

The relation of human being and God in the triple episteme

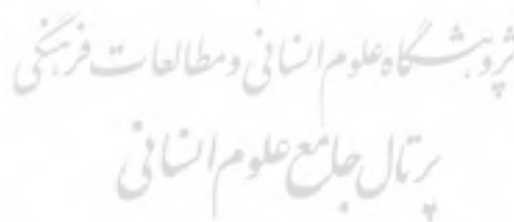
Ali Karbasizade, Fateme Saki*

1. Associate Professor of Philosophy, Faculty of literature and human sciences, University of Isfahan, Isfahan, Iran
2. MA of Philosophy, Faculty of literature and human sciences, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Abstract

In this paper we try to study the relation of God and human being in the triple episteme of the book *The order of Things*. The main issue of Foucault in the book is how to form human being as the *subject* of science in the history of evolution episteme (from Renaissance to Modern) centered on the relation between words and things. On one hand, based on Episteme and dominant thought in each era, the possibility is provided to recognize that based on which order science and knowledge are formed and on the other hand, human being's different interpretations and his stand in each era of history of ideas are appeared. In the present paper, we are trying to contemplate the relation and relevance which human being establishes in this area with God as well as how to genesis the human concept as the subject of science. Additionally, since Episteme and epistemic space of each era is always making over and changing, the relation of human being and God can't also have a stable quality and remain in a single status. We make effort, therefore, to study the backgrounds that although slight, polish our understanding about the world around us and our relations to the nature, words and eventually our relations to God differently.

Key words: Episteme, Language, Science, Human being, God.



* saki.fateme20@gmail.com

نسبت انسان و خدا در اپیستمه‌های سه گانه

علی کرباسی زاده^۱، فاطمه ساکی*^۲

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

alikarbasi@ymail.com

۲. کارشناسی ارشد گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

saki.fateme20@gmail.com

چکیده

این پژوهش تلاش می‌کند چگونگی نسبت انسان و خدا در اپیستمه‌های سه گانه کتاب *نظم/اشیا* را بررسی کند. مسئله اصلی فوکو در این کتاب، چگونگی شکل‌گیری انسان به‌عنوان «سوژه» دانش در تاریخ تحول اپیستمه (از رنسانس تا مدرن) با محوریت نسبت میان واژگان و اشیا است. براساس اپیستمه و فکر حاکم در هر عصر، از سویی امکان تشخیص اینکه دانش و معرفت در هر عصر براساس چه نظامی شکل می‌گیرد، فراهم می‌شود و از سوی دیگر، برداشت‌های متفاوت از انسان و جایگاه او در هر دوره از تاریخ اندیشه آشکار می‌شود. این پژوهش در صدد است در کنار چگونگی تکوین مفهوم انسان به‌عنوان سوژه دانش، نسبت و ارتباطی را بررسی کند که انسان در این گستره با خداوند برقرار می‌کند. همچنین از آن رو که اپیستمه و فضای معرفتی هر عصر همواره در تحول و دگرگونی است، نسبت انسان و خدا نیز نمی‌تواند کیفیتی ثابت داشته باشد و بر یک حال باقی بماند. بنابراین تلاش این پژوهش بر آن است که به بررسی هرچند اندک پیش‌زمینه‌هایی پردازد که درک ما از جهان پیرامون و مناسباتمان با طبیعت، واژگان و چیزها و درنهایت نسبتمان با خدا را دست‌خوش تأویل‌های متفاوت می‌کند.

واژگان کلیدی: اپیستمه، زبان، دانش، انسان، خدا.

مقدمه

علوم بسیار گوناگون، وحدت غالب یک موضوع یا یک روح تاریخی و یا یک عصر را نشان دهد؛ بلکه ایستمه مجموعه روابطی است که در یک عصر خاص می‌توان میان علوم یافت؛ به شرط آنکه این علوم را در سطح قاعده‌بندی‌های گفتمانی تحلیل کنیم» (Foucault, 1972: 191).

در ایستمه با مجموعه‌ای پیچیده از مناسبات حاکم بر یک عصر مواجه می‌شویم که دانش، اندیشه و اعتقادات از دل آن بیرون می‌آیند. از جمله این مناسبات، شیوه حضور و چگونگی انتظام «چیزها» و نسبت آن با «واژه‌ها» است؛ در قلمرو معرفتی که در آن پدیدار می‌شوند. هر ایستمه نمایانگر رابطه‌ای خاص میان واژگان و اشیا و عناصر زیربنایی سازنده دانش است که در پی دستیابی به عمقی از دانش در هر عصر و پرده برداشتن از قوانین، عناصر و پیش‌زمینه‌هایی است که دور از دسترس آگاهی در جریان‌اند.

هدف فوکو از تحلیل ایستمه، پرداختن به فضای معرفتی یا سیستم‌های دانشی است که انسان را شکل می‌دهند. به عبارت دیگر، او ایستمه‌های حاکم بر هر دوره را بررسی می‌کند تا در پایان بتواند ظهور و سقوط انسان به مفهوم جدید آن سوژه را نشان دهد. از این رو آنچه تاکنون وجود داشته، صرفاً چگونگی تکوین مفهوم انسان و جایگاهش در ایستمه بوده و به نسبت انسان و خدا در ایستمه کمتر توجه شده است؛ بنابراین، تأمل درباره نسبت انسان و خدا تابع درک مختلف از فضای معرفتی هر عصر و همچنین تابع امری متقدم‌تر، یعنی نحوه ترتیب و تنظیم یافتن واژگان و چیزها نسبت به یکدیگر از عصر رنسانس تا عصر جدید است. به این معنا که اگر تجربه نظم تغییر کند و پیوند جدیدی میان موجودات برقرار گردد، معرفت صورت تازه‌ای به خود می‌گیرد و

میشل فوکو (۱۹۸۴-۱۹۲۶) در سال ۱۹۶۶ کتاب *واژه‌ها و چیزها* را نوشت که در ترجمه انگلیسی، *نظم اشیا: دیرینه‌شناسی علوم انسانی* نام گرفت. عنوان کتاب *واژه‌ها و چیزها* به مناسبت پیوند میان نظم واژه‌ها و شناخت چیزها از دوران رنسانس تا زمان حال اشاره دارد و عنوان *نظم اشیا* بیشتر بر نظم امور عالم و نحوه شناخت آن دلالت می‌کند.

این اثر که به دوره نخست^۱ فعالیت فوکو تعلق دارد، دربرگیرنده سه دوره رنسانس (تا ۱۶۶۰)، کلاسیک (۱۶۶۰ تا ۱۸۰۰) و مدرن (۱۸۰۰ تا ۱۹۵۰) است. مطابق با شواهدی که فوکو در این کتاب جمع‌آوری می‌کند، حدود زمانی این سه دوره، متفاوت از تقسیم‌بندی معمولی است که همگان به آن معتقدند؛ زیرا تقریباً بیشتر فلاسفه آغاز مدرنیته را عصر رنسانس می‌دانند؛ در حالی که فوکو شروع عصر مدرن را نیمه دوم قرن هجدهم می‌داند و فاصله بین دوران رنسانس و مدرن را عصر کلاسیک معرفی می‌کند. فوکو معتقد است هر دوره تاریخی صورت‌بندی خاص خود از معرفت را دارد؛ این صورت‌بندی خاص، ایستمه^۱ یا فضای معرفتی است. مفهوم ایستمه در دستگاه فوکو به‌طور صریح با برداشت پیشینیان از این واژه متمایز است. او در کتاب *دیرینه‌شناسی دانش* این واژه را این‌گونه تعریف می‌کند:

«ایستمه... کل روابطی است که در طی یک عصر خاص، موجب وحدت کردارهای گفتمانی‌ای می‌شود که به ظهور اجزا و عناصر معرفت‌شناختی، علوم و نظام‌های رسمیت‌یافته (صوری) می‌انجامند... ایستمه، شکلی از معرفت یا نوعی عقلانیت نیست که با گذار از مرزهای

^۱ Episteme

حتی بین انسان و غیرانسان تفاوت وجود نداشت» (Jacob, 1974: 33). شبکه‌ی معنایی شباهت در قرن شانزدهم بسیار گسترده است؛ اما فوکو در کتاب *نظم/اشیا* چهار گروه از همانندی و شباهت را ارائه می‌کند که در اپیستم‌ی رنسانس غالب بود:

نخستین شکل همانندی مناسب^۲ است. «تناسب، اشیای مشابه را به هم نزدیک می‌کند و اشیای مجاور را شبیه به هم می‌سازد» (فوکو، ۱۳۸۹: ۵۷)؛ برای مثال، بدن و روح با یکدیگر «مناسب» هستند: «روح باید متراکم، سنگین و این‌جهانی ساخته شود تا خدا آن را در دل ماده جای دهد» (همان: ۵۷). «گیاه با حیوان، زمین با دریا و انسان با تمام چیزهای اطرافش مرتبط می‌شود. گیاه برای چهارپایان مناسب است، چهارپایان نیز برای انسان مناسب‌اند» (همان: ۵۹). این پیوندها آنچنان دقیق به پیش می‌روند که همچون ریسمان به نظر می‌رسند؛ «ریسمانی که از علت نخستین تا پایین‌ترین و کوچک‌ترین چیزها، از طریق ارتباطی متقابل و مستمر کشیده می‌شود. در چنان روشی فضیلت برتر، در حالی که پرتوهایش را می‌پراکند، به آنجا می‌رسد که طی آن اگر ما یک انتهای این ریسمان را لمس کنیم، بقیه‌ی ریسمان نیز به لرزه خواهد افتاد و حرکت خواهد کرد» (همان). دومین شکل همانندی مشابه^۳ یا تقلید است. مشابهت به معنای «همانندی در عین دوری و وسیله‌ای است که براساس آن اشیای پراکنده در جهان می‌توانند به یکدیگر پاسخ دهند. صورت انسان از دور با آسمان مانند می‌شود؛ برای مثال، آسمان مانند انسان دو چشم دارد؛ ماه و خورشید و یا فکر انسان انعکاس ناکاملی از عقل خداوند است» (همان). سومین شکل

حاصل آنکه نسبت انسان و خدا دستخوش تغییر می‌شود. پژوهش حاضر به‌منظور بررسی چگونگی نسبت انسان و خدا در فضای معرفتی رنسانس، کلاسیک و جهان مدرن نگاشته شده است و می‌کوشد تا به سؤالات دیگری نیز پاسخ دهد: انسان در هر فضای معرفتی چه جایگاهی دارد؟ آیا انسان موجودی متناهی است و تابع یک موجود نامتناهی و متعالی دیگر است و به‌خودی‌خود فاقد جایگاه است و یا اینکه انسان است که محور هستی و خدای خود است؟

۱- اپیستم‌ی رنسانس: شناخت از طریق همانندی و

شباهت

نخستین دوره‌ای که فوکو در *نظم/اشیا* بررسی می‌کند، رنسانس (تا ۱۶۶۰) است. با آغاز اپیستم‌ی رنسانس، اشیا و موجودات براساس نظم‌ی برآمده از شباهت^۱ شناخته می‌شدند. بدین معنا که در ساختار معرفتی فرهنگ غرب همه چیز اعم از اجسام، گیاهان، حیوانات و انسان‌ها همسانی داشتند و موجوداتی مشابه تلقی می‌شدند. فرانسوا ژاکوب (۲۰۱۳-۱۹۲۰)، تاریخ‌نگار علم و زیست‌شیمی‌دان معروف قرن بیستم، نظام اندیشه‌ی رنسانس را که فوکو تا حدودی نادیده می‌گیرد، چنین توصیف می‌کند:

«تا پایان سده هجدهم هیچ مرز روشنی میان موجودات و چیزها وجود نداشت. موجود زنده بی‌هیچ گسستی تا موجود غیرزنده تداوم می‌یافت. هر چیزی در جهان تداوم داشت و به‌گفته‌ی بوفون، «می‌توان گام به گام از کامل‌ترین مخلوق تا بی‌شکل‌ترین ماده، از سازمان‌یافته‌ترین حیوان تا ساده‌ترین کانی‌ها پایین آمد». هنوز هیچ تقسیم‌بندی بنیادینی میان موجود زنده و غیرزنده وجود نداشت. در واقع، تفاوت و تمایزی بین آنها وجود نداشت؛

^۲ Convenientia

^۳ Aemulatio

^۱ Resemblance

همانندی هم‌گونی^۱ است. در هم‌گونی، دو مورد قبلی یعنی مناسبت و مشاکله با یکدیگر تلفیق می‌شوند. «هم‌گونی بیش از آنکه براساس شباهت چیزها باشد، برپایه شباهت روابط قرار دارد. هم‌گونی از رابطه ستارگان با آسمان آغاز می‌شود و به رابطه گیاهان و زمین تا مواد معدنی همانند الماس و سنگ‌هایی که الماس‌ها در آن دفن شده‌اند [و] بین اندام‌های حسی و... ادامه می‌یابد» (همان: ۶۳) و بالاخره شکل چهارم همانندی هم‌حسی^۲ است؛ «همان چیزی که جهان و اشیا را به جنبش و حرکت درمی‌آورد و آن‌گونه که فوکو می‌گوید، به یاری این نیرو در کوتاه‌ترین لحظه‌ای می‌توان گسترده‌ترین فضا را پیمود. به عبارتی هم‌حسی، همان نیرویی است که اصل جابه‌جایی را به وجود می‌آورد» (همان: ۶۶) و تقریباً همه‌چیز را به همه‌چیز فارغ از هرگونه هویت، مانند کرد.

عبارت گویایی که فوکو درباره این عصر به کار می‌برد این است که «جهان بر روی خودش تا شده است» (همان: ۵۵)؛ یعنی در اپیستمه رنسانس زمین و آسمان به‌عنوان دو جهان یا دو عالم تصور می‌شدند. عالم صغیر یا تحت‌الأرض و عالم کبیر یا ماورا که «همچون آینه‌ای تصویر یکدیگر را منعکس می‌کردند. هر چیزی در روی زمین تصویری از عالم ماورا و جهان آسمانی است. تعداد موجودات در آب و در روی زمین به اندازه تعداد موجودات آسمان است، ساکنان دریاها و زمین با ساکنان آسمان متناظر هستند» (همان: ۵۸).

آنچه این تناظر و هماهنگی را در سطح دو جهان فراهم می‌آورد، اصل تشابه است. «از طریق شباهت هر تکه از واقعیت قابل جذب شدن به تکه‌ای دیگر

دانسته می‌شد و همه تفاوت‌ها در بازی این جاذبه همگانی حل می‌شدند. به عبارتی نیروی تشابه چنان عظیم انگاشته می‌شد که اگر به خود واگذاشته می‌شد، می‌توانست سراسر جهان را به یک «همان» [یا یکسانی مطلق] تسلیم کند» (مرکیور، ۱۳۸۹: ۶۳-۶۴). «دوره‌ای که انسان‌ها و همراه آنان جانوران و هرچیز زنده یا بی‌جان و چهره‌های خاموش زمین را با انحرافی مشابه، سقوطی مشابه، صعودی مشابه و دوره‌ای مشابه به دنبال خود می‌کشد» (فوکو، ۱۳۸۱: ۲۰).

بنابراین اصل مشابهت همه اجزای جهان اعم از اشیا، موجودات و حتی انسان و خدا را به هم نزدیک می‌کند. این اصل آنقدر مرکزیت دارد که کیهان‌شناسی^۳، گیاه‌شناسی، فلسفه و انسان‌شناسی این عصر را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. از مجموعه این مشابهت‌ها «زنجیره عظیم هستی» به وجود می‌آید؛ زنجیره‌ای وحدت بخش که دنیا را با همه تکرر و تنوع به هم پیوند می‌دهد؛ به گونه‌ای که هیچ چیزی در آن خالی از تشابه با چیز دیگر نیست. به عبارت دیگر، «کتاب عظیم طبیعت» بر مبنای تمام این تشابهات وحدت، هماهنگی و یکدستی جهانی را آشکار می‌کند.

۱-۱- زبان و دانش

زبان نیز در اپیستمه رنسانس از سیطره فراگیر اصل تشابه بیرون نیست. از این جهت بین واژه‌ها و اشیا هستی مشترکی برقرار بود؛ به گونه‌ای که جدایی بین آن دو تصورشدنی نبود. زبان موجودی هم‌عرض با سایر موجودات است و واقعیتی نظیر سایر واقعیت‌های عالم دارد. از این رو واژگان عین اشیا

¹ Analogy

² Sympathy

³ Cosmologie

فوکو نشانه‌شناسی را دانش غالب عصر رنسانس می‌داند.

خداوند نشانه‌ها را برای درک زبان خود و اسرار هستی عالم در طبیعت نهاده بود؛ بنابراین «جهان با تمامی اجزا و موجودات آن، چه نشانه‌ها و چه آنچه نشانه‌ها نشان می‌دادند، برای انسان همچون کلام و دلالت‌های خداوند تلقی می‌شد. خداوند همچنان نشانه‌ها را برای سخن گفتن با انسان به کار می‌گرفت. بنابراین هر زمان که نشانه‌ای کشف و دلالت آن روشن می‌گردید، در واقع مستقیماً سخن خداوندی به انسان منتقل می‌شد» (کچوییان، ۱۳۸۲: ۱۱۲).

«در این عصر رابطه بین عالم ماورا و تحت‌الارض هم به‌عنوان تضمین دانش و هم محدوده گسترش آن در نظر گرفته می‌شد. اما معرفت و دانش بین عالم ماورا و تحت‌الارض، به جهان ماورا تعلق داشت و مبنایی برای دانش به جهان زیرین تلقی می‌شد. همین عامل بود که دانش را وادار ساخت تا جادو و علم را در سطح یکسانی بپذیرد» (فوکو، ۱۳۸۹: ۸۰). بنابراین برای دست یافتن به چنین معرفتی و بازخوانی اسرار نهفته در نشانه‌ها، تفکر نظری با علاقه به کیمیا، سحر و جادو آمیخته بود و الزام به پذیرش سحر و توجه به متون کهن، هم عرض با دانش و تفکر نظری قلمداد می‌شد. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که علوم در گذشته عمیقاً به ماوراءالطبیعه وابسته بودند و عملکرد دانش و معرفت به تفسیر، بازخوانی اسرار طبیعت و فهم زبان موجودات عالم خلاصه می‌شد و درنهایت تقدس خصیصه ماهوی دانش به حساب می‌آمد.

۱-۲- انسان و خدا در اپیستم رنسانس

در چنین فضای معرفتی، شناخت انسان و زبان هم عرض با شناخت سایر موجودات و اشیاست. انسان با تمام چیزهای اطرافش مرتبط می‌شود و

هستند و اشیاء به‌عنوان واژگان دیده می‌شوند و با آنها تشابه کامل دارند. به‌نحوی که هر واژه (دال) فقط به شیء (مدلول) خود ارجاع دارد و آن را نشان می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که میان آنها شفافیت و وضوح قطعی برقرار می‌کند.

امضا یا نشانه^۱ اصطلاح مهمی است که برای اپیستم رنسانس به کار می‌رود. هیچ‌یک از موارد شباهت بدون وجود «امضای» خاص خود اصلاً وجود ندارند. جهان شباهت فقط می‌تواند جهان نشانه‌ها باشد. فوکو در این باره می‌گوید: «دانش همانندی‌ها بر آشکارسازی و کشف این امضاها بنیان گذاشته شده است» (فوکو، ۱۳۸۹: ۷۱). «شباهت عامل ارتباط دو رکن نشانه (دال) و آنچه نشان داده می‌شد (مدلول یا شیء) است. نشانه به‌مثابه مَهْری که صانع بر مصنوع خود می‌زند و یا به‌مثابه امضای چیزهاست» (مرکیور، ۱۳۸۹: ۶۵). از این رو برای درک شباهت میان موجودات باید نشانه‌ها را دریافت. از دید انسان عصر رنسانس، خدا همان صانعی است که برای درک آسان ما از شباهت حاکم میان موجودات و اشیاء، بر همه چیز نشان یا امضایی نهاده است و این نشان‌ها ضامن معتبری برای شباهت‌ها هستند.

با ورود نشانه به این عصر «معرفت به‌معنای جست‌وجو برای کشف قانونی است که بر نشانه‌ها حاکم است. با آشکارسازی و کشف شباهت میان چیزها، معناهای پنهانی و دور از دسترس آنها بر ما مکشوف می‌شوند» (فوکو، ۱۳۸۹: ۷۶).

از این رو هر جا شباهت وجود دارد، تأویل و تفسیر نیز هست. نشانه‌ها به‌مثابه کدها و رموزی پنهانی‌اند که نقش اساسی در شکل‌گیری معرفت و مولد معنا برای یک عصر هستند؛ به همین جهت،

^۱ Signe

می شود. از طرفی هر شیء جزئی آیینۀ کل جهان هم هست. گرچه این تعبیر تا حدودی عرفانی به نظر می رسد، می توان گفت: خدا در طبیعت و طبیعت در خداست. خداوند خود را در آثار و آیات طبیعت عیان ساخته است و انسان می تواند با شناختن طبیعت به معرفت خداوند نائل شود.

در این عصر، حقیقت و واقعیت به گونه ای به هم آمیخته اند که برای شناخت هریک از آنها ابزار جداگانه ای طلب نمی شود؛ از این رو آنچه واقعیت یافته را باید در حقیقت خدا جست و جو کرد. از آن رو که حقیقت صفت شناخت است، شناخت حاصل عمل خدایی و گویای حضور خداوند در صحنه طبیعت است؛ نه محصول فکر انسان. مقصود دانش درک و دریافت معنایی است که هر جزء در رابطه با کل و در درجه اول با خداوند دارد. معنا و حقایقی که در بطن خود، انسان را به غایت و غرض خداوند از خلق هستی رهنمون می کند؛ زیرا حقیقت مخلوقات همگی در خدا پنهان است. درنهایت خدا در جایگاه بزرگ ترین موجود، مرکز و محیط جهان و وحدت کاملی است که همه موجودات متناهی و محدود را با تکررات و تضادها در خود دارد، بی آنکه بساطتش خدشه دار شود.

۲- اپیستمۀ کلاسیک: شناخت از طریق طبقه بندی و

بازنمایی

با آغاز اپیستمۀ کلاسیک (۱۸۰۰-۱۶۶۰) در غرب، شباهت و وحدت که رکن اساسی معرفت در اپیستمۀ رنسانس تلقی می شد، به تدریج جای خود را به گسست و تفاوت داد. به عقیده متفکران و دانشمندان عصر کلاسیک شباهت با نقضی عمده روبه رو بود؛ زیرا شباهت همیشه راه را برای مشابهتی تازه

طبیعت را در قیاس با خود تفسیر می کند. به عبارتی «هر شناختی از طبیعت شناخت خود اوست. تأثیر اشیا را در خود ادراک می کند و می بیند که اشیا بیش از خودش، او را محدود و مشروط می سازند. بنابراین به آنها فعالیت ها و نقش هایی نسبت می دهد که مشابه چیزهایی هستند که در خود می یابد» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۰۶). در قلمروی که انسان براساس تشابهات می اندیشد، به ندرت می توان تفاوتی بنیادین میان انسان و غیرانسان یافت. سؤالی که مطرح می شود این است که خدا چگونه خود را به انسان می شناساند؟ انسان هر شیء متناهی ای را در ارتباط با چیزی که از قبل می داند و یا از راه مقایسه، تشابه، عدم تشابه با چیزی می شناسد؛ اما خدا در عصر رنسانس همواره متعال، فهم ناپذیر و نامتناهی است، «شبیبه به هیچ موجود متناهی ای نیست و حمل محمولات معین بر خدا تشبیه خدا به اشیا و قیاس او با اشیا است. درواقع محمولات متمایزی که در مورد اشیا متناهی به کار می بریم، در خدا به نحوی منطبق به یکدیگرند که از توان فهم ما فراتر است» (همان: ۲۸۰).

از آن رو که طبیعت مجسمه زنده و آیینۀ خدا محسوب می شد، مطالعه به یاری انحای تجلی خود خدا در طبیعت، راه اصلی برای شناخت خدا محسوب می شد. طبیعت شکلی سراسر نمادین داشت که خدا بر هر چیزی نشانی به جای گذاشته بود. از این رو «خدا دربردارنده هر چیزی است؛ او شامل کل است. هر چیزی مشمول بساطت الهی است و آنها بدون خدا چیزی نیستند» (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۸۴). در چنین نظامی هر شیئی هر چند جزئی (از واژه تا اشیا، موجودات و انسان) تجلی^۱ خداوند محسوب

^۱ Manifestation

چیزی که می‌دانیم فقط درباره‌ی یکی از آنها صادق است» (فوکو، ۱۳۸۹: ۱۱۳-۱۱۴).

نظریه‌ی بت‌های ذهنی را بیکن ارائه کرد که تکمله‌ای بود بر نظر دکارت و رد شباهت به‌عنوان رکن اصلی معرفت. روایت او از نظریه‌ی بت‌ها نمونه‌ی برجسته‌ای از شباهت‌هایی غیرواقعی است که ذهن انسان علاقه‌مند به برقرارکردن آنها در بین امور مختلف دارد. به عقیده‌ی بیکن «دل بستگی به این بت‌ها مانع اساسی در راه شناخت درست است و اذهان را از تعقیب شیوه‌ی درست علم‌ورزی بازمی‌دارد. بدین منظور باید تلاش کنیم از اسارت این بت‌ها (شباهت‌ها) در حدی که ممکن است، خود را خلاصی بخشیم تا بتوانیم درست بیندیشیم» (همان).

ساختار معرفتی بازنمایی و تمثیل^۲ به‌عنوان مشخصه‌ی اصلی اپیستمه‌ی کلاسیک، خود نظامی متشکل از ریاضیات و علم طبقه‌بندی عناصر و تحلیل است. در این عصر روابط بین اشیا و موجودات در قالب نظم، البته «نظمی عام که بتواند بر کل مجموعه‌ی معرفت تأثیر بگذارد، فهمیده می‌شود. در سایه‌ی ریاضیات عام و اندازه‌گیری، امکان درک منظم توالی و تعاقب میان اشیا مختلف وجود دارد» (میلر، ۱۳۸۲: ۱۹۷). از این رو در عقل‌گرایی قرن هفدهم، نظم‌چینشی متفاوت به اشیا بخشید. شناخت و معرفت اشیا و موجودات در این عصر، تابع درک نظم میان اشیا و خصوصیات متمایز هریک از آنهاست که از ساده‌ترین عناصر تا پیچیده‌ترین عناصر به‌گونه‌ای نظم‌وار طبقه‌بندی شده‌اند. به نحوی که رابطه‌ی دانش با ریاضی امکان می‌داد میان چیزها، حتی چیزهای غیرقابل اندازه‌گیری، توالی منظمی برقرار شود. دکارت که متفکری با ذهن ریاضی‌اندیش بود، می‌خواست از

می‌گشود. «بازی شباهت، حدی نمی‌شناخت و نهایتاً هیچ‌گاه منجر به قطعیت و تمامیت نمی‌شد. جهان شباهت صورت‌هایی آشفته و مبهم از واقعیت و چیزها ارائه می‌داد و به مانعی برای درک دانش تبدیل شده بود» (کچوییان، ۱۳۸۲: ۱۱۰).

تفکر دستوری پورت-روایال^۱ از آن رو که بر نظریه‌ی بازنمایی تأکید و تمرکز دارد، یکی از ناب‌ترین نمونه‌های معرفت کلاسیک به شمار می‌رود. نزد دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶)، هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) و لایب نیتس (۱۷۱۶-۱۶۴۶)، طبیعت به کلیت آنچه به مفهومی در سطح «قابل بازنمایی» است (آنچه امکان بازنمایی اش وجود دارد) تبدیل می‌شود. همچنین در حکم بازنمایی، ارائه‌اش به وسیله‌ی نشانه‌های قراردادی ممکن است. به نظر فوکو «گوهر شاهوار اپیستمه‌ی نظم و وضوح است و بی‌گفت‌وگو بهترین زینت بر گردن فلسفه‌ی دکارتی است» (مرکیور، ۱۳۸۹: ۹۳). بیکن (۱۶۲۶-۱۵۶۱) و دکارت دو نمونه از متفکران کلاسیک بودند که هریک با دلایل متفاوت، معرفت برآمده از شباهت را دانشی نامعتبر دانستند و آن را محکوم کردند و در تلاش برای معرفی روشی بودند که ضامن دستیابی به کمال و قطعیت برای رسیدن به دانش باشد.

به عقیده‌ی فوکو جمله‌ی دکارت در ابتدای کتاب قواعد این تلاش را به خوبی آشکار می‌کند؛ هنگامی که می‌گوید:

«این عاداتی متداول است که وقتی شباهت‌هایی را بین دو شیء کشف می‌کنیم، به هر دو به یکسان چیزی را نسبت می‌دهیم؛ حتی درباره‌ی ویژگی‌هایی که [براساس آن] آن دو در واقعیت متفاوت هستند، آن

² Representaision

¹ Logique de Port-Royal

طریق جست‌وجوی روشی که ضامن قطعیت باشد به یقین دست یابد. مفاهیم اساسی در نزد او مقایسه و نظم بودند.

«مقایسه، روشی با محتوای تعمیم‌گرانه و مبتنی بر کشف ماهیات ساده و بسیط در موضوع مورد مطالعه و تأسیس نظرات براساس آنها بود. دکارت معتقد بود که اگر امور بسیط به درستی تجزیه و مشخص شوند و روش بناکردن استدلال براساس آنها مطمئن باشد، در آن صورت می‌توان با کمال یقین از بسیط‌ترین به مرکب‌ترین امور رسید. ما مجموعه‌ای در نظر می‌گیریم که در آن مقوله اول، ماهیتی است که آن را مستقل از هر ماهیت دیگری به شهود درمی‌یابیم. بدین شیوه کل پرسش‌های مربوط به یکسانی و ناهمسانی را می‌توان از طریق کاربرد روش، به مسائل مربوط به نظم فروکاست» (فوکو، ۱۳۸۹: ۱۱۶-۱۱۷).

از دید فوکو زمینه ناخودآگاه دانش در عصر کلاسیک اساساً طبقه‌بندی است؛ اما ارجاع به ریاضی به این دلیل است که ریاضیات قادر است به سنجش و طبقه‌بندی اشیا بپردازد و همچنین «در درون خود حامل طرح نظم‌بخشیدن کامل و سراسری به جهان و معطوف به کشف عناصر ساده و ترکیب فزاینده آنهاست؛ از این رو در کانون خود جدولی^۱ را تشکیل می‌دهد که بر روی آن معرفت به صورت یک نظام نمایش داده می‌شود» (همان: ۱۵۱).

۲-۱- زبان

تحلیل عام و طبقه‌بندی اشیا نیازمند طبقه‌بندی نظام نشانه‌هاست؛ به گونه‌ای که بتوان تمام تفاوت‌ها را براساس میزان پیچیدگی مرتب کرد و انعکاسی از نظم اشیا در جهان را در جدولی فراهم آورد. درواقع نشانه‌ها و واژگان، اشیا را قادر می‌سازد تا متمایز

شوند، هویت خویش را حفظ کنند، از هم متفرق شوند یا در کنار یکدیگر قرار گیرند. به واسطه نشانه‌ها همه چیزها را می‌توان به نظم فروکاست و در جدول مرتب کرد. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، در عصر رنسانس به اعتبار مشابَهت، گویی موجودات جهان و واقعیت‌ها در نقطه‌ای بر روی هم فروریخته و یکدست می‌شدند. «فعالیت ذهن نیز صرفاً به کشش اشیا به سوی یکدیگر محدود می‌شد و شباهت به عنوان ماهیت مشترک و پنهان در چیزها تلقی می‌شد؛ چنان‌که تمایزی بین آنها (حتی بین انسان و غیرانسان) وجود نداشت» (مرکیور، ۱۳۸۹: ۶۶). برعکس در عصر کلاسیک، یکسانی تنها پس از درک تفاوت‌ها خود را ظاهر می‌کند. درواقع در سایه طبقه‌بندی و نام‌گذاری می‌توان از صورت‌های آشفته واقعیت و چیزها فاصله گرفت و در عوض به وسیله تمایز، تفاوت‌گذاری، اندازه و نظم واقعیت را دسته‌بندی کرد و آنها را در پیدا کردن هویت اختصاصی و فردیت و مشخصه‌هایشان یاری کرد. فوکو در کتاب *نظم اشیا* درباره کاربرد زبان در عصر کلاسیک می‌گوید:

«زبان تا جایی که بازنمایی می‌کند زبانی که اشیا را نام‌گذاری می‌کند، شکل می‌دهد، ترکیب می‌کند و به هم مرتبط و از هم جدا می‌کند، وقتی که اشیا را در شفافیت واژگان دیدنی می‌سازد. زبان در این نقش توالی ادراکات را به جدول بدل می‌کند و پیوستار موجودات را به الگویی از نشان‌های ویژه. جایی که گفتمان است، بازنمایی‌ها منظم و هم‌نشین می‌شوند و اشیا با یکدیگر دسته‌بندی و مفصل‌بندی می‌شوند. رسالت سنگین زبان کلاسیک همیشه ایجاد یک جدول- یک تصویر بوده است» (فوکو، ۱۳۸۹: ۵۲۳).

بدین اعتبار زبان در عصر کلاسیک جایگاه ویژه‌ای پیدا کرد؛ زیرا نمودار صورت ذهنی و ابزار بازنمایی

^۱ Table

است» (کچوییان، ۱۳۸۲: ۱۱۵). اکنون وجود آنها بسته به ذهن و عالمی است که آنها را به کار می‌گیرد. آنها دیگر در سکوت به انتظار این نخواهند بود که عالمی آنها را کشف کند؛ از این رو نشانه‌ای که ذهن انسانی ساخته و به اختیار او و نه چیز دیگر ساخته می‌شود، بیش از نشانه طبیعی ارزش می‌یابد و از این جهت، هیچ معنایی خارج یا متقدم بر نشانه وجود ندارد.

تفاوت دیگر، تقابل آشکار نظام سه‌گانه نشانه در دوره رنسانس با سازمانی کاملاً دوتایی در عصر کلاسیک است؛ زیرا در عصر رنسانس نظریه نشانه متضمن سه عنصر کاملاً مجزا بود: آن چیزی که نشان داده می‌شد (پدیده‌ها یا مدلول)، آن چیزی که عمل نشان‌دادن را انجام می‌داد (نشانه یا دال) و آن چیزی که امکان این امر را فراهم می‌کرد که در اولی علامت دومی دیده شود و این عنصر آخری شباهت بود. این نظریه جایگزین نظامی دوتایی شده که به وضوح در منطق پورت‌روپال بیان شده است: «نشانه دو تصور را در بر می‌گیرد؛ تصور چیزی که بازنمایی می‌کند، تصور چیزی که بازنمایی می‌شود و ماهیت نشانه عبارت است از برانگیختن اولی به واسطه دومی» (فوکو، ۱۳۸۹: ۱۳۳-۱۳۴). در این نظریه نشانه به دلیل استقلالش می‌تواند با از خودگذشتگی [بی آنکه برای خود چیزی باشد] در خدمت بازنمایی چیزها باشد؛ چرا که دانش از جانب واژه‌ها به جانب ایده‌ها (تصورات) تغییر می‌کند و این خود به خلق مفهوم بازنمایی می‌انجامد.

۲-۲- بازنمایی

«بازنمایی یعنی استفاده از زبان، نشانه و تصاویر برای گفتن چیزهایی معنادار درباره جهان و یا

به شمار می‌رفت. در واقع زبان صرفاً بیان‌کننده اندیشه نبود؛ بلکه تحلیل اندیشه را نیز در بر می‌گرفت. از این رو در عصر کلاسیک زبان کم‌کم جایگاه خود را از موجودی هم‌عرض با سایر واقعیات در جهان بیرونی به موجودی ذهنی تغییر داد. در حالی که «نشانه و زبان در عصر رنسانس در کنار سایر اشیای عالم بودند، در میان آنها می‌زیسته و ارتباطی مشابه با ارتباط دیگر موجودات عالم داشتند. در عصر کلاسیک خط فاصل عبورناپذیری میان قلمروی که نشانه‌ها بدان تعلق داشته و جهان موجودات خارجی کشیده می‌شود» (کچوییان، ۱۳۸۲: ۱۱۲). نشانه دیگر همچون دوره پیشین رابطه تناظر میان واژه‌ها و چیزها، شکلی از حقیقت و امضای چیزها نیست؛ زیرا پس از اسناد اسم به اشیا برای تعیین هویت و طبقه‌بندی، هستی اشیا به هستی اسم‌ها وابسته شد و کلمات به ترجمه چیزها نه خود چیزها اشاره می‌کند. چرخش از شناخت رنسانس به سوی شناخت کلاسیک را می‌توان با بیان تفاوتی دیگر روشن‌تر ساخت. پیش از عصر کلاسیک، نشانه‌ها، نشانه‌های طبیعی‌اند؛ یعنی رابطه دال (نشانه) و مدلول (اشیا) و هر رابطه‌ای متعلق به جهان خارجی و طبیعی است. نشانه‌ها مدلولات خود را به یکدیگر نزدیک می‌سازند و بود و نبودشان به شخص شناساگر و عالمی که آنها را دریابد، بستگی ندارد. بالعکس، نشانه در عصر کلاسیک وظیفه تحلیل و جداسازی مدلولات و اشیا را به عهده دارد. «نشانه یا دال و عمل دلالت از جهان خارجی به جهان ذهنی نقل مکان می‌کند و از اعمال ذهنی محسوب می‌شود؛ زیرا ذهن عنصری از جهان اشیا انتخاب کرده، آن را نشانه وضع خاصی راجع به شیء مشخص نموده است. بنابراین تمامی نشانه‌ها، نشانه‌های وضعی‌اند؛ چون ذهن آنها را نشانه ساخته

بازنمایی اش وجود داشته باشد، در یک سطح به تصویر می‌کشد و از این جهت «بین ماهیت سوژه‌ای که کار بازنمایی را انجام می‌دهد با ابژه‌ای که بازنمود می‌شود تفاوتی نیست. در تصویری که زبان به دست می‌دهد ماهیت انسان هیچ برتری‌ای نسبت به ماهیت چیزها ندارد» (کلی، ۱۳۸۵: ۹۲).

انسان در عین اینکه از دیدگاه نظری قادر بود به شکلی کامل جهان چیزها را بیان کند و کار بازنمایی را انجام دهد، خود یکی از آن چیزها نبود که ذهنش در دوران کلاسیک بیان می‌کرد و باز می‌نمود. از این جهت انسان به گونه‌ای کامل با قدرت حاکم خردش یکی دانسته می‌شد و نمی‌توانست به بیان درآید. بنابراین «ماهیت انسان در اپیستمه کلاسیک از هستی او در جایگاه بیانگر (کسی که بازنمایی می‌کند) جدایی‌ناپذیر است. این جدایی‌ناپذیری هستی و بازنمایی به بهترین وجه در جمله معروف «من می‌اندیشم، پس هستم» دکارت جمع‌بندی شده است. همسانی میان فرمان فرمایی انسان در مقام سوژه بیانگر و خود انسان، همان چیزی است که سبب می‌شود انسان در عصر کلاسیک ظاهر نشود» (برنز، ۱۳۷۳: ۱۰۱). یعنی بازنمایی با همه گستردگی‌اش، همه چیز جز ذهنیت و حضور سوژکتیو خود بیانگر را بیان می‌کند. از این رو به عقیده فوکو از آن رو که انسان نمی‌تواند موضوع بیانگری قرار گیرد، هنوز نمی‌تواند در قلمرو دانش ظاهر شود.

۲-۳- انسان و خدا در اپیستمه کلاسیک

دریافتیم که در عصر کلاسیک نظم جهان نظمی نمایش‌دانی در جدولی است که تمام اشیا و هستی آنچه را امکان بازنمایی‌اش وجود دارد، به تصویر می‌کشاند. در واقع با شروع بازنمایی ادراک همه چیز از

نمایاندن جهان به دیگران. به عبارت دیگر این خاصیت وجود ذهنی یا تصورات حاصل در ذهن است که مابازاء یا متعلق خود را ارائه می‌دهد؛ یعنی ذهن می‌تواند تصاویری از اشیا و جهان مدلولات که معرف آنها باشد، ارائه دهد» (Hall, 1997: 15-16). همچنان که فوکو می‌گوید «بازنمایی را نباید به معنای بازتولیدی بیرون از اندیشه فهمید؛ بلکه بازنمایی اساساً در درون ذهن اتفاق می‌افتد. بازنمایی‌ها به جهانی که به آنها معنا دهد وابسته نیستند؛ بلکه خودشان را به روی فضایی باز می‌کنند که مختصشان است و شبکه درونی‌اش معنا به بار می‌آورد» (فوکو، ۱۳۸۹: ۱۵۷-۱۵۸). بنابراین بازنمایی به عنوان مشخصه اصلی دانش در عصر کلاسیک خاستگاه خود را نه در طبیعت، بلکه در ذهن می‌جوید و کار ذهن و به تبع آن عملکرد دانش تنها در تصویرسازی از واقعیت و خلق وجودات ذهنی مطابق نسخه‌های عینی منحصر می‌گردد.

تصویر صورت‌های ذهنی، دیگر مانند گذشته قائم به جهان خارج نیست؛ بلکه وجودی قائم به خود دارد. بر این اساس بازنمایی پیوند مستقیم خود را از پدیده‌های خارجی می‌گسلد و به امری انتزاعی بدل می‌شود.

بنابراین آنچه بر آرایش روابط واژگان و چیزها حکومت یافته، زبان را در مقام بیانگری و بازنمود است. همان‌طور که فوکو می‌گوید «زبان در عصر کلاسیک وجود ندارد؛ بلکه عمل می‌کند؛ همه وجود زبان در نقش بازنمایی‌گرش جا دارد» (فوکو، ۱۳۸۹: ۱۵۹).

لذا زبان قابلیت و وظیفه بازنمایی همه چیزها را داشت و به دلیل تحقق بازنمایی در اندیشه، زبان عامل بازنمایی اندیشه نیز محسوب می‌شد. به عبارت دیگر، زبان دستگاهی است که هر چیزی را که امکان

بدین سبب نقش انسان «ارائه توصیفی دست‌دوم از نظم‌ی است که پیشاپیش وجود دارد؛ اما نمایش نظم جهانی و نظام هستی به عهده او نیست. انسان سازنده اصلی، خلاق اصلی یا خدا نیست؛ بلکه به منزله موضع توضیح، فقط سازنده و خلاق است. وقتی فوکو می‌گوید که در عصر کلاسیک نظریه‌ای درباره معنابخشی وجود نداشت، منظورش همین است. انسان [معانی را] توضیح می‌داد؛ اما نمی‌آفرید. او منبع استعلایی معنابخشی نبود. پس انسان نه جهان را می‌آفریند و نه نشانه‌های بازنمایی آن را. او تنها زبانی مصنوعی از نشانه‌ها را ساخته بود؛ اما محتوای معانی این زبان و منظومه را انسان ایجاد نمی‌کرد» (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۸۶).

۳- ایستمه مدرن

فروپاشی مفهوم بازنمایی در پایان قرن هجدهم، حکایت از پایان عصر کلاسیک و ظهور عصر مدرن (۱۹۵۰-۱۸۰۰) داشت. عصری که به‌طور کلی تحت سیطره تفکر امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) است. از این جهت فوکو، کانت را آغازگر مدرنیته معرفی می‌کند.

در عصر کلاسیک، اندیشه خاصیت و وجود آینه‌ای دارد. به عقیده دکارت ذهن آینه طبیعت است. آنچه ذهن به خود باز می‌نماید و تصویر می‌کند، مشخصاً بازنمود دو تصویر جهان ممتد و اجرام مستقر در آن ذهن، تصویری است از آنچه بیرون آن ایستاده؛ یعنی فضای جهان واقعی و خارجی و زمان به همراه اجسام و رویدادهای درون آن. اما با وجود این، فضای جهان خارجی از تصویر وجود ذهن خود استقلال دارد. از نظر کانت انسان آینه طبیعت نیست که تصویرگر جهان اشیا باشد و تصورات برآمده از

معبر ذهن می‌گذرد. حقیقت هر چیزی، اعم از اشیا و جهان خارج و حتی خدا در گرو به تمثیل درآمدن آن برای ذهن است؛ چنان‌که دکارت در کتاب *تأملات* می‌گوید: «هر مفهومی فعل ذهن است، طبیعتش طوری است که به خودی خود، مقتضی هیچ واقعیت صوری نیست؛ مگر آنچه از ذهن یا تفکر، اقتباس کند» (دکارت، ۱۳۶۹: ۴۵). یعنی او می‌خواهد «معرفت به هر چیز را در درون خویش یا در کتاب بزرگ جهان بیابد» (Descartes, 1988: 20-22). این عقیده تا بدانجا پیش رفت که به پندار همگونی طبیعت و ذهن انجامید. بدین معنا که قواعد «کارکرد ذهن» و قواعد «جهان» یکسان انگاشته شد.

با پندار همگونی طبیعت و ذهن «جهان گفتمان واسطه‌ای طبیعی و کامل بود که پیوند آن با جهان خارج پیوندی از پیش تعیین شده بود. هر عنصری در جهان، عنصری طبیعی در دنیای نشانه‌ها داشت و برقراری ارتباط میان این دو جهان صورتی مکانیکی داشت که بی‌هیچ حجاب و مانعی از مسیر تصورات حسی بالا می‌رفت.

انسان نشانه‌های زبانی را به عنوان واقعیت‌های طبیعی به کار می‌گرفت و تصورات را به یکدیگر مرتبط می‌ساخت؛ اما همه اینها را به عنوان امور طبیعی و بیرون از مداخله و مهار خود انجام می‌داد» (کچوییان، ۱۳۸۲: ۱۵۹).

لاجرم در این فضا برای اینکه اعتبار نظام معرفتی بازنمایی متزلزل نشود؛ همچنان که دکارت معتقد بود درنهایت خدا یا فکری محض تضمین می‌کند که آنچه ذهن به خود می‌نماید و تصویر می‌کند، مشخصاً بازنمود و تصویر جهان ممتد و اجرام مستقر در آن باشد؛ پس خدا تضمین‌کننده اعتبار نظام بازنمایی است.

۱۱۷/ب (۶۹). واژه تصور یا بازنمود^۴ «بر تصرف فعال یعنی ترکیب آنچه نمودار می‌شود^۵ دلالت می‌کند؛ ترکیب عبارت است از کثرتی که متصور [بازنمود] می‌شود؛ یعنی کثرتی که به عنوان امری واضح در یک تصور^۶ ارائه می‌شود. بنابراین واژه بازنمود بر فعالیت و وحدت دلالت دارد که غیر از انفعال و کثرت است؛ زیرا انفعال و کثرت ویژگی حساسیت بماهو حساسیت است و برطبق آن شناخت دیگر به ترکیب تصورات^۷ تعریف نمی‌شود؛ بلکه این خود تصور یا بازنمود است که به مثابه شناخت تعریف می‌شود» (دلوز، ۱۳۸۶: ۳۳). سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا ترکیب به تنهایی برای تقوم شناخت کافی است؟

کانت به دنبال آن بنیانی می‌گردد که بتوان تمام بازنمایی‌ها را بر مبنای آن قرار داد. مطابق با نظر کانت، شناخت مستلزم دو چیزی است که از خود ترکیب فراتر می‌رود؛ یعنی «شناخت هم مستلزم آگاهی، یعنی تعلق تصورات به یک آگاهی^۸ واحد است که باید در درون آن با هم مرتب شوند و هم مستلزم رابطه با یک عین (ابژه) است» (کانت، ۱۳۹۰: ۱۴۱-۱۴۲/الف ۷۸ و ب ۱۰۳). از این رو «آنچه مقوم شناخت است صرفاً این نیست که کثرات ترکیب می‌شوند؛ بلکه عملی است که طی آن کثرات متصور شده به یک عین مربوط می‌گردند. این دو تعین شناخت عمیقاً با یکدیگر مرتبط اند. تصورات من از آن جهت متعلق به من هستند که در وحدت آگاهی به یکدیگر پیوند می‌خورند» (همان). اکنون انسان می‌تواند دست تصویرگر خود را پس تصویر و حضور خویش را در صحنه تصویرگری اندیشه و آگاهی به‌وضوح ببیند.

تجربیات را منعکس کند. معرفت نیز واقعیت‌های موجود در قالب تصورات و وجودات ذهنی نیست. مطابق نظر کانت «نه ترکیب، نه ترکیب‌زدایی، نه تحلیل به [خصایص] مشابه و متفاوت هیچ‌یک نمی‌تواند اتصال تصورات به یکدیگر را توجیه کند؛ از این رو تفکر خود به مهم‌ترین معما و ابهام بدل می‌شود» (کچوییان، ۱۳۸۲: ۱۵۷).

حال می‌توان پرسید: آن ویژگی برجسته‌ای که کانت را به تعبیر فوکو آغازگر مدرنیته معرفی می‌کند، چیست؟ کانت با نقد بازنمایی به دنبال آن سرچشمه و خاستگاهی می‌گردد که بتوان تمام بازنمایی‌ها (تصورات) را بر مبنای آن قرار داد.

در چنین فضایی «دانش و اندیشه به عقب می‌نشیند و به بیرون از فضای بازنمایی هدایت می‌شود. به عبارت دیگر، این خودبازنمایی‌ها نیستند که طبق قوانین درونی‌شان می‌توانند به گونه‌ای مستقل، مستقر شوند؛ یعنی در یک حرکت از طریق تجزیه، تجزیه شوند و مجدداً از طریق سنتز ترکیب شوند؛ از این رو تنها چیزی که می‌توان بر بازنمایی مبتنی کرد، تجربه یا مشاهدات تجربی است» (فوکو، ۱۳۸۹: ۴۱۴-۴۱۵). در ادامه به شرح این مهم پرداخته می‌شود.

کانت میان «تصور یا بازنمود و آنچه نمودار می‌شود» تفاوت قائل می‌شود. به عقیده او «ابتدا عین^۱، آن‌گونه است که ظاهر می‌شود و آنچه خود را بر ما نمودار می‌کند یا آنچه در شهود ظاهر می‌شود، پدیده به مثابه کثرت تجربی^۲ محسوس (پسین) است». بنابراین از دیدگاه کانت «پدیدار نه به معنای نمود، بلکه به معنای نمودار شدن است» (کانت، ۱۳۹۰:

⁴ Re-presentation

⁵ Presentation

⁶ Presentation

⁷ Presentation

⁸ Consciousness

¹ What is presented

² Object

³ Appearance

۳-۱- ظهور انسان در اپیستم مدرن

این آگاهی واحد (من استعلایی) منبع اساسی تصورات و تجربه^۱، ما، فاعلیت^۱، اراده^۱ نهفته در پشت اعمال ما و منبع غنی شناخت پیشینی و به‌خودی‌خود شرطی برای وجود عالم و اخلاق ماست. کانت به دو نوع «من» قائل است: من تجربی و من استعلایی. اولی ابژه یا متعلق شناخت محسوب می‌شود و دومی سوژه یا فاعل شناسایی.

«انشقاق دوگانه در ذات "من" نتیجه ماهیت خودآگاهی است. کانت می‌گوید: "اینکه من از خود آگاهم، فکری است که از پیش حاوی یک من دوگانه است". دلیل این دوگانگی این است که "من" باید هم به عنوان متعلق شهود اندیشیده شود و هم به عنوان موجودی که می‌اندیشد. قسم اول من نفسانی است که زمینه تمام ادراکات و ارتباط آنهاست و ادراک آن موجب تأثر سوژه است. این بخش را می‌توان متعلق شهود به شمار آورد و قسم دوم متعلق شهود نیست و به همین دلیل توصیف آن دشوار است و فقط مرجع پدیده‌های درون ذهن انسان است» (Caygill, 1995:233).

کانت مسئله شناخت‌شناسی را با انقلاب کپرنیکی^۲ آغاز کرد. بنا به تصور متعارف، غالب نظام‌های متافیزیکی با قبول عالم در مقابل انسان پی‌ریزی شده بودند. این عامل سبب می‌شد عالم در آنجا بیرون و مستقل از تجربه ما قرار گیرد؛ اما کانت اعلام کرد که جهان روبه‌روی ما نتیجه صورت‌بخشی خود فاعل شناسا است. نظم و قانون و ساختاری که به جهان نسبت می‌دهیم، نشئت گرفته از خود انسان است. کانت در تمهیدات چنین می‌نویسد: «فهم با شیء

منطبق نمی‌شود؛ بلکه این شیء است که با فهم ما انطباق می‌یابد. بنابراین اشیا باید قبلاً بر من عرضه گردد تا بتوانم تعینات کلی طبیعت را از آنها دریافت کنم» (Kant, 1989: 42).

یعنی ویژگی ظاهری جهان پدیدارها محصول فعالیت ذهن افراد انسانی است و علم به جهان خارج شناختی است که متناسب با ذهن فاعل شناسا شکل می‌گیرد و متناسب با کارکرد ذهن انسان است. به بیان دیگر، انقلاب کپرنیکی کانت، تأکید بر ذهن و فاعل شناسا و تعیین سهم آن است. بنابراین آنچه کانت انقلاب کپرنیکی خودش نامید، نشان دادن اصل تبعیت ضروری عین از ذهن به جای نظریه هماهنگی میان ذهن و عین (توافق غایی^۳) است که سبب می‌شود انسان نسبتی جدید به خود بگیرد. ایده بنیادینی که کانت دنبال می‌کند این است که چگونه اصول طبیعت با اصول طبیعت انسانی منطبق می‌شود؟ و فرایند شناخت ما از عالم چگونه ممکن است؟

در فضای فکری کانت «ذهن انسان منفعل و صرفاً به منزله محل ادراک یا انتقال صور اشیا نیست؛ بلکه ذهن فعالی است که نظم خودش را به طبیعت تحمیل می‌کند» (سولومون، ۱۳۷۹: ۴۳). روش او اشاعه دید تازه‌ای به شناخت انسان است؛ حالتی اساسی از شناخت که چیزی بیش از دریافت و تأویل انفعالی دریافت‌های حسی و اساسی‌تر از دستکاری انتزاعی اندیشه هاست؛ شناختی که لازمه تجربه و با این وصف مستقل از تجربه است. نحوه قیام عالم (پدیدار) سوژه را تبیین می‌کند. طبق این انقلاب، عالم خارج از انسان را نمی‌توان عالمی جدا از انسان تلقی کرد که بتواند بدون انسان تحقق داشته باشد. خارجی (بیرونی) بودن عالم، قائم به انسان است؛ از این رو

¹ Agency² Copernican Revolution³ Final accord

انسان معیار شناخت در سراسر جهان است و باید هم باشد. از نظر کانت «امکان شناخت درست، نه در خود ذهن، بلکه در نقطه مقابل آن قرار داشت. جهان، جهان تجربه ماست؛ نه چیزی بیرون از آن. ما جهانی را که در ما تأثیر می‌گذارد و منفعلانه آن را دریافت می‌کنیم، هرگز به‌طور مستقیم نمی‌شناسیم؛ بلکه با دادن صورت‌های اساسی در آن تأثیر می‌گذاریم» (همان: ۴۶-۴۸).

از تمایزی که کانت بین من استعلایی و من تجربی قائل می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت که برای کانت «انسان بودن صرفاً به معنای شناخت نیست؛ بلکه به معنای انجام دادن نیز هست» (همان: ۵۵). انسان به منزله قوه شناخت قانون‌گذاری است که قوانین خودش را از طبیعت نمی‌گیرد، بلکه آنها را به طبیعت فرمان می‌دهد. جهان آن ساختارهایی را دارد و باید داشته باشد که ما به آن تحمیل می‌کنیم؛ از این رو می‌بینیم تمایز میان من استعلایی و تجربی همان «تمایز میان "من" در مقام شناسنده و "من" در مقام بازیگر است» (همان).

۳-۲- زبان و دانش در اپیستمه مدرن

پیش‌تر ملاحظه شد که چگونه هستی زبان با مسائل اساسی دانش مرتبط است. هر جا زبان دچار تغییر می‌شود، در دانش و معرفت ما از پیرامونمان نیز تغییری تعیین‌کننده روی می‌دهد. در عصر مدرن اهمیت زبان و کاربرد آن در شناخت انسان آشکار می‌شود. «زبان نه همچون عصر رنسانس در جهان خارجی و در کار مشابَهت آفرینی و ایجاد مشابَهت میان واقعیت بیرونی و نه همچون عصر کلاسیک در مقام تسمیه و در کار بازنمایی و نمایش است؛ بلکه در جهان خاص خویش یعنی جایی در ذهن آنکه سخن می‌گوید، در کار آفرینش‌گری‌های خاص خود ظاهر می‌گردد. زبان وظیفه دلالت بر معانی را به عهده

فوکو معتقد است با زوال بازنمایی و درست از زمان کانت، انسان در جایگاهی دوگانه قرار می‌گیرد. «این انسان (من) هم‌زمان هم جایگاه سوژه استعلایی که در آن سوژه هرگز در معرض تجربه قرار نمی‌گیرد (زیرا تجربی نیست؛ اما کران‌مند است)، مسلط در جهان و در برابر جهان همچون یک کل را پذیرفته است و هم جایگاه یک سوژه تجربی را در جهانی که در آن به عنوان ابژه‌ای در میان ابژه‌های دیگر حضور دارد». همچنین او معتقد است تقابل میان دو بُعد تجربی و استعلایی انسان «نخستین همزادی است که کران‌مندی^۱ انسان را شکل می‌دهد» (فوکو، ۱۳۸۹:

از تمایزی که کانت بین من استعلایی و من تجربی قائل می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت که برای کانت «انسان بودن صرفاً به معنای شناخت نیست؛ بلکه به معنای انجام دادن نیز هست» (همان: ۵۵). انسان به منزله قوه شناخت قانون‌گذاری است که قوانین خودش را از طبیعت نمی‌گیرد، بلکه آنها را به طبیعت فرمان می‌دهد. جهان آن ساختارهایی را دارد و باید داشته باشد که ما به آن تحمیل می‌کنیم؛ از این رو می‌بینیم تمایز میان من استعلایی و تجربی همان «تمایز میان "من" در مقام شناسنده و "من" در مقام بازیگر است» (همان).

فوکو معتقد است با زوال بازنمایی و درست از زمان کانت، انسان در جایگاهی دوگانه قرار می‌گیرد. «این انسان (من) هم‌زمان هم جایگاه سوژه استعلایی که در آن سوژه هرگز در معرض تجربه قرار نمی‌گیرد (زیرا تجربی نیست؛ اما کران‌مند است)، مسلط در جهان و در برابر جهان همچون یک کل را پذیرفته است و هم جایگاه یک سوژه تجربی را در جهانی که در آن به عنوان ابژه‌ای در میان ابژه‌های دیگر حضور دارد». همچنین او معتقد است تقابل میان دو بُعد تجربی و استعلایی انسان «نخستین همزادی است که کران‌مندی^۱ انسان را شکل می‌دهد» (فوکو، ۱۳۸۹:

² Facts

¹ Finitude

فروپاشی عصر کلاسیک و بازایستادن زبان از دلالت‌گری و علم از تصویرگری، این سؤال مطرح شد که دانش چیست و چگونه انسان می‌تواند از عالم تصویر علمی برگیرد؛ چگونه با پیوند دادن تصورات یا وجودات ذهنی به یکدیگر درکی از عالم میسر می‌شود (کچوییان، ۱۳۸۲: ۲۰۶). با چنین سؤالاتی شناخت‌شناسی آغاز شد. با آغاز بحث شناخت‌شناسی توسط کانت «امکان‌دانش، ریشه در ذهن متعالی می‌یابد. از دید فاعل شناسایی که به اعتبار ماهیت استعلایی و بیرون از تجربه آن هرگز به حس در نمی‌آید، شرایط کلی دانش را در ربط با موضوع شناخت یا واقعیت تعیین می‌کند» (همان). در این تعبیر شناخت برخلاف تعبیر سنتی، کشف نمی‌شود؛ بلکه ساخته یا تولید می‌شود. اما از منظر فوکو می‌توان امکان شناخت را در موضوع شناخت نیز جست‌وجو و ردیابی کرد. «از این مسیر نه آنکه می‌شناسد بلکه نفس آنچه مورد شناسایی قرار می‌گیرد، وجود فاعل شناسا و تجربه آگاهی را ممکن می‌سازد. موضوعاتی نظیر نیروی کار، قدرت سخن و انرژی حیات، منابع امکان شناخت و نشان‌دهنده کران‌مندی انسان هستند» (همان: ۲۰۷).

در چنین فضای معرفتی، انسان در جایگاهی مبهم قرار می‌گیرد؛ زیرا «هم‌زمان هم به چنگ آگاهی و شناخت درمی‌آید (بژه شناخت) و هم از حدود آن فراتر می‌رود (سوژه شناخت). اگر بخواهد بنیان‌گذار و زمینه‌ساز دانش (آگاهی) باشد، باید در فضای ورای اندیشه و محجوب از تفکر بی‌واسطه بایستد؛ اما به عنوان موجودی ساکن در قلمرو عینیات و موجود در جهان اشیا و موضوعات تجربی، نمی‌تواند یکسره از آگاهی و اندیشه غایب و پنهان گردد» (همان: ۲۱۴). «شخص انسان که به واسطه خودآگاهی در برابر

دارد؛ اما معانی مذکور را نه از ذهن خدا و طبیعت که از ذهن انسان می‌خواند» (همان: ۱۸۹). در واقع پس از شکسته‌شدن تناظر بین زبان و جهان، چیزها و به تبع آن جهان مادی دیگر حامل معنا نیستند؛ بلکه خاستگاه معنا در ذهن انسانی است که گمان می‌کند همه چیز نسبت به او معنادار می‌شود و علاوه بر سوژه شناسا، سوژه معنابخش نیز هست.

وقتی که زبان دیگر کار ویژه بازنمایی را انجام نمی‌دهد تا شناخت را بدین وسیله ممکن کند، کار بازنمایی به مشکلی بنیادین تبدیل می‌شود. از آن رو که بازنمایی خاستگاه موجودات، اشیا و واژگان بود، کار ذهن و دانش نیز تنها در تصویرسازی از واقعیت و خلق وجودات ذهنی مطابق نسخه‌های عینی منحصر می‌گردد و تنها بر پایه مقایسه واقعیت‌ها و مشخص‌سازی یکسانی‌ها و تفاوت‌های آنها تعریف و تحصیل می‌شود. اما با فروپاشی بازنمایی فوکو می‌گوید:

«بازنمایی‌ای که فرد از اشیا برای خودش می‌کند دیگر نباید در فضایی مستقل، جدولی را به کار گیرد که در آن اشیا قبلاً منظم می‌شدند. بازنمایی، برای آن فرد تجربی‌ای که انسان است، پدیدار (احتمالاً حتی کمتر، نمود) نظمی است که اکنون به خود اشیا و به قانون درونی‌شان تعلق دارد؛ از این رو [با فروپاشی بازنمایی] موجودات این‌همانی‌شان را در بازنمایی آشکار نمی‌کنند؛ بلکه روابط خارجی‌ای را که با انسان برقرار می‌کنند، آشکار می‌کنند» (فوکو، ۱۳۸۹: ۵۲۶-۵۲۷).

یعنی کار ویژه ممکن‌ساختن بازنمایی به عهده انسان می‌افتد. از سوی دیگر، در عصر کلاسیک، دانش صورتی واحد داشت. از آن رو که شناخت صورتی غیر از صورت تصویرگری و بازنمایی نداشت تا با آن مقایسه شود، شناخت شناخت یا شناخت‌شناسی در این عصر امکان نداشت؛ اما «با

۴-۳- انسان و خدا در اپیستمۀ مدرن

با ظهور عصر مدرن انسان به مفهومی که امروز می‌شناسیم آشکار می‌شود. انسان پیوند وثیق خود را با موجودات، جهان و اشیا می‌گسلد و دیگر به خود همچون شیئی (ابژه) در کنار سایر اشیا جهان نمی‌نگرد؛ بلکه به خود از منظر فاعل شناسا، داننده‌ای آگاه و تصویرگر ذهنی اشیا نگاه می‌کند که می‌تواند جهان خود و اشیایی را که در میان آنها جا گرفته است خلق کند و یا تغییر دهد. انسان تنها آن چیزی است که انجام می‌دهد و این را وجه اصلی هستی خود می‌شمرد.

در تحول عمده‌ای که در عصر مدرن روی می‌دهد، انسان به مقیاس و معیار همه‌چیز و فاعل شناخت در میان موضوع‌های شناخت تبدیل می‌گردد. ارزش‌ها و معناها که قبلاً به مفهومی در عالم اعلی متعلق بودند، در حوزه انتخاب فرد و اراده انسان قرار می‌گیرند. از سوی دیگر انسان به این امر نیز وقوف داشت که خود جزئی از اشیا و ابژه‌هایی است که جهان تجربی‌اش را ساخته‌اند. از این رو در جست‌وجوی فهم خویش نیز برمی‌آید و خود را موجودی متناهی و اسیر در پیکر زیست‌واره، جهان تولید و دنیای زبان می‌بیند. بنابراین انسان به مفهومی که امروز می‌شناسیم، یعنی فاعل شناخت و موضوع شناخت خود ظهور می‌کند که در هیچ دوره‌ای به این معنا وجود نداشته است.

انسان‌مداری عصر مدرن به دنبال وام‌گیری برداشت خداشناسانه و متافیزیکی خاص از سرشت انسانی است. در واقع هنگامی سوژه مرکزیت یافت و خودمرجع^۳ شد، هر مرکزیت دیگری (مرکزیت خورشید، خداوند، مذهب و متافیزیک) جز این

خود حضور می‌یابد (به خود نموده می‌شود) باید به محض آنکه از خود به سان وجودی مستقل و در عین حال محدود آگاه می‌شود، کار ابرانسانی تثبیت نظم چیزها را به عهده بگیرد. به همین دلیل است که فوکو معتقد است صورت مدرن دانش از همان آغاز نشان این معضل را بر خود دارد که سوژه دانا از دل ویرانه‌های متافیزیک سر برمی‌آورد تا با آگاهی از قدرت‌های محدود خود کاری را به انجام برساند که نیازمند قدرت نامحدود است. مدرنیته با ایده شگفت‌انگیز و در عین حال غیرعملی، هستی‌ای که دقیقاً به دلیل اسیربودنش^۱، قادر و مختار^۲ است، هستی‌ای که محدودیت‌هایش به او امکان گرفتن جای خدا را داده است، آغاز می‌شود» (کلی، ۱۳۸۵: ۹۴-۹۵).

این امر از نظر معرفت‌شناسی انسان را در وضعیتی ظریف و دشوار قرار می‌دهد؛ به نحوی که هیچ راهی برای غلبه بر ناپایداری دوگانگی مفهومی استعلایی-تجربی وجود ندارد؛ جز اینکه گفتمان انسان‌شناسانه کنار گذاشته شود و بتوان پرسید: آیا انسان واقعاً وجود دارد؟ فوکو معتقد بود «انسان چیست» که کانت مطرح کرده بود، اساساً پرسشی بیهوده است؛ زیرا «انسان مخلوق کاملاً جدیدی است که پروردگار دانش کمتر از دو‌یست سال قبل با دست‌های خودش جعل کرده است؛ اما او چنان سریع رسیده کرده است که به راستی تصور این امر آسان است که او برای هزاران سال در تاریکی منتظر این لحظه روشنایی بوده است؛ روشنایی‌ای که او درنهایت در آن شناخته شد» (فوکو، ۱۳۸۹: ۵۲۰). پس ناگزیر باید سؤال از انسان را طرد و طنین «مرگ انسان» را نواخت.

¹ Being enslaved

² Sovereign

³ Autonomous

گشودگی و تمایز به هیچ رو وجود ندارد، انسان جزئی از هستی نامتناهی قلمداد می‌شود که ناگزیر وابسته به سایر اجزای هستی می‌شود؛ بنابراین استقلال فرد، امری تحقق‌ناپذیر است و هریک از افراد به تنهایی، کمال‌نا یافته و ناقص‌اند. انسان به طبیعت تکیه دارد و طبیعت همراه با تمامی کثرت و تفاوت‌هایش به خدایی که آن را آفریده وابسته است. با توصیف و تفسیر طبیعت، امکان معرفت به خدا فراهم می‌شود؛ زیرا خداوند خود را در آثار و آیات طبیعت عیان ساخته است؛ از این رو اپیستمهٔ رنسانس، دوران شکوفایی امر نامتناهی است که در هستی خداوند متجلی می‌شود. این امر نامتناهی که اصل و منشأ اقتدار است، بر تنهای انسان سایه می‌افکند و او را تابع خود می‌کند؛ به گونه‌ای که در این فضا یا انسان به چشم نمی‌آید و یا اگر هم به چشم آید در زیر سایهٔ خداست.

در اپیستمهٔ کلاسیک، تمام امور از جمله ارتباط میان واژه‌ها و چیزها، متکی به بازنمایی و طبقه‌بندی است. علوم به مشاهده، طبقه‌بندی و انتظام اشیا مشغول‌اند تا از این رهگذر نظم آنها را کشف کنند. نظم ریاضیاتی و تصور کمی بر عالم سیطره می‌یابد؛ تا آنجا که جایگزین نظم کیهانی می‌شود و به‌مدد آن طبیعت از فروبستگی و خاموشی به سوی گشودگی و تمایز که در اپیستمهٔ پیشین به هیچ رو وجود نداشت، سوق داده می‌شود. مشابهت‌ها در هم شکسته می‌شوند و گرایش به تمایز و پیداکردن هویت مجزا در اشیا پدید می‌آید؛ به نحوی که گسست‌هایی برگشت‌ناپذیر بین واژه‌ها و اشیا رخ می‌کنند. این شکاف نظام همانندی بی‌کران و نامتناهی را به سوی تفاوت‌های کران‌مند و محدود می‌کشاند. از سوی دیگر اپیستمهٔ کلاسیک با فضای بازنمایی روبه‌روست.

سرنوشتی پیش روی خود نداشت که یا جای خود را به انسان دهد و به حاشیه رانده شود و یا به‌طور کلی از میان برود؛ از این رو می‌بینیم اندیشه‌ای که خداوند را منبع شناخت، تغییر و معناآفرینی می‌دانست با مدرنیته انکار شد و جای خود را به انسان متناهی و در عین حال منشأ معنا، ارزش و شناختی داد که در آستانهٔ اولوهیت گام نهاد و مرگ خدا را رقم زد.

پی‌نوشت‌ها

۱- فوکو در دروهٔ نخست فعالیت فکری‌اش (قبل از دههٔ ۱۹۷۰) روش دیرینه‌شناسی را در آثاری مانند *دیوانگی و تمدن: تاریخ جنون در عصر خرد (۱۹۶۱)*، *تولد درمانگاه: دیرینه‌شناسی پزشکی (۱۹۶۳)*، *نظم اشیا: دیرینه‌شناسی علوم انسانی (۱۹۶۶)* و *دیرینه‌شناسی دانش (۱۹۶۹)* به کار می‌گیرد. موضوع مشترک این آثار که به دورهٔ اول فعالیت فکری او تعلق دارند، شکل‌گیری «سوژه» است. او در این دوران تحت تأثیر اندیشه‌های ساختارگرایان به بررسی شرایطی می‌پردازد که در آن انسان‌ها سوژهٔ دانش می‌شوند.

جمع‌بندی و ارزیابی:

در اپیستمهٔ رنسانس، نظم کیهانی بر انسان‌شناسی مقدم است. در چنین فضایی تمام امور از جمله ارتباط میان واژه‌ها و چیزها در راستای نظم کیهانی انتظام می‌یابد و از پرداختن به اموری خارج از این گفتمان ممانعت به عمل می‌آید. مشابهت به‌عنوان نقطهٔ کانونی در این اپیستمه، تا حدی بین اشیا و واژگان وحدت برقرار می‌کند که رؤیت‌پذیر نیست و امکان مرزبندی و تمایز بین اجزای هستی مشکل و شاید محال به نظر می‌آید. در چنین فضایی که امکان

نه خدایی که عملاً ارتباط و اتصالی با انسان داشته باشد. بنابراین درنهایت، شأن او شأنی معرفت‌شناختی است که از سیطره و دخالت مستقیمش در هستی جلوگیری می‌کند.

در اپیستمۀ مدرن، با محوریت‌یافتن بحث معرفت‌شناسی، شاهد واژگونی بنیادین در نسبت انسان و خدا هستیم. عصری که انسان می‌کوشد شناخت نظام جهان و موقعیت خویش را با سرعت بیشتری به جریان اندازد. در این جهان‌بینی، انسان مدرن دیگر خود را جزئی از نظم کیهانی و بخش ناچیزی از آن به شمار نمی‌آورد؛ بلکه همراه با تغییر نگرش نسبت به خود و موقعیتش، قرائت‌های تازه‌ای از مفهوم خدا، جهان پیرامون و مقولات دیگر ارائه می‌دهد. شناخت در گذشته تنها تصویری از طبیعت ارائه می‌کرد و جهان واقع به تعبیر متافیزیکی به دنبال نوعی وحدت و ثبات در اشیا بود. در اپیستمۀ مدرن انسان از جهانی که بیشتر بر جنبه‌های متافیزیکی متکی است به جهانی که در آن زندگی می‌کند و سخت مقرون به واقعیت است نقل مکان می‌کند. دامنه شناخت گسترده می‌شود و علوم از حالت عام بیرون می‌آیند و به تدریج استقلال می‌یابند و متکثر می‌شوند. طبیعت نیز صرفاً درباب شرایط تولید سخن می‌گوید. در عصر مدرن، متفکران از توانایی عقل انسان در تمام شئون حیات انسان دفاع می‌کنند؛ یعنی در صدد محوریت‌دادن تام و تمام به ذهن و فاعل شناسا هستند. بنابراین هر چیزی تماماً باید انسانی شود و به رنگ «سوژه» درآید تا معنادار شود. در چنین فضایی، انسان از جهان پیرامونش به قدری فاصله می‌گیرد که طبیعت را منابع طبیعی اثر و کار خود و سایر افراد را منابع انسانی تلقی می‌کند. یعنی نگاه او از منظر «فاعل

طبیعت به صحنه نمایشی بین خداوند و انسان بدل می‌شود. در چنین فضایی جهان آفریده خداست؛ اما خدا متعلق ایمان قرار نمی‌گیرد؛ بلکه «صانع طبیعت» است و انسان مانند سایر اشیا مصنوع اوست. بنابراین انسان سازنده و خالق اصلی محسوب نمی‌شود؛ اما آنچه او را از سایر مصنوعات دیگر متمایز می‌کند، داشتن روح و ذهن است و همین ویژگی لازمه بازنمایی جهان است؛ زیرا ماهیت بازنمایی وابسته به ذهن انسان است. به همین سبب جایگاهی که انسان در این مقطع پیدا می‌کند، بسیار فراتر از جایگاه او در اپیستمۀ پیشین است. اما همین انسان در این صحنه ادغام شده است و هنوز نمی‌تواند در قلمرو دانش ظاهر شود؛ زیرا وقتی آگاهانه می‌کوشد بر تفکر خود محیط شود، ناگزیر ناتوان از بازنمایی خود به منزله مرکز فعال آگاهی است و بازنمایی خارج از اراده و کنترل او رخ می‌دهد. بنابراین به‌عنوان ضرورت، باید به دنبال آن سرچشمه و خاستگاهی گشت که بتوان تمام بازنمایی‌ها (تصویرات) را بر مبنای آن قرار داد. از این رو اعتبار این نظام علمی و معرفتی را تنها یک ایده و تصور عقلانی تضمین می‌کند که معادل با خدا است.

در این تحلیل، خدا تنها تبیین ممکن برای چنین نظامی است و حضور مطلقش در عالم انکار نشده است. انسان نیز به منزله موجودی منتهای، تابع این موجود نامتناهی است؛ اما از آن رو که هنوز تفکیک جدی میان نامتناهی واقعی (خدا) و نامتعینی عالم طبیعت وجود ندارد و در برخی موارد یکسان پنداشته می‌شوند، این موجود نامتناهی یک «شکل-خدا» است که تا سرحد ایده‌ای ذهنی و اصلی فلسفی تنزل یافته است. این خدای مفهومی تنها ابزاری در جهت در ساماندهی جهان مکانیکی است؛

پیدا کرده است. این عدم‌استقلال و تبعیت و عقب‌نشینی خدا از جایگاه حقیقی‌اش، با مفهوم مرگ برابری می‌کند؛ بنابراین همراه خدا هر چیزی که خارج از قلمرو تناهی انسان است، می‌میرد؛ اما خود انسان نیز به دلیل جایگاه مبهم و دوگانه‌اش به گفته فوکو به مرگ خود نزدیک می‌شود. بنابراین همان‌گونه که نیچه از «مرگ خدا» خبر داده بود، فوکو از مرگ میرانده او، یعنی «مرگ انسان» خبر می‌دهد.

فهرست منابع

برنزی، اریک (۱۳۷۳)، میشل فوکو، ترجمه بابک احمدی، تهران: نسل قلم.

دریفوس هیوبرت، و رابینو پل (۱۳۸۷)، میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.

دکارت، رنه (۱۳۶۹)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

دلوز، ژیل (۱۳۸۶)، فلسفه نقادی کانت: رابطه قوا، ترجمه اصغر واعظی، تهران: نی.

سولومون، رابرت (۱۳۷۹)، فلسفه اروپایی از نیمه قرن هجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم: طلوع و افول خود، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: قصیده.

فوکو، میشل (۱۳۸۹)، نظم اشیا: دیرینه‌شناسی علوم انسانی، ترجمه یحیی امامی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

----- (۱۳۸۱)، نیچه، فروید، مارکس، ترجمه افشین جهان‌دیده [و دیگران]، تهران: هرمس.

کاپلستون، فردیک چارلز (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه: فلسفه اواخر قرون وسطی و دوره رنسانس از اوکام تا

شناسا»یی است که جهان و هرچه غیر از خود را در چارچوب «متعلق شناسا» و یا «ابژه» تبیین می‌کند.

می‌توان گفت جهان، خدا و امر نامتناهی که پیش‌تر مستقل بودند، فقط از نظرگاه انسان متناهی و ساختمان ادراکی‌اش موجود انگاشته می‌شوند. درحقیقت به جای بحث از حقیقت الهی، بیشتر به نوع نگرش انسان از خدا توجه می‌شود. خدا منشأ درون‌ذهنی و ایدئالیستی پیدا می‌کند؛ یعنی این ذهن ماست که مفهوم خدا را می‌سازد و آن را به پدیده‌ای تابع خود تبدیل می‌کند. از این رو انسان میزان و محور همه هستی و حتی خالق خدای مفهومی خویش است.

این نگاه با کانت عمق و شتاب بیشتری به خود می‌گیرد. کانت که بیش از دیگران بر دوره جدید اثر گذاشت، مبرهن ساخت که وجود خدا و امر قدسی در فلسفه مدرن اثبات‌شدنی نیست؛ زیرا هیچ واقعیت مفروضی مابازای تصور ما از خدا نیست. درنتیجه خدا موضوع معرفت نیست تا آن‌گونه که دکارت می‌پنداشت، حقیقت بازنمایی را ضمانت کند. خدای مدنظر کانت غیرقابل شناسایی است و نیاز به اثبات با عقل نظری ندارد؛ گرچه در نظر او، خدا علت و هماهنگ‌کننده اراده انسان و طبیعت است تا سعادت انسان دست‌یافتنی باشد و در واقع به‌عنوان ضامن نظام اخلاقی، به جای ضامن نظام معرفتی معرفی می‌شود؛ اما خدای کانت، حتی بیش از خدای دکارت مفهومی است و به ذهن انسان وابسته است و عینیتش در هاله‌ای از ابهام فرو رفته است.

این خدا بیش از آنکه بر عالم و انسان محیط باشد، محاط در ذهنیت انسان است و زاییده تفکرات فلسفی است. به عبارت دیگر، همه‌چیز وابسته به اراده انسانی است که اراده الهی را کنار زده و شأن خدایی

میلر، پیتر (۱۳۸۲)، سوژه، استیلا و قدرت: در نگاه هورکهایمر، مارکوزه، هابرماس و فوکو، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران: نی.

Caygill, H. (1995), *A Kant Dictionary Blackwell Philosopher Dictionaries*, Blackwell Publishers Ltd.

Descartes, R. (1988), *Selected Philosophical Writings* tr. By: J. Cottingham and R. Stoothoff, Cambridge: Cambridge University Press, pp 20-22.

Foucault, M. (1972), *The Archaeology of Knowledge*, trans, A, M. Sheridan Smith, London: Tavistock.

Hall, S. (1997), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London: Open University Press.

Jacob, F. (1974), *The logic of living System*, London: Allenlane, p 33.

Kant, I. (1989), *Prolegomena*, New York: p42(14).

سوئارس، ترجمه ابراهیم دادجو، جلد سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

کانت، امانوئل (۱۳۹۰)، *تقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، کرمانشاه: باغ نی.

کچوییان، حسین (۱۳۸۲)، فوکو و دیرینه‌شناسی دانش: روایت تاریخ علوم انسانی از نوزایی تا مابعد تجدد، تهران: دانشگاه تهران.

کلی، مایکل (۱۳۸۵)، *تقد و قدرت بازآفرینی مناظره فوکو و هابرماس: مطالعاتی در اندیشه سیاسی آلمان معاصر*، ترجمه فرزانه سجودی، تهران: اختران.

مرکیور، ژوزه گیلیرمه (۱۳۸۹)، *میشل فوکو*، ترجمه نازی عظیمیا، تهران: کارنامه.

