

Cognition of Foucault; A Practice That Must be Ridded A Critical Review on the Book "Foucault in Iran"

(Foucault in Iran: Islamic Revolution after the Enlightenment)

Meisam Ghahreman *

Abstract

Foucault's view of the Islamic Revolution, both during his lifetime and after, provoked different debates and reactions and various works were written about it. One of the most controversial works is "*Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*" by Janet Afary and Kevin B. Anderson. On the one hand, this book can be considered a political reaction to Islamism, and on the other hand, it is an epistemological critique of what the authors call "cultural relativism". Behrooz Ghamari-Tabrizi in his book "*Foucault in Iran*" while presenting the truth of Foucault's views on the Iranian revolution, also gives an appropriate answer to Afary and Anderson. In other words, in this book, he seeks to answer the question: How did Foucault make sense of the Iranian revolution? The present article has examined this issue from a particular point of view both of these works are formed within a discourse practice and, therefore, are different sentences of a statement and we must get rid of both equally.

Keywords: Islamic Revolution, Discourse Practice, Indefinite Foucault (a Foucault), Epistemological Controversy, Immanence.

* Research Assistant Professor of the Department of Historical Studies of the Islamic Revolution, Faculty member of Islamic Revolution Documents Center, meisam.ghahreman@gmail.com

Date received: 2022/10/17, Date of acceptance: 2023/01/29



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

شناختِ فوکو؛ پراکتیسی که باید رهاش کرد ملاحظات انتقادی درباره کتاب «فوکو در ایران»

میثم قهرمان*

چکیده

نگاه فوکو به انقلاب اسلامی چه در زمان حیاتش و چه پس از آن بحث‌ها و واکنش‌های متفاوتی را در پی داشت و آثار متنوعی در این باره به رشته تحریر درآمد. یکی از جنجالی‌ترین این آثار، کتاب «فوکو و انقلاب ایران: جنسیت و اغواگری‌های اسلام‌گرایی» نوشته ژانت آفاری و «کوبین اندرسون» است که می‌توان آن را از یکسو واکنشی سیاسی به اسلام‌گرایی و از سوی دیگر، نقدی معرفت‌شناختی به آنچه نویسندگان «نسبی‌گرایی فرهنگی» می‌نامند، به‌شمار آورد. بهروز قمری تبری در کتاب «فوکو در ایران» کوشیده است ضمن ارائه پاسخی مناسب به آفاری و اندرسون، نشان دهد که حقیقت‌آرای فوکو درباره انقلاب ایران چیست. به بیان دیگر، «فوکو چگونه انقلاب ایران را معنا کرد؟» در مقاله حاضر به این موضوع پرداخته شده است که از منظری خاص هر دو این آثار درون یک پراکتیس گفتمانی شکل گرفته‌اند و بنابراین، جملات متفاوتی از یک گزاره‌اند و باید به یک اندازه از دست هر دو آن‌ها رها شویم.

کلیدواژه‌ها: انقلاب اسلامی، پراکتیس گفتمانی، فوکوی نکره (یک فوکو). جدل معرفت‌شناسانه، درون‌ماندگاری.

* استادیار پژوهشی گروه مطالعات تاریخی انقلاب اسلامی، عضو هیأت علمی مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، ایران، meisam.ghahreman@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۹



Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه

مباحث میشل فوکو (Michel Foucault) درخصوص انقلاب ایران واکنش‌های متفاوتی را به‌همراه داشت که عمدتاً با رویکردی معرفت‌شناسانه در نقد یا مخالفت با آرای او عرضه شدند. این واکنش‌ها که با پیروزی انقلاب به اوج خود رسیده بودند، پس از حادثه یازده سپتامبر دوباره مجالی را برای ارائه پیدا کردند. یکی از کتاب‌هایی که پس از حادثه یازده سپتامبر در نقد آرای نسبی‌گرایان فرهنگی (که به روایت ناقدان، فوکو نیز در زمره این گروه جای می‌گیرد) نوشته شد، کتاب «فوکو و انقلاب ایران: جنسیت و اغواگری‌های اسلام‌گرایی» (Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism) نوشته «ژانت آفاری» (Janet Afary) و «کوین اندرسون» (Kevin B. Anderson) است. آن دو در این کتاب فوکو را متهم به عدم درک خطر اسلام‌گرایی و نفی متبخرانه مدرنیته از سوی انقلاب می‌کنند. در تحلیل آفاری و اندرسون، فوکو به‌شدت گمراه به‌نظر می‌رسد زیرا که قادر به تشخیص دو چیز نبوده: یکی ذات تمامیت‌خواه اسلام سیاسی و دیگری اهمیت و قدرت سازنده نیروهای دموکراتیک سکولار (قمری تبری، ۱۳۹۷: ۲۸).

می‌توان دو نوع پرسش را پیرامون کتاب مذکور طرح کرد؛ پرسش نخست پرسشی معرفت‌شناختی و معطوف به فوکوی حقیقی است: «آیا قرائت آفاری و اندرسون از آرای فوکو قرائتی درست و معتبر است یا خیر؟» کتاب «فوکو در ایران» نوشته قمری تبری که در سال ۲۰۱۶ از سوی انتشارات دانشگاه مینه‌سوتا (University of Minnesota) منتشر شد^۱ از جمله آثاری است که به دنبال پاسخ برای چنین سؤالی است. در این حالت، اندیشیدن مستلزم قرارگرفتن در رابطه‌های علی و معلولی است (فوکوی حقیقی را می‌توان در دل این روابط علی فهم کرد).

پرسش دوم در تقابل با سوژه استعلایی و بازنمایی‌های معرفتی (برای مثال بازنمایی فوکو حقیقی) وضعیتی را در نظر می‌گیرد که در آن صرفاً با اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های غیرقابل تفکیک مواجه‌ایم. طبیعتاً در این حالت بلافاصله با این مسئله روبه‌رو می‌شویم که چنین تصلب نیروهایی (حول مباحث فوکو درباب انقلاب ایران) در پی تولید و بازتولید چه کارکردهایی است؟

پرسش فوق‌نه معطوف به حل مسأله بلکه پرسشی بسط‌یافته، بازگشتی و ریزوماتیک است و در آن مدام از زمان حال پرسیدن آغاز می‌شود و هیچ‌گاه به نهایت خود و به بیان دقیق‌تر، هیچ‌گاه به حوزه استعلایی نمی‌رسد زیرا که کارش انتشار مسأله‌ها و طاس ریختن‌هاست.

بنابراین از این منظر، حقیقتِ فوکو و آثارش در آینده است و نه در روابط درست‌تبیین‌شده‌ی علی و معلولی.

با چنین دغدغه‌ای به بررسی انتقادی کتاب «فوکو در ایران» که همان‌طور که گفته شد جهت نقد آرای آفاری و اندرسون به رشته‌ی تحریر درآمده است، خواهیم پرداخت. در این نوشتار نشان داده خواهد شد که همانند دریدا که فلسفه‌ی دکارت را معیار نقد کتاب «تاریخ جنون» قرار داده (اشاره به سخنرانی دریدا تحت عنوان «کوگیتو و تاریخ جنون») و بدین ترتیب تصدیق کرده بود که «هر شناختی، و حتی به‌طور گسترده‌تر هر گفتار عقلانی، با فلسفه رابطه‌ای بنیادی دارد و مبنای آن عقلانیت یا آن دانش، ارتباط آن با فلسفه است» (فوکو، ۱۳۹۴: ۷۱-۷۲)، قمری‌تبریزی نیز فوکو حقیقی و اصیل را مبنای نقد قرار می‌دهد تا به محافظه‌کارترین و سرمدی‌ترین شکل ممکن نشان دهد که تفسیر آفاری و اندرسون از آرای فوکو درباب انقلاب ایران اشتباه است. بدین ترتیب، باوجود اختلافات معرفتی میان نویسندگان کتاب «فوکو و انقلاب ایران» و قمری‌تبریزی، آن‌ها را می‌توان سوژه‌های یک گفتار به‌شمار آورد. در ادامه ابعاد مختلف این ادعا مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲. معرفی کتاب «فوکو در ایران»

بهر روز قمری‌تبریزی در کتاب «فوکو در ایران» درصدد است از رهگذر نقد آرای آفاری و اندرسون نشان دهد که «فوکو چه در مقاله‌هایش و چه در چرخش‌های آینده‌اش، سرخ‌های مفیدی به دست ما می‌دهد که چطور می‌توان انقلاب ایران را فهم کرد، بدون آنکه آن‌را در محک نظریه‌های اروپامحور قدرت، سیاست و تاریخ جا دهیم (قمری‌تبریزی، ۱۳۹۷: ۱۶). علاوه‌براین، قمری‌تبریزی در نقد نظرات نویسندگان کتاب «فوکو و انقلاب ایران» که معتقدند مقاله‌ی «روشنگری چیست» فوکو گواهی است بر عبور او از نظراتش درباب انقلاب ایران چنین می‌نویسد: «آن‌ها برای اثبات این مدعا، هم آثار پیشین فوکو را سوءتفسیر کرده‌اند و هم، در بررسی آثار متأخرتر او، در نقاط غلطی به جست‌وجوی ردّ پای انقلاب ایران پرداخته‌اند» (همان: ۲۶).

از نظر قمری‌تبریزی

آنچه مقالات فوکو درباره‌ی ایران را استثنایی می‌سازد آمادگی و اشتیاقی است که برای مشاهده و درک انقلاب دارد، رها از هرگونه قید و تعهدی نسبت به طرح دقیق و ازپیش‌معلوم نوعی تاریخ کلی و جهانی. او انقلاب را به‌منابۀ لحظه‌ای دید از حضور در

آستانه امری نو، به‌مثابه امری اساساً نوین خارج از مفاهیم فرسوده سیاست انقلابی تک‌سویه. انقلاب و طریقی که انقلاب‌کنندگان آن را زیستند نه تنها به روی فوکو مجرای گشود تا از خلال آن روش تبارشناسی خود را بازبیند بلکه، مهم‌تر از آن، آگاهی نظری‌ای به او بخشید که توانست روشنگری را در پرتو درس‌های تاریخی جنبش انقلابی بازخواند (همان: ۲۶).

نویسنده کتاب «فوکو در ایران» برای اثبات ادعاهایش در فصل نخست روایتی صحنه‌پردازانه از مجموعه وقایعی ارائه می‌دهد که اهمیت مناسک و زبان نمادین اسلام شیعی را در خلق و حفظ جنبش انقلابی نشان می‌دهد. در فصل دوم به مرور نوشته‌های فوکو درباره انقلاب ایران می‌پردازد و نشان می‌دهد که مفهوم معنویت سیاسی در نزد فوکو چگونه در سایه تاریخ تبارشناسانه او و نقدش نسبت به مدرنیته شکل می‌گیرد.

فصل سوم به خوانش اشتباه آفاری و اندرسون از فوکو و بازنمایی نادرست وقایع انقلابی توسط آن دو اختصاص یافته است. در این فصل تشریح می‌شود که چگونه آن دو فوکو را در قامت یکی از مدافعان رمانتیک قدرت شبانی - کلیسایی تصویر می‌کنند، در قالب کسی که «مسحور رگه اصالت موجود در خشونت شورش‌ها و کارزار انقلابی و شیفته اعمال بی‌رحمانه قدرت» است. همچنین نشان داده می‌شود که آن دو برای توجیه تفسیر آزاد خود به قطعات منتخب از نوشته‌های فوکو، خارج از بستر محتوایی‌شان، استناد می‌کنند.

باتوجه به این که یکی از عمده‌ترین گلایه‌های موجود نسبت به نگاه مثبت فوکو به انقلاب بی‌تفاوتی او در برابر مسئله حقوق و آزادی‌های مدنی، به‌ویژه در حوزه مسائل زنان بوده است. قمری‌تبریزی در فصل چهارم به بحث سیاست فمینیستی و جنبش زنان در چند ماه اول پس از پیروزی انقلاب پرداخته است. منتقدین فوکو مدعی‌اند که او حجم عظیم اعتراضات زنان نسبت به مسئله حجاب اجباری را نادیده گرفت (همان: ۲۷-۲۹).

درنهایت، نویسنده کتاب در فصل آخر به بررسی تحوّل می‌پردازد که در فهم فوکو از تاریخ و از مسئله سوژه رخ داد. او در این باره می‌گوید:

بسیاری از فوکوپژوهان بر این باورند که فوکو، در پی مشاهده خشونت‌های پس از انقلاب، از شیفتگی پیشین خود به معنویت سیاسی دست شست و به آغوش امن روشنگری کانتی پناه آورد. درمقابل، من معتقدم که فوکو در انتها رو به لیبرالیسم نیاورد و اتفاقاً آرای که در حوزه‌های مربوط به فاعلیت تاریخی فرافردی، هرمنوتیک سوژه و مسئله اخلاق در آخرین درس‌هایش در کلژدوفرانس ارائه داد با تفسیرش از انقلاب اسلامی هم

شناختِ فوکو؛ پراکتیسی که باید ره‌ایش کرد (میثم قهرمان) ۳۳۵

راستا بودند... فوکو گرچه دیگر به‌طور مستقیم دربارهٔ انقلاب ایران سخن نگفت، اما تا انتها مدافع آن باقی ماند (همان: ۲۹).

۳. نقد شکلی

کتاب «فوکو در ایران» به لحاظ شکلی قابل قبول و مناسب است به‌طوری‌که هم از طرح جلد و صفحه‌آرایی برخوردار است و هم در آن ارجاعات، پاورقی‌ها، پیشگفتار، فهرست منابع، واژه‌نامه و نمایه به‌خوبی گنجانده شده است. همچنین ترجمه‌ی کتاب روان و دقیق است و از آنجائی‌که نویسنده‌ی کتاب (قمری تبریزی) پیش از انتشار کتاب به فارسی، آن را مطالعه و تأیید کرده است، با اطمینان بیشتری می‌توان به مطالعه‌ی نسخه‌ی فارسی کتاب پرداخت. گفتنی است مترجم معادلات فارسی مناسبی را نیز برای اصطلاحات تخصصی‌ای که فوکو در آثارش به‌کار برده، برگزیده است.

۴. نقد محتوایی

در این بخش ابتدا نشان داده می‌شود که نقد قمری تبریزی به آفاری و اندرسون نقدی درون‌گفتمانی است یعنی به بیان فوکویی، گزاره (statement) های اساسی‌شان یکی است، آن‌ها صرفاً جملاتِ معرفت‌شناختی متفاوتی را پیرامون گزاره‌هایی یکسان بیان می‌کنند. سپس به این موضوع پرداخته خواهد شد که نتیجهٔ این بیان متفاوت موجب شکل‌گیری نگاه سرمدی به فوکو و به تبع آن، اساتید فوکوشناس شده است که در آن اساتید دانا اندیشه‌های فوکو را آموزش می‌دهند. در ادامه این موضوع مورد بحث قرار می‌گیرد که همان‌گونه که فوکو درخصوص «حکومت اسلامی» بیان می‌کند که واژه «حکومت» به‌تنهایی کافی است تا به‌هوش باشیم (درحالی‌که تمرکز اصلی آفاری و اندرسون بر روی ماهیت اسلام است)، قمری تبریزی نیز با تأکید بر واژه «فوکوی اصیل» (در جمله «شناختِ فوکوی اصیل») امکان به‌هوش بودن نسبت به «کارکردهای عمل شناخت» یعنی این امکان را که فوکو به «نیروی» جهت مقاومت کردن سوژه در زمان حال تبدیل شود، سلب می‌کند. درانتها تحلیل‌های صورت‌گرفته در مقاله در ارتباط با انقلاب اسلامی، حکومت اسلامی و حکومت‌مندی اسلامی جمع‌بندی و ارائه می‌شود.

۱.۴ نقد معرفت‌شناسانه قمری تبریزی (اختلافات درون‌گفتمانی با آفاری و اندرسون)

در تقابل با رویکردهای معرفتی که در آن‌ها سوژه‌های استعلایی و مفاهیم و دستگاه‌های معرفتی امکان تحلیل یا بازنمایی واقعیت (تولید معنا) را فراهم می‌آورند، با میدان اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های غیرقابل تفکیکی مواجه‌ایم که «ذاتاً با یکدیگر در ارتباطند» (پیتون، ۱۳۸۷: ۱۰۷)؛ میدان اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌هایی که در آن هیچ مفهوم یا سوژه‌ای جدا از این میدان (که امکان هرگونه تفکیک معرفتی را منتفی می‌کند) نمی‌تواند معنایی را تولید کند و به تبع آن، نمی‌تواند در لحظه‌ای استعلایی معیار شناخت پدیده‌های مختلف اجتماعی و سیاسی قرار گیرد (خود این پدیده‌ها نیز از میدان اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌هایشان قابل تفکیک نیستند). در معنایی دقیق‌تر، «اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های متقابل و غیرقابل تفکیک» در تقابل با نگاه معرفت‌شناسانه به زندگی و پدیده‌های اجتماعی قرار می‌گیرد. از این منظر نباید مفاهیم یا رابطه‌های علی و معلولی، بنیان یا بازنمایی‌کننده‌ی پدیدارها تلقی شود: «در پس چیزها، چیزی کاملاً متفاوت» وجود دارد: نه راز ذاتی و بی‌زمان چیزها، بلکه این راز که چیزها بدون جوهرند یا جوهرشان تکه‌به‌تکه بر مبنای شکل‌هایی که با این چیزها بیگانه‌اند، بر ساخته شده است» (فوکو، ۱۳۹۱ ج: ۱۴۷).

در این حالت معنا حاصل پراکتیس گفتمانی (discursive practice) است، آنچه در شکاف میان کلمه‌ها و چیزها قرار می‌گیرد و بدین ترتیب موجب شکل‌گیری معنا می‌شود. معنای گفتمانی از puissance یا قدرت درون‌ماندگار قابل تفکیک نیست؛ قدرتی که خود مستلزم تفاوت در درجات قدرت است (قدرت کنشگری و نه قدرت در معنای سلطه‌یافتن بر دیگران). از این رو

قلمرو معنا ضرورتاً محکوم به نوعی بی‌ثباتی بنیادین است... بنیان جای خود را به بی‌بنیانی می‌دهد. دلیل این امر واضح است. معنا هرگز اصل یا خاستگاه نیست؛ بلکه معلول است، تولید می‌شود، و از دل عناصری تولید می‌شود که فی‌نفسه معنایی ندارند (اسمیت و پروتوی، ۱۳۹۴: ۶۱).

فوکو در مصاحبه‌ای دغدغه‌ی اصلی خود در کتاب «کلمه‌ها و چیزها» را که کمتر به آن توجه شد این‌گونه بیان می‌کند:

عنوان کتاب [کلمه‌ها و چیزها] کاملاً آبرونیک بود. هیچ‌کس به وضوح متوجه آن نشد. بدون شک به این دلیل که در متن من به اندازه کافی شوخ طبعی وجود نداشت تا آبرونی

دیده شود. مسئله‌ای وجود دارد: چگونه ممکن است چنین اتفاقی رخ دهد که بتوان چیزهای واقعی، چیزهایی را که درک می‌شوند به‌وضوح توسط واژگان یک گفتمان بیان کرد. آیا چنین است که کلمات، طرح کلی چیزها را بر ما تحمیل می‌کنند، یا آیا این‌گونه است که چیزها به واسطه برخی عملکردهای سوژه، روی سطح واژگان [کلمات] قرار می‌گیرند و به کلماتی خاص ترجمه می‌شوند. این موضوع به‌هیچ‌وجه مسئله‌ای قدیمی که می‌خواستیم در کتاب حلش کنم، نیست. قصد داشتم مسئله را جابجا کنم: تحلیل گفتمان‌ها یعنی تحلیل این پراکتیس‌های گفتمانی که واسطه میان کلمات و چیزهایند؛ این پراکتیس‌های گفتمانی از جایی که می‌توان چیزها را تعریف کرد و کاربرد کلمات را مشخص کرد، آغاز می‌شوند... در کتابم هیچ تحلیلی درباره‌ی کلمات و هیچ تحلیلی درباره‌ی چیزها وجود ندارد. تعدادی از مردم - احمق‌ها و کوه‌فکرها - گفتند: اف‌تضاح است، عنوان کتاب کلمات و چیزهاست اما از هیچ چیزی سخن گفته نشده است. همچنین افراد دقیق‌تر گفتند که در این کتاب هیچ تحلیل معناشناختی یافت نمی‌شود. خُب، جهت اطمینانشان می‌گویم که نمی‌خواستیم هیچ‌یک از این دو کار را انجام دهیم (Foucault, 1996a: 60-61).

حال براساس چنین نگاهی به تولید معنا (که در برابر رویکردهای معرفت‌شناختی قرار می‌گیرد و از در نظر گرفتن هستی به‌مثابه میدان اثرگذاری‌های غیرقابل تفکیک می‌آید)، چگونه ممکن است فوکوشناسانی داشته باشیم که در فصلی از کتابشان با تبیین‌های علی در پی پرداختن به این موضوع باشند که «فوکو چگونه انقلاب ایران را معنا کرد؟» دقیقاً در این فصل (مانند سایر فصول کتاب)، معنا به‌گونه‌ای معرفت‌شناسانه حاصل مواجهه سوژه دانای فوکوشناس با ابژه «فوکوی اصیل» است. در این رویکرد ردپای عقلانیت فراتاریخی و معرفت‌شناختی در همه‌جا دیده می‌شود. طبق این برداشت، «عقلانیت امری ثابت و فراتاریخی است که به‌سان معیاری برین عمل می‌کند که منتقد باید به آن تکیه بزند و ببیند چه کردارهایی با قواعد این معیار سازگارند و چه کردارهایی نه» (مشایخی، ۱۳۹۵: ۴۸).

در نتیجه باید گفت که تحلیل‌های قمری‌تبریزی و آرای آفاری و اندرسون در خصوص نگاه فوکو به انقلاب ایران اختلافات درون‌گفتمانی با یکدیگر دارند. تحلیل‌های آن‌ها جملات و قضایای متفاوت و گاه متضادی از یک پراکتیس گفتمانی‌اند که هدفش بازتولید تفکر به‌شیوه علی و معرفت‌شناسانه است تا از این طریق اندیشیدنی که مبتنی بر عقلانیت‌های فراتاریخی است، حفظ شود و باقی بماند. در این پراکتیس گفتمانی که فضای دانشگاهی به‌طور کامل در اختیارش است، جایگاه‌های متصلبی شکل گرفته است که باید درون آن‌ها زیست و طبق

عقلانی‌تی که آن‌ها را ممکن کرده است، اندیشید: استاد، دانشجو، شیوه نگارش مقالات و رساله‌های علمی و مهم‌تر از همه چارچوب‌های نظری علمی و دانشگاهی تبیین‌کننده. نکته جالب توجه این است که اندیشمندان و منتقدانی نظیر فوکو که درست به این دلیل که در کلژدوفرانس برخلاف دانشگاه این «استاد است که مورد سنجش قرار می‌گیرد» (Foucault, 1996c: 135) و تحت قدرت دانشجوست، در آنجا حاضر می‌شوند و آخرین مطالب خود را ارائه می‌دهند (تا مدام از رهگذر سنجش حضار در معرض نیرو و چالشی نو قرار گیرند) به‌طور شگفت‌آوری در دانشگاه‌ها به ابژه اساتید فوکوشناس بدل می‌شوند؛ اساتیدی که در نهایت فوکوی اصیل تدریس شده را از دانشجویان مطالبه می‌کنند. از این گذشته دانشجویان نیز آرای فوکو را به شکل عجیبی چارچوب نظری پایان‌نامه‌ها و رساله‌هایشان قرار می‌دهند. قمری تیریزی هم با تمام استنتاجات علی‌اش در تحلیل نهایی جملات و قضایای دیگری درون همین گفتمان علمی و آکادمیک تولید می‌کند. بنابراین، ضروری است به‌همان اندازه که از آرای آفاری و اندرسون عبور می‌کنیم از دیدگاه‌های قمری تیریزی درباره فوکو و انقلاب ایران نیز عبور کنیم.

۲.۴ کارکرد اساتید فوکوشناس: تبدیل کردن «فوکوی نکره (یک فوکو)» به «فوکوی

معرفه»

در این بخش به این موضوع می‌پردازیم که «فوکوی نکره (یک فوکو)» در پراکتیس گفتمانی دانشگاهی به «فوکوی معرفه» تبدیل می‌شود. این تبدیل به‌دست اساتید فوکوشناسی نظیر قمری تیریزی یا آفاری و اندرسون (به‌عنوان سوژه‌های این پراکتیس گفتمانی) صورت می‌گیرد که نظرات و تبارشناسی‌های فوکو را پیرامون مباحث مختلف (مانند انقلاب ایران) مورد سنجش قرار می‌دهند. برای روشن شدن این موضوع که مقصود از «فوکوی نکره» چیست و همچنین، چرا باید با اساتید فوکوشناس (دانایان به نظرات فوکو پیرامون موضوعات مختلف از جمله انقلاب ایران) به مقابله پردازیم، از یک تقابل شناخته‌شده یعنی تقابل رویکرد «استعلایی» (Transcendental) و «درون‌ماندگار» (Immanent) بهره خواهیم برد.

ذکر این نکته ضروری است که تأکید بر اصطلاحاتی نظیر درون‌ماندگاری این خطر را به‌همراه دارد که بحث به دیسپلین فلسفه تقلیل یابد؛ دقیقاً همین تقلیل معرفت‌شناسانه، وجه تمایز فوکو با دریدا^۳ و دلوز است (هرچند فوکو در جلد نخست تاریخ سکسوالیته برای توصیف روش خود از مفهوم درون‌ماندگاری بهره برده است (Foucault, 1990: 98) اما مفاهیم فوکویی همان‌گونه که او می‌گوید مانند نردبانی‌اند که در انتهای مسیر باید آن‌ها را رها کنیم.

به‌طور کلی روش فوکو برخلاف دلوز و دریدا در بی‌قیدی تمام نسبت به هر دیسپلین معرفتی نظیر فلسفه و روان‌کاوی قرار دارد. مفاهیمی مانند «لوگوس‌محوری» (logocentrism)، «بن‌فکنی/افکنی» (Deconstruction)، «متافیزیک حضور» (Metaphysics of presence) و... نزد دریدا در نسبت با فلسفه و زبان‌شناسی ممکن شده‌اند و در تحلیل نهایی رادیکالیسمی را درون این دیسپلین‌ها شکل می‌دهند و مفاهیم دلوزی «ماشین میل‌گر» (desiring machine)، «شیزوفرنی» (Schizophrenia)، «تجربه‌گرایی استعلایی» (Transcendental Empiricism)، «تک‌معنایی هستی» (Univocity of Being) و... اندیشیدن در چارچوب فلسفه و روان‌کاوی را باز تولید می‌کنند. به‌هر حال، صرفاً جهت توصیف میدان اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های غیرقابل تفکیک و تشریح مفاهیمی نظیر «فوکوی نکره» بهره‌ای اجمالی از این مفهوم به شرط آنکه در انتهای مسیر ره‌ایش کنیم، خواهیم برد.^۴

در رویکرد درون‌ماندگار، نه با هستی به مثابه زنجیره‌های علی بلکه با هستی و زیستی مواجه‌ایم که قابل تقلیل به هیچ علت و زنجیره علی نیست و یک درون‌ماندگاری ناب است: میدانی از نیروهای غیرقابل تفکیک از یکدیگر، که بر روی یکدیگر اثر می‌گذارند تا تجربه‌هایی ممکن (تجلی این اثرگذاری‌ها در گفتار و غیرگفتار است) شوند. این میدان نیروها معلولی است که در خودش فعلیت می‌یابد. نتیجه‌ی چنین نگاهی به هستی این است که خود اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌ها نیز از یکدیگر قابل تفکیک نیستند زیرا ما مفاهیم و موجوات منفکی نداریم که بر روی یکدیگر اثر می‌گذارند. بنابراین، صرفاً با یک زیست و با یک سوژه‌ی درون‌ماندگار مواجه‌ایم که نمی‌توان با هیچ مفهومی حتی اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌هایی که قابل تفکیک از یکدیگر باشند، آن را تبیین کرد.

به‌عبارت دیگر، در زیستِ درون‌ماندگار هیچ چیز نمی‌تواند بیرون از زیستِ درون‌ماندگار تولید کند؛ یعنی در قلمرو جداگانه‌ی استعلایی قرار داشته باشد و به صورت غیرکارکردی تبیین کند، همان‌گونه که دلوز درباره‌ی آثار کافکا نشان می‌دهد که: «در این آثار همه چیز درون‌ماندگار است و هیچ چیز در یک سطح ترانساندانس از واقعیت رخ نمی‌دهد» (دلوز و گوتاری ۱۳۹۱: ۱۳۱)؛ و همان‌گونه که فوکو در مقاله‌ی «نیچه، فروید، مارکس» به این نکته‌ی مهم اشاره می‌کند که مارکس نیز در کتاب «سرمایه» به دنبال نشان دادن این نکته است که هیچ مفهوم عمیقی برای تحلیل سرمایه‌داری وجود ندارد و صرفاً باید در سطح روابط نیروها، مفهوم‌سازی‌های عمیق بورژوازی را فهم کرد. عمق‌هایی که چیزی جز مجاله‌کردن سطح نیستند و بنابراین برای

کارکردی ممکن شده‌اند. بدین معنا برای فوکو، مارکس یک تبارشناس است. فوکو در این باره می‌گوید:

مارکس در ابتدای سرمایه توضیح می‌دهد که چگونه برخلاف پرسئوس، او باید در مه فرو رود تا به واقع نشان دهد که نه هیولاهایی وجود دارند نه معماهایی عمیق، زیرا تمام آن عمقی که در مفهوم‌سازی بورژوازی از پول، سرمایه، ارزش و غیره وجود دارد، در واقع چیزی جز سطحی‌گری نیست (فوکو، ۱۳۹۱: ج ۱۳).

بنابراین هیچ مفهوم و یا پرسوناژهای مفهومی نمی‌توانند هستی را به چنگ خود درآورند. هستی به مثابه میدان نیروها و سطح درون‌ماندگاری، به سان «موجی واحد که مفاهیم را تا می‌زند و از آن‌ها تاگشایی می‌کند» (Deleuze & Guattari, 1994: 36)، همواره در حرکت و سیوروت است و بدین ترتیب، ضمن آنکه تاها را شکل می‌دهد، حامل نیروهای بالقوه و رخدادهایی خارج از تاها (کردارهای گفتاری و غیرگفتاری یک زیست) است: «سطح درون-ماندگاری، درون‌ماندگار چیزی غیر از خودش نیست. چنین صفحه‌ای چه بسا یک تجربه‌گرایی رادیکال باشد» (Ibid: 47). سطحی از داده‌ها که نه «درباره‌ی» چیزی هستند نه «برای» کسی؛ داده‌های این سطح را نمی‌توان قائم به آگاهی یا حاکی از واقعیتی متعال به‌شمار آورد (مشایخی و آزموده، ۱۳۹۲: ۲۹). از این رو، سطح درون‌ماندگاری را نمی‌توان با سوژه‌ای یا ابژه‌ای تعریف کرد که قادر به احاطه کردن آن است. ما از آن درون‌ماندگاری نابی سخن می‌گوییم که یک زندگی است و بس. نه درون‌ماندگاری نسبت به زندگی، بلکه امر درون‌ماندگاری که در هیچ چیز نیست، خودش یک زندگی است. یک زندگی، درون‌ماندگاری درون‌ماندگاری است، درون‌ماندگاری مطلق است: قدرت تمام و کمال است، سعادت تمام و کمال است» (دلوز، ۱۳۹۲: ۶۴۲)؛ دقیقاً به این دلیل که «یک زندگی» قدرت تمام و کمال است، «ضرورتاً مبهم یا نکره نیز است» (راخمن، ۱۳۹۲: ۶۳۴).

به واسطه نگریستن به هستی به مثابه سطح درون‌ماندگار و نکره پنداشتن زندگی (یک زندگی) است که فوکو معتقد است

تفاوت‌ها حول خود می‌گردند، چون هستی به‌شیوه‌ای یکسان به همه چیز حمل می‌شود و هستی به هیچ‌رو وحدتی نیست که همه چیز را هدایت و توزیع کند، بلکه تکرار آن‌ها به منزله‌ی تفاوت‌هاست... هستی بازآمدن تفاوت است... حذف مقولات، تک‌معنایی هستی، انقلاب مکرر هستی حول تفاوت، همین است که تفاوت سرانجام شرط اندیشیدن به وهم و رویداد است (فوکو، ۱۳۹۱: الف: ۱۲۹).

شناختِ فوکو؛ پراکتیسی که باید ره‌ایش کرد (میثم قهرمان) ۳۴۱

از این‌روست که فوکو همواره قدرت را شبکه‌ای از مناسباتِ همواره در حال گسترش و فعالیت می‌بیند که مستلزم آن است که نبردی دائمی الگوی این قدرت دانسته شود (فوکو، ۱۳۷۸: ۳۹).

حال بر این اساس در رویکرد درون‌ماندگار از مسأله‌شدن‌ها پرسیده می‌شود و نقد، نه نقدِ معرفتی بلکه نقدی تبارشناسانه است. این نقد، تکرار دل‌وزی است: «تکرار به‌منزله سازنده [متمايزکننده] تفاوت» (Deleuze, 1994: 76). نقدی که به دنبال خلق و آفرینش‌گری است و نمی‌خواهد با یک ساختار مفهومی از پیش موجود سراغ زندگی به منزله سطح درون‌ماندگار برود؛ سطحی که همان‌گونه که گفته شد نه یک مفهوم است و نه مجموعه و خلاصه‌ای از تمام مفاهیم؛ اگر چنین بود ویژگی حیاتی گشوده‌بودنش را از دست می‌داد. این سطح گشوده است (Marrati, 2003: 91) و به چنگ مفاهیم استعلایی نمی‌آید، زیرا نمی‌توان چیزی فراسوی سیوررت و کثرت نیروها یافت (ضمیران، ۱۳۸۳: ۲۳۰). درحالی که در تحلیل‌های استعلایی، ساختار شناختی مفروض است و بر اساس این ساختار شناخت به بررسی حقیقت می‌پردازیم. این همان چیزی است که فوکو هنگام تمایز تاریخ علم و تبارشناسی دانش به آن اشاره می‌کند. او در این باره می‌گوید:

تفاوت بین آنچه می‌توان تاریخ علوم نامید، و تبارشناسی دانش‌ها، این است که تاریخ علوم اساساً در محور کلی شناخت - حقیقت (Cognition - truth axis) جای گرفته، و این محور حداقل از ساختار شناخت شروع می‌شود و به خواست حقیقت منتهی می‌شود (فوکو، ۱۳۹۰: ۲۴۳).

خوانش قمری تبریزی از آرای فوکو درباره انقلاب ایران به‌نوعی ذیل تاریخ علمی قرار می‌گیرد که پراکتیس دانشگاهی و معرفت‌شناختی آن را متعین کرده است. او ساختار شناختی خاصی را که مبتنی بر استنتاجاتِ علی و معلولی است، ارائه می‌دهد تا به محافظه‌کارترین و بی‌خطرترین شکل ممکن نشان دهد که فوکوی حقیقی چگونه می‌اندیشیده است.

قمری تبریزی به‌مثابه استادی دانا که چنین جایگاهی را مدیون گفتمان علوم انسانی دانشگاهی است، به‌دنبال آن است که نشان دهد فوکو درباره انقلاب ایران چگونه می‌اندیشد. رسالت قمری تبریزی این است که ابتدا «خیر و صلاح را در عرش سرمدی» بیابد (کشف فوکوی اصیل بر مبنای روابط استنتاجی صحیح) و سپس آن را به همگان عرضه کند (کار استاد دانا)، نه اینکه با آشکار کردن نقاط ضعف قدرت [روابط نیروها] و اینکه از کجا می‌توان به قدرت [روابط نیروها] حمله کرد (فوکو، ۱۴۰۰: ۱۷)، شرایط را برای مشارکت همگان در

ابداع خیر و صلاح فراهم کند (فوکو، ۱۳۹۵: ب: ۱۸۹). در واقع اندیشیدن در زمینی که اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های غیرقابل تفکیک است، «انتشار طاس ریختن است» (دلوز، ۱۳۸۶: ۱۳۱)، فوکو چنین انتشاری را وظیفه روشن‌فکر می‌داند و در این باره می‌گوید:

نقش روشن‌فکر دقیقاً این است که پیوسته نشان دهد آنچه در زندگی روزمره مان بدیهی به نظر می‌رسد در واقع دلخواهی و ناستوار است و می‌توانیم همواره بشوریم و قیام کنیم... یکی از نقش‌های ممکن پروژه‌ام این است که در واقع همه‌جا یعنی هر جا که ممکن بود موقعیت‌ها را برای قیام کردن و شوریدن تکثیر کنم، شوریدن در برابر واقعیتی که به ما ارائه شده است (فوکو، ۱۴۰۰: ج: ۱۰۲).

بر اساس ضرورت اندیشیدن در زمینی که میدان اثرگذاری‌های غیرقابل تفکیک است (هیچ چیزی زیربنای این «زیست درون‌ماندگار» را شکل نمی‌دهد و بیرون از آن قرار ندارد)، باید میان «یک فوکو» و «فوکوی معرفه» تمایز قائل شد. معرفه و شناخت پذیر کردن فوکو مستلزم شرایطی است که در آن دوگانه‌های معرفت‌شناختی مختلف نظیر ابژه و سوژه‌هایی استعلایی اصالت دارند و اندیشیدن در چارچوب استنتاجات علی و معلولی صورت می‌گیرد. در حالی که در میدان اثرگذاری‌های غیرقابل تفکیک، اندیشیدن «اراده به قهرمان‌سازی (heroize) زمان حال است» (فوکو، ۱۴۰۰: ج: ۱۳۳) و نه معرفه کردن امور. قهرمان‌سازی زمان حال نیازمند شناخت‌زدایی از پدیده‌هاست تا فضا برای تکثیر قیام، بداهت‌زدایی و «از آن خود کردن» (appropriation)‌های مجدد توسط سوژه‌ها یا خودها فراهم شود. بنابراین، آنچه حائز اهمیت است ممارست‌های سوژه جهت از آن خود کردن‌های مدام و نو است. در واقع تلاش برای معرفه کردن امور جهت برقراری یک رابطه درست و منطقی با آن‌ها (کار اساتید دانا) هدایت و تنظیم رفتار بر اساس قوانین اخلاق معرفت‌شناسانه به شمار می‌رود و نه یک کار فکری. به تعبیر لمکه،

فوکو وجود انسانی را به مثابه «اثر هنری» درک می‌کند تا آن را از ادعای اعتبار کلی شناخت علمی (انسانی) جدا کند. هدف عمل مذکور این است که انسان‌ها را از قید این تکلیف رها سازد که خود را به مثابه سیستمی از اعمال بدون زمان و قوانین مردم‌شناسی بشناسند که تابع هنجارهای دستوری و اوامر رفتاری است (لمکه، ۱۳۹۲: ۳۴۳).

بنابراین، برای فوکو کار فکری یا همان نقد تبارشناسانه‌ی زمان حال در ارتباط با «زیبایی‌گرایی» قرار دارد. «زیبایی‌گرایی به معنای دگرگون کردن خود» (Foucault, 1996b: 379). در این راستا فوکو برخلاف نقدهایی که در پی قضاوت هستند (نظیر نقدهای معرفت‌شناختی قمری‌تبریزی به آفاری و اندرسون)، نگاه انتقادی زیبایی‌شناختی خود را این‌گونه بیان می‌کند:

نمی‌توانم از فکرکردن به نقدی که درصدد قضاوت نباشد، بلکه به یک اثر، کتاب، یک جمله یا ایده وجود ببخشد خودداری کنم؛ نقدی که آتش‌ها برافروزد، رشد سبزه‌ها را بنگرد، به صدای باد گوش دهد، کف دریا را از نسیم بگیرد و بپراکند. این نقد می‌تواند نه قضاوت بلکه نشانه‌های هستی را تکثیر کند؛ این نقد این نشانه‌ها را فرامی‌خواند و از خواب بیدار می‌کند. آیا این نقد گاهی آن‌ها را ابداع می‌کند؟ چه بهتر که چنین کند. نقد به صورت داوری و حکم مرا به خواب می‌برد و من نقدی با درخشندگی‌های خیال‌پردازانه را دوست دارم. این نقد نه نقدی مطلق و حاکم است و نه نقدی قرمزپوش^۵. این نقد برق طوفان‌های ممکن را با خود خواهد آورد (فوکو، ۱۳۹۳: ۷۶).

ازاین‌منظر، تبارشناس زمان حال نقاط ضعف روابط نیروها را آشکار و با «از آن خودکردن‌شان» به آن‌ها حمله می‌کند تا با تلنگر خوردن سوژه‌ها در اکنونیت‌شان به صورت جمعی^۶ ابداعات و حقیقت‌گویی‌هایی نو شکل بگیرد. بنابراین با جای دادن منطق استراتژیک درون بدیهیات و مفروضات نظام دانش و بداهت‌زدایی از آن‌ها این امکان فراهم می‌شود تا سوژه‌ها در آستانه امری نو و از آن خودکردنی متفاوت قرار گیرند. درواقع این دقیقاً همان اتفاقی است که فوکو آرزو می‌کند برای آثارش رخ دهد: حقیقت‌شان در آینده باشد (Foucault, 1996d: 301). آنچه که او می‌خواهد این است که آثارش آنقدر پتانسیل نکره‌بودن داشته باشند که همواره فرصت قیام و شورش را فراهم آورند، فوکو می‌خواهد آثارش همه‌چیز را در زمان حال غیرقابل تحمل کنند و به آزاده‌ترین و بی‌ادبانه‌ترین شکل ممکن به فوکوشناسان بگویند که هیچ ماندگی و شباهتی به تفاسیر شما نداریم». همانندی‌ها، برابری‌ها و مقابله‌به‌مثل‌ها در جهانی که اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های متقابل و غیرقابل تفکیک است، دال بر ابتدال معرفت‌شناسان دارد. نیچه چنین ابتدالی را در دیدگاه‌های جان استوارت میل به‌ویژه این استدلال که: «آن‌چه برای یکی حق است برای دیگری منصفانه می‌باشد»، نشان می‌دهد: «مقابله‌به‌مثل نوعی از ابتدال کلان است؛ چیزی که من انجام می‌دهم ممکن نیست و نمی‌تواند توسط دیگری انجام شود، هیچ تراز و تعادلی امکان‌پذیر نیست (نیچه، ۱۳۸۹: ۷۰۴). دوری از ابتدالی که از همانندی‌های معرفت‌شناسانه و مقابله‌به‌مثل‌های مفهومی (چارچوب‌های مفهومی دانشگاهی) می‌آید، سوژه‌ها را از کوشش برای بازنمایی عالم پدیدارها به سمت کار روی خود و دغدغی خود را داشتن رهنمون می‌سازد تا ازاین طریق کسی که دغدغی خود را دارد بتواند از توده‌ها جدا شود، چرا که توده‌ها به‌سان معرفت‌شناسان یا سوژه‌های تابع دستگاه‌های معرفتی به هم‌ارزی و «مقابله‌به‌مثل» باور دارند. چنین فردی (کسی که دغدغی خود را دارد) با «پرسش ارزش معرفت به‌شیوهی فرشته‌ای سردمزاج برخورد می‌کند، فرشته‌ای که بکل این مضحکه‌ی حقیر

تماماً واقف است» (نیچه، ۱۳۹۸: ۳۶)؛ فرشته‌ی سردمزاجی که با مهارکردن میل به معرفت (بدین سبب سردمزاج)، نوید بازگشت به زندگی و تقویت غرایز اخلاقی و زیباشناختی را می‌دهد.

درواقع سوژه یا خودِ درون‌ماندگار برای فوکو نتیجه‌ی منطقی در نظر گرفتن هستی به‌مثابه‌ی اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های غیرقابل تفکیک یا به‌تعبیر دلوز سنتز نیروها (که فرسنگ‌ها با سنتز دیالکتیکی فاصله دارد) است زیرا در بطن چنین هستی‌ای تنها چیزی که وجود دارد «خواست» یا «اراده» یا «شور» است:

سنتز، سنتز نیروهاست، سنتز تفاوت و بازتولید نیروها؛ بازگشت جاودان سنتزی است که خواست توان اصلی آن است. نباید از کلمه‌ی «خواست» تعجب کنیم: چه کسی جزء خواست می‌تواند با تعیین نسبت نیرو با نیرو، به منزله‌ی اصلی برای سنتز نیروها عمل کند؟ (دلوز، ۱۳۹۰: ۹۹).

بنابراین بازگشت ابدی خواست یا اراده، یک اخلاق است؛ اراده‌ی اخلاقی، اراده‌ای است که هستی را اداره می‌کند (هارت، ۱۳۹۲: ۱۰۴). دقیقاً همین بازگشت ابدی اراده و خواست در دل سنتز نیروها بود که مسیر کتاب «تاریخ سکسوالیته» را به سمت دانستن این نکته تغییر داد که چگونه هر فرد زندگی شخصی خود را اداره می‌کند تا به آن زیباترین شکل ممکن را (در چشم دیگران، در چشم خود و در چشم نسل‌های آینده تا برای‌شان الگو و سرمشق باشد) دهد: «این همان چیزی است که من تلاش کردم بازسازی کنم. یعنی شکل‌گیری و توسعه‌ی نوعی کردار خود که هدف آن خودسازی خویشتن در مقام سازنده‌ی زیبایی زندگی خود است» (فوکو، ۱۳۹۳ الف: ۲۰۲).

به‌بیان‌دیگر، آنچه در «کاربرد لذت» و «مراقبت از خود» اهمیت دوچندان پیدا کرد گونه‌ای ممارست و یا کار کردن روی «خود» بود که از طریق آن سوژه تلاش می‌کند خود را بسازد، دگرگون کند و به شیوه‌ای از وجود دست‌یابد. چیزی که دلوز «ظهور خارج در داخل» می‌نامد:

اگر اندیشه از خارج می‌آید و پیوسته از خارج منشأ می‌گیرد، چگونه ممکن است خارج در داخل ظهور نکند، همچون آنچه اندیشه به آن نمی‌اندیشید و نمی‌تواند بیندیشد؟ بنابراین امر نیندیشیده در بیرون نیست، بلکه در قلب اندیشه است، همچون عدم امکان اندیشیدنی که خارج را دولا یا گود می‌کند... گویی مناسبات خارج تا می‌خورد و انحنای می‌یابد تا آستری بسازد و نسبت با خود را ظاهر کند و داخلی را بسازد که گود می‌شود و مطابق بُعدی خاص گشایش می‌یابد: «enkrateia»، یعنی نسبت با خود به‌منزله‌ی تسلط بر

شناختِ فوکو؛ پراکتیسی که باید ره‌ایش کرد (میثم قهرمان) ۳۴۵

خود، قدرتی است که بر خود اعمال می‌شود، در قدرتی که بر دیگران اعمال می‌شود (چگونه می‌توان ادعای حکومت بر دیگران را داشت، اگر نتوان بر خود حاکم بود؟)، به نحوی که نسبت با خود بدل می‌شود به «اصل سامان‌دهی درونی» در نسبت با قدرت‌های سازنده‌ی سیاست، خانواده، فصاحت و بازی‌ها و حتا فضیلت (دلوز، ۱۳۸۶: ۱۴۵-۱۵۰).

گفتنی است در گذار فوکو از سوژه‌ی معرفت‌شناس و فلسفی به سوژه‌ای که «دغدغه‌ی خود» را دارد، رویکرد نویسندگان فرانسوی نظیر بلانشو و باتای به ادبیات نقش به‌سزایی را ایفا کرد. نزد بلانشو و باتای ادبیات یک «تجربه‌گرایی رادیکال» است و از این‌رو، ادبیات صرفاً «دغدغه‌ی خود» را دارد. به تعبیر فوکو ادبیات «گذرناپذیر» (Intransitive) است بدین معنا که برای تکمیل شدن معنایش نیازی به بازنمایی‌های معرفت‌شناختی ندارد. علاوه‌براین، ادبیات برای بلانشو و باتای محل گذار بازنمایی‌های مختلف با هدف شکل‌دادن به یک کلیت (توتالیته) نیست، بلکه آن‌چه در آن رخ می‌دهد تنها بسط «خود» به‌مثابه‌ی یک «تجربه‌گرایی رادیکال» است. بنابراین هنگامی که فوکو از دغدغه‌ی خود (مراقبت از خود) سخن می‌گوید بیش از هر چیزی تأکیدش بر ضرورت مراقبت از «گذرناپذیری خود» است («خود» محل گذار بازنمایی‌های مختلف با هدف شکل‌دادن به یک کلیت (توتالیته) نیست؛ اتفاقی که درون دستگاه‌های معرفتی برای «خود» رخ می‌دهد). بر این اساس، مراقبت از خود بسط «خود» به‌مثابه‌ی یک «تجربه‌گرایی رادیکال» (نه تجربه‌گرایی معطوف به شناخت بازنمایانه) است (مراقب باشید تا به محل عبور بازنمایی‌های معرفت‌شناختی بدل نشوید. درحقیقت این مراقبت کردن همان نقد در معنای هنر کمتر حکومت‌شدن است).

اتفاق ناخوشایند برای چنین نگاهی این است که به ناگاه کسی با راه‌حلی جهان‌شمول و کلی از راه برسد و بگوید: «می‌توانم با تعیین آنچه باید از این پس پذیرید از همه‌چیز خلاص‌تان کنم» (فوکو، ۱۴۰۰ ج: ۱۰۳)؛ «فوکوی اصیل» یا «فوکو چگونه انقلاب ایران را معنا کرد؟» دقیقاً همان چیزی است که قمری تبریزی می‌خواهد با ارائه آن، آنچه را که باید بپذیریم به ما بگوید. به تعبیر فوکو بهترین مواجهه با چنین اساتید معرفت‌شناس دانشگاهی این است: «به‌گمانم حقه‌ای در کار است» (همان).

۳.۴ «شناختِ فوکو»؛ واژه «شناخت» کافی است که به هوش شویم: ضرورت رها شدن از نقدهای معرفت‌شناختی

در بخش‌های قبل به این موضوع پرداخته شد که هم قمری‌تبریزی و هم آفاری و اندرسون درون پراکتیس‌گفتمانی دانشگاهی با خود رابطه برقرار می‌کنند و به‌نوعی سوژه‌های متفاوت این گفتمانند. طبق گزاره‌های اصلی این گفتمان باید اساتید دانشگاه پدیده‌ها، اندیشه‌های نظریه‌پردازان و مسائل مختلف سیاسی و اجتماعی را بازنمایی یا تبیین کنند. در این حالت، «اندیشیدن» مبتنی بر زنجیره استدلالی و استنتاجی و معطوف به «شناخت» و معرفه کردن امور است و فاصله زیادی با «زیبایی‌گرایی» در معنای دگرگون کردن خودی که روابط نیروهای غیرقابل تفکیک درون‌ماندگار آند، دارد.

بنابراین از فوکو نباید خواست که به‌گونه‌ای معرفت‌شناسانه امور مختلف را برای ما شناخت‌پذیر کند زیرا در زمین اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های مختلف اندیشیدن، در استنتاجات علی جای نمی‌گیرد بلکه باید در بداهت‌زدایی از امور معرفه و حمله کردن بر روابط نیروهای درون‌ماندگار در پی آن بود. از رهگذر گشودن چنین فضای ناشناخته‌ای است که از سوژه‌ها دعوت می‌شود در سرحدات نظام‌های حقیقت (جائی که سوژه‌ها در آستانه تجربه‌نیروی خارج و امری نو قرار خواهند گرفت) زیست کنند تا از این طریق به صورت مشترک، خیر و صلاح جمعی ابداع شود.

درواقع ضرورت «اندیشیدن/مقاومت» است که ما را وادار می‌کند با اساتیدی که در پی معرفه کردن فوکو یا هر پدیده دیگری‌اند، مواجهه‌ای انتقادی داشته باشیم؛ ضرورت «اندیشیدن» باعث می‌شود از اساتید نخواهیم دلایلی را ارائه دهند تا از طریق آن‌ها زوایای مختلف اندیشه افراد، نظریه‌ها و پدیده‌های مختلف تبیین شود. فوکو در این باره می‌گوید: «از من نخواهید دلایل اندیشه معاصرانم را بیابم؛ اندیشیدن به آن چه می‌خواهم بیندیشم آنقدر برایم سخت است که دیگر به دنبال یافتن دلایلی نیستم که معاصرانم بر اساس آن‌ها همچون من نمی‌اندیشند!» (فوکو، ۱۴۰۰ الف: ۳۲)؛ دقیقاً در نقطه مقابل آنچه قمری‌تبریزی در کتاب «فوکو در ایران» به دنبال آن است: فوکو چگونه انقلاب ایران را معنا کرد و چرا استدلال‌ات آفاری و اندرسون درباره آرای فوکو اشتباه است.

از همین منظر است که باید میان «تیمار کردن خود» (epimeleia heautou) و «خویشتنت را بشناس» (gnothi seauton) پس از یونان باستان و مسیحیت اولیه تفاوت قائل شد (در تمدن یونانی - رومی «خویشتنت را بشناس» طریقی برای «تیمار کردن خویشتن» به‌شمار می‌رفت).

شناختِ فوکو؛ پراکتیسی که باید ره‌ایش کرد (میثم قهرمان) ۳۴۷

به‌زعم فوکو «شاید سنت فلسفی و تاریخ‌مان تاحدودی بیش‌ازحد به «خویش‌تنت را بشناس» اهمیت داده است» (فوکو، ۱۳۹۷: ب: ۱۲۴).

براساس آنچه گفته شد، «شناخت» به‌نوعی همان «حکومت» است زیرا کارکردش تولید سوژه یا خودی است که درون استتاجات علی و معلولی دستگاه معرفتی خاصی می‌اندیشد و بدین ترتیب با خود نسبت برقرار می‌کند. بنابراین، همان‌اندازه که باید نسبت به «حکومت» هوشیار باشیم باید نسبت به «شناخت» نیز هوشیار بود و از نقدهای معرفت‌شناسانه فاصله گرفت. به‌تعبیری دیگر، رویکرد معرفت‌شناسانه شکلی از هرمنوتیکِ خود است که فوکو در مسیحیت آن را مشاهده کرد. «فرضیه‌ی بنیادین هرمنوتیکِ خود این است که ما باید در خودمان [یا پدیده‌های مختلف اجتماعی و سیاسی که تجربه می‌شوند] حقیقتی عمیق را بیابیم که پنهان‌شده و باید رمزگشایی شود» (فوکو، ۱۳۹۵: الف: ۱۷۰-۱۷۱). قمری‌تبریزی همانند بسیاری از اساتید دانشگاهی فوکوشناس در جای‌جای کتاب «فوکو در ایران» در پی احیای «هرمنوتیکِ خود (هرمنوتیک فوکو)» است به‌گونه‌ای که گام‌به‌گام می‌کوشد از فوکوی حقیقی پنهان‌شده در آثارش درباب انقلاب ایران رمزگشایی کند تا از این طریق پاسخی مناسب برای سؤال «فوکو چگونه انقلاب ایران را معنا کرد؟» ارائه دهد.

در مواجهه با رویکردهای معرفت‌شناسانه هنگامی که زندگی را اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های غیرقابل تفکیک و درون‌ماندگار دانش، روابط نیروها و خود (نه ذهن و عین، نه نظر و عمل، نه منطق و احساس، و نه هر سلسله مفاهیمی که موجب شناخت پدیده‌ها می‌شوند) در نظر بگیریم، «اندیشیدن» و «نقد» نمی‌توانند ناظر به چیزی غیر از گسترش و توسعه «خود» باشند؛ «خودی» که یک «زیستِ درون‌ماندگار» یا به تعبیر فوکو «چیزی غیر از روابط با خود نیست». او در این باره می‌گوید:

خودِ یک رابطه است. خودِ یک واقعیت نیست. خودِ چیزی ساختار یافته نیست که از ابتدا معین و داده‌شده باشد. خودِ رابطه با خود است. فکر می‌کنم ارائه تعریفی از خود غیر از این رابطه و این مجموعه از روابط ناممکن است (فوکو، ۱۳۹۷: الف: ۱۵۵-۱۵۶).

بنابراین، تمام آنچه فوکو از معنویت، زیستن در سرحدات، امتناع و کنجکاوی، زیبایی، اثر هنری، اراده و لذت می‌گوید ناظر به گسترش و پرورش خود است.

براین اساس، اندیشیدن و نقد تبارشناسانه «ابزار است، وسیله‌ای برای یک آینده، یا برای حقیقتی که نقد از آن آگاه نیست» (فوکو، ۱۳۹۱: ب: ۲۶۹). چنین نقدی (برخلاف نقد جدلی

معرفت‌شناسانه که حقیقت را از پیش نزد خود دارد و براساس آن در پی آموزش است)، استاد نادان را می‌طلبد که برای آموزش و جدل معرفت‌شناختی پرسش نمی‌کند. به تعبیر رانسیر،

آنکه به دنبال رهانیدن انسان است باید از او به شیوه‌ی یک انسان پرسش کند، نه به شیوه یک دانشمند؛ باید پرسد تا که بیاموزد، نه آنکه بیاموزاند. این دقیقاً کار کسی است که بیش از شاگرد نمی‌داند و هرگز پیش از او به این سفر نرفته است، کار استاد نادان (رانسیر، ۱۳۹۵: ۴۹).

۴.۴ بازگشت به انقلاب اسلامی: ضرورت عبور از مدل جدلی معرفت‌شناسانه در

حکومت‌مندی اسلامی

با در نظر گرفتن زمینی که میدان اثرگذاری‌های غیرقابل تفکیک و درون‌ماندگار دانش، روابط نیروها و خود است، حقیقت در دل درگیری‌های نیروها ساخته می‌شود. براین اساس، فن جدلی مواجهه با میدان اثرگذاری‌ها با حقیقت از پیش متعین و بدیهی پنداشته شده است. فوکو در مصاحبه‌ای تحت عنوان «جدل، سیاست و مسأله‌شدن‌ها» از سه مدل جدلی قضایی، دینی و سیاسی سخن گفته است (Foucault, 1984: 382-383). همان‌طور که در بخش‌های قبل نشان داده شد، در حال حاضر مهم‌ترین مدل جدلی که باید از دست آن رها شویم، «مدل جدلی معرفت‌شناسانه دانشگاهی» است (که یکی از نمونه‌های عجیب آن فوکوشناس‌های دانشگاهی از جمله قمری تبریزی‌اند). در فن مجادله دانشگاهی (در علوم انسانی)، ادله‌های اثبات معرفت حقیقی جمع‌آوری و براساس استنتاجات علی و معلولی، ارزش‌ها و احکام صحیح و ضروری روابط انسانی و اجتماعی مشخص و تبیین می‌شود (فوکو چگونه انقلاب ایران را معنا کرد؟). اکنون این مدل یکی از بانفوذترین مدل‌های جدلی برای به‌کارگیری هواداران و مریدان متعصب دانشگاهی است و باید با آن مبارزه کرد.

از این منظر، اسلام انقلابی و حکومت‌مند در تقابل با «حکومت قانونی» قرار می‌گیرد که محصول رویکرد جدلی معرفت‌شناسانه است. اسلام انقلابی (در سال‌های منتهی به انقلاب) به‌مثابه نیروی اثرگذار در زیست درون‌ماندگار سوژه‌ها، از رهگذر دگرگون کردن آن‌ها حقیقت را به صورت جمعی (با مشارکت فعالانه‌ی سوژه‌ها) تولید می‌کرد و دقیقاً بدین جهت حکومت‌مند بود. بنابراین در اسلام انقلابی، حقیقت نه به صورت جدلی و از پیش موجود بلکه به‌گونه‌ای زیباشناختی از دل درگیری‌ها و ارتباطات سوژه‌هایی که به واسطه‌ی نیروی اسلام

امتناع‌گر و کنجکاو در سرحدات می‌زیند، شکل می‌گیرد. می‌توان ادعا کرد که اسلام تجلی‌یافته در مبارزات انقلابی سوژه‌های ایرانی، با وجود فقدان حکومت اسلامی، اسلامی حکومت‌مند بود به طوری که در دگرگون‌ساختن نسبت‌های مردم با خودشان نقشی اساسی را ایفا می‌کرد.

اسلام در مبارزات سال‌های منتهی به انقلاب، جمله‌ای منفرد نمی‌نوشت که «آری‌گویی حیات‌گرایانه نباشد (آلی‌یز، ۱۳۹۴: ۸۰)». اسلام نقش «بدن بدون اندامی» را بازی می‌کرد که توانست مبارزه‌ای را درون سوژه‌ها و میان نیروها به راه اندازد، بدون آن‌که برای سوژه‌های مبارزه‌ایضاح‌های مفهومی در خصوص مسئله «حکومت اسلامی حقیقی چیست؟»، ارائه دهد. به بیان دیگر، اسلام انقلابی نه تنها قابل تقلیل به یک «کل» معرفت‌شناسانه نبود (کلی که با بازنمایی‌های معرفتی‌اش می‌تواند حقیقت‌گویی‌هایی را که دائماً به واسطه دگرگون‌شدن‌های سوژه‌های انقلابی و در دل درگیری نیروها تولید می‌شود، از حرکت بازدارد)، بلکه نیرویی برای آری‌گویی به زندگی از رهگذر امتناع، کنجکاو و ابداع نیز به‌شمار می‌رفت. اسلام انقلابی بدل به سبک زندگی هنرمندانه شده بود: هنر خود. چنین اسلامی عین «حقوق بشر» بود؛ اسلامی که در برابر حکومت‌هایی که مانعی برای «قدرت اجتماعی تفاوت» محسوب می‌شوند، می‌ایستد و نمی‌گذارد «انسان‌ها بدل به پس‌مانده بی‌ارزش سیاست [و روابط نیروها] شوند» (Foucault, 2001: 475).

در تحلیل نهایی باید معنای وسیع حکومت‌کردن هوشیار و گوش‌به‌زنگمان کند. در حال حاضر، یکی از مهم‌ترین نمودهای معنای موسع حکومت، جدل‌های معرفت‌شناسانه دانشگاهی است که هدفشان شناخت حقیقی و اصیل پدیده‌ها و اندیشه‌های مختلف است؛ جدل‌هایی که به بهانه کشف حقیقت و لزوم برخورداری از دستاوردهای رویکرد متعالی معرفت‌شناسانه در امور مختلف (برای مثال در امر حکومت‌داری: دستاوردهایی نظیر حکومت قانون یا حکمرانی حزبی)، اسلام به‌عنوان یک نیروی سیاسی دگرگون‌ساز در زیست مردم را یا از بین می‌برند یا با سازماندهی آن به‌گونه‌ای استعلایی (در زیستی که میدان اثرگذاری‌های درون‌ماندگار است)، به تدریج در مواجهه با مسائل و نیروهای مختلف از نقش خلأقانه و متحول‌کننده‌اش می‌کاهند.

رویکردهای جدلی معرفت‌شناختی در زیستی که میدان اثرگذاری‌های غیرقابل تفکیک است، به جای اسلامی که سوژه‌ها را به سرحدات تغییر و دگرگونی و مشارکت در ساخت حقیقت به‌گونه‌ای جمعی ببرد، اسلامی را ارائه می‌دهند که عامل سلطه گروهی بر گروه دیگر است و فرسنگ‌ها با اسلامی که به منزله نیرویی آزادکننده و دگرگون‌ساز در انقلاب نقش‌آفرینی

می‌کرد، فاصله دارد. نقش آزادکننده و دگرگون‌ساز اسلام دقیقاً همان چیزی است که فوکو در نامه‌اش به بازرگان خواستار آن است: «از شما درخواست می‌شود به گونه‌ای عمل کنید که این مردم هرگز از آن نیروی نستوهی که به مدد آن خود را آزاد کردند پشیمان و نادم نشوند» (فوکو، ۱۴۰۰خ: ۶۱).

۵. نتیجه‌گیری

کتاب «فوکو در ایران» نوشته بهروز قمری تبریزی در زمره آثار بی‌شماری قرار می‌گیرد که با رویکرد «جدلی معرفت‌شناسانه» در پی بازنمایی فوکوی حقیقی (یا به طور خاص‌تر حقیقت آرای فوکو در خصوص انقلاب ایران) هستند. بازنمایی‌هایی که حقایق، استدلال‌ات و جایگاه‌های سوژگی گفتمان معرفت‌شناسانه دانشگاهی را از پیش پذیرفته‌اند و براساس آن اقدام به معرفه‌کردن و شناخت‌پذیرکردن فوکو می‌کند.

در رویکرد «جدلی معرفت‌شناسانه» چیستی و نحوه حصول شناخت صحیح به واسطه پراکتیس گفتمان علمی و دانشگاهی بدیهی فرض می‌شود. این رویکرد بدهت جایگاه‌های گفتمانی سوژه/ایژه، ذهن/عین، اصل/فرع، صادق/کاذب و... را مفروض گرفته و براساس آن، اقدام به شناخت پدیده‌ها می‌شود. درحالی‌که در کار تبارشناسانه کوشیده می‌شود با بازی در میدان اثرگذاری‌هایی که پدیده‌ها و اندیشه‌ها در آن بدیهی فرض شده‌اند، سوژه‌ها (از رهگذر تلنگر خوردن‌های مدام)، به سرحدات (و نه اعماق) نظام‌های دانش هل داده شوند تا فضا برای «شدن» و «قیامی» نو فراهم شود.

زیستن در سرحدات از معرفه‌بودن امور می‌کاهد و در چنین فضای ابهام‌آمیز سرحدی است که سوژه‌ها با این موضوع مواجه می‌شوند که از چه فضای آزادی‌ممکنی برای مشارکت در ساخت حقیقت به گونه‌ای جمعی بهره‌مندند. به بیانی دیگر، سوژه‌ها در سرحدات اراده‌ای ناب را تجربه می‌کنند. اراده هم‌تافتی از احساس و اندیشه نیست، بلکه بالاتر از همه، یک «شور» است، به همین دلیل نباید در اعماق اندیشه و احساس در جستجوی آن بود. «شور»ی که باعث چرخاندن گردونه‌ی اتفاق (خواست قدرت) به دست «خود» می‌شود که درون‌ماندگار دست آهین یک ضرورت است: اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های متقابل و غیرقابل تفکیکی که فوکو با مفاهیم «خود»، دانش و روابط قدرت» توصیفش می‌کند (تاریخ در معنای یک زیست درون‌ماندگار). غایت شوری که گردونه‌ی اتفاق را می‌چرخاند سرازیرکردن نیروی مبهم و نابهنگام درون زیست سوژه‌هاست تا به آن‌ها نشان داده شود که چیزها آن‌طور که تصور

می‌شوند، بدیهی نیستند؛ نیروی مبهمی که به‌نحوی عمل می‌کند که امور بدیهی، بداهتشان را نزد سوژه‌ها از دست می‌دهند.

انقلاب اسلامی، شوری خاص و خواستِ قدرتی نو را در فوکو برانگیخت و او را راهی سرحدات جدیدی کرد تا پروژه مطالعاتی‌اش را این‌بار از رهگذر خودِ درون‌ماندگار بازسازی کند^۸ (هیچ دلیل معرفتی‌ای برای این که تجربهٔ تکین فوکو از انقلاب ایران درست است یا اشتباه، نمی‌توان ارائه داد) و با ابزاری تازه (اسلام) به میدان مبارزه با اندیشه‌های جزمی معرفت‌شناسانهٔ غربی که هر یک به‌نوعی از شناختِ حقیقی، غایتِ تاریخ و انسان سخن می‌گفتند، برود. اسلام کارکردِ زیبایی‌شناسانهٔ خاصی را در زیستِ درون‌ماندگار فوکو ایفا کرد و به او تلنگری جدی زد: «هولی‌شیت^۹، در چنین وضعیتی گرفتار بودم»، «باید این‌بار از مسیر دیگری پروژه‌ام را بازسازی کنم». بنابراین، اسلام به فوکو نیرویی بخشید که در ایفای نقشش به‌عنوان «منتقد» تجدیدنظر کند. باین‌وجود، نباید برای اسلام ذاتی را در نظر بگیریم که صرفاً دارای کارکردهای رهایی‌بخش است یا برعکس، نباید به‌تعبیر فوکو آن را «تحت لوای سرزنش هزارسالهٔ «خشک‌اندیشی» طرد کنیم». بدین ترتیب، اسلام به‌سان «نیروی خارج» برای وجود امتناع‌گر و کنجکاو فوکو امکان اندیشیدنی نو را فراهم کرد.

آنچه مهم است پرهیز از رویکرد «جدلی معرفت‌شناسانه» به اسلام، فوکو یا هر اندیشه و پدیدهٔ اجتماعی و سیاسی است تا بتوان آن‌ها را بدل به نیروی تأثیرگذاری کرد که به‌واسطه‌اش سوژه‌ها به سرحداتی رهنمون شوند که با تجربهٔ «تلنگر» و «هولی‌شیتی» تازه دربارهٔ اکنونیت‌شان بیاندیشند و هنر کمتر حکومت‌شدن را مدام بازتولید کنند تا از این طریق، مشارکتی فعالانه در ساخت حقیقت داشته باشند. از این منظر کتاب «فوکو در ایران» را می‌توان یکی از مهم‌ترین آثار به‌شمار آورد که با جدلی معرفت‌شناختی^{۱۰} نظرات فوکو در این زمینه را تحلیل می‌کند و از این‌رو صرفاً تمایزی معرفت‌شناختی با دیدگاه‌های آفاری و اندرسون (کتاب «فوکو و انقلاب ایران») دارد. می‌توان هر دو این آثار را جملات متفاوتی از یک پراکتیس گفتمانی در نظر گرفت (که گزاره‌های یکسانی آن‌ها را شکل داده‌اند) به‌طوری‌که باید به یک اندازه از دست هر دو آن‌ها رها شویم. در نتیجه، آنچه حائز اهمیت است ارادهٔ مصممانه داشتن برای حکومت‌نشدن به‌گونه‌ای «معرفت‌شناسانه»، به‌سان «دانشجویی خوب»، و به‌شیوهٔ «کودن‌ساز علی و معلولی دانشگاهی» است؛ اراده‌ای که قمری تبریزی نه‌تنها نمی‌کوشد تا آن را در سوژه‌ها شکل دهد (از رهگذر تحلیل‌های تبارشناسانه که کارشان بردن سوژه‌ها به سرحدات دانش‌ها است (نه تفهیم

عمق آرای فوکو درباره انقلاب ایران)) بلکه سوژه‌ها و اراده‌هایشان را ذیل گفتمان علمی دانشگاهی نیز سازماندهی می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. کتاب «فوکو در ایران» را انتشارات ترجمان در سال ۱۳۹۷ با ترجمه‌ی سارا زمانی منتشر کرد.
۲. در فرانسه تفکیکی که میان کلمات *pouvoir* و *puissance* وجود دارد امکان تمایز میان قدرت درون‌ماندگار و سلطه را فراهم می‌کند.
۳. بنگرید به «پاسخ به دریدا» در مجموعه مقالات «کوگیتو و تاریخ جنون»، ترجمه فاطمه ویلانی، نشر هرمس.

۴. فوکو از مفاهیم ساده‌ای برای توصیف روش‌اش استفاده می‌کند که هرگز در رابطه‌ی علی و استنتاجی قرار نمی‌گیرند؛ از همین جهت است که توانایی دستگاه معرفتی ساختن از آن‌ها سلب می‌شود. روش فوکو مفاهیم فرارونده و استعلایی ندارد که بر اساس آن‌ها بتوان دستگاه‌های علی و معلولی معرفت‌شناسانه‌ای ساخت یا در مقام استاد تدریس‌اش کرد. از این رو، در روش فوکو مفاهیم فرارونده جای خود را به مفاهیم توصیفی محدودی می‌دهند که قرار نیست در یک رابطه‌ی استنتاجی (مبتنی بر تقدّم و تأخّر خاصی) و بازنمایانه فهمیده شوند.

یکی از این مفاهیم توصیفی مفهوم «خود» یا «سوژه» است که طبیعتاً فوکو آن را بر اساس استنتاجات خاصی (برای مثال بر مبنای دیدگاه‌های اومانستی) تعریف نمی‌کند. «خود» یک رابطه است: رابطه‌ی با خود (نه یک فاعل شناسا یا حیوان دارای لوگوس یا...). «خود» یک نسبت است، همزمان تأثیر می‌گذارد و تأثیر می‌پذیرد، به طوری که نمی‌توان این تأثیرات را از یکدیگر تفکیک کرد. این که سوژه چه ویژگی‌هایی دارد؟ استدلال معتبر و حقیقی‌اش چگونه ساخته می‌شوند؟ ... مستلزم روش و رویکردی استعلایی است که در پی به چنگ آوردن هستی و تصلب نیروها است، نه نشان دادن فضای آزادی‌ای که سوژه همچنان می‌تواند از آن برخوردار باشد.

از جمله مفاهیم توصیفی دیگر فوکو که در عین حال که بر «خود» تأثیر می‌گذارد، از آن تأثیر می‌پذیرد، «دانش» است که به نوعی «تجربه‌های گفتمانی» و «تجربه‌های غیرگفتمانی» سوژه را در راستای تولید کارکردی شکل می‌دهد. نکته‌ی مهم این است که نمی‌توان به گونه‌ای فرارونده، رابطه‌ای استنتاجی میان «خود» و تجربه‌های گفتمانی و غیرگفتمانی‌اش و حتی گفتمان و غیرگفتمان با یکدیگر برقرار کرد، درحالی که «خود»، گفتمان و غیرگفتمان پیوسته اثرات متقابلی را بر یکدیگر می‌گذارند.

هنگامی که از یکسو گفته می‌شود «خود»، و «گفتمان و غیرگفتمان» در رابطه‌ای استنتاجی قرار نمی‌گیرند اما پیوسته بر هم اثر متقابل می‌گذارند و از سوی دیگر بر این نکته تأکید می‌شود که

دستگاه‌های معرفتی به گونه‌ای استعلایی امکان بازنمایی پدیده‌ها و قراردادن آن‌ها در رابطه‌ای علی و معلولی را جهت حقیقت‌گویی خاص و به تبع آن تنظیم رفتار دیگران فراهم می‌کنند، از پیش پای مفهوم توصیفی دیگری را وارد کرده‌ایم: روابط نیروها؛ روابطی غیرقابل موضع‌یابی که هم خارج از چینه‌بندی‌های گفتمانی و غیرگفتمانی دانش قرار دارند و هم از این چینه‌بندی‌ها غیرقابل تفکیک‌اند. بنابراین، روابط نیروها مدام بر «خود» و «گفتمان و غیرگفتمان» اثر می‌گذارند و مادامی که در قالب امر گفتمانی یا غیرگفتمانی تجلی می‌یابند از آن‌ها نیز تأثیر می‌پذیرند. علاوه‌براین، این روابط نیروها است که در هر لحظه امکان تغییر وضعیت را فراهم می‌کند.

یکی دیگر از مفاهیم توصیفی فوکو که در روش او از جایگاه مهمی برخوردار است، مفهوم «اندیشه‌ی [نیروی] خارج» است؛ نیرویی که فوکو کوشش برای برقراری نسبت با آن را به واسطه‌ی امتناع و کنجکاوی توصیه می‌کند. در واقع چنین نسبتی با نیروی خارج است که اندیشیدن به اکنون یا مقاومت در برابر بدیهیات زمان حال را امکان‌پذیر می‌کند. به بیان دیگر، اندیشه‌ی خارج همان روابط نیروهایی است که به درون سوژه‌هایی که از رهگذر امتناع و کنجکاوی به سرحدات نظام‌های دانش (نه اعماق آن) رهنمون شده‌اند، نفوذ کرده و امکان اندیشیدن به زمان حال (به امید خلق چشم‌اندازی نو) را فراهم می‌کند. به تعبیر دلوز، اندیشیدن «تا» خوردن نیروهای خارج به درون سوژه است، چنین «تا»یی نسبت خود با خود تازه‌ای را برای سوژه‌هایی که از رهگذر امتناع و کنجکاوی در سرحدات نظام‌های دانش می‌زی‌اند، امکان‌پذیر می‌کند. مشاهده می‌کنیم که هیچ سلسله‌استنتاجات علی درخصوص درست‌اندیشیدن ارائه نمی‌شود. اندیشیدن صرفاً براساس اثرات متقابل غیرقابل تفکیک که امکان هرگونه ساخت دستگاه معرفتی استعلایی را منتفی می‌سازد، فهمیده می‌شود.

بنابراین، «خود»، «گفتمان و غیرگفتمان» (دانش)، «روابط نیروها» و «اندیشه‌ی خارج» عمده‌مفاهیم توصیفی فوکو را تشکیل می‌دهند که ضمن آنکه از یکدیگر غیرقابل تفکیک‌اند و بر یکدیگر اثرات متقابلی می‌گذارند، نمی‌توان آن‌ها را در یک رابطه‌ی علی و استنتاجی قرار داد و تقدّم و تأخّر آن‌ها را مشخص کرد و بدین ترتیب از حوزه‌ی شناخت صحیح و ناصحیح سخن گفت.

فوکو برای بیان اثرات مختلف و متنوع این مفاهیم توصیفی «زیست درون‌ماندگار و غیرقابل تفکیک» از مفهومی به نام «پراکتیس» بهره می‌برد. مفهوم پراکتیس نشان می‌دهد که هیچ چیزی زیربنای این «زیست درون‌ماندگار» را شکل نمی‌دهد و بیرون از آن قرار ندارد. دقیقاً به همین دلیل است که به تعبیر دلوز «برای فوکو همه‌چیز «پراکتیکال» است، اما پراکتیس قدرت قابل تقلیل به هیچ پراکتیس دانشی [و به تبع آن، هیچ پراکتیس «خود» و «آزادی»ی] نیست» (Deleuze, 1988: 74).

۵. اشاره به جامه‌ی قرمز قضا.

۶. یکی از دلایلی که برای فوکو اعتراضات فمینیستی پس از انقلاب جذائیتی نداشت، «از آن خودشدن» اعتراضات به دست معرفت‌شناسی فمینیستی بود.

۷. فوکو از این اصطلاح برای توصیف «ضد ادیب‌بودن» بهره می‌برد.
۸. به تعبیر دلوز، با تعریف سوژه به‌منزله مشتقی از خارج و مشروط به تا، نه یک تابع و مشتقی از گزاره (دلوز، ۱۳۸۶: ۱۵۸)، فوکو به بازسازی پروژه فکری‌اش پرداخت.
۹. «شان ایلینگ» (Sean Illing) در مقاله‌ای که در آن خوانش ناصحیح نازی‌ها و آلت‌زایت‌ها از آرای نیچه را بررسی می‌کند، جهت نشان دادن تلنگر و عمق تأثیر فلسفه نیچه هنگامی که نخستین بار با آرای او مواجه می‌شویم از واژه هولی شیت (holy shit) بهره می‌برد.

کتاب‌نامه

- اسمیت، دانیل و پروتوی، جان (۱۳۹۴)، *ژیل دلوز*، ترجمه سید محمدجواد سیدی، تهران: نشر ققنوس.
- آلی‌یز، اریک (۱۳۹۴)، *موقعیت بدن بدون اندام*، ترجمه مهدی رفیع، تهران: نشر نی.
- پیتون، پال (۱۳۸۷)، *دلوز و امر سیاسی*، ترجمه محمود رافع، تهران: نشر گام نو.
- دلوز، ژیل (۱۳۸۶)، *فوکو*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- دلوز، ژیل (۱۳۹۰)، *نیچه و فلسفه*، ترجمه عادل مشایخی، تهران: نشر نی.
- دلوز، ژیل (۱۳۹۲)، «یک زندگی...» در مجموعه مقالات *یک زندگی...*، ترجمه پیمان غلامی و ایمان گنجی، تهران: انتشارات زاوش.
- دلوز، ژیل؛ گوتاری، فلیکس (۱۳۹۱)، *کافکا به سوی ادبیات اقلیت*، ترجمه شاپور بهیمان، تهران: نشر ماهی.
- راخمن، جان (۱۳۹۲)، «درون‌ماندگاری ناب»، در مجموعه مقالات *یک زندگی...*، ترجمه پیمان غلامی و ایمان گنجی، تهران: انتشارات زاوش.
- رانسیر، ژاک (۱۳۹۵)، *استاد نادن*، ترجمه آرام قریب، تهران: نشر شیرازه.
- ضیمران، محمد (۱۳۸۳)، «ژیل دلوز و فلسفه دگرگونی و تباین»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، خرداد و تیر ۱۳۸۳.
- فوکو، میشل (۱۳۷۸)، *مراقبت و تنبیه: تولد زندان*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۳۹۰)، *باید از جامعه دفاع کرد*، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران: نشر رخداد نو.
- فوکو، میشل (۱۳۹۱ الف)، «تئاتر فلسفه» در مجموعه مقالات *تئاتر فلسفه*، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران: نشر نی.

شناختِ فوکو؛ پراکتیسی که باید ره‌ایش کرد (میشم قهرمان) ۳۵۵

فوکو، میشل (۱۳۹۱ب)، «نقد چیست؟» در مجموعه مقالات *تئاتر فلسفه*، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران: نشر نی.

فوکو، میشل (۱۳۹۱ج)، «نیچه، تبارشناسی، تاریخ» در مجموعه مقالات *تئاتر فلسفه*، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران: نشر نی.

فوکو، میشل (۱۳۹۱چ)، «نیچه، فروید، مارکس» در مجموعه مقالات *تئاتر فلسفه*، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران: نشر نی.

فوکو، میشل (۱۳۹۳الف)، «دغدغه‌ی حقیقت»، در مجموعه مقالات *ایران: روح یک جهان بی‌روح*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی، ۱۳۹۳.

فوکو، میشل (۱۳۹۳ب)، «فیلسوف نقاب‌دار»، در مجموعه مقالات *ایران: روح یک جهان بی‌روح*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی، ۱۳۹۳.

فوکو، میشل (۱۳۹۴)، «پاسخ به دریدا»، در مجموعه مقالات *کوگیتو و تاریخ جنون*، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: نشر هرمس.

فوکو، میشل (۱۳۹۵الف)، «پرسش و پاسخ در مورد «حقیقت و سوژه‌مندی»» در مجموعه مقالات *خاستگاه هرمنوتیک خود*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.

فوکو، میشل (۱۳۹۵ب)، «گفتگوی مایکل بس با میشل فوکو» در مجموعه مقالات *خاستگاه هرمنوتیک خود*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.

فوکو، میشل (۱۳۹۷الف)، «پرسش و پاسخ در گروه فلسفه» در مجموعه مقالات *نقد چیست؟ و پرورش خود*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.

فوکو، میشل (۱۳۹۷ب)، «پرورش خود» در مجموعه مقالات *نقد چیست؟ و پرورش خود*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.

فوکو، میشل (۱۴۰۰الف)، «ایران و قدرت امر معنوی» در مجموعه مقالات *آیا قیام کردن بی‌فایده است*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.

فوکو، میشل (۱۴۰۰ب)، «پاسخ به یک خواننده زن ایرانی» در مجموعه مقالات *آیا قیام کردن بی‌فایده است*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.

فوکو، میشل (۱۴۰۰ج)، «پس از رویداد» در مجموعه مقالات *آیا قیام کردن بی‌فایده است*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.

فوکو، میشل (۱۴۰۰چ)، «روشن‌نگری چیست؟» در مجموعه مقالات *آیا قیام کردن بی‌فایده است*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.

- فوکو، میشل (۱۴۰۰خ)، «گفتگوی باقر پرهام با میشل فوکو» در مجموعه مقالات *آیا قیام کردن بی‌فایده است*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۴۰۰خ)، «نامه سرگشاده به مهدی بازرگان» در مجموعه مقالات *آیا قیام کردن بی‌فایده است*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- قمری‌تبریزی، بهروز (۱۳۹۷)، *فوکو در ایران*، ترجمه سارا زمانی، تهران: انتشارات ترجمان.
- لمکه، توماس (۱۳۹۲)، *نقدی بر خرد سیاسی، بررسی تحلیل فوکو از طرز تفکر دولت مدرن*، ترجمه یونس نوربخش و محبوبه شمشادیان، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- مشایخی، عادل (۱۳۹۵)، *تبارشناسی خاکستری است*، تهران: نشر ناهید.
- مشایخی، عادل و آزموده، محسن (۱۳۹۲)، *دلوز، ایده، زمان*، تهران: نشر بیدگل.
- نیچه، فریدریش (۱۳۸۹)، *اراده قدرت*، ترجمه مجید شریف، تهران: انتشارات جامی.
- نیچه، فریدریش (۱۳۹۷)، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- نیچه، فریدریش (۱۳۹۸)، *فلسفه، معرفت و حقیقت*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: نشر هرمس.
- هارت، مایکل (۱۳۹۲)، *تریل دلوز: نوآموزی در فلسفه*، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران: نشر نی.

Deleuze, Gilles (1988), *Foucault*, Translated by Seán Hand, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, Gilles (1994), *Difference and repetition*, New York: Columbia University Press.

Deleuze, Gilles & Guattari Felix (1994), *What Is Philosophy?*, New York: Columbia University Press.

Foucault, Michel (1984), "Polemics, Politics, and Problemizations: An Interview with Michel Foucault" In *The Foucault reader*, Edited by Paul Rabinow, New York: Pantheon Books, 381–390.

Foucault, Michel (1990), *An Introduction Volume 1 of The History of Sexuality*, Translated from the French by Robert Hurley, New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel (1996a), "The Archeology of Knowledge" In *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, Edited by Sylvère Lotringer, Massachusetts: MIT Press, 57–65.

Foucault, Michel (1996b), "An Ethics of Pleasure" In *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, Edited by Sylvère Lotringer, Massachusetts: MIT Press, 371–382.

Foucault, Michel (1996c), "Talk Show" In *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, Edited by Sylvère Lotringer, Massachusetts: MIT Press, 133–146.

Foucault, Michel (1996d), "Truth is in the Future" In *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, Edited by Sylvère Lotringer, Massachusetts: MIT Press, 298–302.

شناختِ فوکو؛ پراکتیسی که باید رهاش کرد (میشم قهرمان) ۳۵۷

Foucault, Michel (2001), "Confronting Governments: Human Rights", In *Power (The Essential Works of Foucault, 1954-1984)*, Vol. 3, Edited by James D. Faubion, New York: The New Press, 1st edition (September 8, 2001), 474-475.

Marrati, Paola (2003), *Gilles Deleuze: Cinema and Philosophy*, Translated by Alisa Harts, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی