

Critical Studies in Texts and Programs of Human Sciences,
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Quarterly Journal, Vol. 22, No. 10, Winter 2023, 319-346
Doi: 10.30465/crtls.2023.40282.2537

Cognition of Foucault; A Practice That Must be Ridded
A Critical Review on the Book *Foucault in Iran*
(*Foucault in Iran: Islamic Revolution after the Enlightenment*)

Meisam Ghahreman*

Abstract

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

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

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

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



شناخت فوکو؛ پراکتیسی که باید رهاش کرد ملاحظات انتقادی درباره کتاب فوکو در ایران

میشم قهرمان*

چکیده

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

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

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

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



۱. مقدمه

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

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

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

پرسش فوق‌تر معطوف به حل مسئله بلکه پرسشی بسط‌یافته، بازگشتی، و ریزوماتیک است و در آن مدام از زمان حال پرسیدن آغاز می‌شود و هیچ‌گاه به نهایت خود و به‌بیان دقیق‌تر هیچ‌گاه به حوزه استعلایی نمی‌رسد؛ زیرا کارش انتشار مسئله‌ها و طاس‌ریختن‌هاست. بنابراین، از این منظر، حقیقت فوکو و آثارش در آینده است و نه در روابط درست‌تیین‌شده علی و معلولی.

شناخت فوکو؛ پراکتیسی که باید رهاش کرد ... (میثم قهرمان) ۳۲۳

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

۲. معرفی کتاب *فوکو در ایران*

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

از نظر قمری تبریزی:

آن‌چه مقالات فوکو دربارهٔ ایران را استثنایی می‌سازد آمادگی و اشتیاقی است که برای مشاهده و درک انقلاب دارد، رها از هرگونه قید و تعهدی نسبت به طرح دقیق و ازپیش معلوم نوعی تاریخ کلی و جهانی. او انقلاب را به‌مثابهٔ لحظه‌ای دید از حضور در آستانهٔ امری نو، به‌مثابهٔ امری اساساً نوین خارج از مفاهیم فرسودهٔ سیاست انقلابی تک‌سویه. انقلاب و طریقی که انقلاب‌کنندگان آن را زیستند، نه‌تنها به روی فوکو مجرای

گشود تا از خلال آن روش تبارشناسی خود را بازبیند بلکه، مهم‌تر از آن، آگاهی نظری‌ای به او بخشید که توانست روشن‌گری را در پرتو درس‌های تاریخی جنبش انقلابی بازخواند (همان).

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

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

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

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

بسیاری از فوکوپژوهان بر این باورند که فوکو، در پی مشاهده خشونت‌های پس از انقلاب، از شیفتگی پیشین خود به معنویت سیاسی دست شست و به آغوش امن روشن‌گری کانتی پناه آورد. در مقابل، من معتقدم که فوکو در انتها رو به لیبرالیسم نیارود و اتفاقاً آرای که در حوزه‌های مربوط به فاعلیت تاریخی فرافردی، هرمنوتیک سوژه، و مسئله اخلاق در آخرین درس‌هایش در کلژدوفرانس ارائه داد با تفسیرش از انقلاب اسلامی هم‌راستا بودند ... فوکو، گرچه دیگر به‌طور مستقیم درباره انقلاب ایران سخن نگفت، اما تا انتها مدافع آن باقی ماند (همان: ۲۹).

۳. نقد شکلی

کتاب فوکو در ایران به لحاظ شکلی قابل قبول و مناسب است، به طوری که هم از طرح جلد و صفحه آرایی برخوردار است و هم در آن ارجاعات، پاورقی‌ها، پیش‌گفتار، فهرست منابع، واژه‌نامه، و نمایه به خوبی گنجانده شده است. هم‌چنین، ترجمه کتاب روان و دقیق است و از آنجایی که نویسنده کتاب (قمری تبریزی) پیش از انتشار کتاب به فارسی آن را مطالعه و تأیید کرده است با اطمینان بیش‌تری می‌توان به مطالعه نسخه فارسی کتاب پرداخت. گفتنی است مترجم معادلات فارسی مناسبی را نیز برای اصطلاحات تخصصی‌ای که فوکو در آثارش به کار برده برگزیده است.

۴. نقد محتوایی

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

۱,۴ نقد معرفت‌شناسانه قمری تبریزی (اختلافات درون‌گفتمانی با آفاری و اندرسون)

در تقابل با رویکردهای معرفتی که در آن‌ها سوژه‌های استعلایی و مفاهیم و دستگاه‌های معرفتی امکان تحلیل یا بازنمایی واقعیت (تولید معنا) را فراهم می‌آورند، با میدان اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های تفکیک‌ناپذیری مواجهیم که «ذاتاً با یک‌دیگر در ارتباط‌اند» (پیتون ۱۳۸۷: ۱۰۷)؛

میدان اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌هایی که در آن هیچ مفهوم یا سوژه‌ای جدا از این میدان (که امکان هرگونه تفکیک معرفتی را منتفی می‌کنند) نمی‌تواند معنایی را تولید کند و به تبع آن نمی‌تواند در لحظه‌ای استعلایی معیار شناخت پدیده‌های مختلف اجتماعی و سیاسی قرار گیرد (خود این پدیده‌ها نیز از میدان اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌هایشان تفکیک‌شدنی نیستند). در معنایی دقیق‌تر، «اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های متقابل و تفکیک‌ناپذیر» در تقابل با نگاه معرفت‌شناسانه به زندگی و پدیده‌های اجتماعی قرار می‌گیرد. از این منظر، نباید مفاهیم یا رابطه‌های علی و معلولی بنیان یا بازنمایی‌کننده پدیدارها تلقی شود: «در پس چیزها، چیزی کاملاً متفاوت» وجود دارد: نه راز ذاتی و بی‌زمان چیزها، بلکه این راز که چیزها بدون جوهرند یا جوهرشان تکه‌به‌تکه برمبنای شکل‌هایی که با این چیزها بیگانه‌اند برساخته شده است» (فوکو ۱۳۹۱ ج: ۱۴۷).

در این حالت، معنا حاصل پراکتیس گفتمانی (discursive practice) است؛ آنچه در شکاف میان کلمه‌ها و چیزها قرار می‌گیرد و بدین ترتیب موجب شکل‌گیری معنا می‌شود. معنای گفتمانی از *puissance*^۲ یا قدرت درون‌ماندگار قابل تفکیک نیست؛ قدرتی که خود مستلزم تفاوت در درجات قدرت است (قدرت‌کنش‌گری و نه قدرت در معنای سلطه‌یافتن بر دیگران).
از این رو:

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

فوکو در مصاحبه‌ای دغدغه اصلی خود را در کتاب *کلمه‌ها و چیزها*، که کم‌تر به آن توجه شد، این‌گونه بیان می‌کند:

عنوان کتاب [کلمه‌ها و چیزها] کاملاً آیرونیک بود. هیچ‌کس به وضوح متوجه آن نشد. بدون شک، به این دلیل که در متن من به اندازه کافی شوخ طبعی وجود نداشت تا آیرونی دیده شود. مسئله‌ای وجود دارد: چگونه ممکن است چنین اتفاقی رخ دهد که بتوان چیزهای واقعی، چیزهایی را که درک می‌شوند، به وضوح توسط واژگان یک گفتمان بیان کرد. آیا چنین است که کلمات طرح کلی چیزها را بر ما تحمیل می‌کنند، یا آیا این‌گونه است که چیزها به واسطه برخی عملکردهای سوژه روی سطح واژگان [کلمات] قرار می‌گیرند و به کلماتی خاص ترجمه می‌شوند. این موضوع به هیچ وجه مسئله‌ای قدیمی که می‌خواستیم در کتاب حلش کنم نیست. قصد داشتم مسئله را جابه‌جا کنم: تحلیل گفتمان‌ها

شناخت فوکو؛ پراکتیسی که باید رهاش کرد ... (میثم قهرمان) ۳۲۷

یعنی تحلیل این پراکتیس‌های گفتمانی که واسطهٔ میان کلمات و چیزهایند؛ این پراکتیس‌های گفتمانی از جایی که می‌توان چیزها را تعریف کرد و کاربرد کلمات را مشخص کرد آغاز می‌شوند ... در کتابم هیچ تحلیلی دربارهٔ کلمات و هیچ تحلیلی دربارهٔ چیزها وجود ندارد. تعدادی از مردم - احمق‌ها و کوته‌فکرها - گفتند: افتضاح است، عنوان کتاب کلمات و چیزهاست، اما از هیچ چیزی سخن گفته نشده است. هم‌چنین، افراد دقیق‌تر گفتند که در این کتاب هیچ تحلیل معناشناختی یافت نمی‌شود. خوب، جهت اطمینان‌شان می‌گویم که نمی‌خواستم هیچ‌یک از این دو کار را انجام دهم (Foucault 1996 a: 60-61).

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

در نتیجه، باید گفت که تحلیل‌های قمری تبریزی و آرای آفاری و اندرسون درخصوص نگاه فوکو به انقلاب ایران اختلافات درون‌گفتمانی با یک‌دیگر دارند. تحلیل‌های آن‌ها جملات و قضایای متفاوت و گاه متضادی از یک پراکتیس گفتمانی‌اند که هدفش بازتولید تفکر به‌شیوهٔ علی و معرفت‌شناسانه است تا از این طریق اندیشیدنی که مبتنی بر عقلانیت‌های فراتاریخی است حفظ شود و باقی بماند. در این پراکتیس گفتمانی که فضای دانشگاهی به‌طور کامل در اختیارش است جایگاه‌های متصلبی شکل گرفته است که باید درون آن‌ها زیست و طبق عقلانیتی که آن‌ها را ممکن کرده است اندیشید: استاد، دانشجو، شیوهٔ نگارش مقالات و رساله‌های علمی، و مهم‌تر از همه چهارچوب‌های نظری علمی و دانشگاهی تبیین‌کننده.

نکتهٔ جالب توجه این است که اندیشمندان و منتقدانی نظیر فوکو، که درست به این دلیل که در کلژدوفرانس برخلاف دانشگاه این «استاد است که موردسنجش قرار می‌گیرد» (Foucault 1996 c: 135) و تحت قدرت دانشجوست در آن‌جا حاضر می‌شوند و آخرین مطالب خود را ارائه می‌دهند (تا مدام از ره‌گذر سنجش حضار در معرض نیرو و چالشی نو قرار

گیرند)، به‌طور شگفت‌آوری در دانشگاه‌ها به ابژه استادان فوکوشناس بدل می‌شوند؛ استادانی که در نهایت فوکوی اصیل تدریس شده را از دانشجویان مطالبه می‌کنند. از این گذشته، دانشجویان نیز آرای فوکو را به‌شکل عجیبی چهارچوب نظری پایان‌نامه‌ها و رساله‌هایشان قرار می‌دهند. قمری تبریزی هم با تمام استنتاجات علی‌اش در تحلیل نهایی جملات و قضایای دیگری درون همین گفتمان علمی و آکادمیک تولید می‌کند. بنابراین، ضروری است به همان اندازه که از آرای آفاری و اندرسون عبور می‌کنیم، از دیدگاه‌های قمری تبریزی درباره فوکو و انقلاب ایران نیز عبور کنیم.

۲،۴ کارکرد استادان فوکوشناس: تبدیل کردن «فوکوی نکره (یک فوکو)» به «فوکوی معرفه»

در این بخش، به این موضوع می‌پردازیم که «فوکوی نکره (یک فوکو)» در پراکتیس گفتمانی دانشگاهی به «فوکوی معرفه» تبدیل می‌شود. این تبدیل به‌دست استادان فوکوشناسی نظیر قمری تبریزی یا آفاری و اندرسون (به‌عنوان سوژه‌های این پراکتیس گفتمانی) صورت می‌گیرد که نظرها و تبارشناسی‌های فوکو را درباره مباحث مختلف (مانند انقلاب ایران) موردسنجش قرار می‌دهند. برای روشن شدن این موضوع که مقصود از «فوکوی نکره» چیست و هم‌چنین چرا باید با استادان فوکوشناس (دانا‌یان به نظرهای فوکو درباره موضوعات مختلف از جمله انقلاب ایران) به‌مقابله پردازیم از یک تقابل شناخته‌شده، یعنی تقابل رویکرد «استعلایی» (transcendental) و «درون‌ماندگار» (immanent)، بهره خواهیم برد.

ذکر این نکته ضروری است که تأکید بر اصطلاحاتی نظیر درون‌ماندگاری این خطر را به‌هم‌راه دارد که بحث به دیسیپلین فلسفه تقلیل یابد. دقیقاً همین تقلیل معرفت‌شناسانه وجه تمایز فوکو با دریدا^۳ و دلوز است (هرچند فوکو در جلد نخست تاریخ سکسوالیته برای توصیف روش خود از مفهوم درون‌ماندگاری بهره برده است) (Foucault 1990: 98)، اما مفاهیم فوکویی، همان‌گونه که او می‌گوید، مانند نردبانی‌اند که در انتهای مسیر باید آن‌ها را رها کنیم. به‌طور کلی، روش فوکو، برخلاف دلوز و دریدا، در بی‌قیدی تمام درقبال هر دیسیپلین معرفتی نظیر فلسفه و روان‌کاوی قرار دارد. مفاهیمی مانند «لوگوس‌محوری» (logocentrism)، «بن‌فکنی / افکنی» (deconstruction)، «متافیزیک حضور» (metaphysics of presence)، و ... نزد دریدا در نسبت با فلسفه و زبان‌شناسی ممکن شده‌اند و در تحلیل نهایی رادیکالیسمی را درون این دیسیپلین‌ها شکل می‌دهند و مفاهیم دلوزی «ماشین میل‌گر» (desiring machine)،

«شیزوفرنی» (schizophrenia)، «تجربه‌گرایی استعلایی» (transcendental empiricism)، «تک‌معنایی هستی» (univocity of being)، و ... اندیشیدن در چهارچوب فلسفه و روان‌کاوی را بازتولید می‌کنند. به‌هرحال، صرفاً جهت توصیف میدان اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های تفکیک‌ناپذیر و تشریح مفاهیمی نظیر «فوکوی نکره» بهره‌ای اجمالی از این مفهوم به‌شرط آن‌که در انتهای مسیر رهاش کنیم خواهیم برد.^۴

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

به‌عبارت‌دیگر، در زیست درون‌ماندگار هیچ‌چیز نمی‌تواند بیرون از زیست درون‌ماندگار تولید کند؛ یعنی در قلمرو جداگانه استعلایی قرار داشته باشد و به‌صورت غیرکارکردی تبیین کند؛ همان‌گونه که دلوز درباره آثار کافکا نشان می‌دهد که «در این آثار همه‌چیز درون‌ماندگار است و هیچ‌چیز در یک سطح ترانساندانس از واقعیت رخ نمی‌دهد» (دلوز و گوتاری ۱۳۹۱: ۱۳۱) و همان‌گونه که فوکو در مقاله «نیچه، فروید، مارکس» به این نکته مهم اشاره می‌کند که مارکس نیز در کتاب سرمایه به‌دنبال نشان‌دادن این نکته است که هیچ مفهوم عمیقی برای تحلیل سرمایه‌داری وجود ندارد و صرفاً باید در سطح روابط نیروها مفهوم‌سازی‌های عمیق بورژوازی را فهم کرد؛ عمق‌هایی که چیزی جز مچاله‌کردن سطح نیستند و بنابراین برای کارکردی ممکن شده‌اند. بدین معنا، برای فوکو، مارکس یک تبارشناس است. فوکو در این باره می‌گوید:

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

بنابراین، هیچ مفهوم و یا پرسوناژهای مفهومی نمی‌توانند هستی را به چنگ خود درآورند. هستی، به‌مثابه میدان نیروها و سطح درون‌ماندگاری، به‌سان «موجی واحد که مفاهیم را تا می‌زند و از آن‌ها تاگشایی می‌کند» (Deleuze and Guattari 1994: 36)، همواره در حرکت و سیوروت است و بدین ترتیب، ضمن آن‌که تاها را شکل می‌دهد، حامل نیروهای بالقوه و رخدادهایی خارج از تاها (کردارهای گفتاری و غیرگفتاری یک زیست) است: «سطح درون‌ماندگاری درون‌ماندگار چیزی غیر از خودش نیست. چنین صفحه‌ای چه‌بسا یک تجربه‌گرایی رادیکال باشد» (ibid.: 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 و آزموده ۱۳۹۲: ۲۹). از این رو، سطح درون‌ماندگاری را نمی‌توان با سوژه‌ای یا ابژه‌ای تعریف کرد که قادر به احاطه کردن آن است. ما از آن درون‌ماندگاری نابی سخن می‌گوییم که یک زندگی است و بس. نه درون‌ماندگاری نسبت به زندگی، بلکه امر درون‌ماندگاری که در هیچ چیز نیست، خودش یک زندگی است. یک زندگی درون‌ماندگاری درون‌ماندگاری است، درون‌ماندگاری مطلق است: قدرت تمام و کمال است، سعادت تمام و کمال است» (دلوز ۱۳۹۲: ۶۴۲)؛ دقیقاً به این دلیل که «یک زندگی» قدرت تمام و کمال است «ضرورتاً مبهم یا نکره نیز است» (راخمن ۱۳۹۲: ۶۳۴).

به‌واسطه نگریستن به هستی به‌مثابه سطح درون‌ماندگار و نکره‌پنداشتن زندگی (یک زندگی) است که فوکو معتقد است:

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

از این روست 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).

حال، بر این اساس در رویکرد درون‌ماندگار از مسئله‌شدن‌ها پرسیده می‌شود و نقد، نه نقد معرفتی، بلکه نقدی تبارشناسانه است. این نقد تکرار دلوزی است: «تکرار به‌منزله سازنده [متمايزکننده] تفاوت» (Deleuze 1994: 76)؛ نقدی که به‌دنبال خلق و آفرینش‌گری است و

شناخت فوکو؛ پراکتیسی که باید رهاش کرد ... (میثم قهرمان) ۳۳۱

نمی‌خواهد با یک ساختار مفهومی از پیش موجود سراغ زندگی به‌منزله سطح درون‌ماندگار برود؛ سطحی که، همان‌گونه که گفته شد، نه یک مفهوم و نه مجموعه و خلاصه‌ای از تمام مفاهیم است؛ اگر چنین بود ویژگی حیاتی گشوده‌بودنش را از دست می‌داد. این سطح گشوده است (Marrati 2003: 91) و به چنگ مفاهیم استعلایی نمی‌آید؛ زیرا نمی‌توان چیزی فراسوی صیورت و کثرت نیروها یافت (ضمیران ۱۳۸۳: ۲۳۰)، درحالی‌که، در تحلیل‌های استعلایی، ساختار شناختی مفروض است و براساس این ساختار شناخت به بررسی حقیقت می‌پردازیم. این همان چیزی است که فوکو هنگام تمایز تاریخ علم و تبارشناسی دانش به آن اشاره می‌کند. او در این باره می‌گوید:

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

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

قمری تبریزی، به‌مثابه استادی دانا که چنین جایگاهی را مدیون گفتمان علوم انسانی دانشگاهی است، به‌دنبال آن است که نشان دهد فوکو درباره انقلاب ایران چگونه می‌اندیشد. رسالت قمری تبریزی این است که ابتدا «خیر و صلاح را در عرش سرمدی» بیابد (کشف فوکوی اصیل بر مبنای روابط استنتاجی صحیح) و سپس آن را به همگان عرضه کند (کار استاد دانا)، نه این‌که با آشکار کردن نقاط ضعف قدرت [روابط نیروها] و این‌که از کجا می‌توان به قدرت [روابط نیروها] حمله کرد (فوکو ۱۴۰۰ ح: ۱۷) شرایط را برای مشارکت همگان در ابداع خیر و صلاح فراهم کند (فوکو ۱۳۹۵ ب: ۱۸۹). در واقع، اندیشیدن در زمینی که اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های تفکیک‌ناپذیر است «انتشار طاس ریختن است» (دلوز ۱۳۸۶: ۱۳۱)، فوکو چنین انتشاری را وظیفه روشن‌فکر می‌داند و در این باره می‌گوید:

نقش روشن‌فکر دقیقاً این است که پیوسته نشان دهد آنچه در زندگی روزمره‌مان بدیهی به‌نظر می‌رسد در واقع دل‌بخواهی و ناستوار است و می‌توانیم همواره بشوریم و قیام کنیم ... یکی از نقش‌های ممکن پروژه‌ام این است که در واقع همه‌جا، یعنی هر جا که ممکن

بود، موقعیت‌ها را برای قیام‌کردن و شوریدن تکثیر کنم؛ شوریدن در برابر واقعیتی که به ما ارائه شده است (فوکو ۱۴۰۰ ج: ۱۰۲).

براساس ضرورت اندیشیدن در زمینی که میدان اثرگذاری‌های تفکیک‌ناپذیر است (هیچ‌چیزی زیربنای این «زیست‌درون‌ماندگار» را شکل نمی‌دهد و بیرون از آن قرار ندارد) باید میان «یک فوکو» و «فوکوی معرفه» تمایز قائل شد. معرفه و شناخت‌پذیرکردن فوکو مستلزم شرایطی است که در آن دوگانه‌های معرفت‌شناختی مختلف، نظیر ابژه و سوژه‌هایی استعلایی، اصالت دارند و اندیشیدن در چهارچوب استنتاجات علی و معلولی صورت می‌گیرد. درحالی‌که، در میدان اثرگذاری‌های تفکیک‌ناپذیر، اندیشیدن «اراده به قهرمان‌سازی (heroize) زمان حال است» (فوکو ۱۴۰۰ ج: ۱۳۳) و نه معرفه‌کردن امور. قهرمان‌سازی زمان حال نیازمند شناخت‌زدایی از پدیده‌هاست تا فضا برای تکثیر قیام، بدهت‌زدایی، و «از آن خودکردن» (appropriation)‌های مجدد توسط سوژه‌ها یا خودها فراهم شود. بنابراین، آنچه حائز اهمیت است ممارست‌های سوژه جهت از آن خودکردن‌های مدام و نو است. درواقع، تلاش برای معرفه‌کردن امور جهت برقراری یک رابطه درست و منطقی با آن‌ها (کار استادان دانا) هدایت و تنظیم رفتار براساس قوانین اخلاق معرفت‌شناسانه به‌شمار می‌رود و نه یک کار فکری. به‌تعبیر لمکه:

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

بنابراین، برای فوکو کار فکری یا همان نقد تبارشناسانه زمان حال در ارتباط با «زیبایی‌گرایی» قرار دارد؛ «زیبایی‌گرایی به‌معنای دگرگون‌کردن خود» (Foucault 1996 b: 379). در این جهت، فوکو، برخلاف نقدهایی که در پی قضاوت هستند (نظیر نقدهای معرفت‌شناختی قمری تبریزی به آفاری و اندرسون)، نگاه انتقادی زیبایی‌شناختی خود را این‌گونه بیان می‌کند:

نمی‌توانم از فکرکردن به نقدی که درصدد قضاوت نباشد بلکه به یک اثر، کتاب، یک جمله، یا ایده وجود ببخشد خودداری کنم؛ نقدی که آتش‌ها برافروزد، رشد سبزه‌ها را بنگرد، به صدای باد گوش دهد، کف دریا را از نسیم بگیرد و بپراکند. این نقد می‌تواند نه قضاوت بلکه نشانه‌های هستی را تکثیر کند؛ این نقد این نشانه‌ها را فرا می‌خواند و از خواب بیدار می‌کند. آیا این نقد گاهی آن‌ها را ابداع می‌کند؟ چه بهتر که چنین کند. نقد

شناخت فوکو؛ پراکتیسی که باید رهاش کرد ... (میثم قهرمان) ۳۳۳

به صورت داوری و حکم مرا به خواب می برد و من نقدی با درخشندگی های خیال پردازانه را دوست دارم. این نقد نه نقدی مطلق و حاکم است و نه نقدی قرمزپوش.^۵ این نقد برق طوفان های ممکن را با خود خواهد آورد (فوکو ۱۳۹۳ ب: ۷۶).

از این منظر، تبارشناس زمان حال نقاط ضعف روابط نیروها را آشکار و با «از آن خود کردنشان» به آن ها حمله می کند تا با تلنگر خوردن سوژه ها در اکتونیتشان به صورت جمعی^۶ ابداعات و حقیقت گویی هایی نو شکل بگیرد. بنابراین، با جای دادن منطق استراتژیک درون بدیهیات و مفروضات نظام دانش و بداهت زدایی از آن ها، این امکان فراهم می شود تا سوژه ها در آستانه امری نو و از آن خود کردنی متفاوت قرار گیرند. در واقع، این دقیقاً همان اتفاقی است که فوکو آرزو می کند برای آثارش رُخ دهد: حقیقتشان در آینده باشد (Foucault 1996 d: 301). آن چه او می خواهد این است که آثارش آن قدر پتانسیل نکره بودن داشته باشند که همواره فرصت قیام و شورش را فراهم آورند. فوکو می خواهد آثارش همه چیز را در زمان حال تحمل ناپذیر کنند و به آزاده ترین و بی ادبانه ترین شکل ممکن به فوکوشناسان بگویند که «هیچ ماندگی و شباهتی به تفاسیر شما نداریم». همانندی ها، برابری ها، و مقابله به مثل ها در جهانی که اثرگذاری ها و اثرپذیری های متقابل و تفکیک ناپذیر است دال بر ابتدال معرفت شناسان دارد. نیچه چنین ابتدالی را در دیدگاه های جان استوارت میل، به ویژه این استدلال که «آن چه برای یکی حق است برای دیگری منصفانه می باشد»، نشان می دهد: «مقابله به مثل نوعی از ابتدال کلان است؛ چیزی که من انجام می دهم ممکن نیست و نمی تواند توسط دیگری انجام شود، هیچ تراز و تعادلی امکان پذیر نیست» (نیچه ۱۳۸۹: ۷۰۴). دوری از ابتدالی که از همانندی های معرفت شناسانه و مقابله به مثل های مفهومی (چهارچوب های مفهومی دانشگاهی) می آید سوژه ها را از کوشش برای بازنمایی عالم پدیدارها به سمت کار روی خود و دغدغه ی خود را داشتن رهنمون می سازد تا از این طریق کسی که دغدغه خود را دارد بتواند از توده ها جدا شود؛ چراکه توده ها به سان معرفت شناسان یا سوژه های تابع دستگاه های معرفتی به هم ارزی و «مقابله به مثل» باور دارند. چنین فردی (کسی که دغدغه ی خود را دارد) با «پرسش ارزش معرفت به شیوه فرشته ای سردمزاج برخورد می کند؛ فرشته ای که به کل این مضحکه حقیر تماماً واقف است» (نیچه ۱۳۹۸: ۳۶)؛ فرشته سردمزاجی که با مهار کردن میل به معرفت (بدین سبب سردمزاج) نوید بازگشت به زندگی و تقویت غرایز اخلاقی و زیباشناختی را می دهد.

در واقع، سوژه یا خود درون ماندگار برای فوکو نتیجه منطقی در نظر گرفتن هستی به مثابه اثرگذاری ها و اثرپذیری های تفکیک ناپذیر یا به تعبیر دلوز ستنز نیروها (که فرسنگ ها با ستنز

دیالکتیکی فاصله دارد) است؛ زیرا در بطن چنین هستی‌ای تنها چیزی که وجود دارد «خواست»، «اراده»، یا «شور» است:

سنتز سنتز نیروهاست، سنتز تفاوت و بازتولید نیروها؛ بازگشت جاودان سنتزی است که خواست توان اصل 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). دقیقاً همین بازگشت ابدی اراده و خواست در دل سنتز نیروها بود که مسیر کتاب تاریخ سکسوالیته را به سمت دانستن این نکته تغییر داد که چگونه هر فرد زندگی شخصی خود را اداره می‌کند تا به آن زیباترین شکل ممکن را (در چشم دیگران، در چشم خود، و در چشم نسل‌های آینده تا برایشان الگو و سرمشق باشد) دهد: «این همان چیزی است که من تلاش کردم بازسازی کنم؛ یعنی شکل‌گیری و توسعه نوعی کردار خود که هدف آن خودسازی خویشتن درمقام سازنده زیبایی زندگی خود است» (فوکو ۱۳۹۳ الف: ۲۰۲).

به بیان دیگر، آنچه در «کاربرد لذت» و «مراقبت از خود» اهمیت دوچندان پیدا کرد گونه‌ای ممارست و یا کارکردن روی «خود» بود که از طریق آن سوژه تلاش می‌کند خود را بسازد، دگرگون کند، و به شیوه‌ای از وجود دست یابد؛ چیزی که دلوز «ظهور خارج در داخل» می‌نامد:

اگر اندیشه از خارج می‌آید و پیوسته از خارج منشأ می‌گیرد چگونه ممکن است خارج در داخل ظهور نکند، هم‌چون آنچه اندیشه به آن نمی‌اندیشید و نمی‌تواند بیندیشد؟ بنابراین، امر نیندیشیده در بیرون نیست، بلکه در قلب اندیشه است؛ هم‌چون عدم امکان اندیشیدنی که خارج را دولاً 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 منزله 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 سازنده سیاست، خانواده، فصاحت و بازی‌ها و حتی فضیلت (دلوز ۱۳۸۶: ۱۴۵-۱۵۰).

گفتنی است، در گذار فوکو از سوژه معرفت‌شناس و فلسفی به سوژه‌ای که «دغدغه 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 «دغدغه 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 شکل دادن به یک کلیت (توتالیتی) نیست، بلکه آنچه در آن رخ می‌دهد تنها بسط «خود» به مثابه یک «تجربه‌گرایی رادیکال» است. بنابراین، هنگامی که فوکو از دغدغه 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 شکل دادن به یک کلیت (توتالیتی) نیست؛ اتفاقی که درون دستگاه‌های معرفتی برای «خود» رخ می‌دهد). بر این اساس، مراقبت از خود بسط «خود» به مثابه یک «تجربه‌گرایی رادیکال» (نه تجربه‌گرایی معطوف به شناخت بازنمایانه) است (مراقب باشید تا به محل عبور بازنمایی‌های معرفت‌شناختی بدل نشوید. درحقیقت، این مراقبت کردن همان نقد در معنای هنر کم‌تر حکومت‌شدن است).

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

۳,۴ «شناخت فوکو»؛ واژه «شناخت» کافی است که به‌هوش شویم: ضرورت

رهاشدن از نقدهای معرفت‌شناختی

در بخش‌های قبل، به این موضوع پرداخته شد که هم قمری تبریزی و هم آفاری و اندرسون درون پراکتیس‌گفتمانی دانشگاهی با خود رابطه برقرار می‌کنند و به‌نوعی سوژه‌های متفاوت این گفتمان‌اند. طبق گزاره‌های اصلی این گفتمان، باید استادان دانشگاه پدیده‌ها، اندیشه‌های نظریه‌پردازان، و مسائل مختلف سیاسی و اجتماعی را بازنمایی یا تبیین کنند. در این حالت،

«اندیشیدن» مبتنی بر زنجیره استدلالی و استنتاجی و معطوف به «شناخت» و معرفه کردن امور است و فاصله زیادی با «زیبایی‌گرایی» در معنای دگرگون کردن خودی که روابط نیروهای تفکیک‌ناپذیر درون‌ماندگار آن‌اند دارد.

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

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

از همین منظر است که باید میان «تیمار کردن خود» (epimeleia heautou) و «خویشتنت را بشناس» (gnothi seauton) پس از یونان باستان و مسیحیت اولیه تفاوت قائل شد (در تمدن یونانی - رومی «خویشتنت را بشناس» طریقی برای «تیمار کردن خویشتن» به‌شمار می‌رفت). به‌زعم فوکو، «شاید سنت فلسفی و تاریخ‌مان‌تاحدودی بیش‌ازحد به «خویشتنت را بشناس» اهمیت داده است» (فوکو ۱۳۹۷ ب: ۱۲۴).

براساس آنچه گفته شد، «شناخت» به‌نوعی همان «حکومت» است؛ زیرا کارکردش تولید سوژه یا خودی است که درون استنتاجات علی و معلولی دستگاه معرفتی خاصی می‌اندیشد و بدین ترتیب با خود نسبت برقرار می‌کند. بنابراین، همان اندازه که باید نسبت به «حکومت» هوشیار باشیم باید نسبت به «شناخت» نیز هوش‌یار بود و از نقدهای معرفت‌شناسانه فاصله

شناخت فوکو؛ پراکتیسی که باید رهاش کرد ... (میثم قهرمان) ۳۳۷

گرفت. به تعبیر دیگر، رویکرد معرفت‌شناسانه شکلی از هرمنوتیک خود است که فوکو در مسیحیت آن را مشاهده کرد. «فرضیه بنیادین هرمنوتیک خود این است که ما باید در خودمان [یا پدیده‌های مختلف اجتماعی و سیاسی که تجربه می‌شوند] حقیقتی عمیق را بیابیم که پنهان شده و باید رمزگشایی شود» (فوکو ۱۳۹۵ الف: ۱۷۰-۱۷۱). قمری تبریزی، همانند بسیاری از استادان دانشگاهی فوکوشناس، در جای‌جای کتاب فوکو در ایران در پی احیای «هرمنوتیک خود (هرمنوتیک فوکو)» است؛ به گونه‌ای که گام به گام می‌کوشد از فوکوی حقیقی پنهان‌شده در آثارش در باب انقلاب ایران رمزگشایی کند تا از این طریق پاسخی مناسب برای سؤال «فوکو چگونه انقلاب ایران را معنا کرد؟» ارائه دهد.

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

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

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

بر این اساس، اندیشیدن و نقد تبارشناسانه «ابزار است، وسیله‌ای برای یک آینده، یا برای حقیقتی که نقد از آن آگاه نیست» (فوکو ۱۳۹۱ ب: ۲۶۹). چنین نقدی (برخلاف نقد جدلی معرفت‌شناسانه که حقیقت را از پیش نزد خود دارد و براساس آن در پی آموزش است) استاد نادان را می‌طلبد که برای آموزش و جدل معرفت‌شناختی پرسش نمی‌کند. به تعبیر رانسیر:

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

۴,۴ بازگشت به انقلاب اسلامی: ضرورت عبور از مدل جدلی معرفت‌شناسانه در حکومت‌مندی اسلامی

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

از این منظر، اسلام انقلابی و حکومت‌مند در تقابل با «حکومت قانونی» قرار می‌گیرد که محصول رویکرد جدلی معرفت‌شناسانه است. اسلام انقلابی (در سال‌های منتهی به انقلاب) به مثابه نیرویی اثرگذار در زیست درون‌ماندگار سوژه‌ها از ره‌گذر دگرگون کردن آن‌ها حقیقت را به صورت جمعی (با مشارکت فعالانه سوژه‌ها) تولید می‌کرد و دقیقاً بدین جهت حکومت‌مند بود. بنابراین، در اسلام انقلابی، حقیقت نه به صورت جدلی و از پیش موجود، بلکه به گونه‌ای زیباشناختی از دل درگیری‌ها و ارتباطات سوژه‌هایی که به واسطه نیروی اسلام امتناع‌گر و کنج‌کاو در سرحدات می‌زیند شکل می‌گیرد. می‌توان ادعا کرد که اسلام تجلی یافته در مبارزات انقلابی سوژه‌های ایرانی، با وجود فقدان حکومت اسلامی، اسلامی حکومت‌مند بود؛ به طوری که در دگرگون‌ساختن نسبت‌های مردم با خودشان نقشی اساسی را ایفا می‌کرد.

اسلام، در مبارزات سال‌های منتهی به انقلاب، جمله‌ای منفرد نمی‌نوشت که «آری گویی حیات‌گرایانه نباشد (آلی یز ۱۳۹۴: ۸۰)». اسلام نقش «بدن بدون اندامی» را بازی می‌کرد که توانست مبارزه‌ای را درون سوژه‌ها و میان نیروها به راه اندازد، بدون آن‌که برای سوژه‌های مبارزه ایضاح‌های مفهومی در خصوص مسئله «حکومت اسلامی حقیقی چیست؟» ارائه دهد.^۶ به بیان دیگر، اسلام انقلابی نه تنها قابل تقلیل به یک «کل» معرفت‌شناسانه نبود (کلی که با

بازنمایی‌های معرفتی‌اش می‌تواند حقیقت‌گویی‌هایی را که دائماً به‌واسطهٔ دگرگون‌شدن‌های سوژه‌های انقلابی و در دل درگیری نیروها تولید می‌شود از حرکت باز دارد، بلکه نیرویی برای آری‌گویی به زندگی از ره‌گذر امتناع، کنج‌کاوی و ابداع نیز به‌شمار می‌رفت. اسلام انقلابی بدل به سبک زندگی هنرمندانه شده بود: هنر خود.^۷ چنین اسلامی عین «حقوق بشر» بود؛ اسلامی که در برابر حکومت‌هایی که مانعی برای «قدرت اجتماعی تفاوت» محسوب می‌شوند می‌ایستد و نمی‌گذارد «انسان‌ها بدل به پس‌ماندهٔ بی‌ارزش سیاست [و روابط نیروها] شوند» (Foucault 2001: 475).

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

رویکردهای جدلی معرفت‌شناختی در زیستی که میدان اثرگذاری‌های تفکیک‌ناپذیر است به‌جای اسلامی که سوژه‌ها را به سرحدات تغییر و دگرگونی و مشارکت در ساخت حقیقت به‌گونه‌ای جمعی ببرد اسلامی را ارائه می‌دهند که عامل سلطهٔ گروهی بر گروه دیگر است و فرسنگ‌ها با اسلامی که به‌منزلهٔ نیرویی آزادکننده و دگرگون‌ساز در انقلاب نقش‌آفرینی می‌کرد فاصله دارد. نقش آزادکننده و دگرگون‌ساز اسلام دقیقاً همان چیزی است که فوکو در نامه‌اش به بازرگان خواستار آن است: «از شما درخواست می‌شود به‌گونه‌ای عمل کنید که این مردم هرگز از آن نیروی نستوهی که به‌مدد آن خود را آزاد کردند پشیمان و نادم نشوند» (فوکو ۱۴۰۰ خ: ۶۱).

۵. نتیجه‌گیری

کتاب فوکو در ایران نوشتهٔ بهروز قمری تبریزی در زمرهٔ آثار بی‌شماری قرار می‌گیرد که با رویکرد «جدلی معرفت‌شناسانه» در پی بازنمایی فوکوی حقیقی (یا به‌طور خاص‌تر حقیقت آرای فوکو در خصوص انقلاب ایران) هستند. بازنمایی‌هایی که حقایق، استدلال‌ات، و

جایگاه‌های سوژگی گفتمان معرفت‌شناسانه دانشگاهی را از پیش پذیرفته‌اند و براساس آن اقدام به معرفه کردن و شناخت پذیر کردن فوکو می‌کند.

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

زیستن در سرحدات از معرفه بودن امور می‌کاهد و در چنین فضای ابهام‌آمیز سرحدی است که سوژه‌ها با این موضوع مواجه می‌شوند که از چه فضای آزادی ممکن برای مشارکت در ساخت حقیقت به گونه‌ای جمعی بهره‌مندند. به بیان دیگر، سوژه‌ها در سرحدات اراده‌ای ناب را تجربه می‌کنند. اراده هم‌تافتی از احساس و اندیشه نیست، بلکه بالاتر از همه یک «شور» است، به همین دلیل، نباید در اعماق اندیشه و احساس در جست‌وجوی آن بود. «شور»ی که باعث چرخاندن گردونه اتفاق (خواست قدرت) به دست «خود» می‌شود که درون‌ماندگار دست آهنین یک ضرورت است: اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های متقابل و تفکیک‌ناپذیری که فوکو با مفاهیم «خود، دانش، و روابط قدرت» توصیفش می‌کند (تاریخ در معنای یک زیست درون‌ماندگار). غایت شوری که گردونه اتفاق را می‌چرخاند سرازیر کردن نیروی مبهم و ناب‌هنگام درون زیست سوژه‌هاست تا به آن‌ها نشان داده شود که چیزها، آن‌طور که تصور می‌شوند، بدیهی نیستند؛ نیروی مبهمی که به نحوی عمل می‌کند که امور بدیهی بدهتشان را نزد سوژه‌ها از دست می‌دهند.

انقلاب اسلامی شوری خاص و خواست قدرتی نو را در فوکو برانگیخت و او را راهی سرحدات جدیدی کرد تا پروژه مطالعاتی‌اش را این بار از ره‌گذر خود درون‌ماندگار بازسازی کند^۸ (هیچ دلیل معرفتی‌ای برای این که تجربه تکین فوکو از انقلاب ایران درست است یا اشتباه نمی‌توان ارائه داد) و با ابزاری تازه (اسلام) به میدان مبارزه با اندیشه‌های جزمی معرفت‌شناسانه غربی، که هریک به نوعی از شناخت حقیقی و غایت تاریخ و انسان سخن می‌گفتند، برود. اسلام کارکرد زیبایی‌شناسانه خاصی را در زیست درون‌ماندگار فوکو ایفا کرد و به او تلنگری جدی زد: «هولی‌شیت»^۹ در چنین وضعیتی گرفتار بودم»، «باید این بار از مسیر دیگری پروژه‌ام را

بازسازی کنم». بنابراین، اسلام به فوکو نیرویی بخشید که در ایفای نقشش به‌عنوان «منتقد» تجدیدنظر کند. با وجود این، نباید برای اسلام ذاتی را در نظر بگیریم که صرفاً دارای کارکردهای رهایی‌بخش است یا برعکس، نباید به‌تعبیر فوکو آن را «تحت لوای سرزنش هزارسالهٔ "خشکاندیشی" طرد کنیم». بدین ترتیب، اسلام به‌سان «نیروی خارج» برای وجود امتناع‌گر و کنج‌کاو فوکو امکان اندیشیدنی نو را فراهم کرد.

آنچه مهم است پرهیز از رویکرد «جدلی معرفت‌شناسانه» به اسلام، فوکو، یا هر اندیشه و پدیدهٔ اجتماعی و سیاسی است تا بتوان آن‌ها را بدل به نیروی تأثیرگذاری کرد که به‌واسطه‌اش سوژه‌ها به سرحداتی رهنمون شوند که با تجربهٔ «تلنگر» و «هولی‌شتی» تازه دربارهٔ اکتونیتشان بیندیشند و هنر کم‌تر حکومت‌شدن را مدام بازتولید کنند تا از این طریق مشارکتی فعالانه در ساخت حقیقت داشته باشند. از این منظر، کتاب *فوکو در ایران* را می‌توان یکی از مهم‌ترین آثار به‌شمار آورد که با جدلی معرفت‌شناختی^۱ نظرهای فوکو در این زمینه را تحلیل می‌کند و از این‌رو صرفاً تمایزی معرفت‌شناختی با دیدگاه‌های آفاری و اندرسون (کتاب *فوکو و انقلاب ایران*) دارد. می‌توان هر دوی این آثار را جملات متفاوتی از یک پراکتیس‌گفتمانی در نظر گرفت (که گزاره‌های یک‌سانی آن‌ها را شکل داده‌اند)، به‌طوری‌که باید به یک اندازه از دست هر دوی آن‌ها رها شویم. در نتیجه، آنچه حائز اهمیت است ارادهٔ مصممانه داشتن برای حکومت‌نشدن به‌گونه‌ای «معرفت‌شناسانه»، به‌سان «دانشجویی خوب»، و به‌شیوهٔ «کودن‌ساز علی و معلولی دانشگاهی» است؛ اراده‌ای که قمری تبریزی نه‌تنها نمی‌کوشد تا آن را در سوژه‌ها شکل دهد (از ره‌گذر تحلیل‌های تبارشناسانه که کارشان بردن سوژه‌ها به سرحدات دانش‌هاست، نه تفهیم عمق آرای فوکو دربارهٔ انقلاب ایران)، بلکه سوژه‌ها و اراده‌هایشان را ذیل گفتمان علمی دانشگاهی نیز سازمان‌دهی می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

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

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

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

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

هنگامی که، از یک سو، گفته می‌شود «خود» و «گفتمان و غیرگفتمان» در رابطه‌ای استنتاجی قرار نمی‌گیرند، اما پیوسته بر هم اثر متقابل می‌گذارند و از سوی دیگر، بر این نکته تأکید می‌شود که دستگاه‌های معرفتی به گونه‌ای استعلایی امکان بازنمایی پدیده‌ها و قراردادن آن‌ها در رابطه‌ای علی و معلولی را جهت حقیقت‌گویی خاص و به تبع آن تنظیم رفتار دیگران فراهم می‌کنند، از پیش پای مفهوم توصیفی دیگری را وارد کرده‌ایم: روابط نیروها؛ روابطی غیرقابل موضع‌یابی که هم خارج از چینه‌بندی‌های گفتمانی و غیرگفتمانی دانش قرار دارند و هم از این چینه‌بندی‌ها تفکیک‌ناپذیرند. بنابراین، روابط نیروها مدام بر «خود» و «گفتمان و غیرگفتمان» اثر می‌گذارند و مادامی که در قالب امر گفتمانی یا غیرگفتمانی تجلی می‌یابند، از آن‌ها نیز تأثیر می‌پذیرند. علاوه بر این، این روابط نیروهاست که در هر لحظه امکان تغییر وضعیت را فراهم می‌کند.

یکی دیگر از مفاهیم توصیفی فوکو که در روش او از جایگاه مهمی برخوردار است مفهوم «اندیشه [نیروی] خارج» است؛ نیرویی که فوکو کوشش برای برقراری نسبت با آن را به واسطه امتناع و کنج‌کاوی توصیه می‌کند. در واقع، چنین نسبتی با نیروی خارج است که اندیشیدن به اکنون یا مقاومت در برابر بدیهات زمان حال را امکان‌پذیر می‌کند. به بیان دیگر، اندیشه خارج همان روابط

شناخت فوکو؛ پراکتیسی که باید رهاش کرد ... (میثم قهرمان) ۳۴۳

نیروهایی است که به درون سوژه‌هایی که از ره‌گذر امتناع و کنج‌کاوی به سرحدات نظام‌های دانش (نه اعماق آن) رهنمون شده‌اند نفوذ کرده و امکان اندیشیدن به زمان حال (به امید خلق چشم‌اندازی نو) را فراهم می‌کند. به تعبیر دلوز، اندیشیدن «تا» خوردن نیروهای خارج به درون سوژه است. چنین «تا»یی نسبت خود با خود تازه‌ای را برای سوژه‌هایی که از ره‌گذر امتناع و کنج‌کاوی در سرحدات نظام‌های دانش می‌زیند امکان‌پذیر می‌کند. مشاهده می‌کنیم که هیچ سلسله‌استنتاجات علی درخصوص درست‌اندیشیدن ارائه نمی‌شود. اندیشیدن صرفاً براساس آثار متقابل تفکیک‌ناپذیر که امکان هرگونه ساخت دستگاه معرفتی استعلایی را متفی می‌سازد فهمیده می‌شود.

بنابراین، «خود»، «گفتمان و غیرگفتمان» (دانش)، «روابط نیروها»، و «اندیشه خارج» عمده‌مفاهیم توصیفی فوکو را تشکیل می‌دهند که، ضمن آن‌که از یک‌دیگر تفکیک‌ناپذیرند و بر یک‌دیگر آثار متقابلی می‌گذارند، نمی‌توان آن‌ها را در یک رابطه علی و استنتاجی قرار داد و تقلّم و تأخّر آن‌ها را مشخص کرد و بدین ترتیب از حوزه شناخت صحیح و ناصحیح سخن گفت.

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

۵. اشاره به جامعه قرمز قضاوت.

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

۷. فوکو از این اصطلاح برای توصیف «ضدادیپ‌بودن» بهره می‌برد.

۸. به تعبیر دلوز، با تعریف سوژه به منزله مشتقی از خارج و مشروط به تا، نه یک تابع و مشتقی از گزاره (دلوز ۱۳۸۶: ۱۵۸)، فوکو به بازسازی پروژه فکری‌اش پرداخت.

۹. شان ایلینگ (Sean Illing) در مقاله‌ای که در آن خوانش ناصحیح نازی‌ها و آلت‌رایت‌ها از آرای نیچه را بررسی می‌کند، جهت نشان‌دادن تلنگر و عمق تأثیر فلسفه نیچه هنگامی که نخستین بار با آرای او مواجه می‌شویم، از واژه هولی شیت (holy shit) بهره می‌برد.

کتاب‌نامه

اسمیت، دانیل و جان پروتوی (۱۳۹۴)، *ژیل دلوز*، ترجمه سیدمحمدجواد سیدی، تهران: ققنوس.

آلی‌یز، اریک (۱۳۹۴)، *موقعیت بدن بدون اندام*، ترجمه مهدی رفیع، تهران: نی.

پیتون، پال (۱۳۸۷)، *دلوز و امر سیاسی*، ترجمه محمود رافع، تهران: گام نو.

- دلوز، ژیل (۱۳۸۶)، فوکو، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.
- دلوز، ژیل (۱۳۹۰)، *نیچه و فلسفه*، ترجمه عادل مشایخی، تهران: نی.
- دلوز، ژیل (۱۳۹۲)، «یک زندگی...»، *یک زندگی...، ترجمه پیمان غلامی و ایمان گنجی*، تهران: زاوش.
- دلوز، ژیل و فلیکس گوتاری (۱۳۹۱)، *کافکا به سوی ادبیات اقلیت*، ترجمه شاپور بهیان، تهران: ماهی.
- راخمن، جان (۱۳۹۲)، «درون‌ماندگاری ناب»، *یک زندگی...، ترجمه پیمان غلامی و ایمان گنجی*، تهران: زاوش.
- رانسیر، ژاک (۱۳۹۵)، *استاد نادن*، ترجمه آرام قریب، تهران: شیرازه.
- ضمیران، محمد (۱۳۸۳)، «ژیل دلوز و فلسفه دگرگونی و تبیین»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، خرداد و تیر.
- فوکو، میشل (۱۳۷۸)، *مراقبت و تنبیه: تولد زندان*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.
- فوکو، میشل (۱۳۹۰)، *باید از جامعه دفاع کرد*، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران: رخداد نو.
- فوکو، میشل (۱۳۹۱ الف)، «تئاتر فلسفه»، *تئاتر فلسفه*، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران: نی.
- فوکو، میشل (۱۳۹۱ ب)، «نقد چیست؟»، *تئاتر فلسفه*، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران: نی.
- فوکو، میشل (۱۳۹۱ ج)، «نیچه، تبارشناسی، تاریخ»، *تئاتر فلسفه*، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران: نی.
- فوکو، میشل (۱۳۹۱ چ)، «نیچه، فروید، مارکس»، *تئاتر فلسفه*، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران: نی.
- فوکو، میشل (۱۳۹۳ الف)، «دغدغه حقیقت»، *ایران: روح یک جهان بی‌روح*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.
- فوکو، میشل (۱۳۹۳ ب)، «فیلسوف نقاب‌دار»، *ایران: روح یک جهان بی‌روح*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.
- فوکو، میشل (۱۳۹۴)، «پاسخ به دریدا»، *کوگیتو و تاریخ جنون*، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: هرمس.
- فوکو، میشل (۱۳۹۵ الف)، «پرسش و پاسخ در مورد حقیقت و سوژه‌مندی»، *خاستگاه هرمنوتیک خود*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.
- فوکو، میشل (۱۳۹۵ ب)، «گفت‌وگوی مایکل بس با میشل فوکو»، *خاستگاه هرمنوتیک خود*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.
- فوکو، میشل (۱۳۹۷ الف)، «پرسش و پاسخ در گروه فلسفه»، *نقد چیست؟ و پرورش خود*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.

شناخت فوکو؛ پراکتیسی که باید رهاش کرد ... (میثم قهرمان) ۳۴۵

فوکو، میشل (۱۳۹۷ ب)، «پرورش خود»، *تقد چیست؟* و پرورش خود، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران: نی.

فوکو، میشل (۱۴۰۰ الف)، «ایران و قدرت امر معنوی»، *آیا قیام کردن بی فایده است*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران: نی.

فوکو، میشل (۱۴۰۰ ب)، «پاسخ به یک خواننده زن ایرانی»، *آیا قیام کردن بی فایده است*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران: نی.

فوکو، میشل (۱۴۰۰ ج)، «پس از روی داد»، *آیا قیام کردن بی فایده است*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران: نی.

فوکو، میشل (۱۴۰۰ چ)، «روشن‌نگری چیست؟»، *آیا قیام کردن بی فایده است*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران: نی.

فوکو، میشل (۱۴۰۰ ح)، «گفت‌وگوی باقر پرهام با میشل فوکو»، *آیا قیام کردن بی فایده است*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران: نی.

فوکو، میشل (۱۴۰۰ خ)، «نامه سرگشاده به مهدی بازرگان»، *آیا قیام کردن بی فایده است*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران: نی.

قمری تبریزی، بهروز (۱۳۹۷)، *فوکو در ایران*، ترجمه سارا زمانی، تهران: ترجمان.

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

مشایخی، عادل (۱۳۹۵)، *تبارشناسی خاکستری است*، تهران: ناهید.

مشایخی، عادل و محسن آزموه (۱۳۹۲)، *دلوز، ایده، زمان*، تهران: بیدگل.

نیچه، فریدریش (۱۳۸۹)، *اراده قدرت*، ترجمه مجید شریف، تهران: جامی.

نیچه، فریدریش (۱۳۹۷)، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.

نیچه، فریدریش (۱۳۹۸)، *فلسفه، معرفت، و حقیقت*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: هرمس.

هارت، مایکل (۱۳۹۲)، *ژیل دلوز؛ نوآموزی در فلسفه*، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران: نی.

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

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

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

Foucault, Michel (1984), "Polemics, Politics, and Problemizations: An Interview with Michel Foucault", in: *The Foucault Reader*, Paul Rabinow (ed.), New York: Pantheon Books.

- Foucault, Michel (1990), *An Introduction Volume 1 of The History of Sexuality*, Robert Hurley (trans. from the French), New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1996 a), “The Archeology of Knowledge”, in: *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, Sylvere Lotringer (ed.), Massachusetts: MIT Press.
- Foucault, Michel (1996 b), “An Ethics of Pleasure”, in: *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, Sylvere Lotringer (ed.), Massachusetts: MIT Press.
- Foucault, Michel (1996 c), “Talk Show”, in: *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, Sylvere Lotringer (ed.), Massachusetts: MIT Press.
- Foucault, Michel (1996 d), “Truth is in the Future”, in: *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, Sylvere Lotringer (ed.), Massachusetts: MIT Press.
- Foucault, Michel (2001), “Confronting Governments: Human Rights”, in: *Power (The Essential Works of Foucault, 1954-1984)*, vol. 3, James D. Faubion (ed.), New York: The New Press, 1st Edition.
- Marrati, Paola (2003), *Gilles Deleuze: Cinema and Philosophy*, Alisa Harts (trans.), Baltimore: The Johns Hopkins University Press.