

روش‌شناسی انتقادی نظریه فرهنگی فوکو

روح الله عباس زاده*

چکیده

برای به کار بردن هر نظریه‌ای توجه به زمینه‌های اجتماعی و معرفتی و همچنین مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی آن ضروری است. از آنجا که در سال‌های اخیر نظریه فرهنگی فوکو در ایران مورد توجه قرار گرفته، در این مقاله بر آن شدیم تا با روش تحلیلی - توصیفی به بررسی مبانی و زمینه‌های این نظریه پرداخته و برخی از نقدهای وارد بر آن را مطرح کنیم تا در مراجعه و به کار بردن آن مورد توجه قرار گیرد. به نظر می‌رسد، نظریه فرهنگی فوکو مبانی و بنیادهایی دارد که بدون توجه به آنها نمی‌توان به تحلیل مسائل اجتماعی در ایران پرداخت.

کلیدواژه‌ها

فوکو، نظریه فرهنگی، روش‌شناسی، گفتمان، نقد.

مقدمه

از میان متفکران فرانسوی، فوکو بیش از همه در ایران مورد توجه قرار گرفته و کتاب‌ها و مقالات بسیاری از او ترجمه شده است. هم‌چنین مقالات زیادی با بهره‌گیری از دیدگاه‌های فوکو نگاشته شده‌اند. بهره‌گیری از هر نظریه‌ای باید با توجه به مبانی آن صورت گیرد و بدون توجه به مبانی اندیشه، نمی‌تواند در هر بستر و موقعیتی مورد استفاده قرار گیرد. روش‌شناسی انتقادی، یکی از روش‌هایی است که می‌توان به بررسی مبانی نظریه‌های مختلف پرداخت. از آنجا که دیدگاه‌های فوکو در ایران مورد توجه است، ضروری خواهد بود که روش‌شناسی انتقادی نظریه فوکو صورت گیرد و از آنجا که نظریه‌ها و آرای فوکو بیشتر در عرصه فرهنگی مطرح شده‌اند، در این مقاله به روش‌شناسی انتقادی نظریه فرهنگی فوکو پرداخته‌ایم.

چارچوب مفهومی

روش‌شناسی، شناخت شیوه‌های اندیشه و راه‌های تولید علم و دانش در عرصه معرفت بشری است و موضوع آن، روش علم و معرفت است. روش در ارتباط مستقیم با عواملی چون موضوع و هدف معرفت، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی‌ای است که معرفت بر اساس آن شکل می‌گیرد. روش‌شناسی، غیر از روش است؛ روش، مسیری است که دانشمند در مسیر علمی خود طی می‌کند، ولی روش‌شناسی، دانش درجه دومی است که به شناخت آن مسیر می‌پردازد (پارسا، ۱۳۹۰: ۶۹). در مقابل روش‌شناسی بنیادین، روش‌شناسی کاربردی بر روش کاربرد یک نظریه علمی در حوزه‌های معرفتی مرتبط با نظریه ناظر است و مؤخر از نظریه است (همان: ۷۶) از این رو، هر اندیشه‌ای بر بنیان‌های فلسفی خاصی استوار است و بنیان‌های فلسفی، تأثیری شگرف بر روش‌ها و نظریه‌های جامعه‌شناسی دارند. منظور از بنیان‌های فلسفی خاص، مباحث هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، شناخت‌شناختی (معرفت‌شناختی) و روش‌شناختی است.

در بحث روش‌شناسی انتقادی، به زمینه‌های اجتماعی معرفت نیز نظری خواهیم افکند. هدف از بررسی زمینه‌های اجتماعی از جهت زاویه خاصی است که برای ذهن افراد از جهت دریافت حقایق و تصرفات و اعتبارات عملی، نسبت به مفاهیم فراهم می‌آورد و البته این تناسب با اینکه محدوده علم را به تناسب کارکردها و آثار اجتماعی مفاهیم و معانی مشخص می‌کند، ولی در محتوای درونی معرفت - از جهت ارزش معرفت و جنبه کاشفیت آن‌ها - اثر

نمی‌گذارد (همان: ۱۴۸-۱۴۹).

بنابراین، برای روش‌شناسی نظریه فرهنگی فوکو، پس از اشاره به زندگی‌نامه و آثار او، اشاره‌ای به نظریه فرهنگی فوکو خواهیم داشت؛ سپس زمینه‌های اجتماعی مؤثر در شکل‌گیری اندیشه فوکو را بررسی کرده و در ادامه، به مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی فوکو پرداخته و نقدهای مربوط به هر کدام از مبانی را مطرح خواهیم کرد.

زندگی‌نامه و آثار

پُل میشل فوکو در ۱۵ اکتبر ۱۹۲۶ میلادی در پوآتیه فرانسه و در خانواده‌ای بورژوازی به دنیا آمد. پدرش که طبیب بود او را به مدرسه کاتولیک‌ها فرستاد. در پایان جنگ، میشل جوان در مدرسه شبانه‌روزی هانری چهارم در پاریس درس می‌خواند و برای شرکت در امتحان ورودی «اکول نرمال سوپریور» که یکی از دانش‌سراهای عالی فرانسه بود، آماده می‌شد. وی در سال ۱۹۴۶ وارد دانشگاه شد و در سال ۱۹۴۸ لیسانس فلسفه خود را از در دانشگاه سوربن دریافت کرد. در همین دوران در بیمارستان روانی «سنت آن» بستری شد و مباحث فلسفه جاذبه خود را نزد فوکو از دست داد، او فلسفه رسمی را جواب‌گوی دردهای جامعه فرانسه نمی‌دانست و روان‌شناسی و آسیب‌شناسی روانی را در حل معضلات و دردهای روانی جامعه فرانسه تواناتر می‌دانست. از این‌رو، به ادامه تحصیل در رشته روان‌شناسی پرداخت و در سال ۱۹۵۰ لیسانس روان‌شناسی را دریافت کرد. و در سال ۱۹۶۱ از رساله دکتری خود با عنوان «تاریخ جنون در عصر کلاسیک» دفاع کرد (نصیری‌پور، ۱۳۹۰: ۵۱-۵۴).

وی از آغاز ورودش به دانشگاه، از تعلیمات استادانی چون ژان هیپولیت - مترجم و مفسر پدیدارشناسی روح هگل - و ژرژ کانگیلهم - پژوهنده تاریخ علم - بهره گرفت و تحت تأثیر شخصیت و دیدگاه آلتوسر بنیان‌گذار آتی ساختارگرایی مارکسیستی قرار گرفت، (مرکیور، ۱۳۸۹: ۲۱) به طوری که در سال ۱۹۵۰ به توصیه او به عضویت حزب کمونیست فرانسه درآمد. گرایش‌های مارکسیستی و علاقه‌مندی فوکو به کاوش‌های روانی از رهگذر بررسی‌های زبان‌شناسانه و شکست پدیدارشناسی وجودی سارتر و مرلوپونتی، او را به سوی لاکان که تحلیل روانی خود را از ترکیب ساخت‌گرایی و مارکسیسم و فرویدیسم سازمان داده بود، رهنمون ساخت. از سوی دیگر فوکو با کانگیلهم از نزدیک آشنا بود و تأثیرات زیادی از او پذیرفت.

فوکو پس از ۱۹۶۴ استاد تاریخ نظام‌های تطبیقی اندیشه شد و چشم‌اندازهای نوینی در تاریخ و جامعه‌شناسی گشود. در سال ۱۹۶۶ به ریاست بخش فلسفه در دانشگاه کلرمون - فران در ایالت اوورنی رسید (مرکیور، ۱۳۸۹: ۲۱) و سرانجام در سال ۱۹۸۴ در اثر بیماری ایدز درگذشت. هرچند که او را پوچ‌انگار و ویران‌گر علوم اجتماعی لقب داده‌اند، اما با این همه، اندیشه او بر بسیاری از رشته‌های علوم اجتماعی تأثیرات مهمی گذاشت. «دیدگاه‌های او در زمینه دانش، قدرت، گفتمان، فرهنگ و جامعه او را در شمار متفکران مطرح اروپا آورد» (ضمیران، ۱۳۷۸: ۱).

آثار فوکو از حیث محتوا به سه بخش عمده تقسیم می‌شوند: بخشی که تحت تأثیر هرمنوتیک هایدگری است و اوج این گرایش در کتاب تاریخ جنون آشکار شده است، بخش دیگر را می‌توان باستان‌شناسی یا دیرینه‌شناسی معرفت نامید، که تحلیلی شبه‌ساختاری یا نیمه‌ساختاری دارد که مهم‌ترین آثار او در این نگرش در پیدایش درمانگاه (۱۹۶۳)، واژگان و اشیاء یا نظم اشیا (۱۹۶۶) و باستان‌شناسی معرفت (۱۹۶۹) متجلی است. بخش سوم آثار فوکو آثار تبارشناسانه اوست که به بررسی رابطه گفتمان و معرفت از یک سو و قدرت از سوی دیگر، می‌پردازد. نظم اشیا (۱۹۷۰) مراقبت و مجازات و جلد نخست تاریخ جنسیت و نیچه، تبارشناسی و تاریخ (۱۹۷۱) از نوشته‌های مربوط به این نگرش‌اند (پایا، ۱۳۷۵: الف: ۱۰۰).

نظریه فرهنگی فوکو

از آن‌جا که فوکو کتابی مستقل در بحث نظریه فرهنگی نداشته، اما تأثیرات زیادی در نظریه‌های فرهنگی داشته است، لازم است تا با تعیین چارچوب مشخصی وارد نظریه فرهنگی فوکو شویم. اگر فرهنگ را نظام معنایی مشترک افراد بدانیم که وارد حوزه رفتاری آن‌ها شده است و همچنین شالوده اصلی مباحث نظریه‌های فرهنگی را رابطه فرد و جامعه یا به تعبیر دیگر، رابطه عامل و ساختار در نظر بگیریم، در بررسی نظریه فرهنگی فوکو آن‌چه در این چارچوب می‌گنجد، مباحث پساساختارگرایی و مفاهیم قدرت و گفتمان خواهد بود. در علوم اجتماعی، بحث‌های پساساختارگرایی حول آثار میشل فوکو دور می‌زند و او به عنوان موجد و تثبیت‌کننده الگوی مابعد ساختارگرایی مطرح است. مفسران فوکو، او را یکی از پرنفوذترین متفکران حوزه نظریه فرهنگی می‌دانند (اسمیت، ۱۳۸۷: ۱۹۸) هسته مرکزی خط‌مشی سیاسی پساساختارگرایی، تنزل دادن شناسنده از جایگاه اصلی به جایگاه فرعی است و فوکو نیز از طرفداران این حرکت است (کالینکوس، ۱۳۸۲: ۱۵۰) دو مشخصه

پساساختارگرایی عبارتند از:

۱. **نفی وحدت:** از دیدگاه پاساساختارگرایان هر آنچه تاکنون متضمن وحدت تلقی می‌شد، در واقع، چند وجهی و متکثر است. هیچ اندیشه ساده و روشنی در کار نیست. هر فردی همچون موزاییک، مجموعه‌ای از تعارض‌ها و اجزای گوناگون قابل روایت است (لجت، ۱۳۸۳: ۲۰۰).

۲. **نفی خصلت استعلایی ارزش‌ها و هنجارها:** از دیدگاه پاساساختارگرایان، مفاهیمی همچون حقیقت، عقلانیت، عدالت، خیر و... مستقل از فرآیندهایی که خود توصیف می‌کنند، نیستند؛ بلکه فراورده همان فرآیندهایند. هم‌چنین ارزش‌ها و هنجارها از متن زبان، تجربه و علایق اجتماعی جدا نیستند و دعاوی عقلانیت نیز تعیین‌کننده آن به حساب می‌آیند (کهون، ۱۳۸۱: ۲۵).

مکتب پاساساختارگرایی با دست کشیدن از هرگونه داعیه‌های مکتب ساختارگرایی در خصوص عینیت، قطعیت و جامعیت، به‌جای مفاهیم واحد، یکدست، کلی، جامع و جهان‌شمول یا همگانی پذیرفته شده در ساختارگرایی، بر کثرت، چندگانگی، جزئیت، پراکنندگی، عدم انسجام و فردیت مفاهیم تأکید می‌ورزد و در مقابل فوریت، آنیت، ضرورت، تعلل‌ناپذیری معانی و مفاهیم بر عدم فوریت و تعلل‌پذیری معانی و مفاهیم تأکید دارد (نوذری، ۱۳۸۵: ۱۸۱ - ۱۸۲).

در اندیشه فوکو، این حاشیه قدرت و اقتدار است که فرهنگ را تولید می‌کند. فوکو نیز مثل تی. اس. الیوت، فرهنگ (آنچه که فوکو «آرشیو یا بایگانی» می‌خواند و الیوت «سنت» می‌نامید) همچون نظامی غیرشخصی است که خود، انسجامی درونی به خویش می‌بخشد و فرد در تولید فرهنگی، کمتر آفریننده معنا است و بیشتر نقش پذیرا دارد (برنز، ۱۳۷۳: ۲۵). ویژگی مهمی که در آثار فوکو به چشم می‌خورد، پیوند سه عنصر مهم سوژه، دانش و اداره کردن (حکومت‌داری) یا همان قدرت است (نصیری‌پور، ۱۳۹۰: ۵۸) و فوکو مدعی است هدفش این است که تاریخ شیوه‌های متفاوتی را بنویسد که در فرهنگ، افراد انسانی با آن شیوه‌ها تبدیل به سوژه شده‌اند (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۳۴۳) و نگاه فوکو به مسائل این است که آن‌ها چگونه شکل گرفته‌اند؛ بر اثر چه نیازهایی به وجود آمده‌اند و چگونه تغییر یافته و جابه‌جا شده‌اند (توانا و مولوئنسب، ۱۳۹۱، ۷۶). از نکات بارز نظریه فرهنگی فوکو توجه دادن به زمینه‌های اجتماعی و تاریخی است.

در واقع، فوکو در پی آن است که به زیرمجموعه‌ها و قالب‌های پنهان فرهنگ، دانش،

قدرت و حقیقت توجه کنیم و به ناگفته‌ها و نااندیشیده‌ها و اموری که از آن‌ها غفلت شده یا مطرود و متروک مانده‌اند، توجه کنیم و به قول معروف، در میان خاکستر به دنبال گوهر باشیم (ضمیران، ۱۳۷۸: ۱۹۹).

فوکو توجه زیادی به اندیشه داشته و جامعه را شبکه درهم تنیده‌ای از گفتمان‌ها می‌داند که حیات جمعی جامعه را سامان می‌بخشند. از آن‌جا که از مفاهیم اساسی نظریه فرهنگی فوکو، مباحث قدرت و گفتمان و ایستمه است، در این بخش، به اختصار، به توضیح این اصطلاحات در اندیشه فوکو خواهیم پرداخت. لازم به ذکر است که برخی از مباحث فرهنگی فوکو که مربوط به انسان‌شناسی و جایگاه عامل و ساختاراند در بحث‌های بعدی خواهند آمد و برای پرهیز از تکرار در این بخش بررسی نشده‌اند.

قدرت: فوکو برای روش تحلیل قدرت به سراغ نیچه می‌رود. واژه «تبارشناسی» از کتاب تبارشناسی اخلاق نیچه وام گرفته شده است. نیچه واژه تبارشناسی یا ریشه‌شناسی را از حوزه علوم زیستی اخذ کرد تا نشان دهد که اخلاقیات، دارای ضور لایتغیر نیستند که از آغاز زمان موجود باشند، بلکه همچون گونه‌های زیستی دچار تحول و هبوط تاریخی‌اند (شکوهی، ۱۳۸۱: ۸۸).

فوکو نیز مانند نیچه، قدرت را بُعدی بنیادین و گریزناپذیر از زندگی اجتماعی می‌داند و با استفاده از مصالِح تاریخی، گونه‌های قدرت را در چند سده گذشته در حال دگرگونی می‌بیند (اسمیت، ۱۳۸۷: ۲۰۱) نظام قدرت در دنیای امروز بسیار ریشه‌دارتر از گذشته است و برخلاف گذشته صرفاً منفی نیست، بلکه مثبت، مؤلد و خلاق است (کجویان، ۱۳۸۲: ۴۴). از این‌رو، قدرت تنها در سرکوب و ایجاد ممنوعیت خلاصه نمی‌شود، بلکه تشویق به گفتمان و تولید دانش نیز لازمه قدرت است (فاضلی و قلیچ، ۱۳۹۲: ۱۹۶) یکی از مظاهری که فوکو در بحث قدرت مراقبتی مطرح می‌نماید، اصطلاح «سراسر بین» است که این‌گونه نظارت بر خودتنظیم‌گری به بهنجارسازی منحرفان ختم می‌شود؛ زیرا این رژیم مراقبتی درونی می‌شود و در عرصه جامعه نیز وجود دارد که در وسایل بصری نظیر دوربین‌های امنیتی و تکنولوژی‌های کنترلی مانند پرونده‌های اجتماعی و اظهارنامه‌های مالیاتی و... دیده می‌شود (اسمیت، ۱۳۸۷: ۲۰۲-۲۰۳).

از این‌رو، در دنیای جدید که کارخانه‌ها جای شرکت را می‌گیرند، آموزش لاینقطع هم جای مدرسه را می‌گیرد و کنترل مستمر نیز جای امتحانات مرسوم را می‌گیرد (دلوز و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۲). تکنولوژی‌های جوامع انضباطی، محبوس کردن بود، ولی در جوامع کنترلی دیگر،

کنترل مداوم و پیگیر و ارتباط پیوسته و کامپیوتری حاکم است (دلوز و دیگران، ۱۳۸۶: ۲۷). در دنیای مدرن، برای برقراری نظم اجتماعی کمتر بر قدرت بیرونی تکیه می‌شود و ما خودمان را وادار می‌کنیم که به شیوه خاصی عمل کنیم. ما عاملان کم و بیش آزاد نیستیم، بلکه خود ایده‌های انتخاب و آزادی، تابعیت ما را تضمین می‌کنند (بتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۳۰۸). بنابراین، غایت نهایی قدرت، تنظیم و کنترل رفتار افراد است و حکومت به تنظیم رفتار از طریق به کار بردن کم و بیش عقلانی ابزار مناسب تکنولوژیک اقدام می‌کند. نهادهای انضباطی قدرت مدرن با مسائلی نظیر سازمان‌دهی، مدیریت، کنترل و نظارت جمعیت زیادی از افراد روبه‌رو بودند (قادرزاده، نوری و نعیمی، ۱۳۹۱: ۱۲۲).

به اعتقاد فوکو، هیچ‌گاه چیزی به نام «ساختار واحد قدرت» نخواهیم داشت، بلکه بازی بین گونه‌های گوناگون قدرت خواهیم داشت (میلنر و براویت، ۱۳۸۵: ۱۶۹) به هر حال، قدرت نزد فوکو چیزی نیست که در مالکیت دولت یا طبقه حاکم یا شخص حاکم باشد؛ برعکس قدرت یک استراتژی است و نه یک نهاد یا یک ساختار. قدرت شبکه‌ای است که همه در آن گرفتارند و انسان‌ها، نهادها و ساختارها همه مجری آن‌اند (فاضلی و قلیچ، ۱۳۹۲: ۱۹۵) و در نهایت، از نظر فوکو همه روابط اجتماعی، روابط قدرت هستند (ساراپ، ۱۳۸۲: ۱۱۷) از این‌رو، فوکو را به درستی می‌توان یک تکثرگرا خواند. او منکر وجود یک مرکز است و از این‌رو، در اصلاحات نیز قائل است که باید از اقدامات محدود، منطقه‌ای و محلی آغاز کرد.

قدرت از نظر فوکو اولاً روابط میان افراد را نمایش می‌دهد، ثانیاً سوژه و ابژه را شکل می‌دهد (به نقل از قادرزاده، نوری و نعیمی، ۱۳۹۱: ۱۱۱) «فوکو می‌کوشد اثبات کند که اشکال جدید قدرت و معرفت، زمینه رشد و گسترش سلطه را فراهم می‌سازند» (ضمیران، ۱۳۷۸: ۱) از نظر فوکو قدرت، توانایی تولید دارد. واقعیت، قلمرو اشیاء و موضوعات و آیین حقیقت (صدق) را تولید می‌کند و فرد و معرفتی که از وی تحصیل می‌شود نیز به همین تولید و ایجاد متعلق است (بابا، ۱۳۷۵ الف: ۸۹). بنابراین، ما به گونه خاصی طبقه‌بندی می‌شویم، زندگی می‌کنیم و می‌میریم و همه این‌ها تابعی از گفتمان حاکم است.

گفتمان و اپیستمه

گفتمان، شاید محور اصلی بحث‌های فرهنگی فوکو باشد. گفتمان، شیوه‌ای در توصیف، تعریف، طبقه‌بندی و اندیشیدن درباره مردم، چیزها و حتی دانش و نظام‌های مجرد اندیشه است و به ادعای فوکو، گفتمان‌ها هرگز بری از روابط قدرت نبوده‌اند (اسمیت، ۱۳۸۷: ۱۹۹) و به

تعبیر ماتیوز «مجموعه قاعده‌مندی از گزاره‌هاست که اجتماعی از انسان‌ها، آنچه را که دانش‌اش می‌پندارند در قالب آن‌ها بیان می‌کنند، مجموعه‌ای از قواعد تاریخی ناشناس که همیشه در زمان و مکان، مُعرف یک دوران معین می‌شوند و کاربرد ارتباط کلامی در یک محدوده اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی یا زبانی معین، مشروط به آن‌هاست. اعمال گفتمانی به لحاظ ناآگاهانه بودن شبیه ساختارها هستند» (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۲۱۵-۲۱۶). فوکو واحد اساسی گفتمان را «حکم» می‌داند که همان کنش‌های کلامی‌اند و اعمال گفتمانی را شکل می‌دهند. گفتمان، گروهی از بیان‌هاست که امکان صحبت درباره موضوعی خاص در لحظه به‌خصوصی از تاریخ را برای زبان فراهم می‌کند، گفتمان موضوع را می‌سازد و راهی را که می‌توان درباره یک موضوع با حفظ معنا صحبت و تعقل کرد را تعیین می‌کند، از این‌رو، چیزی که معنا داشته باشد، نمی‌تواند بیرون از گفتمان باشد (نصیری‌پور، ۱۳۹۰: ۸۸ و ۹۲).

فوکو در بحث گفتمان از سه دستگاه بزرگ طرد یا کنارگذاری در گفتمان (سخن ممنوع، بخش‌بندی دیوانگی و ارادت به حقیقت) سخن می‌گوید و اهمیت بیشتر را به اراده به حقیقت می‌دهد (فوکو، ۱۳۷۸: ۲۲). از نظر او «جامعه خود را با آنچه واپس می‌زند تعریف می‌کند. بنابراین گفتمان‌ها، نظام‌هایی مبتنی بر طبقه‌بندی و حذف هستند که جامعه به آن‌ها وابسته است و ما همه جزیی از آن‌ها هستیم» (وارد، ۱۳۸۳: ۱۹۳). از نظر فوکو هر نظام دانایی، معیارها و منطق خود را دارد و با نظام‌های دیگر قابل مقایسه نیست و هر نظام گفتمانی با نظام‌های گفتمانی دیگر متفاوت است و نباید آن‌ها را با هم مقایسه کرد (نصیری‌پور، ۱۳۹۰: ۲۴۴). فوکو معتقد است: «در فرهنگ و مقطع زمانی مشخصی تنها یک ساختار معرفتی وجود دارد که شرایط امکان شکل‌گیری دانش را ترسیم و تنظیم می‌کند» (فوکو، ۱۳۸۱: ۱۶). او هدف باستان‌شناسی را مشخص کردن شرایط امکان ظهور علم و دانش می‌داند.

او به اختلاف سطوح مختلف گفتمان معتقد است، گفتمان‌هایی هستند که پس از طرح در جامعه، تا بی‌نهایت گفته می‌شوند، گفته شده باقی می‌مانند و باید هم‌چنان گفته شوند. این‌ها در دستگاه فرهنگی، عبارتند از: متون مذهبی یا حقوقی و نیز برخی از متون ادبی و تا حدودی متون علمی. البته، از نظر فوکو این اختلاف سطح در گفتمان‌ها نه ثابت است و نه دائمی و نه مطلق (فوکو، ۱۳۷۸: ۲۴) از این‌رو، این گفتمان‌ها هستند که چون فرهنگ، زمینه عمل عاملان اجتماعی را فراهم می‌کنند. از این‌رو، اندیشه و کنش انسانی، نه با اراده افراد که با رمزگان‌های فرهنگی شکل می‌گیرند (اسمیت، ۱۳۸۷: ۱۹۹) و واقعیت نیز توسط کارکردها و سازوکارهای یک گفتمان ساخته می‌شود (نصیری‌پور، ۱۳۹۰: ۹۳).

ایده گفتمان، در اندیشه فوکو می‌تواند خودبنیادی بالقوه بیش‌تری به فرهنگ اعطا کند. از منظر فوکو - به پیروی از نیچه - تحلیل‌گر به جای توجه به حقیقت، باید به دنبال ترسیم نمای گفتمان و پژوهش در باب استلزامات آن با روابط قدرت باشد (اسمیت، ۱۳۸۷: ۲۰۱). از این‌رو، قدرت، به‌وجود آورنده گفتمان است و در هر جامعه‌ای باید به رابطه قدرت و گفتمان توجه کرد. هر گفتمانی که با قدرت رابطه برقرار نکند، ماندگار نخواهد بود؛ و البته هیچ حقیقتی پیش از گفتمان وجود ندارد و این گفتمان است که حقیقت را شکل می‌دهد. انسان نیز محصول گفتمان است.

اپیستمه، پیش‌زمینه فکری ناخودآگاه همه اندیشمندان یک عصر و یا همان ناخودآگاه معرفت در هر دوران است. صورت‌بندی کلی آن روابط ساختاری و ساختمندی است که شیوه ظهور گفتمان‌های علمی در هر عصری را تعیین می‌کند؛ یعنی چیزی است که تعیین می‌کند که چه می‌توان گفت و چه نمی‌توان گفت. بدین سان، اپیستمه بر سوژه انسانی مقدم است و شکل خاص اندیشه و کردار را تعیین می‌کند (بشیریه، ۱۳۷۸ الف: ۲۲ - ۲۳). برخی «اپیستمه» فوکو را معادل «پارادایم» کوهن می‌دانند، با این تفاوت که کوهن پارادایم را در مورد گفتمان علمی به کار برده ولی فوکو در مورد کلیه علوم صادق می‌داند. فوکو می‌نویسد:

در یک فرهنگ، در لحظه‌ای خاص، هرگز بیش از یک صورت‌بندی دانایی وجود ندارد که تعریف‌کننده شرایط امکان‌های کلی دانایی باشد (احمدی، ۱۳۷۳: ۱۷۵).

بنابراین، صورت‌بندی دانایی، قواعد پنهان و ناخودآگاهی هستند که اعمال گفتمانی را در یک دوره خاص تنظیم می‌کنند و از مجموعه چندین حکم، یک صورت‌بندی دانایی که همان اپیستمه است، شکل می‌گیرد و چه‌بسا می‌توان ادعا کرد که صورت‌بندی دانایی، نمود و نماد روح زمانه است (نک: ضمیران، ۱۳۷۸: ۹۱).

زمینه‌های اجتماعی و غیرمعرفت‌شناختی

روش‌شناسی‌های اخیر بیان‌کننده این مطلب هستند که زندگی، دغدغه‌ها و علاقه‌های شخصی انسان در فکر او بروز می‌کند. آنچه جوهره اصلی وجود فوکو را ساخته است و در شکل‌گیری اندیشه و تصویر وی از جامعه مؤثر بوده، احساس تعیین‌شدگی مطلق و فقدان آزادی به شکل بسیار حاد است، این احساس که نمی‌تواند خود را در جایگاه سوژه ظاهر کند، سیر پاسخ‌دهی به این احساس در بند مطلق بودن در دوره‌های گوناگون زندگی وی مشخص است. انگیزه هدایت‌کننده فوکو با میل به آزادی مطلق و آزادی برای آزادی است (کچویان، ۱۳۸۹: ۵۸).

فضای فکری فرانسه در زمان فوکو تحت تأثیر سه جریان فکری عمده پدیدارشناسی، اگزستانسیالیسم سارتری، مارکسیسم و فرویدیسم بود و چشم‌انداز واحد ایدئولوژیک در عرصه روشنفکری وجود نداشت و فوکو نیز به‌رغم تأثیرپذیری از این جریان‌های فکری، همه آن‌ها را مورد نقد قرار داد. از مهم‌ترین حرکت‌های فکری نظری، ظهور مکتب پسا‌ساختارگرایی در اواخر دهه ۱۹۶۰ و اوایل ۱۹۷۰ در حیات روشنفکری فرانسه بود که در واقع، بسط و گسترش جریان‌های انتقادی در برابر ساختارگرایی به‌شمار می‌رفت (استراترن، ۱۳۹۰: ۷).

زمینه‌ها و مبانی معرفت‌شناختی دیدگاه‌های فوکو

اندیشه‌های فوکو متأثر از مارکسیسم، پدیدارشناسی، هرمنوتیک، ساختارگرایی و تبارشناسی نیچه است. اما او در مراحل مختلف زندگی خود به هر کدام از این نظریه‌ها و روش‌شناسی‌ها گرایش داشته، ولی آن‌ها را مورد نقد قرار داده و از آن‌ها عبور کرده است و در مراحل پایانی عمرش، به تبارشناسی نیچه‌ای رسیده است. فوکو، نخست، تحت تأثیر هایدگر و هرمنوتیک وی در معانی نهفته کردارهای روزمره بود. او در روش پدیدارشناسانه، از افکار هوسرل و هایدگر تأثیر پذیرفته است. از دیدگاه هوسرل، ابزار فلسفی فهم هستی روزمره انسان در جهان، پدیدارشناسی است. این همان پدیدارشناسی‌ای است که هدفش، بررسی چگونگی پدیدار شدن جهان در آگاهی انسان، در آغاز است» (بشیره، ۱۳۷۸ الف: ۱۷). از این‌رو، برای فهم واقعیت اجتماعی باید زبان آن را فهم کرد، اما از آنجا که از لوازم تبارشناسی فوکو عدم وجود معناست، یکی از اختلافات اساسی فوکو با هرمنوتیک هایدگر می‌شود؛ زیرا از مقدمات هرمنوتیک، وجود معناست. فوکو برخلاف جریان هرمنوتیک، به این امر قائل نیست که حقیقت غایی، عمیق و نهفته‌ای برای کشف کردن وجود دارد؛ زیرا معرفت‌شناسی او متأثر از نوعی «هرمنوتیک رادیکال» است که در آن بر این نکته تأکید می‌شود که هیچ حقیقتی وجود ندارد و تعبیرهای ماست که حقایق جهان را می‌سازد. جهان خارج، جهانی از اشیای بی‌معناست و صرفاً از طریق زبان و سخن است که حقیقت می‌یابد. از این‌رو، «فوکو دیرینه‌شناسی را در تقابل با هرمنوتیک به کار می‌برد؛ زیرا دیرینه‌شناسی برخلاف هرمنوتیک، در پی کشف و تحلیل معناهای نهفته در متن نیست، بلکه بیشتر به سطح گفتمان‌ها می‌پردازد» (تاپشمن، ۱۳۷۹: ۳۲۶-۳۲۷).

فوکو به پیروی از دیدگاه‌های ساخت‌گرایانی نظیر لوی اشتراوس معتقد بود که معنا را

نباید صرفاً در ساخت ذهن جست‌وجو کرد. معناها باید از دل ساختارهای اجتماعی، تاریخی و فرهنگی بیرون آورده شوند. اشتراوس ضمن نفی سوژه، معتقد بود که نباید هر چیز را در دهلیزهای تاریک ذهنیتی منفرد، با عنوان «سوژه شناسا» جست‌وجو کرد، بلکه باید به ساخت، بافت و شکل‌بندی‌های موجود در ناخودآگاه نیز توجهی خاص نمود. فوکو گرایش به کنش‌مناقبخش ذهن را مشکل اصلی او مانسیم شمرده و مدعی بود که حقیقت معنا را باید در عرصه فرهنگ و جامعه جست‌وجو کرد (ضمیران، ۱۳۷۸: ۶). اما در ادامه، فوکو از ساختارگرایی نیز عبور می‌کند؛ زیرا ساختارگرایی همواره میل به علمی بودن داشت، اما پساساختارگرایی فوکویی میل به این نکته دارد که معنا هیچ‌گاه، حتی توسط خود نشانه‌شناسی، به دست نمی‌آید (میلنر و براویت، ۱۳۸۵: ۱۶۰).

واژه‌ای که فوکو برای رویکرد اخیرش به کار برد «تبارشناسی» بود (میلنر و براویت، ۱۳۸۵: ۱۶۷-۱۶۸). در این مرحله از سیر فکری، فوکو بیش از همه از نیچه تأثیر پذیرفته و چندی پیش از مرگ اعلام داشت که «من یک نیچه‌ای هستم» و دو شرح تفصیلی از خوانش خود از نیچه ارائه می‌نماید (کالینکوس، ۱۳۸۲: ۱۱۹). مفهوم تبارشناسی در آثار متأخر فوکو به عنوان یکی از بنیان‌های معرفت‌شناسانه تفکر وی، برگرفته از اندیشه‌های نیچه در کتاب تبارشناسی اخلاق است. تبارشناسی در تقابل با روش‌شناسی سنتی تاریخ به کار برده می‌شود که هدف آن، ثبت و ضبط ویژگی‌های یگانه و بی‌همتای وقایع و رویدادهاست. از دیدگاه تبارشناس، هیچ‌گونه ماهیت ثابت یا قاعده بنیادین یا غایت متافیزیکی وجود ندارد که مایه تداوم تاریخ شود؛ بلکه باید پیوسته شکاف‌ها، گسست‌ها و جدایی‌هایی را که در حوزه‌های گوناگون معرفتی وجود دارد، جست‌وجو کرد (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۶: ۳۸). دیدگاه‌های روان‌کاوانه لاکان نیز درباره ناخودآگاه انسانی، در بحث‌های انسان‌شناختی فوکو مؤثر بوده است.

در پایان، می‌توان ادعا کرد که زندگی فوکو به دو بخش (دیرینه‌شناسی و تبارشناسی) تقسیم می‌شود و می‌توان به دو فوکو در دو دوره فکری اشاره کرد: فوکوی نخستین، فوکویی است که به ساخت‌گرایی نزدیک بوده و تحت تأثیر مارکس، کانت، هایدگر و سنت‌های مسلط زمان خود یعنی ساختارگرایی و هرمنوتیک است. اگرچه وی ساخت‌گرا بودن خود را به شدت نفی می‌کند، اما بسیاری او را (در دوره نخست زندگی‌اش) ساخت‌گرا می‌دانند. فوکوی واپسین را می‌توان فوکوی فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک نامید (رابینو و دریفوس: ۱۳۷۹). در دوره دوم، تأثیر نیچه را بر فلسفه پسامدرن فوکو، می‌توان لمس کرد و نکته بارز آن تبارشناسی است که بر افکار فوکوی این دوره سایه افکنده است.

مبانی هستی‌شناختی

در بحث‌های هستی‌شناختی (اونتولوژی در فلسفه) سخن از ماهیت جهان است و بحث بر سر این است که چه چیزهایی در جهان وجود دارند (بتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۲۱). فوکو تمام موجودات و حتی ساخته انسانی را ساخته شرایط اجتماعی - تاریخی و کاملاً ساخته و پرداخته ضرورت تاریخی می‌داند. چه‌بسا بتوان ادعا کرد که فوکو نیز همانند ساختارگرایان برای جامعه و نهادهای آن عینیت و استقلال‌ی و رای کنش‌گران اجتماعی قائل است (نصیری‌پور، ۱۳۹۰: ۸۰).

در اندیشه فوکو با یک نوع هستی‌شناسی ماتریالیستی تاریخ‌گرا روبه‌رو هستیم. هر آن‌چه در این عالم وجود دارد، معلول اعمال مادی است و چیزها هیچ معنای ذاتی ندارند (لچت، ۱۳۸۳: ۱۷۳). در واقع، او نوع خاصی از تاریخ را جانشین هستی‌شناسی می‌کند که بر کردارهای فرهنگی قوام‌بخش ماهیت موجود انسانی تمرکز می‌کند (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۶: ۲۲۷). فوکو نیز چون پست‌مدرنیست‌هاست که معتقدند واقعیت پیچیده‌تر از آن است که ما تصور می‌کنیم و امری عینی نیست که به‌سادگی در تفکر ما ظاهر شود. ما واقعیت را مطابق با نیازها، علایق و نسبت‌های فرهنگی خود شکل می‌دهیم (توانا و مولوی‌نسب، ۱۳۸۹: ۷۱).

از این‌رو، جهان اجتماع و انسان، جهانی ذاتاً بی‌شکل و بی‌معناست و با گفتمان‌های مسلط هر عصری، معنا و شکلی خاص به خود می‌گیرد و محدود و محصور می‌شود؛ یعنی اجتماع و انسان به‌طور بالقوه قابل‌ظهور در شکل‌های گوناگون‌اند و گفتمان مسلط در هر دوره، به تحقیق و ظهور متعین یکی از آن شکل‌ها می‌انجامد (بشیریه‌الف، ۱۳۷۸: ۱۱-۱۲). به باور فوکو، هر آن‌چه وارد فضای گفتمانی می‌شود، هستی می‌یابد و از همین‌رو، هستی اجتماعی را به فضای گفتمانی و روابط قدرت تقلیل می‌دهد. بنابراین، دنیا فاقد معنا بوده، هیچ چیز و هیچ واقعیتی نیست که بتوانیم به آن ارجاع دهیم. جهان معنایی ما جهان گفتمان‌هاست و همه چیز حتی جهان اجتماعی در این گفتمان‌ها معنا پیدا می‌کند.

مبانی انسان‌شناختی

منظور از انسان‌شناسی، نظریه درباره ماهیت انسان است. هر متفکری در مباحث خود پیش‌فرض‌هایی را درباره ماهیت انسان پذیرفته است. مباحثی چون آزادی، اراده و سوژه یا ابژه بودن انسان در برابر ساختارها و یا فطرت ثابت داشتن انسان و یا برساخته بودن او و فوکو در شکل‌گیری انسان از روان‌کاوی لاکان بهره گرفته است. از دیدگاه لاکان،

ناخودآگاه ساختاری پیچیده و نمادین دارد و به جز خواسته‌ها و نیازها از سرچشمه‌هایی دیگر چون فرهنگ، جامعه و به‌ویژه زبان بهره می‌گیرد (اسحاقیان، ۱۳۸۱: ۳۲) و به طور کلی جدا از زبان، سوژگی‌تئوریک انسانی وجود ندارد. از این‌رو، انسان به‌عنوان سوژه مستقل از رابطه‌اش با سوژه‌های دیگر وجود ندارد؛ چراکه زبان از رابطه با دیگران جدایی‌ناپذیر است و حتی شکل‌گیری نفس نیز ساخته‌ای انسانی است (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۲۰۵) در اپیستم «انسان»، فوکو انسان را فاقد ماهیت و فطرت پیشینی می‌داند و قائل است که «ماهیت انسانی» توسط شرایط اجتماعی هر دوره شکل می‌گیرد (پایا، ۱۳۷۵ الف: ۹۶). فوکو نیز به‌جای تأکید بر ذهنیت و سوژه، بر فراگردها و پدیده‌هایی نظیر عوامل اجتماعی و هنجارهای فرهنگی تأکید می‌کند. به بیان او «فرد» موجودی از پیش داده شده نیست که در چنگال اعمال قدرت گرفتار شود. هویت و ویژگی‌های فرد خود محصول رابطه قدرتی است که بر بدن‌ها، چندگانگی‌ها، جنبش‌ها، امیال و نیروها اعمال می‌شود» (فوکو، به نقل از کالینیکوس، ۱۳۸۲: ۱۵۰). حتی فوکو «جنسیت» را امری فرهنگی می‌داند، نتیجه منطقی تحلیل‌های فوکو در تاریخ سکسوالیته این است که جنسیت انسانی امری فرهنگی است (میلنر و براویت، ۱۳۸۵: ۱۷۱) بنابراین، از منظر فوکو انسان مدرن، محصول روابط دانش و قدرت است و انسان موجودیت و هویتی و رای هویت جامعه ندارد و در روابط و ساختارهای اجتماعی حل شده و اصالتی نخواهد داشت. از منظر فوکو، انسان خود موضوع زبان و میل ناخودآگاه است و ذهن نیز از فرهنگ و جامعه سیراب می‌شود. انسان در فضای گفتمانی فوکو محو می‌شود و جامعه نسبت به فرد اصالت دارد. از این‌رو، انسانیت مشترک نیز در اندیشه فوکو بی‌معنا خواهد بود.

ایده سوژگی‌تئوریک در بین متفکران متعدد به گونه‌های مختلف به کار برده شده است. هایدگر از این جهت که سوژه‌های انسانی را ساخته و پرداخته ضروریات تاریخی می‌داند، بر فوکو تأثیر گذاشت. از این‌رو، فوکو در نفی سوژه خودبنیاد متأثر از هایدگر است. از منظر فوکو «سوژه صرفاً به‌معنای یک فرد آگاه نیست، بلکه منظور حقیقت خاص اجتماعی یا موجودی است که دست کم تا حدی تابع محدودیت‌ها و تقسیم‌بندی‌های اجتماع می‌شود. بنابراین، فوکو برای سوژه، ماهیت درونی قائل نیست» او مفهوم امروزی «خود» را بر نحوه عملکرد ساختارها و نهادهای اجتماعی مبتنی دانسته و از آن جداناپذیر می‌داند (وارد، ۱۳۸۳: ۱۹۰ - ۱۹۲). از این‌روست که اگر نیچه از مرگ خدا سخن گفته است، فوکو از پایان انسان خبر می‌دهد، یعنی به جایگاه سوژه حمله کرده و فاعل استعلایی کانت را بی‌اساس خوانده و بدین طریق مرگ انسان را اعلام کرد (نصیری‌پور، ۱۳۹۰: ۸۳). پست مدرنیست‌ها نیز با تأسی از

نظریه‌های اثرگذار میشل فوکو، ایده سوژه (فاعل) آگاه را به نفع ساخت گفتمانی ذهنیت‌ها رد می‌کنند.

بنابراین، در اندیشه فوکو سوژه را به دو معنا می‌توان ملاحظه کرد، یکی به معنای منقاد دیگری بودن به موجب کنترل و وابستگی و دیگری به معنای مقید به هویت خود بودن به واسطه آگاهی یا خودشناسی. هر دو معنا از وجود نوعی قدرت حکایت دارند که منقاد و مسخرکننده است (دریفوس و راینیو، ۱۳۷۹: ۳۴۸). همان‌طور که ملاحظه می‌شود، تعبیر فوکو از سوژه به معنای رایج آن که اصالت با انسان بوده و او به صورت فعالانه و اثرگذار ظاهر شود، نیست. از این‌رو، در مباحث انسان‌شناسی فوکو با انسان نحیف و منقاد قدرت که در گفتمان ساخته شده و هیچ هویت ثابت و پایداری ندارد روبه‌رو می‌شویم.

مبانی معرفت‌شناختی

در بحث شناخت‌شناسی، سخن از ماهیت تبیین است، این که برای رسیدن به تبیین، چه روش‌هایی را باید به کار گرفت، چه ساختار منطقی‌ای را باید مراعات کرد و از چه بره‌ان‌هایی استفاده کرد (یان کرایب، ۱۳۸۶: ۲۸-۲۹). فوکو نظریه صدق مستقلی ارائه نکرده، اما نظرش درباره مسئله صدق هم‌پای تغییراتی که در دیدگاه‌های تئوریک وی رخ می‌دهد، تحول یافته است. فوکو در نخستین آثار خود - بی‌آنکه تصریح کند - کم‌وبیش به نوعی نظریه صدق به معنای مطابقت با واقع پایبند ماند. هرچند که این پایبندی در ظاهر بیشتر صبغه برخورد متعارف و از سر عقل سلیم با مسئله صدق داشت تا دقت نظر و وسواس فلسفی (پایا، ۱۳۷۵: ۵۲). اما در دومین دوره تحول فکری خود یعنی دوره باستان‌شناسی به شیوه‌ای که تا حد زیادی متأثر از ساخت‌گرایان بود، به بررسی وجوه مختلف گفتار، اهتمام ورزید. فوکو بر آن بود که در اپیستمه دوره مدرن که طی دو بیست سال گذشته بر صحنه تفکر حاکم بوده، مفهوم «عینیت» مورد تأکید بوده و نه «زبان» و حال آنکه در پرتو تحقیقات ساخت‌گرایان اهمیت محوری زبان بیش از پیش روشن شده و تداوم این امر به حذف مفهوم «انسان» از حوزه علوم انسانی و اجتماعی منجر خواهد شد (پایا، ۱۳۷۵: ۵۳). در دوره سوم، تحول فکری، بیشتر تحت تأثیر نیچه است، نیچه علاقه‌ای به بحث در باب تئوری‌های صدق ندارد و تأکید دارد که در بند درستی و نادرستی آراء و تحرّی حقیقت نیست و اساساً منکر وجود حقیقت به معنای امر مطابق با واقع است (پایا، ۱۳۷۵: ۶۰). صدق/حقیقت، چیزی نیست که از پیش موجود باشد. چیزی که بتوان آن را یافت یا کشف کرد؛ بلکه چیزی است که می‌باید آن را

خلق نمود و چیزی است که به فعالیت ما معنا می‌دهد. از این رو، امور واقعی وجود ندارند، بلکه تفسیرها وجود دارند.

برخی از موارد مهمی که از معرفت‌شناسی فوکو به دست می‌آید، عبارتند از:

نفی وحدت، کلیت و قاعده

از آن‌جا که از نظر فوکو هر نظام دانایی معیارها و منطق خود را دارد و با نظام‌های دیگر قابل مقایسه نیست و هر نظام گفتمانی با نظام‌های گفتمانی دیگر متفاوت است و نباید با هم مقایسه کرد، دست ما در بهره‌گیری از آثار او بسته بوده (نصیری‌پور، ۱۳۹۰: ۲۴۴) که به نسبی‌گرایی و ناباوری به فرا روایت منجر شده و تمام دانش‌ها را ساخته و پرداخته دست بشر خواهد دانست. از منظر فوکو، هر گونه قاعده، تعبیری به حساب می‌آید که قدرت‌مداران در سایه نظام گفتمانی خویش به آن ارزش و کارمایه عملی بخشیده‌اند (ضمیران، ۱۳۷۸: ۳۵). فوکو در بررسی‌های تاریخی غایت‌انگاری، تمامیت‌گرایی و انسان‌گرایی را از مشکلات بحث‌های تاریخی دانسته و بر این باور است که عدم توجه به گسست‌ها و انقطاع‌ها موجب خواهد شد تا حوادث ویژه در تاریخ ناشناخته باقی بمانند. او همچنین تاریخ را تکرارپذیر نمی‌داند.

انکار حقیقت (ارجاع به دریافت‌های فرهنگی - تاریخی)

از منظر فوکو حقیقتی وجود ندارد، بلکه تنها با کثرتی از تعبیر روبه‌رو هستیم. معرفت، نمایش حقیقت امور نیست؛ زیرا هیچ حقیقت پیش‌گفتمانی وجود ندارد. توفیق هر گفتمان در گرو رابطه آن با شبکه قدرت است. قدرت/دانش، در همه‌جا گونه‌هایی از حقیقت را تولید و گونه‌هایی دیگر را طرد و حذف می‌کنند. هر گفتمان، رژیم حقیقتی است که هویت، فردیت، ذهنیت و کردارها را متعین می‌سازد» (بشیریه، ۱۳۷۸: ب: ۱۴۳) حقیقتی در نفس الامر عالم وجود ندارد. بلکه این تعبیرهای ما و زبان هستند که حقیقت را می‌سازند و از این رو، نظام‌های متفاوت حقیقت را خواهیم داشت که محصول روابط قدرت و دانش در هر جامعه‌ای‌اند.

انکار اقتدار علم با انکار حقیقت

بر اساس رویکرد فوکو، علم، هویتی فرهنگی - تاریخی و تمدنی دارد و فرهنگ به حسب برخی از نیازهای خویش، معرفت علمی را متناسب با لایه‌های معرفتی خویش پدید می‌آورد.

علم در این نگرش به عنوان بخشی از فرهنگ، بخشی از نیازهای کلی یا جزئی فرهنگ را تأمین می‌کند. اگر چه بین فرهنگ و علم، تعامل دیالکتیکی و دوسویه برقرار است. فرهنگ در کلیت خود غالب بر علم است و علم، متأثر از زمینه غالب بر فرهنگ است (پارسایا، ۱۳۹۰: ۵۰).

عدم جزم‌اندیشی و نسبی‌گرایی

فوکو در بحث‌های خود موضوع مقاومت در برابر قدرت را مطرح می‌نماید که منظور او از مقاومت در برابر قدرت حاکم این است که از زاویه و تک‌معناها به امور ننگریسته و همیشه در بحث حقیقت و قدرت، از تقابل‌ها و مفاهیم مخالف امور غفلت نورزیم و دچار جزم‌اندیشی نشویم (ضمیران، ۱۳۷۸: ۱۹۸-۱۹۹). از این‌رو، از منظر او هیچ واقعیتی بیرون از فضای گفتمانی نبوده و واقعیت‌ها و حقایق ماهیتی ربطی و نسبی خواهند داشت و از این‌رو، حقیقت در هر گفتمانی به رنگی در خواهد آمد و نتیجه آن نسبی بودن تمام حقایق بشری خواهد بود.

سطحی‌گرایی و نفی منشاء و علیت

«فوکو هیچ نظریه‌ای در باب علیت - دال بر این که یک عامل یا مجموعه‌ای از عوامل سرنوشت انسان را رقم می‌زنند - ارائه نداده است. او هیچ مقاله یا رساله‌ی غایت‌شناختی‌ای نوشته که برای مثال ثابت کند که معنا و آینده بشریت را به شیوه‌ای معین باید درک نمود یا آن را تحقق بخشید» (پستر، ۱۳۷۹: ۴۵۵-۴۵۶). تلقی فوکو این است که نهایت چیزی که می‌توان به دست آورد، فهم توصیفی از جهان هستی است، از این‌رو، فوکو به دنبال توصیف جهان هستی است و نه تبیین آن.

روش‌شناسی میشل فوکو

روش‌شناسی، راه‌های اندیشه و تولید دانش در عرصه معرفت بشری است و موضوع این دانش نیز روش علم و معرفت خواهد بود. فوکو در شیوه تحلیل خود، ابتدا از هرمنوتیک بهره می‌گیرد، اما از سال ۱۹۶۳ به بعد به روش‌های مرسوم در بین ساختارگرایان روی آورد و در دهه ۱۹۷۰، روش تبارشناسی را به کار می‌برد و در آخرین کتاب‌هایش که پس از مرگش در سال ۱۹۸۴ به چاپ رسید، شیوه تأکید بر گسست‌ها و انقطاع‌های تاریخی را که از اساسی‌ترین محورهای تحلیلش به شمار می‌رفت، را کنار گذاشته و بر نوعی گذار تدریجی در حوزه معرفت‌شناسی صحنه گذاشت (پایا، ۱۳۷۵: ۹۰) و در کل، آثار فوکو، از منظر

روش شناختی به دو دسته دیرینه‌شناسی و تبارشناسی تقسیم می‌شوند:

دیرینه‌شناسی روش کشف و برملا کردن قوانین تفکر عصری خاص است که مجموعه مفاهیم آن عصر را تعیین و تحدید می‌کند. فوکو این روش را با مطالعه و بررسی اسناد آن دوره تاریخی خاص به کار بست (استراترن، ۱۳۹۰: ۶۴).

هدف دیرینه‌شناسی توصیف خالص حوادث است. دیرینه‌شناسی در پی علل بروز و ظهور گفتمانی نیست و تنها چگونگی ظهور، حضور و محو شدن تاریخی این گفتمان‌ها در سطح توصیف را دنبال می‌کند، با این تفاوت که این توصیف در عمق است و نه در سطح. تلاش دیرینه‌شناسی برای درک قواعدی است که فراتر از آگاهی گویندگان، نویسندگان، اهل علم و دانشمندان، جریان این پیدایی‌تطور و دگرگونی آن را در مهار و اراده خود دارد (کجویان، ۱۳۸۲: ۶۴).

در واقع، فوکو در پی آن است که به زیرمجموعه‌ها و قالب‌های پنهان فرهنگ، دانش، قدرت و حقیقت توجه کنیم و به ناگفته‌ها و نااندیشیده‌ها و اموری که از آن‌ها غفلت شده یا مطرود و متروک مانده‌اند، توجه کنیم و - به قول معروف - در میان خاکستر به دنبال گوهر باشیم (ضمیران، ۱۳۷۸: ۱۹۹). لازمه دیرینه‌شناسی فوکو پذیرش گسست میان اپیستمه‌های اندیشه است؛ زیرا دیرینه‌شناسی تداوم را نپذیرفته و بر گسست تأکید دارد.

فوکو در ادامه کارهای علمی خویش، به سراغ تبارشناسی می‌رود. هدف تبارشناسی، دنبال کردن گذشته در اکنون، تکامل انواع یا بررسی تاریخی نسل انسان نیست (فوکو، ۱۹۷۷). به نقل از محمدپور، ۱۳۸۹: ۵۳۴) بلکه فوکو روش تبارشناسی را برای تحلیل این که چگونه مفهوم «حقیقت» در دانش‌های مختلف به تدریج متحول شده است، به کار می‌برد؛ این تغییرات نه به صورت منطقی، بلکه مشروط و موکول به اپیستمه دوران‌شان هستند (استراترن، ۱۳۹۰: ۶۴). از این رو، تبارشناسی فوکو درباره مضمون رابطه دانش / قدرت است.

تبارشناسی با رویکردهای تاریخی کل‌نگر که مدعی تعیین خط سیر جوامع هستند، مخالف بوده و صرفاً تاریخ بالفعل را به نگارش درمی‌آورد. یکی از پیش‌فرض‌های روش تبارشناسی این است که هیچ ماهیت ثابت و قوانین بنیادین یا متافیزیکی در جهان اجتماعی وجود ندارد. تبارشناسی به جای پیشرفت و ترقی بر گسست مداوم تأکید دارد (محمدپور، ۱۳۸۹: ۵۳۴).

این روش، جست‌وجو در عمق را رد کرده و در سطوح و جزئیات کوچک به کاوش می‌پردازد، با عمق، غایت و درون‌بینی مخالفت می‌ورزد و به یکسانی‌ها و استمرار در تاریخ

اعتماد نمی‌کند؛ زیرا آن‌ها را تنها نقاب‌ها و تمناهایی برای یکسانی می‌داند (دریفوس و رایینو، ۱۹۸۳، به نقل از محمدپور، ۱۳۸۹: ۵۳۴). تبارشناس «رویدادها را همان جایی می‌جوید که کم‌تر از هر جای دیگری انتظارشان می‌رود و در همان چیزی می‌جوید که بدون تاریخ شمرده می‌شود (یعنی در احساس‌ها، عشق، وجدان و غریزه‌ها) برای این که صحنه‌های متفاوتی که این رویدادها نقش‌های متفاوتی را ایفا می‌کنند، باز یابد (فوکو به نقل از قادرزاده، نوری و نعیمی، ۱۳۹۱: ۱۱۱).

مسئله اصلی در تبارشناسی فوکو این است که چگونه انسان‌ها با قرار گرفتن در درون شبکه‌ای از روابط قدرت و دانش، به‌عنوان سوژه و ابژه تشکیل می‌شوند. هر جا قدرت، اعمال شود، دانش نیز تولید می‌شود. بر اساس تصور رایج روشنگری، دانش تنها وقتی متولد می‌شود که روابط قدرت متوقف شده باشد، اما از دید فوکو هیچ رابطه قدرتی بدون تشکیل حوزه‌ای از دانش متصور نیست و هیچ دانشی هم نیست که متضمن روابط قدرت نباشد. سوژه شناخت، ابژه شناخت و شیوه شناخت، همگی آثار و فرآورده‌های روابط اساسی دانش و قدرت و تحول تاریخی در آن‌ها هستند» (دریفوس و رایینو، ۱۳۷۶: ۲۴).

تفاوت دیرینه‌شناسی و تبارشناسی آن است که دیرینه‌شناسی بر حوزه‌های گفتمانی و تبارشناسی بر حوزه‌های غیرگفتمانی تأکید دارد، اما نگرش تاریخی در هر دو یکسان است. در هر دو شیوه به‌جای نقطه مبدأ، از تفزق، تفاوت و پراکندگی آغاز می‌شود (دریفوس و رایینو، ۱۹۸۳، به نقل از محمدپور، ۱۳۸۹: ۵۳۴).

نقد و بررسی

در این بخش به نقد و بررسی مبانی اندیشه فوکو و ساحتی که او این مبانی را به اجتماع سرایت داده است، خواهیم پرداخت. در گام نخست، به برخی نقدها که به کلیت نظریه فوکو مطرح شده، اشاره خواهیم کرد و در پایان نیز به نقدهای وارد بر مبانی اندیشه او خواهیم پرداخت.

از مباحث فوکو می‌توان در نقد مدرنیته بهره گرفت، اما باید توجه داشت که این بهره‌مندی از دیدگاه‌های فوکو در نقد مدرنیته موجب نمی‌شود که چشم بر نقدهای وارد بر نظریه‌ها و آرای او ببندیم. فوکو به ادعای خودش تاریخ زمان حال را می‌نویسد، ولی زمان حال را بی‌آن که به چگونگی امکان آینده‌ای بهتر پردازد، نقد می‌کند، اما وقتی او به هنجارسازی فزاینده فرهنگ مدرن که زندان‌گون شده است، می‌پردازد از امکان‌رهایی یا اینکه حتی فرد رویای‌رهایی را داشته باشد، سخنی به‌میان نمی‌آورد (کوزنزروی، ۱۳۸۰: ۲۰۶-۲۰۷). اگرچه به

عقیده فوکو هر جا قدرت هست، مقاومتی نیز وجود دارد، اما او زمینه‌هایی برای تشویق مقاومت یا مبارزه پیشنهاد نمی‌کند (ساراپ، ۱۳۸۲: ۱۱۴) و در طرف مقابل در پاسخ به این که دولت چگونه مخالفان را اداره می‌کند، دوپهلوی است. او در شناساندن چگونگی اداره مخالف، مشکل دارد (ساراپ، ۱۳۸۲: ۱۱۴). انسان فهمیده است که در کجا قرار دارد، اما نمی‌داند چگونه و از کجا باید حرکت کند تا وضع موجود خود را تغییر دهد و فوکو در این زمینه تنها به نقل و گفتمان میان افراد اشاره می‌کند.

انتقاداتی نیز به بحث‌های روش‌شناسی فوکو وارد شده است و آن این که پرداختن به گسست‌های تاریخی، دست فوکو را از دست‌یابی به قواعد کلی بازداشته است (البته، با این روش خود او نیز در پی آن نبوده است) و همچنین این مطلب که فوکو نمی‌تواند نحوه انتقال تاریخی از تکه‌تکه‌های گسسته از هم‌دیگر توضیحی ارائه دهد و تنها به توصیف می‌پردازد. به نظر می‌رسد تأکید بیش از حد در بررسی رابطه قدرت و دانش و گفتمان، به گونه‌ای تقلیل‌گرایی را در روش علمی او ایجاد کرده است که در روش دیرینه‌شناسی و تبارشناسی، این رویکرد پررنگ‌ترین بُعد مباحث فوکو است.

در ادامه، به نقد مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی فوکو خواهیم پرداخت.

نقد مبانی هستی‌شناختی

در اندیشه فوکو هیچ چیزی که واقعی‌تری اصیل و ذاتی داشته باشد، وجود ندارد او همه چیز را ساخته و پرداخته گفتمان و ضرورت‌های تاریخی می‌داند و به این ترتیب، شاهد نوعی تقلیل‌گرایی در مباحث او هستیم که همه چیز را به سطح گفتمان‌ها تقلیل می‌دهد. پاتن معتقد است که فوکو هیچ تصویری از انسان یا جامعه انسانی خارج از حوزه‌های قدرت ندارد (پاتن، ۱۹۹۸ به نقل از دوستانی و محمدپور، ۱۳۸۸: ۹۳). از همین روست که در آثار فوکو شاهد بدبینی و پوچ‌گرایی کوری هستیم که نمی‌تواند آینده روشنی را تصور نماید.

نقد مبانی انسان‌شناختی

فوکو هیچ واقعیتی از پیش تعیین‌شده‌ای برای انسان قائل نیست و انسان را محصول و ساخته و پرداخته روابط دانش و قدرت و گفتمان می‌داند. بنابراین، در مباحث فوکو با انسانی نحیف که توان ایستادگی در برابر اقتضات گفتمان‌ها را ندارد روبه‌رو هستیم. از این رو، از نقدهای

وارد بر فوکو این است که ما را عقیم کرده و گویی نمی‌توانیم کاری در برابر ساختارها انجام دهیم و او تنها راه نجات را نقل و گفتمان میان افراد می‌داند تا عمل و واقعیت نیز در پی آن ایجاد شود (کچویان به نقل از نصیری‌پور، ۱۳۹۰: ۲۴۰). بنابراین، فوکو نیز همانند برخی از اندیشمندان، اصالت را به فرد نمی‌دهد و به ساختار قدرت و گفتمان اصالت می‌دهد. از همین روست که برخی از انتقادهای انسان‌گرایانه به فوکو عبارتند از این که او قابلیت گفتمان را در کنترل افراد بیش از حد برجسته کرده و ظرفیت‌های انسانی برای مقاومت، تأمل انتقادی و عاملیت را دست‌کم گرفته است (اسمیت، ۱۳۸۷: ۲۰۸).

انسان در اندیشه فوکو به سوژه‌ای تبدیل شده است که منقاد است و از این‌رو، او از مرگ انسان سخن می‌راند، در حالی که شاهد این پدیده نیستیم و همیشه انسان‌ها در سرتاسر تاریخ از قدرت اراده و انتخابی برخوردار بوده‌اند و توانسته‌اند بر خلاف گفتمان حاکم، حرکت کرده و دست به تغییرات بزرگ بزنند. از سوی دیگر، اگر انسان را معلول قدرت بدانیم، نخواهیم توانست ارزشی به اراده، ذهنیت و اعمال انسان بدهیم. بنابراین، کم‌توجهی یا بی‌توجهی به ساحت روحانی انسان، نادیده‌انگاشتن یا کاستن از وجه اختیار آدمی و درنهایت، تحقیر و تحدید توانایی شناخت او را در پی دارد (نساج و بهاری، ۱۳۹۲: ۴۴).

نقد مبانی معرفت‌شناختی

یکی از محوری‌ترین مباحث در اندیشه فوکو این است که او به‌جای تأکید بر عینیت بر زبان تأکید داشت و همین امر زمینه بسیاری از انحرافات فکری او را فراهم نمود؛ زیرا درست است که بروز و ظهور اجتماعی معرفت، بدون بهره‌گیری از زبان و نمادهایی که در حوزه اعتبارات اجتماعی شکل می‌گیرند، امکان‌پذیر نیست، ولی نمی‌توان، تفکر را به این سطح از اعتبارات اجتماعی تقلیل داد (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۱۴۹). اگر شناخت علمی از جهان در گرو مفاهیم گزاره‌هایی باشد که ذهن آدمی در قالب زبان، فرهنگ و چارچوب تعاملات و روابط اجتماعی، برای رفع نیازهای تاریخی خود می‌سازد، آن‌گاه جنبه آینه‌گونگی، حکایت و مطابقت گزاره‌ها و مفاهیم مزبور را نسبت به حقیقت و جنبه صدق و کذب آنان را در معرض تزلزل و تردید قرار خواهد داد و نسبت فهم و به‌دنبال آن نسیت حقیقت را به‌دنبال خواهد آورد (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۱۵۰). بنابراین، با این که از دیدگاه جامعه‌شناسان معرفت، هر نوع معرفتی - چه معرفت علمی و چه دیگر انواع معرفت - محصول شرایط اجتماعی خاص‌اند که شخص در آن حضور دارد (پایا، ۱۳۷۵ الف: ۵۶)، اما نباید منحصر و محدود در این شرایط

اجتماعی بود؛ در حالی که نوع درک فوکو از عقلانیت و تلقی وی از کار فکری و روشنگرانه، او را یک متفکر خاص، محلی و مقید به شرایط مکانی - زمانی مشخص کرده است، یعنی خود اندیشه فوکو اجازه نمی‌دهد که وی را فراتر از موضوعات، مقولات و فضایی که درباره آن سخن می‌گوید، تصور کرد (کجویان به نقل از نصیری پور، ۱۳۹۰: ۲۴۰).

چنان که از مباحث فوکو به دست می‌آید، جزء‌گرایی و محدود شدن در زمان و مکان، او را از ارائه قاعده کلی منع می‌کند؛ اگر بخواهیم در این بحث به مناقشه پردازیم، همین موضع فوکو را مورد مذاقه قرار داده و از فوکو می‌پرسیم که آیا این که شما قائل هستید که قاعده کلی و امر مطلق نداریم، خودش مطلق است یا نه؟ اگر جواب مثبت باشد، اولین امر مطلق در اندیشه او ظاهر می‌شود و استدلالش نیز باطل خواهد بود و اگر جواب منفی باشد، نشان خواهد داد که این گونه نیست که همه چیز غیر مطلق باشد و از این رو، باز هم وجود امور مطلق در این عالم اثبات خواهد شد (نک: معلمی، ۱۳۹۰: ۷۷-۸۷). از همین روست که گفته شده است، هر کس که اصل حقیقت را انکار می‌کند، خودش از این اصل استفاده می‌کند و این حرف او متضاد است؛ چون برای فرار از حقیقت به خود حقیقت متوسل می‌شود. همین طور پست مدرن‌ها نیز ادعا کردند که فراروایت نداریم و همین برای آن‌ها فراروایت شد. فوکو نیز از نظریه گریزان بود، ولی همین مباحث او که برای انکار نظریه به کار می‌برد، تبدیل به نظریه شد.

برخی از چالش‌هایی که از عدم مطابقت علم با حقیقت در اندیشه فوکو به وجود می‌آید، عبارت است از نسبییت معرفت؛ نسبییت فهم؛ نسبییت حقیقت و تاریخی بودن حقیقت و علم. اگر برداشت از حقیقت را مستدام‌ترین دروغ تاریخ بدانیم، آیا به مغالطه محکوم خواهیم بود و یا این که می‌توان از هنر و فن، تعبیر دیگری برای به کارگیری گفتمان جهت مخالفت در برابر سلطه استفاده کرد (محمدی اصل، ۱۳۹۲: ۲۵۶). از این رو در مباحث فوکو اراده بر آگاهی غلبه پیدا کرده و بعد کاشفیت و شناختاری معرفت علمی در معرض تردید قرار می‌گیرد (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۲۸۷). دیدگاه همواره شکاکانه فوکو درباره تاریخ، حقیقت، آزادی و عقل، اساساً نسبی گراست و چنین موضعی به انتقاد مؤثر اجتماعی یا عملی شدن راهبردهای رهایی بخش امکان نمی‌دهد؛ منتقدین از این سنخ، عمدتاً مدرنیست‌های انتقادی‌اند (اسمیت، ۱۳۸۷: ۲۰۸).

وابسته‌ساختن مفهوم صدق و به تبع آن مفهوم شناخت به مفهوم قدرت، موجب سقوط نظام فکری فوکو به پرتگاه خطر خیز نسبی‌گرایی افراطی شده و ارزش‌های معرفت‌شناسانه تحقیقات وی را از میان برده است (پایا، ۱۳۷۵ الف: ۸۸). اگر قدرت است که حقیقت و

گزاره‌های علمی و معارف گوناگون را می‌سازد، بنابراین تمامی معارف بشری فاقد ارزش معرفتی و واقع‌نمایی هستند، هرچند که ارزش ابزاری داشته باشند. لازمهٔ منطقی، بلکه تصریح سخنان او نسبت مطلق معرفت‌شناختی است (شکوهی، ۱۳۸۱: ۸۹) و صحت و سقم گزاره‌ها به استحکام و مجاب‌کنندگی آن‌ها در درون یک گفتمان بستگی دارد. از همین روست که نگاه فوکویی انسان را برده ساختارهای تاریخی می‌کند و وضعیت بی‌یقینی و اضطراب را منعکس می‌کند. انسان نمی‌تواند بدون این که پایش را در جای محکمی قرار بدهد، زندگی کند. بی‌معنایی و تزلزل روحی و روانی، کشنده‌ترین قتاله‌های انسان هستند. اگر ما به منطق نظریه فوکو وفادار بمانیم، نسبی‌گرایی به حوزه ارزش‌های اخلاقی و دینی نیز راه خواهد یافت و امکان داوری درباره خوب و بد، به چارچوب‌های درونی هر گفتمان محدود خواهد شد؛ زیرا تنها در فرض وجود یک گفتمان مشترک می‌توان درباره ارزش‌های اخلاقی، داوری کرد و معیارهای جهانی برای داوری وجود نخواهد داشت، مگر این که ما به وجود فراگفتمان‌هایی قائل شویم که چارچوب‌های عام جهانی را در بر می‌گیرند (صالحی‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۳۷).

بر اساس رویکرد فوکو، علم، هویتی فرهنگی - تاریخی و تمدنی دارد و فرهنگ به حسب برخی از نیازهای خویش، معرفت علمی را متناسب با لایه‌های معرفتی خویش پدید می‌آورد. علم در این نگرش به عنوان بخشی از فرهنگ، بخشی از نیازهای کلی یا جزئی فرهنگ را تأمین می‌کند. اگر چه بین فرهنگ و علم، تعامل دیالکتیکی و دوسویه برقرار است. فرهنگ در کلیت خود غالب بر علم است و علم، متأثر از زمینه غالب بر فرهنگ است (پارسایا، ۱۳۹۰: ۵۰). دانش نیز محصول وضعیت اجتماعی است و هیچ حقیقت بنیادین و غیرقابل تغییری وجود ندارد. اینجاست که فوکو نمی‌تواند انتقادی باشد؛ زیرا معیار و شاخصی برای سنجش و انتقاد ندارد و آن چه می‌توانست شاخص او باشد (علم)، محدود به فرهنگ شده است.

نتیجه‌گیری

اندیشه فوکو تا حدی می‌تواند در نقد مدرنیته و وضعیت به وجود آمده در آن به کار آید، اما به دلیل مبتنی بودن بر مبانی و گرایش‌های خاص خود به آسانی قابل استفاده در فرهنگ و جامعه ایرانی نیست. نوع نگاه فوکو به هستی، نوع نگاه او به سوژه‌گی و عدم وجود طبیعت مشترک برای انسان، انکار حقیقت و نفی ارزش‌ها و هنجارهای مطلق و در نهایت نفی ذات‌گرایی و دچار شدن به نسبی‌گرایی، بهره‌مندی از آثار او را برای ما ناممکن می‌سازد.

اگر بتوان از روش‌های او در مباحث گفتمان و توجه به زمینه‌های تاریخی و اجتماعی را بدون وفادار ماندن به مبانی اندیشه به کار برد، زمینه مطلوبی خواهد بود؛ گرچه استفاده از این روش‌ها بدون تعهد به مبانی آن کاری بس دشوار یا غیرممکن خواهد بود؛ زیرا این مبانی در تمام مباحث فوکو رسوخ کرده‌اند. امید که این مقاله زمینه توجه به مبانی نظریه فرهنگی فوکو را فراهم آورد؛ زیرا برای بهره‌مندی از هر نظریه‌ای توجه به مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناسی نظریه و بسترهای اجتماعی شکل‌گیری آن ضروری است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتابنامه

۱. احمدی، بابک (۱۳۷۳)، مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران: نشر مرکز.
۲. استراترن پل (۱۳۹۰)، آشنایی با فوکو، ترجمه: پویا ایمانی، تهران: نشر مرکز.
۳. اسحاقیان، جواد، «مکتب لاکان و روانشناسی ساختارگرا در نقد ادبی»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، ش ۶، ص ۳۰ - ۳۵.
۴. اسمیت، فیلیپ (۱۳۸۷)، درآمدی بر نظریه فرهنگی، ترجمه: حسن پویان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، چاپ دوم.
۵. برنز، اریک (۱۳۷۳)، میشل فوکو، ترجمه: بابک احمدی، تهران: انتشارات کهکشان.
۶. بشیریه، حسین (۱۳۷۸ الف)، «دولت و جامعه مدنی؛ گفتمان‌های جامعه‌شناسی سیاسی»، نقدونظر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. _____ (۱۳۷۸ ب)، سیری در نظریه‌های جدید در علوم سیاسی، تهران: علوم نوین.
۸. بنتون تد و یان کرایب (۱۳۸۴)، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه: شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران: نشر آگه.
۹. پارسانیا حمید (۱۳۹۰)، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم: کتاب فردا.
۱۰. پایا، علی (۱۳۷۵ الف)، «جایگاه مفهوم صدق در آراء فوکو»، نامه فرهنگ، ش ۲۲، ص ۸۸ - ۱۰۹.
۱۱. _____ (۱۳۷۵ ب)، «جایگاه مفهوم صدق در آراء فوکو»، نامه فرهنگ، ش ۲۳، ص ۵۲ - ۶۹.
۱۲. پستر، مارک (۱۳۷۹)، «نوع جدیدی از تاریخ: فوکو و نظریه عدم استمرار در تاریخ، در فلسفه تاریخ»، مجموعه مقالات، گردآوری، حسنعلی نوذری، تهران: انتشارات طرح نو.
۱۳. تاپشمن، جنی و گراهام وایت (۱۳۷۹)، فلسفه اروپایی در عصر نو، ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر مرکز.
۱۴. توانا، محمدعلی و ملیحه مولوی‌نسب (۱۳۹۱)، «وضعیت پست مدرنیسم و ارزش‌ها»، اسلام و پژوهش‌های تربیتی، سال چهارم، ش ۲، ص ۵۹ - ۸۴.
۱۵. دریفوس، هیوبرت و پل رابینو (۱۳۷۶)، میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیکه با

- مؤخره‌ای به قلم میشل فوکو، ترجمه: حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
۱۶. دلوز، ژیل و نگری و هارت (۱۳۸۶)، بازگشت به آینده، ترجمه: رضا نجف‌زاده، تهران: گام نو.
۱۷. دوستانی، داریوش و احمد محمدپور (۱۳۸۸)، «مقدمه‌ای بر ابعاد و گستره دستگاه نظری میشل فوکو»، مجله علوم اجتماعی، ص ۵۳ - ۵۹.
۱۸. ساراپ، مادن (۱۳۸۲)، راهنمایی‌های مقدماتی بر پسا ساختارگرایی و پسا مدرنیسم، ترجمه: محمدرضا تاجیک، تهران: نشر نی.
۱۹. شکوهی، ابوالفضل (۱۳۸۱)، «نگاهی به اندیشه سیاسی میشل فوکو»، ماهنامه معرفت، سال یازدهم، ش ۴، ص ۸۷ - ۹۵.
۲۰. صالحی‌زاده، عبدالهادی (۱۳۹۰)، «درآمدی بر تحلیل گفتمان میشل فوکو؛ روش‌های تحقیق کیفی»، فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی، سال دوم، ش ۳، تابستان ۱۳۹۰، ص ۱۱۳ - ۱۴۱.
۲۱. ضمیران، محمد (۱۳۷۸)، دانش و قدرت، تهران: هرمس.
۲۲. فاضلی، نعمت‌الله و مرتضی قلیچ (۱۳۹۲)، نگرشی نو به سیاست فرهنگی، تهران: تیسرا.
۲۳. فوکو، میشل (۱۳۷۸)، نظم گفتار، ترجمه: باقر پرهام، تهران: نشر آگه.
۲۴. _____ (۱۳۸۱)، نیچه، فروید، مارکس، ترجمه: افشین جهان‌دیده و دیگران، تهران: انتشارات هرمس.
۲۵. قادرزاده، هیرش، هادی نوری و عباس نعیمی (۱۳۹۱)، «بازشناسی مفهوم قدرت در اندیشه فوکو»، دو فصلنامه علمی - پژوهشی غرب‌شناسی بنیادی، ش ۲، ص ۱۰۷ - ۱۲۸.
۲۶. کالینیکوس، آلکس (۱۳۸۲)، نقد پست مدرنیسم، ترجمه: اعظم فرهادی، مشهد، نشر نیکا.
۲۷. کچویان، حسین (۱۳۸۲)، میشل فوکو؛ دیرینه‌شناسی دانش، تهران: نشر نی.
۲۸. کرایب، یان (۱۳۸۶)، نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس، ترجمه: عباس مخبر، تهران: انتشارات آگه، چاپ چهارم.
۲۹. کوزنری هوی، دیوید (۱۳۸۰)، فوکو در بوته نقد، ترجمه: پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
۳۰. کهون لارنس (۱۳۸۱)، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۳۱. لچت، جان (۱۳۸۳)، پنجاه متفکر بزرگ، ترجمه: محسن حکیمی، انتشارات تهران: خجسته.
۳۲. ماتیوز، اریک (۱۳۷۸)، فلسفه فرانسه در قرن بیستم، ترجمه: محسن حکیمی، تهران: ققنوس.

۳۳. محمدپور، احمد (۱۳۸۹)، روش در روش درباره ساخت معرفت در علوم انسانی، تهران: جامعه‌شناسان.
۳۴. محمدی اصل، عباس (۱۳۹۲)، *جامعه‌شناسی میشل فوکو*، تهران: نشر گل آذین.
۳۵. مریکور، ژوزه گلیریمه (۱۳۸۹)، میشل فوکو، ترجمه: نازی عظیمی، تهران: نشر کارنامه.
۳۶. معلمی، حسن (۱۳۹۰)، معرفت‌شناسی، قم: مرکز بین‌المللی چاپ و نشر المصطفی.
۳۷. میلنر، آندرو و جف براویت (۱۳۸۵)، درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر، ترجمه: جمال محمدی، تهران: ققنوس.
۳۸. نساج، حمید و ناصر بهاری (۱۳۹۲)، پژوهش‌های سیاسی، سال سوم، ش ۷، ص ۲۶ - ۴۵.
۳۹. نصیری‌پور، الهام (۱۳۹۰)، ارزیابی الگوی تحلیلی میشل فوکو در مطالعات دینی، قم: بوستان کتاب.
۴۰. نوذری، حسینعلی (۱۳۸۵)، صورت‌بندی مدرنیته و پست مدرنیته، تهران: نقش جهان.
۴۱. وارد، گلن (۱۳۸۳)، پست مدرنیسم، ترجمه: قادر فخر رنجبری و ابوذر کرمی، تهران: نشر ماهی، چاپ سوم.