

Islamic Governance by Using of a Non-epistemological Approach

Meisam Ghahreman * 

Assistant Professor, Department of Historical Studies Group of Islamic Revolution, Tehran, Iran

Abstract

The dominant approach to Islamic governance considers Islam as an epistemological system and tries to identify and discover the institutions, practices, principles and rules of Islamic governance from within it. In this approach, like other epistemological systems, analysis is based on certain transcendental axioms. From an epistemological point of view, many works and books have been written about Islamic governance. In this article, we sought to answer the question that from a non-epistemological point of view, how can one think of Islamic governance? To answer this question, the hypothesis formulated using the immanent method (Which is in contrast to the transcendental method and the epistemological approach) is that in the non-epistemological approach to Islamic governance, which can be called "Islamic governmentality", Islam will become the active political force in the immanent life of subjects, regulating the behavior of subjects through changing and daily relations with themselves, resisting the un-compromising and domineering axioms of the present, and turning Muslim subjects into creative forces of government . . . The most important example of such a non-epistemological Islamic governance (Islamic governmentality) can be seen in the current Islam in the life of revolutionaries in the years leading up to the Islamic Revolution.

Keywords: Islamic Governance, Non-epistemological; Islamic Governmentality, Immanent Life, Islamic Revolution


* Meisam.ghahreman@gmail.com

How to Cite: Ghahreman, M. (2022). Islamic Governance by Using of a Non-epistemological Approach. State Studies, 8(30), -. doi: 10.22054/tssq.2022.69685.1304



حکمرانی اسلامی با بهره‌گیری از رویکردی غیرمعرفت‌شناختی

استادیار مطالعات تاریخی انقلاب اسلامی (مرکز اسناد انقلاب اسلامی)، تهران،
ایران

میشم قهرمان * 

چکیده

رویکرد غالب به حکمرانی اسلامی، اسلام را دستگاه معرفت‌شناسانه‌ای در نظر می‌گیرد و از دل آن در صدد است نهادها، رویه‌ها، اصول و احکام حکمرانی اسلامی را احصا و کشف کند. در این رویکرد همانند سایر دستگاه‌های معرفتی تحلیل بر روی بدیهیات استعلایی خاصی استوار می‌شود. از منظر معرفت‌شناسانه در باب حکمرانی اسلامی آثار و نوشته‌جات متعددی به رشته تحریر درآمده است. در این مقاله به دنبال پاسخ به این پرسش هستیم که از منظری غیرمعرفت‌شناختی چگونه می‌توان به حکمرانی اسلامی اندیشید؟ جهت پاسخ به این سؤال فرضیه‌ای که با بهره‌گیری از روش درون‌ماندگار (در تقابل با روش استعلایی و رویکرد معرفت‌شناسانه) تنظیم شده بدین شرح است که در رویکرد غیرمعرفت‌شناسانه به حکمرانی اسلامی که می‌توان آن را «حکومت‌مندی اسلامی» نامید، اسلام به نیروی سیاسی فعال در زیست‌درون‌ماندگار سوژه‌ها بدل خواهد شد که رفتار سوژه‌ها را به واسطه نسبت‌های متغیر و هر روزه با خودشان، مقاومت در برابر بدیهیات متصلب و سلطه‌آور زمان حال و تبدیل کردن سوژه‌های مسلمان به نیروهای خلاق حکمرانی، تنظیم و هدایت می‌کند. مهم‌ترین نمونه بارز چنین حکمرانی غیرمعرفت‌شناسانه اسلامی‌ای (حکومت‌مندی اسلامی) را می‌توان در اسلام جاری در زیست سوژه‌های انقلابی در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی مشاهده کرد.

واژگان کلیدی: حکمرانی اسلامی؛ غیرمعرفت‌شناختی؛ حکومت‌مندی اسلامی؛ زیست درون‌ماندگار؛ انقلاب اسلامی

مقدمه

در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان دو نوع رویکرد به حکمرانی اسلامی را از یکدیگر متمایز کرد. در رویکرد نخست که رویکرد غالب محافل علمی و دانشگاهی است، «اسلام»، «حکومت» و درنهایت «حکمرانی اسلامی» درون دستگاه‌های معرفتی و مبتنی بر روابط علی خاصی فهمیده می‌شوند. در این حالت، طیف متنوعی از آراء و مسائل معرفت‌شناسانه مختلف نظیر نسبت دین و دموکراسی، جایگاه مردم در حکومت اسلامی، سلسله مراتب قدرت در حکمرانی اسلامی، نسبت قانون موضوعه و قانون شرعی، نسبت نهادهای دینی و مردمی با یکدیگر و قس علی‌هذا با محوریت گزاره‌های بدیهی و استعلایی و بر اساس روابط علت و معلولی خاصی مورد تحلیل قرار می‌گیرند.

در مقابل این رویکرد معرفت‌شناسانه، رویکرد غیرمعرفت‌شناسانه‌ای قرار می‌گیرد که در آن مفاهیم و روابط علی، چیزها و امور را بازنمایی نمی‌کنند. در این رویکرد انسان‌ها، مفاهیم و دانش‌ها را نمی‌توان از زیست‌شان منفک کرد و دستگاه معرفتی استعلایی‌ای را شکل داد؛ دستگاه معرفتی‌ای که بتواند بیرون از کارکردی که آن را ممکن کرده است، حوزه صحیح معرفت‌شناسانه را مشخص کند.

حال با سؤال مهمی روبه‌رو می‌شویم: بر اساس رویکرد غیرمعرفت‌شناسانه چگونه می‌توان از حکمرانی اسلامی سخن گفت؟ فرضیه تنظیم‌شده برای سؤال فوق بدین قرار است که در تقابل با حوزه بنیادین استعلا که ممکن‌کننده دستگاه‌های معرفتی است، زمینی قرار می‌گیرد که در آن امکان استعلا و هرگونه تفکیک معرفتی منتفی است. در این زمین نمی‌توان رابطه‌ای علی میان کلمات و چیزها برقرار کرد. بنابراین، دستگاه معرفتی از آن جهت که بسان نیرو در زیست سوژه‌ها عمل می‌کند، بر فهم آنها تأثیرگذار است، نه به دلیل استنتاجات علی‌اش. در نتیجه از این منظر معرفت‌شناس جای خود را به تبارشناس زمان حال می‌دهد که برخلاف سوق دادن سوژه‌ها به اعماق دستگاه‌های معرفتی در پی آن است که با کار تبارشناسانه خود، نیرویی را به سمت سوژه‌ها پرتاب کند تا آنها بتوانند نیروهای متصلب‌شده زمان حالشان را به نفع شکل دیگری از زندگی آزاد کنند.

حکومت‌مندی کارآمد دقیقاً در همین نقطه است که جای می‌گیرد. حکومت‌مندی کارآمد بی‌وقفه می‌کوشد تا تنظیمات و هدایت رفتار را در نیروی مبهم و تلنگرزننده به سوژه‌ها جای دهد و نه در بحث‌های عمیق معرفت‌شناسانه. بر این اساس اسلام به جای

دستگاه معرفتی حکومت‌ساز باید به نیروی مبهوت‌کننده و تلنگرزن جاری در زیست‌درون‌ماندگار سوژه‌ها تبدیل شود تا مقاومت سوژه‌ها را در برابر زندگی تصلب‌یافته موجب شود. بدیهی است که اسلام در این حالت مدام می‌کوشد تا نیروی مبهم و تلنگرزننده را به سمت سوژه‌ها پرتاب کند تا از خلاقیت سوژه‌ها برای ساختن زمان حال و آینده‌شان بهره‌برد؛ از این رو چنین اسلامی نمی‌تواند به دانشی حاشیه‌ای و جامانده از زیست‌درون‌ماندگار سوژه‌ها بدل شود. گفتنی است از یکسو رد پای اسلام تلنگرزن و حکومت‌مند و از سوی دیگر، سوژه مسلمان مقاومت‌کننده در برابر بدیهیات زمان حال را به وضوح می‌توان در تحولات سال‌های منجر به انقلاب اسلامی مشاهده کرد.

چارچوب نظری: درون‌ماندگاری

درون‌ماندگاری^۱ در مقابل رویکرد استعلایی^۲ قرار می‌گیرد. در رویکردهای استعلایی که نتیجه آن شکل‌گیری دستگاه‌های معرفتی^۳ است، تحلیل‌ها بر روی مفاهیمی استوار می‌شوند که مبنای کار تحقیقی را شکل می‌دهند. برای مثال هنگامی که شما یک پدیدارشناس در معنای هوسرلی هستید، برای انجام کار تحقیقی باید مفاهیمی مانند اپوخه، روی‌آوری یا زیست‌جهان را بدیهی در نظر بگیرید و آنها را مبنای تحلیل خود قرار دهید. بی‌تردید در این رویکرد، درباره این گزاره بدیهی نمی‌توان شک کرد که انسان‌ها درون «زیست‌جهان» با یکدیگر زندگی می‌کنند. در نتیجه، فهم درست، فهمی است که بر این مبنای استعلایی استوار باشد و باید هنگام انجام تحلیل، این مفاهیم استعلایی را بر روی روابط انسانی بیاندازیم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

1. Immanence
2. Transcendental

۳. منظور از دستگاه‌های معرفتی یا معرفت‌شناسی، استدلال‌ات و استنتاجات علی خاص است که در هر حوزه مشخص، درستی و نادرستی، چیستی، عوامل زوال و انحطاط و مواردی از این دست را مشخص می‌کند. بنابراین معرفت‌شناسی به طور عام مد نظر این نوشتار است که هستی‌شناسی، غایت‌شناسی و به طور کلی هرگونه استنتاجات علت و معلولی را که در پی ارائه فهم صحیح به سوژه‌ها و بازنمایی حقیقت‌اند، دربر می‌گیرد. به عبارتی مهم‌ترین خصلت دستگاه‌های معرفتی ارجاع به استعلانیات به عنوان شرط امکان دانش‌ها است. آنچه که در این ارجاعات رخ می‌دهد قرار گرفتن امر استعلایی به جای «تاریخ‌مندی پدیده‌ها» است.

به عبارت دیگر، در تحلیل‌های استعلایی، ساختار شناختی مفروض است و بر اساس این ساختار شناخت به بررسی حقیقت می‌پردازیم. این همان چیزی است که فوکو هنگام تمایز تاریخ علم و تبارشناسی دانش به آن اشاره می‌کند. او در این باره می‌گوید: «تفاوت بین آن چه می‌توان تاریخ علوم نامید، و تبارشناسی دانش‌ها، این است که تاریخ علوم اساساً در محور کلی شناخت - حقیقت^۱ جای گرفته، و این محور حداقل از ساختار شناخت شروع می‌شود و به خواست حقیقت منتهی می‌شود» (فوکو، ۱۳۹۰: ۲۴۳).

اولین و مهم‌ترین دستاورد این رویکرد، نگاهی استعلایی به انسان است. یعنی انسان‌ها می‌توانند از زیست خود منفک شوند و رویکردهای صحیح در روابط انسانی را کشف کنند (استاد دانا)؛ خواه در تحلیل‌شان از جهان‌شمولی فهم انسانی سخن بگویند و خواه از محدود بودن انسان به شرایط فرهنگی و اجتماعی، زمینه و زیست‌جهانی خاص بگویند. به عبارت دیگر، با وارد کردن عامل زمینه یا زیست‌جهان تصور می‌کنیم که تحلیلی انضمامی ارائه می‌کنیم اما نباید فراموش کرد که باز به گونه‌ای استعلایی این ما هستیم که اولاً از زندگی مان منفک شده‌ایم و روابط صحیح را کشف کرده‌ایم و ثانیاً، تعریفی استعلایی از انسان ارائه می‌دهیم. برای مثال: «انسان موجودی زمینه‌محور است»، یا «انسان - ها درون زیست‌جهان با یکدیگر زندگی می‌کنند». در نتیجه در پس رویکرد استعلایی مفروض مهمی نهفته است: هستی مبتنی بر روابط علی (علت و معلول) است و ما به مثابه انسان‌های آگاه می‌توانیم این روابط را کشف کنیم.

1. Cognition – truth ax

۲. ایده اصلی ژاک رانسیر در کتاب «استاد نادان» تفکیک گذاشتن میان دو نوع استاد است؛ استادی که به دلیل برخوردار بودن از جایگاه سوژگی خاصش، دانا به دستگامی معرفتی است و در «اعماق» آن به سر می‌برد و بنابراین در پی آموزش است، و استاد نادانی که به جای دانایی، «اراده مدام به دانستن» دارد و از این رو به دنبال آموزش نیست بلکه دائماً در پی تغییر نسبت خود با خود است. رانسیر مسیر استاد نادان را در مقابل سقراط‌گرایی قرار می‌دهد و در این باره معتقد است: «سقراط‌گرایی شکل تکمیل شده کودن‌سازی است. سقراط نیز مانند هر استاد دانشمندی به نیت آموزش پرورش می‌کند. اما آنکه به دنبال رهاندن انسان است باید از او به شیوه یک انسان پرورش کند، نه به شیوه یک دانشمند؛ باید پرسد تا که بیاموزد، نه آنکه بیاموزاند. این دقیقاً کار کسی است که بیش از شاگرد نمی‌داند و هرگز پیش از او به این سفر نرفته است، کار استاد نادان» (رانسیر، ۱۳۹۵: ۴۹).

گفتنی است که مراد از رویکرد استعلایی، هیچ ارتباطی به تعریف رویکرد استعلایی نزد فیلسوفی خاص ندارد بلکه رویکرد استعلایی مد نظر این نوشتار همان‌گونه که گفته شد در برابر رویکرد درون‌ماندگار قرار می‌گیرد که مشخصه بارز آن، بدیهی گرفتن مفاهیمی خاص در تحلیل است که امکان بازنمایی روابط انسانی و اجتماعی را فراهم می‌کنند.

درون‌ماندگاری نگاهی به زندگی است که در آن هیچ تفکیک وجودی و جوهری امکان‌پذیر نیست مگر برای بازتولید کارکردی. یعنی انسان نمی‌تواند بدون درگیری‌های زیست‌اش، فهم و ادراکی داشته باشد. اصولاً هیچ چیزی از چیز دیگر قابل تفکیک نیست و انسان‌ها چنین آگاهی و شأنی برای بیان چنین تفکیک‌هایی ندارند، به این دلیل است که در این رویکرد مفاهیم کارکردی می‌شوند. به تعبیر فوکو: «فلسفه نه تاریخاً و نه منطقیاً بانی شناخت نیست؛ بلکه صورت‌بندی دانش شرایط و قواعدی دارد که گفتار فلسفی در هر عصر، مانند هر شکل دیگر گفتار که مدعی عقلانیت است، مقید به آن و تابع آن است» (فوکو، ۱۳۹۴: ۷۴). این سخن فوکو را به واسطه فهم او از زندگی به مثابه «یک زندگی» یا «زیست درون‌ماندگار» باید سنجید. در این رابطه باید گفت که درون - ماندگاری به «چیزی» به منزله نوعی وحدت مافوق همه چیزها یا به سوژه‌ای در مقام کنشی که سنتزی از چیزها را موجب می‌شود، ربط ندارد. ما تنها زمانی از یک سطح درون‌ماندگاری می‌توانیم سخن بگوییم که درون‌ماندگاری دیگر درون‌ماندگاری نسبت به هیچ چیز جز خودش نباشد و بس. سطح درون‌ماندگاری را نمی‌توان با سوژه‌ای یا ایزه-ای تعریف کرد که قادر به احاطه کردن آن است. ما از آن درون‌ماندگاری نابی سخن می‌گوییم که یک زندگی است و بس. نه درون‌ماندگاری نسبت به زندگی، بلکه امر درون‌ماندگاری که در هیچ چیز نیست، خودش یک زندگی است. یک زندگی درون-ماندگاری درون‌ماندگاری است، درون‌ماندگاری مطلق است: قدرت تمام و کمال است، سعادت تمام و کمال است (دلوز، ۱۳۹۲: ۶۴۲).

به عبارت دیگر، در زیست درون‌ماندگار هیچ چیز نمی‌تواند بیرون از زیست درون-ماندگار تولید کند؛ یعنی در قلمرو جداگانه استعلایی قرار داشته باشد و به صورت غیرکارکردی تبیین کند، همان‌گونه که دلوز درباره آثار کافکا نشان می‌دهد که: «در این آثار همه چیز درون‌ماندگار است و هیچ چیز در یک سطح ترانساندانس از واقعیت رخ نمی‌دهد» (دلوز و گوتاری ۱۳۹۱: ۱۳۱). بنابراین، در تقابل با ایدئالیسم و رویکرد

استعلایی باید گفت که ایده‌ها به تجربه نظم نمی‌بخشند، ایده‌ها پیامد تجربه و زیستِ درون‌ماندگارند. به تعبیر فوکو ما در اندیشه و تحلیل سیاسی، هنوز سرِ پادشاه را قطع نکرده‌ایم: «باید تلاش کنیم که سازوکارهای قدرت را در همین عرصه مناسبات نیرو تحلیل کنیم. بدین ترتیب، از آن نظام حاکمیت - قانون که برای مدت‌های بسیار مدید اندیشه‌ی سیاسی را مجذوب خود کرده است، رها خواهیم شد. شاید باید گامی فراتر بگذاریم و از شخصیت پادشاه بگذریم و سازوکارهای قدرت را بر مبنای استراتژی ذاتی مناسبات نیرو رمزگشایی کنیم» (فوکو، ۱۳۸۳: ۱۱۲-۱۱۳). بدین ترتیب، نگاه به زندگی بر اساس درون‌ماندگاری تحلیل‌های استعلایی را که بر مبنای مفاهیمی بدیهی استوارند بر نمی‌تابد زیرا که در چنین تحلیل‌هایی «مفاهیم» جای «پادشاه» را می‌گیرند و تلاش می‌کنند با ارائه تحلیلی خاص قدرت خود را «بازنمایی» کنند.

آفرینش درون‌ماندگار

بسته به شرایط متغیر و انضمامی، سوژه درون‌ماندگار نسبت به مسائل مختلف واکنش نشان می‌دهد تا یا زیست‌اش را حفظ کند یا با خلاقیت و آفرینش، زندگی، فهم یا تجربه‌اش را گسترش دهد، این گسترش زندگی، «استعداد در اقلیت بودن است» (دلوز و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۵). به تعبیر پیتون «هدف این آفرینش باید نه باز شناخت حالات موجود امور یا توجیه نگرش‌ها و اشکال موجود حیات، بلکه قلمروزدایی مطلق اندیشه باشد» (پیتون، ۱۳۸۷: ۳۷). بنابراین، آفرینش معرفتی، از بدیهیات مفهومی شروع به آفرینش می‌کند یعنی یک پدیدارشناس یا مارکسیست با انداختن مفاهیم بدیهی روی پدیده‌ها است که آفرینش‌گری می‌کند اما خلاقیتِ درون‌ماندگار به جریان انداختن اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های متقابل از مسیر اراده یعنی امتناع، کنجکاوی و ابداع است که در آن نه تنها زیستِ درون‌ماندگار بر اساس مفهومی خاص برای کشف حقیقت استعلا نمی‌یابد، بلکه مدام با تکرار تفاوت‌گذارانه اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌ها روبه‌رو هستیم که مفاهیم در آن به صورت کارکردی استفاده می‌شوند: «سنتز، سنتز نیروهاست، سنتز تفاوت و باز تولید نیروها؛ بازگشت جاودان سنتزی است که خواستِ توان اصلِ آن است. نباید از کلمه «خواست» تعجب کنیم: چه کسی جزء خواست می‌تواند با تعیین نسبت نیرو با نیرو، به منزله اصلی برای سنتز نیروها عمل کند؟» (دلوز، ۱۳۹۰: ۹۹). بنابراین

بازگشت ابدی خواست یا اراده، یک اخلاق است؛ اراده اخلاقی، اراده‌ای است که هستی را اداره می‌کند (هارت، ۱۳۹۲: ۱۰۴).

آنچه تاکنون گفتیم حاکی از آن است که فهم ما تجلی نیروها و اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های منحصر به فرد و تکین است که نمی‌توانیم مفهومی را از این زیست جدا کنیم و به بهانه تبیین و به‌گونه‌ای استعلایی بر روی پدیده‌های اجتماعی و انسانی بیان‌داریم، در این حالت مفاهیم صرفاً کارکردی‌اند. به عبارت دیگر، زیست درون‌ماندگار نمی‌تواند هستی درون‌ماندگار را تبیین کند. بنابراین، هیچ مفهوم و یا پرسوناژهای مفهومی نمی‌توانند هستی را به چنگ خود درآورند. هستی به مثابه میدان نیروها و سطح درون‌ماندگاری، به سان «موجی واحد که مفاهیم را تا می‌زند و از آنها تاگشایی می‌کند» (Deleuze & Guattari, 1994: 36)، همواره در حرکت و سیوروریت است و حامل نیروهای بالقوه و رخدادهایی خارج از کردارهای گفتاری و غیرگفتاری یک زیست است: «سطح درون‌ماندگاری، درون‌ماندگار چیزی غیر از خودش نیست. چنین صفحه‌ای چه بسا یک تجربه‌گرایی رادیکال باشد» (Deleuze & Guattari, 1994: 47). سطحی از داده‌ها که نه «درباره» چیزی هستند نه «برای» کسی؛ داده‌های این سطح را نمی‌توان قائم به آگاهی یا حاکی از واقعیتی متعال به‌شمار آورد (مشایخی، ۱۳۹۲: ۲۹). به تعبیر فوکو «تفاوت‌ها حول خود می‌گردند، چون هستی به‌شیوه‌ای یکسان به همه چیز حمل می‌شود و هستی به هیچ‌رو وحدتی نیست که همه چیز را هدایت و توزیع کند، بلکه تکرار آن‌ها به منزله‌ی تفاوت‌هاست... هستی بازآمدن تفاوت است... حذف مقولات، تک‌معنایی هستی، انقلاب مکرر هستی حول تفاوت، همین است که تفاوت سرانجام شرط اندیشیدن به وهم و رویداد است» (فوکو، ۱۳۹۱: ۱۲۹). از این‌روست که فوکو همواره قدرت را شبکه‌ای از مناسبات همواره در حال گسترش و فعالیت می‌بیند که مستلزم آن است که نبردی دائمی الگوی این قدرت دانسته شود (فوکو، ۱۳۷۸: ۳۹).

درون‌ماندگاری و نیروی خارج: حکومت‌مندی

تجربه محصول اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌هایی است که موجب می‌شود سوژه فهمی از خود داشته باشد (تکنیک‌های خود)؛ بی‌تردید این فهم، از کنش‌ها و اعمال دیگران غیرقابل تفکیک است (نسبت خود با دیگری). در واقع حکومت‌مندی همین‌جا حاضر می‌شود: هدایت رفتار به‌گونه‌ای که فرد به‌گونه‌ای با خودش نسبت برقرار کند و اخلاقی

زیست کند که اهداف و کارکردی را بازتولید کند، خواه پیروی از قاعده و قانون باشد مانند مسیحیت (اما تحلیل تبارشناسی از قاعده و قانون شروع نمی‌شود زیرا که قدرت در روابط خرد زیست جاری است و اعمال می‌شود^۱) و خواه به شکل یک زهد زیبایی‌شناسانه باشد مانند یونان باستان. بنابراین تکنیک‌های خود و تکنیک‌های قدرت از یکدیگر غیرقابل تفکیک‌اند.

تاکنون از زیستی سخن گفتیم که «یک تجربه» به معنای مجموعه‌ای از فعل و انفعالات و یا اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌هاست که در آن «خود» که عین درون‌ماندگاری‌ست با نسبت برقرار کردن با خود که عین درون‌ماندگاری‌ست و در آن پر از اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های خود و دیگری‌ست، فهمی نسبت به پیرامون‌اش پیدا می‌کند که این فهم «یک زندگی» و یا «یک تجربه‌گرایی» است. حکومت‌مندی نیز هدایت کردن مدام این رفتارها و کنش‌هاست تا خود، آزادانه فهمش شکل‌گیرد و رفتار کند. حال با سؤالی مواجه می‌شویم: آن چیزی که باعث می‌شود حکومت‌مندی برای هدایت رفتار، دائماً خلاق و استراتژیک باشد، چیست؟ بی‌شک پاسخ این سؤال نمی‌تواند هیچ مفهوم استعلایی باشد بلکه باید از جنس اثرگذاری‌های درون‌ماندگار باشد.

با توجه به آنچه گفته شد، هر حکومتی به‌سان یک زیست، همواره در معرض نیروها و رخدادهای خارج است که می‌توانند فهم زبانی و غیرزبانی سوژه‌های کنجکاو و مبدع را تحت تأثیر خود قرار دهند. نیروی خارج، آن نیروهای سیالی‌اند که خارج از زیست درون‌ماندگار ما به گونه‌ای سیال قرار دارند و ممکن است هر لحظه تجربه شوند و نسبتی نو پدید آید. قبل از فهم نیروی خارج، توضیح مفهوم «نمودار^۲» می‌تواند به ما کمک کند. نمودار که بیان دیگری از درون‌ماندگاری است، به ما نشان می‌دهد که چگونه

رتال جامع علوم انسانی

۱. باید به سمت برداشتی از قدرت حرکت کنیم که دیدگاه هدف را جایگزین امتیاز قانون می‌کند، دیدگاه کارایی تاکتیکی را جایگزین امتیاز ممنوعیت می‌کند و تحلیل حوزه‌ی متکثر و چندگانه و سیال مناسبات نیرو را جایگزین امتیاز حاکمیت می‌کند، حوزه‌ای که در آن اثرهای فراگیر استیلا که هرگز کاملاً ثابت نیستند، تولید می‌شوند. الگوی استراتژیک و نه الگوی حقوق (فوکو، ۱۳۸۳: ۱۱۹).

روابط قدرت درون‌ماندگار دانش‌هایند و در تحلیل نهایی، درون‌ماندگار سوژه‌اند. بنابراین، توضیح نمودار می‌تواند به ما در فهم اندیشه‌ی خارج‌کمک زیادی کند. دلوز در کتابی که درباره‌ی فوکو نوشته است، دلیلی را که موجب شد فوکو به تبارشناسی روی آورد، این‌گونه توضیح می‌دهد: «مراقبت و تنبیه دو مسئله را طرح می‌کند که دیرینه‌شناسی دانش نمی‌توانست آن‌ها را طرح کند، زیرا از دانش و از اولویت گزاره در دانش فراتر نرفت. از یک سو، آیا به‌طور کلی و خارج از این شکل‌ها، یک علت مشترک درون‌ماندگار عرصه‌ی اجتماعی وجود دارد؟ از سوی دیگر، چگونه آرایش و تنظیم این دو شکل و رخنه‌ی متقابل آن‌ها در یکدیگر به شیوه‌ای متغیر در هر مورد انضمامی تضمین می‌شود؟» (دلوز، ۱۳۸۶: ۶۰).

دلوز در ادامه با مطرح کردن سراسرینی نزد فوکو به این نکته اشاره می‌کند که سراسرینی نزد فوکو به دو معنا به کار برده می‌شود: «فوکو به هنگام تعریف سراسرینی، گاهی آن را به طور انضمامی، آرایشی بصری یا نوری تبیین می‌کند که سرشت‌نمای زندان است، و گاهی آن را به طور انتزاعی، ماشینی تعریف می‌کند که نه تنها در مورد موادی رؤیت‌پذیر به‌طور اعم (زندان و به همان اندازه کارگاه، پادگان، مدرسه و بیمارستان) به کار می‌رود، بلکه همچنین به‌طور کلی تمام کارکردهای گزاره‌پذیر را در بر می‌گیرد. پس عبارت انتزاعی سراسرینی، دیگر «دیدن بدون دیده شدن» نیست، بلکه تحمیل هر رفتاری به هر بس‌گانگی انسانی است. فقط باید تصریح کنیم که بس‌گانگی مورد نظر باید محدود شود به فضایی محدود، و تحمیل رفتاری مشخص باید از طریق توزیع در مکان، ترتیب و تسلسل در زمان و ترکیب‌بندی در زمان - مکان انجام گیرد.^۱ این فهرستی است نامحدود اما همواره مرتبط با مواد شکل‌نیافته و سازمان‌نیافته، و کارکردهای صوری‌نشده و غایت‌نیافته، یعنی دو متغیری که ارتباطی ناگسستگی با یکدیگر دارند. این بُعد جدید غیرصوری را چه می‌توان نامید؟ فوکو یک بار دقیق‌ترین نام را به آن داد: این یک «نمودار» است». یعنی عملکردی «به دور از هرگونه مانع یا

۱. این تصریحات از آن رو به مراتب ضروری‌ترند که اراده به دانستن جفت دیگری از ماده - کارکرد ناب را کشف می‌کند: این بار بس‌گانگی پُر شمار و در فضایی باز است، و کارکرد دیگر تحمیل یک رفتار نیست بلکه «اداره‌ی زندگی» است.

مقاومت یا اصطکاک... که باید آن را از هرگونه استفاده‌ای خاص مبرا کرد». نمودار دیگر بایگانی شنیداری یا دیداری نیست، بلکه نقشه و نقشه‌نگاری است، نقشه‌ای هم‌گستره با کل عرصه‌ی اجتماعی. نمودار ماشینی انتزاعی است که با کارکردها و مواد غیرصوری تعریف می‌شود و هرگونه تمایز شکلی میان محتوا و بیان، میان شکل‌گیری گفتمانی و شکل‌گیری ناگفتمانی را نادیده می‌گیرد. نمودار ماشینی تقریباً لال و کور است، هرچند که همین ماشین است که موجب دیدن و موجب سخن گفتن می‌شود. اگر کارکردها و حتا مواد نموداری بسیاری وجود دارد از آن‌روست که هر نموداری یک بس‌گانگی مکانی- زمانی است و نیز از آن‌رو که به همان اندازه که عرصه‌های اجتماعی در تاریخ وجود دارد، نمودارها نیز وجود دارد. فوکو در رابطه با جوامع مدرن انضباطی ما است که به انگاره‌ی نمودار اشاره می‌کند، جوامعی که در آن قدرت کل عرصه را چارچوب‌بندی می‌کند: اگر الگویی وجود دارد، الگوی «طاعون» است که شهر بیمار را چارچوب‌بندی می‌کند و تا کوچک‌ترین جزئیات پیش می‌رود. اما هنگامی که جوامع پیشین سلطنتی را در نظر می‌گیریم، می‌بینیم که این جوامع نیز بدون نمودار نیستند، هرچند با مواد دیگر و کارکردهایی دیگر: در این جوامع نیز نیرویی بر نیروهای دیگر اعمال می‌شود، اما برای کسر کردن و نه برای جمع و ترکیب کردن؛ برای تقسیم کردن توده‌ها و نه برای جدا کردن جزئیات؛ برای تبعید کردن و نه برای چارچوب‌بندی کردن (این الگوی «جذام» است). این نمودار دیگری است، ماشینی دیگر که بیشتر به تناثر شبیه است تا به کارخانه: مناسبات دیگری از نیروها. به‌علاوه، نمودارهایی میانجی را به منزله‌ی گذار از یک جامعه به جامعه‌ای دیگر داریم. برای مثال، نمودار ناپلئونی که در آن کارکرد انضباطی «در نقطه‌ی اتصال اعمال تک‌سالارانه و آیینی قدرت پادشاهی با اعمال پایگان‌مند و همیشگی انضباط بی‌پایان»، با کارکرد حاکمیت ادغام می‌شود. از همین‌روست که نمودار اساساً بی‌ثبات یا سیال است و بی‌وقفه مواد و کارکردها را درهم می‌آمیزد، به گونه‌ای که جهش‌هایی را به وجود می‌آورد. سرانجام این که هر نموداری میان اجتماعی و در حال شدن و دگرگونی است. نمودار هرگز برای بازنمایی جهانی از پیش موجود عمل نمی‌کند، بلکه نوع جدیدی از واقعیت و الگوی جدیدی از حقیقت را تولید می‌کند. نمودار سوژه‌ی تاریخ یا بیرون‌زدگی تاریخ نیست. نمودار با تجزیه‌ی واقعیت‌ها و دلالت‌های پیشین و با ساختن نقاط ظهور یا خلاقیت بسیار و پیوندهای

غیرمنتظره و پیوستارهای نامحتمل بسیار، تاریخ را می‌سازد. نمودار تاریخ را با دگرگونی و شدن دولا می‌کند» (دلوز، ۱۳۸۶: ۶۱-۶۳).

دلوز در ادامه تلاش می‌کند با مفهوم علتِ درون‌ماندگار توضیح دقیق‌تری از نمودار ارائه دهد: «نمودار چیست؟ نمودار نمایش مناسبات نیروهایی است که قدرت را بر مبنای ویژگی‌های قبلاً تحلیل شده می‌سازند. «سامانه‌ی سراسرین صرفاً لولا، یا مبدلی میان سازوکار قدرت و یک کارکرد نیست؛ بلکه شیوه‌ای است برای به کار انداختن مناسبات قدرت در یک کارکرد، و برای به کار انداختن یک کارکرد از طریق این مناسبات قدرت». مناسبات نیروها یا مناسبات قدرت خُرده فیزیکی، استراتژیک، چند نقطه‌ای و منتشرند، و این مناسبات تکینه‌گی‌ها را تعیین می‌بخشند و کارکردهای ناب را می‌سازند. نمودار یا ماشین انتزاعی نقشه‌ی مناسبات نیروهاست؛ نقشه‌ی تراکم و شدت که از طریق پیوندهای اولیه و غیرقابل موضع‌یابی عمل می‌کند و در هر لحظه از نقطه‌ای می‌گذرد، «یا به عبارت بهتر، در هر رابطه‌ای میان نقطه‌ای با نقطه‌ی دیگر». بی‌شک نمودار هیچ ربطی ندارد به ایده‌ی متعالی، یا به روبنای ایده‌نولوژیک؛ همچنین هیچ ربطی ندارد به زیربنای اقتصادی که پیشاپیش در جوهرش توصیف شده، و در شکل و کاربردش تعریف شده است. با این حال، نمودار به منزله‌ی علت درون‌ماندگار ناوحدت‌بخش و هم‌گستره با کل عرصه‌ی اجتماعی، عمل می‌کند. ماشین انتزاعی همچون علت آرایش‌هایی انضمامی است که مناسبات آن‌ها را عملی می‌کنند؛ و این مناسبات نیروها «نه در بالا»، بلکه در خود بافت آرایش‌هایی که این مناسبات تولید می‌کنند، حضور دارد.

علت درون‌ماندگار در این جا به چه معنا است؛ علت درون‌ماندگار علتی است که در معلول‌اش فعلیت می‌یابد، در معلول‌اش ادغام می‌شود و در معلول‌اش خود را متمایز می‌کند یا به عبارت بهتر، علت درون‌ماندگار علتی است که معلول‌اش آن را فعلیت می‌بخشد، ادغام می‌کند و متمایز می‌سازد. همچنین رابطه و استلزام متقابل وجود دارد میان علت و معلول، میان ماشین انتزاعی و آرایش‌های انضمامی (و همین آرایش‌های انضمامی است که فوکو اغلب «سامانه‌ها» می‌نامد). اگر معلول‌ها فعلیت می‌بخشند از آن‌روست که مناسبات نیروها یا مناسبات قدرت فقط نهفته، بالقوه، بی‌ثبات، محوشونده، و مولکولی‌اند، و فقط امکان‌ها و احتمال‌های تعامل را تعریف می‌کنند، مادامی که در

مجموعه‌ای کلان وارد نشده‌اند، مجموعه‌ای که می‌تواند شکلی به ماده‌ی سیال این مناسبات و کارکردهای منتشرشان دهد (دلوز، ۱۳۸۶: ۶۳-۶۶). تاکنون هر آنچه درباب نمودار گفته شد، از منظر رابطه‌ی خود با خود نبود. براساس آنچه تاکنون گفته شد:

۱) ما با دانش‌ها به مثابه‌ی عرصه‌ی امور گفتمانی و غیرگفتمانی مواجه‌ایم.
۲) روابط قدرت به مثابه‌ی نمودارهایی درون‌ماندگار این عرصه‌هایند. برای مثال نمودار انضباطی که نقشه‌ی مناسبات نیروها است. این نمودارها هم بر ممکن شدن دانش‌ها اثر می‌گذارند و هم از آن‌ها تأثیر می‌گیرند. نمودارها و دانش‌ها درون‌ماندگار یکدیگرند و نباید آن‌ها را یکی فرض کرد. در واقع، توسط روابط قدرت مدام اثرهای کنشی و فعال که سیال و غیرقابل موضع‌یابی‌اند، مانند ترغیب کردن، برانگیختن، تولید کردن؛ یا اثرهای واکنشی نظیر ترغیب شدن، برانگیخته شدن، تعیین شدن برای تولید کردن و اثری «مفید» داشتن (دلوز، ۱۳۸۶: ۱۱۰)، بر روی یکدیگر گذاشته می‌شوند.

فوکو در این باره می‌گوید: «وقتی تیمارستان‌ها، زندان‌ها و غیره را مطالعه می‌کردم، به گمانم بیش از حد بر تکنیک‌های استیلا تمرکز داشتم. آنچه می‌توانیم «انضباط» بنامیم چیزی حقیقتاً مهم در این نوع از نهادهاست اما این فقط جنبه‌ای از هنر حکومت کردن بر مردم در جوامع ماست. نباید اعمال قدرت را خشونت ناب یا اجبار سخت‌گیرانه بفهمیم. قدرت محصول روابطی درهم‌تافته و پیچیده است. این روابط شامل مجموعه‌ای است از تکنیک‌های عقلانی و کارایی این تکنیک‌ها محصول آمیزش ظریف تکنولوژی‌های اجبار و تکنولوژی‌های خود است. به باور من ما باید از چارچوب کم‌و‌بیش فرویدی - که شما با آن آشنا باشید - خلاصی یابیم، چارچوب درونی کردن قانون به وسیله‌ی خود. امور بسی پیچیده‌تر از این چارچوب است. خلاصه پس از آن که حوزه‌ی حکومت را بر مبنای تکنیک‌های استیلا مطالعه کردم در سال‌های آتی می‌خواهم حکومت را به‌ویژه در حوزه‌ی سکسوالیته با عزیمت از تکنیک‌های خود مطالعه کنم» (فوکو، ۱۳۹۶: ۵۸-۵۹).

همان‌گونه که درباره‌ی نمودارها گفته شد، روابط قدرت همواره سیال و غیرقابل موضع‌یابی‌اند و در هستی‌ای که به مثابه‌ی میدان نیروهاست همواره در معرض اثرپذیری از نیروی خارج از نقشه‌ی مناسبات نیروها (نمودار) قرار دارند، هنر حکومت کردن در این

است که در این مواجهه با نیروی خارج بتوانیم جوری رفتار دیگران را تحت تأثیر قرار دهیم که یا سوژه‌ها چنین نیروی خارجی را اصلاً تجربه نکنند یا به گونه‌ای تجربه کنند که مناسبات حاکم از طریق تثبیت همان گزاره‌های دانش مسلط یا قواعد و قوانین‌اش بازتولید شود. بنابراین، وقتی همه‌ی تغییرات از نیروی خارج شروع می‌شود، باید این «خود» یا «سوژه‌ی درون‌ماندگار» یا با تجربه‌نکردن خارج، یا با تجربه‌کردن آن به گونه‌ای خاص، علیه قوانین دانش مسلط مقاومت نکند.

به عبارت دیگر، تغییر و تحول دانش‌ها و به حاشیه رفتن دانشی خاص را باید از نیروی خارجی که «خود» تجربه می‌کند و حکومت‌مند نبودن و عدم توانایی دانش به حاشیه‌رفته در بازتولید گزاره‌ها و رفتارهایش فهمید. در نتیجه، نقطه‌ی شروع همواره نسبت خود با خود است که درون این خود همواره اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های بی‌شماری وجود دارند. بدین معنا است که مسئله‌ی فوکو در دیرینه‌شناسی هیچ‌گاه گسست دانش‌ها نبوده است، بلکه مسئله این بوده که چگونه سوژه‌ها در مواجهه با نیروی خارج، با نسبتی که با خود و دیگران برقرار می‌کردند، می‌توانستند جلوی این گسست را بگیرند و در عین حال به دلیل حکومت‌مند نبودن‌شان نتوانستند همچنان مسلط باقی بمانند و به حاشیه رفتند.

بدین ترتیب نزد فوکو و دلوز زندگی یک اثر هنری است. «هنر عبارت است از حرکت از یک فرم به فرمی دیگر و در هیچ کدام توقف نکردن. همیشه ناتمام، همیشه در میان فرم یافتن، همیشه در حال شدن» (سلیمی‌زاده، ۱۳۸۸: ۲۳). بدین ترتیب، در هنر، تصرف نیروها است که از اهمیت اساسی برخوردار است. در این باره، دیدگاه دلوز درباره‌ی نقاش و اثر هنری‌اش می‌تواند کمک فراوانی به فهم از یکسو حکومت‌مندی و از سوی دیگر تبارشناسی زمان حال کند: «نقاش با یک شکل فیگوراتیو^۲ شروع می‌کند، نمودار مداخله می‌کند و آن را برهم می‌زند، و شکلی با ماهیت کاملاً متفاوت از نمودار پدیدار می‌شود،

۱. منظور من از «Soi» [خود] نوع رابطه‌ای است که انسان به منزله‌ی سوژه می‌تواند با خودش داشته باشد و حفظ کند. مثلاً انسان می‌تواند در شهر سوژه‌ای سیاسی باشد. منظور از سوژه‌ای سیاسی این است که او می‌تواند رأی دهد یا دیگران استثمارش کنند و غیره. «Soi» آن نوع رابطه‌ای است که این انسان به منزله‌ی سوژه در رابطه‌ای سیاسی با خودش دارد. می‌توان آن را در زبان فرانسوی «subjectivite» خواند اما این خوب و رضایت‌بخش نیست و فکر می‌کنم «Soi» بهتر است (فوکو، ۱۳۹۶: ۱۶۷).

۲. شکل تمثیلی، نهفته و مجازی

که به آن نام «فیگور^۱» را می‌دهیم... فیگور هم به صورت تدریجی و هم به صورت آنی پدیدار می‌شود؛ به مانند تابلو نقاشی ۱۹۴۶؛ آنجا که امر کلی در یک آن داده شده است، درحالی‌که تسلسل در همان زمان به صورت تدریجی ساخته می‌شود» (دلوز، ۱۳۸۸: ۲۱۹-۲۲۳).

حکومت‌مندی در شکل پیروی از مفاهیم بنیادی و قوانین (اخلاقیات)^۲

از منظر حکومت‌مندی، دانش حکومت‌مند برای بازتولید گزاره‌هایش باید هنر از آن خود کردن نیروی خارج و یا هنر حکومت کردن را داشته باشد؛ یعنی جوری نیروی خارج را بازتولید کند که همچنان گزاره‌های بنیادین دانش‌اش مسلط باقی بمانند و دیگران همچنان آن گزاره‌ها را با رفتارشان یا نسبت خود با خودشان تجربه کنند (در این حالت نقاش همچنان به شکل فیگوراتیو اولیه و به تبع آن فیگور وفادار است)، اما در آن سوی طیف، برای دلوز، نقاش یک خود امتناع‌گر و کنجکاو است. کسی که مدام با کنجکاو، نمودار روابط نیروها را در معرض تجربه‌ی خارج قرار می‌دهد تا فرمی و زندگی جدیدی را خلق کند. بدین معنا نقاش یک تبارشناس زمان حال است.

چنان‌چه حکومت‌مندی مستقر نتواند به گونه‌ای استراتژیک نسبتی نو با این نیروهای خارج برقرار کند و یا نتواند آن‌ها را از آن خود کند و به مفاهیم بنیادی خود نزدیک کند، نه تنها روزبه‌روز از زیست سوژه‌ها دورتر می‌شود بلکه دانش‌هایش نیز به دانش‌های حاشیه‌ای تبدیل می‌شوند. از این منظر است که فوکو همان‌گونه که خود می‌گوید هیچ موقع از گسست در دانش‌ها سخن نگفته است بلکه دغدغه‌اش این بوده که چطور سوژه می‌توانست جلوی به حاشیه‌رفتن دانشی را بگیرد و این کار را نکرده است. به این خاطر است که باید دیرینه‌شناسی دانش را نیز از نگاه فوکو به سوژه‌شدن، اخلاق، حکومت‌مندی و هدایت و تنظیم اخلاقانه و مدام نسبت‌های خود با خود فهمید: «من تاریخ شیوه‌ی استقرار بازتابندگی «خود» بر «خود» و گفت‌مان حقیقت مرتبط به آن در برهه‌ای معین را می‌نویسم» (فوکو، ۱۳۹۳: ۱۳۶).

۱. شکل به فعلیت درآمده

می‌توان به موارد فوق، مورد دیگری نیز اضافه کرد: یعنی شروع از مقاومت جهت برخورداری از حکومت‌مندی کارآمد، در ادامه این شکل از حکومت‌مندی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

رویکردی مبارزه‌جویانه و مقاومت (اخلاق^۱)، شرط حکومت‌مندی کارآمد

حکومت‌مندی در معنایی که توضیح داده شد تلاقی نسبت خود با خود و نسبت خود با دیگری است، که هم می‌تواند شکل پیروی از اصول و مفاهیم بنیادی، قاعده و قانون را به خود بگیرد (اخلاقیات) یعنی در مواجهه با نیروی خارج، حکومت‌مندی مستقر به مثابه‌ی سوژه‌ای استراتژیک، به گونه‌ای عمل کند که سوژه‌ها در نسبت خود با خود آن اصول، مفاهیم و قانون‌های بنیادین را بازتولید کنند. در بخش قبل به این سنخ از حکومت‌مندی پرداخته شد.

با در نظر گرفتن درون‌ماندگاری زندگی و شرایطی که مدام هستی (به‌مثابه‌ی میدان نیروها و سطح درون‌ماندگار)، نیرویی را از خارج در معرض تجربه‌ها قرار می‌دهد، حکومت‌مند بودن به گونه‌ای که در آن سوژه‌ها باید طوری عمل کنند که قوانین و مفاهیمی خاص بازتولید شوند، کار دشواری به نظر می‌رسد به طوری که در بسیاری از موارد استفاده از روابط سلطه اجتناب‌ناپذیر خواهد شد و به تدریج «حکومت قانون» جای حکومت‌مندی را خواهد گرفت. به بیان دیگر، به جای توجه به زیست درون‌ماندگار برای حکومت کردن، این قواعد و قوانین‌اند که برای حکومت کردن استعلا پیدا می‌کنند.

فوکو این نوع حکومت‌مندی را در مسیحیت مشاهده می‌کند و تفاوتش را با حکومت‌مندی اخلاقی یونان و روم باستان با محوریت هرمنوتیک سوژه نشان می‌دهد. «در یونان و روم باستان هرمنوتیک سوژه وجود ندارد. در نتیجه هرمنوتیک سوژه «ابداعی» نوعاً مسیحی است. در واقع در بطن مکاتب فلسفی باستان، اجبار به گفتنی حقیقت در مورد خود جایگاهی نسبتاً کم اهمیت و ناچیز داشت، چون هدف این مکاتب بیشتر دگرگون کردن فرد بود، دگرگونی از طریق فعال‌سازی مجموعه‌ای از تعالیم درون فرد به منظور ارشاد رفتار او در تمامی وضعیت‌های زندگی و امکان رسیدن به شماری از اهداف: تسلط بر خود، آرامش روح، پاکی و خلوص بدن و روح و قس علی‌هذا. پس کمتر بر به‌زبان آوری

مرید تأکید می‌شد و بیشتر بر گفتمان مرشد تأکید می‌شد و رابطه‌ی مرید و مرشد کاملاً موقتی و برحسب مقتضیات بود: رابطه‌ای موقتی مورد نظر بود که هدف آن رساندن فرد هدایت‌شده به درجه‌ای از استقلال بود و به محض دستیابی به این نتیجه متوقف می‌شد. در نتیجه، ضرورتی نداشت که فرد مبادرت به کاوش تحلیلی خود کند یا حقیقتی پنهانی از خود را به دیگری ارائه دهد» (کرمونه‌سی و دیگران، ۱۳۹۶: ۲۳).

درواقع، برخلاف زهد راهبانه‌ی مسیحی که مبتنی بر قوانین بود، امساک در زهد زیبایی‌شناسانه، مبتنی بر انباشت نیرو و قدرت بود. به عبارت دیگر، رویکردی مبارزه-جویانه در یونان باستان نسبت به ساختن خود، پیرامون سامانه‌ی لذت‌ها وجود داشت: «کردار اخلاقی درخصوص لذت، نبردی برای قدرت بود» (Foucault, 1990: 66) که هیچ‌گونه موضع و رابطه‌ی انفعالی که از قانون خاصی بیاید را بر نمی‌تابید. برای مثال، افروزیسیا^۱ برای یونانیان باستان فعالیت و انرژی جنسی بود که فی‌نفسه هیچ ارزش مثبت و منفی ندارد که بتواند براساس آن، خود را به شکل قاعده و قانون دربیارد، بلکه نحوه‌ی شکل‌دهی و سبک‌بخشی به فعالیت‌ها و انرژی‌های جنسی بود. همچنین فوکو در «مراقبت از خود» به سراغ رواقیون می‌رود و نشان می‌دهد که امساک و پرهیز نزد رواقیون، تمرینی برای توانمند ساختن سوژه بود؛ برای مثال درخصوص نگاه رواقیون به ضرورت تولید سربازهایی آماده در شرایط صلح که از رهگذر پرهیز و تمرین خود حاصل می‌شود تا در شرایط جنگی و بحرانی شکست حاصل نشود. فوکو می‌گوید: «قبل رسیدن شرایط بحرانی اگر می‌خواهی نیرو و مردی داشته باشی که برای پیکار آماده باشد و نگریزد، باید او را تمرین دهی» (Foucault, 1986: 59).

در نتیجه، از نظر فوکو در یونان باستان ممنوعیت‌ها از جنس اخلاق، هنر زیستن و تکنیک زندگی بود تا قانون (اخلاقیات). به عبارت دیگر، «اگر بازسازی بازتاب اخلاق یونانی فوکو درست باشد، بنابراین با توجه به این تکلیف اخلاقی، مسئله نمی‌تواند صرفاً تعیین مجموعه قوانینی نظام‌مند باشد که افعال مجاز را از افعال ممنوع جدا کند. «اخلاق جنسی» یونانی کمتر بر ریخت‌شناسی خود عمل متکی است بلکه بیشتر بر پویایی اعمال و روش‌ها تأکید می‌کند که شرایط کاربرد صحیح امیال را تعریف می‌کنند. آن از طریق

تطابق عمودی با قوانین موجود تعریف نمی‌شود، بلکه از طریق هم‌ترازی افقی با زمینه‌های افعال و رابطه‌ی آن‌ها با فعالیت سوژه تعریف می‌شود» (لمکه، ۱۳۹۲: ۳۲۶).

«درواقع، آنچه فوکو در زهد زیبایی‌شناسانه‌ی جهان باستان جست‌وجو می‌کند، یک «اخلاق درون‌ماندگار» است». فردریک گرو^۱ در ضمیمه‌ای که بر «هرمنوتیک سوژه» می‌نویسد، در این ارتباط چنین می‌گوید: «آنچه فوکو در اندیشه‌ی باستان می‌یابد، ایده‌ی وارد کردن یک نظم در زندگی شخص است، اما نظمی درون‌ماندگار که نه از طریق ارزش‌های استعلایی حمایت می‌شود و نه به شکل بیرونی به واسطه‌ی هنجارهای اجتماعی مشروط و مقید می‌شود: اخلاق یونانی بر مسائل انتخاب شخصی، زیبایی‌شناسی زیستن متمرکز می‌شود» (دانیالی، ۱۳۹۳: ۲۲۴). فوکو در این باره می‌گوید: «دانستن این نکته مدنظر بود که چگونه هر فرد زندگی شخصی خود را اداره می‌کند تا به آن، زیباترین شکل ممکن را (در چشم دیگران، در چشم خود و در چشم نسل‌های آینده تا برای شان الگو و سرمشق باشد) دهد. این همان چیزی است که من تلاش کردم بازسازی کنم. یعنی شکل‌گیری و توسعه‌ی نوعی کردار خود که هدف آن خودسازی خویشتن در مقام سازنده‌ی زیبایی زندگی خود است» (فوکو، ۱۳۹۳: ۲۰۲).

بر اساس آنچه گفته شد، می‌توان به شکل آزادانه‌تری از خلاقیت سوژه‌ها بهره برد. به تعبیر دلوز «ظهور خارج در داخل»: «اگر اندیشه از خارج می‌آید و پیوسته از خارج منشأ می‌گیرد، چگونه ممکن است خارج در داخل ظهور نکند، همچون آنچه اندیشه به آن نمی‌اندیشید و نمی‌تواند بیندیشد؟ بنابراین امر نیندیشیده در بیرون نیست، بلکه در قلب اندیشه است، همچون عدم امکان اندیشیدنی که خارج را دولا یا گود می‌کند... گویی مناسبات خارج تا می‌خورد و انحنا می‌یابد تا آستری بسازد و نسبت با خود را ظاهر کند و داخلی را بسازد که گود می‌شود و مطابق بُعدی خاص گشایش می‌یابد: «enkrateia»، یعنی نسبت با خود به منزله‌ی تسلط بر خود، قدرتی است که بر خود اعمال می‌شود، در قدرتی که بر دیگران اعمال می‌شود (چگونه می‌توان ادعای حکومت بر دیگران را داشت، اگر نتوان بر خود حاکم بود؟)، به نحوی که نسبت با خود بدل می‌شود به «اصل

سامان‌دهی درونی» در نسبت با قدرت‌های سازنده‌ی سیاست، خانواده، فصاحت و بازی‌ها و حتا فضیلت (دلوز، ۱۳۸۶: ۱۴۵-۱۵۰)».

در این حالت یعنی با نفوذ خارج در درون، سوژه‌ها می‌توانند به گونه‌ای عمل کنند که خود را برای مثال به عنوان دانشجوی نمونه، شهروند خوب، استاد و یا در هر جایگاه سوژگی که هستند، تقویت کنند؛ چنین تقویتی ممکن نخواهد شد، مگر از رهگذر اینکه سوژه‌ها به مثابه‌ی روشنفکران خاص در حوزه‌ی تخصصی‌شان بدیهیات زمان حال خود را نقد و در برابر آن‌ها مقاومت کنند. از طریق چنین سوژه‌شدنی، ضمن آنکه چشم‌اندازی نو گشوده می‌شود، فضای آزادی بیشتری نیز در آن حوزه‌ی تخصصی پدید می‌آید. در راستای آنچه گفته شد، فوکو در مصاحبه‌ای در ژانویه ۱۹۸۴ درست چند ماه پیش از مرگش در تأیید این جمله‌ی مصاحبه‌کننده که «در کار شما اینک بازی‌های حقیقت دیگر نه به کردارهای اجبارآمیز بلکه به کردارهایی مربوط می‌شوند که سوژه با آن خود را می‌سازد»، این گونه بیان می‌کند: «همینطور است. این چیزی است که می‌توان کرداری زاهدانه نامید، با این شرط که معنایی بسیار کلی برای زهد در نظر بگیریم، یعنی نه به معنای اخلاقی کناره‌گیرانه و گوشه‌گیرانه بلکه به معنای گونه‌ای ممارست و یا کار کردن روی خود که از طریق آن سوژه تلاش می‌کند خود را بسازد، دگرگون کند و به شیوه‌ای از وجود دست یابد» (Foucault, 1997:282).

به بیان دیگر، آنچه در رویکرد درون‌ماندگار و غیرمعرفت‌شناسانه باعث گذر از «اخلاقیات» به «اخلاق» می‌شود، تبدیل شدن «شکل مجازی و نهفته‌ی فیگوراتیو» به «شکل فعلیت‌یافته‌ی فیگور» توسط سوژه‌ها از رهگذر «اراده» یا «شور» برای برقراری نسبت‌های تازه با نیروهای جاری در زیست آن‌ها است. به عبارتی برخلاف اخلاقیات که ناشی از زیستن سوژه‌ها درون اعماق دستگاه‌های معرفت‌شناسانه و به تبع آن، پیروی از قواعد، قوانین و استنتاجات علی خاصی است که دستگاه‌های معرفتی و مفاهیم بازنمایاننده ارائه می‌دهند، اخلاق، کنشی مبارزه‌جویانه برای تبدیل کردن امکان‌های نهفته‌ی زندگی به شکل‌های فعلیت‌یافته‌ی متفاوت است تا ضمن آن‌که از بدیهیات

متصلبِ زمان حال، بدهت‌زدایی صورت گیرد، امکان‌های دیگر زندگی نیز محقق شود^۱. از این رو برای کنش «اخلاقی» در زیستی درون‌ماندگار (که در آن صرفاً با روابط نیروهای غیرقابل تفکیک مواجه‌ایم)، نیروها باید به‌جای هُل دادنِ سوژه‌ها به اعماق دستگاه‌های معرفتی (پایبندی به روابط علی یا اخلاقیات) آن‌ها را به سرحدات مبهم و نامعرفه (و به‌همین دلیل سرشار از انرژی) رهنمون سازند تا به‌واسطه‌ای این ابهام معرفت‌شناختی، روحیه‌ی امتناع‌گری، کنجکاوی و مقاومت سوژه‌ها به امید ساختن آینده و ابداعاتی تازه دائماً از نو تولید شود. در نتیجه، اخلاقی زیستن در زیستی درون‌ماندگار از جنس «نیرو» و «مقاومت» و معطوف به گسترش امکان‌های نهفته‌ی زندگی درون‌ماندگار است.

بنابراین شیوه‌ی سوژه - منقادی سازی این است که باید زیست خود را به زیستی زیبا بدل کرد؛ شیوه‌ی سوژه - منقادی سازی شیوه‌ی زیبایی‌شناختی است (فوکو، ۱۳۹۱: ۴۷۷) که فوکو در تفسیرش از حکومت‌مندی نئولیبرالیسم و سرمایه‌داری نیز چنین چیزی را مشاهده می‌کند؛ یعنی حرکت از قانون به سمت سوژه - منقادی سازی زیبایی‌شناختی: به بیان فوکو: «اما چیزهای بیشتری برای سرمایه‌داری ضرورت داشت؛ افزایش بدن‌ها و جمعیت‌ها، تقویت آن‌ها و در همان حال قابل استفاده بودن و رام بودن‌شان برای سرمایه‌داری ضرورت داشت؛ برای سرمایه‌داری، روش‌هایی از قدرت ضرورت داشت که بتوانند

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

نیروها، قابلیت‌ها و در کل زندگی را به حداکثر برسانند، بی‌آنکه با این حال به انقیاد در آوردن آن‌ها را دشوارتر کنند» (فوکو، ۱۳۸۳: ۱۶۲).

دلوز نیز در مصاحبه‌ی خود با آنتونیو نگری به حکومت‌مندیِ خلاقانه‌ی سرمایه‌داری اشاره می‌کند: «می‌دانی که از نظر ما [فلیکس گتاری و من] هر فلسفه‌ی سیاسی‌ای باید بر تحلیل سرمایه‌داری و شیوه‌های رشد و گسترش آن تکیه داشته باشد. چیزی که در سخن مارکس برای من بسیار جالب است، تحلیل او از سرمایه‌داری به عنوان یک نظام درون بودی [درون‌ماندگاری] است که به طور مدام بر محدودیت‌هایش چیره می‌شود و سپس بار دیگر به طرزی پرهیمانه‌تر عرض اندام می‌کند (دلوز و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۲). به عبارت دیگر، «برای دلوز، به پیروی از مارکس، جامعه‌ی سرمایه‌داری برخلاف صورت‌بندی‌های اجتماعی پیشین که بر نظریه، قانون، مسئولیت و هویت مبتنی بودند بر آن‌ها مبتنی نیست بلکه اساس آن را فرآیند مستمر تولید شکل می‌دهد (تولید به منظور تولید)؛ این کار مستلزم نوعی از بازنگری، پیکربندی دوباره و تشدید روابط در فرآیند تنظیم و غلبه بر محدودیت‌ها است. در این معنا، اصل بر تفاوت و شدن - یا شکل خاصی از شدن است و این اصل از اولویت برخوردار است» (Thoburn, 2003: 2).

ضرورت نهادینه‌شدن مقاومت اسلامی در حکومت‌مندی اسلامی کارآمد (لزوم بازگشت رادیکال به انقلاب اسلامی)

همان‌طور که گفته شد، در رویکرد درون‌ماندگار صرفاً با «یک زیست درون‌ماندگار» یا «یک سوژه‌ی درون‌ماندگار» یا «یک نسبت خود با خود» مواجه‌ایم. این زیست درون-ماندگار «یک اثرگذاری» است که درون آن پُر از اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌ها است، این اثرگذاری‌های غیر قابل تفکیک را نمی‌توان به روش‌شناسی، سوژه‌ی استعلایی، تاریخ، و مفاهیمی از این دست، تفکیک کرد و بر اساس زنجیره‌های علی، مفاهیم را غیر کارکردی به کار بُرد، زیرا که درون این اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌ها است که فهمی شکل می‌گیرد، حتی فهمی که چنین روش‌شناسی مستقلی را ارائه می‌دهد برای کارکردی ممکن شده است و قابل تبارشناسی است. به تعبیری دیگر، در شرایطی که ما با نسبت‌های خود با خود درون‌ماندگار مواجه‌ایم، زمانی که عدم کارآمدی را تجربه می‌کنیم، این تجربه‌ی ناکارآمدی ربطی علی و استنتاجی به نظریه و مفاهیم یا عدم اجرای قوانین ندارد بلکه صرفاً به عدم حکومت‌مندی یا هدایت و تنظیم این خودهای درون‌ماندگار مرتبط است.

حال با سؤال مهمی مواجه می‌شویم: بر اساس رویکرد درون‌ماندگار، اگر به جای مفاهیم استعلایی که نقطه‌ی شروع و اساس تحلیل در رویکردها و روش‌شناسی‌های استعلایی‌اند، با زیست‌های درون‌ماندگار مواجه باشیم که بر اساس آن فهم یا تجربه، درون اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های غیرقابل تفکیک از یکدیگر ممکن می‌شود، چگونه می‌توان از اسلامی سخن گفت که داعیه‌ی حکومت کردنِ کارآمد و هدایت رفتار انسان‌ها را دارد؟

اسلام حکومت‌مند صرفاً پس از حادثه و برای اثبات تعهدش به دیسپلینی خاص ارزش‌گذاری نمی‌کند بلکه در دل حادثه و با تولید مدام، رفتارهای کارآمد اسلامی را خلق و تنظیم می‌کند. اسلام حکومت‌مند از رهگذر کاربرد سنجیده‌ی آزادی عمل می‌کند و حتی به گونه‌ای استراتژیک، متون و تصویرسازی‌های مخالفانش را فرصتی برای خلاقیت و قوی‌تر کردن خود در نظر می‌گیرد. به عبارت دقیق‌تر، مادامی که زندگی را مناسبات نیروهای درون‌ماندگار می‌پنداریم، اسلام به مثابه‌ی نیروی سیاسی در نظر گرفته می‌شود که جهت حکومت‌مند بودن می‌بایست مدام در زیست درون‌ماندگار سوژه‌ها جریان داشته باشد و خود را در چارچوب‌های معرفتی صرف و حکومت قانون خلاصه نکند. اما وقتی از نیروی سیاسی سخن می‌گوییم منظور چیست؟

در بخش قبل به این موضوع پرداخته شد که حکومت‌مندی کارآمد در بهترین شکل آن باید منجر به نتیجه‌ای شود که سوژه‌ها با کارکردن روی خود به شیوه‌ای مبارزه‌جویانه تلاش کنند خود را بسازند، دگرگون کنند و به شیوه‌ای از وجود دست یابند و بدین ترتیب، مدام بر محدودیت‌هایشان چیره شوند. بنابراین حکومت‌مندی از یکسو برای رقم‌زدن کارآمدی هر روزه‌اش نیاز به نیروی دارد که با تا کردن خارج در درون سوژه‌ها موجب امتناع، کنجکاوی و مقاومت آن‌ها در جهت خاصی شود و بدین ترتیب از خلاقیت سوژه‌های آزادش بیشترین بهره را ببرد و از سوی دیگر، این نیرو بدل به وجه ممیزه‌ی حکومت‌مندی با سایر حکومت‌مندی‌های موجود شود به طوری که در تقابل با آن‌ها هویت و موجودیت حکومت‌مندی حفظ شود. برای مثال، نیروی بازار آزاد در سرمایه‌داری نئولیبرال را در نظر بگیرید. این نیرو در بسیاری از سوژه‌های نئولیبرال موجب می‌شود که آن‌ها با تا کردن نیروهای خارج درون خود، از رهگذر مقاومت در برابر بدیهیات زمان حال، مشارکت فعالی در فرآیند تولید سرمایه‌داری داشته باشند و

بدین ترتیب، خود را به سوژه‌ی فعال سرمایه‌داری تبدیل و از این طریق کارآمدی حکومت‌مندی را بازتولید کنند. درحالی‌که برای حکومت‌مندی کارآمد اسلامی به سوژه‌های مبارز و خلاق دیگری نیاز است که نیروی مقاومت‌گرایانه جهت تبدیل کردن خود به سوژه‌ای خلاق را از اسلام (نه بازار آزاد) می‌گیرند.

اسلام به‌عنوان نیروی سیاسی آن کرداری [پراکتیسی] است که باعث می‌شود انسان نیروی خارج را درونی سازد و بدین‌وسیله ضمن آنکه با خود نسبتی متفاوت برقرار می‌کند، بی‌وقفه در برابر بدیهیات زمان حال و گزاره‌های دانش حاکم مقاومت می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، هیچ نیرویی به‌اندازه‌ی نیرویی که باعث می‌شود نیروی خارج (که تغییر و مقاومت با نسبت برقرار کردن با آن حاصل می‌شود) درونی شود، نمی‌تواند جریان و شور زندگی را به آن بازگرداند. بنابراین، چنانچه اساس حکومت‌مندی اسلامی، شور مقاومت و تغییر باشد، می‌توانیم شاهد کارآمدترین نوع حکومت‌مندی اسلامی باشیم؛ حکومت‌مندی‌ای که با کردار معنویت‌گرایانه‌ی اسلامی موجب می‌شود «انسان از جایش کنده شود، دگرگون شود، زیور و شود تا آنجا که از فردیت خاص خودش، از وضعیت خاص سوژه‌بودنش چشم پوشد» (فوکو، ۱۴۰۰: ۲۴).

چنین معنویت اسلامی نه تنها با نگاه مقاومت‌گرایانه‌اش در برابر بدیهیات زمان حال، دورترین فاصله را از تحجر می‌گیرد و همچنان اسلام را در زیست‌درون‌ماندگار سوژه‌ها جاری می‌سازد، بلکه مهم‌ترین رقیب سرمایه‌داری نئولیبرالی به‌شمار می‌رود که با بهره‌گیری از نیروی بازار آزاد می‌کوشد از خلاقیت سوژه‌ها حداکثر استفاده را کند.

فوکو این نیروی اسلامی را که مدام باعث می‌شود نیروی خارج درون سوژه‌ها جای گیرد (به‌اصطلاح دولا شود) و امکان سوژه‌شدن و ابداعی نو را فراهم کند، در زیست انقلابیون ایران نوعی آخرت‌شناسی دینی می‌نامد. او در پاسخ به این پرسش که خصیصه‌ی اراده‌ی عمومی انقلابیون چه بود؟ این‌گونه توضیح می‌دهد: «درواقع دشوارترین نکته‌ای که می‌توان بر سر آن بحث کرد همین است. می‌شود و می‌شد خیلی ساده گفت که آن‌ها دیگر این رژیم را نمی‌خواستند و این اراده‌ی عمومی را فقط به همین خلاصه کرد. اما به باور من و شاید در این مورد اشتباه می‌کنم، آن‌ها درواقع چیز دیگری می‌خواستند و این چیزی دیگر که می‌خواستند دقیقاً نه رژیم سیاسی دیگری بود نه حکومت روحانیون، بلکه وقتی تقریباً هر روز جان‌شان را در تظاهرات به‌خطر می‌انداختند آنچه به‌نظم

می‌رسد کم‌وبیش خواسته‌ی ضمنی‌شان بود، آنچه عمیقاً در سر داشتند یا در گُنه‌نگاه‌شان وجود داشت، آنچه جو‌یایش بودند نوعی آخرت‌شناسی دینی بود. خلاصه‌شکل‌ی که این اراده‌ی عمومی می‌یافت شکل خواست دولت یا سازمان سیاسی نبود بلکه به‌نظم نوعی آخرت‌شناسی دینی بود» (فوکو، ۱۴۰۰: ۷۶-۷۷).

بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که در انقلاب ایران، اسلام به‌مثابه‌ی نیروی سیاسی یا به‌تعبیر فوکو آخرت‌شناسی دینی امکان زیست در سرحدات و به‌تبع آن نقد زمان حال را ممکن می‌کرد. نوعی خلق‌خوئی نو که فوکو آن را این‌گونه شرح می‌دهد: «این خلق‌خوی فلسفی را می‌توان نوعی رویکردِ سرحدی و ویژگی‌شماری کرد. نوعی سلوکِ عدم‌پذیرش مورد نظر نیست. باید از دوشقی خارج-داخل‌شانه خالی کرد؛ باید در سرحدات بود. نقد به‌واقع تحلیل محدودیت‌ها و تأمل بر آن‌ها است. اما اگر پرسش‌کنانی این بود که شناخت باید از فرارفتن از چه محدودیت‌هایی صرف‌نظر کند، به‌نظم می‌رسد پرسش انتقادی امروز باید به پرسشی ایجابی بدل شود یعنی به این پرسش که چه بخشی از آنچه به ما جهانشمول، ضروری و الزامی ارائه شده است تکین، تصادفی و ناشی از قیدوبندهای اختیاری است؟ روی‌هم‌رفته باید نقد برحسب محدودیتِ ضروری را به نقدی عملی در قالب فراروی ممکن بدل کرد» (فوکو، ۱۴۰۰: ۱۴۰-۱۴۱).

به‌بیان‌دیگر، فوکو در انقلاب نوعی پرسشگری انتقادی مربوط به زمان حال را مشاهده می‌کند؛ پرسشگری انتقادی‌ای که نیروی محرکه‌ی جاری در زیست انسانی‌اش، اسلامی است که امکان مقاومت را از رهگذر مواجه‌شدن سوژه با این پرسش اساسی که «اکنونیت‌مان چیست» فراهم می‌کند: «نوع دیگری از پرسش و وجه دیگری از پرسشگری انتقادی در فلسفه‌ی مدرن و معاصر وجود دارد که دقیقاً در پرسش درباره‌ی روشن‌نگری یا در متن درباره‌ی انقلاب شاهد تولد آن‌ایم؛ این سنتِ دیگر انتقادی این پرسش را طرح می‌کند که «اکنونیت‌مان چیست؟ عرصه‌ی کنونی تجارب ممکن‌مان کدام است؟» تحلیل صدق و حقیقت مدنظر نیست بلکه منظور آن چیزی است که می‌توان نوعی هستی‌شناسی زمان حال، نوعی هستی‌شناسی خویش‌تن‌مان نام نهاد و به‌نظم می‌رسد انتخابی فلسفی که اکنون با آن مواجه‌ایم این است: می‌توانیم فلسفه‌ی انتقادی را برگزینیم که خود را فلسفه‌ی تحلیلی در باب حقیقت و صدق به‌طور اعم معرفی می‌کند یا می‌توانیم اندیشه‌ی

انتقادی را برگزینیم که نوعی هستی‌شناسی خویش‌منان، نوعی هستی‌شناسی اکنونیت است» (فوکو، ۱۴۰۰: ۱۵۹).

در تحلیل نهایی، حکومت‌مندی اسلامی بر اسلام به‌مثابه‌ی نیروی اساسی جاری در زیست‌مردم استوار است؛ نیرویی که امکان طرح این پرسش انتقادی را که اکنونیت‌مان چیست، فراهم می‌کند؛ پرسش انتقادی‌ای که نوید بازگشت رادیکال به انقلاب اسلامی (نه حکومت قانون) را می‌دهد.

نتیجه‌گیری

دستگاه‌های معرفتی از این که سوژه‌ها «چه می‌توانند و چه باید بکنند»، سخن می‌گویند. در آن‌ها «کلمات»^۱، «چیزها»^۲ را بازنمایی می‌کنند و مفاهیم بدیهی در رابطه‌های علت و معلولی، پرده از حقیقت استنتاج شده برمی‌دارند.

در زمینی که در آن امکان استعلا و هرگونه تفکیک معرفتی منتفی است، نبود رابطه‌ی علی میان «کلمات» و «چیزها» به‌تعبیر بلانشو عیب نیست؛ چنان‌چه عیب هم باشد گفتار، غیر گفتار و انسان ارزش‌شان را از آن می‌گیرند. بنابراین در این زمین، هم می‌توان مانند «موريس بلانشو»^۳ و «رنه مگریت»^۴ کنش ادراک^۵ را به تعویق انداخت و انسان‌ها را به سرحد آزادی و شدن بُرد و هم می‌توان نظیر معرفت‌شناسان و اساتید دانشگاهی، عمق‌های جدی و آخم‌آلود علت و معلولی را به سوژه‌ها و دانشجویان در قالب شناخت صحیح عرضه کرد و مرگ انسان را موجب شد.

در متون بلانشو کلمات معلق روی فضا بدون بنیادی ثابت نیروی خارج را درون خود «تا» می‌زنند و بدین ترتیب، نیرویی را سمت خواننده پرتاب می‌کنند؛ نیرویی که برخلاف معرفت‌شناس^۶ کارش خرد کردن کل به ذرات و به تعویق انداختن «کنش ادراک» است. انسان در برابر متون بلانشو به بخشی از ذرات خردی تبدیل می‌شود که هر چه خردتر، تشخیص‌شان دشوارتر و به همین دلیل از انرژی بالاتری نیز برخوردار می‌شود.

-
1. words
 2. things
 3. Maurice Blanchot
 4. René Magritte
 5. act of comprehension
 6. fold

در نقاشی‌های مگريت نیز مانند متون بلائشو، «هم‌سانی بر خودش متکی است، بر خود چین می‌خورد و از چین‌های خود سر بر می‌آورد. دیگر انگشتی نیست که از بوم بیرون را نشان دهد تا به چیزی دیگر اشاره کند. بازی انتقال‌هایی را آغاز می‌کند که درون آرایش نقاشی جاری می‌شوند، تکثیر می‌شوند، افزایش می‌یابند، منطبق می‌شوند، و نه چیزی را تأیید می‌کنند و نه چیزی را باز می‌نمایند.

مشاهده می‌کنیم آنچه نزد بلائشو و مگريت حائز اهمیت است نه «بازنمایی»^۱ روابط علی و اراده‌ای تفاسیر و تصویرسازی‌های معرفت‌شناسانه‌ی متفاوت، بلکه پرسه‌زدن بر سر مرز مفاهیم بیان‌نشده‌ی و تصاویر رؤیت‌ناشدنی با هدف نزدیک‌شدن به حدّ غایی ابهام است تا سوژها از اعماق دستگاه‌های معرفتی به سطح سرحدی امکان‌خلق چشم‌اندازی نو که در آن «کنش ادراک» در کمترین نسبت علت و معلولی‌اش به سر می‌برد، رهنمون شوند؛ سطحی که به تعبیر نیچه یخ لغزانی است به‌سان بهشت برای آن که رقصیدن را نیک می‌داند.

روش «دیرینه‌شناسی - تبارشناسی زمان حال [اکنونیت]»^۲ فوکو دقیقاً در همین نقطه یعنی «به تعویق انداختن کنش ادراک» جای می‌گیرد. در این روش به‌واسطه‌ی نیرویی که [از کار دیرینه‌شناسانه - تبارشناسانه] در زیست درون‌ماندگار سوژه‌ها جاری می‌شود، آن‌ها (به‌جای رهنمون‌شدن به عمق روابط علت و معلولی) به سرحدات نظام‌های دانش سوق داده می‌شوند. سرحدات جایی‌ست که تعویق کنش ادراک آن را آکنده از «کلمات» و «چیزها»ی سرگردان کرده است. منظور از سرگردانی آمدن از اعماق روابط علی و معرفتی به سطح بازیگوشانه و مبهمی است که در آن «برای»، «برای خاطر» و «زیرا» جایگاه و اعتبارشان را از دست می‌دهند به‌طوری‌که می‌توان اراده را در ناب‌ترین شکل خود تجربه کرد؛ این سرگردانی کلمات و چیزها و این اراده‌ی ناب بیش‌ازپیش سوژه‌ی درون‌ماندگار را در معرض نیروی خارج و کلمات و چیزها را آماده‌ی «تا»شدنی نو بر روی یکدیگر می‌کند. در این حالت سوژه‌ی درون‌ماندگار (که کلمات و چیزها از او

1. representation
2. Archaeology - Genealogy of the present

غیرقابل تفکیک است) می‌تواند به نفع شیوهی دیگری از زندگی، نسبتی نو با «خود» برقرار کند.

براساس فضای درون‌ماندگاری که توصیف شد، حکمرانی کارآمد (حکومت‌مندی) رفتار سوژه‌ها را از رهگذر نیرویی که در زیستِ درون‌ماندگار سوژه‌ها جاری می‌کند، تنظیم و هدایت می‌کند. در این حالت حکومت‌مندی به واسطه‌ی نیروی ابهام‌آوری که به جریان می‌اندازد خلاقیت نامتناهی سوژه‌ها را برای ساختن خودشان به کار می‌گیرد. بنابراین مبنای حکومت‌مندی کارآمد، دیگر روابط علت و معلولی معرفت‌شناسانه نخواهد بود بلکه سوژه‌ها باید با نیروی مبهم‌اش به سرحدات تغییر و دگرگونی (برای ساخت یک زیست زیباشناسانه) رهنمون شوند. به بیان دیگر، کارآمدی حکومت‌مندی بسته به توان نیروی جریان‌یافته از سوی آن، در زیست سوژه‌های درون‌ماندگار دارد، نه استنتاجات علی و معرفت‌شناسانه‌ای که ارائه می‌دهد.

در نتیجه، در حکومت‌مندی اسلامی، اسلام باید به مهم‌ترین نیروی تأثیرگذار در زمان حال تبدیل شود تا حکومت‌مندی اسلامی که ناظر بر نگاه درون‌ماندگار به زندگی است، کارآمدی خود را بازتولید کند. فعال‌ترین شکل ایفای نقش اسلام به‌عنوان نیرویی فعال در زیست انسان‌ها این است که به واسطه‌ی نیرویی که اسلام ایجاد می‌کند، شور و شوق مقاومت در برابر بدیهیات زمان حال برای سوژه‌ها فراهم شود (چنین ایفای نقشی را در تحولات سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی به‌وضوح می‌توان مشاهده کرد). بی‌تردید این مقاومت اسلامی، خلاق و تولیدکننده است اما برخلاف نئولیبرالیسم، تولیداتش را از نیروی بازار آزاد نمی‌گیرد بلکه از نیروی امتناع‌گری و کنجکاوی‌ای می‌گیرد که از اسلام می‌آید.

بنابراین، حکومت‌مندی کارآمد اسلامی، در کارآمدترین شکل ممکن‌اش، اسلام را به‌مثابه‌ی نیرویی می‌خواهد که سوژه‌هایش با بهره‌گیری از این نیرو نسبت به بدیهیات زمان حال مقاومت کنند و بدین ترتیب، در تقابل مدام با نیروی بازار آزاد سرمایه‌داری، به آفرینش و تولید پردازند. بی‌تردید، اسلام در حکومت‌مندی کارآمد اسلامی موتور محرکه‌ی این مقاومت در برابر بدیهیات زمان حال و به تبع آن، تولیدگری است نه چارچوب معرفتی صرف که باید از آن قوانین حکومت کردن استخراج شود.

منابع

الف) فارسی

- پیتون، پال، (۱۳۸۷). *دلوز و امر سیاسی*. ترجمه محمود رافع. تهران: نشر گام نو.
- دانیالی، عارف. (۱۳۹۳). *میشل فوکو، زهد زیبایی شناسانه به مثابه گفتمان ضد دیداری*. تهران: انتشارات تیسرا.
- دلوز، ژیل. (۱۳۸۶). *فوکو*. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران: نشر نی.
- دلوز، ژیل. (۱۳۸۸). *فرانسیس بیکن: منطق احساس*. ترجمه بابک سلیمی‌زاده. تهران: انتشارات روزبهان.
- دلوز، ژیل. (۱۳۹۰). *نیچه و فلسفه*. ترجمه عادل مشایخی. تهران: نشر نی.
- دلوز، ژیل. (۱۳۹۲). *مجموعه مقالات یک زندگی... ترجمه پیمان غلامی و ایمان گنجی*. تهران: انتشارات زاوش.
- دلوز، ژیل؛ گوتاری، فلیکس. (۱۳۹۱). *کافکا به سوی ادبیات اقلیت*. ترجمه شاپور بهیان. تهران: نشر ماهی.
- دلوز، ژیل؛ نگری، آنتونیو؛ هارت، مایکل. (۱۳۸۹). *بازگشت به آینده*. ترجمه رضا نجف‌زاده. تهران: نشر گام نو.
- رانسیر، ژاک. (۱۳۹۵). *استاد نادان*. ترجمه آرام قریب. تهران: نشر شیرازه.
- سلیمی‌زاده، بابک. (۱۳۸۸). *مقدمه کتاب فرانسیس بیکن: منطق احساس*. ترجمه بابک سلیمی‌زاده. تهران: انتشارات روزبهان.
- فوکو، میشل. (۱۳۷۸). *مراقبت و تنبیه: تولد زندان*. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل. (۱۳۸۳). *اراده به دانستن*. ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش. تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل. (۱۳۹۰). *باید از جامعه دفاع کرد*. ترجمه رضا نجف‌زاده. تهران: نشر رخداد نو.
- فوکو، میشل. (۱۳۹۱). *مجموعه مقالات تئاتر فلسفه*. ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش. تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل. (۱۳۹۳). *مجموعه مقالات ایران روح یک جهان بی‌روح*. ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش. تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل. (۱۳۹۴). *مجموعه مقالات کوگیتو و تاریخ جنون*. ترجمه فاطمه ولیانی. تهران: نشر هرمس.

فوکو، میشل. (۱۳۹۶). *مجموعه مقالات خاستگاه هرمنوتیک خود*. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده. تهران: نشر نی.

فوکو، میشل. (۱۴۰۰). *مجموعه مقالات آیا قیام کردن بی‌فایده است؟*. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده. تهران: نشر نی.

کرمونه‌سی، لورا و دیگران. (۱۳۹۶). *پیشگفتار کتاب مجموعه مقالات خاستگاه هرمنوتیک خود*. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده. تهران: نشر نی.

لمکه، توماس. (۱۳۹۲). *نقدی بر خرد سیاسی، بررسی تحلیل فوکو از طرز تفکر دولت مدرن*. ترجمه یونس نوریخس و محبوبه شمشادیان. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).

مشایخی، عادل؛ آزموده، محسن. (۱۳۹۲). *دلوز، ایده، زمان*. تهران: نشر بیدگل.
هارت، مایکل. (۱۳۹۲). *ژیل دلوز: نوآموزی در فلسفه*. ترجمه رضا نجف‌زاده. تهران: نشر نی.

ب) انگلیسی

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

Foucault, Michel. (1986). *The Care of The Self Volume 3 of The History of Sexuality*, Translated from the French by Robert Hurley, New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel. (1990). *The Use of Pleasure Volume 2 of The History of Sexuality*, Translated from the French by Robert Hurley, New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel. (1997). "Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom", in *Ethics: Subjectivity and Truth*, Edited by Paul Rabinow, London: The Penguin Press.

Thoburn, Nicholas. (2003). *Deleuze, Marx and Politics*, London: Routledge.

استناد به این مقاله: قهرمان، میثم. (۱۴۰۱). حکمرانی اسلامی با بهره‌گیری از رویکردی غیرمعرفت‌شناختی. دولت‌پژوهی، ۸(۳۰)، ۱۳۰۴-۱۳۰۵. doi: 10.22054/tssq.2022.69685.1304



The State Studies Quarterly is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی