

## غیریت و هویت شکل‌گیری گفتمان انقلابی در ایران

محمد رضا تاجیک\*

مقدمه:

با تاملی هر چند گذرا به دهه‌های آغازین قرن بیستم در ایران، شاهد رویش و پیدایش دو گفتمان کلام محور (Logocenterism) و دوسویه (Ambivalent) هستیم: یکی در عرصه سیاسی، و دیگری در قلمرو روشنفکری. در متن هر دو گفتمان تلاش و خواسته‌ای برای نیل به یک «دگر» قابل شناسایی و منعطف نهفته بود. هر دو به زبان و منطقی تک‌گفتار و استعلایی مزین بودند. هر دو اسلام را به عنوان دگر ایدئولوژیک خود و اسلام‌گرایان را به مثابه دگر درونی خود تعریف کرده بودند. هر دو نماد یک گفتمان تقلیدی/کلیشه‌ای (Mimic/Stereotype) و نمود یک تکرار و نه یک بازنمایی بودند. هر دو «جغرافیای انسانی» خود را جایی در حاشیه فرا-گفتمان غرب تعریف کرده و ترکیبی

(\* استادیار دانشگاه شهید بهشتی.)

گیج و مبهم از کهنه و نوبه دست داده بودند. در هر دوزندگی مشترک (Modus Vivendi) جامعه اسلامی در سپهر طریقت عمل (Modus Operandi) مدرنیته و غرب تصویر و معنا شده بود. هر دو «کلمات نهایی» غرب را نه از رهگذر یک کنش واسازانه، بل از طریق جابجایی و شالوده شکنی کامل و رادیکال نظام اندیشگی و نظام صدقی حاکم بر جامعه خودی انشا کردند.

در این مقال، ما از این دو گفتمان تحت عنوان واحد «پهلویسم» نام می‌بریم. البته این به معنای نادیده انگاشتن نقاط و وجوه تمایز این دو نیست. بل آنچه در چهارچوب این متن می‌گنجد نقل، دقایق و عناصری است که در بستر هر دو گفتمان بازتاب داشته و منطقه الفراغی را شکل داده بود که هر دو گروه، جغرافیای انسانی خود را در حریم آن تعریف می‌کردند. نویسنده این سطور بر این فرض است که انقلاب اسلامی درآمد چالش دو گفتمان با نقل و دقایق و عناصری کاملاً ناهمخوان بوده است. عدم توانایی پهلویسم در واسازی نظام صدقی حاکم بر جامعه ایرانی، مجال مزین و مسلح شدن به چهره دوم هژمونی (رضایت، مقبولیت و مشروعیت) را از آن دریغ داشت، و نظام را هر چه بیشتر متکی به چهره نخست قدرت (سخت افزار) کرد. درآمد تبعی و طبیعی چنین فرایندی از یک سو وابستگی افزون‌تر و از جانب دیگر کاریکاتوریزه کردن جامعه (تقویت یک مولفه قدرت در برابر تضعیف سایر مولفه‌ها) و نهایتاً ناکارکردگرایسی بحران‌زای ساختاری - ارزشی نظام پهلویستی بود.

۱

آغاز جنگ جهانی اول پایانی بود بر سلطنت قاجار و ایجاد فضایی برای شکل‌گیری پهلویسم، متن گفتمان پهلویستی به وسیله یک مولف نگاشته نشد، بلکه نویسندگان گوناگونی که حداقل در تعریفشان از «خودی» و «دیگری» مشابه بودند در تقریر آن سهمی داشتند. عناصر و لحظه‌های اساسی سازنده و پردازنده چنین گفتمانی عبارت

بودند از:

- (۱) شونیسیم (ناسیونالیسم ایرانی افراطی)؛
- (۲) شبه مدرنیسم (غربگرایی) و یا به تعبیر کاتوزیان مدرنیسم کاذب (Pseudo-modernism)؛
- (۳) سکولاریسم.

از همان آغاز شکل‌گیری، گفتمان پهلویستی موفق به ایجاد «سلسله‌ای همسان» (Chains of equivalence) مرکب از محافظه‌کاران «حزب اصلاح‌طلبان»، رفرمیست‌های «حزب تجدد»، افراطیون «حزب سوسیالیست»، انقلابیون «حزب کمونیست» و عناصری از بریگاد قزاق شد. دو عامل در تجمیع و ترکیب این مواضع غیر سازواره نقش بازی کردند: اول ظهور رضا شاه به مثابه «نقطه ثقل» (Nodal Point) تمامی خرده-گفتمانهای فوق، و دوم آنچه ممکن است آن را «نسبتهای گفتمانی» (Discursive affinities) نامید.

علت هژمونیک شدن نظام پهلویستی را نه در مقبولیت و مشروعیت آن بلکه در فقدان آلترناتیو دیگر، و نیز حمایت خارجی<sup>۱</sup> می‌باید جستجو کرد. از بیان فوق سه نتیجه تئوریک حاصل می‌شود:

- (۱) هرگفتمانی که خود را تجسم کمال و تمام معرفی کند، لزوماً پذیرفته نمی‌شود. پذیرش یک گفتمان به مقبولیت و مشروعیت آن بستگی دارد.
- (۲) در دسترس بودن و قابلیت استفاده یک گفتمان نمی‌باید به سادگی معادل «مهیای در دست‌بودن» تعبیر و تفسیر شود، بلکه می‌باید بر طرح (Project) در دسترس و قابل بهره‌برداری دلالت نماید.

(۳) چنین موقعیتی لزوماً به «تنها بازی در شهر» بودن گفتمان مسلط رجوع نمی‌دهد. با کسب منزلت هژمونیک توسط رضا خان - از رهگذر قابلیت دسترسی بیشتر (availability) - نهادهای دولتی به منظور بازسازی هویت ملی، با بهره‌جویی از میراث

فرهنگی و تاریخی ایران، به تبلیغ و اشاعهٔ باورهای ناسیونالیستی باستان‌گرا پرداختند. اقدامات دولت در زمینهٔ بزرگداشت مفاخر ملی چون فردوسی، نامگذاری شهرها و خیابانها و نهادها با الهام از نامهای باستانی، ترجمهٔ متون پهلوی به فارسی و تشویق پارسی‌نویسی، همه در جهت تقویت احساسات و گرایشهای ناسیونالیستی و جانشین کردن اسطوره‌ها و فرهنگ کهن شاهنشاهی به جای باورها و اعتقادات اسلامی در ذهن مردم ایران بود. در تقریر و تحکیم هویت خویش، پهلویستها بار دیگر اسلام را به عنوان دگر ایدئولوژیک، مسلمان ایرانی را به عنوان دگر درونی، و اعراب را به مثابه دگر بیرونی خود تعریف کردند و سعی نمودند جغرافیای انسانی خود را جایی در درون مدار و حریم گفتمانی غرب جستجو و تنبیت کنند.

اسلام در متن گفتمان پهلویسم به مثابه پدیده‌ای تحمیلی به سرزمین کورش و داریوش و سرزمین هخامنشیان و ساسانیان، نگریسته می‌شد که هدفی جز آلوده کردن اصالت و هویت شفاف این مرز و بوم نداشت. عناصر گفتمان اسلامی به عنوان عناصری ویرانگر، غیر طبیعی، خطرناک و تهدیدزا تعریف می‌شدند که ضرورت یک استراتژی نظارت و کنترل مستمر را ایجاب می‌کردند. بدین ترتیب، جامعه به دو سلسله متضاد تقسیم شد. در یک طرف ایرانیان اصیل که «خودی» تعریف می‌شدند و در سوی دیگر، اسلام‌گرایان: ارتجاع سیاه، مردمان غافل، مجرمین خشونت‌پیشه و بیگانگانی که اعضای نامطلوب خانواده و تهدیدی برای خودیها محسوب می‌شدند. اینان اساساً امکان شکل‌گیری و انسداد «جامعه خودی» را تهدید می‌کردند. لذا یا می‌باید طرد و حذف شوند و یا به جرگه خودیها درآیند و فرایند شبیه‌شدن را طی نمایند.

در دههٔ ۱۹۳۰ برخی از روشنفکران ایران نیز، در جستجوی هویتی تازه، به چنین جریان‌ی پیوستند و ملت‌گرایی «رمانتیک»، روآوری به گذشته‌های دور، غلو دربارهٔ ایران

باستان و فرّ و فرزانی آریایی، مشغله عمده و کانون توجه آنان شد. فضای خاص سیاسی اروپا در آن سالها و تبلیغات نژادپرستانه فاشیست‌های آلمان و تکیه آنان به ریشه‌های آریایی خود، و تداعی برتری نیز در جریان روشنفکری ایران بی‌تاثیر نبود. پس از شهریور ۱۳۲۰ و در فضای دموکراسی ناقص این دوران، جریانهای روشنفکری و گروهها و احزاب نژادگرا، با مرامنامه و برنامه‌های فاشیستی، شعارها و نشریات و «تاریخ نگاری» ویژه خود، پا به عرصه وجود نهادند.<sup>۲</sup>

همانند دهه‌های پایانی قرن نوزدهم، برخی از روشنفکران در دوران جنگ دوم، متأثر از آرمانهای تجددگرایانه و ناسیونالیستی اروپایی، در پی حل معمای هویت خویش بودند. عده‌ای همچون تقی‌زاده<sup>۳</sup> خروش دگرطلبی و خودستیزی برمی‌آوردند و خود را «در تحریص و تشویق به اخذ تمدن مغربی در ایران» و درانداختن «اولین نارنجک تسلیم به تمدن فرنگی» پیشقدم می‌دانند. روشنفکران فرهنگ‌دیده دیگری چون صادق هدایت و همفکرانش نیز سرمنشأ افول فرهنگی و اجتماعی و عقب‌ماندگیهای ایران را در اعراب و حمله آنان به ایران و گسترش اسلام در کشور تعلیل و تحلیل کردند.<sup>۴</sup> ...

صادق هدایت زمانی در اروپا زندگی می‌کرد که عقاید و آرا نژادگرایانه مبنی بر تفوق نژاد آریایی حتی سالها پیش از به قدرت رسیدن حزب نازی و هیتلر در آلمان، در آن قاره رواج یافته بود. در همین سالها بود که هدایت آثار تاریخی خود را نوشت. او در این داستانها و نمایشنامه‌ها در جستجوی هویت نژادی - ملی است و بر پایه احساسات شوینستی از سویی به تحقیر اعراب و نژاد آنان می‌پردازد و از جانب دیگر، در شرح عظمت شهزادگان «ایرانی نژاد» که به پیکار با اعراب برخاستند ره اغراق می‌پوید.

«مازیار» شرح قیام شاهزاده‌ای از خاندان «ایرانی الاصل» قارن در قرن نهم میلادی است که به ستیز با خلیفه عرب برمی‌خیزد و در مقابل «مشتی مارخواران اهریمن نژاد» ایستادگی می‌کند.

ولی عربها که می‌دانستند از جنگ با او نتیجه‌ای نمی‌برند به عادت خویش از راه تقلب و جاسوسی بر او دست یافتند. از زمان وندادهرمزد تا زمان مازیار دو سه پشت عوض شده و در نتیجه آمیزش با عرب، خون مردم طبرستان فاسد شده بود و کثافت‌های سامی جای خود را در میان ایشان باز کرده بود. تقلب و خیانت و دزدی و رشوه‌خواری و پستیهای دیگر به ایرانیان سرایت کرده...<sup>۵</sup>

«پروین دختر ساسان و آخرین لبخند» نیز از درونمایه و سوگیریه‌های مشابهی برخوردار است. در این نوشته هدایت چنان در سجایای اخلاقی قهرمانان تاریخی به افراط سخن می‌گوید و چنان از سرکینه و عداوت بر اعراب می‌شورد که گویی بازگویی و بازسازی حوادث تاریخی رسالتی جز رهنیدن آنان از عقده‌های تاریخی ندارد. در این آثار، هدایت در جستجوی هویت نژادی - ملی، به ستایش از اشرافیت دوره ساسانی و دوران پس از آن و به تحسین اصالت و نجابت خاندان آنها برخاسته و به آن روزگاران غبطه خورده است. قهرمانان او در این آثار تاریخی، امیران تاج و تخت باخته‌اند که اعراب را بر باددهندگان شکوه ایران باستان و تنها عامل شکست ایران می‌خوانند. در این داوریه‌های تعصب آلوده و یک سویه و در این بخش‌بندیهای نژادگرایانه انسان، هدایت آشکارا نه تنها به گزافه‌گویی که به انکار واقعیات تاریخی دست زده و سخن از هجوم «جهودان» بر ایران آورده است:

همیشه میان من و بابک و افشین و دسته‌ای دیگر از ایرانیان مکاتبه برقرار بود و با هم عهد کردیم که بابک کیش زرتشتی را به نام خرم دین تجدید کند و من و افشین هم به زور شمشیر با او کمک بکنیم و ایران را دوباره از زیر تاخت و تاز عربها و جهودان بیرون بیاوریم.<sup>۶</sup>

در «سه قطره خون» نیز می‌نویسد:

عربهای پاچه ورمالیده، صورتهای فینه به سر، قیافه‌ای آب زیرگاه،

عمامه‌ای با ریشها و ناخنهای حنا بسته و سرهای تراشیده تسبیح می‌گردانیدند و با نعلین و عبا و زیر شلواری قدم می‌زدند. زبان فارسی حرف می‌زدند، یا ترکی بلغور می‌کردند، یا عربی از بیخ گلو و از توی روده‌هایشان در می‌آمد و در هوا غلغل می‌زد. زنهای عرب با صورتهای خال کوبیده چرک، چشمهای واسوخته، حلقه از پره بینی‌شان گذرانده بودند. یکی از آنها پستان سیاهش را تا نصفه در دهن بچه کشیقی که در بغلش بود فرو کرده بود.<sup>۷</sup>

در «توب مروارید» نفرت صادق هدایت از عرب و اسلام نمود بیشتری می‌یابد. او از زبان یکی از شخصیت‌های داستان، یهودیان را عامل به‌وجود آورنده اسلام معرفی می‌کند و مدعی است که آن را «جاسوسان یهودی راه انداختند و با دست خودشان درست کردند برای آنکه تمدن ایران و روم را براندازند و به مقصودشان هم رسیدند».<sup>۸</sup>

اخوان ثالث (۱۹۲۸ - ۱۹۹۰)، نیز با جهان‌بینی‌ای سیاه و سفید و متأثر از دوگانگی میان روشنائی و تاریکی، اهورامزدا و اهرمن، هر آنچه را که نشانی از گذشته و فرهنگ ایرانی دارد خالص، شفاف و زیبا می‌داند و آنچه را که ریشه و نشان عربی دارد غیر خالص و تباه‌کننده تعریف می‌کند. در نوشتجات و اشعار بسیاری از جمله «آخر شاهنامه» و «شوش را دیدم»، عصر ما قبل از اسلام را به مثابه عصر طلایی ایران توصیف کرده و ایرانیان را به بازگشتی دوباره به فرهنگ زرتشتی قبل از اسلام (که به اعتقاد او علت اصلی شکوه و عظمت ایران در گذشته بوده)، دعوت می‌کند. با دورنمایه و تار و پودی مشابه صادق چوبک (برای نمونه نگاه کنید به «بعد از ظهر آخر پاییز» و «سنگ صبور») و جمال‌زاده (نگاه کنید به «یکی بود یکی نبود»)، و «فارسی شکر است» نیز گفتمانهای روشنفکری خویش را بر پایانه‌ها و سوبه‌های ناسیونالیستی و ضد عرب و اسلام بنا می‌سازند.

در تقابل و تضاد با «سلسله همسان» بهلویستی «سلسله‌ای متمایز» مرکب از «دگر» تعریف شدگان» شکل گرفت. این گروه «نقطه متعالی» (nodal point) گفتمان خویش را معمای «دگر بودن و هویت»، همراه با مساله مواجهه با فرا-روایت پهلویسم قرار داد. از منظری کلی ما این گروه را «اسلام‌گرایان» (Islamists) می‌نامیم. این جریان تلاش داشت تا تار و پود برنامه و طرح رهایی خود از سلطه رژیم حاکم و نیز هژمونی غرب را در «بازگشت به اسلام و گذشته اسلامی» جستجو کند. آنچه این گروه را از سایر جریانهای روشنفکری متمایز می‌ساخت عبارت بود از:

۱- قرائتی شالوده شکنانه و واسازانه از اسلام؛

۲- نگرستن و باور به اسلام به مثابه یک دالّ متعالی (Master Signifier) در قلمرو و

عرصه مسائل و مباحث اجتماعی - سیاسی؛

۳- به کارگیری «کلمات رقیق» برای توضیح و تفسیر «کلمات غلیظ»؛

۴- اندیشیدن به «کلمه نهایی» بومی (اسلامی) برای بیان امیدها و آمال، بودنها و

شدنها، حال و آینده و تعریف و باز - تعریف خویش؛

۵- تقریری دیگر از خود و دیگری و تعریف مجدد «غرب» به جای «عرب» به عنوان

«دگر خارجی»؛

۶- سامان دادن و مفصل‌بندی گفتمانی مدرن خارج از مدار و حریم مدرنیته غربیان.

(تلاش برای آشتی دادن سنت و مدرنیته)؛

۷- گزینش انتخابی (selective) از گفتمان غرب (در پاره‌ای از گرایشها)؛

۸- خارج کردن گفتمان مدرنیته از حصار غرب‌مداری آن و باز تعریف آن به مثابه یک

متن با چند مولف (در پاره‌ای از گرایشها).

در فرایند انقلاب اسلامی چنین گفتمانی که با تمامی بداعتش ریشه در سنت دیرینه

اسلام داشت به مثابه یک ایدئولوژی راهنمای عمل و رهایی‌ساز جلوه‌گر شد. قرائت



واسازانه امام از اسلام (حداقل در پاره‌ای از وجوه)، چهره‌ای ایدئولوژیک بدان بخشید که تمامی دقایق و عناصر آرمانی، انسانی و انقلابی سایر گفتمان‌های سیاسی-اجتماعی مدرن و رهایی‌بخش را در خود انعکاس می‌داد. در نقل گفتمان انقلابی، اسلام به مثابه یک «دالّ متعالی» نشسته بود. غنای مفهومی و محتوایی چنین دالّی تمامی زوایا و زمینه‌های زندگی آدمی را دربرگرفته،<sup>۹</sup> سیاست را همنشین دیانت کرده،<sup>۱۰</sup> هر دو را با سیمایی عرفانی تزیین نموده، و هر سه را در کنش اجتماعی در منزلت «ثوری راهنمای عمل» نشانده بود.

در تحلیل همین گفتمان سقف‌گونه (arch-typical) انقلاب است که نویسنده این مقال، نظریات فایریند را به یاری می‌طلبید. فایریند (Feyerabend) در کتاب «ضد روش» خود معتقد است که پدیده‌های اجتماعی، خصوصاً انقلابها پیچیده‌تر از آن هستند که بتوان از منظر یک ثوری و روش واحد به تحلیل و تبیین آنان نشست.<sup>۱۱</sup> به بیان دیگر، به علت محتوا و غنای فراوان مفاهیم اجتماعی و فرهنگی نمی‌توان آنان را مظهر یک ظرف مشخص و ثابت قرار داد. ثورریها اساساً کارکردی تقلیل/تخفیف‌گرا دارند. نخست پدیده‌ها را در چهارچوب تنگ نظری خود محصور کرده و سپس از زاویه‌های خاص و با پیش‌فرضها و پیش‌تجربه‌های مشخص به تدقیق و تحلیل آنها می‌نشینند و نهایتاً بر یافته‌های خود جامه تعمیم می‌پوشانند و بر پیشانی آنان مهر جهانشمولی و مصرف عمومی می‌زنند.<sup>۱۲</sup>

از این منظر، مثل گفتمان انقلاب همچون مثل فیل داستان مولانا می‌ماند که شناسایی آن محتاج قراردادن آن در روشنایی کامل است. نگرستن بدان از یک زاویه و در پرتو نور یک ساطع‌کننده روشنایی، اگر چه شناختی را حاصل می‌کند، لکن تحریف و تقلیلی را هم به دنبال دارد. تبیین و تدقیق ابعاد پیچیده انقلاب از ورای یک رویکرد ثوریک خاص نیز جز صفرا نخواهد فزود و جز بسیط و یک سویه کردن این پدیده چند سویه حاصل دیگری به ارمغان نخواهد آورد.<sup>۱۳</sup>

مکتب انقلاب، واژگانی لبریز از معانی را پیشنهاد کرد که آن خواستهایی که واژه‌های دیگری برای بیان خود نیافتند می‌بایست از طریقش بگذرند.<sup>۱۴</sup> این مکتب به تعبیر فوکو:

از نارضا پتیه‌های بی‌پایان، از انزجارها، از فلاکتها، از نومیدیه‌ها، نیرویی می‌سازد. و از آن رواز آنها نیرویی می‌سازد که یک شکل بیان را بازنمایی می‌کند، گونه‌ای روابط اجتماعی را، یک سازمان ابتدایی پرانعطاف، و وسیعاً پذیرفته شده را، یک طریق باهم بودن را، شیوه‌ای از گفتن و شنیدن را، چیزی را که اجازه می‌دهد هم صدایمان را به گوش برسانیم، و هم همراه با آنها بخواییم.

رهبر انقلاب در فرایند معماری گفتمان خود، اولاً ضرورتی در بهره جستن از نظم و نثر غربیان نمی‌دید، اگرچه بیگانگی با آن را نیز نمی‌پسندید. همچنین در آثار وی نشان بارزی از گفتمانهای روشنفکری دو سده اخیر مشاهده نمی‌شد، هرچند آشنایی با آنان را ضرورتی اجتناب‌ناپذیر می‌دانست. به بیان دیگر، امام در تقریر گفتمان خود از «کلمات نهایی» ای (Final Vocabulary) بهره می‌جست که ریشه در میراث معرفت‌شناختی و روشنفکری غرب نداشت. به تعبیر زبیدا (Zubaida)، امام به گونه‌ای می‌نوشت که پنداری اساساً اندیشه غرب وجود ندارد.<sup>۱۵</sup> در اندیشه سیاسی و اجتماعی او، همواره این «کلمات رقیق» بودند که به «کلمات غلیظ» معنا می‌بخشیدند.<sup>۱۶</sup> سیاست و کنش و واکنش ناظر بر منفعت و نتیجه از منظر وی مجالی برای تأمل و تعمق نداشت. در روایت اندیشه خود لزومی به مزین و همنشین کردن دقایق آن با رویکردهای دمکراتیک، لیبرالیستی و یا سوسیالیستی نمی‌دید. اصراری بر «مدرن» تعریف و تصویر کردن نظام اندیشگی خود نداشت. بر سیاق پوزش‌طلبان (apologists) - به تعبیر اسمیت<sup>۱۷</sup> یافته‌های معرفت‌شناختی بدیع دیگران را از آن خود نمی‌دانست، و بر طریق اختلاط‌گرایان (hybridists) تلاش خود را مصروف در انداختن گفتمانی پیوندی (بین اسلام و مدرنیته و یا غرب) نمی‌کرد. نه تحجر را می‌پسندید و نه در تجدد شأن و منزلتی

را جستجو می‌کرد.

او که خود از خلق به سوی حق و از حق به سوی خلق سفر کرده بود، از کارزار «جهاد اکبر» گذشته و گام در راه «جهاد اصغر» نهاده بود، و او که از تمامی وجوه هستی و انسانی اش قدرتی ساطع می‌شد، در رفیعترین منزلت دنیایی خود فارغ از خود شده بود و عاشقانه می‌سرود:

من به خال لب‌ت ای دوست گرفتار شدم چشم بیمار تو را دیدم و بیمار شدم  
 فارغ از خود شدم و کوس انا الحق بزدم همچو منصور خریدار سردار شدم  
 غم دلدار فکنده است به جانم شوری که به جان آمدم و شهره بازار شدم  
 در میخانه گشایید به رویم شب و روز که من از مسجد و از مدرسه بیزار شدم  
 جامه زهد و ریاکندم و بر تن کردم خرقه پیر خراباتی و هشیار شدم<sup>۱۸</sup>

در فرایند انقلاب اسلامی، ایده و گفتمان امام (با بهره‌ای آزادانه از تعبیر فوکو) به مثابه حوادث زمانه چهره نمود. به بیان دیگر، تبلور و تجلی اندیشه امام را می‌توان در وقایع اتفاقیه دوران انقلاب به تصویر کشید. دقیقاً در همین تقاطع ایده‌ها و حوادث است که فوکو تلاش می‌کند تحلیلی از حرکت امام و انقلاب اسلامی به دست دهد:

موقعیت در ایران به نظر معلق می‌رسد، و دلیلش چالش بین دو شخصیت با نشان سنتی است: شاه و قدیس، فرمانروای مسلح و تبعیدی نامسلح، مستبد و در مقابلش مردی، فراخوانده شده از سوی ملتی، که با دستهای خالی بر پا می‌خیزد. این تصویر نیروی پرکششی دارد، اما واقعیتی را می‌پوشاند که میلیونها مرده امضای خود را در پای آن نهاده‌اند، (فوکو، بازگشت به عصر پیامبر؟)

از منظر فوکو انقلاب اسلامی نخستین انقلاب فرا- مدرن عصر حاضر و یا به تعبیر دیگر او «اولین شورش بزرگ علیه نظامهای زمینی، ... و مدرنترین شکل قیام» است.<sup>۱۹</sup> دل مشغولی اصلی وی در پرداختن به انقلاب ایران این نکته بود که چگونه «آن وقایعی

که اندیشه نامیده می‌شوند متولد می‌شوند و می‌میرند». روایت وی از انقلاب بر سه پایانه تئوریک استوار است: پایانه نخست مربوط است به پارادایم (physis) و سازمان، یا دو انتهای ساختاری بودن پروژه‌های حکومت انسانی، که در کتاب انضباط و تنبیه (Discipline and Punish) (۱۹۷۷) ۲۰ بدان پرداخته است. دومین پایانه مربوط است به آموزه «شورش دانشهای تحت انقیاد و محلی علیه حقایق مسلط استقرار و تصدیق یافته»، ۲۱ و نیز پارادایم «روحانیت و معنویت مذهبی به مثابه یک تکنیک ساخت و اعمال قدرت از پایین». سومین پایانه مربوط است به «خشتی بودن نسبی فن‌آوریهای قدرت» و یا به مسأله «تهی بودن و بیهودگی تجربی و عملی راهبردها و فن‌آوریهای قدرت». ۲۲

ثقل گفتمان فوکو درباره انقلاب بر ایده مردم عادی متمرکز است تا ایده روشنفکران. اگرچه وی معتقد است «نقش روشنفکر دیگر این نیست که کمی جلوتر و کمی کنارتربایستند تا حقیقت ناگفته همه را بگوید: برعکس، نقش او این است که علیه آن اشکال قدرت که خود در آن واحد موضوع و ابزار آن است بجنگد: و این اشکال قدرت به ترتیب «دانش»، «حقیقت»، «وجدان» و «گفتمان» است. ۲۳ او در جستجوی ایده‌هایی است که توسط «مردم در کنش» (آنانی که منتظرند که تاریخ در حقشان سخن براند و نه برآند که مستمع خاص و صرف تاریخ باشند، بلکه اساساً حوادث تاریخی تجلی و تبلور ایده‌های آنهاست)، خلق می‌شوند. با چنین رویکردی، فوکو بر آن بود که نقطه عزیمت تحلیلی خود را جایی در میان «آنچه مردم می‌اندیشند» و «آنچه اتفاق می‌افتد» قرار دهد.

اندیشه‌هایی که در پهنه زمین وجود دارند بسیار بیش از آن چیزی هستند که روشنفکران امکان تصور آنان را داشته باشند. و این ایده‌ها فعالتر، قویتر و پرشورتر از آن هستند که سیاستمداران قادر به درک آنان باشند. تاکید بر تولد ایده و متجلی و شکوفا کردن اشکال آن یک ضرورت است، (البته) نه در متن کتابهایی که به فرموله و تنظیم کردن

آنان می‌پردازند، بل در وقایعی که تبلور و تجلی قدرت آنهاست، در چالشهایی که له یا علیه اندیشه‌ها حادث می‌شوند.<sup>۲۴</sup>

برای فوکو جای تردیدی نیست که اندیشه مردم در صحنه (کنش) همان اسلام است، که به آگاهی ملی حقیقی شکل داده و به یک منبع تحریک و تهییج‌کننده و تغییر و دگرگون‌کننده مبدل شده است.

اما مهمترین نکته آن است که خود نیز تغییر کنیم، روش بودن ما، روابط ما با دیگران و محیط اطراف، جاودانگی و خداوند و غیره باید تغییر یابد، فلذا اگر تغییری بنیادی در تجارب ما رخ دهد انقلابی واقعی تحقق می‌یابد. من معتقدم همین جاست که اسلام نقش عمده‌ای ایفا کرد. این یکی از وظایف یا یکی از اسرار اسلام بود که برای مردم جذابیت داشت اما قبل از هر چیز مذهب در ارتباط با روش زندگی از نظر آنها، تضمین و حصول اطمینان از یافتن چیزی بود که می‌توانست ذهنیت آنها را تغییر دهد. شیعه دقیقاً شکلی از اسلام است که با مضمون آموزشی و اسرارآمیز خود تفاوت بین آنچه که اطاعت محض است و آنچه که زندگی عمیق روحانی است نشان می‌دهد.<sup>۲۵</sup>

از منظر فوکو، انقلاب سال ۱۹۷۸ - ۱۹۷۹ متضمن «امتناع کل یک فرهنگ و کل یک ملت، از رفتن زیر بار یک جور نوسازی است که در نفس خود کهنه‌گرایی است».<sup>۲۶</sup> چنین انقلابی به مثابه انقلابی بدون تشکیلات، غیر حزبی، و در نوع خود بی‌نظیر است.

در قرن بیستم، برای سرنگون کردن یک رژیم، بیش از این «احساسات تند» لازم است. اسلحه لازم است، ستاد فرماندهی لازم است، سازماندهی، تدارکات ... آنچه در ایران اتفاق می‌افتد باعث سردرگمی ناظران امروزی است. نه نشانی از چین در آن می‌بینید، نه از کوبا، نه از ویتنام، بلکه زلزله‌ای دریایی بدون دستگاه نظامی، بدون پیشرو، بدون حزب».<sup>۲۷</sup>

در فرایند این انقلاب انسانهای تهی دست از هر قشر و طبقه و صنف، در سلسله‌ای سازواره و با مشی واحد (بدون توسل به مبارزه مسلحانه) در مقابل رژیم کاملاً مسلح صف‌آرایی کردند.

نفی رژیم در ایران یک پدیده عظیم اجتماعی است. این به هیچ وجه به آن معنا نیست که پدیده‌ای آشفته، احساسی، و نه چندان آگاه از خود است. برعکس، به طریق استثنایی کارآمد، دامنه‌اش از تظاهرات به اعتصابات، از بازارها به دانشگاهها، از اعلامیه‌ها به سخنرانیها گسترش می‌یابد؛ از طریق تجار، کارگران، مذهبیون، استادان دانشگاه و دانشجویان.<sup>۲۸</sup>

در مقاله «انقلابی با دستهای تهی» (Rivolt con le Manenade) با انگیزه تدقیق و توضیح مطلب فوق، به سه ویژگی متضاد که از نظر او ضرورت ذاتی تحقق هر انقلابی هستند، می‌پردازد. اولین تناقض، منازعه مردمی پابرنه با دستهای تهی، و اسقاط یکی از مجهزترین (به لحاظ سخت افزار نظامی) رژیمهای عالم است. دومین خصیصه متناقض فقدان هر گونه تضاد و تعارض در شبکه‌های مختلف اجتماع در تدبیر تحرک انقلابی است، چرا که در خلال توسعه و بسط منازعات، هیچ‌گونه مخالفتی بین نهادهای واپسگرا و پیشرو، کارگران، بازاریان، موزعین مواد نفتی، فروشنندگان خیابانی تظاهر نمود. به بیان دیگر جنبش بدون پراکندگی و تعارض گسترش یافت. سوم: فقدان اهداف بلندمدت، عامل تضعیف‌کننده نبود، برعکس. به همین دلیل عدم وجود یک «برنامه دولت»، به دلیل وجود اسم شبهای کوتاه، در اینجا امکان شکل گرفتن خواستی روشن، سازش‌ناپذیر، تقریباً همگانی را فراهم آورده است. به تعبیر فوکو، ایران در انقلاب، در یک موقعیت «اعتصاب سیاسی» عمومی و یا اعتصابی در مقابل سیاست، قرار داشت. چنین اعتصابی با دو چهره رخ نمود: ممانعت از اینکه نظام فعلی به هر شکلی به حیات خود ادامه دهد، ممانعت از اینکه دستگاههای مختلف مدیریت، اقتصاد آن به کار بیفتند.

اما در عین حال ممانعت از جا باز کردن برای مبارزه‌ای سیاسی بر سر قانون اساسی آتی، بر سر انتخاباتهای اجتماعی، بر سر سیاست خارجی، بر سر آنهایی که باید در مواضع قدرت جایگزین اشخاص فعلی شوند. و در یک جمله: عزم سیاسی ملت ایران آن سان که فضایی به سیاست ندهد.<sup>۲۹</sup>

## ۵

در عرصه کنش انقلابی از هر هویت و نشانه نوشتاری و گفتاری و نیز رفتاری و روان‌شناختی انقلابیون، شکلی از قدرت جوشید. در قول و فعل آنان فن‌آوریهای اعمال «قدرت از پایین» مجاللی برای بروز و محک خوردن یافتند. فریادهای نیمه شب، قلمهای شکسته، صداها در گلو مانده، شعارهای بر دیوار نقش بسته، پوستره‌های به رنگ خون آغشته، عزاداریهای مذهبی - مردمی و ... همه و همه نماد و نمود چهره‌های دیگر از قدرت شدند که همه چیز را در پای خود ذوب می‌کردند. قدرتی که پخش بود نه متمرکز. قدرتی که در هر مکان و زمانی منزل و ماوایی برای خود ساخته بود، و بر سخت افزار نظامی از سر بی‌اعتنایی می‌نگریست:

قدرت مثل چیزی که احاطه می‌کند و زنجیره‌ای عمل می‌کند تحلیل شده است و این درست است: هرگز اینجا و یا آنجا امکان ندارد، هرگز در دستهای کسی نیست، هرگز مثل یک مال یا دارایی به تملک کسی در نمی‌آید. قدرت از طریق سازمان شبکه‌ای عمل می‌کند و اعمال می‌شود. و افراد نه تنها در میان تارهای این شبکه در گردشند بلکه همواره در وضعی قرار دارند که هم به قدرت تن بدهند و هم آن را اعمال کنند، آنها هرگز هدف بی‌تحرک و رضا داده به قدرت نیستند، همیشه هم عوامل پیوند نیستند. به عبارت دیگر: قدرت بر افراد اعمال نمی‌شود، بلکه از طریق آنها می‌گذرد.<sup>۳۰</sup>

چنین قدرتی رنگ خون داشت و نه شمشیر، و بیشتر نگران شهادت بود و نه پیروزی. و چنین قدرتی حتی یک پدیده طبیعی را محمل بروز و ظهور خود قرار داده بود:

زمین که می‌لرزد و همه چیز را ویران می‌کند مسلماً می‌تواند آدمها را متحد کند، اما بین اهل سیاست تفرقه می‌اندازد و مخالفان را به شکل جبران‌ناپذیری مشخص می‌کند. قدرت فکر می‌کند که می‌تواند خشم عظیمی را که کشتارهای جمعه سیاه به انجماد حیرت‌کشاند، اما خلع سلاح نکرد، متوجه قهر طبیعت کند. مرده‌های طیس می‌آیند و در صف شهدای میدان ژاله قرار می‌گیرند، واسطه آنها می‌شوند.

همان‌گونه که در بستر گفتمان انقلابی، اسلام دینی تعریف شده بود که «سیاستش در عبادتش... و عبادتش در سیاستش مدغم است»،<sup>۳۱</sup> و «احکام اخلاقی‌اش هم سیاسی است»،<sup>۳۲</sup> قدرت را نیز در یک رابطه سازواره با معرفت (دینی - عرفانی) تعریف کرده بود. در بستر این گفتمان، دین پیامبر (اسلام) رسالت «وارد کردن، یک بعد معنوی در زندگی سیاسی: کاری کردن که این زندگی سیاسی، بر خلاف همیشه، به جای آنکه مانعی در مقابل معنویت باشد، ظرف آن، طفیان آن باشد»<sup>۳۳</sup> را بر دوش دارد. در بستر و فرایند انقلاب مذهب هم به مثابه فن‌آوری تولید و اعمال قدرت، هم به عنوان «راه» و «هدف»، و نیز در نقش شناسنده حقیقت در حوزه سیاسی جلوه‌گر شد. به تعبیر فوکو، نوعی همگرایی و تقارن بین نیازهای افراد به تغییرات و دگرگونیهای نظری با مکتب اسلام وجود داشت که نهایتاً در شکل یک انقلاب متجلی شد. اراده و خواست جمعی در چهره مراسم و نمایشهای مذهبی، مجالی طبیعی برای ظهور و بروز یافته و خلأ فقدان گروهها و یا طبقات پیشتاز، احزاب حرفه‌ای انقلابی و ایدئولوژی سیاسی را ترمیم کرد. به سخن دیگر، در فرایند انقلاب مذهب (در شکل نمونه مثالی فن‌آورهای قدرت از پایین) زبان‌گویای اراده و خواست عمومی شد و چهره‌ای خاص و متمایز به انقلاب بخشید.



در چشم‌انداز چنین قدرتی صرفاً اقتدار و انقیاد نیست، بلکه به گفته فوکو، عمدتاً یک وضع استراتژیک پیچیده در جامعه‌ای معین است.<sup>۳۴</sup> این چهره از قدرت حتی با آنچه ضد آن قرار می‌گیرد پیوند برقرار می‌کند و یا به بیان دیگر، «قدرت» همشین و همراه همیشگی «مقاومت» می‌گردد. در شبکه معنایی فوکو، نقاط مقاومت همه جا حاضرند و مقاومت‌هایی که او تحلیل می‌کند دارای تیپولوژیهای متفاوتی‌اند: آماده برای مصالحه، اما در ضمن وحشی، خشن، کاستی‌ناپذیر، قربانی‌طلب. اما در فرضیه او این مقاومتها به طور معمول در زمان و در مکان پخش هستند و تقریباً هیچ‌گاه گسسته‌های ریشه‌ای، تقسیمات دقیق، ایجاد نمی‌کنند. به دیگر کلام، «یک مکان رد و نفی عظیم - روح طغیان، کانون همه ناآرامیها، قانون ناب انقلاب» وجود ندارد، حتی، کمتر از آن، سوژه‌ای خاص که آن را بازنمایی کند نیز در کار نیست. برعکس، در تاریخ «بالفعل»<sup>۳۵</sup> سر و کارمان بیشتر با نقاط مقاومت موقتی و سیال است، که از لایه‌های اجتماعی و افراد می‌گذرند. این امر ناشی از این واقعیت است که سرچشمه‌های قدرت با یک نیروی یکپارچه مخالف سلطه‌گران - سلطه‌پذیران روبرو نیستیم، بلکه روابط نامساوی و سیال عملاً در پیکر جامعه به شیوه نامنظم توزیع شده است.<sup>۳۶</sup>

فوکو قدرت شاه را نمونه یک «قدرت حاکم» با ویژگی نهی‌کنندگی می‌شمرد، که از عمل کردن در دایره پیکر اجتماعی و فردی ناتوان است، یعنی فاقد این ویژگی خاص «قدرت انضباطی» است. این قدرت با حوزه روابط فردی در واقع به ایرانیان اجازه داد که آن «هویت فرهنگی» خاص خودشان را که به آنها امکان می‌داد با قدرت نهی‌کننده بستیزند، همچنان دست نخورده حفظ نمایند.<sup>۳۷</sup> در این فرایند، شیعه در چهره «قدرت انضباطی»، بدن‌ها را به انقیاد خود درمی‌آورد:

کجا باید پناهی جست، چگونه می‌توان خود را بازیافت، جز در آن  
اسلامی که قرن‌هاست با دقت تمام زندگی روزانه، پیوندهای خانوادگی،  
روابط اجتماعی، را تنظیم می‌کند؟<sup>۳۸</sup>

به بیان دیگر «قدرت حاکم» قدرتی است که به جای آنکه روی بدن‌ها و آنچه بدن‌ها می‌کنند اعمال شود روی زمین و تولیدات آن اعمال می‌شود.<sup>۳۹</sup> ویژگی این قدرت آن است که یک قدرت مستقیم است که از طریق دست انداختن روی دارایی‌های جامعه و مستقل از کنش و واکنش با پیکر جامعه که ملت را می‌سازد و هویت خود را با آن یکی می‌داند تداوم می‌یابد. این قدرتی است که «از سوژه به سوژه» حرکت می‌کند، «رابطه سیاسی سوژه با سوژه را برقرار می‌سازد» و از این لحاظ با «قدرت انضباطی» متفاوت است که برعکس در طبیعت جسمانی به شیوه‌ای فراگیر نفوذ می‌کند و بدون سرکوب متقاعدکننده است و کنش‌های سرکوبگر خود را روی احساسات و روی حوزه رفتاری اعمال می‌کند. به این ترتیب قدرت آن شرایط «حبس دائم» و آن «تاکتیک‌های عام مطیع‌سازی» را ایجاد می‌کند که به آن اجازه می‌دهد در پیکر جامعه خود را مثل یک داده قابل قبول، مثل یک سنت، باز تولید کند.<sup>۴۰</sup>

به این ترتیب، حکومت پهلوی، با نظام‌های فرمانروایی نهی‌کننده‌اش، از نظر فوکو و در مقایسه با شبکه قدرتی که «از درون تن، جنسیت، خانواده، رفتار، دانش، و تکنیک جامعه می‌گذرد» قدرتی است با حق عزل و نصب و موقعیت روبنایی.<sup>۴۱</sup> این امر باعث عدم موفقیت شاه می‌شود، از این رو که یک «استعاره با کنش‌های نهی‌کننده نمی‌تواند واقعاً انسجام پیدا کند و نمی‌تواند خود را سرپا نگه دارد».<sup>۴۲</sup> از همین منظر است که فوکو انقلاب ایران را بازنمایی «شورش دانش‌های به انقیاد درآمده» در مقابل قدرتی سرکوبگر می‌داند؛ که نه امری غیر عادی است و نه اجتناب‌پذیر.

## ۶

و اما چگونه شد که گفتمان اسلامی هژمونیک شد؟ دو عامل در هژمونیک شدن یک گفتمان نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کنند: (۱) قابلیت حصول و یا در دسترس بودن آن (availability) و (۲) مقبولیت (credibility) و مشروعیت آن در شرایط خاص یک گفتمان

ممکن است صرفاً با تکیه بر عامل نخست تنها بازی در شهر شود و قاعده بازی خود را به دیگران دیکته کند.<sup>۴۳</sup> بلندای حیات و ثبات چنین گفتمانهایی که بر شالوده‌ها و پایانه‌هایی نیاز و زمان پرورده ابتدا یافته‌اند، بستگی مستقیمی به تاریخ مصرف آنان دارد. عمری کوتاه و پرمخاطره دارند و بیم امواج و گردابهای اجتماعی - سیاسی لحظه‌ای رهایشان نمی‌سازد. تنها گفتمانهایی می‌توانند به هیمنه دیرپای خود دل‌خوش دارند که از استعداد مقبولیت و مشروعیت‌سازی بهره‌ای برده باشند و نهال خود را بر بستر باورها و ارزشهای مردمی کشت کرده باشند.

در آستانه انقلاب خرده گفتمانهای بسیاری که مخالفت با وضع موجود و رهایی انسانها و جامعه را هدف فعالیت‌های تشکیلاتی خود قرار داده بودند، هر یک جامه پیشتازی و راهبری خلق را بر تن خود برانزده می‌دیدند، و منزلت آئین‌ناتوی نظام پهلویستی را سرنوشت محتوم خود می‌پنداشتند. آنچه گفتمان اسلام انقلابی را در این میان شأن و منزلتی استعلایی بخشید، مزین بودن آن به عواملی همچون «در دسترس بودن»، «مقبولیت» و نیز مبتنی بودن آن بر «نظام صدقی» (truth regime) حاکم بر جامعه بود.

گفتمان اسلام انقلابی به علت فراگیری آن توانست «سلسله‌ای سازواره از هویت‌های متمایز» (chain of differences) ایجاد نماید.

اعتراضی واحد، خواستی واحد از سوی یک پزشک تهرانی، یک ملای شهرستانی، یک کارگر نفت، یک کارمند پست و یک دانش‌آموز محجبه ابراز می‌شود. این خواست حاوی مطلبی گسیج‌کننده است. همیشه صحبت از یک چیز است، و به طور دقیق‌تر: عزیمت شاه. اما این یک چیز، برای ملت ایران به معنی «کل» است: پایان وابستگی، خروج پلیس از صحنه، توزیع مجدد درآمدهای نفتی، مبارزه جدی با فساد، فعالیت مجدد اسلام، یک طریق زندگی دیگر، روابط جدید با

غرب، با کشورهای عربی، با آسیا و غیره و غیره. ۲۴

به اعتقاد نویسنده این سطور چنین همگرایی ای نه حاصل صرف تعریف یک دشمن واحد (رژیم پهلوی) و یا قرار گرفتن شاه در ثقل تمامی گفتمانهای مبارزاتی بود، بلکه علت اصلی را می‌یابد از یک سو، در بازتاب دقایق انقلابی سایر گفتمانها (همچون: جهت‌گیریهای «ضد امپریالیستی»، «ضد سرمایه‌داری و طبقه مرفه»، «تمایلات و گرایشهای مردمی»، «تکیه بر مردم تهیدست و پابرنه»، «نوید جامعه‌عاری از سلسله مراتب اشرافی»، «نشان دادن کار به جای سرمایه»، «ترجیح مالکیت عمومی بر مالکیت خصوصی»، «تاکید بر آزادی و استقلال»، «تاکید بر رهایی تمامی ملت‌های دربند»، «محترم شمردن حقوق انسانها» و...) و از جانب دیگر، در تعریف مصداق‌هایی به مراتب مترقیتر، کاربردیت، پرروحتر و البته بومیتر برای مفاهیم و سمت‌گیریهای فوق جستجو کرد... از همین رو، گفتمان امام نه تنها بر موج اندیشه‌ها، که بر سپهر روح و جان مردمی محنت کشیده و تحقیر شده جای گرفت و آدمیان نه به حکم «عقل» که به حکم «عشق» پرچمش را به دوش کشیدند. کلام آخر را بگویم، آنچه به تمامی این مفاهیم، گفتمانها و کنشها، راهها و رهروها معنا بخشید و بر منزلتی استعلایی نشان‌دشان، شخصیت فرهمند و اندیشه ناب امام بود. به تصریح فوکو:

نقش آن شخصیت تقریباً اسطوره‌ای که خمینی باشد از اینجاست نشأت می‌گیرد. هیچ رئیس دولتی، هیچ رهبر سیاسی‌ای، حتی اگر از پشتیبانی رسانه‌های عمومی برخوردار باشد، نمی‌تواند امروزه لاف آن را بزند که در معرض چنین پیوندی اینقدر شخصی و اینقدر شدید قرار دارد. این پیوند احتمالاً متکی بر سه عامل است: خمینی (س) «اینجا نیست»: ۱۵ سال است که او در تبعیدی به سر می‌برد که نمی‌خواهد به آن پایان دهد مگر وقتی که شاه رفته باشد، خمینی (س) «هیچ چیز نمی‌گوید» هیچ چیز غیر از نه به شاه، به رژیم، به وابستگی، سرانجام

اینکه خمینی (س) «اهل سیاست نیست»: حزبی به نام او تشکیل نخواهد شد، دولتی به نام او در کار نخواهد بود. خمینی (س) نقطه تلاقی یک خواست جمعی است.

### یادداشتها:

(۱) رضا شاه خود در این باره به پسرش می‌نویسد: «به یاد داشته باش که مردم چیزی نیستند و تنها قدرت خارجی اهمیت دارد. من را زمانی که کسی نمی‌شناخت به روی کار آوردند و در زمانی که همه مردم از من می‌ترسیدند و مرا می‌خواستند همانها بردن. مردم را همیشه باید ترساند باید آنها از تو بترسند نه اینکه دوست داشته باشند». برگرفته از: (مسعود بهنود، از سید ضیاء تا بختیار، تهران، سازمان انتشارات جاویدان، چاپ پنجم، ۱۳۷۰، ص ۱۶۶).

2) Richard Cottam, *Nationalism in Iran*, Pittsburgh, 1979, PP 266-267.

(۳) تقی‌زاده در این دوران به انتقاد از نظرات گذشته خود پرداخته است و اخذ تمدن غربی را قبول ندارد.  
(۴) گرچه احساسات و تعصبات ضد عرب در ایران تازگی نداشت و از زمان فردوسی به بعد در هر دوره به شیوه‌های گوناگون و کم‌وبیش به چشم می‌خورده، اما به نظر می‌رسد که این ضدیت با اعراب در مورد میرزا آقاخان کرمانی و پس از او هدایت به ضدیت شدیدتری نسبت به اسلام و نژاد سامی تعمیم یافته است.

(۵) صادق هدایت، مازیار، تهران: انتشارات امیرکبیر، صص ۱۱-۱۲.

(۶) همان، ص ۱۱۸.

(۷) صادق هدایت، «سه قطره خون»، تهران: انتشارات امیرکبیر، «داستان در طلب آموزش»، صص ۷۵ - ۷۶.

(۸) صادق هدایت، «توپ مرواری»، ۱۹۹۰، صص ۱۳ - ۱۵.

(۹) اسلام مکتبی است که برخلاف مکتبهای غیرتوحیدی در تمام شئون فردی و اجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی دخالت دارد. (صحیفه نور، جلد ۲، ص ۱۶۵).

(۱۰) ... اسلام تمامش سیاست است .... سیاست مدن از اسلام سرچشمه می‌گیرد. (صحیفه نور، جلد ۱، ص ۶۵).

11) Feyerabend Paul, *Against Method: Outline of an Anarchist Theory*, London: NLB, 1975.

(۱۲) در دو دهه گذشته نگرش انقلابی فایزاند تاثیر بسزایی بر اندیشمندان علوم اجتماعی و سیاسی بر جای گذاشته است. به گونه‌ای که عده‌ای بر این باور شده‌اند که در زمینه علوم (اعم از تجربی و انسانی) اساساً نمی‌توان به فرا-تئوری (Meta-theory) اندیشید. تئوریهای بزرگ و فراگیر، وهم و اسطوره‌های بیش نیستند. و جز تحدید و تعریف معانی و مفاهیم، درآمد دیگری به ارمغان نمی‌آورند. عصری که ما در آن زندگی می‌کنیم، عصری بت شکن است. عصر فروپاشی فرا-روایتها و تئوریهای بزرگ و عصر تولید خرده‌گفتاها و خرده‌تئوریهاست. در چنین عصری علوم دقیقه نیز چهره محلی یافته و قواعدش همگی زمان و مکان پرورده معرفی شده‌اند.

(۱۳) برای نمونه نگاهی هر چند گذرا به رویکردهای تئوریک نظیر ساختارگرایی، کارکردگرایی، البتسم،

روان‌شناختی، سازمانی، مارکسیستی و یا دکترینی که در عرصه انقلاب اسلامی به ارائه تحلیل همت گماشته‌اند، داشته باشید.

۱۴) ر.ک: میشل فوکو: ایمان علیه شاه، در میشل فوکو: یادداشتهای ایران، به کوشش رتنزو گونولو و پیر لوییجی پانتزا، ترجمه فیروزه مهاجر.

15) Zubaida S. Islam, the People and the state: Political Ideas and Movements in the Middle East,

London, New York: I.B. Tauris and Co. Ltd Publishers, 1993, P, 13.

۱۶) با بهره‌ای آزادانه از اندیشه رورتی (Rorty)، آموزه‌های فلسفی و گفتمانهای سیاسی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: آنانی که در عرصه اجتماع و سیاست از ورای «کلمات غلیظ» (Thick Words) (نظیر: «سوسیالیسم»، «دموکراسی»، «لیبرالیسم»، «انقلاب»، «عقل» و ... به «کلمات رقیق» (Thin Words) (همچون: «حقیقت»، «خوب»، «بد»، «عدالت» و ... می‌نگرند، و کسانی که هرم اندیشه دسته نخست را سر و ته کرده و نقطه عزیمت معرفت‌شناسانه خود را کلمات رقیق قرار داده‌اند. در حالی که رویکرد نخست به «اخلاقی سیاسی» اندیشیده، و از منظری سکولار و عقلانی به امر سیاست می‌نگرد، نگرش دوم «سیاستی اخلاقی» را مرام خود قرار داده و طراحی و متحقق کردن جامعه‌ای منطبق بر اصول و موازین دینی و عقل همخوان و همساز با شریعت را در ثقل گفتمان سیاسی خود قرار داده است. در جایی که اولی به «نتیجه» می‌اندیشد و در مسیر نیل بدان بهره جستن از هر وسیله‌ای را مباح و جایز می‌شمارد، دومی خود را به انجام «وظیفه» در کادر ضابطه و با بهره جستن از ابزار مشروع، موظف می‌داند. زمانی که از منظر نخست، هنجارها و ارزشها همه زمین و زمان پرورده‌اند و در بستر گفتمانی خاص معنا می‌یابند، از دیدگاه دوم، ارزشها هویت و شانی مستقل و ماورای ظرف زمان و مکان دارند. و آنگاه که در رویکرد نخست «قدرت» به مثابه هدف سیاست و سیاستمدار مورد بحث قرار می‌گیرد، در رهیافت دوم بدان (قدرت) بیش از منزلتی ابزاری، ارزانی نمی‌شود.

17) Smith Wilfred Cantwell, Islam in Modern History, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1957.

۱۸) دیوان امام (س)، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ پنجم، ۱۳۷۴، ص ۱۴۲.

۱۹) میشل فوکو، رهبر اسطوره‌ای قیام ایران، ص ۷۴.

20) M. Foucault, Discipline and Punish, London: Penguin, 1977.

21) Ibid.

22) Stauth George, "Revolution in Spiritless Times": An Essay on Michel Foucault's Enquired into Irannan Revolution", International Sociology, 6, no. 3, Sept, 1991, PP. 259-80.

۲۳) «روشنفکر و قدرت، گفتگوی میشل فوکو و ژیل دلوز».

24) Corriere della, Milan, 12, 11, 1978: 1.

25) Stauth George, Ibid.

۲۶) از دیدگاه فوکو این برنامه غیرمذهبی کردن جامعه و صنعتی کردن آن است که یک قرن تاخیر دارد، و نماینده گونه‌ای از استعمار نو که روی استبداد صرف تکیه دارد. آنچه ملت رد می‌کند نوسازی به عنوان یک پروژه سیاسی و به عنوان اصل دگرگونی اجتماعی است، نه تنها به خاطر نحوه برداشت خاندان پهلوی از آن، بلکه به خاطر خود اصلی که بازنمایی می‌کند: تلاش برای نوسازی کشورهای اسلامی به سبک اروپا.

- (میشل فوکو، رهبر اسطوره‌ای قیام ایران، در میشل فوکو: یادداشت‌های ایران.  
 ۲۷) میشل فوکو، قیامی با دست‌های خالی، در میشل فوکو: یادداشت‌های ایران.  
 ۲۸) میشل فوکو، «رهبر اسطوره‌ای قیام ایران».  
 ۲۹) همان.

30) M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, edited by C. Gordon, Brighton: Harvester, 1980.

- ۳۱) صحیفه نوره، جلد ۳، ص ۱۲۰.  
 ۳۲) همان، جلد ۱۳، ص ۲۳.  
 ۳۳) رنتز و کوئولو، «معنویت سیاسی»، در میشل فوکو: یادداشت‌های ایران، ص ۱۲۱.  
 ۳۴) رنتز و کوئولو، همان، ص ۹۲.  
 ۳۵) نوشتن «تاریخ بالفعل» یعنی تهیه نقشه نقاط مقاومت، و احتمالاً از طریق تجزیه «دانشهای تحت انقیاد در آمده»، با در واقع آن «محتواهای تاریخی که در درون نظامهایی دارای عملکرد منطقی یا در سازماندهیهای صوری پنهان شده‌اند یا چهره عوض کرده‌اند.  
 ۳۶) رنتز و کوئولو، همان، صص ۹۲ - ۹۵.  
 ۳۷) فوکو معتقد است که «ایران هرگز مستعمره نبوده است. انگلیسیها و روسها در قرن نوزدهم، بنا به الگوی ماقبل استعماری، آن را بین خودشان و به دو منطقه تحت نفوذ تقسیم کردند. بعد نفت پدایش شد و سپس دو جنگ جهانی، کشمکشها در خاورمیانه و منازعات شدیدی در سراسر آسیا در گرفت، و در یک آن ایران موقعیتی نواستعماری یافت و در مدار ایالات متحد افتاد. می‌توان گفت که در اثر وابستگی طولانی کشور بدون مستعمره شدن آن، ساختارهای اجتماعی از ریشه تخریب نشدند». از نظر دلایل وقوع انقلاب توضیح خود را در این مقدمه تاریخی، یعنی در یک «مستعمره‌سازی غیر مستقیم» می‌یابد که بدون تغییر یا تخریب نظامهای رفتاری تمدن استعمار شده - یا در واقع بدون آنکه جایگزین «شبکه قدرت» سنتی شود - خود را روی آن قرار داد. (پیر لوییجی پانتزا، قدرتها و انقلاب، در میشل فوکو: یادداشت‌های ایران، ص ۱۵۱)  
 ۳۸) میشل فوکو، یادداشت‌های ایران.  
 ۳۹) همان.  
 ۴۰) همان.  
 ۴۱) میشل فوکو، «فیزیک خود قدرت»، ص ۱۶، نقل از رنتز و کوئولو، همان.  
 ۴۲) همان.

43) See Laclau Ernesto, *New Reflection on Our Time*, London: Verso, 1990.

۴۴) فوکو، «رهبر اسطوره‌ای قیام ایران»، همان.