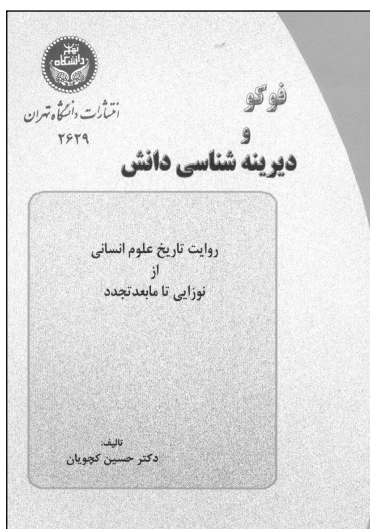


# سوژه‌ای ضد سوژه باوری

حسین کچویان



- فوکو و دیرینه‌شناسی دانش: روایت تاریخ علوم انسانی از نوزایی تا مابعدتجدد  
- حسین کچویان  
- انتشارات دانشگاه تهران  
- ۱۳۸۲، ۲۶۰ صفحه، ۱۵۰۰ نسخه، ۱۶۰۰ تومان

## مقدمه تقدیری و اعتذارجویانه

پیش از هر امری اینجانب باید دو تشکر و یک معذرت خواهی داشته باشم. تشکر اول از کتاب ماه علوم اجتماعی یا دست‌اندرکاران محترم آن است که امکان این گونه مباحثات را فراهم آورده‌اند. البته این به معنای تأیید خطی مشی ماهنامه و سیاست‌های راهبردی یا کاری آن نیست. اما در هر حال صرف‌نظر از این عدم توافقی که طبیعی است و بحث درباره آن مجال دیگری می‌طلبد، باز کردن باب مباحثه و نقد کتب، کار درخور و ارزشمندی است.

تقدیر و تشکر دوم متوجه جناب آقای دکتر قانع‌راد دوست دیرینه اینجانب می‌شود که زحمت معرفی و نقد کتاب را تقبل نموده‌اند و ضمن معرفی خوب، نقدهای متفطنانه‌ای نیز بر آن وارد کرده‌اند.

اما معذرت خواهی اینجانب که مقدمه ورود به مباحثه حول نقادیهای جناب دکتر قانع‌راد است، هم متوجه ایشان، هم دست‌اندرکاران ماهنامه و هم تمامی کسانی می‌شود که زحمت خواندن کتاب را به خود داده یا می‌دهند. در تأیید نقد اول وارد بر کتاب، بنده با شرمندگی تمام مسئولیت اشتباهات و اغلاط تحریری را می‌پذیرم و عذر تقصیر می‌آورم گرچه به واقع مقصر یا قاصر نیستم. مشکلات کتاب از این حیث به اندازه‌ای است که اینجانب همیشه از آن احساس ناراحتی و خجلت کرده‌ام. گرچه حدوداً پنج بار کار بازخوانی و تصحیح متن تحریر شده را تا زمان چاپ انجام داده‌ام. بنده زمان انجام کار نیز متوجه شدم که باید نقصی در فرایند تحریر (مثل ویروسی بودن دستگاه) وجود داشته باشد، چون پس از هر بار تصحیح خطاهای تازه‌ای در متن پیدا می‌شد. ولی علی‌رغم تذکرات مشکل حل نشد و ظاهراً در مرحله پایانی پس از تصحیح آخر تشدید نیز شده است.

## مسئله معادله‌ها

اما در مورد معادل‌گزینیهای اینجانب که برای رد آنها متواضعانه و کریمانه صرفاً به بیان ترجیحات شخصی ناقد محترم اکتفا شده، بنده مطلب زیادی برای

گفتن ندارم. این عرصه قطعاً عرصه گسترده‌ای برای اعمال ترجیحات شخصی در ترجمه یا جایگزینی اصطلاحات است. اما اینجانب در کنار معیارهای زبان‌شناختی مثل ترکیبی یا اشتقاقی بودن، دو ملاک را در کارهای ترجمه‌ای لازم‌الرعا می‌دانم. اولاً معادله‌های فارسی باید حتی‌الامکان معنا و مفهوم دقیق اصطلاح را منتقل کند، ثانیاً باید به رویه‌های موجود معادل‌گزینی پایبند باشد تا از این طریق کار ترجمه و زبانهای تخصصی نظم و نسقی بیابد. بر پایه این ملاکهاست که معادله‌های ایشان را بعضاً مناسب‌تر یافتیم و بعضاً نه. معادله‌هایی همچون تمثیل برای analogy و تحلیل تکوینی برای genetic analysis بر معادله‌های اینجانب ترجیح دارد.

در هر دو مورد خطای فاحشی از ناحیه اینجانب وجود دارد، چون در مورد تمثیل، خزینه زبانی سنتی ما در فلسفه و منطق و در مورد تحلیل تکوینی، خزینه زبانی جدید ما مؤید ایشان است. شاید وجه خطای اینجانب در مورد دوم آن باشد که در زمان ترجمه به منابع فارسی دسترسی نداشته‌ام، اما قطعاً خطای اول عذربردار نیست، چون از قبل نسبت به آن اطلاع داشته‌ام و می‌دانستم که قدمای ما از زمان ترجمه متون یونانی به عربی تمثیل را معادل analogy قرار داده و آن را به عنوان قیاس فقهی از قیاس منطقی متمایز ساخته‌اند.

اما در مورد معادله‌های دیگر به دلایل گفته شده، پیشنهادهای ایشان از نظر بنده ترجیح ندارد. مثلاً وقتی برای episteme معادل سامان دانایی یا نظم معرفتی گذاشته می‌شود از دو جهت عدم ترجیح به وجود می‌آید. اولاً معادل بنده یک واژه ترکیبی نیست بلکه مشتق از یک لفظ است. به علاوه معنای مورد نظر واژه در دستگاه فکر فوکویی را به دقت می‌رساند. همین جا بگویم که معادل اینجانب برای اپیستمه «شناسانه» است و «شناسه» از خطاهای تحریری کتاب می‌باشد. شناسانه در دستگاه فوکویی آن نظم معرفتی است که امکان شناخت خاصی را موجب می‌شود نه هر نظم یا سامان معرفتی و دانایی. در مورد دیگر نیز ادله‌ای نظیر این یا وجود حافظه زبانی و ریشه‌داشتن اصطلاح در سنت

معرفتی ما (مانند امر فی نفسه و لنفسه) و نظایر اینها در ترجیح نگارنده دخیل بوده است. با اعلام اینکه معادل بنده برای sociologism نیز «جامعه‌شناسی‌گرایی» است، احتمال این را می‌دهم که «جامعه‌شناسی‌گری» از اغلاط تحریری موجود در متن باشد که به واسطه مشکلات فنی گفته شده، به وجود آمده است.

#### نقد محوری؛ قرائت سوژه باورانه از یک ضد سوژه

اما در مورد بحث محتوایی که به قرائت سوژه باورانه بنده از دیرینه‌شناسی دانش، انتقاد وارد می‌کند، چه توضیحی دارم؟ این انتقاد که در عنوان مقاله نیز منعکس شده، مهم‌ترین اشکال ناقد محترم است و از وجهی باید اذعان کنم که ایشان نقد درستی را مطرح کرده‌اند. در کار و اندیشه فوکو، مشکلی وجود دارد که مشهورترین ناقد آن از این حیث هابرماس است. اما این مشکل، صورتی عام دارد و ویژگی عمده طرح یا دستگاه نظری فوکویی (اگر مجاز به استفاده از این اصطلاح باشیم) را منعکس می‌کند. دستگاه نظری فوکو، به عنوان دستگاهی برآمده از اندیشه ساختارگرایی اشتراوس، تاریخ‌نویسی مکتب آنال و بالاتر از همه

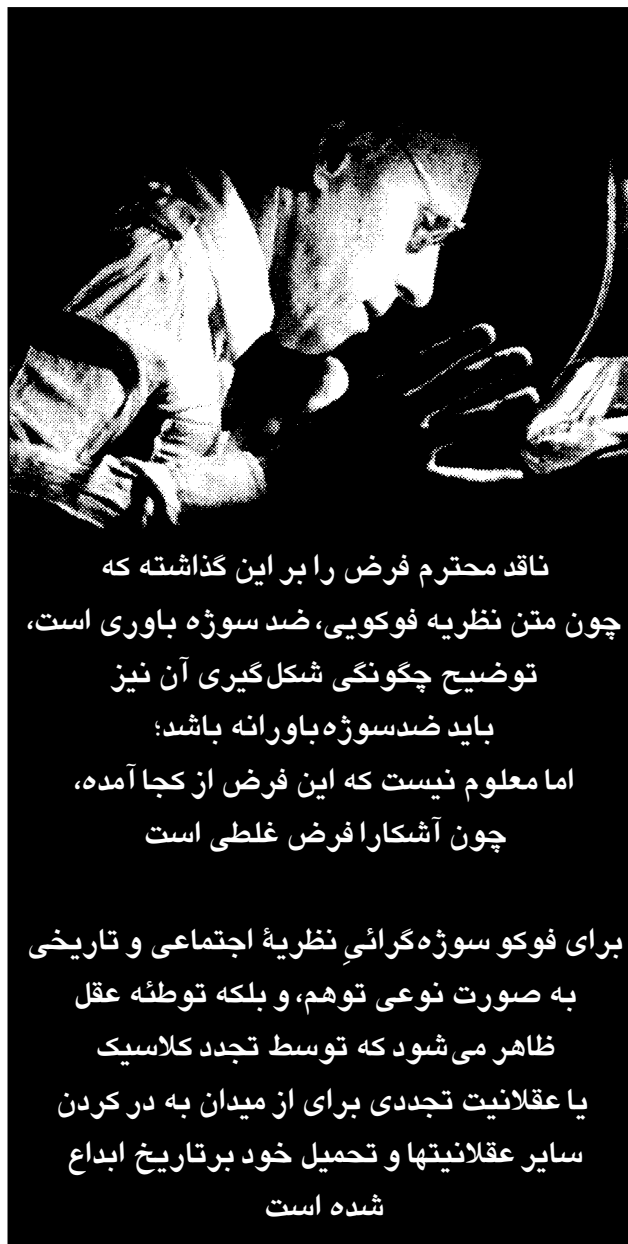
نیچه بر پایه حذف عاملیت و کارگزاری انسان در جامعه و تاریخ عمل می‌کند. این دستگاه به طور مشخص با طرح نظریه غریب «مرگ انسان»، ضدیت غیرقابل التیامی با سوژه‌گرایی از هر نوع آن دارد. با اینکه نظریه «مرگ انسان» متعلق به دوره دیرینه‌شناسانه فکر فوکویی است، حاکمیت ناآگاهی بر حیات انسان در دوره تبارشناسانه به یک معنا حتی تشدید نیز می‌شود. در کل، انسان در چارچوب فکری فوکو تقدیری فراتر از خواست خود می‌یابد و بیرون از آگاهی وی تعیین گردیده و او را با خود همراه و سازگار می‌سازد. به این معنا قرائتی که کار فوکو را به عنوان خواست و اراده اجرای انقلابی در فکر یا عمل عرضه می‌کند، ظاهراً با رویکرد غیر اراده‌گرایانه و ضدآگاهی وی به تاریخ و تحولات فکری یا اجتماعی متناقض است. رویکردی که انسانها را به صورت مترسکها یا بازیچه‌هایی در دست نیروها و جریانهای کور تاریخی می‌بیند؛ نیروهایی بر آمده از عمق ظلمانی لایه‌های زیرین دیرینه شناسانه و ناشی از سلسله در هم تنیده اعمال غیرگفتمانی و کردارهای گفتمانی با آغاز و ریشه نامعلوم.

همان‌طور که گفته شد این نقد، از وجهی اعتبار دارد و اگر نتوان معنا و

مفهوم آن را روشن ساخت تناقض آشکار و ناسازگار کار اینجانب را با اندیشه فوکو ظاهر می‌سازد. اما در واقع هیچ تناقضی در این کار وجود ندارد، بلکه اگر مشکلی هم باشد به خود فوکو برمی‌گردد. برای درک مسئله لازم است میان دو دسته از امور تمایز گذاشت. در خصوص فهم فوکو نظیر فهم هرمتفکر دیگر اجتماعی با دو مسئله مواجهیم:

مسئله اول به نوع نظریه یا رویکرد فوکو در فهم جامعه، انسان و نقش وی در تاریخ یا تحولات تاریخی مربوط می‌شود. از این وجه فوکو خواه در دیرینه‌شناسی و خواه در تبارشناسی، خواه در پرداخت به موضوع دانش و خواه در پرداخت به موضوعات سیاست و اخلاق، ضدسوژه‌گرا و نافی نقش اراده و خواست آگاهانه انسان در صورتبندی جامعه و تعیین ماهیت یا تغییرات آن است. برای فوکو سوژه‌گرایی نظریه اجتماعی و تاریخی به صورت نوعی توهم، و بلکه توطئه عقل ظاهر می‌شود که توسط تجدد کلاسیک یا عقلانیت تجدیدی برای از میدان به در کردن سایر عقلانیتها و تحمیل خود بر تاریخ ابداع شده است. از دید او صورتهای مختلف تاریخی چه در شکل‌شناسانه‌های معرفتی و چه در قالب نظامات اجتماعی مستقل از اراده و خواست آگاهانه انسانها تعیین و بر آنها تحمیل می‌شود. از این منظر نفی این حقیقت یا دگرگونه نشان دادن آن توسط تجدد و عقلانیت تجدیدی به منظور استتکاف از این است که عقلانیت و نظم تجدیدی بیرون از مهار و کنترل انسان متجدد قرار گیرد. انسان متجدد با ارائه تفسیر سوژه‌گرایانه از تاریخ و جامعه می‌خواهد خود را مسلط بر خود و حیات خود نشان داده و از این طریق جاودانگی‌اش را صورتی معقول و علمی بخشد. تجدد می‌خواهد از زیر بار این حقیقت شانه خالی کند که در لحظه‌ای تاریخی به دلالتی نامعلوم بدون آنکه انسان بخواهد تجدد با ساختارهای معرفتی و اجتماعی خود ظاهر شده و علی‌رغم خواست وی در لحظه تاریخی دیگری از ورای آگاهی و اراده او جای خود را به نظم و جامعه‌ای دیگر خواهد داد.

اما اندیشه فوکو به این ختم نمی‌شود که انسان را به صورت ذره‌ای بی‌اختیار و بی‌مقدار در دست جریانها و رخدادهای بیرون از حوزه آگاهی و خواست سوژه درآورد. این وجه از تفکر فوکو متن نظریه اجتماعی او را بازگو می‌کند. اما اندیشه یا نظریه اجتماعی فوکو بُعد دیگری دارد که به خود او یا فرآیند شکل‌گیری نظریه وی برمی‌گردد و بُعد دیگری هم به پیامدهای اندیشه‌اش. متن نظریه یک متفکر از جمله فوکو هم ریشه و هم



**ناقد محترم فرض را بر این گذاشته که چون متن نظریه فوکویی، ضد سوژه باوری است، توضیح چگونگی شکل‌گیری آن نیز باید ضد سوژه باورانه باشد؛ اما معلوم نیست که این فرض از کجا آمده، چون آشکارا فرض غلطی است برای فوکو سوژه‌گرایی نظریه اجتماعی و تاریخی به صورت نوعی توهم، و بلکه توطئه عقل ظاهر می‌شود که توسط تجدد کلاسیک یا عقلانیت تجدیدی برای از میدان به در کردن سایر عقلانیتها و تحمیل خود بر تاریخ ابداع شده است**

شاخ و برگ یا ثمراتی دارد که بیرون از این تنه اصلی قرار دارد. یک متفکر تا دست یابی به نظریه خاص خود در هر زمینه‌ای، راهی طولانی از تشخیص یا تعیین مسئله‌اش تا تمهید مقدمات مفهومی و انتخاب روش را طی می‌کند که همگی مستقل از نظریه حاصله در پایان بوده و تحت تأثیر عوامل و دلائلی غیر از آنچه در متن نظریه آمده شکل گرفته‌اند. لازم به تأمل چندانی نیست که دریابیم فرایند شکل‌گیری یک نظریه نمی‌تواند تحت تأثیر نظریه‌ای باشد که در پایان این فرایند حاصل می‌شود. کما اینکه پیامدهای عینی و نظری یک نظریه لزوماً محدود به چارچوب متنی نظریه نیست، بلکه تحت تأثیر عوامل و دلائل مختلفی قرار دارد.

برای بازنمایی اندیشه‌های یک متفکر می‌توان از روشها و رویکردهای متعددی استفاده کرد. بخشی از کار بازنمایی یک اندیشه، معطوف به توضیح یا تبیین متن نظریه است. اما بخشی دیگر، ناظر به چگونگی برآمدن و ساخت آن نظریه است. تا آنجایی که به متن نظریه فوکو برمی‌گردد بنده همان‌گونه که در همین نوشتار تأکید کردم اندیشه‌های او را سوژه باورانه نمی‌دانم و در کار کتاب نیز چنین تقریری از آن ارائه نکرده‌ام. مشکلی که ناقد محترم در کار کتاب دیده،

ناظر به هدف دوم یعنی بازنمایی ریشه‌ها و نحوه شکل‌گیری منظومه فوکویی است. ناقد محترم فرض را بر این گذاشته که چون متن نظریه فوکویی، ضد سوژه‌باوری است، توضیح چگونگی شکل‌گیری آن نیز باید ضد سوژه‌باورانه باشد. اما معلوم نیست که این فرض از کجا آمده، چون آشکارا فرض غلطی است.

در تبیین نحوه شکل‌گیری اندیشه‌های یک متفکر حداقل دوگونه رویکرد وجود دارد. رویکرد اول فلسفی - تحلیلی و رویکرد دوم تجربی است. چنین نیست که ما در هیچ یک از این رویکردها ملزم باشیم که دید یا روشی سازگار با متن نظریه یا اندیشه‌های متفکر مورد بررسی خود انتخاب کنیم. این در اختیار متفکر یا اندیشه مورد بررسی نیست که چنین چیزی را به ما دیکته کند. تحلیل و فهم بیرونی (فلسفی یا تجربی) یک متفکر یا اندیشه، روشهای خاص خود را دارد که استفاده از آنها بر پایه معیارهای متن تفکر یا متفکر انجام نمی‌گیرد. بنده در اینجا است که فرایند شکل‌گیری منظومه فوکویی را سوژه‌باورانه فهم کرده و توضیح داده‌ام. البته توضیح دلائل درستی یا تناسب این روش مجال دیگری می‌طلبد، لکن اصل قاعده با عدم

توضیح این دلائل، نمی‌تواند مورد خدشه قرار گیرد. هیچ الزامی نیست که نحوه ساخت و ساز و رشد و نمو یا بالندگی و ثمردهی اندیشه فوکو یا هر متفکر دیگری را بر پایه و چارچوب نظریه اجتماعی او، در اینجا دیرینه‌شناسانه و تبارشناسانه یا ضد سوژه‌گرایانه، تبیین کنیم.

بنده به دلائل فلسفی یا نظری و هم‌چنین برپایه ادله جامعه‌شناختی معتقد بهترین یا مناسب‌ترین شیوه توضیح فرایند شکل‌گیری یک اندیشه یا فکر رویه سوژه‌گرایانه است. انسانها حتی اگر مترسکی نیز بیش نباشند، انسان‌اند و بر پایه اراده و آگاهی عمل می‌کنند. دستگاه فوکویی نافی این سطح از مداخله آگاهی و اراده نیست. این دستگاه، عوامل و نیروهای تعیین‌کننده، شکل‌دهنده یا جهت‌دهنده اراده و آگاهی را به بیرون از سوژه منتقل می‌کند. از این منظر، حتی با فرض درستی رویکرد تبارشناسانه و دیرینه‌شناسانه، اشکالی به وجود نمی‌آید که نقطه آغاز تحلیل را فرایندها، روندها یا نیروهای تعیین‌کننده آگاهی و اراده قرار ندهیم، بلکه آنجایی را که سوژه تحت تأثیر این جریانها و

نیروها شکل گرفته ابتدای تحلیل خود بگیریم.

البته این امکان نیز وجود دارد که ریشه‌های نظری و عینی یا کلاً فرآیند سرزدن و بالیدن یک اندیشه یا یک متفکر را به نحوی سازگار با نظریه او توضیح دهیم. این کار مشروط به آن است که متفکر مورد نظر نظریه‌ای در باب تاریخ اجتماعی، سیاسی یا معرفت داشته باشد یا نظریه‌اش ناظر به چنین توضیح یا تبیینی باشد. روشن است که در مورد فوکو این شرط حاصل است. اما هنگامی که بخواهیم فوکو را بر پایه نظریه خود وی توضیح دهیم دشواریهایی بروز می‌کند که توسط بعضی متفکرین نظیر برنز (Burns) یا هابرماس مطرح شده است. در کتاب، به دشواری زندگینامه‌نویسی فوکو از این حیث اشاراتی داشته‌ام. با این حال معتقدم چنین کاری ممکن است و اگر امکانی بیابیم آن را به انجام خواهیم رساند زیرا معتقدم می‌توان فوکو را آن‌گونه که خود می‌خواست از صحنه محو کرد و او را آن‌گونه که در «نظم سخن» می‌گوید به لحظه‌ای تاریخی بدل ساخت که نمود یا ظهور نیروهای پنهانی زمان و لحظه‌ها باشد و بی‌آنکه تاریخ از او یا فعل و سخن او آغاز شود، تنها او را در مسیر گذر خویش به لحظه‌ای دیگر قرار دهد و به تفکر یا سخن درآورد.

## بخشی از تناقضی که در کار بنده دیده شده اساساً تناقض نیست بلکه کاملاً با توضیح فوکویی از خودش در چارچوب رویکردش سازگار است

### فوکو یک انسان است و صرف نظر از هر تفسیری که در مورد نحوه تعیین شدگی و تحقق تاریخی خود یا دیگران دارد، زندگی روزمره‌اش را با خواست، آگاهی و اراده خود می‌گذراند

### انسان در چارچوب فکری فوکو تقدیری فراتر از خواست خود می‌یابد و حیات اجتماعی و تاریخی‌اش در بیرون از آگاهی وی تعیین گردیده و او را با خود همراه و سازگار می‌سازد

همیشه این امکان وجود دارد که بپرسیم یک متفکر تا چه پایه با اندیشه‌های خود سازگار عمل کرده یا می‌تواند بکند. این امر شاخص مهمی برای ارزیابی صحت نظریه‌هاست. به واسطه عدم تأمین این معیار است که حوزه جامعه‌شناسی معرفت و علم نتوانسته اعتبار کلی خود را به عموم اهل نظر بقبولاند. اما در اینجا توجه ما به این معیار برای درک این است که تا چه پایه ممکن است نظریه‌های فوکو را به خود وی یا اندیشه‌های او تعمیم داد و کتابی متناسب با رویکرد ضد سوژه باورانه او درباره‌اش تألیف کرد. از این جهت می‌خواهم نشان دهم که صرف‌نظر از مباحثات نظری قبلی همچنان کار اینجانب موجه است.

در هر حال برای پیگیری این مسئله باز باید آن را در دو زمینه متفاوت بررسی کرد. تا آنجا که به فرایند شکل‌گیری اندیشه‌های فوکو برمی‌گردد، علی‌رغم بعضی مسائل هم می‌توان او را در چارچوب رویکردش توضیح داد، هم اینکه خود او برای تعیین جایگاه و مفهوم کارش از این حدود فراتر نرفته است.

در واقع بخشی از تناقضی که در کار بنده دیده شده اساساً تناقض نیست بلکه کاملاً با توضیح فوکویی از خودش در چارچوب رویکردش سازگار است. فوکو در «نظم اشیاء» کار خود را در انتهای تجدد و به عنوان مدخلی برای عصر ما بعد تجدد می‌داند. یکی از تفسیرهای موجود در کار فوکو این است که دیرینه‌شناسی را ضد علم حوزه تاریخ قلمداد می‌کند که شناسانه جامعه تجدد به آنها امکان ظهور داده است. توضیح بنده در کتاب در این خصوص به‌گونه‌ای است که می‌توان از آن توهم سوژه باوری داشت. زیرا می‌گوییم فوکو جایگاه خود و کار خود را در این عصر قرار می‌دهد. اما علی‌رغم توهم احتمالی، اعتقاد به چنین دیدی از جانب فوکو یا بنده به مفهوم سوژه باوری نیست، زیرا این جایگاه توسط فوکو تعیین نشده است بلکه فوکو خود و کار خود را در ربط با این رخداد تاریخی و تظاهر شناسانه جدید فهم می‌کند. البته در اینجا اشکال دیگری در نظر و کار فوکو وجود دارد که به نقد ناقد محترم ربطی نمی‌یابد.

اما زمینه دیگر بحث به نقش و کارکردی برمی‌گردد که فوکو برای کار خود یا اندیشه‌هایش قائل است. بالاخره این فوکوست که می‌گوید «رسالت اصلی، آزادکردن اندیشه از بندگی‌اش در برابر استعلاست.» یا هموست که می‌گوید

## تجدد می‌خواهد از زیر بار این حقیقت شانه خالی کند که در لحظه‌ای تاریخ به دلائلی نامعلوم بدون آنکه انسان بخواهد تجدد با ساختارهای معرفتی و اجتماعی خود ظاهر شده و علی‌رغم خواست وی در لحظه تاریخی دیگری از ورای آگاهی و اراده او جای خود را به نظم و جامعه‌ای دیگر خواهد داد

### با فرض درستی رویکرد تبارشناسانه و دیرینه‌شناسانه، اشکالی به وجود نمی‌آید که نقطه آغاز تحلیل را فرایندها، روندها یا نیروهای تعیین‌کننده آگاهی و اراده قرار ندهیم، بلکه آنجایی را که سوژه تحت تأثیر این جریانها و نیروها شکل گرفته ابتدای تحلیل خود بگیریم

«هدف من این است که تاریخ شیوه‌های متفاوتی را بنویسم که در فرهنگ ما افراد انسان با آن شیوه‌ها تبدیل به سوژه شده‌اند». فوکو یک انسان است و صرف‌نظر از هر تفسیری که در مورد نحوه تعیین شدگی و تحقق تاریخی خود یا دیگران دارد، زندگی روزمره‌اش را با خواست، آگاهی و اراده خود می‌گذراند. همین وجه است که به ما اجازه می‌دهد در توضیح اندیشه‌اش به نقش او به عنوان سوژه، و فاعل آگاهی و عمل توجه کنیم. گفته شد که می‌توان این مواجهه با خود را با رویکرد ضد سوژه‌گرایانه او جمع کرد. اما زندگی عملی وی و بعضی تعبیرات او در مواردی علی‌رغم کوشش فوق‌العاده وی در جهت سازگاری، ممکن است نتواند در این چارچوب، بی‌تناقض حفظ شود. او در جایی گفته «دوست دارم کتابهایم چون خنجر، کوکتل مولوتوف و میدان مین باشد». اریک برنز در باب این سخن می‌گوید «چنین اشتیاقی چیزی بیش از غریزه استفاده از تاکتیکهای تکان‌دهنده کلامی را بیان می‌کند، غریزه‌ای که فوکو آن را به وفور داشت. زیرا این اشتیاق از آن بلندپروازی ریشه می‌گیرد که تمامی

زندگی فوکو را انباشته بود. می‌خواست از نوشته‌های خود رخدادی روشن‌فکرانه بسازد که قادر باشد در برابر هم‌هویت‌کردن - و از این رو در برابر بازنمایی - مقاومت کند.» (برنز، ۱۳۷۳: ۲۳-۴) فوکو نه تنها نوشته‌هایش را در خدمت غایات یا اشتیاقی قرار داده بود که بدون فرض وجود سوژه در شکل اعلائی آن ممکن نیست، بلکه عملاً نیز با درگیری در فعالیتهای اجتماعی و تلاش برای مقاومت و درهم شکستن اشکال سلطه‌ای که نمی‌پسندد، به عنوان یک سوژه ناب در صحنه حاضر شده است. در واقع اگر توجه کنیم که چرخش وی از دیرینه‌شناسی به تبارشناسی، حاصل یا تبع رخداد‌های مه ۱۹۶۸ پاریس است، معلوم خواهد شد که سوژه‌باوری چه جایگاهی در کار فوکو و تفسیر وی از خود یا کارهایش دارد. با اینکه بنده هنوز این احتمال را می‌دهم که این ابعاد کار و فکر فوکو را به نحوی با رویکرد ضد سوژه باورانه موجود در نظریه‌اش سازگار ساخت، اما در واقع تصور نمی‌کنم سازگاری‌ای وجود داشته باشد. وی اندیشه‌هایش را برای ایجاد تغییراتی به کار می‌گیرد و خود را در خدمت اهداف مقاومت‌جویانه‌ای قرار می‌دهد که تنها در یک صورت می‌توان آن را با رویکرد سازگار ساخت. او می‌تواند خود را پیامد یا دنباله تاریخی یا لحظه‌ای در تاریخ در حال ظهور بداند که از طریق اقدامات و کارهای او تحقق می‌یابد. اما چنین اعتقادی مستلزم چیزی بیش از سوژه‌انسانی است. تنها در صورتی که فوکو خود را در جای سوژه دینی یعنی خدا قرار داده باشد امکان دارد جایگاهی این چنین برای خود در تاریخ تصور کند و کار و اندیشه‌هایش را لحظه‌ای از آن بداند. تنها آنکه می‌داند تاریخ از کجا آمده و به کجا می‌رود می‌تواند روشن کند که در هر لحظه چه عمل یا رفتاری در مسیر این تاریخ قرار دارد!

#### پاسخ به دو نقد دیگر

اما در پایان مقاله ناقد محترم، مجموعه نقدهایی یک سطر به طور فشرده و بی‌درپی طرح شده که عمده آنها به مسئله پیشین یعنی سوژه‌باوری برمی‌گردد. برای حل مشکلاتی که در اینجا به عنوان نقد مطرح شده باید میان فرآیند شکل‌گیری نظریه، متن نظریه و پیامد یا کارکردهای نظریه تفکیک قائل شد و هم‌چنین میان آنچه فوکو در مورد تاریخ و جهان و نحوه تحول یا صورت‌بندی آن می‌گوید و آنچه خود او می‌خواهد و می‌کند. آیا این نکته عجیب نیست که اندیشه‌ای مانند اندیشه‌های فوکو بعد از خود تا این پایه جهان را تغییر داده و موجبات شکل‌گیری سوژه‌های تازه و جنبشهای نوین اجتماعی را فراهم می‌آورد؟ بر پایه نقدهای وارده معلوم نیست که فوکو یا کسانی که به مدد اندیشه‌های وی به صورت یک مقاومت سازمان یافته در برابر یکسان‌سازی هویت توسط عقلانیت و نظم تجدد ظاهر شده‌اند چرا چنین کرده‌اند. آیا قاعده‌تاً مطابق فهم ناقد محترم از رویکرد فوکویی باید می‌نشستند و از انجام هر کاری خودداری می‌کردند؟

وقتی من می‌نویسم «همه چیز نشان می‌دهد که اندیشه انسان جدید نمی‌تواند فراتر از حدودی خاص بیندیشد و محکوم به‌گونه‌ای خاص از اندیشیدن است» آن را به دوگونه با این سخن که «فوکو به دنبال گذر از همه حدود و از جمله این حدود می‌باشد و...» (ص ۳۴) سازگار می‌بینم. وجهی از سازگاری به این برمی‌گردد که جمله اول ناظر به محتوای اندیشه یا نظریه فوکوست و جمله دوم ناظر به مقاصد و غایات وی به عنوان یک انسان. اما به علاوه اینها در متن کتاب نیز آمده که فوکو به طور سازگاری با رویکردش شناسانه تجدد را پایان

## هنگامی که فوکو روشن می‌کند که پیوندی میان تجدد و حقیقت وجود ندارد، جایز است که از برآب بودن بنای تجدد سخن بگوید

یافته و خود را متعلق به شناسانه پس از تجدد می‌داند. در نتیجه در عین اینکه خود را محدود به حدود شناسانه تجدد می‌بیند می‌خواهد از حدود این شناسانه درگذرد یا آن را ببرد.

اما سخن اینجانب در مورد اینکه فوکو «نظریه‌های علمی را ابزاری در دست قدرتهای سیاسی قلمداد می‌کند» (ص ۲۳۰) می‌تواند دوگونه فهم شود. اگر این سخن به معنای معمول آن فهمیده شود قطعاً تفسیر دید فوکو نیست. اما در دید فوکو سیاست و حقیقت پیوند وثیقی با هم دارند. به این معنا که همان‌گونه که حقیقتی خاص بدون سیاستی خاص امکان ندارد، سیاستی خاص بدون در دست گرفتن حقیقتی خاص نمی‌تواند تحقق یابد. از اینجاست که هر دو اینها می‌توانند ابزارهایی برای یکدیگر قلمداد شوند.

اما از مسئله پیوند میان علم و تقدس که مورد نقد قرار گرفته می‌گذرم چون نقد ناقد نه به محتوای این بحث بلکه ناظر به عدم کفایت آن است. این را می‌پذیرم که جایگاه مسئله‌ای به این اهمیت، بیش از ذکر در حاشیه است. اما چه باید کرد که امکانی برای طرح آن در متن کتاب نبود و بالضرورت برای رفع ابهام بایستی به نحوی اجمالی در حاشیه به آن پرداخته می‌شد.

بحث از حقیقت عینی یا عینیت و حقیقت در متن اندیشه فوکویی مسئله‌ای ساده و سهل نیست. وقتی کسی از متن عقلانیت عقل سلیم به متن این اندیشه منتقل می‌شود لاجرم با تنگنمایی روبرو می‌شود که انتقادات مطروحه در این باب ناشی از آن است. هنگامی که شما در مقام بیان اندیشه فوکو در مورد ربط علم و حقیقت هستید آنچه پیش روی شما و خواننده‌تان است فهم متعارف آنها از این مفاهیم است. بنابراین سخن گفتن از حقیقت عینی یا نفی آن در مورد علم جدید فقط بیان دیدگاههای فوکو در رد این فهم متعارف است. اما سخن گفتن از برآب بودن بنای تجدد نیز به دلایل مشابهی برمی‌گردد. اگر این ادعا رد شود که تجدد به اعتبار حقیقت آن جاودانه است، قاعدتاً می‌توان از بنیانهای لرزان تجدد سخن گفت. تجدد به اعتبار پیوند وثیق خود با حقیقت جاودانه آن‌گونه که همه می‌فهمیم به جاودانگی خود باورداشت و آن را به صورت واقعیتی ابدی عرضه می‌کرد. هنگامی که فوکو روشن می‌کند که پیوندی میان تجدد و حقیقت به این معنا وجود ندارد، جایز است که از برآب بودن بنای تجدد سخن بگوید، کما اینکه در صفحات پایانی کتاب «نظم اشیاء» آن‌گونه که در متن کتاب خود نیز آورده‌ام از پایان تجدد در قالب زبانی استعاری و کنایی به شسته شدن و محو نقشهای حک شده بر شنهای ساحل تاریخ تعبیر می‌کند.

منبع:

۱- برنز، اریک (۱۳۷۳) میشل فوکو، بابک احمدی تهران: کهکشان.

- حیل‌های شرعی ناسازگار با فلسفه فقه

- محمد عبدالوهاب بحیری

- حسین صابری

- بنیاد پژوهش‌های اسلامی

- ۵۶۶ صفحه، ۱۳۷۶

کتاب پیش‌گفته ترجمه و برگردان کتاب «الحیل فی الشریعة الاسلامیة و شرح ما ورد فیها من الکتب و السنة» است که نویسنده آن را برای احراز کرسی استادی دانشگاه الازهر ارائه کرده و نمره ممتاز دریافت کرده است و مترجم هم برای دریافت درجه کارشناسی ارشد خود آن را با افزودن یک مقدمه و کتاب‌نامه به فارسی برگردانده است.

این کتاب همان‌گونه که از نامش پیداست به بررسی حیل‌های شرعی از دید کتاب و سنت می‌پردازد و همانند چنین کتابهایی که به تحلیل و بررسی حیل‌های شرعی در فقه شیعه پرداخته باشند در فقه و نیز حقوق اسلامی اندک و بلکه نایاب است و تنها کتاب مشابهی از دکتر علی اکبر ایزدی فرد عضو هیأت علمی دانشگاه بابلرسر که در واقع پایان‌نامه ارشد ایشان است وجود دارد که به معرفی حیل شرعی بخش عقود می‌پردازد و کمتر به تحلیل و بررسی مشروعیت و عدم مشروعیت حیل شرعی پرداخته است و یا کتاب تقلب نسبت به قانون دکتر سیدمحمد کاشانی که پیش از انقلاب چاپ شده است به نظر می‌آید که اقتباسی از کتاب بحیری باشد بی‌آنکه نامی از این کتاب آمده باشد.

به هر روی، کتاب حیل‌های شرعی ناسازگار با فلسفه فقه به دو دسته حیل‌های مشروع و نامشروع در دو بخش جداگانه پرداخته، نخست دلایل روایی و یا عدم روایی هر بخش را با توجه به دلایلی از کتاب، سنت و سیره تابعان بررسی کرده است و در پایان هر بند هم دیدگاه خود را بیان می‌کند. این کتاب به شیوه‌ای علمی و دقیق نگاشته شده و دسته‌بندیهای هماهنگ و استواری دارد که بر زیباییهای آن می‌افزاید و آن را استوارتر می‌نماید و افزون بر اینکه حیل‌های مشروع و نامشروع را بررسی کرده است، به نمونه‌های حیل‌ها هم اشاره کرده است.