

نوع مقاله: پژوهشی

قدرت، دانش و زایش معنا بنیادی برای توضیح شیوه پدیداری دولت

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۰۹ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۰۹/۲۴)

بهنام مدی^۱

محسن برهانی^۲

چکیده

در این نوشته تلاش شده است تا محور نخست اندیشه فوکو یعنی دانش بر اساس دو عرصه تشکیل دهنده آن یعنی کردارهای گفتاری و کردارهای غیرگفتاری، رابطه آنها با یکدیگر، نحوه مفصل‌بندی‌شان و در نهایت چگونگی زایش معنا بررسی گردد. بنابراین پرسش اصلی این نوشته این است که بر اساس تحلیل‌های دیرینه تبارشناسانه معنا چگونه به وجود می‌آید؟ این پژوهش تلاش کرده است تا نشان دهد که مفصل‌بندی دو عرصه ذاتاً نامتجانس کردارها چگونه دانش را شکل داده و آن را ضرورتاً پارادوکسیکال می‌کنند و شکافی را در دانش می‌سازند که هرگز پرشدنی نیست. بر این اساس، معنا که وجه ظهور جدید یا نحوه پدیدارشدن بدن‌هاست محصول همین فرآیند مفصل‌بندی است. روش این پژوهش کتابخانه‌ای و تحلیلی و توصیفی است. این مقاله نشان

۱. دانش آموخته دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه تهران. نویسنده مسئول Behnam.medi@ut.ac.ir

۲. استادیار حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه تهران M.borhani@ut.ac.ir

می‌دهد که این مفصل‌بندی منوط به هیچ اشتراک یا مطابقتی میان این دو عرصه نیست جز آنچه فوکو «انطباق استراتژیک» می‌نامد. از زاویه جامعه ایران، همین روش‌شناسی فوکو در بررسی تحولات معنا شاید به «ما» ایرانیان که همچنان درگیر مسأله سنت و مدرنیته و رابطه با آنها هستیم در تحلیل وضعیت‌مان کمک کند و نشان دهد که بر اساس چه منطقی اجزایی از گفتمان‌مندی‌های سنت حفظ شده و همچنان بر روی بدن‌ها چفت و بست می‌شوند و اجزایی دیگر فراموش شده، نادیده گرفته شده و یا حتی کتمان می‌گردند. از سوی دیگر این مقاله می‌تواند بنیادی باشد برای توضیح نحوه پدیدارشدن دولت در تحلیل‌های فوکویی، پدیدارشدن دولت به منزله شبان، به منزله کشتی‌بان، به منزله دادگاه یا هر چیز دیگر.

واژگان کلیدی: دانش، کردارهای گفتاری، کردارهای غیرگفتاری، نیرو، معنا و دولت.



مقدمه

تلاش فکری فوکو از ابتدایی‌ترین آثار تا آثار انتهایی، همگی بر مبنای سه محور دانش، قدرت و خود/ اخلاق شکل گرفته‌اند، ولی چنانکه می‌دانیم فوکو در دوره‌های زمانی مختلفی به‌طور صریح به این محورها پرداخته است. در این نوشته، محور دانش بررسی و تاحدی به محور دوم نیز پرداخته می‌شود هرچند همان‌طور که *ژیل دولوز* می‌گوید محور سوم از اساس در دو محور دیگر حضور دارد (دولوز، ۱۳۹۲: ۱۴۴). در مقدمه بحث برای فهم منظور فوکو از دانش، شاید بهترین راه این باشد که دانش در معنای مورد نظر او با علم در معنای رایجش و ایدئولوژی در معنای چپ آن مقایسه شود تا حداقل دست یافته شود که منظور فوکو از دانش چه نیست یا چه نمی‌تواند باشد.

دانش، حقیقت و بی‌طرفی

ابتدا باید گفت که منظور فوکو از دانش، علم در معنای رایج یا آنچه در فلسفه تحلیلی یا پوزیتیویستی آمده، نیست. در این نگاه‌ها، علم از سویی دربردارنده رابطه‌ای است با جهان خارج به‌عنوان واقعیت (به‌مثابه آن‌چه کاشف از واقعیت است) و از سوی دیگر، مرتبط است با وضعیت ذهنی-روانی سوژه از جهت قوت دلایلی که او برای توجیه و اطمینانی که به درستی آن باور دارد. بنابراین، آنچه در این ارتباط مهم است رابطه‌ای است که بین دانش و حقیقت (به‌عنوان باور مطابق با واقع) وجود دارد. از این زاویه و از منظر بسیاری از فلسفه‌های سیاسی، دانش به اعتبار رابطه‌اش با حقیقت در برابر قدرت می‌ایستد و فریبکاری قدرت را پس می‌راند. آنجا که قدرت پیش می‌آید دانش عقب می‌نشیند و آنجا که دانش پیش می‌رود قدرت پا پس می‌کشد. پس بین قدرت و دانش نوعی نزاع یا ناسازگاری است و این نکته مهمی است که این دسته از تأملات را از تأملات فوکو متفاوت می‌کند. نکته دیگر مسأله بی‌طرفی دانش از

منظر فلسفه‌های سیاسی مدرن و به بیان دیگر تأملات غیرنیچه‌ای و غیرفوکویی است؛ در این نگاه، دانش در کشاکش مناسبات و ملاحظات قدرت بی‌طرف است و از همین روست که خود را برای ادعای حقیقت محق می‌داند. دانش پرده از جهل برمی‌دارد و چهره زشت قدرت را نمایان می‌کند؛ چرا که دانش در برابر قدرت قرار دارد. در مقابل، فوکو اساساً برای دانش خصلت بازنمایی قائل نیست. او دانش را بازیگری مؤثر و غیربی‌طرف در مناسبات قدرت می‌داند. به تعبیر بعضی از مفسران فوکو: «دانش و حقیقت به‌جای آنکه در مقابل قدرت باشند در واقع رابطه تنگاتنگی با آن دارند. به تعبیر دیگر دانش و حقیقت از ناکجاآباد نیامده‌اند تا برای خیر، عدالت و پیشرفت بجنگند (چیزی که می‌توانیم «سندروم سوپرمن» بنامیم). فوکو در جلد اول تاریخ جنسیت این [رویکرد] را فرضیه سرکوبگر قدرت می‌نامد: [به این معنا که] قدرت بر افراد سلطه می‌یابد اما دانش - یعنی حقیقت - افراد را آزاد می‌کند» (Danaher, 2000: 63). این سخن مشهور فوکو که دانش قدرت تولید می‌کند و قدرت دانش تولید می‌کند بیان‌کننده رابطه‌ی تولیدی‌ای است که او میان قدرت و دانش می‌بیند.

دانش و ایدئولوژی

در سده گذشته، متفکران چپ برای توضیح پدیده‌های مختلف سرمایه‌داری پیشرفته از مفهوم ایدئولوژی بهره می‌بردند. کسانی چون گرامشی، لوکاچ، فرانکفورتی‌ها، سارتر و آلتوسر در چارچوبی مارکسیستی برای تبیین و تحلیل رخدادها و تحولات مهمی که باعث به تأخیر افتادن انقلاب پرولتری شده بودند از مفهوم ایدئولوژی استفاده می‌کردند. به همین سبب، مفهوم ایدئولوژی در دستگاه فکری مارکسیست‌ها از اهمیت فوق‌العاده‌ای برای تبیین پدیده‌های مربوط به سرکوب سرمایه‌داری برخوردار است. فوکو در این ارتباط سخنی دارد که هم موضع او را در ارتباط با ایدئولوژی نشان می‌دهد و هم تاحدی منظور او را از دانش به اعتبار تفاوت‌اش با ایدئولوژی مشخص می‌کند: «به نظر

من استفاده از مفهوم ایدئولوژی به سه دلیل دشوار است: نخست اینکه چه بخواهیم چه نخواهیم، مفهوم ایدئولوژی در مغایرت واقعی با چیزی شبیه حقیقت قرار دارد. به عقیده من در حال حاضر مسئله تقسیم‌بندی بین آنچه در یک گفتمان در ردیف علمی بودن ... و حقیقت قرار می‌گیرد و آنچه ذیل عنوان دیگری قرار می‌گیرد نیست؛ بلکه مسئله این است که ببینیم به لحاظ تاریخی در گفتمان‌هایی که فی‌نفسه نه حقیقی است و نه کاذب، چگونه نتایج و تأثیرات حقیقی به وجود می‌آید. مشکل دوم این است که به عقیده من مفهوم ایدئولوژی در ارتباط با چیزی که باید به عنوان زیربنا یا شاخص اقتصادی یا مادی آن عمل کند جایگاه ثانویه‌ای دارد. به این سه دلیل من معتقدم که ایدئولوژی مفهومی است که نمی‌توان و نباید آن را بدون احتیاط لازم به کار برد (پستر، ۱۳۷۶: ۸۲).

بنابراین، آنچه در میان این دشواری‌ها برای بحث ما مهم است دوگانه‌ای است که ایدئولوژی‌گرایان میان علم و ضدعلم یا توهم یا ایدئولوژی می‌گذارند. در اینجا، ایدئولوژی به مثابه شکلی از رمزگشایی تلقی می‌شود که به جایگاه و شأن دانش یا علم نائل نمی‌گردد. در نتیجه مطالعه ایدئولوژی عبارت است از مطالعه آرا و عقایدی که در نتیجه آلوده‌شدن به برخی روابط مبتنی بر سلطه دچار «تحریف» شده است، همان‌گونه که هابرماس در نظریه وضعیت کلامی مطلوب خود مطرح می‌کند (پستر، ۱۳۷۶: ۸۳). از نظر اصحاب ایدئولوژی، ایدئولوژی مولد موهومات و به‌وجودآورنده ارتباطی خیالی میان انسان‌ها با جهان و هستی واقعی‌شان است چیزی که مانع از تحول جامعه و انقلاب می‌گردد. بنابر همین دوگانه، مارکسیست‌ها مارکسیسم را علمی و غیر آن را غیرعلمی یا توهم می‌دانند. از نظر فوکو، مارکسیسم با علمی دانستن خویش مشروعیت ناموجهی را به خود می‌دهد و در نتیجه به نظریه‌پردازان مارکسیست این امکان را می‌دهد تا خود را فراتر از توده‌ها قرار دهند. مارکسیسم در مقام علم، صرفاً به شکل گفتمان دیگری در می‌آید که در خدمت کاربستی مطیع و منقادشده ایفای نقش

می‌کند. از همین‌روست که فوکو مفهوم ایدئولوژی را در این کاربرد مثال دیگری می‌داند از شیوه‌ای که عقل سعی دارد بر همان چیزی که قصد رهایی‌اش را داشت (یعنی انسان) سیطره بیابد (پستر، ۱۳۷۶: ۸۳).

دیرینه‌شناسی دانش

در مقابل، دانش برای فوکو یا به بیان بهتر «دیرینه‌شناسی دانش» با امری سروکار دارد که نه حقیقی‌اند و نه کاذب؛ پیچیدگی تحلیل فوکو از دانش حداقل از یک جنبه ریشه در همین امر دارد. فوکو در پاراگرافی از تولد زیست‌سیاست می‌گوید: «مسئله [من در اینجا] همان مسئله‌ای است که من در ارتباط با جنون، بیماری، بزهکاری و سکسوالیته [به آن] پرداختم. در همه این موارد، مسئله نشان‌دادن این نبوده است که این ابژه‌ها چگونه برای زمانی طولانی پنهان بوده‌اند قبل از اینکه آنها سرانجام کشف شوند، همین‌طور [مسئله من] نشان‌دادن این نبوده است که همه این ابژه‌ها توهماتی خبیثانه یا محصولاتی ایدئولوژیک‌اند که باید آنها را در [پرتو] عقل که سرانجام به اوج خود رسیده است دفع کرد [و زدود]. [در واقع] مسئله نشان‌دادن این بوده است که در نتیجه چه پیوندهایی مجموعه کاملی از کردارها - از زمانی که با یک رژیم حقیقت هماهنگ می‌شوند - قادر بوده‌اند تا چیزی را ایجاد کنند که وجود ندارد (جنون، بیماری، بزهکاری، سکسوالیته و غیره) و اگرچه آنها چیزی شده‌اند اما آن چیز همچنان وجود ندارد. باید گفت که آنچه من مایل به نشان‌دادن آن هستم این نیست که چگونه یک خطا - وقتی که من می‌گویم چیزی که وجود ندارد چیزی می‌شود سخن من به معنای نشان‌دادن این نیست که چگونه ساخته شدن یک خطا ممکن می‌گردد - یا چگونه یک توهم می‌تواند متولد گردد بلکه [سخن من به معنای نشان‌دادن این است] که چگونه یک رژیم حقیقت و بنابراین نه یک خطا چیزی را که وجود ندارد قادر می‌سازد تا چیزی شود. این یک توهم نیست چرا که این دقیقاً مجموعه‌ای از کردارهاست که واقعی‌ای که آن را ایجاد

می‌کنند و بنابراین به نحو آمرانه‌ای آن را در واقعیت متمایز می‌نمایند. نکته همه این بررسی‌های مربوط به جنون، بیماری، بزهکاری، سکسوالیته و آنچه اکنون در باب آن سخن می‌گویم [یعنی سیاست و اقتصاد] نشان‌دادن این است که چگونه جفت‌شدن مجموعه‌ای از کردارها و یک رژیم حقیقت یک آپاراتوس (دیسپوزیتیف) دانش-قدرت را شکل می‌دهد که چیزی را که وجود ندارد به نحو مؤثری در واقعیت متمایز می‌نمایند و به‌طور مشروعی آن را در معرض تقسیم‌بندی بین درست و غلط قرار می‌دهند» (Foucault, 2008: 19). آنچه از فوکو ذکر شد به روشنی نشان می‌دهد که فوکو در طرح مسأله دانش و به عبارت بهتر در دیرینه‌شناسی دانش خویش در پی چیست. به تعبیر بعضی از نویسندگان، مفروض پژوهش‌های علمی (برخلاف دیرینه‌شناسی دانش) این است که ما ابژه‌های «موجودی» داریم که مخصوص حوزه پژوهشی مورد نظر هستند به نحوی که تا قبل از ارتقا و پیشرفت آن علم، پنهان بوده‌اند و آن علم است که آثار و عوارض و همچنین قوانین حاکم بر این ابژه‌های «موجود» را عیان می‌کند (مشایخی، ۱۳۹۵: ۴۳-۴۴). از سوی دیگر، مقصود از نقد ایدئولوژی نیز نفی و دفع وهم موجود ابژه‌های «موهوم و معدوم» است. درحالی‌که بنابر اظهار خود فوکو در دیرینه‌شناسی دانش با اموری سروکار داریم که نه حقیقی یا طبیعی‌اند و نه کاذب، همان‌طور که نه موجوداند و نه معدوم، بلکه محصول ثمره پیوند و مفصل‌بندی دو سلسله از کردارهای تاریخی نامتجانس‌اند. بنابراین، از نظر فوکو، دانش علم در معنای رایج‌اش نیست چنان‌که دانش ایدئولوژی نیز نیست. از سوی دیگر، دیرینه‌شناسی دانش نیز نه فلسفه علم است و نه جامعه‌شناسی معرفت و نه نقد ایدئولوژی. پس می‌توان گفت آنچه وجه مشترک همه پژوهش‌های فوکوست آن چیزی است که نویسندگان نومیالیسم تاریخی نامیده‌اند (Falzon, 2013: 324).

فوکو خود در یکی از آخرین نوشته‌های‌اش می‌گوید: «هدف من برای بیش از بیست و پنج سال عبارت بوده است از ترسیم تاریخ طرق متفاوتی در فرهنگ ما که انسان‌ها دانش را در مورد خودشان توسعه داده‌اند» (Detel, 1998: 11). سخن فوکو را شاید بتوان این‌گونه فهمید که اگرچه دانش امری فرهنگی-تاریخی است اما دانش و عقلانیت از زندگی انسانی جداشدنی نیستند به تعبیر بعضی از نویسندگان، اساساً گذر از دانش امکان‌پذیر نیست^۱. فوکو انسان را موجودی عقلانیت‌مند و البته دانش‌مند^۲ می‌داند اما این ویژگی انسان را به‌هیچ وجه نباید یک ارزش محسوب کرد و برمبنای آن ارزیابی‌ای هنجاری از انسان نمود. دانش در این نگاه، مجموعه‌ای از کردارهای تاریخی است که زیست انسان اعم از زیست سیاسی، اخلاقی و غیر آنها در دل آن صورت می‌گیرد. از این جهت، مفهوم عقلانیت بیش از آنکه به عقل ربطی داشته باشد به کردارهای تاریخی‌ای مربوط است که در سیاق آنها راهبردهای ادراکی و قضوتی ایجاد می‌گردند (لمکه، ۱۳۹۰: ۲۷۹).

هرچند پروژه فوکو در نقد عقلانیت، وجوهی از پروژه نقد کانتی را به همراه دارد اما برخلاف تصور بعضی در ایران، تلاش او را به هیچ وجه نباید به معنای نقد عقل (نه در معنای کانتی و نه غیر آن) و بدتر از آن پروژه فوکو در نقد عقلانیت را به هیچ وجه نباید به معنای انکار عقل قلمداد کرد. او خود می‌گوید: «مسأله من محکوم کردن عقل نیست، بلکه تعیین سرشت آن عقلانیتی است که بسیار سازگار با خشونت است. من با عقل به‌طور اعم نیست که می‌جنگم. من نمی‌توانم با عقل بجنگم» (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۲۲). بنابراین نباید فوکو را عقل‌ستیز دانست و تصور کرد که می‌توان از او مستمسکی ساخت برای نفی و انکار عقل

1. <https://t.me/Feirahi/797>.

۲. باید توجه داشت که منظور ما از "دانش‌مند" قطعاً عالم نیست و به همین سبب آن را به این صورت "دانش‌مند" و نه "دانشمند"

و بسط نسبی‌گرایی افسارگسیخته و در پی آن توجیه نسبی‌گرایانه دانش‌ها (به‌طور مثال فقه)، عقلانیت‌ها و خشونت‌های «بومی و محلی»، البته شاید بتوان از نام فوکو برای توجیه امور مذکور استفاده کرد اما رادیکالیته روش‌شناسی فوکو و مفاهیم فوکویی امکان این استفاده را نمی‌دهد.

فوکو در توضیح آنچه عقلانیت می‌داند می‌گوید: «عقلانیت آن چیزی است که مجموعه‌ای از رفتار انسانی را برنامه‌ریزی و هدایت می‌کند. منطقی در نهادها وجود دارد، به همان اندازه که در رفتار افراد و در مناسبات سیاسی وجود دارد. حتی در خشن‌ترین شکل‌ها، عقلانیتی وجود دارد و خطرناک‌ترین چیز در خشونت عقلانیت‌اش است» (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۲۲). او در جای دیگری می‌گوید: «باید از مقدس شمردن امر اجتماعی به‌منزله یگانه مرجع امر واقع خلاص شویم و دست بکشیم از این که این چیز اساسی در زندگی انسان و در مناسبات انسانی یعنی اندیشه را باد هوا به‌شمار آوریم. اندیشه در پس و پیش نظام‌ها و بناهای گفتمان وجود دارد. اندیشه چیزی است که اغلب پنهان می‌شود، اما همواره رفتارهای روزمره‌مان را برمی‌انگیزد. حتی در ابله‌ترین نهادها همواره اندکی اندیشه وجود دارد، و در عادت‌های خاموش، همواره اندیشه وجود دارد» (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۳۰). بنابراین، از نظر فوکو نه تنها خشونت و عقلانیت مانع‌الجمع نیستند بلکه همواره حتی در خشن‌ترین/ابلهانه‌ترین کردارها همواره اندکی عقلانیت/اندیشه وجود دارد. حتی آنجا که ما خشونت محض می‌بینیم نیز عقلانیت هست و چه بسا به تعبیر خود او عمیق‌ترین لنگرگاه خشونت و مایه استمرارش در آن شکلی از عقلانیت باشد که ما به‌کار می‌بریم. به‌علاوه او در همان‌جا اضافه می‌کند که «نقد این نیست که بگوییم چیزها آن‌گونه که هستند خوب نیستند. بلکه این است که ببینیم کردارهای مورد قبول برپایه کدام نوع از قطعیت‌ها، انگاره‌های آشنا، شیوه‌های مسلم و نسجیده اندیشه استوار است»^۱ و

۱. به تعبیری این سوبه‌ی هایدگری اندیشه فوکوست یعنی غیرطبیعی کردن جهان پدیداری یا طبیعت‌زدایی از آن و

در ادامه «نقد عبارت است از بیرون کشیدن این اندیشه و تلاش برای تغییر آن؛ نشان دادن این که چیزها آن طور که تصور می‌شود بدهی نیستند، عمل کردن به نحوی که آنچه به منزله امر بدهی می‌پذیریم، دیگر بدهی نباشد. نقد کردن یعنی دشوار کردن کارهایی بیش از حد آسان» (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۳۰). خلاصه آنکه فوکو در دیرینه‌شناسی دانش در پی این نیست که تاریخ کردارهای کیفی یا کردارهای حکومتی را بنویسد بلکه مقصود او نوشتن شیوه‌های اندیشیده شدن این‌گونه کردارهاست (مشایخی، ۱۳۹۵: ۴۵).

از آنچه تاکنون آمد چند نکته را می‌توان نتیجه گرفت؛ نخست اینکه نقد فوکو از دانش یا عقلانیت اگرچه در آثار او نتایج تاریخی و منطقه‌ای دارد اما روش‌شناسی او در این نقد، تاریخی و منطقه‌ای نیست. این از آن روست که فوکو دانش و عقلانیت را خصلت نوع انسان به منزله حیوان عقلانیت‌مند می‌داند و روش‌شناسی انتقادی خود را در ارتباط با دانش و عقلانیت تنظیم و تعبیه می‌کند. بنابراین، نقد بعضی از نویسندگان ایرانی با این بیان که چون علوم انسانی مدرن در ایران شکل نگرفته، استفاده از روش‌شناسی نقدی فوکو در نقد دانش در ایران هم بی‌فایده و احتمالاً پرخطر است و چندان وارد به نظر نمی‌رسد. در واقع همان‌طور که از نظر فوکو وجود وضعیتی از جامعه که در آن قدرت وجود نداشته باشد انتزاعی محض و بلکه ناممکن است؛ وجود وضعیتی از جامعه که در آن دانش یا عقلانیت وجود نداشته باشد نیز انتزاعی محض و ناممکن است. نکته دیگر، همان‌طور که گفته شد از نظر فوکو، انسان حیوان عقلانیت‌مند است و حتی در خشن‌ترین و ابلهانه‌ترین کردارها اندکی اندیشه یا عقلانیت وجود دارد. اما گفته شد که این سخن، تمجید و تحسین وضعیت انسانی نیست و نباید آن را یک ارزش قلمداد کرد. این موضع فوکو بیش و پیش از هر چیز به تعبیر یکی از نویسندگان یک تمهید انتقادی یا یک

استراتژی انتقادی است^۱؛ تمهید و استراتژی‌ای برای کشف و بیرون کشیدن اندیشه موجود در کردارها. فوکو در تحلیل خود از تاریخ تحولات جوامع، روند تحول جوامع را حرکت از جوامع پست به جوامع پیش‌رفته بر پایه دانش عمیق نمی‌بیند. در واقع از نظر فوکو ما در دوره‌ای از جوامع با خلأ دانش یا اندیشه روبرو نیستیم (همان‌طورکه با خلأ قدرت روبرو نیستیم). این تحلیل فوکو از دانش، اندیشه و تحولات جوامع، او را در برابر پیروان نظریه‌های انسداد اندیشه قرار می‌دهد و زاویه متفاوتی را برای تحلیل وضعیت تاریخی جوامع می‌گشاید؛ نگاهی که راه را بر بسیاری از تحلیل‌های مدرن و به‌ویژه شرق‌شناسانه از تاریخ جوامع می‌بندد.

شکل‌گیری دانش

مسئله‌ی اساسی دیرینه‌شناسی فوکو، شکاف بین دو سلسله از کردارهاست. در واقع دانش از نظر فوکو، مفصل‌بندی همین دو سلسله بر روی یکدیگر است. برای شروع سخن خود می‌توان پرسشی را به این شکل صورت‌بندی کرد: آیا آنچه را می‌بینیم همان چیزی است که می‌گوییم و بر عکس یعنی آیا آنچه را می‌گوییم همان چیزی است که می‌بینیم؟ دلوژ مثالی از روان‌شناسی می‌زند. او می‌گوید آیا کسی را که می‌توان در تیمارستان دید همان کسی است که می‌توان به‌منزله دیوانه به‌گزاره در آورد و در مورد او سخن گفت؟ آیا دیدن دیوانگی پارانویای کسی همان «به‌گزاره درآوردن» دیوانگی اوست (دلوژ، ۱۳۹۲: ۱۰۱-۱۰۲)؟

رویکردهای رایج به این مسئله مبتنی بر این مفروض‌اند که بین این دو سلسله



۱. تعابیر مذکور را عادل مشایخی در درس گفتارهای مربوط به فوکو در مؤسسه پرسش مطرح نمود. محصول این درس گفتارها کتاب زیر است: تبارشناسی خاکستری است، تأملاتی درباره روش فوکو، انتشارات ناهید، ۱۳۹۵، تهران.

از کردارها یعنی «دیدن» و «گفتن» نوعی تجانس، تناسب و این‌همانی وجود دارد هرچند که این تناسب و این‌همانی به اشکال مختلفی در این رویکردها تبیین شده است. تفاوتی که در میان رویکردهای اخیر به زبان وجود دارد اصالت و برتری‌ای است که در عین تجانس «دیدن» و «گفتن» به یکی از آنها داده می‌شود. بر این اساس، تجانس و تناسب «دیدن» و «گفتن» در عین اصالت یکی از آنها را به این دو شکل می‌توان صورت‌بندی کرد: ۱- «آن‌چه می‌بینیم همان چیزی است که می‌گوییم» ۲- «آن‌چه می‌گوییم همان چیزی است که می‌بینیم» (مشایخی، ۱۳۹۵: ۵۹-۶۰).

در مقابل، فوکو بین این دو سلسله از کردارها نوعی از تنش را ترسیم می‌کند. به تعبیر دلوز «انفصالی وجود دارد میان گفتن و دیدن، میان امر رؤیت‌پذیر^۱ و امر گزاره‌پذیر^۲؛ «آن‌چه دیده می‌شود هرگز در آن‌چه گفته می‌شود، قرار نمی‌گیرد» و بر عکس. اتصال از دو لحاظ ناممکن است: گزاره ابژه همبسته خود را دارد و قضیه‌ای نیست که وضعیت چیزها یا شیء رؤیت‌پذیر را آن‌گونه که منطقی می‌خواهد مشخص کند؛ اما امر رؤیت‌پذیر نیز معنایی صامت یا مدلولی بالقوه نیست که در زبان بالفعل شود آن‌گونه که پدیده‌شناسی می‌خواهد» (دلوز، ۱۳۹۲: ۱۰۲). پس در تحلیل دیرینه‌شناسانه ما با اموری سر و کار داریم که ذاتاً نامتجانس‌اند و به یکدیگر غیرقابل تقلیل یا فروناکاستنی.

بر همین اساس، دیرینه‌شناسی میان دو نوع از شکل‌گیری تمایز می‌گذارد؛ یکی شکل‌گیری‌های گفتمانی است و دیگری شکل‌گیری‌های ناگفتمانی. به تعبیر دلوز، پزشکی درمانگاهی [یا بالینی] در قرن هجدهم یک شکل‌گیری گفتمانی است، اما همین پزشکی به منزله یک شکل‌گیری گفتمانی در ارتباط است با توده‌ها و جمعیت‌ها که در واقع تعلق دارند به نوع دیگری از شکل‌گیری،

¹. The Visible.

². The Enunciative.

شکل‌گیری‌ای که در بردارنده رؤیت‌پذیری‌ها یا امور ناگفتمانی است مانند «نهادها، رویدادهای سیاسی و اجتماعی، فرایندهای اقتصادی و ...» (دلوز، ۱۳۹۲: ۵۸-۵۷). همین دو امر هستند که چینه‌ها^۱ را همچون «لایه‌های رسوبی» شکل می‌دهند؛ لایه‌های رسوبی‌ای که از چیزها و کلمه‌ها، از دیدن و گفتن و از امر رؤیت‌پذیر و امر بیان‌پذیر ساخته شده‌اند (دلوز، ۱۳۹۲: ۷۹-۸۰). امر رؤیت‌پذیر مانند زندان و کسانی که در آن هستند و امر گزاره‌پذیر یعنی نحوه به گزاره درآوردن آنها مانند بزهکار یا بزهکاری. به تعبیر دلوز مثال اخیر دلالت دارد بر آخرین تحلیل بزرگ فوکو از چینه در مراقبت و تنبیه.

از همین‌رو از نظر فوکو، هر نظام دانش یک نظام دوپاره است؛ دو پارگی‌ای که ناشی از دو شکل‌گیری ذاتاً متفاوت است و همین امر، دانش را ضرورتاً پارادوکسیکال می‌کند؛ پارادوکسیکال به این معنا که دانش درهم‌تنیدگی امور، ذاتاً نامتجانس^۲ است. دیرینه‌شناسی دانش این پاره‌ها را در حالتی که بر روی یکدیگر مفصل‌بندی شده‌اند بررسی می‌کند تا قواعد موجود در هر یک از آنها را بیابد. در تحلیل دیرینه‌شناسانه، ما با ابژه‌ها به منزله «موضوع قصدی سوژه استعلایی» مواجه نیستیم بلکه هر یک از این کردارهای قاعده‌مند، ابژه خود را دارد و «از آنجا که همواره دو دستگاه نامتجانس و در هم‌تنیده از کردارهای قاعده‌مند وجود دارد، بنابراین با دو ابژه سروکار داریم که یکی «همزاد» یا «تا»ی پارادوکسیکال دیگری است» (مشایخی، ۱۳۹۵: ۹۱).

از سوی دیگر، نحوه‌ای که فوکو عقلانیت را به کار می‌برد نیز همچون دانش، نشان‌دهنده همین دوگانگی و «درهم‌تنیدگی» است. او می‌گوید: «هدف من ارائه تاریخی از نهادها یا تاریخی از ایده‌ها نیست، بلکه ارائه تاریخی از عقلانیت است، عقلانیت آن‌گونه که در نهادها و رفتار آدم‌ها عمل می‌کند» (فوکو، ۱۳۸۹:

۳۲۲). بنابراین، اینجا نیز با مسأله «درهم‌تنیدگیِ کردارها» روبرو هستیم. در واقع، دیرینه‌شناسی کردارها را بر حسب شیوه اندیشیده‌شدن‌شان یا عقلانیت‌ها را بر اساس نحوه عملکردشان در کردارها بررسی می‌کند. عقلانیت از نظر فوکو، عرصه قواعد پیشینی تاریخی است که وجهی از اندیشیدن را ممکن می‌سازد. از سوی دیگر، دانش نیز برای او معنای مشابهی دارد. مترجم انگلیسی در یکی پاورقی‌های مقدمه "دیرینه‌شناسی دانش"، بعد از ارائه توضیحی درباره واژگان انگلیسی 'knowledge' و فرانسوی 'connaissance' و 'savoir' از فوکو نقل می‌کند که: «منظور من از *connaissance* رابطه سوژه با ابژه و قواعد صوری حاکم بر آن است. [در مقابل] *savoir* اشاره می‌کند به شرایطی که در یک دوره تاریخی برای این یا آن نوع از ابژه ضروری است تا به *connaissance* ارائه شود یا برای این یا آن [شکل از] گزاره‌پردازی ضروری است تا صورت‌بندی گردد» (Foucault, 2002: 16). در واقع، دانش و عقلانیت در این معنا نحوه‌ای خاص از اندیشیدن را میسر می‌کنند.

اگر «پدیدارشدن» در معنای پدیدارشناسانه به کار برده نشود، می‌توان گفت که با دو نوع پدیدارشدن وجود دارد که هیچ یک را نمی‌توان به دیگری فروکاست. به همین دلیل است که فوکو برخلاف ساخت‌گرایی و بافت‌گرایی میان این دو، نوعی از آنتی‌نومی را می‌بینید بدون این که بخواهد میان آنها سنتزی دیالکتیک برقرار کند (مشایخی، ۱۳۹۵: ۶۵-۶۶-۶۷). چنان که او خود در تولد "زیست-سیاست" می‌گوید: «ما باید در ذهن داشته باشیم که ناهمگنی [یا عدم‌تجانس^۱] هرگز اصلی برای برون‌داشت [یا حذف‌کردن^۲] نیست؛ آن هرگز مانع از هم‌زیستی، پیوند یا اتصال نیست و دقیقاً در این مورد، در این نوع از تحلیل است که ما تأکید می‌کنیم و باید تأکید کنیم بر یک منطق غیردیالکتیک اگر

می‌خواهیم از ساده‌گرایی پرهیز کنیم. منطق دیالکتیک روابط و مناسبات متناقض را در چارچوب امر متجانس^۱ به کار می‌گیرد. من پیشنهاد می‌دهم تا این منطق دیالکتیک را با آنچه من منطق استراتژیک می‌نامم جایگزین کنیم. یک منطق استراتژیک تأکید نمی‌کند بر روابط و مناسبات متناقض در چارچوب هم‌گنی‌ای که وعده انحلال آنها در یک وحدت را می‌دهد. کارکرد منطق استراتژیک ایجاد پیوندهای ممکن است میان امور ناهمگونی که همچنان ناهمگون باقی می‌مانند. منطق استراتژیک منطق پیوندها میان امر نامتجانس است و نه منطق همگن‌سازی امر متناقض» (Foucault, 2008: 42).

در تحلیل دیرینه‌شناسانه، چینه‌ها حالت جُفتی دارند و از مفصل‌بندی دوگانه ساخته شده‌اند که آنها را تحت عنوان «بیان» و «محتوا» قرار داده‌اند؛ چیزی که در برابر مفاهیمی چون «دال» و «مدلول» در ادبیات سوسوری قرار می‌گیرد و از آنها متمایز می‌شود. اما برخلاف دال و مدلول که رابطه بین آنها رابطه «ارجاعی» است رابطه بین چینه‌ها نه ارجاعی بلکه «دلخواهی» است. به تعبیر دیگر، هیچ رابطه ارجاعی، دال و مدلولی یا علت و معلولی وجود ندارد که تنظیم‌کننده تولید یا وجود چینه‌ها باشد (Parr, 2005: 273). به تعبیر بعضی از نویسندگان، بین این چینه‌ها یک نارابطه وجود دارد «یعنی رابطه‌ای که از سنخ رابطه‌های متعارف ... نیست و در عین حال «عدم رابطه» هم نیست، بلکه شقِ سومی است میان وجود و عدم رابطه (مشایخی، ۱۳۹۵: ۵۸).

همین دیدگاه فوکو باعث شده تا تحلیل او از تحولات جوامع با بسیاری از تحلیل‌های دیگر تفاوت اساسی داشته باشد. توضیح آنکه میان امر رؤیت‌پذیر و امر گزاره‌پذیر رابطه علی وجود ندارد. بنابراین، نمی‌توان یکی را از دیگری نتیجه گرفت. به‌طور مثال ظهور جریان‌هایی مانند داعش یا طالبان و کشتارهای خاورمیانه (امر رؤیت‌پذیر) را نمی‌توان نتیجه و معلول اسلام یا ایدئولوژی

اسلامی (امر گزاره‌پذیر) دانست یا نمی‌توان شکست مشروطه یا سایر تحولات جامعه ایران را نتیجه ترجمه بد متون یا مفاهیم غربی دانست. دلوز رویه فوکو را در مطالعات تاریخی‌اش این‌گونه صورت‌بندی می‌کند: «تاریخ جنون نشان داد که بیمارستان عمومی به منزله شکل محتوا یا مکان رؤیت‌پذیری دیوانگی به هیچ‌رو از پزشکی سرچشمه نگرفته بود بلکه سرچشمه آن پلیس بود؛ و پزشکی به منزله شکل بیان و عامل تولید گزاره‌هایی در مورد «بی‌عقلی»، نظام گفتمانی و تشخیص‌ها و درمان‌هایش را خارج از بیمارستان می‌گستراند. موریس بلانشو در تفسیری که از فوکو می‌کند، از تفاوت و مواجهه بی‌عقلی [به منزله حوزه گزاره‌پذیری] و دیوانگی [به منزله حوزه رؤیت‌پذیری] سخن می‌گوید. مراقبت و تنبیه درون‌مایه‌ای مشابه را تکرار می‌کند و آن را تعمیق می‌بخشد: زندان به منزله رؤیت‌پذیری جرم از حقوق‌کفتری به منزله شکل بیان مشتق نمی‌شود؛ بلکه برآمده از افقی دیگر، افقی «انضباطی» و نه حقوقی است؛ و حقوق‌کفتری نیز گزاره‌هایش در مورد «بزه‌کاری» را مستقل از زندان تولید می‌کند...» (دلوز، ۱۳۹۲: ۹۹-۱۰۰). بنابر سخن فوکو، در چارچوب مطالعات تاریخی نمی‌توان تحول نهادها و فرآیندهای سیاسی، اقتصادی و غیره را محصول نظریه‌ها یا گفتمان‌ها دانست. تلاش فوکو در مراقبت و تنبیه، نشان‌دادن همین امر است که زندان مولود حقوق‌کفتری یا به‌طور کلی نظریه‌های کفتری به منزله کردارهای گفتمانی نیست. فوکو خود می‌گوید: «زندان بیرون از دستگاه قضایی ساخته شد، هنگامی که در سرتاسر پیکر اجتماع، روش‌هایی برای توزیع افراد، دادن جایی ثابت به آن‌ها و توزیع مکانی آن‌ها، طبقه‌بندی آن‌ها، استخراج حداکثر زمان و نیرو از آنها، تربیت بدن‌شان، ضابطه‌مند کردن رفتار پیوسته-شان، رؤیت‌پذیر نگه‌داشتن کامل آن‌ها، ایجاد یک دستگاه کامل مشاهده و ثبت و نشانه‌گذاری گرداگرد آنها ... ساخته و پرداخته شد. نهاد زندان [زندان به منزله زندان] پیش از آنکه در قانون به منزله مَثَلِ اعلای کفیر تبیین شود، به صورت

شکل کلی مجموعه دستگاه‌هایی برای مطیع کردن و مقید کردن افراد از طریق کار دقیق روی بدن‌شان ترسیم شد» (فوکو، ۱۳۸۷: ۲۸۵). آنچه از فوکو در مراقبت و تنبیه آوردیم گواه آن است که از نظر او نمی‌توان کردارهای غیرگفتاری را از کردارهای گفتاری نتیجه گرفت. فوکو البته سخن خود را محدود به تاریخ زندان یا به‌طور کلی تاریخ کردارهای کیفری نمی‌کند و آن را در مورد نهادهای حکومتی مدرن نیز مطرح می‌کند. در واقع به نظر او به وجود آمدن نهادهای حکومتی مدرن به منزله کردارهای غیرگفتاری نیز محصول و معلول مجموعه‌ای از نظریه‌ها یا کردارهای گفتاری نبوده است.

کردارهای گفتاری

فوکو کوچک‌ترین واحد یا عنصر پایه‌ای هر گفتار یا هر کردار گفتاری را یک گزاره^۱ می‌داند. اما باید پرسید که از نظر فوکو گزاره چیست؟ در ابتدا باید توجه داشت که گزاره «جمله»^۲ (به عنوان واحد بنیادی تحلیل دستوردانان) نیست همان طوری که گزاره «قضیه»^۳ (به عنوان واحد بنیادی تحلیل منطق‌دانان) نیز نیست و از هر دو آنها متمایز است (دلوز، ۱۳۹۲: ۱۸). به‌علاوه گزاره از آنچه تحت عنوان «کنش کلامی» در ادبیات کسائی چون ویتگنشتاین، جان سرل و جان آوستین شناخته می‌شود نیز متفاوت است هرچند که ممکن است میان آنها قرابت‌هایی نیز در میان باشد.

گزاره و جمله و قضیه

همان‌طور که گفته شد میان گزاره از سویی و جمله و قضیه از سوی دیگر رابطه تساوی و مقارنت نیست؛ منظور از عدم وجود مقارنت آن است که نمی‌توان

گفت که همواره به ازای یک جمله یک گزاره وجود دارد یا به ازای یک قضیه نیز یک گزاره در کار است و بالعکس. توضیح بیشتر آنکه می‌توان وضعیتی را تصور کرد که به لحاظ دستوری یا زبان‌شناختی دو جمله اما (به لحاظ دیرینه‌شناختی) یک گزاره وجود دارد. از سوی دیگر، ممکن است که به لحاظ منطقی با دو قضیه روبرو در حالیکه (به لحاظ دیرینه‌شناختی) با یک گزاره مواجه شد. عکس آنچه گفته شد نیز ممکن است؛ یعنی امکان دارد که به لحاظ دیرینه‌شناختی با دو گزاره درحالی‌که به لحاظ دستوری و منطقی به ترتیب با یک جمله و یک قضیه مواجه شد. به علاوه، ممکن است با مجموعه‌ای از نشانه‌ها روبرو باشیم که گزاره باشند اما جمله و قضیه نه؛ چرا که فاقد ویژگی‌های دستوری و منطقی لازم برای جمله و قضیه‌اند.

دلوز به تفاوت‌های دیگری نیز میان گزاره از سویی و جمله و قضیه از سوی دیگر اشاره می‌کند. برخلاف جمله و قضیه، گزاره به عنوان تابع اولیه، تابع مشتق را در خود دارد. در واقع، در تحلیل گزاره‌ها باید توجه داشت که سوژه، ابژه و مفهوم، به منزله تابع‌های مشتق گزاره وجودی مستقل از آن ندارند بلکه در خود گزاره‌اند و از آن اشتقاق می‌یابند. از همین‌رو فضای هم‌بسته گزاره عبارت است از نظم گفتمانی مکان‌ها یا جایگاه‌های سوژه‌ها، ابژه‌ها و مفاهیم در یک خانواده از گزاره‌ها. در واقع، در تقابل با نظام جمله‌ها و قضیه‌ها که بر مبنای ثابت درونی و متغیر بیرونی عمل می‌کنند پس‌گانگی گزاره‌ها قرار دارد که بر مبنای تغییر ذاتی و متغیر درونی عمل می‌نماید. آنچه در تحلیل جمله و قضیه یک اتفاق است در تحلیل گزاره‌ها به قاعده تبدیل می‌شود. این یکی از معانی «قاعده‌مندی» گزاره‌هاست (دلوز، ۱۳۹۲: ۲۹).

همین قاعده‌مندی، گزاره‌ها را به نحوی دیگر از جمله و قضیه متفاوت می‌کند. به تعبیر دلوز همین قاعده‌مندی، گزاره‌ها را «کمیاب» می‌کند. در واقع گزاره‌ها از فضای کمیابی تفکیک‌ناپذیرند، فضایی که در آن بر مبنای اصل امساک یا حتی اصل کمبود، توزیع می‌شوند. با این حال فقط گزاره‌ها می‌توانند «تکرار» شوند،

چرا که «تکرارشدن» تنها برای گزاره‌ها معنا دارد. اما فراهم‌شدن شرایط لازم برای تکرار گزاره‌ها بسیار سخت و البته دقیق است. به این بیان که باید همان فضای توزیع، همان توزیع تکینگی‌ها، همان نظم محل‌ها و مکان‌ها و همان نسبت با محیط تأسیس شده وجود داشته باشد تا بتوان گفت یک گزاره تکرار شده است. دلوز دو مثال از تاریخ طبیعی/زیست‌شناسی و پزشکی می‌زند. از نظر او گزاره «گونه‌ها تکامل می‌یابند» بسته به اینکه در تاریخ طبیعی سده هجدهم صورت‌بندی شود یا در زیست‌شناسی سده نوزدهم، وضعیت گزاره‌ای یکسانی ندارند یا گزاره «دیوانگان را در دارالمجانین جا دهید!» می‌تواند به شکل‌گیری‌های گفتمانی کاملاً متفاوتی متعلق باشد و بسته به اینکه اعتراضی باشد علیه یکی‌کردن زندانیان با دیوانگان یا برعکس، همچون سده نوزدهم مطالبه‌ای باشد؛ از دارالمجانین برای جداسازی دیوانگان از زندانیان، وجه گزاره‌ای متفاوتی پیدا می‌کند (دلوز، ۱۳۹۲: ۳۱). به همین طریق مثال‌های دیگری را نیز از حقوق کیفری می‌توان ارائه کرد. به‌طور مثال این‌که «مجرمان باید اصلاح‌گردند» یا «مجازات مجرمان را اصلاح می‌کند» بسته به اینکه به چه شکلی‌گیری گفتمانی‌ای تعلق داشته باشد و در میانه چه مناسبات گفتمانی‌ای باشد گزاره یکسانی نخواهد بود و «معنا»ی متفاوتی پیدا خواهد کرد. مثال جالب‌تری را از مراقبت و تنبیه می‌توان آورد؛ این گزاره که «خدا شما را می‌بیند» (فوکو، ۱۳۸۷: ۳۶۹) یا «جهان محضر خداست» بسته به این‌که در قرن نوزدهم بر دیوار سلولی نوشته شده باشد یا در چند صد سال قبل بر سردر خانقاهی نقش بسته باشد البته گزاره‌ای یکسان نخواهد بود. اگر این گزاره در جایی در مناسبات خانقاهی اثرگذار است چه بسا در جای دیگر بتواند مددکار «پیچیده‌ترین یا مخوف‌ترین» نظام‌های انضباطی (حتی نظام‌های انضباطی مدرن) باشد.

گزاره و کنش‌های کلامی

به‌علاوه گفته شد که گزاره‌ها یا کردارهای گفتاری متفاوت‌اند از آنچه تحت عنوان کنش‌های کلامی شناخته می‌شوند. با این حال، شاید برای نزدیک شدن به اینکه "گزاره چیست" چاره‌ای نباشد جز اینکه بحث را با سخن از کنش‌های کلامی آغاز کرد. شاید نخستین و مهمترین محصول «نظریه کنش‌های کلامی» نشان‌دادن توانایی زبان در انجام اموری غیر از واقع‌نمایی است. در تعریف کنش‌های کلامی می‌توان گفت این کنش‌ها افعالی^۱ هستند که با «گفتن» انجام می‌شوند یا با «گفتن» نیز می‌توانند انجام شوند. زمانی که کسی می‌گوید «من استعفا می‌دهم» استعفا دادن را با گفتن «من استعفا می‌دهم» انجام می‌دهد یا زمانی که کسی می‌گوید «من قول می‌دهم که ...» فعل «قول دادن» را با گفتن اینکه «من قول می‌دهم که ...» انجام می‌دهد. همین حکم در مورد افعالی مانند «درخواست کردن»، «ادعا کردن»، «تشکر کردن» و «تبریک گفتن» نیز صادق است. درحالی‌که افعالی مانند «قانع کردن»، «کنک زدن» یا «بزرگ شدن» چنین حالتی ندارند. افعال پیشین به تعبیر آوستین خاصیت «اجرائی»^۲ دارند (Vanderveken, 2001: 3). در واقع، کنش‌های کلامی یا زبانی بیش و پیش از اینکه چیزی را در مورد واقعیت به ما ارائه کنند کاری را انجام می‌دهند یا چیزی را اجرا می‌کنند. چنان‌که گفته شد وقتی کسی «عذرخواهی می‌کند» یا «به کسی تبریک می‌گوید» یا «قول می‌دهد» چیزی در مورد واقعیت یا اینکه قول داده یا عذرخواهی کرده است نمی‌گوید بلکه چنان‌که گفته شد با گفتن این‌که «من قول می‌دهم که ...» کاری را انجام داده است.^۳

1. Act

2. Performative

۳. هرچند چنان‌که آوستین می‌گوید برای اجرای یک کنش گفتاری شرایطی لازم است تا دچار بی‌نتیجگی (Misfire) و سوءاستفاده (Abuse) نشود (در این مورد بنگرید به کتاب آوستین و سایت زیر:

How to Do Things with Words, J.L. Austin, Oxford University Press, 1962, <https://plato.stanford.edu/entries/speech-acts/>)

اما آنچه مهم می‌باشد این است که «برای شکل‌گیری کنش زبانی هیچ نیازی به نیت به اصطلاح درونی نیست، فقط پیروی از قاعده در عمل (پراتیک پیروی از قاعده) کفایت می‌کند. وقتی مطابق قاعده قول می‌دهم، به منزله «کسی

ظاهراً فوکو درباره شباهت یا تفاوت گزاره‌ها با کنش‌های کلامی دو موضع‌گیری داشته است. او در یک جا گفته است که گزاره‌ها و کنش‌های کلامی یکی نیستند و در جای دیگر (در نامه‌اش به جان سرل) گفته است که «نظر من در این خصوص که احکام [= گزاره‌ها] کنش‌های کلامی نیستند اشتباه بوده است اما در اظهار چنان نظری می‌خواستم تأکید کنم که من بدان‌ها از زاویه‌ای متفاوت از زاویه نظر شما نگاه می‌کردم...» (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۱۲۱). اما این زاویه دیگر چیست و چگونه می‌توان گزاره را از کنش‌های کلامی متفاوت دانست؟

نخست اینکه بر خلاف تصور پل رابینو و هیوبرت دریفوس که معتقدند «فوکو علاقه‌ای به کنش‌های کلامی روزمره ندارد» (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۱۲۳) و آنچه موضوع تأمل اوست، تنها «کنش‌های کلامی جدی» است باید توجه داشت که به تعبیر یکی از نویسندگان (مشایخی، ۱۳۹۵: ۷۹-۸۲) تحلیل دانش در معنای دیرینه‌شناسانه‌اش نه تنها آنچه را از «آستانه معرفت‌شناختی شدن» می‌گذرد در بر می‌گیرد بلکه آنچه را پیش از آن بوده است نیز جدی می‌گیرد. آنچه در دیرینه‌شناسی تحت عنوان «ایجابیت» می‌شناسیم نیز خود، دانش است و موضوع تحلیل دیرینه‌شناسانه، باوجود آنکه هنوز از «آستانه صوری‌سازی» نگذشته است. این از آن‌روست که ایجابیت، نظام قواعدی است که در کردارهای روزمره انسان‌های عادی وجود دارد و عمده انسان‌ها بدون آگاهی این قواعد را به‌کار می‌برند بدون آنکه بخواهند صورت روشنی به آنها دهند یا توجیه‌شان نمایند. نکته دیگر در تفاوت گزاره و کنش‌های کلامی این است که گزاره یک «فعل و انفعالی غیرجسمانی» در «بدن»ها ایجاد می‌کند و این مهم‌ترین چیزی است که گزاره را از کنش کلامی متمایز می‌کند. این از

که قول داد است»، به منزله «متعهد» پدیدار خواهد شد و اگر به عهد خود وفا نکنم، به منزله «دروغگو» یا «عهدشکن» پدیدار می‌شوم» (مشایخی، ۱۳۹۵: ۷۹).

آن‌روست که کردارهای گفتاری نوعی «دستوردادن» هستند. دلوز و گواتاری در هزار فلات واحد مقدماتی [ابتدایی] زبان - گزاره - یک دستور-واژه می‌دانند (Deleuze and Guattari, 2005: 76). گزاره‌بودن گزاره نه از آن حیث است که به‌طور کلی کاری را انجام می‌دهد بلکه از آن حیث است که «دستوری» می‌دهد. هرچند کردارهای گفتاری مختلفی وجود دارند و کارهای مختلفی می‌کنند: ادعا کردن، تشکر کردن، تبریک گفتن، محکوم کردن، مسئول دانستن، قول دادن، احترام گذاشتن، ابراز علاقه کردن و ...، اما همه این کردارهای گفتاری علاوه بر همه این کارهایی که می‌کنند در «دستوردادن» مشترک‌اند. ولی باید توجه داشت که از نظر فوکو در کردارهای گفتاری این «ما» یا این یا آن «شخص خاص» نیستیم که دستور می‌دهیم بلکه دستور در خود کردارهای گفتاری است اگر قواعد مربوط به آن کردار گفتاری رعایت شده باشد.

دقیقاً همین «دستوردادن» است که دگرگونی غیرجسمانی ایجاد می‌کند. شاید ارائه دو مثال از جرم‌شناسی و فقه، منظور از این «دگرگونی غیرجسمانی» را روشن کند. زمانی که یک گفتار «جرم‌شناسانه» بر روی رفتار یا رفتارهایی خاص مفصل‌بندی می‌شود این اعمال به اشکال مختلفی پدیدار می‌شوند: «بزه»^۱، «خطا»^۲، «انحراف»^۳، «بزهکاری»^۴، «خطر»^۵، «بیماری»، «بی‌انضباطی» و ... در مقابل، با مفصل‌بندی یک گفتار فقهی بر روی یک سری از اعمال این اعمال به طریق دیگری پدیدار می‌شوند: «حلال»، «حرام»، «مستحب»، «مکروه» یا «مباح». دستوردادن کردارهای گفتاری و فعل و انفعال غیرجسمانی بدن‌ها دقیقاً به همین معناست؛ یعنی با چفت‌وبست شدن سلسله‌ای از کردارهای گفتاری به

-
1. Offence
 2. Wrong
 3. Deviance
 4. Delinquency
 5. Risk/danger

انحای مختلف بر روی اعمالی خاص، این اعمال به طرق متفاوتی پدیدار می‌شوند.

این دگرگونی غیرجسمانی همان «معنا» است. در این نگاه، معنا چیزی است که گزاره‌ها بیان‌اش می‌کنند و از سوی دیگر برای بدن‌ها رخ می‌دهند. دلوز و گواتاری در هزار فلات، کاربرد گزاره را بیانی صفتی غیرجسمانی می‌دانند. از نظر آنها «در بیان صفتی غیرجسمانی و به همین ترتیب نسبت‌دادن آن صفت به بدن، بازنمایی نمی‌کنیم یا ارجاع نمی‌دهیم بلکه به طریقی مداخله می‌کنیم [یا اثر می‌گذاریم]؛ این یک کنش کلامی است» (Deleuze and Guattari, 2005: 85). دگرگونی غیرجسمانی دیگرگونه پدیدارشدن بدن است بی‌آنکه تغییری جسمانی در بدن حاصل شود. همین دیگرگونه پدیدارشدن بدن «وجه ظهور جدید» آن چیز است (مشایخی، ۱۳۹۵: ۷۹-۸۲). خلاصه چیزی که مجموعه‌ای از نشانه‌ها را به گزاره تبدیل می‌کند دگرگونی غیرجسمانی‌ای است که در اثر آن گزاره در بدن‌ها ایجاد می‌شود و آنچه مجموعه‌ای از نشانه‌ها را به یک گزاره خاص تبدیل می‌کند وجه ظهور خاصی است که در نتیجه چفت‌وبست شدن مجموعه‌ای از کردارهای گفتاری بر روی کردارهای غیرگفتاری حاصل می‌شود.

اولویت گزاره‌ها

پیش از این اشاره شد که در تحلیل‌های غیردیرینه‌شناسانه یکی از دو سلسله از کردارهای گفتاری و غیرگفتاری نسبت به دیگری اصالت و برتری دارند؛ به این معنا که یکی از آنها «قابل تقلیل» به دیگری است در حالی که دیرینه‌شناسی قائل به چنین تقلیلی نیست. با این حال، نباید تصور کرد که در تحلیل دیرینه‌شناسانه هیچ یک از این کردارها بر دیگری اولویت ندارد. اگر چنین است می‌توان پرسید که کدام یک از آن کردارها بر دیگری اولویت دارد؟ این اولویت به چه معناست؟ و چرا چنین اولیوی وجود دارد؟

نخست باید گفت که علی‌رغم تقلیل‌ناپذیری آنها، فوکو در "دیرینه‌شناسی

دانش"، اولویتی اساسی به گزاره می‌دهد. فوکو در آنجا از سویی امر رؤیت‌پذیر را صرفاً به شیوه‌ای سلبی یا منفی مطرح می‌کند: «شکل‌گیری‌های ناگفتمانی» و آن را به نحوی به کار می‌برد که تنها گزاره‌پذیری را تکمیل کند. از سوی دیگر، فوکو معتقد به وجود روابط «گفتمانی» میان شکل‌گیری‌های گفتمانی و شکل‌گیری‌های ناگفتمانی است. اما او هرگز نمی‌گوید که می‌توان قائل به قابل‌تقلیل‌بودن یکی از این دو سلسله به دیگری بود و به‌طور خاص رؤیت‌پذیری‌ها را به گزاره‌ها تقلیل داد. با این حال، تغییر عنوان کتاب "تولد کلینیک" و حذف تعبیر «دیرینه‌شناسی نگاه» به تعبیر دلوز تنها گویای «اولویت» است؛ اولویت گزاره بر رؤیت‌پذیری. در این ارتباط «گزاره صرفاً از آن‌رو اولویت دارد که امر رؤیت‌پذیر دارای قوانین خاص خود و استقلال خود است که آن را در نسبت با امر مسلط یا خودمختاری گزاره قرار می‌دهد. به دلیل اولویت امر گزاره‌پذیر است که امر رؤیت‌پذیر، شکل خاص خود را در تقابل با آن قرار می‌دهد، شکل خاصی که می‌گذارد تعیین یابد بی‌آنکه تقلیل یابد» (دلوز، ۱۳۹۵: ۸۲). همین تقلیل‌ناپذیری است که اولویت گزاره را ارزشمند می‌کند چرا که بر چیزی اولویت دارد که قابل‌تقلیل به آن نیست. اما اولویت گزاره بر امر رؤیت‌پذیر از این‌روست که گزاره بدلیل خودانگیختگی، شرط‌اش (زبان) را به امر رؤیت‌پذیر تعیین می‌دهد در حالی که امر رؤیت‌پذیر بنا بر پذیرندگی شرط‌اش (نور) فقط شکل امر تعیین‌پذیر را دارد. پس باید گفت که هرچند این سلسله از کردارها تفاوت ماهوی با یکدیگر دارند اما تعیین، همواره از گزاره می‌آید و همین امر گزاره را اولویت می‌بخشد. با توجه به آنچه تاکنون گفته شد در ارتباط با رابطه میان امر رؤیت‌پذیر و امر گزاره‌پذیر، باید چند چیز را با هم در نظر داشت: عدم تعانس این دو شکل و تفاوت ماهوی آنها، تنش متقابل میان آنها و در نهایت اولویت یکی بر دیگری (دلوز، ۱۳۹۲: ۸۳-۸۱ و ۱۰۵-۱۰۶).

کردارهای غیرگفتمانی

هر چینه یا هر شکل‌گیری تاریخی دربردارنده تقسیم‌بندی امر رؤیت‌پذیر و امر گزاره‌پذیر است که بر روی همین چینه صورت می‌گیرد. به علاوه، هر چینه متشکل است از شکافی ترمیم‌ناپذیر میان دیدن و گفتن، میان امر گزاره‌پذیر و امر رؤیت‌پذیر و میان کردارهای گفتمانی و کردارهای غیرگفتمانی و از یک چینه به چینه دیگر، این دو شکل و نحوه ترکیب‌شان تغییر می‌کند. بر این اساس، نکته بسیار مهم برای ما ایرانیان که در بسیاری از عرصه‌ها هنوز با مسأله سنت یا تاریخ خود دست‌به‌گریبانیم، این است که آنچه فوکو از «تاریخ» و «سنت» می‌فهمد صرفاً جنبه زبانی یا گفتمانی ندارد بلکه «ترکیبی» از گفتمان‌مندی‌ها و آشکارگی‌ها است. پس در واقع تحولات تاریخی، در دو عرصه می‌باشند؛ ۱- هم در عرصه زبانی و هم در عرصه غیرزبانی و ۲- هم در عرصه گفتمان‌مندی‌ها و هم در عرصه آشکارگی‌ها.

تمایزی که فوکو بین این دو دسته از کردارها می‌گذارد دیدگاه او را هم در برابر ساخت‌گرایی قرار می‌دهد و هم در برابر بافت‌گرایی. در حالیکه ساخت‌گرایی مرزهای جهان را مرزهای زبانی می‌داند و معتقد است مرزهای جهان ما را مرزهای زبان معین می‌کند و تجربه ما از جهان محدود به زبان ماست، دیرینه‌شناسی نه جهان ما را محدود به مرزهای زبانی می‌داند و نه معتقد است که ما صرفاً چیزهایی را تجربه می‌کنیم که زبان‌مان حکم می‌کند. در واقع، دیرینه‌شناسی؛ هم به امر «غیرزبانی» معتقد است و هم به تجربه «غیرزبانی». در مقابل، بافت‌گرایی هم اگرچه به درهم‌تنیدگی کردارهای زبانی و غیرزبانی قائل است اما برای آن، این درهم‌تنیدگی یک درهم‌تنیدگی بدون تنش است (مشایخی، ۱۳۹۵: ۵۹). همین موضع فوکو است که باعث می‌شود او بتواند از پزشکی و بیمارستان و حقوق کیفری و زندان به عنوان دو امر اولاً مستقل و ثانیاً نامتجانس سخن بگوید که در دانش ترکیبی پارادوکسیکال را می‌سازند.



به تعبیر دلوز کتاب **دیرینه‌شناسی دانش** نقش لولا را دارد: "دیرینه‌شناسی دانش" تمایزی قاطع میان این دو شکل برقرار می‌کند، اما از آن‌جا که قصد دارد شکل گزاره‌ها را تعریف کند، به این بسنده می‌کند که به‌گونه‌ای منفی، به آن شکل دیگر به منزله امر «ناگفتامانی» اشاره کند (دلوز، ۱۳۹۲: ۵۸). در واقع کردارهای غیرگفتامانی نه تنها عرصه‌ای هستند «غیر» از گفتمان‌ها بلکه نظامی‌اند از پدیده‌ها که مستقل از گفتمان‌ها دارای قواعد مخصوص خودند (Brenner, 1994: 683). فوکو در دیرینه‌شناسی دانش و در اشاره به رابطه این دو سلسله از کردارها، به کردارهای غیرگفتامانی به اجمال این‌گونه اشاره می‌کند: «نهادها، رخدادهای سیاسی، کردارها و فرآیندهای اقتصادی» (Foucault, 2002: 179). از نظر فوکو کردارهای غیرگفتاری عرصه‌ای از «پدیدارشدن» هستند. در واقع عرصه‌ای هستند از «فعل و انفعالات» جسمانی یا فعل و انفعالات «بدن»ها.

فوکو بدن را در معنایی رواقی بکار می‌برد که معنایی بسیار گسترده است. در معنای رواقی هرچه «موجود» است جسمانی است و موجودیت نیز به معنای قابلیت فعل و انفعال است. پس برای رواقیون، موجودیت همان جسمانیت است هرچند آنها از امر غیرجسمانی هم سخن می‌گویند، اما امر غیرجسمانی امر روحانی یا نفسانی در معنای افلاطونی‌اش نیست. در واقع رواقیون امر «جسمانی» را به نحوی می‌فهمند که نه تنها انسان و نباتات و حیوانات از نظر آنها جسمانی‌اند بلکه حتی خدا هم جسمانی است و حتی نفس نیز امری جسمانی است. بنابراین آنجا که فوکو در "مراقبت و تنبیه" از نفس سخن می‌گوید؛ نفس را در معنای رواقی و البته جسمانی به کار می‌برد. پس امر جسمانی را در انسان یا سایر موجودات نباید به منزله امر بیولوژیک فهمید بلکه شاید بتوان گفت که باید آن را به منزله امری فهمید که مستعد نحوه یا نحوه‌هایی از پدیدارشدن است. در واقع عرصه کردارهای غیرگفتاری از سویی به منزله عرصه‌ای از پدیدارشدن،

«عرصه فعل و انفعالات جسمانی» است و از سوی دیگر به این اعتبار که کردارهای گفتاری بر روی آنها چفت و بست می‌شود، عرصه دیگری از پدیدارشدن یعنی «فعل و انفعالات غیرجسمانی» است. به این طریق پیوندی پارادوکسیکال ایجاد می‌گردد؛ رابطه‌ای غیرعادی میان نحوه پدیدارشدن خاص بدن‌ها یا کردارهای غیرگفتاری و نحوه پدیدارشدن ناشی از مفصل‌بندی کردارهای گفتاری و غیرگفتاری (مشایخی، ۱۳۹۵: ۶۵-۶۶-۶۷). بنابر آنچه تاکنون گفته شد از منظر دیرینه‌شناسی، نه کردارهای غیرگفتاری فارغ از اندیشه‌اند و نه اندیشه در فضایی استعلایی قرار دارد. اگرچه این دو به یکدیگر غیرقابل تقلیل‌اند اما سخت با یکدیگر درهم تنیده‌اند و در تنش ناشی از این ارتباط شکل می‌گیرند. بر این اساس، مسأله کانونی دیرینه‌شناسی، «چگونه اندیشیده‌شدن کردارهای غیرگفتاری است»؛ چیزی که آن را به این طریق نیز می‌توان صورت‌بندی کرد: چگونه مفصل‌بندی یا چفت و بست‌شدن کردارهای گفتاری بر روی کردارهای غیرگفتاری یا چگونگی ورود کردارهای غیرگفتاری به یک «رژیم حقیقت».

اکنون مسأله با چند مثال روشن‌تر می‌شود. تأمل در کردار «بی‌حجابی» در جامعه ما برای فهم این مسأله شروع مناسبی می‌باشد. با مفصل‌بندی یک گفتار فقهی یا مذهبی بر روی کردار بی‌حجابی، بی‌حجابی به صورت یک «گناه» یا یک فعل «حرام» پدیدار می‌شود و بدن شخص بی‌حجاب به عنوان بدنی «گناهکار» یا «عاصی» پدیدار می‌گردد. اما در مقابل، با چفت و بست‌شدن یک گفتار جرم‌شناسانه یا شبه‌جرم‌شناسانه یا یک گفتار شبه‌پزشکی بر آن، بی‌حجابی به صورت یک «انحراف» یا یک «بیماری» یا یک «ناهنجاری اجتماعی» پدیدار می‌شود و بدن شخص بی‌حجاب به صورت یک بدن «منحرف» یا یک بدن «بیمار» یا یک بدن «ناهنجار» پدیدار می‌گردد. پر واضح است که هر یک از این نحوه‌های پدیدارشدن، «هم‌بسته»‌های خاصی را به همراه دارد. مثالی مشابه رابطه دو هم‌جنس با یکدیگر است. با مفصل‌بندی یک گفتار

فقهی یا مذهبی بر روی چنین کرداری، این کردار به منزله یک گناه یا یک فعل حرام پدیدار می‌شود و مرتکب، باز به منزله بدنی گناهکار یا بدنی عاصی ظاهر می‌گردد و در مقابل اگر یک گفتار پزشکی بر چنین رابطه‌ای چفت‌وبست گردد، رابطه دو هم‌جنس به صورت یک بیماری پدیدار و مرتکبین آن به صورت بدن‌هایی بیمار ظاهر می‌گردند. مثالی دیگر، مجازات کشتن می‌باشد. با چفت‌وبست شدن یک گفتار سنتی یا مذهبی بر روی این کردار، مجازات کشتن به منزله احقاق حقوق شاه یا احقاق حقوق الهی گزاره‌پذیر می‌گردد. در مقابل، با اتصال این کردار با یک گفتار مدرن (مثلاً یک گفتار جرم‌شناسانه)، مجازات کشتن به صورت اقدامی برای دفاع از جامعه یا احقاق حقوق جامعه به گزاره درمی‌آید. مثالی دیگر از زاویه‌ای دیگر؛ با پیوند یک گفتار فقهی با بدن‌ها و با رسیدن کسی به سن نه‌سالگی یا پانزده‌سالگی، بدن او به منزله یک «بدن مکلف» پدیدار می‌گردد. در مقابل، با چفت‌وبست شدن یک گفتار حقوقی (در معنای مدرن آن)، بدن اشخاص با رسیدن به سن «بلوغ» به صورت یک بدن مسئول یا بالغ به گزاره درمی‌آید. این در حالی است که شاید تفاوت جسمانی چندانی بین دو بدن بالغ و غیربالغ (در معنای مورد نظر ما) دست‌کم در دو لحظه نزدیک به هم نباشد (مثلاً در زمان رسیدن به پانزده سالگی و یک‌روز پیش از آن) ولی روشن است که این بدن‌ها دچار دگرگونی غیرجسمانی عمیقی شده‌اند. صدور «حکم» در دادگاه می‌تواند مثال مناسب دیگری باشد. با صدور حکم به منزله یک کردار گرفتاری و چفت‌وبست شدن آن بر روی بدن شخص موضوع حکم، بدن او از بدن «متهم» به بدن «محکوم» تبدیل می‌شود و به‌عنوان بدن محکوم پدیدار می‌گردد بدون اینکه کمترین تفاوتی به لحاظ جسمانی میان بدن متهم و محکوم باشد. باز روشن است که پدیدار شدن یک بدن به منزله بدن محکوم، چه هم‌بسته‌هایی را به همراه دارد.

مثال دیگر که جنبه سیاسی دارد؛ با پیروزی انقلاب ۱۳۵۷ در ایران، درگیری‌های بسیاری رخ داد. دولت برآمده از انقلاب با جریان‌های مختلف به‌طور هم-

زمان درگیر بود. از سویی با جریان‌های جدایی طلب در مناطق مختلف درگیر بود، از سوی دیگر با سازمان‌هایی چون مجاهدین خلق، چریک‌های فدایی خلق، نهضت آزادی و جریان‌های دیگر، درگیری‌های نظامی و غیرنظامی داشت و در عین حال با دشمنی خارجی درگیر شده بود. دولت برآمده از انقلاب هم‌زمان مجبور بود در چند جبهه بجنگد هم در داخل مرزها با نیروهایی مانند مجاهدین خلق که حتی تا حد رییس جمهور وقت نیز پیش رفته بودند و با او متحد شده بودند و هم در مرزهای خود با کشوری که تا داخل خاک‌اش نیز پیش آمده بود. برای فهم پیچیدگی این وضعیت باید توجه داشت که بسیاری از این جریان‌ها یا دست‌کم بعضی از قوی‌ترین آنها هم خود را «مسلمان» یا دارای «ایدئولوژی اسلامی» می‌دانستند و جزء گروه‌های مذهبی محسوب می‌کردند (مانند مجاهدین خلق یا نهضت آزادی) و هم اینکه در تشکیل دولت مدعی بودند و یا سهمی می‌خواستند، در حالیکه جمهوری اسلامی نیز هم خود را مسلمان یا دارای ایدئولوژی اسلامی می‌دانست و حتی نسبت به آن ادعای انحصاری داشت و هم اینکه در تشکیل دولت برای خود حق انحصاری قائل بود. در عین حال، جمهوری اسلامی باید تلاش می‌کرد در عین تثبیت خود در داخل به عنوان یک دولت اسلامی، جامعه جهانی را نیز به نوعی به پذیرش خود باز به عنوان یک دولت اسلامی مجاب کند و با خود همراه نماید. حال اگر از موضع دیرینه‌شناسانه به این تحولات نگاه شود باید مسأله را اینگونه صورت‌بندی کرد: روی این فعل و انفعالات بدن‌ها، چه نظامی از گزاره‌ها یا چه کردارهای گفتاری چفت‌وبست شد؟ با این چفت‌وبست‌شدن، کردارها و بدن‌های درگیر، چگونه پدیدار شدند (محارب، مجاهد، مرتد، خرابکار، بیمار یا تروریست)؟

نیرو (قدرت) و زایش معنا

فوکو در سخنرانی که تحت عنوان «نقد چیست؟» چاپ شده است، اشاره می‌کند که «بگذارید بگویم که...مسأله روشنگری از طریق پرسش معنا و آنچه



معنا را ایجاد می‌کند به ما [فرانسویان] بازگشته است. اینکه معنا چگونه از بی‌معنا به وجود می‌آید؟ معنا چگونه اتفاق می‌افتد؟» (Foucault, 2007: 53). در تأیید سخن فوکو باید گفت که هر یک از دو نحله بزرگ فلسفی فرانسه یعنی پدیدارشناسی و ساخت‌گرایی که جریان فکری فرانسه در قرن بیستم را به شدت متأثر کرده‌اند، نگاه خاص خود را به مسأله معنا دارند.

در پدیدارشناسی هوسرل، کنش‌های قصدی یا آگاهانه سوژه است که در ایجاد معنا نقش اساسی دارد. در پدیدارشناسی، «دربارگی» سرشت‌نمای کنش‌های قصدی است. هر کنش «دوست‌داشتنی» دوست‌داشتن چیزی است و هر کنش «دیدنی» دیدن چیزی است (مشایخی، ۱۳۹۵: ۲۵). اما فارغ از اینکه موضوع آن کنش، وجود داشته باشد یا نه، معنا هم‌بسته کنش‌های قصدی سوژه است. در واقع، کنش‌های قصدی سوژه است که نحوه ظهور چیزها را رقم می‌زند و به این ترتیب است که این کنش‌ها مقوم «معنا» هستند (Moran, 2000: 16).

از سوی دیگر، در ساخت‌گرایی معنا از یک «جایگاه» در یک ساختار نشأت می‌گیرد. استراوس معنا را ناشی از جایگاه یا یک اثر «جایگاهی» می‌داند (Deleuze, 2004: 175). ساختار نسبیتی است میان عناصر نمادین، اما عناصر نمادین، مستقل از نسبت ساختاری که با یکدیگر دارند هیچ تعیینی ندارند. بر این اساس، اینکه کسی پدر یا مادر می‌شود، به موجب توانایی‌هایش نیست بلکه به موجب ورود به نسبتی خاص است. به تعبیر دقیق‌تر به این دلیل است که میان او و عناصر دیگر، یک ساختار «فعلیت» پیدا کرده است. از نظر دلوز، ساختار امری مجازی است و بیرون از عناصری که در قالب آنها فعلیت پیدا می‌کند وجود ندارد هرچند ساختار معدوم نیز نیست بلکه ثبوت و تقرر دارد. از همین‌روست که نسبت‌های مقوم ساختار، مقدم بر طرفین آن نسبت هستند و آنها را تعیین و معنا می‌بخشند. اینکه دو نفر پدر و مادر شده‌اند نه به واسطه توانایی‌هایشان یا ارتباطی است که بین آنها برقرار شده است بلکه بخاطر نسبیتی است که با شخص سومی برقرار کرده‌اند یا به تعبیر تخصصی‌تر به دلیل نسبیتی

است که بین آنها فعلیت یافته است. معنا در این نگاه از عناصری به وجود می‌آید که خود «بی‌معنا» هستند (مشایخی، ۱۳۹۵: ۳۵). به همین خاطر است که دلوز در مقاله «ما چگونه ساخت‌گرایی را می‌شناسیم؟» می‌گوید معنا از بی‌معنا منتج می‌شود. از نظر او برای ساخت‌گرایی معنا فراوان است، تولید فزاینده و تعیین فزاینده معنا همواره از ترکیب مکان‌ها در ساختار ایجاد می‌شود. به‌زعم او بی‌معنا امر مبهم یا مخالف معنا نیست بلکه چیزی است که به معنا ارزش می‌دهد و با به جریان درآمدن در ساختار، آن را ایجاد می‌کند (Deleuze, 2004: 175).

در مقابل، دیدگاه فوکو، هم با پدیدارشناسی متفاوت است و هم با ساخت‌گرایی. در تحلیل‌های دیرینه‌شناسانه، معنا رازی پنهان نیست که باید آن را در عمق کشف کرد. در واقع، دیرینه‌شناسی حرکتی است بر روی سطح یا حرکتی است سطحی که معنا را در روی سطح به منزله «اثر» چفت‌وبست‌شدن نظامی از کردارهای گفتاری بر روی کردارهای غیرگفتاری جستجو می‌کند. ولی باید توجه داشت اینگونه نیست که گفتار در جای دیگر تعیین یابد و سپس بر روی کردارهای غیرگفتاری چفت‌وبست شود. گفتار در همین مفصل‌بندی است که تعیین می‌یابد و معنا محقق می‌شود. به بیان دیگر، از نظر فوکو معنا چیزی است که گزاره بیانش می‌کند و برای بدن‌ها اتفاق می‌افتد. اما این «بیان» و «روی‌دادن» برای بدن‌ها را نمی‌توان دو امر کاملاً جدا از هم تصور کرد. با مفصل‌بندی این کردارها یا قرارگرفتن این دو لایه بر روی یکدیگر، هم معنا بیان می‌شود و هم برای بدن‌ها رخ می‌دهد. منظور از «رخ‌دادن» معنا برای بدن‌ها که همان «وجه‌ظهور» بدن‌هاست، دگرگونی غیرجسمانی بدن‌ها یا پدیدارشدن آنها به اشکال مختلف است.

اما این همه ماجرا نیست؛ معنا در نگاه فوکو ناشی از چیزی است که او «انطباق استراتژیک» می‌نامد (Foucault, 1995: 78). برای چفت‌وبست‌شدن سلسله‌ای از گفتار روی کردارهای غیرگفتاری و زایش معنا باید «چیز» دیگری

را در نظر گرفت و آن «چیز» دیگر «نیرو» است. پیش از این، از «تکرار» گزاره‌ها سخن گفته شد و بیان شد که گزاره‌ها می‌توانند «تکرار» شوند، چراکه «تکرارشدن» تنها برای گزاره‌ها معنا دارد. اکنون اضافه می‌شود که کردارهای گفتاری در صورتی بر روی کردارهای غیرگفتاری چفت‌وبست می‌شوند که «تکرار» نیرو یا نیروهایی باشند که در کردارهای غیرگفتاری فعلیت یافته‌اند. توضیح آن که دو سلسله کردارهای گفتاری و غیرگفتاری در صورتی بر روی یکدیگر چفت‌وبست یا «سنجاق» می‌شوند که هر دو فعلیت‌بخش یک نسبت نیرو باشند یا هر دو فعلیت یک میدان نیروی واحد باشند. در واقع فوکو کردارهای گفتاری را نه در بافت^۱ کردارهای غیرگفتاری، بلکه در میدان نیروها قرار می‌دهد و آنها را از دیدگاه کارکردشان در مناسبات نیروها تحلیل می‌کند. چند مثال برای توضیح آنچه در تکوین معنا و تغییر و تحول آن رخ می‌دهد ذکر می‌شود ولی پیش از آن برای فهم این مهم باید توجه داشته که تبارشناسی تحلیل نهادها نیست. به بیان دقیق‌تر، تبارشناسی نهادها را در چارچوب یک تکنولوژی قدرت، از چشم‌انداز یک میدان نیرو تحلیل می‌کند و برای این کار به جای کارکردها و اهداف خاص یک نهاد، کارکردها و اهداف استراتژیک یک مکانیسم قدرت را در نظر می‌گیرد (مشایخی، ۱۳۹۵: ۱۴۳). خانواده یک نهاد است و نهاد، محل فعلیت یافتن نسبت نیروهاست. نسبت‌های نیرویی که بین زن و شوهر و والدین و فرزندان فعلیت پیدا می‌کند و در نتیجه فعلیت این نسبت نیرو، معنای زن و شوهربودن یا معنای پدر و مادربودن و فرزندبودن دگرگون می‌شود. در درون یک سری از مناسبات و با فعلیت یک نسبت، نیروی مرد به عنوان حاکم^۲ یا مالک خانواده ظاهر یا پدیدار می‌شود و احکام یا فرامین او باید از جانب زن و فرزندان رعایت گردد. زن نیز جانشین او در دل

این مناسبت است و در نبود مرد، این زن است که حکم می‌راند. احترام به پدر و مادر نقش محوری دارد و عدم رعایت دستورات پدر و مادر به معنای بی-احترامی به آنهاست و تنبیه (به‌طور خاص تنبیه بدنی) را با خود در پی خواهد داشت. در مقابل با فعلیت یک نسبت نیروی دیگر در نهاد خانواده معنای دگرگون می‌گردد. دیگر پدر حاکم خانواده نیست، پدر مسئول تأمین امنیت و رفاه خانواده است و زن و فرزندان دیگر ملک او نیستند. آنچه پدر و مادر به فرزندان الزام می‌کند نه از جهت حق آنها برای دستور دادن بلکه از باب لزوم تربیت فرزندان است. در واقع خانواده محل هنجارمندسازی^۱ است نه تنها هنجارمندکردن فرزندان بلکه هنجارمندکردن زن و شوهر. خانواده محل ایجاد افرادی مفید برای جامعه است. خانواده محل استفاده از تکنیک‌های روان‌شناختی یا حضور روانشناس و حتی مداخله دولت است چرا که اساساً خانواده به یک مسأله ملی یا سیاسی تبدیل می‌گردد. همین تحلیل را نسبت به «دولت» نیز می‌توان اعمال کرد. دولت یک نهاد است و به این اعتبار، محل فعلیت یک نسبت نیروست. به‌طور مثال با فعلیت نسبت نیروی «شبانی» (حاکم به منزله شبان و مردم به منزله رمه)، رابطه خاصی بین این دو شکل می‌گیرد و اساساً معنای دولت و حاکم و به تبع آن بسیار از چیزهای دیگر مانند حقوق و تکالیف دولت و نوع و میزان مداخلات او تغییر می‌کند. همین تحلیل را فوکو در مورد کردارهای کیفری نیز به کار می‌برد. از نظر فوکو، جرم، زمانی لطمه به حقوق شاهی (یا به بدن شاه) بود و مجازات، انتقام شاه از کسی بود که به حقوقش لطمه زده بود. در مقابل، با فعلیت یک نسبت نیروی دیگر، این کردارها وارد یک رژیم جدید شدند و معنای آنها دگرگون شد. از آن پس، جرم، دیگر نه لطمه به حقوق شاه، بلکه لطمه به جامعه و حقوق آن و مجازات نیز دیگر نه انتقام شاه، بلکه انتقام جامعه یا اقدام در جهت دفاع از جامعه بود.

تاکنون از دانش در نگاه فوکو به تفصیل سخن گفته شد. اکنون تلاش می‌شود تا از رابطه قدرت و دانش در ادبیات فوکو مطالبی ارائه شود. از نظر فوکو دانش متشکل است از «انتخاب یا انتخاب‌هایی» در میان قرائت‌ها یا امکان‌های حاضر در یک موقعیت انضمامی. بر همین اساس دانش اساساً بیان اراده معطوف به قدرت یا شکلی از آن است؛ چرا که دانش، انتخاب «این» گزینه است و نه «آن». دانش با همین انتخاب و تأکید بر یکی و رد و طرد دیگری است که جهان را توضیح داده و در همان حال «شکل» می‌دهد. اینکه دانش با قدرت مرتبط است نتیجه انحراف دانش از کارکرد حقیقی یا ذات واقعی آن نیست بلکه نتیجه اجتناب‌ناپذیر عملکرد خود دانش است (Ransom, 1997: 19). چنانکه پیش از این گفته شد همین وجه افتراق فوکو با نگاه‌های مدرن به رابطه دانش و قدرت است. برخلاف رویکردهای مدرن که اصولاً نگاهی منفی به رابطه قدرت و دانش دارند و اثرگذاری قدرت بر دانش را امری منفی و به‌بیراهه رفتن دانش می‌دانند، فوکو اما رابطه ضروری را بین قدرت و دانش می‌بیند. از نظر او «ما ... باید بپذیریم که قدرت دانش را تولید می‌کند (و نه صرفاً با تشویق آن چون دانش به قدرت خدمت می‌کند یا اعمال آن چون دانش مفید است)؛ [ما باید بپذیریم که] قدرت و دانش مستقیماً بر یکدیگر دلالت می‌کنند؛ [ما باید بپذیریم که] هیچ رابطه قدرتی بدون نظام متناظری از یک حوزه دانش وجود ندارد و هیچ دانشی وجود ندارد که در همان زمان مستلزم روابط قدرت نباشد و آن را ایجاد نکند» (Koopman, 2013: 35).

از سوی دیگر، تبارشناسی فوکو هر گزاره یا کردار گفتاری را بر اساس «کارکرد»ی ارزیابی می‌کند که آن گزاره در میدان نیروها دارد. این از آن‌روست که آنچه یک گزاره از دیدگاه تبارشناسانه می‌کند، اعمال نیرو در میدانی از مناسبات نیروهاست. وقتی گفته می‌شود هر گزاره، کرداری در یک میدان نیروست منظور آن است که این کردار یا اعمال قدرت می‌کند یا در مقابل یک اعمال قدرت مقاومت می‌نماید که خود نیز نوعی از اعمال قدرت

است. پیش از این گفته شد که هر کردار گفتاری، ماهیتی اجرایی دارد چرا که اجرای یک نسبت نیروست. اکنون اضافه می‌شود که پرسش تبارشناسانه این است که در هر گزاره یا هر نظامی از کردارهای گفتاری، چه نسبت نیرویی به اجرا درآمده یا تکرار شده است یا هر گزاره یا هر نظامی از کردارهای گفتاری در چه میدان نیرویی یا در کدام تکنولوژی قدرت درگیر ستیزند. چنانکه گفته شد کردارهای گفتاری خصلت بازنمایی ندارند و یا کارکرد آنها تنها مشروعیت‌بخشی به نیروها و توجیه آنها نیست؛ بلکه خود آنها نیرویی را اعمال و اجرا می‌کنند. یک نسبت نیرو یا یک مکانیزم قدرت با اجرا شدن در قالب کردارهای گفتاری فعلیت می‌یابند. پس باید گفت که کردارهای گفتاری محل فعلیت نسبت‌های نیروست.

پیشتر گفته شد پروژه فوکو در باب قدرت یا دست‌کم یکی از سویه‌های آن غیرطبیعی کردن جهان پدیداری یا طبیعت‌زدایی از آن است. اکنون اضافه می‌شود که «دولت» نیز برای فوکو امری غیرطبیعی، مصنوع و از جنس اعتبارات و اختراعات و بلکه استعارات است. فوکو در بررسی دولت نیز تحلیل تبارشناسانه خود را رها نمی‌کند. در این نوع از تحلیل به «بیرون» نهاد یا به بیان دقیق‌تر به «خارج» نهاد گذر می‌شود. اما باید در نظر داشت که خارج نهاد نه یک نهاد دیگر، بلکه یک «تکنولوژی قدرت» است. بر این اساس تبارشناسی، نهاد را در یک تکنولوژی قدرت، در یک «اقتصاد عمومی قدرت» یا در یک میدان نیرو قرار داده و بررسی می‌کند (مشایخی، ۱۳۹۵: ۱۶۰). از این‌رو، دولت به منزله یک نهاد، محل فعلیت‌یافتن «نسبت‌های نیرو» است و با فعلیت‌یافتن نسبت‌های مختلف نیرو (مثلاً نسبت نیروی شبانی یا حاکمیتی) ماهیت دولت، اهداف، کردارها و کارکردهای آن دگرگون می‌شود.

فوکو در تحلیل پدیده دولت، فاقد «نظریه دولت» است ولی این فقدان را مانعی بر سر راه پروژه فکری خود در بررسی دولت یا نشانه نقصان آن نمی‌داند. او خود به این امر اشاره می‌کند ولی در عین حال متذکر است که نداشتن نظریه

دولت به معنای لغوی یا نفی حضور مکانیزم‌های دولت و اثر آن نیست. او می‌گوید: «چه در مورد دیوانگی، ایجاد آن مقوله، آن ابژه نیمه‌طبیعی، بیماری روانی، یا سازمان پزشکی درمانگاهی یا ادغام مکانیزم‌های... انضباطی در سیستم کیفری آن‌چه در هر مورد دخیل بود همواره شناسایی این واقعیت است که دولت به‌طور آهسته، تدریجی ولی مداوم شماری از کردارها، راه‌های انجام چیزها و اگر می‌پسندید [شماری از] حکومت‌مندی‌ها را به تسخیر خود در آورده است. مسأله به کنترل دولت در آوردن یا «دولتی‌سازی» در بطن همه مسائلی است که من کوشیده‌ام به آنها بپردازم» (Foucault, 2008: 77). پس دولت برای فوکو بی‌اهمیت نیست و به باور خود او روش‌شناسی‌اش نیز چنانکه خواهیم دید ناتوان از تحلیل دولت نیست. اما مهم این است که فوکو از زاویه «نظریه دولت» به دولت نمی‌نگرد بلکه زاویه دید او یا دست‌کم یکی از آن زوایا، مسأله دولتی‌سازی کردارهای مختلف (یا به استعمار دولت در آمدن آن کردارها) و به‌طور خاص (برای پژوهش ما) کردارها یا مکانیزم‌های کیفری است.

در واقع نظریه دولت همواره کوشیده است تا اهداف، کردارها و کارکردهای دولت را از خصائل یا خواص «ذاتی» دولت که سرشت‌نمای آن‌اند نتیجه بگیرد و بنابر آن تعریفی ذات‌گرایانه از دولت ارائه کند (مانند تعریف هابز از دولت). در مقابل، دولت از نظر فوکو اساساً ذات ندارد و بنابراین فاقد هرگونه اقتضاء خاص یا از پیش‌مشخص است. به علاوه، فوکو نظریه دولت را وعده‌ای ثقیل‌الهضم می‌داند و از قراردادن آن به منزله نقطه شروع تحلیل می‌پرهیزد. او خود در درس‌گفتارهای معروف به زیست سیاست در کولژدوفرانس می‌گوید: «البته شما خواهید پرسید یا اعتراض خواهید کرد که: دوباره بدون نظریه دولت پیش می‌روی. من در جواب خواهم گفت که بله، من بدون نظریه دولت پیش می‌روم، می‌خواهم پیش بروم و باید پیش بروم همان‌طور که کسی می‌تواند و باید از وعده‌ای ثقیل‌الهضم صرف‌نظر کند» (Foucault, 2008: 76-77). در

واقع بحث از قدرت بدون استفاده از نظریه دولت به معنای آن است که بحث با تحلیل طبیعت دولت و سخن از ساختار یا کارویژه‌های خود و برای خود دولت آغاز نمی‌شود و مسأله به هیچ وجه نتیجه‌گرفتن کردارها، اهداف یا کارکردهای آن از ذات دولت نیست (یحیوی، ۱۳۹۴: ۱۱۸). پس باید از این نوع تحلیل خودداری کرد به این دلیل مهم که دولت ذاتی ندارد.

به تعبیر دلوز از نظر فوکو دولت خود اثر کلی یا نتیجه بس‌گانگی چرخ‌دنده‌ها و کانون‌هایی است که در سطحی کاملاً متفاوت جا دارند. نه تنها نظام‌های خصوصی بلکه قطعه‌هایی که به وضوح به دستگاه دولتی تعلق دارند نیز خاستگاه، روش‌ها و اعمالی دارند که دولت آن‌ها را تأیید می‌کند به کنترل در می‌آورد یا اکتفا می‌کند به این‌که بیشتر آن‌ها را پوشش دهد تا «تأسیس» کند. از نظر فوکو حتی دستگاه پلیس به دلیل نوع قدرتی که اعمال می‌کند و سازوکارهایی که به کار می‌اندازد خاصیت و ویژگی و البته استقلال خود را دارد. از سوی دیگر، زندان نیز از «ساختارهای حقوقی-سیاسی یک جامعه نشأت» نگرفته است و نباید آن را به تحول حقوق حتی حقوق کیفری منوط کرد. زندان برای آنکه مجازات را اداره کند استقلال خود را از دولت دارد ولی باز فرآیند دولتی‌سازی آن را نیز به استعمار خود در آورده است. «مختصر این که یک توپولوژی مدرن با کارکردگرایی فوکو متناسب است که دیگر مکانی ممتاز را به منزله منشاء قدرت تعیین نمی‌کند، و دیگر نمی‌تواند موضع‌یابی نقطه‌ای را بپذیرد» (دلوز، ۱۳۹۲: ۵۰-۵۱).

نگاه فوکو به دولت درست در برابر حقوق‌دانانی چون گروسسیوس، پوفندورف یا روسو قرار دارد که بر اساس نگاه آنها باید معتقد بود که «در آغاز جامعه‌ای وجود نداشته است، و سپس جامعه از زمانی پدیدار گشته است که نقطه مرکزی حاکمیت (یعنی دولت) ظاهر شد و بدن اجتماعی را سازمان داد و پس از آن تحقق سلسله یا مجموعه کاملی از قدرتهای محلی و منطقه‌ای را امکان‌پذیر کرد». در مقابل، کسانی چون مارکس و فوکو این نگاه را نمی‌پذیرند. بر عکس،

آنها تلاش می‌کنند نشان دهند که چگونه بر اساس وجود ابتدایی و اولیه این خرده‌مناطق قدرت - مانند مالکیت، برده‌داری، کارگاه و نیز ارتش - بود که کم‌کم آپاراتوس‌های بزرگ دولت شکل گرفتند. لب کلام آن است که دولت در واقع نسبت به این قدرت‌های خرد، منطقه‌ای و خاص که پیش‌تر بر آمده بودند جنبه «ثانوی» دارد (فوکو، ۱۳۸۹: ۱۸۳). در همین راستاست که از نظر فوکو چیزی به نام دولت وجود ندارد بلکه فقط دولتی‌سازی وجود دارد. از همین‌رو فوکو ترجیح می‌دهد که به جای واژه State از Statification یا دولتی‌سازی استفاده کند. بر این اساس، اگر در شکل‌گیری‌های تاریخی «شکل-دولت» بسیاری از مناسبات را به تسخیر خود در آورده است، از آن‌رو نیست که مناسبات قدرت از دولت اشتقاق یافته‌اند و دولت، منبع یا منشا آنهاست؛ بلکه برعکس از آن‌روست که عمل «دولتی‌سازی» مستمر و همچنین بسیار متغیر بر حسب مورد، در سامان تربیتی، قضایی، اقتصادی، خانوادگی و جنسی تولید شده است و ادغامی فراگیر را صورت داده و این حوزه‌ها را به تصرف خود در آورده است؛ حوزه‌هایی که چنان‌که گفته شد از پیش وجود داشته‌اند و زاده دولت نیستند. در نتیجه، پیرامون رابطه بین دولت و مناسبات قدرت باید گفت این دولت است که مستلزم مناسبات قدرت می‌باشد و نه مناسبات مستلزم دولت یا دولت سرچشمه این مناسبات. به بیان دیگر، از نظر فوکو در تحلیل تبارشناسانه، دولت؛ منشأ و خواستگاه روابط قدرت نیست، بلکه در مناسبات قدرت تکوین می‌یابد. این همان چیزی است که فوکو با گفتن این که حکومت^۱ نسبت به دولت اولویت دارد بیان می‌کند، البته اگر «حکومت» را قدرت اثر گذاردن در تمامی جنبه‌ها (حکومت بر کودکان، روح و روان مردم، بیماران، خانواده‌ها و حتی دولت) و ساخت‌بخشیدن به میدان امکان‌های عمل دیگران بفهمیم (دلوز، ۱۳۹۲: ۱۱۶-۱۷۷).

این که دولت فاقد ذات و اقتضائات ذاتی است در ارتباط با ملاحظات جُرمی و کیفری نیز آثاری دارد و البته برای این پژوهش که به تحولات حقوق کیفری بر مبنای تکنولوژی‌های قدرت می‌پردازد حائز اهمیت است. به طور مثال اگر بپذیریم که دولت ذات ندارد آنگاه باید این را نیز پذیرفت که «مخاطرات ذاتی دولت» یا «مخاطرات امنیتی ذاتی دولت» نیز وجود ندارد. در واقع این خود دولت‌ها هستند که بسته به ماهیتی که دارند یا بسته به آنچه بنیاد شکل‌گیری آنها بوده است مشخص یا تعریف می‌کنند که چه چیزی یک «مخاطره امنیتی» است و یا در مرتبه‌ای عمیق‌تر می‌توان گفت که این خود دولت‌ها هستند که اساساً مخاطرات امنیتی (یا جرائم امنیتی) علیه خود را «ایجاد» می‌کنند. بر این اساس، چیزی چون «براندازی» برای همه دولت‌ها مسأله نیست و چه بسا اساساً معنادار نیز نباشد و دانش دولت نیز دغدغه آن را نداشته و اساساً به آن نپردازد. در حالی که برای دسته دیگری از دولت‌ها حفاظت از خود در برابر براندازی، دغدغه اصلی است. اما در حقیقت این خود دولت‌ها هستند که حوزه‌ای را می‌گشایند تا در آن حوزه چیزی چون «براندازی» ظاهر گشته، معنادار شده، به مسأله تبدیل شود، «ابژه»ی مجموعه‌ای از تأملات قرار گرفته و در نهایت دانشی بر گرد آن ایجاد گردد. در دل همین مناسبات است که چنین دولتی (به منزله شکل نهایی قدرت) دائماً کردار گفتاری «براندازی» (و هم‌بسته‌های‌اش) را (به‌ویژه به منزله رفتاری مجرمانه) بر مجموعه‌ای از کردارهای غیرگفتاری چفت و بست یا مفصل‌بندی کرده و دانشی را ایجاد می‌کند یا دست‌کم دانش خاصی را «ممکن» می‌نماید.

نتیجه‌گیری

این مقاله می‌کوشد تا چگونگی ایجاد معنا را در تحلیل‌های دیرینه-تبارشناسانه بررسی کند. بر این اساس معنا ناشی از مفصل‌بندی نظامی از کردارهای گفتاری بر روی کردارهای غیرگفتاری یا فعل و انفعالات بدن‌هاست و این مفصل‌بندی

هم ناشی از آن چیزی است که فوکو «انطباق استراتژیک» می‌نامد. در تحلیل فوکو، هر گزاره اجرای یک نسبت نیرو یا یک رابطه قدرت است و مفصل‌بندی کردارهای گفتاری بر روی کردارهای غیرگفتاری بر همین اساس صورت می‌گیرد. بنابراین، معنا که وجه ظهور چیزهاست یا نحوه پدیدارشدن آنهاست ناشی از همین فرآیند است. روش‌شناسی فوکو در بررسی تحولات معنا شاید به «ما» در تحلیل وضعیت‌مان کمک کند؛ ما به منزله انسان‌های ایرانی که همچنان درگیر مسأله سنت و مدرنیته و رابطه با آنها هستیم. در واقع، شاید روش‌شناسی فوکو بتواند در توضیح این امر کمک کند که چگونه اجزایی از سنت، حفظ شده و به ما منتقل می‌گردند و اجزایی دیگر مسکوت می‌مانند، نادیده گرفته می‌شوند یا حتی تکذیب می‌گردند. به بیان دقیق‌تر و البته فنی‌تر، شاید روش‌شناسی فوکو بتواند توضیح دهد که چگونه اجزایی از گفتمان‌مندی‌های سنت بر روی دسته‌ای از کردارها «همچنان» یا «دوباره» یا «به طریقی دیگر» چفت‌وبست می‌شوند، ولی بعضی اجزای دیگر این گفتمان‌مندی‌ها دیده نمی‌شوند، فراموش می‌شوند یا حتی کتمان می‌گردند. اگر قضیه را از زاویه حقوق کیفری و رابطه آن با فقه به منزله یکی از اجزای سنت ببینیم، شاید مسأله برای‌مان ملموس‌تر گردد. بر این اساس، پرسش را این‌گونه می‌توان صورت‌بندی کرد: در حقوق کیفری مدرن ایران و به‌طور خاص در حقوق کیفری دولت جمهوری اسلامی، بر اساس چه منطقی، اجزایی از گفتمان‌مندی‌های فقهی بر روی کردارهای مختلف چفت‌وبست می‌شوند و بعضی اجزای دیگر فراموش می‌شوند یا نادیده گرفته می‌شوند؟ بر اساس آنچه گفته شد، تنها اجزایی حفظ می‌شوند و باقی می‌مانند که «تکرار» نسبت‌های نیرویی باشند که در میدان نیروهای جامعه ایران اثر می‌گذارند یا به تعبیر دیگر، تنها اجزایی باقی می‌مانند که اثری هماهنگ با میدان نیروهای جامعه ایران داشته باشند. در این میان نقش دولت را نباید نادیده گرفت. از نظر فوکو دولت فاقد ذات یا مقتضیات ذاتی است بنابراین نمی‌توان از ذات دولت سخن گفت. به همین ارتباط، مفاهیم مرتبط با دولت نیز

ذاتی دولت نیستند و بسته به این که ما با چه دولتی مواجهیم یا چه چیزی مبنای شکل‌گیری دولت بوده است این مفاهیم متفاوت خواهند بود. از سوی دیگر دولت شکل نهایی مناسبات نیروست و اگر به رابطه بین قدرت و دانش باور داشته باشیم باید رابطه بین دولت و شکل‌گیری دانش را نیز بپذیریم. نکته انتهایی نیز این است که دولت به طور مداوم حوزه‌های مختلف را به استعمار خود در می‌آورد یا در خود ادغام می‌کند. بر این اساس باید گفت که به نظر می‌آید شکل‌گیری دانش به استعمار دولت در آمده یا دست‌کم تحت تأثیر آن قرار گرفته است. از سوی دیگر این پژوهش می‌تواند مقدمه‌ای باشد برای دولت‌پژوهی‌هایی که با اتکا به روش‌شناسی فوکو صورت می‌گیرند. در حقیقت در تحلیل‌های فوکو، گاه دولت به منزله کشتی‌بان پدیدار می‌شود گاهی به منزله شبان و گاهی به منزله بازار و یا چیزهای دیگر. این پژوهش در آینده می‌تواند بنیادی برای این سنخ دولت‌پژوهی‌ها و توضیح انحای مختلف پدیدارشدن دولت باشد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

الف) فارسی

- پستر، مارک، (۱۳۷۶)، «فوکو و نظریه عدم استمرار در تاریخ»، ترجمه حسین علی نوذری، تاریخ معاصر، بهار، شماره ۱.
- دریفوس، هیوبرت و رایینو، پل، (۱۳۷۹)، *میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنیوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- دلوز، ژیل، (۱۳۹۲)، *فوکو*، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل، (۱۳۸۹)، *تئاتر فلسفه*، ترجمه افشین جهانزاده، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل، (۱۳۸۷)، *مراقبت و تنبیه تولد زندان*، ترجمه افشین جهانزاده، تهران: نشر نی.
- فیرحی، داوود، (۱۳۸۸)، *قدرت دانش مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی.
- لمکه، توماس، (۱۳۹۰)، *بررسی تحلیل فوکو از طرز تفکر دولت مدرن*، ترجمه یونس نوربخش و محبوبه شمشادین، تهران: دانشگاه امام صادق.
- مشایخی، عادل، (۱۳۹۵)، *تبارشناسی خاکستری است (تأملی درباره روش فوکو)*، تهران: انتشارات ناهید.
- یحوی، حمید، (۱۳۹۴)، «کالبدشناسی فوکویی دولت»، *دولت پژوهی*، پاییز، شماره ۳.

ب) انگلیسی

- Austin J. L., (1962), *How to Do Things with Words*, Oxford University Press.
- Brenner, N., (1994), "Foucault's New functionalism", *Theory and Society*, No. 23.
- Danaher, G., Schirato, T., Webb, J., (2000), *Understanding Foucault*, Allen & Unwin.
- Deleuze, G., Guattari, F., (2005), *A Thousand Plateaus Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press.
- Deleuze, G., (2004), *Desert Islands and other Texts 1953-1974*, Semi text (e).
- Detel, W., (1998), *Foucault and Classical Antiquity*, Power, Ethics and Knowledge, Cambridge University Press.
- Falzon, C., O'Leary, T., Sawicki, J., (2013), *A Companion to Foucault*, Blackwell Publishing.
- Foucault, M., (2008), *The birth of biopolitics lectures at the College de france, 1978-79*, PALGRAVE MACMILLAN.
- Foucault, M., (2002), *The Archaeology of Knowledge*, Routledge.

- Foucault, M, (1995), *Discipline and Punish The Birth of Prison*, Vintage Books.
- Foucault, M, (2007), *The Politics of Truth*, Semiotext.
- Koopman, Colin, (2013), *Genealogy as Critique Foucault and the Problems of Modernity*, Indiana University Press
- Moran, D, (2000), *Introduction to Phenomenology*, Routledge.
- Parr, A, (2005), *The Deleuze Dictionary*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Ransom, John S, (1997), *Foucault's Discipline the Politics of Subjectivity*, Duke University Press.
- Taylor, D, (2011), *Michel Foucault Key Concepts*, Acumen.
- Vanderveken, D., Kubo, S, (2001), *Essays in Speech Act Theory*, John Benjamins B.V.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی