

فوکو؛ کنش پاره‌سیایی انقلاب شیعی و یونان باستان

عارف دانیالی^۱

استادیار دانشکده علوم انسانی دانشگاه گنبدکاووس
(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۳/۸ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۸/۶/۱۶)

چکیده

پژوهش‌های بسیاری دربارهٔ رویکرد فوکو به انقلاب اسلامی ایران انجام گرفته، اما هیچ‌کدام به رابطهٔ آن با فلسفهٔ یونان باستان اشاره نکرده است. هدف این مطالعهٔ تطبیقی نشان دادن این نکته است که بدون فهم فلسفهٔ یونان و نقد مسیحیت، علت حمایت فوکو از انقلاب روشن نخواهد بود. از این رو پرسش مقاله حاضر این است که از دید فوکو، چه رابطه‌ای میان انقلاب شیعی ایران و فلسفهٔ یونان باستان وجود دارد؟ آیا چنین قرینه‌سازی‌هایی موجه است؟ از دید فوکو، پاره‌سیا عنصر بنیادین مشترک میان فلسفه یونان و تشیع است. سه مفهوم «شهید»، «آفرینش سوژه» و «مرجعیت» از ویژگی‌های پاره‌سیایی شیعی است. از دید او، غایت پاره‌سیا و تشیع، تبدیل افراد به سوژه‌های خودآیین است. او دریافتی متفاوت از مفهوم سیاسی «انقلاب» پیشنهاد می‌کند، همان‌گونه که تشیع را همچون معنویت سیاسی فهم می‌کند. هدف این مقاله، کشف خاستگاه فلسفی رویکرد فوکو به انقلاب است.

واژه‌های کلیدی

پاره‌سیا، شهید، فلسفهٔ یونان باستان، مرجعیت، معنویت سیاسی، مسیحیت.

مقدمه

میشل فوکو، همچون نیچه و هایدگر، با ارجاع به یونان باستان می‌کوشد از سیطره سنت مسیحی که در مدرنیته نیز جذب شده است، فرا رود. مدرنیته نزد فوکو، شکلی از مسیحیت سکولار شده است. از دید او، دوقطبی لیبرالیسم-کمونیسم که در فضای جنگ سرد شکل گرفته، نمی‌تواند به درستی روابط قدرت و مناسبات نیروها را توضیح دهد. نقد فوکو از قدرت مسیحی/مدرن سبب شد که به انقلاب شیعی ایران توجه ویژه نشان دهد، زیرا شاهد شکل‌گیری روابطی از نیروها در ایران بود که تنها می‌توانست در یونان باستان سراغ گیرد. فوکو، برخلاف سیاستمداران غربی، انقلاب شیعی ایران را نه امری ارتجاعی، بلکه «آستانه امر نو» می‌داندست (فوکو، ۱۳۷۷: ۴۲). او معنویت سیاسی شیعی را در چارچوب مفاهیم سنتی مسیحیت جا نمی‌داد و معتقد به سازماندهی متفاوت در این شکل دین‌ورزی بود؛ ترکیب دو واژه «معنویت» و «سیاست» در سنت مسیحی امری غریب و بیگانه می‌نمود: «این انقلاب ایران بود که پرسش از «معنویت سیاسی» را در کانون آثار فوکو جای داد» (Carrette, 2000: 137).

درواقع، انقلاب ایران رجعت به مفاهیم یونان باستان را برای فوکو ممکن می‌ساخت. نزد فوکو، انقلاب شیعی ایران، پست‌مدرن بود، زیرا با هیچ‌یک از تحولات سیاسی و جابه‌جایی نیروها در مدرنیته همخوانی نداشت. در حقیقت، تشیع، شکلی از معنویت‌گرایی سیاسی را ممکن کرده بود که تنها در یونان باستان اثری از آن می‌توان یافت؛ معنویت که با ظهور مسیحیت و به تبع آن، غلبه مدرنیته به‌تمامه به محاق رفت: «ارتباط معناداری وجود دارد بین علاقه فوکو به ایران و آثار او درباره مسیحیت» (Carrette, 2000:137). در واقع، انقلاب ایران، گذر از معنویت مسیحی و تماس با اخلاقیات یونان باستان را برای فوکو ممکن کرد. اگرچه روایت فوکو از تشیع بسیار متأثر از هانری گربن و علی شریعتی است، بیش از هر چیز، نوعی اخلاق «رابطه با خود» در میان فیلسوفان یونان باستان بود که ایده‌های معنوی انقلاب اسلامی ایران را برای فوکو دسترس‌پذیر ساخت. از این‌رو برای ممانعت از خوانش‌های ناصواب از رویکرد فوکو، باید خاستگاه فلسفی انقلاب در یونان باستان مورد توجه قرار گیرد. در همین چشم‌انداز است که فوکو مدعی فراروی از گفتمان مستشرقان است. آشکار است که همزمان بودن خوانش فوکو از انقلاب شیعی با درس‌گفتارهای او درباره اخلاق یونان باستان، تصادفی نیست و ریشه در خاستگاه فکری واحد دارد. همچنان‌که در آثار متأخر فوکو دیگر دین آن نقش حاشیه‌ای نوشته‌های آغازین را ندارد: «آثار متأخر شیوه‌هایی را آشکار می‌سازند که از طریق آنها، افراد به سوژه‌های دینی تبدیل می‌شوند» (Carrette, 2000: 130).

چرخش‌های فکری سال‌های پایانی زندگی فوکو و رجوع به اخلاق فلسفی یونان باستان سبب شده بود که خوانش‌های متفاوتی از مقوله‌های مدرن داشته باشد؛ او افزون‌بر انقلاب

اسلامی ایران، مفهوم «روشنگری» نزد کانت را نیز به مفاهیم یونان باستان پیوند زد. از این رو برای فهم فلسفی فوکو از انقلاب، دریافت متأخر او از روشنگری نیز ضروری می‌نماید: برای فوکو، مفهوم روشنگری نزد کانت و مفهوم انقلاب در نگاه تشیع ایرانی، به یکسان بیانگر ظهور شکلی از «معنویت‌گرایی سیاسی» بود که در قرون وسطای مسیحی و مدرنیته به حاشیه رانده شده بود. از همین رو بود که رساله «روشنگری چیست؟» کانت تا مدت‌های مدید چندان مورد توجه جریان فکری مسلط مدرنیته قرار نگرفت و صرفاً از نیمه دوم قرن بیستم و با ظهور پست‌مدرنیسم در غرب، بازگشتی متفاوت بدان صورت گرفت. فوکو نیز می‌کوشد روشنگری کانت و انقلاب اسلامی ایران را در انگاره خویش جذب کند و از آنها همچون نیرویی در جهت پیشبرد ایده‌های خود به کار گیرد.

تاکنون، پژوهش‌های بسیاری با محوریت «فوکو و انقلاب اسلامی ایران» انجام گرفته است، اما هیچ‌کدام به تأثیر فلسفه یونان باستان بر رویکرد فوکو به انقلاب ایران اشاره‌ای نکرده است؛ مقاله حاضر کوشیده با تمرکز بر مبانی فلسفی سیاست‌ورزی فوکویی، این خلأ پژوهشی را پوشش دهد.

مقاله حاضر بر پرسش‌های زیر متمرکز است:

۱. فوکو چه قرابت‌هایی میان انقلاب شیعی ایران و فلسفه یونان باستان مشاهده می‌کند؟
 ۲. تا چه حد، تفسیر فوکو از تشیع و نسبت آن با اندیشه یونان باستان موجه است؟
- در مقاله حاضر سعی می‌شود نخست با رویکرد تطبیقی-تحلیلی به توضیح نزدیکی تفکر انقلاب شیعی ایران با فلسفه یونانی پرداخت، سپس با رهیافتی انتقادی، نگاه فوکویی به این روابط را واکاوی کرد.

۱. پیشینه پژوهش

تاکنون، پژوهش‌های بسیاری در مورد نظریات میشل فوکو درباره انقلاب اسلامی ایران به رشته تحریر درآمده است؛ اما همچنان مبانی فلسفی مواجهه فوکو با انقلاب، واکاوی نشده و در این نقطه خلأ پژوهشی وجود دارد. مطهرنیا (۱۳۸۲) کوشیده به معنویت‌گرایی انقلابی از جنبه عرفان مدنی توجه نشان دهد و آن را از رهبانیت متمایز سازد، اما به سبب فقدان منابع کافی و عدم رویکرد فلسفی به موضوع نتوانسته از پژوهش‌های متعارف فرا رود. محمدی و دانش‌مهر و بیچرانلو (۱۳۹۲) نیز با رویکرد انتقادی و از منظر جامعه‌شناسی سیاسی به مواضع فوکو پرداخته و معتقدند فوکو صرفاً دریافتی سلبی و واکنشی به انقلاب اسلامی داشته و نتوانسته بیرون از چشم‌انداز مدرن و با رویکردی درونی به تحلیل آن بپردازد. محمدرضا تاجیک (۱۳۷۷) با رویکردی جامعه‌شناختی-تاریخی به تقابل گفتمان پهلویسم و گفتمان اسلام‌گرایان

می‌پردازد؛ پهلویسم، با پشتوانه روشنفکری ملیت‌گرا، بر باستان‌گرایی، نژاد آریایی، اسلام‌ستیزی و «عرب همچون غیریت» تأکید می‌کرد و در مقابل، گفتمان اسلام‌گرایان، ورود اعراب به ایران را موجب اعتلای آن دانسته و «عرب همچون دیگری» را جایگزین «عرب» می‌کند. همین تلقی از اسلام بود که از دید تاجیک، فوکو را شیفته خود کرد و نزد او اسلام را همچون «شورش دانش‌های تحت انقیاد» و مقاومت در برابر نظم سلسله‌مراتب جهانی و منطق غیریت‌ساز مدرن پدیدار ساخت؛ اسلامی که با قرائت شوینستی همخوانی نداشت و فراسوی واپس‌گرایی، به «تاریخ بالفعل» می‌اندیشید. جعفر خوشروزاده (۱۳۸۵)، تحت تأثیر ایده‌های فوکو، سعی دارد انقلاب ایران را همچون جنبشی پست‌مدرنیستی معرفی کند که می‌تواند خرده‌گفتمان‌های متفاوتی را زیر چتر خود گرد آورد و نقش‌آفرینی گفتمان‌های متعدد و متکثر را در انقلاب ایران ممکن کند. در این زمینه، او به بررسی چهار خرده‌گفتمان با عناوین اسلام‌گرایان، ملی‌گرایان، چپ‌گرایان و خرده‌گفتمان طرفدار مبارزه مسلحانه می‌پردازد. ژانت آفاری و کوین اندرسون (۲۰۰۵) به انقلاب ایران و چشم‌اندازهای فلسفی تشیع سیاسی در ایران از دید فوکو پرداخته و با رویکردی انتقادی به جهان پارادوکسیکال فوکو توجه کرده‌اند؛ جهانی که از یک سو ریشه در عصر روشنگری دارد و از سوی دیگر به سنت‌های دینی همچون تشیع و مسیحیت آغازین تعلق دارد. اما نکته مهم این است که آن پژوهشگران بیشتر بدان گرایش دارند که بین شیعه و مسیحیت آغازین تطبیقی انجام دهند و به‌رغم پرداختن به پاره‌سیای یونانی از تشابه آن با پاره‌سیای شیعی سخن چندان‌ی به میان نیامده است.

پژوهش‌های دیگری هم انجام گرفته که از چارچوب متعارف فراتر نرفته‌اند. به‌منظور پرهیز از اطناب کلام اشاره‌ای بدانها نمی‌شود. در این مرور مختصر، در تمامی این پژوهش‌های ارزنده، نشانی از رابطه انقلاب ایران و فلسفه یونان باستان نیست؛ جایی که سیاست معاصر را در تماس با درک فلسفی فوکو قرار می‌دهد.

۲. مفهوم‌شناسی تاریخی پاره‌سیا از منظر فوکو

۲.۱. پاره‌سیا و یونان باستان

از دید فوکو، یکی از تعالیم بزرگ فیلسوفان یونان باستان، آموزه «پاره‌سیا» است؛ آموزه‌ای که در زندگی سقراط تجسد عینی یافته است. پاره‌سیا به چه معناست؟ فوکو می‌نویسد: «پاره‌سیا یک فعالیت کلامی است که به‌واسطه آن، سخن‌گو رابطه شخصی‌اش را با حقیقت بیان می‌کند و زندگی‌اش را به‌خطر می‌اندازد برای اینکه او حقیقت‌گویی را به‌عنوان وظیفه‌ای برای بهبود یا کمک به دیگران (همچنین خودش) تصدیق می‌کند. در پاره‌سیا، سخنگو آزادی‌اش را به‌کار می‌گیرد و رک‌گویی را به‌جای احتیاط، حقیقت را به‌جای خطا یا سکوت، خطر مرگ را به‌جای

زندگی و امنیت، نقد را به جای تملق، و وظیفه اخلاقی را به جای منفعت شخصی و بی‌تفاوتی اخلاقی برمی‌گزیند» (Foucault, 1983: 8). شاید نزدیک‌ترین معنا به آن «فاش‌گویی»^۱ است: فیلسوف، پاره‌سیاستس است، چون آنچه را که در ذهن دارد بدون واهمه بر زبان می‌آورد. تمثال مرگ سقراط در اینجا سرشت‌نماست؛ کسی که به سبب گفتن حقیقت، شهید شد. فوکو از تراژدی‌نویس یونانی، آریپید، در کتاب *زنان فنیقی* نقل می‌کند: «این زندگانی یک برده است که حق ندارد آنچه را در ذهن دارد بگوید» (فوکو، ۱۳۹۰: ۴۲). در واقع، پاره‌سیاسی، وجه تمایزبخش زندگی انسان آزاده از حیات بردگان است؛ حقیقت، آن چیزی است که تو را آزاد می‌کند.

این سخن، خواننده را به یاد رابطه «خواجه و بنده» در کتاب *پدیدارشناسی هگل* می‌اندازد؛ به‌زعم هگل، بنده آن کسی است که حاضر نیست به خاطر حقیقت، زندگی حیوانی خود را به مخاطره افکند. او با این «پا پس کشیدن»، با ناتوانی در تحقق پاره‌سیاسی، زندگی خود را حفظ می‌کند، اما در مرتبه‌دو حیوانی باقی می‌ماند. بدین معنا، به تعبیر هگلی، پاره‌سیاسی، مرزبندی میان انسان و حیوان است: «آدمی، انسانیت خود را «محقق» نمی‌کند مگر آنکه جان (حیوانی) اش را به پیروی از آرزوی انسانی خویش به خطر اندازد. در این خطر کردن و با این خطر کردن است که واقعیت انسانی به‌عنوان واقعیت پدید می‌آید و آشکار می‌شود و در این خطر کردن و با این خطر کردن است که همچون واقعیتی که ذاتاً از واقعیت حیوانی متفاوت است خود را محقق می‌کند» (هگل، ۱۳۸۷: ۳۳). بنابراین، از دید هگل، وجود حیوانی، وجودی است که هیچ ایده/حقیقتی در زندگی‌اش وجود ندارد که به خاطر آن، واقعیت بیولوژیکی و طبیعی‌اش را وانهد. البته مرگ‌اندیشی یونانی به معنای انکار زندگی نیست؛ برعکس، مرگ، ارزش زندگی را در چشمان آدمی دوچندان می‌کند؛ مرگ به آدمی یادآوری می‌کند که مراقب زندگی‌اش باشد و از آن خاطره‌ای یگانه بسازد.

در واقع، پاره‌سیاستس، کسی است که هیچ شکافی میان حقیقت و زندگی‌اش نمی‌افکند؛ او بدون حقیقت نمی‌تواند زندگی کند: «من خودم واقعاً چیزهایی را تجربه می‌کنم که به‌عنوان امر حقیقی می‌گویم... و نه تنها چیزهایی را که می‌گویم حقیقی می‌دانم و می‌فهمم، بلکه عاشق آنها هستم، به آنها متصلم و کل زندگی‌ام تحت حکمرانی آنهاست» (Foucault, 2005: 405). - این حقیقتی را که می‌گویم، تو آن را در من مشاهده می‌کنی: حقیقت، نه فقط در نفسم، بلکه در جسمانیتم عینیت یافته است: زندگی من، شاهدی است بر حقیقت من. سقراط به‌عنوان استاد یونانی زمانی از فضیلت شجاعت می‌گفت که خود بارها در کارزارهای جنگ جانفشانی‌ها کرده بود. معلوم است بر این اساس، پاره‌سیاستس کسی است که اگرچه از لحاظ قدرت

۱. فاش می‌گویم و از گفته خود دلشادم / بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم (دیوان حافظ)

فرو دست است، از جایگاه حقیقت، موضعی فرادستی نسبت به دیگران دارد. از این رو برخلاف پارهسیاستس بد، او تنها وامدار حقیقت است و از کلام خالی از حقیقت دوری می‌کند. پارهسیاستس بد اما صرف دغدغه «رک‌گویی» دارد نه انتقال حقیقت و فضیلت. اگر استاد یونانی نمی‌توانست مطابق با آنچه موعظه می‌کرد، زندگی کند، آنگاه از سوی شاگردان خویش مورد انتقاد قرار می‌گرفت. در واقع، این فقط استاد نبود که می‌توانست شاگرد را به نقد کشد، بلکه یک رابطه دوسویه و متقارن میان آنها وجود داشت؛ این گونه نبود که یکی سخن بگوید (استاد) و دیگری منفعلانه و خاموش گوش سپارد (شاگرد). رابطه شاگرد-استاد، رابطه‌ای پارهسیایی بود، چون بیان حقیقت را به چیزی خطیر برای هر دو طرف تبدیل می‌کرد. حتی در این رابطه، نیرویی که از پایین (شاگرد) به بالا (استاد) اعمال می‌شد، شدیدتر و قدرتمندتر بود، زیرا «حقیقت‌آزمایی» بیش از هر کسی معطوف به استاد/فیلسوف بود و نه شاگرد/مخاطب: آزمون بزرگ آن است که آیا کسی که صاحب حقیقت فلسفی است (استاد) جسارت آن را دارد که مطابق این حقیقت زندگی کند؟ معلوم است که در اینجا این استاد/قدرت فرادست است که در معرض مؤاخذه قرار دارد. در واقع، پارهسیاستس برخلاف سوژه دکارتی یک رابطه «صرفاً نظری» با حقیقت ندارد، برعکس، حقیقت او شکلی از «حقیقت زیسته‌شده» است. پارهسیا همواره آنجایی معنا دارد که بیان حقیقت برای گوینده‌اش با مخاطره و حتی بیم مرگ همراه است. بدین معنا، پارهسیا صدای فرودستان است؛ صدای کسانی که در هرم قدرت جایی ندارند: «برای همین است که یک یونانی باستان نمی‌گفت که آموزگار یا پدری که کودکی را توبیخ کند، دارد از پارهسیا استفاده می‌کند؛ اما وقتی فیلسوفی از جباری انتقاد می‌کند، یا شهروندی از اکثریت، یا شاگردی از معلمش، آن وقت ممکن است که یک یونانی بگوید چنین گوینده‌ای دارد از پارهسیا استفاده می‌کند» (فوکو، ۱۳۹۰: ۳۰). حقیقت‌گویی پارهسیایی همیشه با نوعی مخاطره‌جویی همراه است؛ خطر حذف نیروی فروتر توسط نیروی فراتر.

همچنین، اطاعت شاگرد از استاد «موقتی» بود، نه دائمی؛ او تا آنجایی گوش‌سپاری داشت که شرایط برای تبدیل شدنش به یک سوژه مستقل و خودآیین فراهم آید و بتواند زندگی خود را بی‌اتکا به دیگری ره برد؛ همچون کودکی که بعد از بلوغ به استقلال از والدین خود می‌رسد. شاگرد حقیقی سقراط، کسی بود که از او فرا می‌رفت و راه حقیقی خود را می‌جست: «غایت پارهسیا باید عمل کردن به گونه‌ای باشد که در یک لحظه معین، شخصی که با او سخن گفته می‌شود خودش را در موقعیتی بیابد که دیگر نیازی به سخن «دیگری» نداشته باشد. چرا و چگونه دیگر نیازی به سخن دیگری ندارد؟ دقیقاً بدین خاطر که سخن دیگری حقیقی است» (Foucault, 2005: 379). افلاطون معتقد است که خود سقراط فراروی از استاد را به شاگردانش

توصیه می‌کرد: «افلاطون براساس واقعیت تاریخی شخصیت سقراط مدعی است که او مردی بوده که مستقل فکر می‌کرده و به دیگران هم یاد می‌داده تا مستقل فکر کنند. بنابراین، حرف افلاطون این است که شما هم اگر می‌خواهید پیرو سقراط باشید، باید مستقل فکر کنید و در صورت لزوم، باید حتی راهتان را از افکار و زمینه‌های اختصاصاً سقراطی جدا کنید» (مگی، ۱۳۷۷: ۲۸). این در حالی بود که در سنت شبانی مسیحی، نفس اطاعت و سرسپردگی، فضیلت دانسته می‌شد؛ مؤمنان به‌عنوان بره‌های خداوند اجازه نداشتند که مسیری مستقل از طریق چوپان برگزینند؛ این عمل آنها، تمرد و عصیان تلقی می‌شد و عقابی سخت به‌همراه داشت. لذا، در مسیحیت، «اطاعت دائمی»، شرط فضیلت‌مندی است.

در واقع، رابطه پاره‌سیایی به کل مناسبات اجتماعی-سیاسی یونان باستان تسری می‌یافت و نوعی «حکمرانی مبتنی بر دوستی» را ممکن می‌کرد، چراکه به‌طور حقیقی، در گروه دوستان است که حقیقت بدون هیچ حجابی، هیچ نظام سلسله‌مراتبی به اشتراک گذاشته می‌شود؛ دوستی در دموکراسی یونانی بسیار حیاتی است؛ دوستی، طریق انتقال حقیقت و فضیلت به دیگری است؛ از همین روست که فلسفه در یونان باستان از ریشه Philia مشتق شده است: «Philia یعنی وابستگی شخصیت و نحوه زندگی، سهم شدن اندیشه‌ها و نحوه زیستن، نیک‌خواهی متقابل» (Foucault, 1990c: 201). یگانه امکان هرگونه دیالوگ حقیقی، دوستی است: در تماس زندگی‌هاست که حقیقت‌ها منتقل می‌شوند.

از دید فوکو، پاره‌سیا، بر زبان آوردن یک حقیقت انتزاعی و عافیت‌جویانه نیست، بلکه نوعی «قمار زندگی»^۱ است؛ در واقع، فرد هرچه به حقیقت پاره‌سیایی نزدیک‌تر می‌شود، از جهان همگانی و نظم مسلط مادی فاصله بیشتری می‌گیرد. بنابراین، پاره‌سیاستس، نقطه مقابل خطیب است؛ سخنوران می‌کوشند با رنگ و لعاب‌بخشی به کلمات، هرچه بیشتر مخاطبان را شیفته خویش سازند. خطیب همواره در مسیر تأیید همگانی گام می‌نهد. پاره‌سیاستس، اما، هیچ وابستگی و انفعالی نسبت به صدای عامه ندارد. از همین روست که تمثال سقراط برای عوام غریب می‌نمود: سقراط کسی بود که در رساله «آپولوژی»، Atopos خوانده می‌شد: موجودی بیگانه، غیرقابل طبقه‌بندی، مخالف‌خوان، معیارناپذیر که نه از جنس انسان است و نه از گونه خدایان. به قول پی‌یر آدو: «همشهریان، دعوت سقراط را برای زیر سؤال بردن تمام ارزش‌ها و رفتارهای خویش و نگران خویش بودن، جز گسیختن کامل از زندگی روزمره، عادت‌ها و باورهای زندگی معمولی، جهانی که برای آنها مأنوس است، چیزی تلقی نمی‌کنند. وانگهی آیا دعوت به نگرانی برای خویش، دعوت به بریدن از شهر خویش از سوی مردی

۱. خنک آن قماربازی که بباخت هرچه بودش / بنماند هیچش الا هوس قمار دیگر (مولانا)

نیست که خود به نوعی بیرون از جهان (Atopos)، یعنی گمراه‌کننده، غیرقابل طبقه‌بندی و دلهره‌انگیز است؟» (آدو، ۱۳۸۲: ۶۳). سقراط برای فوکو مثالِ اعلاّیِ تخطی از زندگی همگانی است.

این فاصله‌گیری و متفاوت زیستن، رویکرد انتقادی نسبت به وضعیت موجود است که از آغاز با فلسفه عجین بوده است؛ کشف کنش پاره‌سیایی در فلسفه به معنای فهم «سنت تفکر انتقادی» در تاریخ است؛ در واقع، فلسفه، متولی تعلیم و تربیت جوانان برای عبور از نابالغی (سوژه‌های دگرآیین) به بلوغ و بزرگسالی (تبدیل شدن به سوژه‌های خودآیین) است؛ نقدی به خلأ آموزش نهادین: «این نقد که آموزش آتنی نمی‌تواند انتقال از نوجوانی به بزرگسالی را تضمین کند، اینکه این آموزش نمی‌تواند ورود به زندگی بالغان را تضمین کند و قانونمند سازد، به نظر من، وجود چنین نقدی، خصیصهٔ همیشگی فلسفهٔ یونان است. ما می‌توانیم بگوییم که در اینجا-مواجهه با این معضل، در این شکاف نهادی، در این نقص آموزشی که از لحاظ سیاسی و اخلاقی، لحظهٔ پایان نوجوانی و ورود به زندگی بالغان را دچار آشفتگی می‌ساخت- بود که گفتار فلسفی یا لاقبل صورت سقراطی-افلاطونی گفتار فلسفی پدیدار شد» (Foucault, 2005: 87).

فلسفه، نوعی فراروی و چرخش از آموزه‌های ناصوابی است که از روزگار کودکی (گذشته) بدو انتقال یافته است. از این‌رو به زبان هگل، منِ انسانی، منی است که «آنچه هست نباشد (به حال موجودی ایستا و داده و به‌عنوان موجودی طبیعی و در مقام «خصلت جبلی» نماند) و آنچه نیست باشد (یعنی بشود). بدین‌سان این «من» حاصل کار خویش خواهد بود و با نفی کنونی آنچه (در گذشته) بوده است به آنچه شده (در آینده) مبدل خواهد شد... نفس وجود این «من» عبارت است از شدنِ عمدی و تطور ارادی و پیشرفت آگاهانه و دلخواهانه و برتری جستن از داده یا امر واقع» (هگل، ۱۳۸۷: ۳۰).

فوکو، با ارجاع به یونان باستان، به نقد، نه همچون رویکردی نظری و انتزاعی، بلکه بسان «انقلاب در خود» یا «میل به شدن» می‌اندیشد. از همین روست که فوکو با ارجاع به مفهوم روشنگری نزد کانت، معتقد است که فلسفه «عبارت است از نقد آنچه ما می‌گوییم، می‌اندیشیم و انجام می‌دهیم، از طریق هستی‌شناسی انتقادی خودمان» (Foucault, 1997a: 315). این پیوند فلسفه و نقد به‌مثابهٔ انقلاب در خود، فوکو را به مفهوم «معنویت» می‌رساند: «ما فلسفه را شکلی از اندیشه می‌نامیم که پرسش می‌کند از آنچه قادر می‌سازد سوژه را تا به حقیقت دست یابد و اینکه می‌کوشد تا شرایط و محدودیت دستیابی سوژه به حقیقت را تعیین کند. اگر ما چنین فهمی از فلسفه داشته باشیم، آنگاه من فکر می‌کنم که ما می‌توانیم معنویت/روحانیت را جستار،

کردار و تمرینی بنامیم که از طریق آن، سوژه تغییرات ضروری‌ای را بر خویشتن تحمیل می‌کند تا به حقیقت دست یابد» (Foucault, 2005: 15).

بنابراین، از دید فوکو، این پیوند معرفت/فلسفه با معنویت^۱ نزد فیلسوفان یونان باستان، شرط وصول به حقیقت بود: «تمامی فیلسوفان باستان از این قاعده دفاع می‌کردند: زیرا سوژه، امکان دسترسی به حقیقت داشته باشد باید دگرگون شود، تغییر و تحول یابد... هیچ حقیقتی بدون تغییر و تبدل یا تحول سوژه نمی‌تواند وجود داشته باشد» (See to: Rayner, 2007: 127). همین مفهوم ضرورت دگرذیسی در سوژه به‌عنوان شرط دستیابی به حقیقت، از نکاتی است که انقلاب در ایران را برای فوکو به موضوعی بنیادین تبدیل کرد: انقلاب همچون تحول بنیادین سوژه.

۳. کنش پاره‌سیایی شیعی و انقلاب ایران

انقلاب شیعی ایران یادآورد چه خصایصی از خاستگاه فلسفه یونان باستان بود؟ در اینجا می‌توان به برخی نکات اشاره کرد:

۳.۱. شهید بسان پاره‌سیاستس

فرهنگ شهادت در انقلاب ایران یادآور تمثال باشکوه سقراط است؛ روزگاری افلاطون پرسید: این چه «حقیقتی» بود که سقراط برایش مرگ را پذیرا شد؟ اکنون پرسشی مشابه پیش روی فوکو است: تشیع، کدامین حقیقت را به پیروانش آموخته بود که سبب شد تا آنها در راه این حقیقت، زندگی را فدا کنند؟ او به‌دنبال کشف روح سقراطی در تشیع بود: «فوکو به‌وضوح شیفته و حیران مردم ایران شده بود که آماده بودند تا خطر زندان، شکنجه و حتی مرگ را بپذیرا باشند و می‌کوشید دریابد چه چیزی به آنها چنین اراده کاملاً منحصربه‌فرد و حماسی‌ای می‌بخشد» (Leezenberg, 2004: 102). فوکو، از تعبیر سیاسی مفهوم شهید فاصله می‌گیرد و او را همچون «سوژه حقیقت» بازنمایی می‌کند؛ دقیقه‌ای که شهید را به پاره‌سیاستس/سقراط مرتبط می‌سازد: شهید نمی‌خواهد صرفاً یک نظام سیاسی را براندازد، بلکه به‌دنبال استقرار یک نظام حقیقت‌دیگرگون است؛ در اینجا، فوکو همچنین به تفاوت تفکر شیعی از شهادت در مقابل فرهنگ مرگ‌اندیشی در سنت مسیحی نظر دارد؛ در مسیحیت، اندیشه مرگ، فرد را به کناره‌گیری از جهان/کنش‌گری و تبدیل شدن به سوژه‌ای خاموش و منفعل فرامی‌خواند. فوکو از انقلابیون ایران نقل می‌کند: «شما غربی‌ها به مرگ می‌اندیشید، از او می‌خواهید که از زندگی جداپتان کند. او به شما درس ترک و تسلیم می‌دهد. ما به مردگان می‌اندیشیم، زیرا به زندگی

1. Spirituality.

پیوندمان می‌دهند، ما دست به‌سوی مردگان دراز می‌کنیم تا ما را به وظیفه همیشگی عدالت پیوند دهند. مردگان با ما از وظیفه و از پیکاری که اسباب پیروزی او را فراهم می‌آورد سخن می‌گویند» (فوکو، ۱۳۷۷: ۲۹). به قول علی شریعتی، ضربه تعیین‌کننده شهادت در وجدان تشیع «یک نوع مقاومت منفی مستمر و غیررسمی که یک عادت یا رفتار جمعی شده بود، در میان مردم پدید آورده بود که شگفت‌انگیز است» (شریعتی، ۱۳۶۰: ۱۷۲).

قهرمان مسیحی، راهب است نه پاره‌سیاستس؛ منفعل، خاموش، عزت‌گرفته از جهان. در مقابل، زندگی شهید، شاهی است بر نفی دوآلیسم معنویت‌گرای مسیحی: فراروی از دوقطبی‌های حسانیت-روحانیت، دنیا-آخرت، جسم-روح، انسان-خدا و غیره. شهید هم یک سوژه سیاسی است و هم یک سوژه معنوی؛ نقطه‌ای که امر روحانی، سیاسی است و امر سیاسی، روحانی. عاشورا، مصداق تاریخی این اتصال و وحدت است. فوکو در اینجا، از روایت هانری کربن درباره عرفان شیعی تأثیر گرفته است؛ کربن از جهان «هورقلیا» سخن می‌گوید: «جایی که روح و بدن یک چیز هستند، جایی که روح، لباس جسمانیت به تن می‌کند و روحانیت جسمانی یا جسمانیت روحانی ساخته می‌شود». لذا «آنچه کربن در مطالعه‌اش درباره معنویت شیعی و صوفیانه... عیان می‌سازد آن است که چگونه در اشکال خاصی از اسلام این جهان، آستانه جهان روحانی است؛ جا دادن روحانیت در بدن، خواه یک نوع دوآلیسم را حفظ کند خواه نه، امر معنوی را به امر مادی و سیاست بدن پیوند می‌زند» (Carrette, 2000: 139). انقلاب ایران در انطباق سوژه روحانی و سوژه سیاسی، عدم تضاد امر مادی و امر روحانی متولد شد. فوکو در تشیع، فهم تازه‌ای از دین می‌یابد که با عقبه مسیحی او همخوانی ندارد؛ قلمرو سنتی دین جابه‌جا شده است. از این رو این سخن نیچه در کتاب *تبارشناسی اخلاقی* که می‌گوید: «آنجا که ملکوت خدا آغاز می‌شود، زندگی پایان می‌گیرد» (نیچه، ۱۳۸۰: ۴۷)، در مورد دوگانه‌انگاری مسیحیت مصداق دارد، نه در مورد تشیع. در فرهنگ شیعی، شهید، آن هنگام که می‌خواهد به ملکوت خدا و زندگی روحانی نزدیک‌تر شود، خود را درگیرتر و فعال‌تر در این زندگی زمینی می‌یابد؛ نقطه تماس با زندگی مادی و زندگی روحانی، بر هم مماس شده‌اند. علی شریعتی نیز همواره نسبت به رخنه کردن دوآلیسم رهبانیت‌گرا در اسلام هشدار داده است: «اولین انحراف، جدا کردن اسلام بود- به‌عنوان یک دین- از پایگاه اجتماعی‌اش، در ابعاد سیاسی، اقتصادی و مردمی‌اش، به‌گونه‌ای که دینی شود همچون دیگر ادیان که در یک جهت‌گیری و یک رسالت خلاصه شود؛ "مجموعه عقاید و اعمالی که فرد را برای رستگاری پس از مرگ تزکیه می‌کنند..."» (شریعتی، ۱۳۶۰: ۱۸۰). فوکو معتقد است که انقلاب ایران مسیری دیگرگون پیموده است: «جنشی که در آن نفس مذهبی دمیده شده است که بیش از آنکه از عالم بالا سخن بگوید به دگرگونی این دنیا می‌اندیشد» (فوکو، ۱۳۷۷: ۶۵).

۲. ۳. انقلاب همچون آفرینش سوژه

فوکو از مفهوم انقلاب ایران نیز تعبیری فلسفی پیش می‌کشد؛ فوکو، انقلاب ایران را همچون «جابه‌جایی نظام‌های سیاسی» فهم نمی‌کند، بلکه کوششی می‌داند برای تحول هویتی سوژه؛ انقلابیون، کسانی هستند که می‌خواهند خود را به سوژه‌هایی متفاوت تبدیل کنند و از زندگی خود، معانی تازه بیرون کشند: انقلابی برای تغییر خود. فوکو از ایرانیان نقل می‌کند که می‌گفتند ما «باید خودمان را تغییر دهیم. باید شیوه بودنمان و رابطه‌مان با دیگران، با چیزها، با ابدیت، با خدا و غیره کاملاً تغییر کند و تنها در صورت این تغییر ریشه‌ای در تجربه مان است که انقلابمان واقعی خواهد بود... مذهب برای آنان نوید و تضمین وسیله‌ای برای تغییر ریشه‌ای ذهنیت [سوپرکتیویته]شان است... یعنی اراده به تغییر کل هستی‌شان با بازگشت به تجربه‌ای معنوی که فکر می‌کنند در قلب اسلام شیعه می‌یابند» (فوکو، ۱۳۸۰: ۶۱-۶۰). بدین معنا، انقلاب، نه یک رخداد صرف سیاسی، بلکه یک «صورت بیان»، یک «شیوه باهم‌بودن»، نوعی «گفت و شنود» است (فوکو، ۱۳۷۷: ۳۲). این سخن فوکو که چنین انقلابی نحوی «سبک زیستن»، «آفرینش سوژه» یا «اراده به تغییر ریشه‌ای زندگی» (فوکو، ۱۳۸۰: ۶۷) است، یادآور تعبیر شریعتی از مفهوم «خودسازی انقلابی» است: «انسان نمی‌تواند در یک انقلاب اجتماعی، صادقانه، مطمئن و تا نهایت راه، وفادار و راستین بماند، مگر اینکه، پیش از آن، و هماهنگ با آن، خود را انقلابی ساخته باشد و بسازد. اساساً انسان انقلابی تنها انسانی نیست که در یک انقلاب اجتماعی شرکت می‌کند، بلکه یک انقلابی بیش از هر چیز یک جوهر دگرگونه خودساخته‌ای است، انسانی است که خویشتن خودساخته ایدئولوژیک را جانشین خویشتن موروثی سنتی و غریزی کرده است» (شریعتی، ۱۳۵۶: ۱۳۳). برای شریعتی، شیعی زیستن، صرف پیروی از شعائر و آیین و احکام عبادی نیست، بلکه طریقی برای دگرگون ساختن و تغییر و تبدل است: «در آثار فوکو از سال ۱۹۷۶، معنای «امر معنوی/روحانی» برحسب انتظام سیاسی معرفت یا بر مبنای پرسش از حکومت‌مندی طرح شد» (Carrette, 2000: 131). در واقع، فوکو، از دین همچون معنویت سیاسی سخن می‌گوید که می‌کوشد نسبتی با اشکال حکومت‌مندی برقرار کند و در این نسبت گاه همچون مسیحیت به «سوژه‌های تحت حکمرانی» و گاه همچون تشیع به «سوژه‌های شورش علیه حاکمیت‌ها» بدل شود. فوکو به‌نوعی هویت شیعی را بر هویت انقلابی منطبق می‌کند و میان این دو تمایزی نمی‌نهد.

فوکو مفهوم «خودسازی انقلابی» علی شریعتی را تعبیر می‌کند به شور تغییر و «بی‌قراری مدام» برای «شدن» (فوکو، ۱۳۷۷: ۳۰). در اینجا، «انقلاب» عبارت است از «امتناع از آنچه هستیم». از دید فوکو، انقلابیون شیعی «واقعیت معاصر خویش» را به بزرگ‌ترین پرسش خود مبدل ساختند: تاریخ اکنون: ما چگونه ما شدیم؟ چگونه به این چیزی که هستیم، بدل شدیم؟ طرح

این پرسش‌ها برای فوکو یادآوردِ سؤالات کانت از روزگار خویش یعنی عصر روشنگری بود؛ کانت وقتی از خود می‌پرسید که «روشنگری چیست؟» بدین معنا بود که «ما امروز چه هستیم؟ چه می‌اندیشیم؟ و چه انجام می‌دهیم؟» (Foucault, 1997a: 303). و البته «نقد آنچه ما هستیم، در عین حال تحلیل تاریخی محدودیت‌هایی است که بر ما تحمیل می‌شوند» (Foucault, 1997a: 319). بنابراین، نشانه گرفتن قلب اکنون، به معنای فراروی از «آنچه هستیم» نیز بود؛ سوژه بدون تغییر در شرایط تاریخی موجود، نمی‌تواند در خود تحولی ایجاد کند. بنابراین، در انقلاب ایران، تغییر ساختارها، کرداری منفک از اراده «بازگشت به خویشتن» نبود؛ تغییر خود از طریق تغییر جهان.

شعار «بازگشت به خویشتن»، یک سوژه خُر/آزاده می‌سازد: سوژه خودآیینی که از هرچه موروثی/خارج از اراده و تصمیم اوست، فرا رفته؛ از دید فوکو، این خصیصه همان نکته‌ای است که «اراده معطوف به حقیقت» در شیعه را به کنش آزادی پیوند می‌زند؛ «تشیع، دقیقاً شکلی از اسلام است که با آموزه‌ها و مضامین باطنی‌اش، بین آنچه اطاعت بیرونی محض از قانون است و آنچه زندگی روحانی ژرف است، تمایز نهاد» (Foucault, 1990a: 218). بنابراین، مفهوم انقلاب به معنای بازآفرینی شخصی، در تشیع هرگز با مسئله اطاعت و انقیاد به قانون پیوند نمی‌خورد. از دید فوکو، چنین منشی در تقابل با رویکرد مدرن به سوژه است: «ما [مدرن‌ها] بدیهی می‌پنداریم که این پرسش چگونه باید به سوژه بنگریم و چه چیزی او باید از خودش بسازد؟ باید برحسب قانون مطرح شود؛ یعنی در چه سویی، تا چه حدی، بر چه اساسی و درون چه مرزهایی، سوژه باید از قانون تبعیت کند؟» (Foucault, 2005: 318). در مدرنیته این «رابطه با قانون» است که «رابطه با حقیقت/سوژه» را ممکن می‌کند. در تشیع رابطه بازگون می‌شود: «حق است که قانون را پدید می‌آورد نه که قانون، حق را بسازد» (فوکو، ۱۳۷۷: ۳۰).

مدرنیته تحت تأثیر مسیحیت، بدان گرایش یافته که برای اینکه هرچه بیشتر «بهنجار» باشیم، باید هرچه کمتر «آزاد» باشیم: انقیاد به بیرون. به قول فوکو، زندگی مدرن نوعی «حیات تحت انقیاد» است: «زندگی اُبژه پلیس است... پلیس باید تضمین کند که مردم زنده می‌مانند، زندگی می‌کنند، و بهتر از آن چیزی که هستند، می‌شوند» (Foucault, 1990b: 81). ماکس وبر نیز بوروکراسی مدرن را شکل دنیوی شده قدرت شبانی مسیحی می‌داند: «در هیچ عصر و اقلیم دیگری به اندازه غرب جدید نمی‌توان احساس کرد که تمام زندگی اجتماعی از جنبه‌های سیاسی، فنی، و اقتصادی تا این حد جبراً و تماماً به سازمانی از دیوان‌سالاران متخصص و کارآموده وابسته باشد. وظایف عمده زندگی روزمره جامعه در دست دیوان‌سالارانی که در زمینه‌های فنی، تجاری و از همه مهم‌تر حقوقی تخصص داشتند، قرار گرفت» (وبر، ۱۳۸۵: ۲۴). از

دید وبر نمی‌توان تجربه زیسته‌شده‌ای در جهان مدرن یافت که بیرون از کنترل و مدیریت بوروکراتیک قرار گیرد.

در مسیحیت، شرط وصول به حقیقت را تبدیل شدن به یک «سوژه مطیع و منقاد» و «انکار خویشتن» می‌داند: «اطاعت راهبانه صرفاً مبتنی بر نیاز به بهسازی خویشتن نیست، بلکه تمام سویه‌های زندگی راهب را در برمی‌گیرد. هیچ عنصری در زندگی راهب وجود ندارد که از این رابطه بنیادین و دائمی اطاعت مطلق از استاد رها باشد» (Foucault, 1988: 44). اطاعت و سرسپاری راهب، شرط رسیدن او به حقیقت/رستگاری است؛ در مسیحیت «شما نمی‌توانید رستگار شوید مگر اینکه خودتان را انکار کنید... بنابراین، بن‌مایه بازگشت به خود یک پاد-بن‌مایه^۱ شده است» (Foucault, 2005: 250). بنابراین، اگر در تشیع، انقلاب در سوژه، موجب تشدید اراده‌مندی و هماهنگی خودیابی با خدایابی بود، در رهبانیت مسیحی، خودشناسی به انکار خود و انقیاد به دیگری منجر می‌شد؛ «خودشناسی، راهی است برای چشم‌پوشی از خود» (Foucault, 1995: 22). گویی «دیگری بزرگ» از ما می‌خواهد برای اینکه به فضیلت و سعادت برسیم، هرچه بیشتر از خود دور شویم. در اینجاست که فوکو به مفهوم «رابطه با دیگری» در مذهب شیعی همچون بدیلی برای مسیحیت/مدرنیته توجه نشان می‌دهد.

۳.۳. رابطه با دیگری: مرجعیت

فوکو معتقد است که میان پیروان و مرجعیت خویش، رابطه‌ای دوسویه و متقابل وجود دارد، از جنس روابطی که در حلقه‌های دوستی می‌توان سراغ گرفت: «در روحانیت شیعه، مرجعیت دینی تابع سلسله‌مراتب نیست. هر کسی تنها از مرجعی پیروی می‌کند که خود بخواید. آیات عظام امروزی را که در برابر شاه و پلیس و ارتش او ملتی را یکپارچه به خیابان‌ها کشانده‌اند، هیچ‌کس بر مسند نشانده است، بلکه مردم به ایشان گوش کرده‌اند؛ و این نکته حتی درباره کوچک‌ترین اجتماعات هم صادق است. آخوندهای محله و ده کسانی را بر گرد خود جمع می‌کنند که به‌سوی سخن ایشان کشیده می‌شوند؛ اسباب معاش ایشان را همین مردم داوطلب فراهم می‌کنند؛ از طریق همین مردم درمی‌یابند که چگونه باید به مریدانی که همین مردم خوراک رسانند؛ نفوذشان را هم از همین مردم دارند» (فوکو، ۱۳۷۷: ۳۱-۳۰). چنین رابطه‌ای مبتنی بر «اعتماد شخصی/دوستی» است، نه الزامات قانونی/نهادین. دوستی، سبکی از زیستن است که در جهان مدرن ناپدید شده است، چراکه انسان مدرن تنها روابط مبتنی بر الزامها و قانونها و قراردادهای را می‌شناسد، درحالی‌که دوستی نوعی انتخاب آزاد بیرون از قرارداد است: «شیوه‌ای از زندگی که می‌تواند بین افراد با سنین متفاوت، جایگاه و فعالیت اجتماعی متفاوت به اشتراک

گذاشته شود. دوستی، رابطه‌ای مستحکم به بار می‌آورد که هیچ شباهتی به روابط نهادینه‌شده ندارد» (Foucault, 1997b: 138). فوکو نسبت میان پیروان و مراجع شیعی را از این جنس می‌داند: رابطه دوستی. همان‌گونه که در انقلاب شیعی ایران، افراد با خاستگاه‌ها و طبقات مختلف در کنار یکدیگر گرد آمدند.

بدین ترتیب، بین روحانیان شیعی و پیروانشان «وابستگی متقابل و متقارن» وجود دارد و نسبت «از بالا به پایین» حاکم نیست؛ به همان اندازه که مرجع شیعی می‌تواند پیروانش را مؤاخذه کند، پیروان نیز می‌توانند آنجایی که میان حقیقت و زندگی او شکاف می‌افتد، مرجع را نقد کنند: «این مردان دین مثل پرده‌هایی هستند که خشم و خواست‌های مردم بر آنها نقش شده است. اگر بخواهند برخلاف جریان شنا کنند، این قدرتی را که عمدتاً در جریان گفت‌و شنود به دست آمده است از دست می‌دهند» (فوکو، ۱۳۷۷: ۳۱). در این توصیفات فوکویی، شباهت میان این نوع رابطه با نسبت میان شاگرد-استاد در یونان باستان مشهود است. پیرو شیعی بیش از آنکه رابطه خود با مرجع را بر «اطاعت» بنا کند، ملزم به برقراری نوعی «دیالوگ» با اوست. در اینجا، شاهد ظهور تعامل مبتنی بر نسبت «سوژه-سوژه» هستیم که از دوقطبی‌سازی‌های غیریت‌ساز عبور می‌کند. چنین رابطه‌ای نقطه مقابل رابطه «سوژه-اُبژه» است که در فرهنگ شبان‌کارگی مسیحی حاکم بود: «لحظه اقرار، اعتراف، یعنی هنگامی که سوژه خودش را در گفتار حقیقی به اُبژه تبدیل کند» (Foucault, 1988: 333). در تشیع، «رابطه با دیگری» نحوی «رابطه با خود» است. «رابطه با حقیقت» باعث نمی‌شود که او «خواست آزادی» را فرو نهد. مرجع حقیقت از او تعبد و اطاعت نمی‌خواهد، بلکه خواستار آزادمنشی هرچه بیشتر اوست، همان‌گونه که حکمت وجودی این مراجع، انتقال قدرت از رأس هرم به قاعده هرم اجتماعی بوده است: آنجا که بی‌صدایان، صدایی برای خود بیابند. مرجعیت شیعی، بازنمایی‌کننده قدرت «از پایین» بود. مرجعیت، کانالی بود که از طریق آن، توده‌ها می‌توانستند از خود سخن بگویند و در باب پیرامون خویش، داوری و قضاوت کنند. در واقع، مرجعیت از گفتمانی بومی سود می‌جست که به سادگی می‌توانست مورد استفاده و در دسترس مردمان عادی قرار گیرد، برخلاف گفتمان روشنفکری که همواره نخبه‌گرایانه و آکادمیک باقی ماند و امکان رخنه به زندگی عادی مردم را نداشت. هرچه توده‌ها به مرجعیت نزدیک‌تر می‌شدند، فرایند تبدیل آنها از سوژه‌های دگرآیین به سوژه‌های خودآیین تشدید می‌شد. بدین ترتیب، در تشیع، ترکیب «مؤمن انقلابی» (واژه‌ای غریب برای غربی‌ها) جایگزین ترکیب «مؤمن منقاد» در سنت مسیحیت شد. فوکو، همان تعبیری از مرجعیت شیعی را به کار می‌بندد که در پاسخ به پرسش «روشنگری چیست؟» از سوی کانت مطرح شده بود. به تعبیر کانت، ستیز با «قیم‌مآبی» که در تعریف کانت از روشنگری آمده است: «روشنگری، خروج آدمی است از نابالغی به تقصیر خویش‌ن خود؛ و

نابالغی، ناتوانی در به‌کار گرفتن فهم خویشتن است بدون هدایت دیگری» (کانت، ۱۳۷۷: ۱۷). کانت در ادامه می‌افزاید: «تن‌آسایی و ترسویی است که سبب می‌شود بخش بزرگی از آدمیان، با آنکه طبیعت آنان را دیرگاهی است به بلوغ رسانیده و از هدایت غیر رهایی بخشیده، با رغبت همه عمر نابالغ بمانند، و دیگران بتوانند چنین ساده و آسان خود را به مقام قیم ایشان برکشاند؛ نابالغی، آسودگی است» (کانت، ۱۳۷۷: ۱۷). از دید فوکو، «نابالغی» نزد کانت، نقطه‌مقابل «پاره‌سیا» است؛ اولی بر ترس مبتنی است و دومی، بر شجاعت.

فوکو، غایت یکسانی را برای روشنگری و انقلاب شیعی ایران تعریف می‌کند؛ تبدیل شدن به سوژه‌های خودآیین. از این‌رو از دید او، رابطه‌ی پیروان با مرجعیت خویش، همچون رابطه‌ی کودک با مادر است که وابستگی موقتی بدو دارد و چون بزرگ شد زندگی خویش را انتخاب می‌کند. مراجع نیز پیروان خویش را آماده می‌کنند تا در بزنگاه‌های زندگی، شجاعانه تصمیم بگیرند و عمل کنند. معنای بلوغ همین است.

نقد و نتیجه‌گیری

بی‌گمان، فوکو به‌دنبال بازیابی یوتوپایی دیگر در سبک زندگی شیعی نیست، چراکه پیشتر با هرگونه تفکر مبتنی بر آرمانشهری مخالف کرده است؛ او در تشیع نوعی «دگرجا» (Heterotopia) را جست‌وجو می‌کند: جایی با نظم متفاوتِ معرفتی-هنجاری، گونه‌ای از دیگرگونه شدن در نسبت با هژمونی جهانی: «اگر مدرنیته دوره‌ای است که در آن، شکل خاصی از سوژکتیویته بنیاد نهاده شده است...می‌توان نشان داد که مسائل "کسانی که بعد از آن سوژه" و بعد از مدرنیته می‌آیند، شکل دیگری از پرسش از دگرگونی‌هایی طرح می‌افکند که شرایط امکان سبک زندگی پسا-غربی را فراهم می‌آورد» (Venn, 2000: 196). این واژه «پسا» بیش از آنکه بیانگر یک نظم مستقر و متعین باشد، نشانه «فراروی» است؛ بیانگر اینکه نظم غربی، یک ضرورت کلی و جهانشمول نیست و محصول امکان‌های حادث و شرایط تاریخی گذرا و محدود است. در مفهوم «دگرجا» نوعی تحدید و مرزبندی سلبی وجود دارد که اجماع فراگیر سیاست مدرن را به چالش می‌کشد: نوعی گشودگی به آینده، به‌جای محصور ماندن در اکنون. آینده‌ای که نه امتدادِ اکنون، بلکه به معنای گسست از آن است؛ از این‌رو پاسخ به پرسش مهم لیوتار مبنی بر اینکه «آیا ما امروز سازماندهی رخدادهای ما مطابق با ایده‌ی تاریخ جهانشمول انسانیت دنبال می‌کنیم؟» به قطع «منفی» است. برای فوکو، انقلاب شیعی ایران، نحوی از این گسست آینده است؛ تشیع برای او مهم است چون شکلی است از دیگربودگی. تشیع، واسطه‌ای است برای نقد اشکال دین‌ورزی غربی.

فوکو رهیافتی زیباشناختی به تشیع و انقلاب دارد و به نحو سلبی، آن را همچون «تخطی زیباشناسانه» فهم می‌کند، همان‌گونه که در خصوص هنر و ادبیات و فلسفه این‌گونه می‌اندیشد: «فوکو به‌ویژه پناه می‌برد به صور خوداندیش هنر، ادبیات و فلسفه که با آشکار کردن محدودیت‌های زبان و تفکر، حرکت‌های تخطی‌گرانه‌ایی را به‌وجود می‌آورند بدون اینکه تلاش کنند در ورای محدودیت‌ها وجود داشته باشند» (سایمونز، ۱۳۹۰: ۱۴۱). آنها نشان می‌دهند که محدودیت‌ها هیچ‌کدام مطلق نیستند. این تخطی‌های زیبایی‌شناسانه صرفاً سلبی‌اند، نه ایجابی. به‌رغم بصیرت‌های ژرفی که فوکو از تشیع عرضه می‌کند، خوانش او یکسویه و تقلیل‌گرایانه است؛ فوکو، تشیع را به معنویت تقلیل می‌دهد و از این حیث، چندان توجهی به احکام و تکالیف شرعی و فقهیات ندارد و جنبهٔ تبدیلی آن را مسکوت می‌گذارد؛ چنانکه گویی فقه و عبادات جزو عرضیات شیعه است نه ذاتیات آن. در اینجا، تأثیر جریان روشنفکری دینی خاصه علی شریعتی مشهود است. یکی از اشکال سکولاریزه کردن دین همین تقلیل دین به معنویت سیاسی است. مدرنیته همواره سعی داشته به‌نحو پیشداورانه عناصر عینی ادیان را کمرنگ سازد و صرفاً به ابعاد ذهنی آنها امکان ظهور دهد. این بی‌تفاوتی به جنبه‌های عینی و نهادین دین در این سخن فوکو مشهود است؛ «از لحاظ تاریخی، آنچه وجود دارد کلیسا است... دین یک نیروی سیاسی است» (Foucault, 1999: 107).

همچنین، فوکو تحت تأثیر علی شریعتی تشیع را به ایدئولوژی تقلیل می‌دهد، چنانکه گویی تشیع و مارکسیسم در یک طبقه جای می‌گیرند. التقاط‌گرایی علی شریعتی با وام‌گیری اصطلاحات چپ در توصیف تشیع، گواهی بر این همسازی است؛ شریعتی، فعال در دههٔ ۱۹۶۰ و اوایل دههٔ ۱۹۷۰، الهام‌گیرنده از قهرمانان آزادی‌بخش در جهان سوم یعنی مائو، کاسترو و فانون بود، اما در عین حال، بر معنویت اسلامی شیعه به‌مثابهٔ پادزهری برای ماتریالیسم ملهم از مارکسیسم تأکید می‌کرد. اگرچه شریعتی با نظریهٔ امامت سعی می‌کند به روح معنویت شیعی وفادار بماند، اما عدم احاطهٔ معرفتی فوکو به سنت شیعی/اسلامی سبب شده که او با ایدئولوژی‌سازی از دین، با کمرنگ ساختن روح و حیانی آن، دین را به صرف «جنبش سیاسی» و در بهترین حالت، «مکتب اخلاقی یا معنویت‌گرایی» تقلیل دهد. فوکو در برابر اتهام ارتجاعی بودن انقلاب شیعی ایران مقاومت می‌کند، اما در مقابل، دچار نوعی «جوهرزدایی» از آن می‌شود، به‌طوری‌که در زبان فوکو، تشیع چنان تغییر شکل می‌یابد که دیگر برای بسیاری از پیروان سنتی آن به چیزی ناآشنا و غریب مبدل می‌شود.

بنابراین، فوکو به‌رغم آنکه می‌کوشد از دوقطبی‌سازی‌های مدرنیته - دوگانه‌های برساخته لیبرالیسم و مارکسیسم - فرا رود، همچنان در چارچوب خوانش‌های مدرن از «دیگری/دین» محصور می‌ماند؛ و این یکی از آفات اکثریت روایت‌های بیرونی از دین است. به‌عبارتی دیگر،

فوکو به جای رویکرد همدلانه و درونی به تشیع، می‌کوشد از آن یک جنبش فکری در تأیید اندیشه‌های خویش بیابد. بر این اساس، فوکو، تشیع را از تاریخ واقعی خویش جدا می‌سازد و در این رویه تاریخ‌زدایی چنان پیش می‌رود که میان تشیع/اسلام و خاستگاه ادیان ابراهیمی آنها فاصله می‌اندازد و در نتیجه، توجهی نشان نمی‌دهد به این نکته که اسلام و مسیحیت جزو خانواده ادیان ابراهیمی هستند و این خاستگاه مشترک بی‌گمان موجب همبستگی‌های ژرفی خواهد بود که در رابطه با جهان پاگانی یونان باستان غایب است. برعکس، فوکو، از انقلاب شیعی ایران همچون ابزاری برای نقد مسیحیت و مدرنیته بهره می‌گیرد.

فوکو، به محوریت اصل «لطف» در مسیحیت اشاره می‌کند؛ اینکه فرد مسیحی معتقد است اراده شخص بدون فیض الهی ممکن نیست، به حقیقت و رستگاری برسد؛ همین «قاعده لطف» در تشیع نیز نقشی بنیادین دارد؛ مسیحیت و تشیع، به یکسان، «اراده بدون لطف» را چیزی جز خسران نمی‌دانند. بنابراین، برخلاف رویکرد فوکویی، غایت تشیع تبدیل شدن به عباد صالح یعنی بندگانی که در وابستگی تام به پروردگارانند، است، نه رسیدن به یک سوژه خود-بنیاد که عین انانیت و سرکشی است. قاعده لطف، یکی از بسیار عناصری است که تشیع را از یونان باستان جدا کرده و به مسیحیت نزدیک می‌کند.

نگاه فوکو به ادیان ابراهیمی، خاصه مسیحیت، نگاهی غیرتاریخی و ذات‌گرایان است که با روش تبارشناختی او چندان سازگاری ندارد؛ مسیحیت امروز را نمی‌توان به اشکال محافظه‌کارانه‌اش در قرون وسطا تقلیل داد. اگر در قرون وسطا، مسیحیت کاتولیک همچون نیرویی در خدمت تثبیت وضع موجود و اقتدار حاکمیت بود، در قرن بیستم، به وزنه‌ای تأثیرگذار در نقد سیستم سرمایه‌داری تبدیل شده است، باید به کارکردهای متفاوت مسیحیت در ادوار تاریخی مختلف توجه کرد. سخن آخر اینکه، اگر بخواهیم از تعبیر خود فوکو استفاده کنیم، شباهت‌های میان یونان باستان و تشیع، بیشتر صوری است تا شباهت‌های گفتمانی.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. آدو، پی‌یر (۱۳۸۲). *فلسفه باستانی چیست؟*، ترجمه عباس باقری، تهران: علم.
۲. تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۷). «غیریت و هویت (شکل‌گیری گفتمان انقلابی در ایران)»، *پژوهشنامه متین*، زمستان، ش ۱.
۳. خوشروزاده، جعفر (۱۳۸۵). «میشل فوکو و انقلاب اسلامی (رهیافتی پسامدرنیستی از منظر تحلیل گفتمان)»، *پژوهشنامه متین*، تابستان و پاییز، ش ۳۱ و ۳۲.
۴. سایمونز، جان (۱۳۹۰). *فوکو و امر سیاسی*، ترجمه کاوه حسین‌زاده‌راد، تهران: رخداد نو.
۵. شریعتی، علی (۱۳۶۰). «حسین وارث آدم»، در: *مجموعه آثار ۱۹*، تهران: قلم.
۶. ----- (۱۳۵۶). «خودسازی انقلابی»، در *مجموعه آثار ۲*، تهران: قلم.
۷. فوکو، میشل (۱۳۷۷). *ایرانیان چه رویاهایی در سر دارند؟*، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران: هرمس.

۸. ----- (۱۳۸۰). ایران: روح یک جهان بی‌روح، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
۹. ----- (۱۳۹۰). گفت‌وگو و حقیقت، ترجمه علی فردوسی، تهران: دیبایه.
۱۰. کانت، ایمانوئل (۱۳۷۷). در پاسخ به روشنگری چیست؟، ترجمه سیروس آرین‌پور، تهران: آگه.
۱۱. مگی، بریان (۱۳۷۷). فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
۱۲. محمدی، جمال؛ دانش‌مهر، حسین؛ بیچرانلو، عبدالله (۱۳۹۲). «ارزیابی انتقادی روایت میشل فوکو از انقلاب اسلامی ایران»، فصلنامه پژوهشنامه انقلاب اسلامی، دانشگاه همدان: زمستان، ش ۹.
۱۳. مطهرنیا، مهدی (۱۳۸۲). «عرفان سیاسی در فرایند انقلاب اسلامی ایران»، فصلنامه اندیشه انقلاب اسلامی، بهار، ش ۵.
۱۴. نیچه، فریدریش (۱۳۸۰). تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگه.
۱۵. وبر، ماکس (۱۳۸۵). اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۶. هگل (۱۳۸۷). خدایگان و بنده، ترجمه و پیشگفتار: حمید عنایت، تهران: خوارزمی.

(ب) خارجی

17. Afray, Janet & Anderson, Kevin (2005). **Foucault and the Iranian Revolution**, Chicago: The University of Chicago Press.
18. Carrete, Jeremy (2000). "Towards a Political Spirituality", **Foucault and religion**, London: Routledge.
19. Foucault, Michel (1983). "The Subject and Power", **Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics**, Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, The university of Chicago press.
20. ----- (1988). **Technologies of the self**, Edited by Luther Martin and others, The University of Massachusetts Press.
21. ----- (1990a). "Iran: The Spirit of a World Without Spirit", **Politics, Philosophy, Culture**, Translated by Alan Sheridan and others, Edited by Lawrence D. Kritzman, London: Routledge.
22. ----- (1990b). "Politics and Reason", **Foucault: Politics, Philosophy, Culture**, Translated by Alan Sheridan and others, Edited by Lawrence Kritzman, London: Routledge.
23. ----- (1990c). **The Use of Pleasure** (The History of Sexuality, V2), Translated by Robert Hurley, Vintage Books.
24. ----- (1997a). "What is Enlightenment?", Translated by Robert Hurley and others, **ETHICS**, Edited by Paul Rabinow, The Penguin Press.
25. ----- (1997b). "Friendship as a way of Life", Translated by Robert Hurley and others, **ETHICS**, Edited by Paul Rabinow, The Penguin Press.
26. ----- (1999). "on religion", **Religion and Culture**, Selected and edited by Jeremy Carrete, New York: Routledge.
27. ----- (2005). **The Hermeneutics of the Subject**, edited by Ferderic Gros, General editors: Francois Ewald and Alessandro Fontana, Translated by Graham Burchel, Palgrave macmillan.
28. Leezenberg, Michiel (2004). "Power and Political Spirituality: Michel Foucault on the Islamic Revolution in Iran", **Michel Foucault and Theology**, Edited by James Bernauer and Jeremy Carrete, Ashgate Publishing Company.
29. Rayner, Timothy (2007). **Foucault's Heidegger**, Continuum.
30. Venn, Couze (2000). **Occidentalism**, London: Sage Publications.