

بررسی نسبت انقلاب اسلامی و دولت مدرن با تکیه بر آراء میشل فوکو*

حمیدرضا چاکری^۱، حسین اژدری زاده^۲

(تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۱/۲۲، تاریخ پذیرش ۱۴۰۰/۰۵/۰۸)

چکیده

در مقاله حاضر آراء میشل فوکو درباره انقلاب اسلامی ایران بازخوانی شده است و سپس چالش‌های دولت‌سازی در جامعه پساانقلابی ایران با تکیه بر تحلیل فوکو از دولت مدرن با روش تحلیل مفهومی موردنقد و بررسی قرار گرفته است. فوکو انقلاب اسلامی ایران را تجلی اراده جمعی ایرانیان برای مقاومت در برابر سلطه و رسیدن به رهایی می‌داند. به عقیده فوکو ایرانیان می‌خواستند به کمک اسلام شیعی مسیر جدیدی در تاریخ باز کنند و تجربه زندگی و هویت خود را دگرگون کنند. از طرف دیگر، دولت مدرن مبتنی بر اصل مصلحت دولت شکل گرفته است که با حکومت‌مندی و زیست‌سیاست پیوند خورده است و تحکیم و توسعه قدرت دولت را مقدم بر هر امر دیگری می‌داند. مصلحت دولت ایجاب می‌کند که دولت با کمک ضوابط حقوقی، تکنولوژی‌های امنیتی و تکنولوژی‌های انضباطی به نظارت، کنترل، بهنجارسازی و تنبیه مردم بپردازد. از این رو، رابطه بین انقلاب و دولت مورد، رابطه‌ای مسئله‌دار خواهد بود.

<http://dx.doi.org/10.22034/jss.2021.124549.1407>

* مقاله علمی پژوهشی

^۱ دانشجوی دکتری تخصصی جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی نراق (نویسنده مسئول)
chakeri38655@yahoo.com

^۲ . استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی نراق. دکتری جامعه‌شناسی نظری فرهنگی.
hajdaryzadeh@alumni.rihu.ac.ir

مجله مطالعات اجتماعی ایران، دوره پانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰: ۴۹-۲۷

بین انقلابی‌گری و دولت‌سازی شکافی پرنشدنی وجود دارد. دولت‌سازی در جامعه پساانقلابی الزاماً بر مبنای آرمان‌های انقلاب پیش نخواهد رفت و همواره بین مصلحت دولت و آزادی و عدالتی که در انقلاب مطالبه می‌شده، تنش وجود دارد.

واژگان کلیدی: میشل فوکو، انقلاب اسلامی ایران، معنویت سیاسی، دولت مدرن، مصلحت دولت، زیست‌سیاست، حکومت‌مندی.

مقدمه و بیان مسئله

میشل فوکو یکی از متفکران خلاق و اثرگذار فرانسوی در قرن بیستم است. کار فکری فوکو را نمی‌توان به رشته خاصی محدود کرد. تفکر فوکو در قالب‌های معمول رشته‌های علمی نمی‌گنجد (تسیمر^۱، ۱۳۹۳). کارهای او خصلت میان‌رشته‌ای دارند و در مرز مشترک تاریخ، فلسفه، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، معرفت‌شناسی، روان‌شناسی، و حقوق قرار می‌گیرند. او از بصیرت‌های این رشته‌ها در تحلیل‌هایش استفاده می‌کند تا پیوند میان دانش، حقیقت، قدرت، و ذهنیت را عیان کند (ضیمران، ۱۳۹۰). به همین نسبت، آراء فوکو بر حوزه‌های مختلفی در علوم انسانی اثر گذاشته و باعث پیشرفت خودآگاهی ما از زمینه و زمانه زندگی‌مان شده است. ادعای گزافی نیست اگر بگوییم که پس از فوکو فهم ما از جنون، بیماری، پزشکی، نظام قضائی، دولت، نظارت، مراقبت، سکسوالیته، و اخلاق دگرگون شده است.

فوکو به سنتی از روشنفکری تعلق داشت که ریشه‌هایش به عصر روشنگری^۲ در قرن هجدهم می‌رسید. این سنت بر تعهد متفکران در قبال جامعه و مردم تأکید می‌کند و چهره‌هایی مانند ولتر در قرن هجدهم، مارکس در قرن نوزدهم و ژان پل سارتر در قرن بیستم را شامل می‌شود. بر این اساس فوکو متفکری برج‌عاج‌نشین و منزوی و جداافتاده از اجتماع نبود، بلکه فعالانه در جنبش‌های اعتراضی و مدنی هم‌عصرش شرکت می‌کرد و به حمایت از آن‌ها می‌پرداخت. حمایت از جنبش دانشجویی، مبارزه برای اصلاح زندان‌ها، حمایت از زندانیان سیاسی و نظایر آن‌ها حاکی از چنین گرایشی است (تسیمر، ۱۳۹۳). فوکو محقق بی‌طرفی دانشگاهی نبود. او قویاً به آزادی خودش و دیگران متعهد بود. او حتی کارهای فکریش را مداخله‌هایی در ساختن ابزارهایی برای مقابله با انواع ستمگری و سرکوب و سلطه می‌دانست (گوتینگ^۳، ۱۳۹۰).

^۱.Zimmer

^۲.Enlightenment

^۳.Gutting

یکی از جنبش‌هایی که توجه فوکو را به خود جلب کرد، انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ بود. او در اعتراضات عمومی سال‌های ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷ فرصتی برای ایجاد تغییرات مثبت در ایران می‌دید. فوکو از چندی قبل در راستای حمایت از مخالفان شاه و به نفع زندانیان سیاسی در ایران مشغول فعالیت بود و هنگامی که روزنامه ایتالیایی کوریره دلا سرا^۱ به او پیشنهاد کرد که مقالاتی درباره اعتراضات در ایران بنویسد، قبول کرد. او در ببحوچه اعتراضات و تظاهرات به ایران سفر کرد تا از نزدیک با وضع کشور در آستانه انقلاب آشنا شود. فوکو در سفرهایش به ایران به ملاقات با رهبران انقلاب و نیز مصاحبه با مردم عادی پرداخت و در نهایت نظراتش را درباره انقلاب اسلامی در قالب مجموعه‌ای از گزارش‌ها و مقالات و مصاحبه‌ها منتشر کرد (لیزنبرگ^۲، ۱۹۹۹). فوکو در اواخر دهه ۱۹۷۰ یکی از شناخته‌شده‌ترین روشنفکران فرانسوی بود و در اوج شهرت خود به سر می‌برد. از این رو، همدلی و همراهی او با انقلاب بسیار مهم بود و بحث‌های موافق و مخالف فراوانی در محافل روشنفکری غرب برانگیخت. با توجه به این امر بررسی آراء و دیدگاه‌های فوکو درباره انقلاب اسلامی و نسبت آن با سازوکارهای قدرت در دولت مدرن اهمیت می‌یابد. در مقاله حاضر کوشیده‌ایم به بررسی این مهم بپردازیم که چگونه می‌توان با بررسی دیدگاه‌های فوکو درباره انقلاب اسلامی و نیز نظراتش درباره ماهیت دولت مدرن، رابطه انقلاب اسلامی با دولت‌سازی بعد از انقلاب را بررسی کنیم. این مسئله از آن رو اهمیت دارد که می‌تواند به ما کمک کند تا با استفاده از آراء فوکو، محدودیت‌های استمرار بخشیدن به جنبه‌های بخشی انقلاب را در دوران پس از انقلاب فهم کنیم. نظام‌سازی و دولت‌سازی بعد از انقلاب خواه‌ناخواه محدودیت‌هایی را بر آرمان‌ها و کردارهای رهایی‌بخش انقلاب تحمیل می‌کند و فهم این امر در پرتو نظریات فوکو می‌تواند در شکل‌گیری خودآگاهی تاریخی در جامعه پساانقلابی ایران کمک کند. به این منظور ابتدا شرحی از آراء فوکو درباره ماهیت انقلاب اسلامی ایران ارائه می‌کنیم. سپس به بررسی ویژگی‌های دولت مدرن در کارهای فوکو می‌پردازیم. در انتها می‌کوشیم به بحث و نتیجه‌گیری بپردازیم.

فهم فوکو از انقلاب اسلامی ایران

اولین سفر فوکو به ایران برای آشنایی با اعتراضات علیه نظام شاهنشاهی و نگارش مقالاتش یک هفته بعد از واقعه میدان ژاله، از ۱۶ تا ۲۴ سپتامبر ۱۹۷۸ (۲۵ شهریور تا ۲ مهر ۱۳۵۷) بود. او پیش از سفر راهنمایی‌های لازم را از احمد سلامتیان و ابوالحسن بنی‌صدر دریافت کرد و

^۱. Corriere della sera

^۲. Michiel Leezenberg

برایش مشخص شد که به دیدار چه کسانی برود و با چه کسانی در ایران ملاقات کند. از آنجا که ملاقات با رهبران مذهبی انقلاب دشوار بود، فوکو ترجیح داد با نیروهای سکولار و میانه‌رو دخیل در مبارزات، مانند اعضای نهضت آزادی ایران و نیز آیت‌الله کاظم شریعتمداری ملاقات کند. فوکو وقتی در اکتبر همان سال از ایران به فرانسه بازگشت به همراه گروهی از روزنامه‌نگاران با آیت‌الله خمینی دیدار کرد. مشخص نیست که در دیدار با آیت‌الله خمینی چه صحبت‌هایی بین فوکو و رهبر روحانی انقلاب رد و بدل شد، اما می‌دانیم که در آن زمان آیت‌الله خمینی در دیدار با خبرنگاران و صاحب‌نظران اروپایی بدون ورود به جزئیات به بیان سخنان مبهم و کلی دربارهٔ ایدهٔ جمهوری اسلامی می‌پرداخت. در این برهه از زمان بود که فوکو اولین مقالاتش را دربارهٔ انقلاب اسلامی ایران در روزنامهٔ کورییر دلا سرا^۱ و نیز در *نوتل‌آبزرواتور*^۱ منتشر کرد (لیزنبرگ، ۱۹۹۹).

دومین سفر فوکو به ایران در بحبوحهٔ انقلاب، از ۹ تا ۱۵ نوامبر ۱۹۷۸ (۱۸ تا ۲۴ آبان ۱۳۵۷) بود. او در این سفر با افرادی از طبقهٔ متوسط شهری و نیز با کارگران صنعت نفت در آبادان دیدار کرد. نتیجهٔ این سفر چند مقاله و یک مصاحبه با پیر بلانشه^۲ و کلر بریه^۳ بود. این آخرین سفر او به ایران بود، اما آخرین تماسش با وقایع ایران نبود. او برای بدرقهٔ آیت‌الله خمینی در بازگشت از فرانسه به ایران در اول فوریهٔ ۱۹۷۹ به فرودگاه پاریس رفت و این اقدام او نشانه‌ای از علاقه‌اش به انقلاب و انقلابیون ایران تعبیر شد. فوکو پس از پیروزی انقلاب و با مشاهدهٔ خشونت‌های انقلابیون در اعدام مقامات رژیم سابق و مصادرهٔ اموال آن‌ها و تصفیهٔ مخالفان، در قبال انقلاب ایران سکوت پیشه کرد و به‌علت حمایت غیرانتقادی‌اش از بنیادگرایی اسلامی انتقادات فراوانی را از جانب محافل روشنفکری غرب به‌ویژه فرانسه متحمل شد. او پس از غائلهٔ تسخیر سفارت آمریکا توسط عده‌ای از انقلابیون، طی نامه‌هایی سرگشاده به مهدی بازرگان مراتب تأثر خود را از این اقدام به وی اعلام کرد (لیزنبرگ، ۱۹۹۹).

قضاوت‌ها دربارهٔ فهم و دریافت فوکو از وقایع انقلاب اسلامی ایران ضد و نقیض بوده است. مایکل والزر، فیلسوف سیاست، مواضع سیاسی و بیانی‌ها و مقالات فوکو را در قبال وقایعی همچون می ۱۹۶۸، شورش در زندان‌ها در اوایل دههٔ ۱۹۷۰، و انقلاب اسلامی ایران «چپ‌گرایی کودکانه»^۴ می‌خواند (والزر،^۵ ۱۳۸۰). یوهان بوکس^۶ از اصطلاح یونانی هامارتیا^۱

^۱. NoutelObservateur

^۲. Pierre Blanchet

^۳. Claire Brière

^۴. Childish leftism

^۵. Walzer

^۶. Johann Beukes

برای اشاره به داوری نادرست فوکو درباره انقلاب اسلامی ایران استفاده می‌کند. هامارتیا در نزد یونانیان، برای مثال در رساله فن شعر^۲ ارسطو، به معنای «خطایی تراژیک با پیامدهایی فاجعه‌بار» است (بوکس، ۲۰۰۹). واضح است که وقتی کسی موضع فوکو در قبال انقلاب ایران را از مقوله هامارتیا می‌داند، آن را موضع‌گیری‌ای نادرست و فاجعه‌بار قلمداد می‌کند که در درک وضعیت ایران در جریان انقلاب، نمی‌تواند ارزش معرفتی چندانی داشته باشد. آفاری و اندرسون^۳ مواجهه فوکو با انقلاب اسلامی را غیرانتقادی و نادرست می‌دانند و معتقدند که فوکو درباره جنبه‌های سیاسی اسلام راه خطا پیموده و به جنبه‌های ارتجاعی یک انقلاب مذهبی، به‌ویژه در دامن زدن به خشونت و نقض حقوق گروه‌هایی مانند زنان توجه نکرده است (آفاری و اندرسون، ۲۰۰۵).

در مقابل این دیدگاه‌های انتقادی، برخی دیگر از محققان (برای مثال نک. قمری تبریزی^۴، ۲۰۱۶) قائل به این هستند که نمی‌توان به مواجهه متفکری همچون فوکو با انقلاب اسلامی ایران تا این حد ساده‌نگرانه نظر کرد. این گروه اخیر می‌کوشند آراء فوکو درباره انقلاب ایران را در بستر تفکر کلان وی و دیدگاه‌هایش درباره سوپراکتیویته، قدرت، و مقاومت فهم کنند. دیدگاه ما در مقاله حاضر مبتنی بر چنین رویکردی است. به عقیده ما، علاقه فوکو به انقلاب اسلامی در رویکرد فلسفی‌اش در قبال غرب ریشه دارد و باید آراء وی در این زمینه را باتوجه به این اصل مبنایی فهم کرد.

مقالاتی که فوکو درباره انقلاب اسلامی ایران نوشته است، بیشتر خصلت ژورنالیستی دارند تا فلسفی. اما فوکو عقیده داشت که بین ژورنالیسم و فلسفه وجه اشتراک مهمی وجود دارد و آن این است که هر دو بر ماهیت زمان حاضر تأمل می‌کنند. در واقع فوکو می‌خواست به کمک آنچه «رپورتاژ ایده‌ها» می‌نامید، در آینه انقلاب ایران به فهمی از «تاریخ زمان حاضر» دست یابد (لیزنبرگ، ۱۹۹۹). تاریخ‌نگاری زمان حال یکی از دغدغه‌هایی است که فوکو را به اتخاذ رویکرد تبارشناختی سوق داد و به هم‌سخنی با کانت^۵ واداشت. فوکو در قرائتش از مقاله «روشنگری چیست؟» کانت، نوع جدیدی از پرسش را وارد قلمرو تفکر فلسفی کرد و آن، پرسش از زمان حال است (فوکو، ۱۳۹۵). پرسش از زمان حال بر این مسئله متمرکز است که در زمان اکنون چه چیز در حال رخ دادن است و این «اکنون» چیست که ما همه در آن سکنا

^۱.Hamartia

^۲.Poetics

^۳.Janet Afary; Kevin B.Anderson

^۴.Ghamari-Tabrizi

^۵.Kant

داریم؟ (فوکو^۱، ۲۰۰۳). بر مبنای همین تلقی کانتی است که فوکو ماهیت انقلاب ایران را مدرن - انتقادی می‌داندست و حتی معتقد بود که حوادث انقلاب ایران می‌تواند به‌ویژه از طریق نقد تلقی غربی از انقلاب، نقد جاری در باب مدرنیته را تقویت کند و وسعت بخشد (بوکس، ۲۰۰۹). کانت ذات روشنگری و بلکه مدرنیته را «شجاعت دانستن» می‌داندست که در قالب «کاربرد همگانی عقل» تجسم می‌یابد (کانت، ۱۳۷۰). کاربرد همگانی عقل نوع خاصی از عقلانیت است که مقید به دین نیست. اینجاست که تلقی انتقادی - مدرن از انقلاب شکل می‌گیرد: انقلاب به‌مثابه رخدادی سکولار برای رهایی عقل از قیود دینی و حرکت به سمت ترقی و پیشرفت. به همین دلیل بود که کانت انقلاب فرانسه را با همه قتل‌ها و خون‌ریزی‌ها و ناکامی‌هایش فی‌نفسه نشانه ترقی بشر به سوی آزادی و خودمختاری می‌داندست. وضع خاص انقلاب اسلامی ایران در تلاقی با این دیدگاه انتقادی - مدرن معلوم می‌شود. در اواخر قرن بیستم انقلابی در یک کشور غیرغربی رخ می‌دهد که ویژگی‌اش کاربرد عمومی و سیاسی دین است. چنین رخدادی فی‌نفسه تعلیقه‌ای فلسفی بر مدرنیته محسوب می‌شود و لذا می‌توان گفت که پرسش از انقلاب ایران، خود پرسش از ماهیت مدرنیته است.

توجه فوکو به انقلاب اسلامی ایران، بخشی از پروژه انتقادی او در قبال مدرنیته بود. در اینجا توجه به دیدگاه فوکو درباره نقد لازم است. به‌طور کلی می‌توان در آثار فوکو سه معنا از نقد را مشاهده کرد. معنای اول در مقاله «نقد چیست؟» بیان شده که در سال ۱۹۷۸ نوشته شده است. در این مقاله فوکو نقد را اهتمام به این می‌داند که فرد تحت حاکمیت نباشد و اجازه ندهد بر وجهی خاص تحت حکومت دیگران باشد. معنای دوم در درس‌گفتار «روشنگری و انقلاب در نظر کانت» در سال ۱۹۸۳ بیان شده است که نقد را زیرسؤال بردن^۲ زمان حاضر می‌داندست؛ یعنی پرسش از آنچه در زمان حال و در اکنون می‌گذرد. این معنای نقد به هستی‌شناسی^۳ لحظه اکنون در تاریخ معطوف است. معنای سوم نقد نزد فوکو در سال ۱۹۸۴ در مقاله «روشنگری چیست؟» بیان شده است و نقد را اهتمام به یافتن نقاط تفاوت و خروج از زمان حاضر می‌داند. این معنا از نقد، تبارشناختی^۴ است و درصدد است محدودیت‌های شیوه‌های کنونی تفکر را دریابد و برای فرارفتن از آن‌ها تلاش کند (پاتن^۵، ۲۰۰۵). بین این سه معنا نسبتی وجود دارد. نقد به‌مثابه نگارش تاریخ زمان حال و شناسایی محدوده‌ها و مرزهای اکنون، مجال مقایسه و یافتن تفاوت و

^۱.Micheil Foucault

^۲.problematization

^۳.ontology

^۴.genealogical

^۵.Paul R. Patton

خروج از زمان حاضر را فراهم می‌کند و این خروج به معنای مقاومت در برابر سلطه و تلاش برای تحت‌حاکمیت نبودن است. بر این اساس می‌توان گفت که فوکو در انقلاب اسلامی ایران لحظه مقاومت در برابر زمان حال و نه گفتن به قدرت حاکم و جست‌وجوی عالمی جدید و بدیع را می‌دید و از این رو به همدلی و همراهی با آن پرداخت.

فوکو معتقد بود که زمانه ما از ایده‌های اصیل و بدیع تهی است و این وضع در بین مردم سرکوب‌شده و طردشده نمود بیشتری دارد. انقلاب اسلامی ایران از دید فوکو ندای این مردم سرکوب‌شده و طردشده بود که اینک خود را در پیوند با ایده‌های بدیع می‌یافتند. برای فوکو جالب بود که بفهمد چرا مردم ایران حاضرند به خطر زندان و شکنجه و حتی مرگ تن دهند و به حاکمیت مستقر نه بگویند. فهم خاستگاه این اراده قهرمانانه برای فوکو بسیار جذاب بود (لیزنبرگ، ۱۹۹۹). تلاش برای فهم این موارد در راستای رسالت هر روشنفکر متعهد است. از نظر فوکو هیچ روشنفکری وجود ندارد که به‌نوعی درگیر سیاست نباشد. درگیر شدن و حضور یافتن روشنفکر در حیات سیاسی در شرایط کنونی جهان باید به‌نحوی باشد که مؤثرترین، مشروع‌ترین، و درست‌ترین نتایج ممکن را به بار آورد و به سرکوب‌شدگان و طردشدگان کمک کند تا بتوانند از زیر بار سلطه خلاصی یابند (فوکو، ۱۳۷۸).

همان‌طور که اشاره شد، مهم‌ترین وجه اهمیت انقلاب اسلامی ایران برای فوکو، اراده جمعی مردم در نه گفتن به سلطه بود؛ ایده‌ای که اقشار مختلف مردم را در انقلاب ۱۳۵۷ هدایت می‌کرد این بود: «ما دیگر این رژیم را نمی‌خواهیم» (فوکو، ۱۳۷۷: ۱۸). مقاومت در برابر قدرت یکی از عوامل بی‌نظمی دائمی قدرت است که می‌تواند باعث شود رابطه قدرت و جهت انتشار آن و سازوکارهای اعمال آن بر بدن‌ها و جان‌ها تغییر کند (گیلاسیان، ۱۳۸۸).

انقلاب اسلامی ایران مقاومتی بود برای تغییر سازوکارهای قدرت؛ مقاومتی که فوکو آن را «ضدرفتار»^۱ می‌نامید. ضدرفتار به‌صورت‌های مبارزه و مقاومت علیه فرایندهایی که برای هدایت دیگران ایجاد شده‌اند اشاره دارد (مک کال^۲، ۲۰۱۳). بر این اساس انقلاب اسلامی ایران یک ضدرفتار بود که در نقطه مقابل قدرت دولت قرار داشت. این ضدرفتار در درجه اول در مقابل «نوسازی کهنه‌گرای شاه» قرار داشت که به‌عنوان پروژه‌ای سیاسی هم می‌خواست عناصری از ملی‌گرایی باستانی و آریاگرایانه را به‌جای هویت شیعی حفظ کند و هم به زور فساد و استبداد، مظاهر تمدن مدرن را در ایران مستقر سازد. این ملغمه «ملی‌گرایی و لایبسیته و مدرنیزاسیون» چیزی بود که مورد مخالفت همه مردم ایران واقع شد. از این رو، فوکو قائل نیست

^۱. Counter-conduct

^۲. Corey Mccall

که انقلاب اسلامی حرکتی مرتجعانه است که توسط اقشار عقب مانده نمایندگی می‌شود، بلکه «تمامی یک جامعه و یک فرهنگ است که به نوسازی‌ای که در عین حال کهنه‌پرستی است نه می‌گوید» (فوکو، ۱۳۷۷: ۱۹). او ادامه می‌دهد: «در احتضار رژیم کنونی ایران، ما شاهد آخرین لحظه‌های دورانی هستیم که کمابیش شصت سال پیش از این آغاز شده است؛ دوران کوشش برای نوسازی کشورهای اسلامی به سبک اروپایی». در جریان انقلاب «همین نوسازی است که از بنیاد نفی می‌شود» (همان: ۲۱). فوکو در ادامه چنین نتیجه می‌گیرد: «در ایران آن که کهن سال است خود شاه است؛ او پنجاه سال، صد سال دیر آمده است. او به اندازه حاکمان شکارگر عمر دارد و این خیال از رونق افتاده را در سر می‌پرورد که کشور خود را به زور لاییک کردن و نوسازی فتح کند. امروز کهنه‌پرستی پروژه نوسازی شاه، ارتش استبدادی او و نظام فاسد اوست. کهنه‌پرستی خود رژیم است» (همان: ۲۳). فوکو نه تنها انقلاب اسلامی ایران را ارتجاعی و کهنه‌گرا نمی‌داند، بلکه معتقد است که «شاید این نخستین قیام بزرگ بر ضد نظام‌های جهانی باشد، مدرن‌ترین و دیوانه‌وارترین صورت شورش» که می‌خواهد «همه ما» را از شر «بار نظم جهانی» خلاص کند (همان: ۶۵).

به عقیده فوکو انقلاب اسلامی ایران انقلابی طبقاتی نیست که پرولتاریا پیش‌ران آن باشد، بلکه تمامی ملت در کلیت آن پیش‌ران آن‌اند: زنان، بازاریان، دانشجویان، کارگران، روحانیون، روشنفکران، و باقی اقشار جامعه فعالانه در انقلاب دخیل‌اند و خواهان سرنگونی رژیم‌اند (فوکو، ۱۳۷۷). انقلاب اسلامی ایران عبارت است از «قیام همه ملت علیه قدرتی که بر آن ستم می‌راند» (فوکو، ۱۳۸۰: ۵۴). به علت همین وضعیت است که تحلیل انقلاب ایران براساس تفکر غربی دشوار است. به عقیده فوکو در تفکر غربی، هر انقلاب تنها در صورتی به رسمیت شناخته می‌شود که دو دینامیک در آن مشاهده شود: اول، دینامیک تضادهای درونی جامعه یعنی مبارزات طبقاتی و دوم، دینامیک سیاسی یعنی وجود یک طبقه، حزب یا ایدئولوژی سیاسی پیشگام. اما در انقلاب ایران، هیچ‌یک از این دو نشانه مشاهده نمی‌شود و از این رو بسیاری از روشنفکران غربی در فهم این انقلاب با دشواری مواجه‌اند (همان).

به عقیده فوکو یکی از ویژگی‌های ماهوی انقلاب اسلامی ایران این است که «این رویداد انقلابی اراده‌ای مطلقاً جمعی را نمایان می‌کند» (همان: ۵۷). فوکو اشاره می‌کند که نوعاً گمان می‌شده که «اراده جمعی» صرفاً یک «مفهوم» است که «ابزاری نظری» برای تحلیل نهادها در اختیار حقوق‌دانان و فیلسوفان قرار می‌دهد. فوکو اقرار می‌کند که خود او گمان می‌کرده که اراده جمعی چیزی از سنخ روح یا خداست که کاملاً انتزاعی و مجرد است و نمی‌توان با آن روبه‌رو شد، اما وی در تهران و سراسر ایران با اراده جمعی ملتی مواجه شده و آن را به صورت

ملموس و عینی دریافته است (فوکو، ۱۳۸۰). این «اراده جمعی ملت» صرفاً نمی‌خواهد روابط سیاسی، اقتصادی، نظامی، و بین‌المللی را تغییر دهد، بلکه علاوه بر این به مردم می‌گوید که «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 تجربه‌مان است که انقلابمان انقلابی واقعی خواهد بود» (همان: ۶۰).

بر این اساس فوکو در انقلاب اسلامی ایران پدیده‌ای را می‌دید که از آن به «معنویت سیاسی»^۱ تعبیر می‌کرد. فوکو از مخاطب غربی می‌پرسد: «برای مردمی که روی این خاک [یعنی ایران] زندگی می‌کنند جست‌وجوی چیزی که ما غربی‌ها امکان آن را پس از رنسانس و بحران بزرگ مسیحیت از دست داده‌ایم چه معنا دارد: جست‌وجوی معنویت سیاسی؟ هم‌اکنون صدای خنده فرانسوی‌ها را می‌شنوم، اما من می‌دانم که اشتباه می‌کنند» (فوکو، ۱۳۷۷: ۴۲). معنویت سیاسی است که هر ملت را در لحظه انقلاب با مسئله «حقیقت» پیوند می‌زند. معنویت سیاسی به معنای ساختن تاریخ از طریق دگرگون کردن خود است؛ کشف مبنایی جدید برای شیوه حکومت کردن بر خود و دیگری است؛ اراده به کشف شیوه متفاوتی از حکومت بر خود از طریق ابداع شیوه متفاوتی از فرق گذاشتن بین حقیقت و کذب است (فوکو، ۲۰۰۰). با معنویت سیاسی، هر ملت این امکان را در خود می‌پرورد که بتواند نسبتی دیگر با حقیقت برقرار کند و شیوه دیگری را برای اختصاص ارزش صدق به امور و تفکیک آن‌ها از امور کاذب ابداع کند. انقلاب اسلامی ایران لحظه‌ای در تاریخ بود که مردم ایران را به آستانه این معنویت سیاسی رساند. در چنین وضعیتی است که خلاقیت وارد عرصه تاریخ می‌شود و امر نو و بدیع رخ می‌نماید. ظهور این امر بدیع نتیجه انقلاب است. اصولاً توقع ما از انقلاب این است که امر بدیع را برای ما به‌ارمغان بیاورد. در اینجا کنشگر سیاسی به هنرمند نیچه‌ای و باتایی^۲ تبدیل می‌شود که می‌تواند مرزهای تحلیل‌های مرسوم را درنوردد و امری بدیع و انقلابی بیافریند (آفاری و اندرسون، ۲۰۰۵).

فوکو خاستگاه اصلی این معنویت سیاسی را اسلام و به‌ویژه تلقی شیعی از اسلام می‌داند. وی معتقد است که اسلام و تشیع به‌عنوان یکی از نیروهای ماهوی پیش‌ران انقلاب، مجالی برای بازسازی تجربه ایرانیان فراهم کرده است. فوکو تحت‌تأثیر لویی ماسینیون و هانری کربن، دو اسلام‌شناس فرانسوی که درباره جنبه‌های باطنی و عرفانی اسلام تحقیق کرده‌اند، تشیع را شکلی از اسلام می‌داند که با تعالیم باطنی خود بین اطاعت صرف بیرونی (شریعت) و زندگی

^۱. Political spirituality

^۲. منسوب به ژرژ باتای (George Bataille) نویسنده شهیر فرانسوی.

عمیق معنوی (طریقت) تمایز قائل می‌شود و با تأکید بر جنبه باطنی دین، امکان تغییر در تجربه و سوژکتیویته را ایجاد می‌کند (فوکو، ۱۳۸۰). در نظر فوکو اتکای مردم به اسلام شیعی در جریان انقلاب صرفاً به معنای اطاعتی وفادارانه از قانون شریعت یا فقه نیست و نباید مطالبه مردم برای برقراری حکومت اسلامی را به مطالبه حاکمیت روحانیون بر مردم یا ایجاد حق انحصاری حاکمیت برای متدینان یا اجرای حدود و تعزیرات توسط حکومت تقلیل داد. فوکو شواهد متعددی می‌آورد که افرادی که آشکارا گرایش لائیک یا مارکسیستی داشتند در مصاحبه با او از برقراری حکومت اسلامی سخن می‌گفته‌اند و درعین حال تأکید می‌کردند که این سخنشان به این معنا نیست که می‌خواهند حکومتی واپس‌گرا و شریعت‌زده و فقه‌محور را حاکم گردانند. آن‌ها در اسلام مأمنی می‌دیدند که به کمک آن می‌توانستند حالت ریشه‌کن‌شدگی و بی‌خانمانی ناشی از مدرنیزاسیون غربی را درمان کنند. آن‌ها در اسلام مأوایی برای ایجاد هویت واقعی می‌جستند. اسلام برای مردم نیروی پیش‌ران تجربه‌های اصیل به‌منظور ایجاد تغییر بنیادین در شیوه زیست را فراهم می‌کرد. بر این اساس فوکو می‌گوید که نزد ایرانی‌ها هیچ‌چیز خنده‌دارتر از این جمله نیست که «دین افیون توده‌هاست» (فوکو، ۱۳۷۷: ۲۹). فوکو اشاره می‌کند که مارکس پیش از جمله «دین افیون توده‌هاست» جمله دیگری دارد که معمولاً نقل نمی‌شود. آن جمله این است که «دین روح یک جهان بی‌روح» است و این جمله بیشتر در مورد انقلاب اسلامی ایران صدق می‌کند. در انقلاب ایران دین نه تنها افیون توده‌ها نیست، بلکه روح یک جهان بی‌روح است. فوکو که ترجمه برخی از کتاب‌های علی شریعتی را مطالعه کرده بود تشیع را مذهب انتظار و مبارزه می‌دانست که فرد معتقد را در قالب ایده انتظار همواره در جست‌وجوی امام نکه می‌دارد و از این طریق از وضع موجود مشروعیت‌زدایی می‌کند و از فرد می‌خواهد برای بهتر شدن جهان بکوشد. این تلقی از مذهب شیعه به‌عنوان مذهب انتظار و اعتراض مانع از آن می‌شود که ایفای نقش اسلام در انقلاب اسلامی را حرکتی واپس‌گرایانه بدانیم.

ویژگی‌های دولت مدرن از دیدگاه فوکو

اکنون که فهم فوکو را درباره انقلاب اسلامی ایران بررسی کردیم، وقت آن است که به بررسی نظر او درباره ماهیت دولت مدرن بپردازیم. با روشن شدن ماهیت دولت مدرن در تفکر فوکو، خواهیم توانست نسبت انقلاب اسلامی با دولت مدرن را دریابیم. هیچ انقلابی غایت لافسه نیست، بلکه وضع انقلابی پلی است به سوی استقرار یک نظم ثابت که در قالب دولت‌سازی رخ می‌دهد. «من دولت تعیین می‌کنم» جمله معروف آیت‌الله خمینی است که از اراده انقلابیون

برای دولت‌سازی خبر می‌داد. از این‌رو، مهم است که ابتدا ویژگی‌های دولت مدرن در تفکر فوکو را بررسی و سپس مشخص کنیم که با توجه به این اوصاف، آیا می‌توان «معنویت سیاسی» انقلاب را با دولت‌سازی آشتی داد؟ و آیا تشکیل دولت اسلامی با این داعیه که آرمان‌های انقلاب اسلامی را محقق کند، تا چه حد واقع‌بینانه است؟

دولت و قدرت دو مفهوم درهم‌تنیده‌اند و نمی‌توان آن‌ها را جدا از هم مورد بررسی قرار داد. توجه خاص فوکو به مقوله قدرت تاحدی بوده است که برخی گمان کرده‌اند فوکو در صدد بوده همه پدیده‌های انسانی و اجتماعی را بر حسب قدرت تبیین کند. اما فوکو معتقد است این تلقی یک سوء تفاهم است. او می‌گوید: «هرگز فرض نکرده‌ام قدرت چیزی است که می‌تواند همه چیز را تبیین کند. مقصودم این نبود که تبیینی استوار بر قدرت را جایگزین تبیینی استوار بر اقتصاد کنم» (فوکو، ۱۳۹۷: ۱۱۳-۱۱۴). بنابراین فوکو قدرت را اصلی تبیین‌کننده نمی‌داند که توسط آن بشود همه چیز را در جامعه مدرن تبیین کرد، بلکه معتقد است قدرت خود نیاز به تبیین شدن دارد. البته او قدرت را یک جوهر نمی‌داند و بیشتر به سازوکارهای اعمال قدرت نظر دارد و می‌خواهد دریابد که در جامعه مدرن، سازوکارهای اعمال قدرت در دو سطح فردی و جمعی چگونه بوده است. قدرت دیگر مثل سابق جوهر یا ذاتی متعین ندارد. قدرت مطلق نیست و در دست یک شخص هم نیست. قدرت در جامعه مدرن به یک تکنولوژی بدل می‌شود؛ تکنیکی است که به وسیله آن، هر جامعه اعضایش را اداره و کنترل می‌کند (استراترن، ۱۳۹۰). قدرت به وسیله یک شخص یا یک طبقه یا یک نهاد ایجاد نمی‌شود، بلکه میدان یا موقعیت یا صحنه‌ای را شکل می‌دهد که همه افراد و نهادها در چارچوب آن قرار می‌گیرند (کریسمس^۱، ۱۳۷۹). به عقیده فوکو راه فراری از قدرت نیست. قدرت به نحو ریزومی در همه سطوح اجتماعی گسترده است. قدرت سیال و محلی است و هر روز و در همه جا خود را به ما تحمیل می‌کند و نمی‌توان آن را بی‌مصرف و متلاشی کرد (عضدانلو، ۱۳۹۱: ۱۶۲). همین تلقی موسع از قدرت است که برخی را به این سوء تفاهم دچار کرده که فوکو منکر مبنای مادی برای قدرت است. از نظر فوکو قدرت انتزاعی و بدون چهره نیست. فوکو تأکید می‌کند که «سیستم‌های انضباطی را گروهی از مردم بر گروهی دیگر اعمال می‌کنند. تفاوتی بین حاکم و حکومت‌شونده هست» (فوکو، ۱۳۹۷: ۱۲۸). در واقع برخلاف نظر آنتونی گیدنز^۲ که معتقد است آثار فوکو از فقدان تبیین دولت رنج می‌برد و این فقدان را «کمبودی شگفت‌انگیز» می‌خواند (گیدنز، ۱۳۸۶: ۲۹۴) باید گفت که فوکو یکی از تحلیل‌های مهم قرن بیستم را درباره سازوکار دولت مدرن ارائه داده است.

^۱.Christmas

^۲.Anthony Giddens

فوکو معتقد است که دولت یک امر داده‌شده^۱ طبیعی - تاریخی نیست که مطابق با دینامیسم خاص خود توسعه پیدا کند. هیچ چیزی در مورد دولت در میان نیست که موجب شود آن را امری بدیهی بدانیم. دولت برساختی است که با شیوه خاصی از حکمرانی ملازمه دارد. مسئله فوکو این است که این شیوه حکمرانی چطور در تاریخ توسعه می‌یابد و چطور قبض و بسط پیدا می‌کند و چگونه کردارهای جدید را ابداع می‌کند و بسط می‌دهد. در ارتباط با دولت مدرن، دغدغه فوکو مطالعه چگونگی عقلانی شدن کردار حکومتی در اعمال حاکمیت سیاسی است. این عقلانی شدن چیزی است که دولتی معین را قادر می‌سازد به شیوه‌ای حساب‌شده، سنجیده، و معقول حداکثر امکان وجودی‌اش را محقق کند (فوکو، ۱۳۸۹ ب).

این عقلانیت حکومتی در دولت مدرن مبتنی بر نوعی رژیم حقیقت است که فوکو آن را «مصلحت دولت»^۲ می‌نامد (فوکو، ۱۳۸۹ ب). براساس مصلحت دولت، اعمال قدرت در چارچوب چیزی به اسم دولت است که هدفی جز حفظ، تقویت و گسترش خود ندارد. دولت امری است گسسته از طبیعت و شریعت؛ نه از قوانین طبیعت تبعیت می‌کند، نه به اجرای شریعت می‌اندیشد و نه در پی رستگاری اخروی اتباعش است (مشایخی، ۱۳۹۵). براساس قاعده مصلحت دولت، آنچه برای دولت مهم است این است که امور را به نحوی تنظیم کند که دولت مستحکم، ماندگار، و ثروتمند شود و در مقابل چیزهایی که موجودیتش را تهدید می‌کنند سخت و استوار باشد. هر دولت باید از منافع خاص خود دفاع کند. دولت نباید در سودای تبدیل شدن به امپراتوری‌ای مطلق و جهان‌روا باشد، بلکه باید اهدافش را محدود کند، استقلال خود را تضمین کند و در عین حال مطمئن شود که نیروهایش در حدی است که هرگز نسبت به سایر کشورها و همسایگانش، و لو قدرتمندترینشان در مقامی فرودست قرار نخواهد گرفت (فوکو، ۱۳۸۹ ب).

در رژیم حقیقت «مصلحت دولت»، کردارهای حکومتی نه به کردارهای شبانی مسیحی شبیه‌اند و نه به کردارهای سلطنتی. برای مثال، در کردار حکومتی شبانی، آن‌گونه که در کلیسای کاتولیک قرون وسطایی مشاهده می‌شود، هدف نهایی قدرت تضمین رستگاری افراد در جهان آخرت است. برخلاف قدرت سلطنتی که خواهان قربانی شدن بخشی از اتباع برای نجات تاج و تخت است، قدرت شبانی در حکم راندن خلاصه نمی‌شود، بلکه آماده است خود را برای زندگی و رستگاری رمة خداوند قربانی کند. قدرت شبانی صرفاً دغدغه کل جمعیت را ندارد، بلکه دل‌نگران هر فرد خاص در تمام طول عمرش است. و در نهایت، قدرت شبانی مبتنی بر شناخت ذهنیات افراد، کنکاش در نفس آن‌ها و وادار کردن آن‌ها برای برملا کردن درونی‌ترین

^۱.Given

^۲.Reason d'état

رازهایشان است که در آیین «اعتراف» نمودار می‌شود. اعتراف برای شناخت زیر و زبر وجدان افراد به‌منظور هدایت آن‌هاست (فوکو، ۱۳۸۹ الف).

اما از قرن هجدهم به بعد، قدرت دولت مبتنی بر نوع جدیدی از رژیم حقیقت می‌شود که می‌توان آن را «قدرت شبانی جدید» و به‌عبارت بهتر «مصلحت دولت» نامید. با ظهور این نوع جدید قدرت، هدف دولت دیگر هدایت مردم به سمت رستگاری در آخرت نیست، بلکه هدفش تضمین این رستگاری در همین دنیاست. این رستگاری دنیوی و زمینی صورت‌های مختلفی پیدا می‌کند: رفاه (دارایی مکفی)، امنیت، محافظت در برابر حوادث و نظایر آن‌ها. هم‌زمان با این تغییر، متولیان این قدرت جدید نیز تکثر یافتند. اگر در قرون وسطی فقط کلیسا بود که متولی قدرت شبانی بود، اکنون در دولت مدرن نهادهای متعددی مانند پلیس، انجمن‌های مددکاری، خانواده، مدرسه، بیمارستان، تیمارستان، زندان، بنگاه‌های خصوصی، بنیادهای خیریه و نظایر آن‌ها مشغول اعمال قدرت‌اند. و درنهایت، برخلاف قدرت شبانی کلیسایی، قدرت مبتنی بر مصلحت دولت فقط به تولید دانش ناظر به تحلیل فرد اکتفا نمی‌کند، بلکه جمعیت در کلیت آن را موضوع تولید دانش قرار می‌دهد (همان).

فوکو مفهوم مصلحت دولت را در ارتباط با مفهوم «حکومت‌مندی»^۱ به‌کار می‌برد. در رژیم حقیقت مصلحت دولت، کردارهای حکومتی از سنخ «فرمانروایی»^۲ نیستند، بلکه از سنخ «هنر حکومت کردن» هستند. شیوه حکومت فرمانروایی در رساله‌های موسوم به «اندرزنامه به امیر» (نصیحت‌الملوک) بیان شده‌اند که نمونه بارز آن در شهریار ماکیاولی دیده می‌شود. فرمانروایی مستلزم حکم راندن بر رعایا در یک قلمرو با وضع قانون یا فرمان دادن و اطاعت طلبیدن و انتقام گرفتن از ناقضان فرمان است. فوکو توضیح می‌دهد که در فاصله قرن شانزدهم تا هجدهم از یک سو متون معتنابهی را در نقد شهریار ماکیاولی شاهد هستیم و از سوی دیگر می‌بینیم که به‌جای «اندرزنامه به امیر» نوع دیگری از رسائل نوشته می‌شوند که به «هنر حکومت کردن» می‌پردازند. از جمله موضوعاتی که در رسائل «هنر حکومت کردن» به آن‌ها پرداخته می‌شود، هنر حکومت بر خود و هنر حکومت بر چیزهاست که در گفتمان اندیشه سیاسی غرب کاملاً بدیع و نو بوده‌اند. به عقیده فوکو خاستگاه دولت لیبرال به طرح «هنر حکومت کردن» برمی‌گردد که در آن زمان پی ریخته شد. ما در عصر حکومت‌مندی زندگی می‌کنیم؛ حکومت‌مندی‌ای که در سده هجدهم کشف شد. بر مبنای این طرح جدید از حکومت‌مندی، «حکومت چیدمان درست چیزهاست». برخلاف منطق فرمانروایی که بر یک قلمرو تمرکز

^۱.Governmentality

^۲.Sovereignty

داشت، در منطق حکومت‌مندی آنچه حکومت با آن ارتباط دارد قلمرو نیست، بلکه مجموعه‌ای متشکل از آدم‌ها و چیزهاست. بدین ترتیب «جمعیت» وارد عرصه سیاست می‌شود و دولت بر زنجیره «امنیت - جمعیت - حکومت» متمرکز می‌شود. حکومت‌مندی منوط به مجموعه‌ای از نهادها، رویه‌ها، تحلیل‌ها، تأملات، محاسبات، و تاکتیک‌هاست که آماج اصلی‌اش جمعیت است و به کمک دانش علمی سعی در مدیریت جمعیت دارد (فوکو، ۱۳۸۹ الف).

انگاره «جمعیت» حکومت‌مندی را با مفهوم دیگری در اندیشه فوکو مرتبط می‌کند؛ یعنی «زیست‌سیاست»^۱. زیست‌سیاست سیاست ناظر به جمعیتی خاص است. تنظیم و کنترل و تفکیک و تربیت و انضباط جمعیت و زندگی، در قلب زیست‌سیاست دولت مدرن قرار می‌گیرد. در زیست‌سیاست علم آمار به «فیزیک قدرت» بدل می‌شود و از طریق سرشماری جمعیت، تعداد زاد و ولد، تعداد وفات، تعداد بیماران، خلق و خوی جمعیت، شناسایی دسته‌های مختلف افراد و میزان ثروت هر یک و نظایر آن‌ها، قاعده‌مندی‌های جمعیت کشف می‌شود و برای اعمال نظم و کنترل بر آن مورد استفاده قرار می‌گیرد. بدین ترتیب جمعیت به مثابه سوژه نیازها و تمایلات و نیز به مثابه ابژه‌ای در دستان حکومت ظاهر می‌شود (همان). فوکو دو خط کلی را در زیست‌سیاست تشخیص می‌دهد: منضبط کردن بدن‌ها و ضابطه‌مندسازی جمعیت. به عقیده فوکو لیبرالیسم چارچوب کلی زیست‌سیاست است. تنها با پیدایش لیبرالیسم است که این پرسش پیش می‌آید که چگونه می‌توان بر سوژه‌ها حکومت کرد؛ سوژه‌هایی که هم موجودات زنده‌اند و هم اشخاص حقوقی (لمکه، ۱۳۹۶).

زیست‌سیاست منظومه‌ای است که در آن علوم طبیعی و انسانی مدرن و مفاهیم مأخوذ از آن‌ها به عمل سیاسی شکل می‌دهند و اهداف آن را مشخص می‌کند. به موجب زیست‌سیاست موجودیت زیست‌شناختی در موجودیت سیاسی بازنمود می‌یابد. حتی فوکو معتقد است که آستانه مدرنیته هر جامعه زمانی است که زندگی نوع بشر به عنوان مسئله‌ای وارد استراتژی‌های سیاسی آن جامعه می‌شود. زیست‌سیاست به این واقعیت دلالت دارد که دولت زندگی و مرگ حکومت‌شوندگان را تحت مدیریت و کنترل دارد. این نوع جدید از قدرت به دنبال اداره کردن،

تأمین امنیت، شکوفا کردن، و پرورش زندگی است (لمکه، ۱۳۹۶). به عقیده فوکو ما باید قطعاً از توصیف آثار منفی قدرت — اینکه بگوییم تبعیض‌گر، سرکوبگر، سانسورچی، دزد، سرپوش‌گذار و پنهان‌کار است — دست برداریم. به راستی قدرت تولیدکننده است؛ تولیدکننده واقعیت؛ تولیدکننده قلمرو عینیات و

^۱.Bio-politics

^۲.Lemke

شعائر حقیقت است. فرد و دانشی که ممکن است به دست آورد به این تولید تعلق دارند (فوکو، به نقل از تامپسون^۱، ۱۳۹۲: ۲۹۰).

قدرت چیزی است که ما را سوژه می‌سازد. قدرت هویت‌های ما را برحسب حقایق علوم انسانی تعریف می‌کند و ما را به سوژه رام حکومت‌مندی بدل می‌کند (سایمونز^۲، ۱۳۹۰). قدرت در جامعه مدرن صرفاً جنبه نهي و نفی ندارد، بلکه خصلت تأییدگر و پرورش‌دهنده دارد و از طریق تبدیل انسان‌ها به سوژه‌های اعمال و افعالشان آن‌ها را به افرادی متعارف و به‌هنگار تبدیل می‌کند. قدرت صرفاً حامل نیروی منع و بازدارندگی نیست (چامسکی؛ فوکو، ۱۳۹۷). به عقیده فوکو زیست‌سیاست برای کنترل زندگی مردم از سه ابزار استفاده می‌کند: تنظیمات حقوقی، تکنولوژی انضباطی، و تکنولوژی امنیتی. تنظیمات حقوقی مبتنی بر قوانینی است که هنجارها را به قواعد نظام‌مند تبدیل می‌کند. در مقابل تکنولوژی انضباطی تمایزگذاری‌های سلسله‌مراتبی ایجاد می‌کند و افراد را به عادی و غیرعادی، سازگار و ناسازگار، توانا و ناتوان، سالم و بیمار، خودی و غیرخودی و نظایر آن‌ها تقسیم می‌کند. تکنولوژی‌های امنیتی سازوکارهایی (برای مثال نیروی پلیس) هستند که در هر جامعه لیبرال خطر را از جمعیت دور می‌کنند و از این طریق از آزادی افراد محافظت می‌کنند (لمکه، ۱۳۹۶). در این میان تکنولوژی‌های انضباطی نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کنند. کنترل و نظارت بر جمعیت از طریق تکنولوژی‌های انضباطی میسر می‌شود که در نهادهایی مانند مدرسه، زندان، بیمارستان، تیمارستان، کارخانه، سربازخانه و نظایر آن‌ها با استفاده از دانش علمی اعمال می‌شوند. از طریق این تکنولوژی‌های انضباطی فرایند پرورش سوژه و کنترل آن تکمیل می‌شود. تکنولوژی‌های انضباطی تلاقی گاه دانش و قدرت هستند. از طریق کاربرست نهادمند دانش، سوژه‌ها به سوژه‌های متعارف و به‌هنگار تبدیل می‌شوند. کاربرد دانش روان‌شناسی و روان‌پزشکی در نهاد آسایشگاه روانی، کاربرد دانش پزشکی بالینی در نهاد بیمارستان، کاربرد دانش قضائی در نهاد زندان، کاربرد دانش جرم‌شناسی در نهاد پلیس، کاربرد دانش تعلیم و تربیت در نهاد مدرسه، و نظایر آن‌ها جامعه مدرن را به جامعه‌ای مراقبتی تبدیل می‌کند که در آن سوژه‌ها از طریق تفکیک و تمایز، دسته‌بندی و کنترل می‌شوند. هدف این شبکه انضباطی تکثیر انسان مطیع است که عقلانیت رژیم سیاسی مبتنی بر مصلحت دولت به کارآمدی عقلانی و فنی آن وابسته است: موجودی مطیع، پرکار، باوجدان، و مفید که در برابر تاکتیک‌های مدرن تولید و رفاه تسلیم باشد. فوکو چنین جامعه‌ای را جامعه محبسی^۳ می‌نامد؛ گویی جامعه زندانی بزرگ

^۱.Thompson

^۲.Simons

^۳. Panopticon

است که لشکری از کارشناسان و مراقبان مانند پزشکان، روان‌شناسان، حقوق‌دانان، معلمان و غیره همه‌جای آن را تحت‌نظر و مراقبت دارند (مرکیور^۱، ۱۳۸۹). انضباط در پی تولید بدن‌های رام است. انضباط باید قابلیت و استعداد را تولید کند. انضباط افراد را می‌سازد، و افراد ابژه و ابزار اعمال انضباط‌اند. زندان، کارگاه، مدرسه، ارتش، بیمارستان، تیمارستان، و نظایر آن‌ها آزمایشگاه‌های بزرگی هستند که در آن‌ها تکنولوژی‌های انضباط ابداع می‌شوند و به کل اجتماع تسری می‌یابند. چنین تکنولوژی‌های انضباطی‌ای فقط از طریق دانش قابل ابداع‌اند. دانش‌های ناظر به فرد به‌ویژه آن‌ها که با پیشوند «روان» آغاز می‌شوند از مهم‌ترین دانش‌ها برای گسترش نظارت بر زندگی مردم در زیست‌سیاست دولت مدرن‌اند. انبوهی از تکنیسین‌های جدید اخلاق، مهندسان رفتار فردی، و به‌قول فوکو «ارتوپدهای فردیت» به‌کار گرفته می‌شوند تا عدول از هنجارها را رصد کنند و با شناسایی کسانی که انگ منحرف می‌خورند، آن‌ها را در نهادهای مراقبتی و نظارتی‌ای که پیش‌تر نام بردیم تحت‌درمان و بهنجارسازی قرار دهند. تنبیه و علوم انسانی دو چیز جدا از هم نیستند؛ آن‌ها بخشی از یک چارچوب واحدند؛ یک صورت‌بندی «معرفت‌شناختی - قضائی» که در خدمت تنظیم قدرت دولت‌اند (میلر، ۱۳۸۴). به‌تعبیر فوکو: «قضاوت‌های بهنجارکننده در همه‌جا وجود دارند. در جامعه معلمان قضاوت‌کننده زندگی می‌کنیم، در جامعه پزشکان قضاوت‌کننده، مددکاران اجتماعی قضاوت‌کننده؛ سیطره عمومی امر به‌هنجار براساس همین نقش‌ها بنا می‌شود؛ و هر فرد فارغ از اینکه خودش را چگونه می‌یابد تابع و منقاد قضاوت می‌شود؛ بدنش، حرکاتش، رفتارش، استعدادهایش، و دستاوردهایش. شبکه حبس، در اشکال فشرده و پراکنده‌اش، و با نظام‌های فراگیرش، نظام‌های توزیع، مراقبت و مشاهده، بزرگ‌ترین حامی قدرت هنجاری در جامعه مدرن بوده است» (فوکو، به‌نقل از: اوون، ۱۳۹۲: ۲۸۴).

بحث و نتیجه‌گیری

دیدگاه فوکو در مورد قدرت دولت مدرن اساساً بدبینانه است. او قدرت اجتماعی دولت را که در قالب مصلحت دولت و زیست‌سیاست و حکومت‌مندی در سراسر اجتماع و در زوایای پنهان روح و جسم مردم نفوذ می‌کند، اساساً محدودکننده آزادی و ابزاری برای کنترل می‌داند (ویکس^۳، ۱۳۹۷). بدیهی است که این خصلت دولت در نقطه مقابل خصلت‌های مقاومت‌گرانه انقلاب قرار می‌گیرد. فوکو انقلاب را لحظه مقاومت و تحمیل اراده جمعی به تاریخ می‌داند؛

^۱.Merquior

^۲. Psycho

^۳.Wicks

لحظه‌ای که افراد در آن می‌توانند تجربه تاریخی خود را از اساس دگرگون کنند. فوکو مقاومت را در نقطه مقابل قدرت می‌دانست و می‌گفت: «هرجا قدرت هست، مقاومت هم هست» (فوکو، به نقل از: اسمارت^۱، ۱۳۸۵: ۱۷۴). بنابراین تنشی ذاتی بین دولت‌سازی که درصدد استقرار قدرت است با انقلاب که درصدد مقاومت در برابر قدرت مستقر است وجود دارد. این تنش در جامعه پساانقلابی ایران هم خود را نشان داد؛ یعنی زمانی که انقلابیون در صدد برآمدن نهادهای قدرت را به‌تصرف خود درآوردند.

فوکو قدرت را امری سیال و منتشر در همه نهادهای اجتماع می‌داند که فقط به تکنولوژی‌های امنیتی منحصر نمی‌شود، بلکه تکنولوژی‌های انضباطی را هم شامل می‌شود. بر این اساس تصورات بسیاری از جنبش‌های انقلابی درمورد نتایج حاصل از انقلاب که جامعه پساانقلابی از آن‌ها بهره‌مند خواهد شد، به‌چالش کشیده می‌شود. معمولاً جنبش‌های انقلابی گمان می‌کنند که اگر یک دولت سرنگون شود و دولتی جدید به جایش بیاید اوضاع بهبود می‌یابد. حال آنکه آنچه اهمیت دارد صرفاً نهادی به اسم دولت نیست، بلکه مسئله مهم‌تر منطق دولت مدرن است که در قالب اصل «مصلحت دولت» در جای‌جای اجتماع نفوذ کرده است. از این‌رو، شاهد آن هستیم که در جامعه پساانقلابی ایران به‌رغم تغییرات گسترده در ادارات دولتی، سازمان‌های عمومی، بنیادهای اقتصادی، و مراکز نظامی تغییری در منطق قدرت ایجاد نشد. آنچه فوکو «معنویت سیاسی» می‌نامید و توقع داشت تجربه جامعه ایرانی را به‌نحو ریشه‌ای دگرگون کند، در مقابل اصل «مصلحت دولت» راه به جایی نبرد. آن نوع تغییر بنیادینی که انقلابیون در جست‌وجویش بودند مستلزم زدودن رد پای قدرت در ظریف‌ترین جزئیات زندگی ایرانیان بود و البته واضح است که چنین امری ناممکن بوده است. انقلاب به‌معنای رهایی مطلق از قدرت و پی‌ریزی امری کاملاً اصیل و بدیع ناممکن است. قدرت منحصر در یک مرکز (برای مثال دولت مدرن) نیست، بلکه قدرت وضعیتی دارد که فوکو از آن با عنوان «میکروفیزیک قدرت» یاد می‌کرد. میکروفیزیک قدرت به این معنا دلالت دارد که قدرت مجموعه‌ای از خرده‌مرکزهاست که در پیوند با یکدیگر کلیت شبکه قدرت را می‌سازند (گوتینگ، ۱۳۹۰). جامعه پساانقلابی ایران نه‌تنها نتوانست تغییری در میکروفیزیک قدرت بدهد و تکنولوژی‌های انضباطی‌ای همچون کارخانه‌ها، زندان‌ها، نظام قضائی، بیمارستان‌ها، تیمارستان‌ها، مدارس و نظایر آن‌ها را به‌نحو ریشه‌ای دگرگون کند، بلکه در اغلب موارد به‌دلیل التقاط معنویت سیاسی با مصلحت دولت، کارکرد این نهادها را حتی نسبت به پیش از انقلاب دچار اختلال و عقب‌گرد کرد.

^۱. Smart

فوکو بین انقلابی‌گری و سیاست‌ورزی شکاف می‌بیند. او یکی از ویژگی‌های انقلاب اسلامی ایران را «اعتصاب نسبت به سیاست» می‌داند؛ یعنی اولاً، سرباز زدن از اینکه رژیم شاه و دستگاه‌ها و سازمان اداری و اقتصادی آن به کارشان ادامه دهند و ثانیاً، سرباز زدن از مذاکره در مورد قانون اساسی آینده. تعبیر فوکو این است: «ملت ایران مانند خارپشت همه تیغ‌هایش را بیرون داده است: خواست سیاسی او این است که نگذارد سیاست سر بگیرد» (فوکو، ۱۳۷۷: ۴۵). به عقیده فوکو سیاست‌ورزی برخلاف انقلابی‌گری تجلی اراده جمعی نیست. سیاست در جایی می‌تواند نفس بکشد که اراده جمعی وجود نداشته باشد و به اراده‌ای چندپاره، مردد، و سردرگم تبدیل شود. البته این وضع انقلابی، گذرا خواهد بود. وقتی امواج انقلاب فروبنشیند اداره کشور نیاز به سیاست‌ورزی خواهد داشت. اما اینکه در ایران انقلابی‌گری چه زمانی و چگونه جای خود را به سیاست‌ورزی بدهد، برای فوکو مبهم بود و او تصور واضحی از این امر نداشت که آن معنویت سیاسی انقلابی چه جایگاهی در سیاست‌ورزی آتی ایران خواهد داشت (فوکو، ۱۳۷۷). فوکو از یک چیز مطمئن بود و آن اینکه:

زمانی فراخواهد رسید که این پدیده که تلاش می‌کنیم درکش 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 درعین حال همه آنان را در خود غرق کرد. این نور خاموش خواهد شد. آنگاه نیروهای متفاوت سیاسی و جریان‌های متفاوت سر برخواهند آورد، سازش‌هایی صورت خواهد گرفت و من به هیچ وجه نمی‌دانم چه کسی پیروز خواهد بود (فوکو، ۱۳۸۰: ۶۱-۶۲).

فوکو معتقد بود که با آغاز سیاست‌ورزی جایی برای معنویت سیاسی وجود نخواهد داشت، بلکه ما با فرایندهایی متعلق به سطحی دیگر و متعلق به واقعیتی دیگر مواجه خواهیم بود. در چنان زمانی فقط محاسبه‌های سیاسی باقی خواهند ماند و هیچ تضمینی نخواهد بود که آرمان‌های انقلاب در قالب دولت اسلامی پیاده‌سازی شود (فوکو، ۱۳۸۰).

فوکو تنش دیگری را هم بین انقلابی‌گری و دولت‌سازی در انقلاب ایران می‌دید. او معتقد بود که آنچه به جنبش ایران قدرت بخشید یک ویژگی دوگانه بود: از یک سو اراده‌ای جمعی که از لحاظ سیاسی کاملاً مستحکم شده بود، و از سوی دیگر اراده به تغییر ریشه‌ای زندگی. به نظر فوکو این حالت دوگانه می‌توانست هنگام دولت‌سازی در جامعه پساانقلابی ایجاد خطر کند؛ یعنی به سنت‌ها و نهادهایی متکی باشد که به نوعی میهن‌پرستی افراطی یا زیرپا گذاشتن حقوق بشر و خودی/غیرخودی کردن افراد منتهی شود (همان). فوکو سرشت سرکش قدرت را نیک می‌شناخت و این احتمال را می‌داد که چه بسا هنگام دولت‌سازی، انقلابیون مرتکب افراطی‌گری، یک‌جانبه‌نگری، و بی‌عدالتی شوند.

به عقیده فوکو «عدالت و بی‌عدالتی نقطه حساس هر انقلابی هستند: آن، جایی است که انقلاب‌ها به‌خاطر آن پدید می‌آیند و نیز اغلب جایی است که راهشان را گم می‌کنند» (فوکو، ۱۳۸۸ ب: ۲۸۲). اقتضای قدرت که در دولت‌سازی نمودار می‌شود، طبقه‌بندی مردم و انگ زدن به آن‌ها با عنوان منحرف، غیرخودی، دگراندیش و نظایر آن‌هاست و این خطر دقیقاً در جامعه پسانقلابی ایران خود را نشان داد. فوکو می‌گوید: «کلمه دولت به خودی خود کافی است تا آدمی را گوش‌به‌زنگ و مراقب کند. هیچ صفتی — دموکراتیک، سوسیالیستی، لیبرال، مردمی، [اسلامی] — دولت را از تعهداتش رها و آزاد نخواهد کرد» (همان: ۲۸۲-۲۸۳). هشدار فوکو کاملاً به‌حق است. دولت کارگزار قدرت است و باید مراقب بود که این کارگزار حقوق مردم را پایمال نکند. هیچ بهانه‌ای نباید باعث شود که دولت‌ها از رعایت حقوق شهروندان سرباز زنند. به‌ویژه اگر دولتی داعیه نمایندگی یک انقلاب عظیم را داشته باشد باید بیشتر در این زمینه مراقبت کند. در دولتی که پس از جامعه انقلابی ساخته شده است مردم باید بتوانند آزادانه و بدون ترس مطالباتشان را فریاد بزنند (فوکو، ۱۳۸۸ ب).

فوکو که از مشاهده محاکمه‌های پس از انقلاب احساس خطر کرده بود در نامه‌ای به مهدی بازرگان، اولین رئیس دولت بعد از انقلاب، ضمن گوشزد کردن موارد فوق، به او یادآوری می‌کند که در فرایند دولت‌سازی، نباید آرمان‌های عدالت‌جویانه و آزادی‌خواهانه انقلاب مخدوش شود و دولت پسانقلابی باید به تعهدات بنیادین خودش در تضمین حقوق شهروندان پای‌بند باشد. فوکو خطاب به بازرگان می‌گوید:

برای کسانی که تحت‌حاکمیت هستند خوب است بتوانند برخیزند و نشان دهند که آن‌ها فقط حقوق را به کسانی که بر آن‌ها حکومت می‌کنند اعطا نکردند، بلکه قصد دارند وظایفی را نیز تحمیل کنند. هیچ دولتی نمی‌تواند از آن وظایف بنیادین فرار کند و از آن نقطه‌نظر، محاکمه‌هایی که در ایران در حال انجام است چیزی جز اعلام خطر نیست ... محاکمه‌های سیاسی همواره سنگ محک هستند، نه به‌خاطر اینکه متهمان هرگز جنایت‌کار نیستند، بلکه به‌خاطر اینکه مرجعیت جامعه بدون نقاب ظاهر می‌شود و خود را در محک قضاوت درمورد دشمنانش جلوه‌گر می‌سازد (همان: ۲۸۳).

دولت به‌واسطه زیست‌سیاست می‌تواند به‌راحتی دیگران را تنبیه و مجازات کند، اما این تنبیه باید کاملاً ضابطه‌مند باشد. از خطرات دولت‌سازی پس از انقلاب بی‌ضابطه شدن تنبیه و مجازات است. دولت باید نشان دهد تحت چه شرایطی، به چه نحوی، و براساس چه اصولی می‌تواند مدعی حق تنبیه کردن به‌نام حکومت باشد. همچنین باید نحوه رفتاری که از او سر می‌زند موردپذیرش همه انسان‌ها در سراسر جهان باشد. این‌گونه نیست که حاکمیت فقط باید

به خودش پاسخگو باشد، بلکه باید خود را پاسخ‌گوی افکار عمومی جهانی بداند. این نامش دخالت کردن در امور داخلی کشورها نیست. دولت انقلابی از دیدگاه فوکو در معرض این خطر است که به بهانه اینکه مورد تأیید توده‌های انقلابی است از تعهداتش شانه خالی کند. این در حالی است که برای جلوگیری از ایجاد دیکتاتوری اکثریت، چنین دولتی باید پذیرای تعهدات سخت‌تر و دقیق‌تری باشد. حکومت کردن یک حق تملک نیست، بلکه یک وظیفه فوق‌العاده مشکل است. در دولت‌سازی پساانقلابی این خطر وجود دارد که انقلابیون حکومت کردن را حق خود و کشور را ملک خود بدانند. اگر چنین شود نتیجه چیزی جز سرخوردگی مردم از انقلاب نخواهد بود و آن‌ها از نیروی طغیانی که خود را با آن آزاد کردند تأسف خواهند خورد (فوکو، ۱۳۸۸ ب). فوکو معتقد بود که «قدرتی که یک انسان بر انسان دیگر اعمال می‌کند همیشه خطرناک است» (فوکو، ۱۳۸۸ الف: ۲۸۹) و فرقی نمی‌کند که این قدرت از طرف انقلابیون اعمال شود یا از طرف جبهه مقابلشان. انقلابیون هم در فرایند دولت‌سازی در معرض همان خطرهایی هستند که رژیم قبل از انقلاب در معرض آن‌ها بود. از این رو، فوکو اخلاقی «ضد استراتژیک» پیشنهاد می‌کند؛ یعنی اخلاقی «ضد ساختار قدرت» که براساس آن به محض اینکه قدرت، از جمله قدرت انقلابی، یک اصل عام را نقض می‌کند باید سخت‌گیرانه با آن برخورد کرد (فوکو، ۱۳۸۸ الف).

خطر دیگری که فوکو در فرایند دولت‌سازی پس از انقلاب می‌دید این بود که روحانیت مدعی شود مردم به سبب آن‌ها انقلاب کرده‌اند. او این عقیده را رد می‌کند: «آن‌هایی که به مرگ نزدیک شده بودند به چنان معنویت معناداری دست یافتند که فصل مشترکی با دولتی که فقط منافع روحانیت را در نظر داشته باشد، ندارد» (همان: ۲۸۸). انقلاب اسلامی ایران یک انقلاب طبقاتی یا حزبی نبود، اما در فرایند دولت‌سازی گرایش‌های طبقاتی و حزبی ظهور و بروز یافت و تنش‌های مداوم و غیرضروری در ساخت قدرت پیدا شد.

انقلاب ایران که تلاشی برای تابانیدن خورشید حقیقت و معنویت بر صحنه سیاست بود و به تعبیر فوکو، جنبشی از سنخ و ذات معنویت در پایان قرن بیستم که به دنبال داخل کردن عنصری معنوی در ساحت گفتمان اراده معطوف به حقیقت، در زندگی سیاسی مردم بود و اثبات کوشش و تلاشی در هژمونی اراده جمعی برای اینکه سیاست یک بُعد معنوی پیدا کند. گرچه او دوست نداشت که حکومت اسلامی را ایده یا حتی آرمان بنامد.

به نظر می‌رسد که فوکو انقلاب اسلامی ایران را براساس نشانه‌هایی که در سال‌های پایانی رژیم پهلوی در ایران می‌دید و به‌ویژه رهبری انقلاب به‌وسیله شخصیتی روحانی، از سنخ انقلاب‌های سیاسی نمی‌دید، بلکه آن را نشانه مقاومتی در مقابل مناسبات قدرت و درخواست

مناسباتی متفاوت می‌یافت. با انقلاب، اسلام به‌مثابه یک حقیقت درخواست قدرت کرد. بنابراین خواست تأسیس نظام سیاسی متکی بر دین و اسلام، بردن حقیقتی تاریخی به مصاف قدرت بوده است. آشکار است که قدرت و سیاست دارای قواعد و الزامات خاص خود است و از جمله اینکه به امری بیرون از قدرت تمکین نمی‌کند.

موضوع دیگر اینکه چگونه در مکانیسم و سازوکار سلطه اندیشه انقلابی‌گری فارغ از عقلانیت، آزادی بیان مسئله‌ای سیاسی شده و ریخت و سازه باید و نباید و خودی و غیرخودی با نگاه‌آرایش خطوط قرمز، به خود گرفته است؛ درحالی که عنصر آزادی در بستر حقیقت، خود مسئله‌ای اخلاقی بوده و توازی و توازن حقیقت و قدرت و سیاست مهم‌ترین موضوع و اصلی‌ترین دغدغه فکری فوکوست.

فوکو می‌داند که حکومت اسلامی در قدم اول به حرکتی می‌اندیشد که به نهادهای سنتی جامعه اسلامی در زندگی سیاسی نقش دائمی بدهد و در مرحله بعد می‌خواهد کاری بکند که این زندگی سیاسی مثل همیشه سد راه معنویت نباشد، بلکه به پرورشگاه و جلوه‌گاه و خمیرمایه آن تبدیل شود؛ تفکرات و اندیشه‌های این نحله و مشرب فکری، فوکو را شدیداً تحت تأثیر قرار داده است، به‌گونه‌ای که وی نیز حکومت اسلامی را نه به‌صورت یک آرمان، بلکه به‌صورت یک واقعیت که می‌تواند بشر را از گرداب مدرنیته نجات دهد، نگاه می‌کند. متفکر دیرینه‌شناسی قدرت ابتدا انقلاب ایران را انقلابی معنوی می‌انگاشت که از احساسات مذهبی نیز به‌منزله بخشی از پوشش خود بهره می‌برد، اما بر این باور بود که انقلاب می‌تواند از خطر افتادن در دام تعصب درامان بماند، احساسات پاک مذهبی و اراده جمعی بر تحقق عدالت اجتماعی برای برپا داشتن جامعه اخلاقی و سیاست معنوی تأکیدی بود که فوکو به‌دور از غلبه جریان ایدئولوژیک در ساختارهای قدرت بدان اعتقاد داشت.

تنش‌های یادشده و تنش‌های مشابه ضرورت تأمل درباره نسبت انقلاب و دولت را بیشتر به‌میان می‌آورد.

منابع

- استراترن، پل (۱۳۹۰) *آشنایی با فوکو*، ترجمه پویا ایمانی، تهران: نشر مرکز.
- اسمارت، بری (۱۳۸۵) *میشل فوکو*، ترجمه لیلا جوافشانی؛ حسن چاوشیان، تهران: اختران.
- اوون، دیوید (۱۳۹۲) *بلوغ و مدرنیته: نیچه، ویر، فوکو و سرشت دوجوهی خرد*، ترجمه سعید حاجی‌ناصری؛ زانیار ابراهیمی، تهران: رخ‌داد نو.
- تامپسون، کنت (۱۳۹۲) *نقل قول‌های کلیدی در جامعه‌شناسی*، ترجمه نیره توکلی، تهران: ثالث.

- تسیمیر، ربرت (۱۳۹۳) *نگاهی اجمالی به فلسفه از روشنگری تا امروز*، ترجمه رحمان افشاری، تهران: مهراندیش.
- چامسکی، نوآم؛ فوکو، میشل (۱۳۹۷) *مناظره چامسکی، فوکو در باب طبیعت بشر*، ترجمه مهدی افشار، تهران: مصدق.
- سایمونز، جان (۱۳۹۰) *فوکو و امر سیاسی*، ترجمه کاوه حسین‌زاده راد، تهران: رخ داد نو.
- ضیمران، محمد (۱۳۹۰) *میشل فوکو: دانش و قدرت*، تهران: هرمس.
- عضدانلو، حمید (۱۳۹۱) *سیاست، قدرت، عقلانیت*، تهران: علم.
- فوکو، میشل (۱۳۷۷) *ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند؟*، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران: هرمس.
- فوکو، میشل (۱۳۷۸) «مصاحبه با میشل فوکو»، در باقر پرهام، *باهم‌نگری و یکتانگری* (مجموعه مقالات) (صص ۱۴۹-۱۵۸)، تهران: آگاه.
- فوکو، میشل (۱۳۸۰) *ایران: روح یک جهان بی‌روح*، ترجمه نیکو سرخوش؛ افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۸الف) «طغیان بی‌حاصل»، در حسین راغفر (ویراستار)، *دولت، فساد و فرصت‌های اجتماعی: نظریه‌هایی در اقتصاد سیاسی توسعه* (صص ۲۸۵-۲۹۰)، تهران: نقش‌ونگار.
- فوکو، میشل (۱۳۸۸ب) «نامه سرگشاده به مهدی بازرگان»، در حسین راغفر (ویراستار)، *فساد و فرصت‌های اجتماعی: نظریه‌هایی در اقتصاد سیاسی توسعه* (صص ۲۸۱-۲۸۴) تهران: نقش‌ونگار.
- فوکو، میشل (۱۳۸۹الف) *تئاتر فلسفه*، ترجمه نیکو سرخوش؛ افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۹ب) *تولد زیست‌سیاست: درس‌گفتارهای کلژدوفرانس*، ۱۹۷۸-۱۹۷۹، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۳۹۵) *سیاست و خرد و چند گفت‌وگوی دیگر*، ترجمه محمدرضا اخلاقی‌منش، تهران: مصدق.
- فوکو، میشل (۱۳۹۷) *ملاحظات دربارۀ مارکس*، ترجمه امیرهوشنگ افتخاری‌راد، تهران: چشمه.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰) *روشنگری چیست؟*، ترجمه همایون فولادپور، کلک، شماره ۲۲: ۵۷-۴۸.
- کریسمس، سایمن (۱۳۷۹) «میشل فوکو»، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، در جنی تایشمن و گراهام وایت (ویراستاران)، *فلسفه اروپایی در عصر نو* (صص ۳۴۱-۳۲۲)، تهران: نشر مرکز.
- گوتینگ، گری (۱۳۹۰) *فوکو، ترجمه مهدی یوسفی*، تهران: افق.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۶) *سیاست، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
- گیلاسیان، روزبه (۱۳۸۸) *فلسفه در خیابان: عبور از فوکو و بودریار*، تهران: روزبهان.
- لمکه، توماس (۱۳۹۶) *درآمدی پیشرفته بر زیست‌سیاست*، ترجمه بهراد رحمانی، تهران: نشر مرکز.
- مرکیور، ژوزه گیلیرمه (۱۳۸۹) *میشل فوکو، ترجمه نازی عظیمیا*، تهران: کارنامه.
- مشایخی، عادل (۱۳۹۵) *تبارشناسی خاکستری است: تأملاتی دربارۀ روش فوکو*، تهران: ناهید.

میلر، پیتر (۱۳۸۴) سوژه، استیلا و قدرت در نگاه مورکهاایمر، مارکوزه، هابرماس و فوکو، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.

والزر، مایکل (۱۳۸۰) «سیاست میشل فوکو»، در دیوید کوزنزهوی (ویراستار)، فوکو در بوته نقد (صص ۲۴۹-۲۷۷)، تهران: نشر مرکز.

ویکس، رابرت (۱۳۹۷) فلسفه مدرن فرانسه، ترجمه پیروز ایزدی، تهران: ثالث.

- Afary, J.; Anderson, K. B. (2005) *Foucault and the Iranian revolution: Gender and the seductions of Islamism*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Beukes, J. (2009) "Hamartia: Foucault and Iran 1978-1979", HTS Theologies Studies/Theological Studies, No.65 (1): 1-15.
- Foucault, M. (2000) "Questions of method", In James D. Faubion (Ed.), *The essential works of Foucault, III*, (pp. 233-238) New York: The New Press.
- Foucault, M. (2003) "Kant on Enlightenment and revolution", In Mike Gane and Terry Johnson (Eds.), *Foucault's new domains*, (pp. 10-18) London: Routledge.
- Ghamari-Tabrizi, B. (2016) *Foucault in Iran: Islamic revolution after the Enlightenment*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Leezenberg, M. (1999) "Power and political spirituality: Michel Foucault on the Islamic revolution in Iran", In John Neubauer (Ed.), *Cultural history after Foucault*, (pp. 63-80), New York: Aldine de Gruyter.
- McCall, C. (2013) "Ambivalent modernities: Foucault's Iranian writings reconsidered", *Foucault Studies*, 15, 27-51.
- Patton, P. (2005) "Foucault, critique and rights", *Critical Horizons*, 6 (1), 267-287.