای برای تغییر» شیوه بودن و هستی‌شان (و به موازات آن تغییر در «رابطه با دیگری، با چیزها، با ابدیت، با خدا») منجر شد. می‌توان کل این فرآیند سوبژکتیو عصیان‌گرانه را در این جمله فوکو خلاصه کرد: آنان مذهب اسلام را به‌منزله نیروی انقلابی زیست می‌کردند. همین میراث بالقوه شیعی و سوژگی برخاسته از آن بود که فوکو آن را همچو «روح یک جهان بی‌روح» تلقی می‌کرد.^{۱۲}

فوکو شیفته رؤیای ایرانیان شد چون جهانی (غرب) که می‌شناخت را جایی «بی‌روح» می‌دانست. به عبارت دیگر او شیفته ما شد چون معتقد بود انقلاب یا رؤیای ایرانیان برای دگرگونی (میل به دگردیسی برآمده از «قلب اسلام شیعی»)، «روحي» در این جهان بردمیده است. از نظر او ایرانیان در شورش‌های خود نوعی سوژگی را جستجو و آزمون و تجربه می‌کردند که دیگری امکان آن را نداشت یا آن را «نمی‌فهمید»: «برای مردمی که روی این خاک زندگی می‌کنند جستجوی چیزی که ما غربی‌ها امکان آن را پس از رنسانس و بحران بزرگ مسیحیت از دست داده‌ایم چه معنی دارد: جست‌وجوی معنویت سیاسی؟ هم اکنون صدای خنده فرانسوی‌ها را می‌شنوم، اما من می‌دانم که اشتباه می‌کنند (منی که آگاهی‌ام از ایران بسیار ناچیز است).»^{۱۳} فوکو «اشتباه» «ذهنیت» جهانی که از آن آمده را به

^{۱۲} همان، ۶۱.

^{۱۳} میشل فوکو، «ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند؟»، در *ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند؟* ترجمه حسین معصومی همدانی (تهران: هرمس، ۱۳۹۲)، ۴۲.

^{۱۴} فوکو در نوشته «ایرانیان چه رؤیایی در سر دارند؟» «حکومت اسلامی» را به عنوان «خواست سیاسی» ایرانیان شناسایی می‌کند و مبنای مشاهدات و جستجوهایش که به این نظر منجر شد را این طور توضیح می‌دهد: «شما چه می‌خواهید؟» با این سؤال بر سر زبان بود که در روزهای پس از تظاهرات در تهران و قم چرخیدم [...] ترجیح می‌دادم که با مقامات دینی، یا دانشجویان، با روشنفکران علاقمند به مسایل اسلامی و نیز با چریک‌هایی که در سال ۱۳۵۲ مبارزه مسلحانه را رها کرده بودند و تصمیم گرفته بودند که عمل خود را به شیوه‌ای کاملاً متفاوت در دل جامعه سنتی ادامه دهند، بحث کنم؛ بحث‌هایی گاه طولانی. «شما چه می‌خواهید؟» در مدت اقامت در ایران یک بار هم واژه «انقلاب» را از زبان کسی نشنیدم؛ اما از پنج مخاطب من چهار نفر جواب می‌دادند: «حکومت اسلامی». این جواب مرا غافلگیر نمی‌کرد، آیت‌الله خمینی همین جواب خشک و کوتاه را به خبرنگاران داده بود و هنوز هم سر حرف خود بود. فوکو خواست «حکومت اسلامی» را این طور مشخص و محدود و تعریف می‌کند: «یک نکته را باید روشن کرد: در ایران هیچ کس منظورش از حکومت اسلامی، رژیمی که در آن روحانیان نقش رهبری یا چهارچوب فرآیند داشته باشند نیست... به هر حال چیزی است بسیار کهن‌سال و در عین حال پیش رفتن به سوی نقطه‌ای روشن و دور دست که در آن بتوان، به جای فرمانبرداری، نوعی پابندی تجدید عهد کرد. به نظرم آمد که در جست‌وجوی این آرمان، احتیاط در برابر ظاهر شریعت، همراه با اعتقاد به خلاقیت اسلام، نقش اساسی دارد.»

سرنوشت‌شان و علیه همه آن‌چه برای قرن‌ها بوده‌اند، «چیزی کاملاً متفاوت» را جستجو می‌کنند، آن‌ها را تا کجا خواهد برد.^{۱۶}

مشکلات یک رؤیا در جهان بی‌رؤیا

روحانیت آنانی که به استقبال مرگ رفتند هیچ مشابهتی به حکمرانی خونبار روحانیون بنیادگرا نداشت. روحانیون ایرانی می‌خواهند به رژیم خودشان به‌وسیله دلال‌تگری‌هایی که آن قیام داشت اعتبار ببخشند. بی‌اعتبارساختن واقعیت آن قیام به این جهت که امروز حکومت آخوندی بر سر کار است، فرقی با آن ندارد. در هر دو مورد یک «ترس» موجود است، ترس از این که پاییز سال گذشته دقیقاً چه اتفاقی در ایران افتاد، اتفاقی که مثالش در جهان برای مدت زیادی دیده نشده بود.^{۱۷}

در این‌جا فوکو «روحانیت آنانی» که در دل شورش‌های پی‌درپی پاییز ۱۳۵۷ «به استقبال مرگ رفتند» و سوژگی‌ای («چیزی کاملاً متفاوت») را جستجو و تجربه کردند که «پیش‌رفت تاریخ با مجموعه بلند دلایل‌اش را مختل ساخت» را متفاوت از «حکمرانی خونبار روحانیون بنیادگرا» می‌بیند. یعنی مای ایرانی در جریان یک پوست‌اندازی سوژکتیو از سوی فوکو دوباره شناسایی می‌شود و از این منظر اهمیتی ندارد این «تجربه انقلابی»، این رؤیا که هسته‌ای روحانی و مذهبی دارد «آن‌ها را تا کجا خواهد برد». آن‌چه مهم و «اصیل» انگاشته می‌شود آن لحظه میرای شورش است بر «علیه سرسختی سرنوشت‌شان و علیه همه آن‌چه برای قرن‌ها بوده‌اند»، آن «جستجوی چیزی کاملاً متفاوت»، یعنی همان لحظه شدن سوژکتیو فارغ

تحت تأثیر قرار داده است چون از این جهت کوششی است برای اینکه سیاست یک بُعد معنوی پیدا کند.^{۱۵}

آیا «تحت تأثیر قرار گرفتن» فوکو از «حکومت اسلامی» به‌عنوان «یک خواست سیاسی» می‌تواند به این معنی باشد که او از این «خواست سیاسی» استقبال می‌کند چون در آن انرژی و فرصت بالقوه‌ای می‌بیند که می‌تواند آن‌چه به‌عنوان «خواست سیاسی» غرب تثبیت شده یعنی محدودیت دین در عرصه عمومی را به چالش بکشد؟ از نگاه او «خواست سیاسی» ما قابل تأمل است چون «کوششی است برای پاسخگویی به پاره‌ای مسائل امروزی... برای این که سیاست یک بُعد معنوی پیدا کند». پس آیا نمی‌توان گفت که فوکو «مسائلی» را در جهان غرب «امروز» می‌بیند که از نظرش احتمالاً ریشه در ناممکن‌بودن هم‌نشینی عملی «بُعد معنوی» با «سیاست» دارد، و ایرانیان در دل شورش‌های خود سوژگی‌ای را خیال کرده‌اند که دیرزمانی است امری محال در سوژگی غربی پنداشته می‌شود، از همین رو «خواست سیاسی» ایرانیان برای او جذاب است؟ گویی خیالی ایرانیان که در میانه شورش‌ها نضج می‌یافت به مصاف خیالی غربی روشنگری که دیگر همه جا را درنوردیده و بر آن مسلط بود می‌رفت، و در همین عرصه خیال‌ورزی (آرمان‌خواهی) ایرانیان و رویارویی آن‌ها با سوژگی دیگری است که برای فوکو سرنوشت «اراده جمعی‌ای» که در تهران و دیگر شهرهای ایران تجسم و قدرت بیرونی پیدا کرده است اهمیت می‌یابد:

من از خودم می‌پرسم که این راه منحصره‌فرد، راهی که طی آن مردم علیه سرسختی

^{۱۵} میشل فوکو، «ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند؟»، در *ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند؟* ترجمه حسین معصومی همدانی (تهران: هرمس، ۱۳۹۲)، ۴۱.

^{۱۶} میشل فوکو، «ایران: روح یک جهان بی‌روح»، در *ایران روح یک جهان بی‌روح* و *گفتگوی دیگر با میشل فوکو*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده (تهران: نشر نی، ۱۳۹۲)، ۶۸.

¹⁷ Janet Afary and Kevin B. Anderson, trans., "Is It Useless to Revolt?" In Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islaism (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005), 265.

که شورش‌ها در ایران می‌توانست هر سرانجامی داشته باشد، می‌گوید:

زمانی فراخواهد رسید که این پدیده که تلاش می‌کنیم درک‌اش کنیم و ما را به شدت مجذوب خود کرده است - یعنی خود تجربه انقلابی - خاموش خواهد شد. دقیقاً نوری بود که در همه این مردم روشن بود و در عین حال همه آنان را در خود غرق کرد. این نور خاموش خواهد شد. آن‌گاه نیروهای متفاوت سیاسی و جریان‌های متفاوت سر برخاوند آورد، سازش‌هایی صورت خواهد گرفت و من به هیچ‌وجه نمی‌دانم چه کسی پیروز خواهد بود و گمان نمی‌کنم زیاد باشند کسانی که بتوانند از هم‌اکنون این را پیش‌گویی کنند و این نور محو خواهد شد.^{۱۸}

مطابق با این منطق دوتایی، سوژگی معترضان نیز به شکل دویاره‌ای در نظر گرفته می‌شود که در جریان «تجربه انقلابی» بر هم جفت نخواهد شد. همواره میان آن وجه سوژه که خواست انقلابی دارد با وجهی که خواست سیاسی دارد، شکاف وجود دارد:

یک عضو فعال یک گروه سیاسی را در نظر بگیرید. هنگامی که او در یکی از آن تظاهرات شرکت می‌کرد دویاره بود: هم محاسبه سیاسی خود را در سر داشت و هم فردی درگیر این جنبش انقلابی، یا به عبارت بهتر، یک ایرانی قیام کرده علیه پادشاه‌اش بود. و این دو بر هم منطبق نیستند، [زیرا] او به دلیل فلان

از هر سرانجامی. پس باید دقت داشت که این‌جا دو موقعیت متمایز داریم: وقتی که تک‌تک معترضان خواستار دگرگونی هستند، و سرنوشت تازه‌ای که از پس آن دگرگونی سر بر می‌آورد؛ سرانجامی که تثبیت‌اش می‌تواند با خشونت و تحمیل و کشتار همراه باشد. پایان یکی لحظه آغاز دیگری است.

این موضع‌گیری فوکو و منطق دوتایی حاکم بر آن، در آخرین نوشته (یا به عبارت بهتر، دفاعیه) او در مورد رخداد‌های ۱۳۵۷ در ایران بیشتر مشهود است. بعد از آن که سرانجام شورش‌ها و بحث‌های گسترده پیرامون فردای ایران (عرضه مواجهه‌های خشونت‌بار آرمان معترضان)، «انقلاب اسلامی» و «حکمرانی خونبار روحانیون بنیادگرا» شد؛ بعد از آن که سیل نقدها از سوی منتقدانی که انقلاب ایرانیان را «بی‌فایده» می‌دانستند به سمت او سرازیر شده بود چرا که مذهبی که از نگاه او «به‌راستی واژگان، آیین و نمایشی بی‌زمان بوده است که می‌توان در درون آن نمایش تاریخی ملتی را جا داد که هستی‌شان را در مقابل هستی پادشاه‌شان قرار می‌دهند»،^{۱۸} حال در هیئت یک حکومت شیعی بنیادگرا هویدا شده بود. البته فوکو پیش از آن که برای شورش‌ها سرنوشت مشخصی تعیین شده باشد نیز رخداد‌های ایران و به‌موازات آن سوژگی و کنش انقلابی معترضان را با همین منطق دوتایی توضیح می‌داد. به عبارت دیگر در موضع نظری او و آنچه که او را جذب شورش‌های ایران کرد، استقرار حکومت جدید به‌لحاظ محتوایی تفاوت زیادی ایجاد نمی‌کرد.^{۱۹} برای مثال در مصاحبه‌ای که با دو خبرنگار روزنامه «لیبراسیون» دارد، مربوط به زمانی

^{۱۸} میشل فوکو، «ایران: روح یک جهان بی‌روح»، در *ایران روح یک جهان بی‌روح و گفتگوی دیگر با میشل فوکو*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌نیده (تهران: نشر نی، ۱۳۹۲)، ۵۶.

^{۱۹} البته چنان که گفتیم این نقد می‌تواند به فوکو وارد باشد که در نوشته‌ها و مصاحبه‌های ابتدایی خود (برای نمونه در «ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟» یا «ایران: روح یک جهان بی‌روح») به‌طور کلی و همه‌جانبه از شورش‌ها حمایت می‌کرد و به آینده شورش‌ها و تحقق «خواست حکومت اسلامی» جدا از آن بُعد روحانی کنج‌گاو و امیدوار بود ولی بعد از قدرت‌گیری تندروهای شیعی و بروز خشونت‌ها و شروع کشتارها (در نوشته «آیا شورش بی‌فایده است؟») حمایت خود را محدود به همان «تجربه انقلابی» کرد و موضع خود را به‌طور صریح و مشخص از استراتژیست‌هایی که دغدغه فردای انقلاب را داشتند (خواه می‌خواست «سیاست‌مدار باشد، یا تاریخ‌دان، یا انقلابی، یا هواخواه شاه یا آیت‌الله») جدا کرد.

محاسبه حزب خود، علیه شاه قیام نکرده است.^{۲۱}

شکل‌گیری، بروز و زیست این رؤیا چه بر مای دوباره می‌گذرد؟

در تمایزی که فوکو بر آن تأکید دارد «تجربه انقلابی» همچو «نور» توصیف می‌شود چرا که پدیداری آنی یک لحظه کوتاه اما تأثیرگذار است: لحظه‌ای همه جا را روشن می‌کند و همه را فرای «گرایش‌های متفاوت حزبی و سیاسی» در خود غرق می‌کند، و لحظه‌ای دیگر محو و خاموش می‌شود. خاموشی این لحظه با رقابت «نیروهای متفاوت سیاسی و جریان‌های متفاوت» برای سهم‌خواهی در ساختارها و نهادهای قدرت همراه است. گویی آن تجربه روحانی که در «پیش‌رفت تاریخ» و «سوژگی» افراد اختلال و دگرگشت و به‌همراه آن یگانگی و وحدت در کنش انقلابی (در این‌جا رفتن شاه) ایجاد کرده است محو می‌شود و «تاریخ» و «سوژگی» مشخصی به «پیش‌رفت» خود ادامه می‌دهد. فوکو در نوشته‌های مختلف خود اشاره می‌کند که به آن وجه مادی و محاسبه‌ها و استراتژی‌های سیاسی کاری ندارد و پیش‌بینی و نظری هم در آن مورد نخواهد داشت. آنچه برای او اهمیت دارد تجربه روحانی مردمی است که «طغیان می‌کنند، و از این طریق نوعی سوبژکتیویته (برآمده از هر فرد عادی و نه ناشی از مردان بزرگ) قدم به تاریخ می‌گذارد و به آن حیات می‌بخشد».^{۲۲} این تجربه را نمی‌توان به مادیت قدرتی که به‌طور عملی و ساختاریافته (و در مورد رخدادهای ایران خشونت‌آمیز) در پی آن سر بر آورده است فروکاهید و به این وسیله «بی‌اعتبار» ساخت. به زبان این نوشته برای فوکو «رؤیای ایرانیان» و زیست سوبژکتیوی که هر فرد در شورش دارد مهم است و سرنوشت این رؤیا آن‌جا که در «صحنه سیاسی» وارد می‌شود، محل بحث نیست. اما در جریان

بگذارید سرنوشت مای ایرانی و رؤیایش را در جریان «تجربه انقلابی» ۱۳۵۷ از روایت فوکو مرور کنیم. به باور او رؤیای این ما که در هیئت «اراده مطلقاً جمعی» نمایان می‌شود، دست به «رد و طردی رادیکال» می‌زند: «نه تنها رد و طرد بیگانگان از سوی ملت بلکه رد و طرد هر آن‌چه در طول سال‌ها و سده‌ها سرنوشت سیاسی یک ملت را رقم زده است».^{۲۳} ما بنابراین دیگری را در دو معنا طرد می‌کنند: اول دیگری به معنای «بیگانه» و خارجی که در معنای عام در «سر باز زدن از اطاعت از بیگانگان» و «عدم پذیرش سیاست وابستگی به خارج» و در معنای خاص در غرب‌ستیزی (دشمنی با آمریکا و اسرائیل) تجسم پیدا کرد؛ و دوم دیگری به معنای «هر آنچه که در طول سال‌ها و سده‌ها سرنوشت سیاسی» ما را تعیین می‌کرده است (برای مثال ریشه‌ای که نظام سلطنت در تاریخ این ما دارد). پس ما در برابر ساختاری که به وی معنا و هویت می‌داد ایستاد، حال می‌خواست این ساختار از آن‌چه که از دل تاریخ این ما بیرون می‌زد باشد یا از آن‌چه که به «بیگانه» و «خارج» نسبت داده می‌شود. در روایت فوکو مای ایرانی دیگری را طرد می‌کند و «چیزی متفاوت را جستجو می‌کند» که نه در میان دیگری-بیگانه و نه در طول دیگری-تاریخ سابقه نداشته است، به همین سبب است که او با نوعی رؤیاورزی ناب زیست سوبژکتیو هر فرد معترض را متعین می‌کند: ««اراده جمعی» را هرگز کسی ندیده است، و خود من فکر می‌کردم که اراده جمعی مثل خدا یا روح است و هرگز کسی نمی‌تواند با آن روبرو شود. نمی‌دانم با من موافق‌اید یا نه، اما

^{۲۱} میشل فوکو، «ایران: روح یک جهان بی‌روح»، در *ایران روح یک جهان بی‌روح و گفتگوی دیگر با میشل فوکو*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌نیده (تهران: نشر نی، ۱۳۹۲)، ۶۱-۶۲.

^{۲۲} ژانت آفاری و کوین. بی. اندرسن، مترجمان، «آیا شورش بی‌فایده است؟»، در *فوکو و انقلاب ایرانی: جنسیت و دلبری‌های اسلامیسم*، ترجمه مصطفی درویشی، پروبلماتیکا، ۱۱ بهمن، ۱۳۹۳، <http://problematica.com/revolt-foucault>.

^{۲۳} میشل فوکو، «ایران: روح یک جهان بی‌روح»، در *ایران روح یک جهان بی‌روح و گفتگوی دیگر با میشل فوکو*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌نیده (تهران: نشر نی، ۱۳۹۲)، ۵۸.

علاقه به رصدکردن و مشاهده ما دارد، اما آن‌جا که (در «صحنه سیاسی») «مهم‌ترین و ناخوشایندترین آمیزش» رخ می‌دهد از میدان مطالعه او به‌عنوان یک «روشنفکر» خارج می‌شود:

من یک روشنفکر هستم. ... [در مقابل روشنفکر] استراتژیست کسی است که می‌گوید: «چگونه این مرگ، این اعتراض یا این قیام به نیازهای جمع خدمت می‌رساند یا چطور این رویدادها، در موقعیت معینی که در آن قرار داریم به این یا آن اصل کلی مربوط می‌شوند؟» ... اخلاقیات من، «ضد استراتژیک» است. هنگامی که یک تکنیکی برمی‌خیزد و در برابر تخطی دولت از اصول جهانشمول دست به مقاومت می‌زند، قطعاً سزاوار احترام فراوانی است. چنین انتخابی شاید آسان به نظر آید؛ ولی در عمل مشکل و طاقت‌فرساست: آدمی باید کمی در لایه‌های زیرین تاریخ، به عواملی که دچار گسست و آشفتگی آن می‌شوند نظر کند، و کمی در پسِ پشت سیاست مراقب آن چیزی باشد که تاریخ را به گونه‌ای بلاشرط محدود می‌کند. کار من در واقع همین است.^{۲۶}

فوکو «کار روشنفکر» را از «کار استراتژیست» جدا می‌کند، و بر همین مبنا دیگر نمی‌توان به او خرده گرفت که چرا به مطالعه فردای رؤیای ما و شورش و خشونت که در جریان بود («حکمرانی خونبار روحانیون بنیادگرا») علاقه‌ای ندارد: این کار او به‌عنوان یک روشنفکر نیست. به عبارت دیگر این منطق دوتایی و تفکیک میان «محتوای خیالی شورش» و «صحنه سیاسی» که در نوشته آخر او نسبت به دیگر نوشته‌هایش محور استدلال و دفاع او از وضعیت سوبرکتیو آدمی در شورش قرار می‌گیرد، نقطه پایان مطالعه و اندیشه‌ورزی او در مورد رخدادهای ایرانی در سال ۱۳۵۷ است. اما اگر فوکو

ما در تهران و سرتاسر ایران با اراده جمعی یک ملت برخورد کرده‌ایم».^{۲۴}

از نگاه فوکو ما در لحظه شورش «به‌غایت درک‌ناپذیر» است و در راستای خواست انقلابی یک پارچگی و انسجام می‌یابد؛ ما رؤیایی را در لحظه انقلابی تجسم می‌بخشد که می‌تواند متناظر با خواست سیاسی انگاشته شود اما نمی‌تواند به آن فروکاسته شود چرا که کلی و انتزاعی است و به‌مثابه امری تکین و «درک‌ناپذیر» (همچو «خدا» یا «روح» و یا «نور») نمود می‌یابد. اما این لحظه یگانگی کوتاه است و ما در فردای «تجربه انقلابی»، آن‌جا که «محاسبه‌های سیاسی» سربرمی‌آورد، مابقی دیگر است؛ و آن رؤیا نیز رؤیایی دیگر خواهد بود که کارکرد جادویی خود را از دست داده است. این یعنی آن رؤیا از یک هسته خیالی که می‌تواند هر محتوایی داشته باشد به یک محیط با محتوایی مشخص می‌رسد. تثبیت چنین تجربه سوبرکتیوی، هر فرد معترض (انقلابی) را دوباره و مسئله‌دار می‌کند؛ و حقانیت و تکنیکی رؤیا را متزلزل می‌سازد چه آن که در فرمی آشنا (خشونت و حذف) حلول می‌یابد.

«در نتیجه، محتوای خیالی شورش در همان سپیده‌دمان انقلاب گسترش پیدا نکرد. این محتوای خیالی بلافاصله به صحنه سیاسی‌ای وارد شد که کاملاً مایل به پذیرش آن بود؛ ولی به‌طور کلی سرشت دیگری داشت. در این مرحله، مهم‌ترین و ناخوشایندترین آمیزش رخ داد: امیدی استثنایی به احیای اسلام در قالب تمدنی زنده با فرم‌های گوناگون بیگانه‌هراسی کینه‌جویانه، تهدیدات جهانی، رقابت‌های منطقه‌ای و مسئله امپریالیسم و انقیاد زنان و مسائل دیگری از این دست درهم آمیخت».^{۲۵}

به نظر می‌رسد فوکو تا آن‌جا که «محتوای خیالی شورش» ما به «صحنه سیاسی» وارد نشده

^{۲۴} همان، ۵۷.

^{۲۵} ژانت آفاری و کوین. پی. اندرسن، مترجمان، «آیا شورش بی‌فایده است؟»، در فوکو و انقلاب ایرانی: جنسیت و دلبری‌های اسلامیسیم، ترجمه مصطفی درویشی، پروبلماتیکا، ۱۱ بهمن، ۱۳۹۳، <http://problematicaa.com/revolt-foucault>.

^{۲۶} همان.

(رؤیابورزی) و «گسست» در تاریخ ایران گره خورده، ناگهان و در مدت کوتاهی بازبچه دست یک حکومت بنیادگرای شیعی می‌شود و قدرت رهایی بخش خود را از دست می‌دهد؟ آن محتوای خیالی چه سرشت دیگری داشت که مایل به حضور در چنین صحنه سیاسی‌ای شد؟ فوکو پاسخ به این سؤال‌ها را مسکوت می‌گذارد و ما را به احترام فرامی‌خواند: «هنگامی که یک تکنیکی برمی‌خیزد و در برابر تخطی دولت از اصول جهانشمول دست به مقاومت می‌زند، قطعاً سزاوار احترام فراوانی است».^{۲۷}

پدیداری کابوس

می‌خواهید حقیقت جمهوری اسلامی را درک کنید؟ به زندان بروید! زندان، غار حرای جمهوری اسلامی است. فرشتگان امین، در آن کنج امن، حقیقت مقدسشان را بر شما آشکار می‌کنند. [...] حقیقت رژیم، که بازجو آن را به زندانی «تفهیم» می‌کند، در این است که دستگاه حق دارد و آن حق که دارد، حتی دینی است. حقیقت دینی، حقیقت گفتمانی نیست، یعنی نمی‌توان با بحث و استدلال آن را دریافت، چون وقتی بر چشم و گوش و دل فرد از ازل پرده‌ای کشیده باشند، یعنی فطرت فرد اجازه ندهد حقیقت را دریابد، او همواره در «ضلالت» می‌ماند و فرقی نمی‌کند که از چه درس و بحثی بهره برد. پرده پاره می‌شود و شهود ممکن می‌گردد، آن هم نه با بحث، بلکه با تجربه‌ای ویژه در موقعیتی ویژه. به این آزمون می‌توان معجزه یا شبه‌معجزه گفت. رخداد آن در حکومت اسلامی اساساً در زندان است.^{۲۸}

این تحلیل نظری از پدیداری حقیقت دینی در زندان را نیکفر بعد از خشونت‌های تکان‌دهنده‌ای نوشته است که جمهوری اسلامی در سرکوب

در فاصله کوتاهی (پنج سال) بعد از انقلاب ۱۳۵۷ فوت نکرده بود، پس از رخدادها و شورش‌هایی که در دهه‌های بعد از آن اتفاق افتاد باز هم سکوت می‌کرد، یا نظریات و اندیشه‌های خود را در این زمینه به‌طور خاص ادامه می‌داد، و یا چه بسا در آن‌ها بازنگری می‌کرد؟ پاسخ به این پرسش‌ها هرچه باشد، می‌توان فوکو را در همان نقطه‌ای نقد کرد که با «کار روشنفکر» توجیه و توضیحی می‌تراشد برای موضع‌گیری خود در مورد انقلاب ۱۳۵۷ و وقایع پس از آن.

فوکو با منطق دوتایی خود که شورش و فردای پراگماتیک و سیاسی برآمده از شورش را متمایز می‌کند، از یکی از وظایفی که برای «روشنفکر» تعریف می‌کند شانه خالی می‌کند. او «کار روشنفکر» را بر دو مبنا تعریف می‌کند: اول آن که «باید کمی در لایه‌های زیرین تاریخ، به عواملی که دچار گسست و آشفتگی آن می‌شوند نظر کند» و دوم آن که «کمی در پس پشت سیاست مراقب آن چیزی باشد که تاریخ را به‌گونه‌ای بلاشروط محدود می‌کند». فوکو در تمام نوشته‌های خود در مورد ایران آشکارا تأکید را می‌گذارد روی «گسست و آشفتگی» در تاریخ ما. به‌عنوان مثال وقتی که از سوژگی جدید ما (از رؤیای ما) حرف می‌زند و آن را با «تعالیم و محتوای باطنی شیعی» توضیح می‌دهد که به کلی با جهان غرب متفاوت است؛ یا وقتی که میان «روحانیت آنانی که به استقبال مرگ رفتند» و «حکمرانی خونبار روحانیون بنیادگرا» تفاوت اساسی قائل می‌شود. اما فوکو در پشت سیاست‌های فردای پس از شورش‌های ما «مراقب آن چیزی که تاریخ را به‌گونه‌ای بلاشروط محدود می‌کند» نیست و با تمایزی که میان شورش و رقابت‌های پراگماتیک سیاسی پس از آن قائل می‌شود بحث را رها می‌کند.

حتی اگر منطق دوتایی فوکو را هم بپذیریم باز می‌توان این سؤال را طرح کرد که چطور «تعالیم و محتوای باطنی شیعی» که با سوژکتیویته نو

^{۲۷} همان.

^{۲۸} محمدرضا نیکفر، «الهیات شکنجه»، رادیوزمانه، ۱۱ شهریور، ۱۳۸۸، https://zamaaneh.com/nikfar/2009/09/post_125.html

اعتراضات سال ۱۳۸۸ نشان داد. او دست روی پدیداری و ماهیت این «حقیقت» می‌گذارد تا برسد به نقد هسته اصلی الهیات سیاسی اسلام که جمهوری اسلامی ایران بر مبنای آن شکل و قدرت گرفته است و موجودیت ناهنجار و بی‌اخلاق خود را با آن توجیه می‌کند. بحث این نوشته البته دربارهٔ رخدادهای ۱۳۸۸ و واکنش و عملکرد قهری رژیم نسبت به وقایع آن سال نیست؛ بلکه رخدادهای ۱۳۸۸ به مثابهٔ بروز دوباره رؤیای ما پنداشته می‌شود و از خلال روایت نیکفر که بر خشونتی حساسیت نشان می‌دهد که با «حق دینی» مشروعیت پیدا می‌کند، به وجه دیگری از رؤیای ما می‌پردازیم.

رخدادهای ۱۳۸۸ را می‌توان نمودی از رؤیای ما تفسیر کرد، رؤیایی در ادامهٔ رؤیای ۱۳۵۷. گویی ما با شعار «رای من کو؟» بر آن شد تا به صورت عملی و در خیابان‌ها با مشکلات رؤیایی که به انقلاب ۱۳۵۷ انجامیده بود، مواجه شود. خیزش دوبارهٔ مای ایرانی برای رؤیایی که در قالب اعتراض‌های خیابانی و مجازی به سوژگی معترضان شکل می‌داد، باز پای دیگری را به میان کشید و نگاهش را خیره کرد. بحث‌ها و نظرات بسیاری چه در داخل و چه در خارج از ایران در گرفت که مای ایرانی این بار چه رؤیایی در سر دارد که بعد از گذشت سی سال از انقلاب باز سر به شورش گذاشته است؛ و حتی میان اندیشمندان ایرانی و خارجی مواجهه‌ها و حاشیه‌هایی نیز در این زمینه پیش آمد. در این بخش از تمام این‌ها فاصله می‌گیریم و با نظر به «کار روشنفکر» که از سوی فوکو مطرح شد، بر ادعا و واکنش نظری نیکفر تمرکز می‌کنیم.

با منطبق فوکویی به شورش، می‌توان به رخدادهای ۱۳۸۸ به عنوان یک گسست نگاه کرد که عنصر مذهب در آن نقش داشت، یعنی شورش با نشانگانی بروز یافت که از سنت اعتراضی و حق خواهی تشیع الهام گرفته بود. پس می‌توان رؤیای ما در ۱۳۸۸ را از جنس رؤیای ۱۳۵۷ دانست و بر همان زوایا و نقاط تفسیری‌ای دست گذاشت که فوکو سعی داشت با آن‌ها رؤیای ایرانیان را بفهمد و

از آن دفاع کند. اما اگر فوکو در تفسیرش از رخدادهای ایرانی عمدتاً متوجه گسست است، آنچه تفسیر نیکفر از سال ۱۳۸۸ را برجسته و از نگاه فوکویی به شورش متفاوت می‌کند این است که او به آن وجه دیگری از رؤیای ما می‌پردازد که فوکو به عنوان یک «روشنفکر» بر توجه به آن تأکید می‌کند ولی از مطالعهٔ آن تن می‌زند. این همان وجه هولناک شورش است که در پس پشت سیاست‌های دفاع از رهایی‌بخشی محتوای شیعی آن نادیده گرفته می‌شود، آن‌جا که از رؤیای ما خشونت‌هایی برمی‌خیزد که با الهیات سیاسی اسلام توجیه می‌شود، آن‌جا که رؤیا در هیئت کابوس پدیدار می‌شود؛ کابوسی که در پس پشت محتوای به‌ظاهر صلح‌جویانهٔ بحث‌های تنویدیسه «تاریخ را به گونه‌ای بلاشروط محدود می‌کند».

نیکفر برخلاف منتقدان فوکو وجه بالقوه‌ای که در اسلام شیعی برای «تغییر ریشه‌ای» در سوژگی باورمندان‌اش و برای گسست در «پیشرفت تاریخ» هست را رد نمی‌کند و انقلاب ۱۳۵۷ ایران را نیز به واسطهٔ قدرت‌گیری یک حکومت بنیادگرای شیعی «بی‌اعتبار» نمی‌داند؛ حتی می‌توان چنین گفت که مبنای نظری روایت او از انقلاب ۱۳۵۷ که بر محتوا و انگیزهٔ دوتایی انقلاب شکل گرفته است، به‌نوعی دیگر از همان منطق دوتایی فوکو در توضیح شورش برخوردار است.^{۲۹} اما همان‌طور که اشاره شد آن‌چه که روایت او از سال ۱۳۸۸ را از خوانش فوکویی از شورش متمایز می‌کند، تأکیدی است که بر اهمیت توجه و نقد به فعلیت الهیات سیاسی اسلام دارد. او به‌جای آن‌که مثل بسیاری دیگر دست روی محتوا و ماهیت مذهبی اعتراضات ۱۳۸۸ بگذارد (از رهبران جنبش گرفته تا محتوای شعارها و نشانگان مذهبی‌ای که معترضان خود را با آن متمایز می‌کردند)، ماهیتی که وجهی پویا و منعطف از اسلام شیعی را به نمایش می‌گذاشت، بر آن وجهی از اسلام شیعی تمرکز می‌کند که ساختارهای سخت و ایستای قدرت همچون «ولایت فقیه» را توجیه و تثبیت می‌کند. نیکفر «حقیقت دینی» ما («تعالیم و

^{۲۹} رجوع کنید به دو مقاله «انقلاب دوتایی ۱۳۵۷، موضوع سنت و تجدد، و نگاهی به وضعیت کنونی» و «انقلاب بهمین: دور روح در یک کالبد» که در سایت «راديو زمانه» منتشر شده‌اند.

«برقراری خلافت هنوز زنده و جنباننده است». پس می‌توان گفت خدای اسلام در جریان رخدادهای ۱۳۵۷ نیز چهره به چهره شد: ابتدا «مشوق شورش علیه شاه بود»، اما «خمینی که سلطان شد، پشت او را گرفت». و به این ترتیب «خدا بی‌اخلاق می‌شود، زیرا سوژه‌ای است که سوژه بودنش به قدرتش برمی‌گردد».^{۳۱} با توجه به تعریف فوکو از «کار روشنفکر» می‌توان گفت مسئله نیکفر با خدای اسلام این است که در طول حیات خود مدام با تکیه بر الهیات سیاسی‌اش «تاریخ را به گونه‌ای بلاشرط محدود می‌کند».

در این‌جا می‌توان رؤیای ما در ۱۳۵۷ را در کنار بروز دوباره‌اش در ۱۳۸۸ گذاشت. در رؤیای ما در ۱۳۵۷ که با نگاه فوکو آن را توضیح دادیم، اسلام شیعی به‌عنوان مذهبی شناسایی می‌شود که «واژگان، آیین و نمایشی بی‌زمان بوده است که می‌توان در درون آن نمایش تاریخ ملتی را جا داد» که «مذهب اسلام را به‌منزله نیروی انقلابی زیست می‌کنند». اما در ۱۳۸۸ رؤیای ما که باز با ریشه‌های حق‌خواهانه شیعی در خیابان‌ها تجسم می‌یابد، به کابوسی ختم می‌شود که اصالت‌اش را از همان ریشه‌ها می‌گیرد. بحث نیکفر بر سر اصالت این کابوس یعنی «حق دینی» حکومت جمهوری اسلامی ایران است که در زندان، زیر شکنجه و اعتراف اجباری، و به‌وسیله بازجو که از «مقربان خدا» و «عامل یک حکومت الهی» است پدیدار می‌شود.

این دو بروز از میل ما که یکی در چهره رؤیا با «روحانیت آنان که به استقبال مرگ رفتند» تا «خلل در پیش‌رفت تاریخ» ایجاد کنند مشخص می‌شود و دیگری در چهره بازجو که «شهود» را برای زندانی‌ای ممکن می‌کند که به‌طور فطری در «ضلالت» است؛ را می‌توان تلاش‌هایی برای پُرکردن شکافی دید که در مواجهه ما با دیگری مسئله‌زا شد. شکافی که از روشنفکرانی همچو عباس میرزا و آخوندزاده تا روشنفکران دینی و فقیهان در صد

محتوای باطنی شیعی» را برخلاف فوکو نه در نسبت با شورش و «گسست در پیشرفت تاریخ» بلکه در نسبت با زندان و شکنجه و «بازجو [...] که قدرت آن را دارد که واقعیت را برهم زند و از نو بسازد»، توضیح می‌دهد.

نیکفر یک چهره دوگانه فرهنگی-قهار برای خدای اسلام قائل می‌شود: خدای اسلام از سویی «مقید شده به فرهنگ [است] و خودانگیختگی خود را از دست داده و در چارچوب خرد و هنجارهای متعارف عمل می‌کند»، و از سوی دیگر «بحران‌های فرهنگی و تمدنی باعث می‌شوند در نزد گروه‌های اجتماعی‌ای که یک نمود بحران جنب و جوش ویرانگر آن‌هاست، خدا فرهیختگی خود را از دست بدهد و به‌صورتی نابهنجار جلوه کند. خدای قهار، جبار و مکار می‌شود و انگار به اصل خویش بازمی‌گردد».^{۳۰} در این‌جا البته مسئله این نیست که خدای اسلام چهره‌ای دوگانه دارد، چرا که «در این شکی نیست که خدا یک نیروی اجتماعی واقعی است. او جلوه‌های مختلفی دارد، [...] هم برای کشتن به یاری خدا نیاز داریم و هم برای دادخواهی» (۸)؛ بلکه آن‌چه که نیکفر بر آن دست می‌گذارد الهیات اسلام است که برخلاف الهیات مسیحی یا یهودی از همان آغاز تاریخ خود بر مبنای فعلیت‌پذیری سیاسی تعین یافته است: «اصل قضیه اسلام، الهیات سیاسی آن است». اهمیت نیکفر در این است که برخلاف رویکرد تئودیسه‌محور، و همچنین برخلاف رویکرد فوکو، ذات اسلام را از پدیداری تاریخی‌اش جدا نمی‌کند.

در روایت نیکفر خدای اسلام از همان آغازش و در طول تاریخ خودش مدام چهره به چهره شده است. از سویی میل به «هبوط» و «قدرت» و سلطه دارد و از سویی دیگر در زمان شکوفایی‌های تمدنی «فرهنگی» شده است، اما مانند خدای مسیحیت «رام» نشده و از امور زمینی و عرصه عمومی فاصله نگرفته است. در اسلام رؤیای

^{۳۰} محمدرضا نیکفر، «الهیات شکنجه»، *رادیو زمانه*، ۱۱ شهریور، ۱۳۸۸، https://zamaaneh.com/nikfar/2009/09/post_125.html

^{۳۱} همان.

و حق را دارند که از دینشان چیز دیگری بسازند. ضرورت، نافی آزادی نیست. آنچه در درجه نخست ضروری است، روشن است: خدایشان را بایستی عروج دهند. برای آنکه خدای شکنجه‌گران نباشد، بایستی ممنوع کنند که او به استخدام تشکیلات زندان درآید. زندان، بنیاد قدرت است. کسی که بخواهد خدا را از زندانبانی باز دارد، باید او را از عرصه قدرت دور کند. منطبق معنوی سکولار جهان ما، دینداران را در برابر گزینه‌های بدیل معنویت یا ابتدال، و شکنجه‌گری یا اخلاق قرار می‌دهد. سکولاریسم، تحمیل اخلاق به دین است.^{۳۴}

اما در این خیال چاره‌جویانه مسئله‌ای پیش می‌آید که بروز آن را عمدتاً در نگاه دیگری به ما می‌توان یافت؛ نگاهی که در اسلام شیعی توانشی می‌بیند برای شورش علیه هر آنچه که «تاریخ را به گونه‌ای بلاشروط محدود می‌کند». فوکو به رؤیای ما در ۱۳۵۷ اشتیاق نشان داد چرا که ما در جستجوهایش برای «روحانیت سیاسی» در پی رهایی از بن‌بست‌هایی بود که نه تنها ما بلکه دیگری (مای فوکو) هم با آن درگیری داشت. خدای اسلام همواره حامل دو نیروی سیاسی بوده است که در تاریخ اسلام رو-در-روی هم صف‌آرایی کرده‌اند: از سوی میل به حق‌خواهی و برهم‌زدن ساختارهای عینی محدودکننده اجتماعی و سیاسی دارد، و از سوی دیگر میل به خلافت و برپایی یک نظم ساختاری انسدادی در عرصه عمومی. نیکفر این را در شعار «الله اکبر» که مردم هم در ۱۳۵۷ و هم در ۱۳۸۸ بر بام‌های خود فریاد می‌زدند نشان می‌دهد: «الله اکبر» ممکن است مکرشکن باشد، و هم‌هنگام سرآغاز مکر دیگر، زیرا این شعار هم منتقد قدرت است، هم برپاکننده قدرت. منتقد قدرت است، چون قدرت مستقر را با اشاره به وجود

پُرکردن آن با وعده رستگاری‌ای مادی و ملموس بودند. پس ما از سوئی میل به رستگاری را در آینه دیگری می‌بیند و بر آن است مذهب را تضعیف و اصلاح کند (ناسیونالیسم بر دین پیشی می‌گیرد)، و از سوی دیگر این میل را در امپراطوری اسلامی و خیزش دوباره اسلام خیال می‌کند. نیکفر شرارت جدید دینی را در این وعده شناسایی می‌کند و پیدایش اسلام‌پس را برآمده از آن می‌داند (اسلام ناسیونالیسم را از آن خود می‌کند).^{۳۲}

نیکفر با آسیب‌شناسی خدای اسلام و نقش تاریخی و ملموس آن در بحران‌هایی که مای ایرانی تجربه کرده است، «ضعف فرهنگی و تمدنی» برای اخلاقی‌کردن خدا را عاملی برای فعلیت خدای بی‌اخلاق آن می‌داند. گفتمان نیکفر در اینجا را می‌توان از جنس همان خیال آخوندزاده دانست؛ او بر همان عوامل فرهنگی‌ای دست می‌گذارد که آخوندزاده با آن عقب‌ماندگی ما در برابر دیگری را توضیح می‌دهد: «مسئول این ناتوانی همه هستند. دین به لومپنیسم گرایش دارد. این یک طرف قضیه است؛ طرف دیگر، ضعف‌های فرهنگی و تمدنی‌ای است که به لومپنیسم میدان می‌دهند و در دوره‌های بحرانی تزویج آخوند و لومپن را میسر می‌کنند. خدای شکنجه‌گر و متجاوز محصول بی‌تربیتی، بی‌ادبی، جهالت و عادت و تمایل همگانی به زورگویی و ستمگری است».^{۳۳} نیکفر با همان رویکرد چاره‌جویانه آخوندزاده سعی دارد ما را متوجه ضرورت تغییر بکند، یعنی راه را باز می‌بیند و مانند آخوندزاده خیالی برای ما متصور می‌شود که برآمده از جهان دیگری است. خیالی که «سکولاریسم» آن را تعیین می‌کند:

آیا دین می‌تواند خود را از ابتدال برهاند؟ تاریخ، رو به پیش باز است و دین آن می‌شود که دین‌داران بخواهند. و دین‌داران این آزادی

^{۳۲} محمدرضا نیکفر، «وشنفری دینی و مسئله شر»، رادیوزمانه، ۱۴ مرداد، ۱۳۹۵، <https://www.radiozamaneh.com/291888/>.

^{۳۳} محمدرضا نیکفر، «الهیات شکنجه»، رادیوزمانه، ۱۱ شهریور، ۱۳۸۸، https://zamaaneh.com/nikfar/2009/09/post_125.html.

^{۳۴} همان.

کنند، وجود نداشت؟ و درست مثل ایران، آیا این روح وحدت به وسیله «زنده‌ترین» عناصر سنت (نژادپرستی و از این قبیل) برقرار نشده بود؟^{۳۶}

این سؤالات را می‌توان محور انتقادی در نظر گرفت که ژیزک به رویکرد نظری فوکو به رخداد ایرانی سال ۱۳۵۷ دارد. او به منطبق نظری دوگانه فوکو در توضیح شورش نقد وارد می‌کند چرا که وجه «کشمکش پراگماتیک برای قدرت» و وجه «یک رخداد بی‌نظیر سیاسی-روحانی»، در آن «به‌مثابه شکل و محتوای یک رخداد بر هم منطبق می‌شوند»؛ از این منظر «ایدئولوژی زن‌ستیز سرکوبگر، یهودستیزی، و از این قبیل، تنها سازمان‌های ایدئولوژیکی هستند که ایرانیان در اختیار دارند و می‌تواند به‌طور مناسبی متحمل رفعت مابعدالطبیعی رخداد باشد».^{۳۷} نقد ژیزک و سؤالاتی که در راستای آن مطرح کرده است در همین نقطه‌ای است که رخداد «به یک ویژگی تماماً صوری تبدیل می‌شود، بی‌اعتنا به محتوای خاص تاریخی‌اش»؛ یعنی نقطه‌ای که فوکو از «روحانیت» انقلاب ایران فرای خشونت‌های دینی آمیخته به آن دفاع می‌کند. او رویکرد نظری فوکو را «چارچوبی کلی» می‌داند که «برای فهمیدن حالت‌مندهای متفاوت اشتیاق جمعی بیش از حد «انتزاعی» است»؛ و این «کلی» و «انتزاعی» بودن از این جهت قابل نقد است که در آن «زنده‌ترین» بی‌اخلاقی‌ها و ناهنجاری‌ها به وسیله شکل رخداد تطهیر و توجیه می‌شود. در این‌جاست که دیگر نمی‌توان «انقلاب ایرانیان» را به‌عنوان مثال از «انقلاب نازی‌ها» تفکیک کرد.

برخلاف فوکوپژوهان و منتقدانی که توجه و تأمل فوکو به رخداد‌های ایران را اشتباه و لغزشی سیاسی و فاقد ارزش نظری تلقی می‌کنند، ژیزک کنش‌ها و نوشته‌های فوکو درباره ایران را جدی

قدرتی برتر تحقیر می‌کند. و برپاکننده قدرت است، آن‌جایی که عروج خدا متوقف می‌شود و سلطان آسمانی تجلی خود را در یک سلطان زمینی تازه می‌بیند». شالوده نقد نیکفر به الهیات سیاسی اسلام بر همین مکانیسم، یعنی «محدودیت عروج و گرایش به سقوط» بنا شده است.^{۳۵}

پس این مسئله، که عموماً دیگری (در این‌جا فوکو) به آن اشتیاق نشان می‌دهد و آن را برجسته می‌سازد، را چگونه می‌توان باز هم روشن‌تر ساخت؟ آیا می‌توان فرضی را مطرح کرد که در آن «حقیقت دینی» به همان اندازه که در زندان و زیر شکنجه پدیدار می‌شود، در خیابان‌ها و بر علیه آن «خدای مکاری» که تاریخ را محدود می‌کند نیز پدیدار شود؟ ویژگی چنین فرضی این است که در آن نمی‌توان «محتوای خیالی شورش‌ها» و اعتراض‌های ۱۳۸۸ که هویتی مبتنی بر «تعالم و محتوای باطنی شیعی» دارد را به «ساده‌لوحی» فرهنگی نسبت داد که بعد از گذشت سی سال از انقلاب ۱۳۵۷ و پدیداری «حقیقت دینی» در زندان، باز از «خطرهای خدایی» که برحق می‌داند «غفلت» می‌کند و برای محتوای جنبش به‌سوی «روحانیتی» متمایل می‌شود که سعی دارد با تربیتی شیعی «شیوه بودن» خود را دگرگون کند. این فرض را با برداشتی که ژیزک از خوانش فوکو از انقلاب ۱۳۵۷ دارد، در قسمت بعد بازتر می‌کنیم.

«رخداد ایرانی»

با این حساب چرا «انقلاب» نازی هیتلر یک رخداد نباشد؟ آیا دقیقاً دارای همان مختصاتی نیست که فوکو به انقلاب ایرانیان نسبت داده بود؟ آیا آن‌جا نیز وحدت روحانی مردم، تقسیم‌نشدن آن‌ها به گروه‌های خرد جزئی که به وسیله منافع‌شان جدا می‌شوند، وحدتی که به‌خاطرش افراد آماده بودند تا خود را قربانی

^{۳۵} همان.

^{۳۶} Slavoj Žižek, "Michel Foucault and the Iranian Event," *In Defense of Lost Causes* (London: Verso, 2008), 113.

^{۳۷} همان ۱۱۲.

قابل مقایسه با آلمان پس از غلبه نازی‌ها نبود.»

ژیزک آن «لحظه حقیقتاً گشوده آرمان‌شهراندیش» را مبنای اصالت رخداد ایرانیان در سال ۱۳۵۷ می‌داند: لحظه‌ای که در آن همه چیز واقعاً فرق کرده بود، و «هر چیزی ممکن به نظر می‌رسید». برخلاف فوکو که با تأکید بر وجه صوری رخداد و جد کردن آن از محتوای تاریخی اجتماعی‌اش می‌کوشید از «روحانیت» آن دفاع کند، ژیزک مبنای اصالت رخداد سال ۱۳۵۷ را ناشی از «تفاوتی کیفی» می‌داند؛ تفاوتی که «بعد بسیار مهم آن در محتوای سیاسی-اجتماعی آن بود»: «آن‌چه انفجار ایرانیان را بدل به یک رخداد کرد ظهور آنی چیزی جدید بود که به کشمکش ساخت و پرداخت یک جایگزین فراتر از گزینه‌های موجود مثل لیبرال-دموکراسی غربی یا بازگشت به سنت‌های پیشامدرن، مربوط می‌شد».^{۲۸} بنابراین ژیزک برای آن که «رخداد ایرانی» را بفهمد و از اصالتی که می‌پنداشت فوکو به درستی تشخیص داده بود دفاع کند، از رویکرد نظری فوکو فاصله می‌گیرد و به‌طور خاص محتوا و زمینه اجتماعی و سیاسی «رخداد ایرانی» را در تحلیل خود برجسته می‌کند. این که ایرانیان در یک کشمکش جمعی، هرچند کوتاه، به دنبال جایگزینی فراتر از گزینه‌های مسلط دیگری یا سنت‌های پیشامدرن خود بودند، به گشودگی بی‌مانندی در سطح جمعی اشارت دارد؛ لحظه مفتوحی در تاریخ که به‌عنوان مثال آلمانی‌ها در زمان قدرت‌گیری فاشیسم شانس برای تجربه‌اش نداشتند.

پس ژیزک مثل فوکو به انقلاب ۱۳۵۷ به مثابه یک کلیت صوری نگاه نمی‌کند بلکه آن را به دلیل «تفاوت کیفی‌ای» که دارد «رخداد ایرانی» می‌پندارد. بازگردیم به مسئله‌ای که در بخش پیش در مورد بحث نیکفر در رابطه با آسیب‌شناسی فعلیت سیاسی اسلام در طول تاریخ ما مطرح شد. ژیزک همچو فوکو، و متفاوت از نیکفر، نقش سیاسی اسلام در انقلاب ۱۳۵۷ را با تجربه گشایشی حقیقی مرتبط می‌داند: «فوکو همچنین کاملاً حق داشت در

می‌گیرد و سعی دارد آن‌ها را توضیح دهد و نقد کند و در واقع از خلال آن‌ها خطوط اصلی بحث خود را مشخص می‌کند. به عبارت دیگر می‌توان گفت که وقتی ژیزک به سراغ فوکو و رخداد ایرانی می‌رود سعی دارد از نقطه‌ای مشخص بحث‌های فوکو در مورد انقلاب ایران را از سر بگیرد. او در یک سطح از اشتغال فوکو به رخداد‌های ایرانی سال ۱۳۵۷ دفاع می‌کند و آن را «فی نفسه (در شکل‌اش) ژستی مناسب» می‌بیند، اما در سطحی دیگر به آن نقد دارد چرا که «مشکل این ژست (درست مثل محتوای‌اش) این بود که تعهدی در جهت اشتباه بود». ژیزک با نقاطی که در نظرات فوکو در این زمینه برجسته می‌کند برای دفاع از فوکو بر درستی تشخیص او مبنی بر «توانایی رهایی‌بخشی» در رخداد‌های ایران تأکید می‌کند، اما متقابلاً رویکرد نظری توجیهی او برای دفاع از این بُعد رهایی‌بخش شورش را «با شیوه‌ای گمراه‌کننده» توصیف می‌کند. حال این سؤال پیش می‌آید که اگر ژیزک مانند فوکو از بُعدی رهایی‌بخش در «رخداد ایرانی» دفاع می‌کند و بر همین مبنا اشتغال فوکو به رخداد‌های ایران را «بهترین کاری» می‌داند «که هرگز کرده بود»، چطور از بن‌بست فوکویی‌ای که در آن صورت رخداد محتوای «زنده» آن را به حاشیه می‌راند بیرون می‌آید و به انقلاب ایران به مثابه یک رخداد در محتوای سیاسی-اجتماعی‌اش اصالت می‌بخشد؟

«خطای فوکو به هیچ وجه این معنی را نمی‌دهد که انقلاب ایرانیان (به‌زبان بدیویی) یک شبه‌رخداد بود و قابل مقایسه با «انقلاب» نازی‌ها: انقلاب ایرانیان یک رخداد اصیل بود، یک گشایش لحظه‌ای که نیروهای پیشینه دگردیسی اجتماعی را آزاد ساخت، لحظه‌ای که در آن «هر چیزی ممکن به نظر می‌رسید» [...] جوش و خروشی که در چندماهه نخست پس از سقوط شاه در جریان بود (کاروکوشش دیوانه‌وار و مدام، مناظره‌ها، نقشه‌های آرمان‌شهری، و الخ)

سلامة این است که نظریه «خدا به مثابه پدر» (god-the-father) را سست می‌کند. به تعبیر او، گذشتن از این صحرا «محال» است: صحرا سرگردانی را بخشی از زندگی آدمی می‌کند و او را وامی‌دارد برای تلف‌نشدن با دیگران متحد بماند و از هر واحه‌ای به مثابه پناهگاه خود مراقبت کند.^{۴۱} بن سلامة به‌عنوان روانکاو با گرایش لکانی در کتاب خود چنین نتیجه می‌گیرد که این مکان میان خدا و پدر نیازمند واری و مفهوم‌سازی بیشتر است. این همان مشکلی است که تحلیل روانکاوانه اسلام بر مبنای «توتم و تابو» (یعنی بر مبنای قتل پدر، مثل «موسی و یکتاپرستی») را برای فروید دشوار و ناممکن ساخته بود.

در رویکرد روانکاوانه ژیزک (و بن سلامة) مانند نیکفر به الهیات سیاسی اسلام چنان نگاه آسیب‌شناسانه‌ای وجود ندارد. برای این که نسبت این دو نوع نگاه روشن شود دوباره به نیکفر بازگردیم. او برای «تحمیل اخلاق» به اسلام به «نوان دیالکتیکی» سنت «نسخ» در آن تأکید می‌کند: با «نسخ» می‌توان از درون خود اسلام هر گزاره‌ای که در «قرآن و کتاب‌های نظیر آن» نشان از «تبعیض و بندگی و روابط قدرت» دارد را حذف نمود. اما او همچنین اشاره می‌کند که بعد از این «نسخ ریشه‌ای» عملاً گزاره‌ای «از آن‌ها باقی نمی‌ماند»؛^{۴۲} شَر در ذات اسلام است و از همین رو همواره در هیئت الهیات سیاسی‌اش فعلیت می‌یابد. تأکید بر «نسخ» و «تحمیل اخلاق به دین» (خوانش نیکفر از سکولاریسم) از این فرض نیکفر ناشی می‌شود که دین‌ها را در حال حاضر «بر سر دو راهی بیش‌فعالی فاشیستی یا آرام‌گرفتن» می‌داند. «نسخ» دین را «آرام» و خدای «مکار و شکنجه‌گر» را رام می‌کند. اما آیا تصویری که نیکفر از «آرام‌گرفتن» دین ترسیم می‌کند (از دست دادن انسجام و تبدیل به

تأکیدش بر توانایی‌های شیعه در خدمتگزاری به مثابه بُرداری ایدئولوژیک برای جنبشی دموکراتیک-برابری‌خواه: تقابل سنی و شیعه، در معنای سیاسی‌اش، تقابل سازماندهی سلسله‌مراتبی حکومت و گشایش برابری‌خواهانه رخداد است.» او در توضیح «گشایش برابری‌خواهانه رخداد» در تشیع یک رویکرد روانکاوانه فرویدی-لکانی خاص به اسلام دارد.

در رویکرد ژیزک «اسلام برخلاف دو دین دیگر اهلی کتاب، یعنی یهودیت و مسیحیت، خدا را از ساحت منطق پدری حذف می‌کند: خدا یک پدر نیست، حتی یک پدر نمادین — او یگانه است» و توسط هیچ چیز حتی پدر بازنمایی نمی‌شود. لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ: «در اسلام هیچ جایی برای خانواده مقدس وجود ندارد.» «این مشکل در دلِ اُمّت (نا)معروف، «باهمستان مؤمنان» مسلمان، وجود دارد؛ و معرف هم‌پوشانی امر دینی و سیاسی است (باهمستان بایستی مستقیماً بر پایه کلام خدا بنا شود)، و هم‌چنین معرف این واقعیت که وقتی اسلام «برخلاف انتظار» [out of nowhere]: یا «از ناکجا» [در آن صحرای دودمانی [genealogical]، در قالب برادران انقلابی برابری‌خواه) به صورت‌بندی یک باهمستان دست می‌زند، «در بهترین حالت خود» است.^{۳۹} ژیزک با ارجاع به تحلیل بن سلامة از کتاب «روانکاو و چالش اسلام» معتقد است در اسلام «میان خدا و پدر یک صحرای دودمانی وجود دارد»، به همین خاطر باهمستان مسلمانان نه در نسبت با پدر یا هر نوع رابطه خونی بلکه مستقیماً بر کلام خدا بنا می‌شود، و نیز به همین دلیل گره‌خوردگی اسلام با سیاست توضیح داده می‌شود: «صحرای میان خدا و پدر جایی است که سیاست در آن نهادینه می‌شود».^{۴۰} در واقع اهمیت این صحرای دودمانی در نظر بن

۳۹ همان، ۱۱۴.

۴۰ همان، ۱۱۵.

41 Fethi Benslama, *Psychoanalysis and the Challenge of Islam*, Trans. Robert Bononno (Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2009), 215-216.

۴۲ محمدرضا نیکفر، «وشنفری دینی و مسئله شر»، *رادیو زمانه*، ۱۴ مرداد، ۱۳۹۵، <https://www.radiozamaneh.com/291888/>

مجموعه‌ای از مدلول‌ها برای دیزاین فردی و تطبیق با مقتضیات بازار روان‌بخشی و روان‌گردانی»^{۴۳}، به‌نوعی منشأ همان بن‌بست‌هایی نیست که دیگری (در این‌جا فوکو و ژیزک) با رؤیای ما می‌خواهد راه برون‌رفتی از آن متصور شود؟

اگر عواقب «آرام‌گرفتن» دین را جدی بگیریم، آن‌گاه اشتیاق فوکو و ژیزک به رخدادهای ایرانی را نیز می‌توان جدی گرفت و بهتر فهمید. دیگری بر مبنای تجربه روان‌گزی «آرام‌گرفتن» دین در فرهنگش، در مواجهه با تاریخ ما در الهیات سیاسی اسلام «گرایش فاشیستی» نمی‌بیند بلکه بر «روحانیت» یا «گشایش»^{۴۴} رخداد تأکید می‌کند چرا که برای مای ایرانی در مواجهه با دیگری و روان‌زخم ناشی از آن، راه‌حل‌های مسلط موجود (از جمله بن‌بست‌های فوکو و ژیزک) کافی و موفق نبوده است و در طول تاریخ خود به‌شیوه‌ای خلاقانه و در عین حال مسئله‌زا الهیات سیاسی شیعی را به کار بسته و گسست و گشایش تجربه کرده است. هرچند تجربه‌های تاریخی ما توجه به خشونت برخاسته از این الهیات سیاسی را ضروری کرده است، اما اگر برای مقابله با این خشونت به «نسخ ریشه‌ای» دست بزنیم، اگر عملاً گزاره‌ای از آن‌ها باقی نماند، آیا خود را از وجه رهایی‌بخش اسلام نیز محروم نکرده‌ایم؟ توانش رهایی‌بخش اسلام بسیار ارزنده‌تر از آن است که بگذاریم به «مجموعه‌ای از مدلول‌ها برای دیزاین فردی و تطبیق با مقتضیات بازار روان‌بخشی و روان‌گردانی» تبدیل شود، یا بازیچه دست «روشنفکران دینی‌ای» باشد که قادر به دیدن شر در ذات اسلام نیستند.

^{۴۳} همان.

^{۴۴} لازم به ذکر است که ژیزک این «گشایش» را به اسلام شیعی نسبت می‌دهد اما در واقع (بدون این که برداشت خود از اسلام شیعی را دقیق‌تر روشن کند) تنها برای ایران به کار می‌برد. خود بن‌سلامه به‌عنوان یک تونس‌ی با بررسی اسلام طور دیگری به مسئله نگاه می‌کند که به «گشایش» ژیزکی چندان مرتبط نیست. نکته همچنان این است که او مثل نیکفر آسیب‌شناسی نمی‌کند، بلکه پیشنهاد می‌دهد خود روانکاوی به‌لحاظ نظری مورد بازبینی قرار گیرد.

Bibliography

- Afary, Janet, and Kevin B. Anderson, trans. "Is It Useless to Revolt?" In *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*, 263-267. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005.
- , trans. "Is It Useless to Revolt?" In *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. Translated by Mostafa Darvishi. *Problematica*, February 15, 2015. <http://problematica.com/revolt-foucault/>.
- Akhundov, Mirza Fatali. *Maktubāt* [Letter to *Mirzā Āqā Tabrīzī*] (PDF). Edited by Ali Asqar Haqdar. *Bāšgāhe Adabīiāt*, 2016. <https://disk.yandex.ru/i/Cp1k5vJCsVDzA>.
- Benslama, Fethi. *Psychoanalysis and the Challenge of Islam*. Translated by Robert Bononno. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2009.
- Foucault, Michel. "L'esprit d'un monde sans esprit, entretien avec P. Blanchet et C. Brière". In *Iran: la révolution au nom de Dieu*, Translated by Nikoo Sarkhosh and Afshin Jahandideh, 51-68. Tehran: Nashr-e Ney, 2013.
- . "À quoi revent les Iraniens?" In *Dits et écrits*. Vol. 3 *Of Dits et écrits*, edited by Daniel Defert and Francois Ewald, Translated by Hossein Masoumi, 33-43. Tehran: Hermes, 2013.
- Nikfar, Mohamad Rezā. "Elāhīiāte šekanje" [Theology of torture]. *Radio Zamāneh*, September 2, 2009. https://zamaaneh.com/nikfar/2009/09/post_125.html.
- . "Rošanfekrie dini va mas'aleie šar" [Religious intellectualism and the problem of evil]. *Radio Zamāneh*, August 4, 2016. <https://www.radiozamaneh.com/291888/>.
- Jaubert, Pierre Amédée. *Voyage en Arménie et en Perse, fait dans les années 1805 et 1806*. Translated by Mahmood Hedayat. Tehran: Chapkhaneh Taban, 1943.
- Žižek, Slavoj. "Michel Foucault and the Iranian Event". In *In Defense of Lost Causes*, 107-117. London: Verso, 2008.

