

**درآمدی بر فوکو:
درباره قدرت، گفتمان، آگاهی، تاریخ و فضا**

سعید هنرمند

کلیه‌ی حقوق این اثر محفوظ و مخصوص مولف است. این اثر مطابق با قوانین بین‌المللی در سال ۲۰۱۴ به ثبت رسیده و تکثیر آن به هر گونه و هر شکل – الکترونیک، فتوکپی، چاپ و بازچاپ – به‌استثنای نقل قول به‌منظور نقد و بررسی، بدون اجازه‌ی کتبی ناشر ممنوع است و پیگرد قانونی دارد.

درآمدی بر فوکو: جستار درباره‌ی قدرت، گفت‌وگو، آگاهی، تاریخ و فضا

سعید هنرمند

چاپ اول

نشر جوان

Canadian Cataloging in Publication Data

Saeed Honarmand

An Introduction to Foucault: Power, Discourse, Knowledge, History and Space

ISBN: 978-0-9683487-1-0

II-title

Javan Publication

Printed by Campus Printing

614-261-7991

فهرست

- پیشگفتار ۵
- زندگی، آثار، اندیشه‌ها ۹
- میشل فوکو ۱۰
۱. زندگی‌نامه‌ی مختصر او ۱۰
۲. پیشینه‌های فکری ۱۱
۳. نقد فوکو از استدلال تاریخی ۱۴
- ۴-۱. کارهای اصلی: تاریخ‌های دیوانگی و پزشکی ۱۴
- ۴-۲. نظم چیزها ۱۶
- ۴-۲-۱. بازنمایی کهن ۱۶
- ۴-۲-۲. نقد کانت از بازنمایی کلاسیک ۱۸
- ۴-۲-۳. زبان و "انسان" ۲۰
- ۴-۲-۴. منطق شرط محدود بودن ۲۲
- ۴-۳. از باستانشناسی به تبارشناسی ۲۴
- ۴-۴. انضباط و تنبیه ۲۶
- ۴-۵. تاریخ کامگاری (روابط جنسی) مدرن ۲۹
- ۴-۶. کامگاری در دنیای کهن ۲۹
۵. فوکو بعد از فوکو ۳۱
- قدرت ۳۵
- درآمدی بر مفهوم قدرت ۳۷
- نظریه‌ی فوکو: از نقد مفهوم گفتمانی-قضایی قدرت تا تحلیل حکومت ۴۳
۱. مفهوم گفتمانی-قضایی قدرت ۴۵
۲. تبارشناسی دولت مدرن ۵۰
۳. سه جابه‌جایی تئوریک ۵۵
- ۳-۱. حکومت به‌عنوان راهنما ۵۵
- ۳-۲. سه سطح تحلیل قدرت: روابط استراتژیک، شرایط تسلط و تکنولوژی‌های حکومت کردن ۵۷

- ۳-۳. سیاست و اخلاق..... ۶۰
۴. نتیجه: از فرضیه‌ی فوکو تا مطالعه‌ی حکومتگری..... ۶۴
- کنترل کردن به‌جای شکنجه: قدرت از دید فوکو..... ۶۸
- پیشگفتار..... ۶۸
- کارکرد شکنجه..... ۷۵
- نگاه فوکو به مفاهیم رایج درباره‌ی هنر حکومت کردن..... ۷۹
- مجازات و کارکردهای متفاوت آن در مراقبت/انضباط و تنبیه..... ۸۳
- قدرت در رابطه: مفهوم آن در دو مدل پیش‌مدرن و مدرن..... ۸۸
- جدایی دین از سیاست ممکن است، اما..... ۹۳
- یک شیوه‌ی اداره‌ی کشور در شاهنامه: نمونه‌ی تخریبی آن..... ۱۱۶
- گفتمان..... ۱۳۵
- قدرتِ گفتمان و نگاه فوکو به آن..... ۱۳۷
- نمود قدرت در گفتمان‌های ادبی فارسی..... ۱۶۲
- تاریخ..... ۱۷۳
- تاریخ: ابزاری برای کشف حقیقت یا شناخت خود؟ نگرشی بر تاریخ فوکویی..... ۱۷۵
- تاریخ و روش‌های بررسی آن..... ۱۹۵
- تاریخ اجتماعی، رویکردی پساساختارگرا..... ۱۹۸
- فضا..... ۲۰۷
- “دگر-آرمانشهرها”..... ۲۰۹
- مقدمه‌ای بر ترجمه..... ۲۰۹
- “فضاهای دیگر” یا “دگر-آرمانشهرها”..... ۲۱۹
- دوفضایی‌ها..... ۲۲۴
- مرزهای سیال فضا و قدرت..... ۲۳۴
- معنای فضا در رابطه با قدرت..... ۲۳۴
- فضای شخصی، فضای عمومی..... ۲۳۶
- مرزهای سیال در خانه‌های ایرانی..... ۲۴۱
- جعبه ابزار فوکو..... ۲۴۶

پیشگفتار

میشل فوکو در چهار دهه‌ی گذشته تاثیر فراوانی بر اندیشه‌های مختلف در حوزه‌های مختلف گذارده است. نوشته‌های او گستره‌های وسیعی را در بر می‌گیرد. از یک سو، او در توضیح مفهوم قدرت نظریه‌های پیشین، از جمله نظریه‌ی مارکس بر قدرت، را به چالش می‌گیرد. از سوی دیگر، او در تلفیق ساختارگرایی و پدیدارشناسی کانتی شیوه‌ی پاساختارگرایی خود را بنیان می‌گذارد؛ و از سوی دیگر در مطالعه‌ی تاریخ به روش‌های نوینی دست می‌یازد که به ما کمک می‌کند تاریخ را با شیوه‌های تبارشناسی و باستانشناسی مطالعه کنیم. در این شیوه، او تکه‌ها و قطعه‌های مختلف بازمانده از یک دوره را کنار یکدیگر می‌چیند، تا در مقایسه با کاربرد همان مفهوم در جامعه‌ی امروز، درک مردم آن دوره از آن مفهوم را بازسازی کند. در نهایت اما او با این روش‌ها جعبه ابزاری فراهم می‌آورد که هم در شیوه‌های مطالعه تاثیر مستقیم و تعیین کننده می‌یابد و هم در دیدن پدیده‌ها از زاویه‌های متفاوت تاثیر می‌گذارد. چنانکه خود می‌گوید روش او بیش از هر چیز در مسئله‌زا کردن (problematization) مسائل خلاصه می‌شود. او به جای یافتن یا ارائه‌ی راه‌حل‌ها تلاش در یافتن تاریخ مسئله‌ها دارد. با این شیوه او می‌خواهد ببیند که در هر دوره انسان‌ها چگونه مسئله را دیده‌اند و نگاه آنها چه تاثیری بر امروز ما دارد. او این روش را “تاریخ امروز” می‌نامد. از این رو، بسیار مهم است از ابزارهایی که او به کار برده تعریف مشخص و روشنی تابع نگاه او ارائه شود. برای

درک اندیشه‌های یک اندیشمند همیشه نیاز داریم که تعریف‌های روشنی داشته باشیم از اصطلاح‌هایی که آن اندیشمند به شیوه‌ی خاص به کار می‌برد. در بخش پایانی این کتاب، و برای امکان ورود به بحث‌های فوکو، تمام اصطلاح‌های کلیدی او را، مطابق با آنچه در سایت او ارائه شده، فهرست کرده‌ایم و امیدواریم که با این فهرست جستارهایی را که در این کتاب آمده‌اند رساتر و خواناتر کرده باشیم. بنابراین توصیه‌ام به خوانندگان این است که برای ورود به بحث‌ها از همین بخش آخر شروع کنند و در مطالعه هر جا که لازم شد باز به این اصطلاح‌ها و مفاهیم ارجاع کنند.

درباره‌ی کتاب، اما، پیش از هر چیز اجازه دهید نکته‌هایی چند را توضیح

دهم.

جستارهای گرد آمده در این مجموعه یا درباره‌ی میشل فوکو فیلسوف و تاریخ‌دان فرانسوی هستند یا تحت تاثیر اندیشه‌های او نوشته شده‌اند. سه تای آنها ترجمه‌اند و بقیه به قلم این نگارنده هستند. از آن میان مقاله‌ی “فضاهای دیگر یا دگر-آرمانشهرها” نوشته‌ی خود فوکو است درباره‌ی مفهوم و معنای فضا و رابطه‌ای که آنها با ما، و همچنین قدرت، برقرار می‌کنند. برای روشن شدن این مفهوم نگارنده مقدمه‌ای بر آن نگاشته مگر موضوع را برای خواننده‌ی ایرانی روشن‌تر و ملموس‌تر کرده باشد. دو جستار “میشل فوکو” و “نظریه‌ی فوکو: از نقد مفهوم گفتمانی-قضایی قدرت تا تحلیل حکومت” نیز ترجمه هستند. جستار نخست ویرایش ادوارد زلتا است. مشخصات آن را می‌توانید در زیرنویس اول آن جستار بیابید. جستار دوم توسط توماس لمکه نوشته شده است و مشخصات آن پای مقاله آمده است. بقیه‌ی جستارها کار نگارنده هستند. جستارهای نگارنده را نیز باید به دو گروه بخش کرد. گروه نخست که درباره‌ی اندیشه‌ها و نظریه‌های فوکو نوشته شده‌اند و گروه دوم که تحت تاثیر اندیشه‌های او پرداخته شده‌اند. جستارهایی که متعلق به گروه نخست هستند عبارت‌اند از: “کنترل کردن به جای شکنجه: قدرت از دید فوکو”، “قدرت گفتمان و نگاه فوکو به آن”، و بالاخره “تاریخ: ابزاری برای کشف حقیقت یا شناخت خود؟ نگرشی بر تاریخ فوکویی.” بقیه‌ی

جستارها با تاثیر از نظریه‌های او نگاشته شده‌اند. در این جستارها سعی شده نمودی از نظریه‌های او را در حوزه‌ی ادبیات، هنر و معماری به نمایش گذاریم. ترتیب قرار گرفتن جستارها اما تابع نگره‌های اصلی در اندیشه‌های فوکو بوده‌اند. بر این قرار نخست به “زندگی، آثار و اندیشه‌های او” پرداخته‌ایم و سپس به مفاهیم بنیادی “قدرت”، “گفتمان”، “تاریخ” و “فضا” برای “آگاهی” که از دیگر نگره‌های مهم در اندیشه‌ها فوکو است نوشته‌ی ویژه‌ای نیامده؛ علت آنکه “آگاهی” یا در رابطه با “قدرت” بررسی شده یا در رابطه با “گفتمان”. بنابراین این نگره را در جستارهای مربوط به قدرت و گفتمان خواهید یافت.

در پایان باید از خوانندگان برای لغزش‌های احتمالی پوزش بخواهم و همزمان از دوست ارجمندم فرشاد ظهیری تشکر کنم که در بازخوانی و غلط‌گیری متن کمک شایانی برای من بوده است. طبیعی است که مسئولیت هر نوع اشتباه و لغزشی متوجه‌ی نگارنده است و نه کسی دیگر.



زندگی، آثار، اندیشه‌ها

میشل فوکو*

میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴) فیلسوف و تاریخ‌دانی فرانسوی بود که با جنبش‌های ساختارگرایی و پساساختارگرایی همراهی داشت. نه تنها او تاثیر زیادی بر فلسفه گذارد، بلکه تاثیر عمیقی بر طیف وسیعی از دانش‌های علمی و انسانی دوران خود داشته است.

۱. زندگی‌نامه‌ی مختصر او

فوکو در بیست و شش اکتبر ۱۹۲۶ در پوتیر فرانسه به دنیا آمد. سال‌های دانش‌آموزی و دانشجویی را ظاهراً با سختی زیاد گذارند، با این همه دانشجوی باهوشی بود. او در سال‌های ۱۹۶۰، زمانی که در چند دانشگاه فرانسه درس می‌داد و درست پیش از آنکه در سال ۱۹۶۹ برای استادی کالج مهم دو فرانس برگزیده شود، خود را از لحاظ دانشگاهی تثبیت کرده بود. اما در کالج دو فرانس بود که استادی او در تاریخ "سیستم‌های فکری" مسلم شد و به این ترتیب تا زمان مرگ در آنجا به تدریس پرداخت. از ۱۹۷۰ به بعد، فوکو به لحاظ سیاسی نیز خیلی فعال

* این جستار به ویرایش ادوارد زلتا (Edward Zalta) در تابستان ۲۰۱۳ در دانشنامه‌ی فلسفی استنفورد چاپ شده است. نشانی آن چنین است:

Gutting, Gary, "Michel Foucault", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/foucault/>

شد. او از بنیان‌گذاران گروه (*Groupe d'information sur les prisons*) بود و اغلب برای همجنسگرایان و دیگر گروه‌های حاشیه‌ای جامعه در تظاهرات شرکت می‌کرد. فوکو اغلب در خارج از فرانسه، و به‌ویژه ایالات متحده، تدریس و سخنرانی می‌کرد، و در سال ۱۹۸۳ پذیرفت که هر ساله در دانشگاه برکلی کالیفرنیا تدریس کند. او از نخستین قربانیان ایدز بود و در بیست و پنج جون ۱۹۸۴ (۴ تیر ۱۳۶۲) در پاریس درگذشت. افزون بر کارهایی که در طول زندگی‌اش منتشر کرد، سخنرانی‌هایش در کالج دو فرانس نیز بعد از مرگش منتشر شدند که حاوی اندیشه‌های روشن و مهم او هستند.

مشکل است که فوکو را یک فیلسوف نامید. رشته‌ی دانشگاهی او روانشناسی و تاریخ روانشناسی بود، گرچه به همان میزان در فلسفه نیز کار می‌کرد. کتاب‌های فوکو اغلب در تاریخ علوم پزشکی و اجتماعی بودند، همزمان علاقه‌ی زیادی به ادبیات و سیاست داشت. با این همه، تمام آثار فوکو را می‌توان از یک یا دو دید فلسفی نیز بررسی کرد: یک) از زاویه‌ی اجرای پروژه نقد سنتی فلسفه به شیوه‌ی جدید (تاریخی)؛ و دو) از زاویه‌ی نقدهای او درباره‌ی اندیشه‌های سنتی فیلسوفان. این مقاله او را به‌عنوان یک فیلسوف از این دو زاویه معرفی خواهد کرد.

۲. پیشینه‌های فکری

اجازه دهید با نمایی از محیط فلسفی فرانسه که فوکو در آن تحصیل کرد، آغاز کنیم. او در سال ۱۹۴۶ وارد مدرسه‌ی عالی فلسفه (École Normale Supérieure) شد، زمانی که فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم در اوج محبوبیت بود، به‌ویژه مرلو-پونتی^۱ که فوکو در کلاس‌هایش شرکت می‌کرد، نیز هایدگر که از فیلسوفان مهم این گرایش فکری بودند. هگل و مارکس فیلسوفان سده‌ی نوزدهم هم، در آن زمان بسیار مهم بودند، تاثیر فیلسوفان اول روی فوکو از طریق خوانش ژان هیپولیتی^۲ از کار او بود و تاثیر فیلسوفان دوم از طریق برداشت ساختارگرایانه‌ی

^۱ Merleau-Ponty

^۲ Jean Hyppolite

لویی آلتاسر^۳ از فلسفه‌ی آنها خود را نشان می‌داد - مرلو-پونتی و آلتاسر که در مدرسه عالی فلسفه تدریس می‌کردند، تاثیر به‌سزایی بر فوکو گذاردند. بنابراین جای هیچ تعجبی نیست اگر می‌بینیم فوکو در کارهای اولش (در مقدمه‌ی بلندش بر **روبا و هستی**^۴ از لودویگ بینسوانا^۵ که یک روانشناس هایدگری بود، و سپس در کتابی کوچک با عنوان (*Maladie mentale et personnalité*) درباره‌ی بیماری فکری) به ترتیب تاثیر خود از اگزیزستانسیالیسم و مارکسیسم را به نمایش می‌گذارد. با این همه او خیلی زود از این دو فلسفه فاصله می‌گیرد.

ژان پل سارتر در آن زمان بیرون از سیستم دانشگاهی زندگی و کار می‌کرد و هیچ تاثیر شخصی‌ای هم بر فوکو نداشت. با این همه، اندیشه‌های او، به‌عنوان یک اندیشمند فرانسوی و پیشکسوت، همیشه در پس‌زمینه‌های فکری فوکو دیده می‌شود. فوکو نیز، مانند سارتر، با تنفر از فرهنگ و جامعه‌ی بورژوازی آغاز کرد و با حمایت از قشرهای حاشیه‌ای بورژوازی (هنرمندان، همجنس‌گرایان و زندانیان و غیره) به کار خود ادامه داد. افزون بر آن، هر دو علاقه‌های مشترکی در ادبیات، روانشناسی و فلسفه داشتند، و باز هر دو، بعد از دوره‌ای بی‌علاقگی، در سیاست بسیار فعال شدند. در نهایت اما، فوکو از خود انگاره‌ای متضاد با سارتر ارائه داد. از لحاظ فلسفی، فوکو آن اندیشه‌ای را که نقش مرکزی در تفکر سارتر داشت (و فوکو آن را با عنوان خودشیفتگی فراطبیعی به سخره می‌گرفت) رد کرد. و به‌لحاظ شخصی و سیاسی، نقش سارتر را، هم از آن زاویه که خود را "روشنفکر همه‌جهانی" می‌نامید، رد می‌کرد و هم از زاویه‌ی داوری درباره‌ی جامعه و ارزش‌های الهام‌بخش آن. اما جدایی فوکو از سارتر بسیار برجسته شده است، حال آنکه هنوز جای زیادی برای پژوهش روی وجه‌های مشترک این دو وجود دارد.

از نقش این فیلسوفان که بگذریم، سه عامل دیگر نیز تاثیر مثبتی روی فوکو جوان داشت. نخست، سنت فرانسوی تاریخ و فلسفه‌ی دانش بود، به‌ویژه آن‌گونه که ژرژ کونگیلم^۶، از شخصیت‌های قدرتمند در سیستم دانشگاهی

³ Louis Althusser

⁴ *Dream and Existence*

⁵ Ludwig Binswanger

⁶ Canguilhem

فرانسه، مطرح می‌کرد. کونگیلم کسی بود که کارهایش روی تاریخ و فلسفه‌ی زیست‌شناسی مدلی فکری برای کارهای بعدی فوکو بر روی تاریخ دانش‌های انسانی فراهم کرد. کونگیلم از پشتیبانان پایان‌نامه‌ی دکتری فوکو بر روی تاریخ دیوانگی بود، بعد نیز در کار تدریس فوکو در دانشگاه‌های مختلف کمک‌های شایانی به او کرد. رویکرد کونگیلم به تاریخ دانش (رویکردی که با کارهای گاستون باشلار توسعه می‌یافت)، در فوکو حس نیرومندی فراهم کرد که همراه بود با نگره‌ی عدم تداوم در تاریخ علمی، و نیز با درک “عقلایی” از نقش تاریخی مفهوم‌هایی که آنها را از وجدان فراطبیعی پدیدارشناس‌ها مستقل می‌کرد. فوکو دریافت که این درک در زبان‌شناسی ساختارگرای سوسور و روانشناسی ساختارگرای ژاک لاکان توسعه یافته بود، نیز بر همین قیاس ژرژ دومزیل از کار الگویی - ساختاری در مطالعه‌ی دین‌ها بهره گرفته بود. این نگرش ضد-موضوعی (anti-subjective) بود و برای فوکو پس‌متنی حاشیه‌ای می‌آفرید که او را در نوشتن بر پایه‌ی “تاریخ‌های ساختارگرایی” کمک می‌کرد. **تولد کلینیک**^۷، درباره‌ی ریشه و اصل پزشکی مدرن، و **نظم چیزها**^۸، درباره‌ی اصل و ریشه‌ی دانش‌های انسانی مدرن، دو اثری هستند که به این شیوه نگاشته شده‌اند. در سطحی کاملاً متفاوت، فوکو سخت از ادبیات آوانگارد فرانسه متأثر شده بود، به‌ویژه با نوشته‌های ژرژ باتای^۹ و موریس بلانشو^{۱۰}، آثاری که او در آنها مادیت تجربی پدیدارشناسی هستی‌شناسانه را، بدون دیدن فرض‌های تردیدآمیز فلسفی درباره عینیت/فرمانبری (subjectivity)، پیدا می‌کرد. علاقه‌ی ویژه‌ی او به محدودیت تجربی‌ای بود که ادبیات پیشنهاد می‌کرد، محدودیتی که ما را به سمت محدودیت‌های دیگر می‌کشاند و خود آغازی بودند برای فروپاشی طبقه‌بندی‌های قراردادی. این چیدمان فلسفی مواد مورد نیاز برای نقد موضوعی و انطباق روش‌های “باستانشناسانه” و “تبارشناسانه”ی تاریخ نوشتاری را فراهم می‌کرد که برای ما نیز

⁷ *The Birth of the Clinic*

⁸ *The Order of Things*

⁹ Georges Bataille

¹⁰ Maurice Blanchot

پروژه‌های نقد تاریخی فوکو را به ارمغان می‌آورد و بر این اساس چیزی را فراهم می‌کند که ما اکنون به آن رجوع می‌کنیم.

۳. نقد فوکو از استدلال تاریخی

از همان زمان سقراط، فلسفه اغلب با پرسش‌هایی درگیر بود که مربوط بودند با آگاهی رایج روز. دیرتر، لاک، هیوم، و به‌ویژه کانت اندیشه‌ی مدرن فلسفی را مشخصاً با نقد آگاهی گسترش دادند. اختراع بزرگ و معرفت‌شناسانه‌ی کانت بیشتر برای حفظ نقد همسانی بود که توانایی محدود ما را در آگاهی آشکار می‌کرد و همزمان ضرورت وجودی آنها را بر ما هویدا. از جمله آن چیزهایی که به‌نظر شرط شناخت انسان بودند (مثلاً، مشخصه‌های زمانی و فضایی ابژه‌ها (شینی‌ها)) که تبدیل به حقیقت‌های ضروری می‌شدند. فوکو، اما، نیاز به وارونه کردن این روش کانتی را پیشنهاد می‌کند. پیشنهاد او این است که به‌جای پرسیدن چه (بر اساس شرط ظاهری) در واقع ضروری است پرسیده شود چه چیزی (بر اساس یک ضرورت ظاهری) واقعاً مشروط است. تمرکز بر این پرسش کار دانش‌های انسانی مدرن چون زیست‌شناسی، روانشناسی، جامعه‌شناسی است. این ادعاها حقیقت علمی جهان‌شمول را درباره‌ی طبیعت انسان پیشنهاد می‌کنند، اما در حقیقت و اغلب موارد تنها بیانگر تعهدات اخلاقی و سیاسی یک جامعه هستند. "فلسفه‌ی نقد" فوکو به این ادعاها به دیده‌ی تردید می‌نگرد، مثلاً به این ادعا که: چگونه استنتاجی از نیروهای شرطی تاریخ حاصل می‌شود یا این ادعا که: آیا این شرایط عمیقاً حقیقت‌ها را در بر می‌گیرند یا نه.

۴-۱. کارهای اصلی: تاریخ‌های دیوانگی و پزشکی

نخستین کار مهم فوکو، تاریخ دیوانگی در دوره‌ی کلاسیک است.^{۱۱} این کار ریشه در مطالعه‌های روانشناختی او^{۱۲} دارد. در این مطالعه تمرکز او بر شرایط حاکم بر تیمارستان پاریس است. افزون بر آن این اثر ناشی از مسئله‌ی

¹¹ *History of Madness in the Classical Age* (1961)

¹² a licence de psychologie in 1949 and a *diplome de psycho-pathologie* in 1952

روانی‌ای بود که خودش بدان دچار بود. بخش مهمی از این کار در چهار سال بعد از اتمام دانشگاه در سال‌های ۱۹۵۵ تا ۱۹۵۹ نوشته شد، زمانی که فوکو به کارهای دیپلماتیک/آکادمیک در سه کشور سوئد، آلمان و لهستان مشغول بود. **تاریخ دیوانگی** بعد از مطالعه‌ی او درباره‌ی مفهوم مدرن “بیماری روانی” در اروپا شکل گرفت؛ نیز به دلیل خشمی که او نسبت به دورویی‌های اخلاقی در روانکاوی مدرن داشت. او از زاویه‌ای تاریخی شیوه‌های درمان دیوانگی را در قرن نوزدهم (که توسط پینل^{۱۳} در فرانسه و برادران توک^{۱۴} در انگلستان گسترش و اصلاح شده بود) یک آزادی روشنگرانه می‌دید. دیوانگی از این زاویه خود را از جهل و خشونت دوره‌های پیشین می‌رہاند. اما، از دید فوکو، نگرش نوین درباره‌ی دیوانگی نیز هیچ پیشرفتی نسبت به اندیشه‌های پیشین نداشت (یعنی نسبت به اندیشه‌ی دوره‌ی رنسانس (نوگرایی) که دیوانگی را در رابطه با نیروهای مرموز کیهانی می‌دید، یا نگرش سده‌های هفده و هجده که آن را ناشی از نبود تعقل می‌دانست). دلیل آن هم این بود که در نگرش مدرن دیوانگی تنها یک بیماری (“روانی”) تعریف می‌شد و برای درمان آن هم تنها شیوه‌ی دارو-درمانی را پیشنهاد می‌کرد. افزون بر آن، بحث او این بود که فرض بی‌طرف بودن درمان‌های پزشکی مدرن درباره‌ی دیوانگی در واقع پوشش‌هایی هستند برای کنترل چالش‌هایی که در قبال اخلاق بورژوازی قراردادی وجود دارد. کوتاه اینکه، فوکو بر آن بود که آنچه به‌عنوان یک ابژه یا یک اصل علمی غیرقابل تغییر (به این معنی که دیوانگی یک بیماری است) معرفی می‌شود، در واقع محصول نظریه‌های اخلاقی و اجتماعی خیلی بحث‌برانگیز هستند.

تولد کلینیک (۱۹۶۳) اثر تاریخی بعدی فوکو بود که آن را باز می‌توان نقدی بر شیوه‌های درمان کلینیکی مدرن دانست. اما نقد اجتماعی-اخلاقی در این اثر در حاله‌ای از سکوت می‌ماند (به‌جز چند مورد جالب)، زیرا فرض او این است که یک مرکز قابل تامل درباره‌ی حقیقت ذهنی در پزشکی وجود دارد (بدان‌گونه که در روانکاوی با آن مخالفت شده است) و از این نظر زمینه‌ی کمی برای نقد وجود

¹³ Pinel

¹⁴ Tuke

دارد. در نتیجه، **تولد کلینیک** بیشتر شبیه است به آثار تاریخی رایج درباره‌ی علم، البته در سنت ژرژ کونگلیم از تاریخ مفهوم‌ها.

۴-۲. نظم چیزها

نظم چیزها^{۱۵} کتابی بود که فوکو را به شهرت رساند. این کتاب از بسیاری جهات یک بانگ غریب در حوزه‌ی اندیشه‌های فوکو بود. زیر-عنوان آن، “باستانشناسی دانش‌های انسانی”، روش نقد اولیه‌ی او درباره‌ی تاریخ روانکاوی و پزشکی بالینی را به دیگر حوزه‌های مدرنی، چون اقتصاد، زیست‌شناسی و لغت‌شناسی، می‌کشد. و در حقیقت توضیح‌های مفصلی درباره‌ی دیگر نگره‌های “تجربی” دوره‌ی رنسانس و کلاسیک داشت که دیگر به دانش‌های مدرن راه یافته بودند. با این همه، برخی نقدهای اجتماعی روشن را نیز می‌توان در **تاریخ دیوانگی** یا حتی **تولد کلینیک** یافت. به‌جای آن اما، فوکو تحلیلی جهانشمول درباره‌ی معنای آگاهی – و اینکه چطور این معنا تغییر کرده است – در اندیشه‌های غربی از دوره‌ی رنسانس تا امروز ارائه می‌دهد. در مرکز این بحث مفهوم “بازنمایی” (representation) فوکو قرار دارد. در اینجا من بر روی رویکرد او درباره‌ی “بازنمایی” در اندیشه‌ی فلسفی تکیه می‌کنم، جایی که ما درگیری مستقیم فوکو را با پرسش‌های سنتی در فلسفه می‌توانیم دید.

۴-۲-۱. بازنمایی کهن

محور بحث فوکو این است که از دکارت تا کانت (دوره‌ای که فرانسوی‌ها عصر کلاسیک می‌نامندش)، “بازنمایی” خیلی ساده با اندیشه‌ی بازنمایی می‌شد: اندیشیدن تنها به کار گرفتن ایده‌هایی بود که بازنمای ابژه (شیئی^{۱۶}) بود. اما، او بر

^{۱۵} عنوان انگلیسی این کتاب **نظم چیزها** است که با عنوان فرانسوی آن متفاوت است. نگارنده نیز اینجنا عنوان انگلیسی را به کار می‌برد.

Les mots et les choses (translated into English under the title *The Order of Things*)
^{۱۶} ابژه می‌تواند بزرگ باشد، مثلا مفهوم دیوانگی در روانکاوی یا یک شیئی معمولی باشد، مثلا یک سنگ. بنابراین ایده‌ای که بازنمای یک شیئی است به همان میزان می‌تواند ذهنیت حاکم بر مفهوم مثلا دیوانگی باشد یا درکی باشد که ما از یک شیئی ساده داریم.

آن است که ما باید درباره‌ی معنایی که یک ایده در بازنمایی یک ابژه دارد، روشن باشیم. نخست آنکه، هیچ نوع رابطه‌ی همخوانی میان این دو وجود ندارد: متعلقات ایده لزوماً بازنمای ابژه نیستند. (اما با گفتن این نکته نیاز به آن نیست که بگوییم ایده خود هیچ متعلقاتی ندارد یا حتی اینکه این تعلقات وابسته است به ایده‌ی بازنمایاننده‌ی ابژه). برعکس، در دوره‌ی رنسانس، آگاهی در معنای همسانی میان نشانه‌ها درک می‌شد. نقشه، مثلاً، یک مدل مفید از «بازنمایی» کلاسیک است. یک نقشه شامل مجموعه‌ای از خط‌های متغیر در پهنا، درازا، و رنگ است و با این خط‌ها جاده‌های درون و بیرون یک شهر را بازنما می‌کند. اما این بدان معنا نبود که جاده‌ها دارای تعلقات نقشه (پهناها، درازاها و رنگ‌های خط‌ها) بودند، بلکه بیشتر به این معنا بود که ساختار تجریدی روی نقشه (رابطه‌های میان جاده‌ها) نمونه‌ی تجریدی جاده‌ها بودند. در دل اندیشه‌ی کلاسیک یک اصل وجود دارد و آن اینکه ما می‌دانیم چون ایده داریم، پس بنابراین بازنمای آن هم چیزی است که ما می‌شناسیم. البته، در مقایسه با نقشه، ما نیاز نداریم بدانیم که تعلقات واقعی ایده‌های ما در پرتو آنچه آنها می‌توانند بازنما کنند، چیست‌اند. (در اصطلاح‌شناسی اسکولاستیکی دکارتی، ما نیاز به دانستن «واقعیت رسمی» آنها نداریم). ما تنها باید ساختار تجریدی‌ای از آنها را بدانیم و اینکه آنها با چیزهایی که بازنما می‌کنند شراکت دارند (ساختار آن چیزی که دکارت «واقعیت ذهنی» می‌نامد). اما ما به ساختارهای تجریدی ایده‌هایمان دسترسی مستقیم داریم: ما می‌توانیم آن ساختار بازنمایانه‌ای را که آنها دارند، «بینیم». افزون بر آن، ما می‌توانیم ساختار یک ایده را تغییر دهیم تا که بازنمای بهتری از یک ابژه (ذهنیت) بشود، چنانچه ما می‌توانیم یک نقشه را برای بهتر شدن تغییر دهیم.

از زاویه نگاه کلاسیک ما چگونه می‌دانیم که یک ایده بازنمای یک ابژه (ذهنیت) است - یا یک بازنمایاننده‌ی کافی است؟ پاسخ فوکو این است که آن را نمی‌توان در مقایسه‌ی میان ایده و ابژه یافت زیرا میان ابژه و بازنمایاننده‌ی آن فاصله هست. این غیرممکن است، زیرا در این صورت نیاز به دانستن ابژه بدون بازنما هست (وقتی، در اندیشه‌ی کلاسیک، دانستن عین بازنما کردن است). تنها راه ممکن این است که ایده خود خودش را بنمایاند که در این صورت خود می‌شود

یک بازنمایاننده. ایده در واقع یک حقیقت را بازنما می‌کند و آن اینکه آن یک بازنمایاننده است. در رابطه با این پرسش که آیا ایده یک بازنمایاننده است، باید گفت که این “خود-ارجاعی” همه‌ی آن چیزی است که در آن می‌توان یافت. از زاویه‌ی کافی بودن، باید موضوع این باشد که برخی از زیر-مجموعه‌های ایده‌ها به‌نظر به خودکفایی خودشان گواهی می‌دهند - چنانکه، مثلاً، دکارت آن را “پیش-آگاهی‌های روشن و مشخص” می‌داند یا هیوم آن را دریافت‌های ساده. در این معنا، فلسفه‌ی دوره‌ی اول مدرن باید همیشه بر مبنای “دریافت حسی” (روشنفکرانه یا حسی) باشد. اما باید توجه داشت که “دریافت حسی” از خودکفایی یک ایده، موجب بنا گذاردن یک هستی مستقل ابژه‌ای توسط ایده‌ی بازنما نمی‌شود. تا آنجا که فلسفه‌ی اولیه‌ی مدرن توجه داشت، شاید که چنین ابژه‌هایی وجود نداشته باشند؛ یا، اگر هستند، نیاز دارند توسط ملاحظه‌های دیگری (یعنی استدلال، یا نوع دیگری از دریافت) بنیاد گذارده شوند.

می‌بینیم که ایده، که بازنمای فکر است، برای فوکو کلید دانستن در فلسفه‌ی کلاسیک است. اندیشمندان کلاسیک می‌توانستند درباره‌ی موقعیت مقایسه‌ای و واقعی ایده‌ها (واقعیت رسمی برای آنها) با هم هم‌عقیده نباشند؛ اما آنها باید درباره‌ی یک چیز هم‌عقیده بوده باشند و آن اینکه بازنمایاننده‌های آنها (از زاویه‌ی معرفت‌شناسی (epistemology)، و اگر نه مقایسه‌ای) “غیر-مادی” و “غیر-تاریخی” بودند؛ و آن اینکه، بدانگونه که دقیقاً ابژه‌ها را بازنما می‌کنند، آنها نمی‌توانند، آن گونه آفریده شوند که انگار نقشی در شبکه‌ی علی طبیعی یا انسانی دنیا دارند. از این نقطه بحث او به زبان کشیده می‌شود و اینکه - مشخصاً به‌عنوان واقعیتی تاریخی یا مادی - زبان نمی‌تواند نقشی بنیادی در آگاهی ما داشته باشد. زبان چیزی بیشتر از یک ابزار بسیار پرنظم برای اندیشه نیست: بازنمایی مادی از ایده‌ها، که به خودی خود معنایی ندارند مگر در رابطه با خودشان.

۴-۲-۲. نقد کانت از بازنمایی کلاسیک

فوکو مطرح می‌کند که مهمترین چرخش در فلسفه‌ی مدرن زمانی روی می‌دهد که برای کانت (گرچه تردیدی نیست که او صرفاً نمونه‌ای است از یک

جریان ژرفتر و گسترده‌تر) طرح پرسش زیر ممکن می‌شود: آیا ایده‌ها در حقیقت بازنمای ابژه‌های آنها هستند؟ و اگر چنین است، چگونه (به چه شکلی) این روی می‌دهد؟ به سخن دیگر، ایده‌ها دیگر به‌عنوان وسیله‌های بی‌مسئله‌ی آگاهی معرفی نمی‌شوند؛ و به دنبال آن این امر ممکن می‌شود که اکنون تصور کنیم آگاهی ممکن است ریشه در چیزی غیر از بازنمایاننده‌ها داشته باشد. این به معنای آن نیست که بازنمایاننده‌ها دیگر کاری با آگاهی ندارند. شاید یک کم از (یا حتی همه‌ی) آگاهی هنوز و به‌ضرورت با ابژه‌های بازنمایاننده‌ی ایده مربوط باشد. اما، فوکو اصرار دارد، اندیشه‌ای که اکنون فقط (با کانت) ممکن شده بود، خود بازنمایاننده (و ایده‌هایی که بازنما می‌کند) بود که احتمالاً ریشه در چیزی دیگر داشت.

این اندیشه، مطابق نظر فوکو، به امکانات مدرن مهم و متمایزی رهنمود می‌شود. اولی توسط خود کانت گسترش می‌یابد، کسی که می‌اندیشید بازنماها (اندیشه‌ها و ایده‌ها) خود محصول (برساخته‌ی) مغز هستند. اما نه محصول مغز به‌عنوان واقعی‌تبی طبیعی یا تاریخی، بلکه به‌عنوان امری وابسته به قلمرو معرفت‌شناختی (epistemic) ویژه، یعنی عینیتی از تجربه مستقل. بدین‌سان، کانت ادعای کلاسیک را نگه می‌دارد، ادعایی در این معنا که آگاهی نمی‌تواند به‌عنوان یک واقعیت تاریخی و مادی فهمیده شود، بلکه آن را بیشتر در حوزه‌ای بنیادی‌تر جای می‌دهد و نه ایده‌هایی که در مخالفت با آن هستند. (البته باید اضافه شود که کانت همچنین این قلمرو را در تملک واقعی‌تبی و رای تاریخ و ماده نمی‌دید. بنابراین آگاهی فراطبیعی (متافیزیکی) نبود، بلکه متافیزیک‌های ایده‌آلیست پیرو کانت چنین جانشین متافیزیکی را پژوهش می‌کردند). منظر دیگر – و به‌نوعی بیشتر مدرن – آن بود که ایده‌ها خود واقعیت‌های تاریخی بودند. این نگرش منطقی در اندیشه‌هایی ضرورتاً در پیوند با زبان رشد یافت (مثلاً، هردر)، و اکنون به‌عنوان وسیله‌ی اصلی (و تاریخ‌ساز) آگاهی قلمداد می‌شد. اما چنان رویکردی در شکل خالصش عملی نبود، زیرا ساختن آگاهی به‌عنوان امری تاریخی آن را از شخصیت طبیعی محروم می‌کرد و بنابراین شخصیت آن را به‌عنوان آگاهی نابود می‌کرد. به‌سخنی دیگر، حتی وقتی اندیشه‌ی مدرن آگاهی را ضرورتاً امری تاریخی

می‌بیند، باید برخی برابری‌های کارکردی با قلمرو مستقل از تجربه‌ی کانتی را هم داشته باشد، مگر با این کار اعتبار طبیعی آگاهی را ضمانت کند.

۴-۲-۳. زبان و “انسان”

با رسیدن به نکته کتاب **نظم چیزها** دو عنصر مرکزی اندیشه‌ی بعد از کانت را معرفی می‌کند: بازگشت زبان و “تولد انسان”. بحث بالا بی‌تردید توضیح می‌دهد که چرا فوکو درباره‌ی بازگشت زبان سخن می‌گوید: زبان اکنون نقشی مستقل و ضروری می‌یابد؛ حال آنکه ایده‌های کلاسیک نمی‌توانست آن را به‌عنوان یک ابزار صرف ببیند. اما بازگشت زبان یک پدیده‌ی بی‌نهایت بزرگ نیست. زبان به شیوه‌ای متفاوت با آگاهی رابطه دارد، و برای هر کدام نوع متمایزی از “بازگشت” را ارائه می‌دهد. بنابراین، برای مثال، تاریخ زبان‌های طبیعی کج‌فهمی‌ها و کج‌تابی‌هایی را به ما نشان می‌دهد که ما سعی می‌کنیم از طریق تکنیک‌های شکل‌بندی (formation) محو کنیم. از سوی دیگر، همین تاریخ ممکن است حقیقت‌هایی بنیادین را در زبان‌هایی ذخیره کند که ما تنها توسط روش‌های تاویلی هرمنوتیک کشف می‌کنیم. (بنابراین، و مطابق با نظر فوکو، این دو رویکرد به‌ظاهر مخالف – به‌عنوان زمینه‌ای برای تقسیم فلسفه‌ی استدلالی و اروپایی – پروژه‌های هماهنگ‌کننده‌ی اندیشه‌ی مدرن هستند). با این همه یک احتمال دیگر هم هست: زبان، رها از ایده‌های تابع آن، می‌تواند به‌عنوان یک واقعیت مستقل (آنگونه که در دوره‌ی رنسانس بود) دیده شود – در واقع حتی مستقل‌تر از زبان دوره‌ی رنسانس، زیرا هیچ سیستم همسانی آن را به دنیا پیوند نمی‌دهد. در این معنا، زبان حقیقتی نهفته در خود است که از چیزی جز معنای خودش سخن نمی‌گوید. این قلمرو “ادبیات ناب” است، بدانگونه که مالارمه در پاسخ به پرسش (تبارشناسانه‌ی) نیچه مطرح کرد: “چه کسی سخن می‌گوید” و البته با، “زبان خودش؟” اما برعکس پنداشت دوره‌ی رنسانس، هیچ واژه‌ی الوهی‌ای وجود ندارد که بنیاد حقیقت بی‌همتا را به زبان ارزانی دارد. ادبیات در اصل چیزی نیست جز زبان – و ترجیحاً زبان‌های زیادی که درباره‌ی خود و برای خود سخن می‌گویند.

از زبان مهمتر حتی ریخت (figure) انسان است. مهمترین نکته درباره‌ی “انسان” این است که آن یک مفهوم معرفت‌شناسانه است. فوکو می‌گوید: انسان در دوره‌ی کلاسیک (یا پیش از آن) وجود نداشت. این البته به دلیل آن نبود که انسان هیچ ایده‌ای از خود به‌عنوان یک موجود نداشت یا از طبیعت انسان به‌عنوان یک امری مادی، اخلاقی یا سیاسی بی‌خبر بود. بلکه، آنچه “وجود نداشت مفهوم انسان به‌عنوان یک وجدان معرفت‌شناسانه” بود (نظم چیزها، ۳۰۹). اما حتی “معرفت‌شناسی” نیاز به درک دارد. تردیدی نیست که حتی در دوره‌ی کلاسیک موجود انسانی جایگاه آگاهی بود (یعنی، این انسان‌ها بودند که ایده‌هایی را در تملک داشتند که بازنمای دنیا بودند). انسان، از سوی دیگر، مفهومی معرفت‌شناسانه در نگرش کانتی “عینیت مستقل از تجربه” داشت؛ نگرشی که همزمان یک ابژه‌ی تجربی است. برای دوره‌ی کلاسیک، انسان‌ها جایگاه بازنماها بودند، اما نه آنگونه که کانت آنها را منبع بازنماها می‌دانست. در اندیشه‌ی کلاسیک جایی برای مفهوم مدرن “اصول/سازه” (constitution) نبود.

فوکو نقطه نظر خود را از طریق بحث درباره‌ی مفهوم دکارتی کوگیتو^{۱۷} (cogito) به نمایش می‌گذارد. وی نشان می‌دهد چرا یک اعتماد تردیدناپذیر در معرفت (episteme) کلاسیک وجود دارد؛ در حالی که در معرفت مدرن جایی برای چنین اعتمادی نیست. دو راه برای به پرسش گرفتن اندیشه‌ی کوگیتو وجود دارد. راه اول پیشنهاد می‌کند که عینیت/فرمانبری (به خود می‌اندیشد، به من)، که دکارت هست‌های آن را ترسیم می‌کند، چیزی بیش از فقط یک کنش برای بازنمایی ذهنیت‌ها است؛ بنابراین ما نمی‌توانیم از بازنما به یک اندیشه‌ورز برسیم. اما برای دوره‌ی کلاسیک این ادعا هیچ معنایی ندارد، زیرا اندیشیدن عین بازنما کردن بود. راه دوم می‌تواند این باشد که خود به‌عنوان بازنمایاننده ممکن است که “واقعیتی واقعی” نباشد بلکه صرفاً “محصول” (شکل گرفته با) مغزی باشد که در معنای کامل واقعیت دارد. اما به‌عنوان یک ذهنیت و البته در معنایی غیر از بازنما

^{۱۷} مفهوم کوگیتو به سخن معروف دکارت برمی‌گردد: می‌اندیشم، پس هستم (cogito ergo sum). کوگیتو در انگلیسی کاگیتو تلفظ می‌شود.

کردن آن. (برعکس، هیچ مبنایی نیست برای گفتن این امر که خود به‌عنوان بازنمایاننده “واقعیت ناقص” است.) اما، و برای بار دوم، این دقیقاً آن چیزی است که با اصطلاح‌های کلاسیک قابل اندیشیدن نیست.

۴-۲-۴. منطق شرط محدود بودن

در بنیاد انسان شرط محدود بودن خود است: این محدودیت ناشی از یک واقعیت است و آن اینکه، بدانگونه که دانش‌های تجربی مدرن توضیح می‌دهند، او توسط نیروهای تاریخی (طبیعی، اقتصادی، زبانشناختی) مختلفی محدود است که بر او حاکم هستند. این محدودیت یک مسئله‌ی فلسفی است، زیرا این موجود محدود در تاریخ همچنان باید به گونه‌ای منبع بازنمایی‌هایی باشد که در معنای شناخت تجربی ما است، از جمله شناخت وجود تجربی خودمان. من (وجدان من) آنگونه که کانت مطرح می‌کند، باید هم ابژه‌ی تجربی از بازناهما باشد و هم منبع تجربه‌ی مستقل-انسانی از بازناهما. این چگونه ممکن است؟ نگرش فوکو در پایان چنین امکانی را رد می‌کند - و اینکه امکان (درک تاریخی) در معنای فروپاشی معرفت‌شناسی مدرن است. آنچه فوکو “منطق محدودیت انسانی” می‌نامد یک مورد تاریخی برای رسیدن به این نتیجه‌گیری را ترسیم می‌کند. بعد، و به دنبال آزمودن تلاش‌های اصلی (که همراه با یکدیگر هسته‌ی اصلی فلسفه‌ی مدرن را می‌سازند) به پرسش می‌پردازد. البته پرسش - و استراتژی بنیادی برای پاسخ دادن به آن - به کانت باز می‌گردد، کسی که این ایده‌ی مهم را پیش می‌کشد: عامل‌هایی که ما را محدود می‌کنند (محدودیت ما در فضا، زمان، روابط علی و جز آن) همزمان شرط‌های ضرور برای آگاهی‌های ممکن ما هستند. بنابراین، محدودیت ما، هم بنیاد گذاشته می‌شود و هم همزمان بنیان می‌گذارد (مثبت و بنیادین، آنگونه که فوکو می‌گوید). پروژه‌ی فلسفه‌ی مدرن (چه کانتی و چه پسا-کانتی) - یعنی منطق محدودیت - برای این است که نشان دهد این امر چگونه ممکن می‌شود.

برخی از فیلسوفان مدرن تلاش می‌کنند که مسئله‌ی انسان را، با تقلیل تجربه‌ی مستقل-انسانی به امر تجربی حل کنند. برای نمونه، پوزیتیویسم

(اثبات‌گرایی) تلاش می‌کند آگاهی را در معنای دانش طبیعی (فیزیک و زیست‌شناسی) توضیح دهد، حال آنکه مارکسیسم دست به دامان دانش‌های اجتماعی-تاریخی می‌شود. (تفاوت این است که اولی بنیاد آگاهی را در گذشته می‌گذارد - یعنی، تاریخ تکامل - حال آنکه دومی بنیاد را بر آینده‌ای انقلابی می‌گذارد که در آن آگاهی بر محدودیت‌های ایدئولوژی فائق خواهد آمد.) هر کدام از این رویکردها خیلی ساده شرایط حاکم بر مسئله را نادیده می‌گیرند: به این معنی که انسان را باید بدون کمترین تقلیل در دو وجه تجربی و مستقل-از-تجربه مورد بررسی قرار داد.

چنین به نظر می‌آید که پدیدارشناسی هوسرلی توانسته که پروژه‌ی کانتی هماهنگ کردن (سنتز کردن) انسان را، هم به‌عنوان ابژه و هم به‌عنوان سوژه، با تغییرات بنیادی در پروژه‌ی دکارت پیش ببرد؛ که یعنی، با قرار دادن آگاهی ما از حقیقت‌های تجربی در دل واقعیت سوژه مستقل-از-تجربه. مسئله اما این است که مفهوم مدرن از انسان از ایده‌ی کوگیتو دکارت، در معنای "شفافیت مطلق" وجدان ناب، متمایز می‌شود. اندیشه دیگر بازنمایانده‌ای خالص نیست و بنابراین نمی‌تواند از ناندیشگی جدا بشود (یعنی حقیقت‌های تاریخی و تجربی درباره‌ی اینکه ما کی هستیم). من دیگر نمی‌توانم از "می‌اندیشم" به "من هستم" برسم، زیرا محتوای واقعیت من (آنچه من هستم) همیشه بیشتر از محتوای هر اندیشه‌ی صرفی است که درباره‌ی خودم دارم (من هستم یعنی می‌زیم، کار می‌کنم و سخن می‌گویم - و همه‌ی اینها مرا به ورای قلمرو اندیشه‌ی صرف می‌برد). یا، در یک مسیر عکس، اگر من از "من" استفاده کنم تا خیلی ساده واقعیت‌ام را به‌عنوان یک موجود باوجدان مشخص کنم، آنگاه، من "نخواهم بود" همه‌ی آن چیزی که هستم (در معنای خود در این دنیا). در نتیجه، تا آنجا که هوسرل هر چیزی را در سوژه‌ی مستقل-از-تجربه قرار داده، این سوژه (کوگیتو) دکارتی نیست، بلکه کوگیتو مدرن است که شامل ناندیشگی (تجربی) نیز می‌شود که بخشی از واقعیت انسان است. پدیدارشناسی، مانند دیگر اندیشه‌های مدرن، باید ناندیشگی را هم به‌عنوان "دیگر" محو-ناشدنی انسان بپذیرد. پدیدارشناسان اگزیستسیالیست (سارتر و مرلو-پونتی) نیز قادر به حل مسئله نیستند. برخلاف هوسرل، اینها از

تیبین یک ایگو (خویش) مستقل-از-تجربه به‌عنوان یک فرض و فاکت حذر می‌کنند و به‌جای آن روی واقعیت مادی انسان-در-جهان تمرکز می‌کنند. اما فوکو ادعا می‌کند که این بیشتر یک شیوه‌ی هوشمندانه برای تقلیل تجربه‌ی-مستقل-انسانی به تجربه است.

و بالاخره، برخی از فیلسوفان (هگل و مارکس به شیوه‌ای، نیچه و هایدگر به شیوه‌ای دیگر) کوشیده‌اند که مسئله‌ی وضعیت دوگانه‌ی انسان را با دیدن او به‌عنوان یک واقعیت تاریخی حل کنند. اما این حرکت با یک مشکل بنیادی روبرو است و آن اینکه انسان را باید هم محصول فرایندهای تاریخی دانست و هم خاستگاه تاریخ. اگر ما انسان را به‌عنوان یک محصول بنگریم، آنگاه ما خود را در جایگاهی قرار می‌دهیم که واقعیت انسان را به چیزی غیر-انسانی تقلیل می‌دهد (این آن چیزی است که فوکو “گریز” از اصل انسان می‌نامد). اما اگر ما اصرار داشته باشیم بر “بازگشت” به انسان در معنای ریشه‌ی صحیح خود او، آنگاه ما دیگر نمی‌توانیم از جایگاه او در دنیای تجربی معنایی کسب کنیم. این پارادوکس می‌تواند وسوسه‌ی پایان‌ناپذیر مدرن را در یافتن ریشه‌ها توضیح دهد، اما هیچ راه خروجی از تضاد میان انسان به‌عنوان آفریننده و انسان به‌عنوان آفریده وجود ندارد. با همه‌ی اینها، فوکو می‌اندیشد که جستجوی مدرن در یافتن ریشه‌ها برای ما درک ژرفتری از مفهوم هستی-طبیعی از زمان فراهم کرده است، به‌ویژه در اندیشه‌های نیچه و هایدگر که نگرش هگل و مارکس درباره‌ی بازگشت به اصل خود را در معنای تمامیتی رهیده از سقوط رد می‌کنند، و برعکس آن را در معنای یک تقابل با هیچ‌بودگی هستی ما می‌بینند.

۴-۳. از باستانشناسی به تبارشناسی

فوکو کتاب **نظم چیزها** را به‌روشنی در معنای یک رویکرد “باستانشناسانه در تاریخ اندیشه طرح می‌کند. سه سال بعد، در ۱۹۶۹، او کتاب **باستانشناسی آگاهی** را چاپ می‌کند، اثری روش‌شناسانه که به‌روشنی آنچه را او روش باستانشناسی می‌نامد فرموله می‌کند. روشی که او نه تنها در **نظم چیزها** استفاده کرده بلکه (نه البته به‌روشنی) در **تاریخ دیوانگی** و **تولد کلینیک** نیز به کار

برده. مبنای روش باستانشناسانه این است که سیستم‌های فکری و آگاهی (ساخت‌های گفتمانی و معرفت‌شناختی، در اصطلاح فوکو) توسط قواعدی ورای منطق و دستور زبان هدایت می‌شوند و در زیربنای وجدان هر فرد عمل می‌کنند و سیستمی از امکانات مفهومی را تعریف می‌کنند که مرزهای اندیشه را در یک حوزه و دوره‌ی مشخص تعیین می‌کنند. برای نمونه، **تاریخ دیوانگی**، آنگونه که فوکو ادعا می‌کند، باید به‌عنوان یک حفاری روشنفکرانه درباره‌ی ساخت‌های گفتمانی مختلفی دیده شود که بر اندیشه و مفهوم دیوانگی از سده‌ی هفدهم تا نوزدهم حکومت کرده است.

باستانشناسی یک روش لازم برای فوکو بود، زیرا از آن گونه از تاریخ‌نگاری حمایت می‌کرد که سلطه‌ی وجدان فردی انسان‌ها را محور قرار نمی‌داد. این روش به تاریخ‌دان اندیشه امکان می‌داد که در سطحی بیرون از وجدان عمل کند، جایی که سلطه‌ی سوژه‌ای را که هم در پدیدارشناسی و هم تاریخ‌نگاری سنتی یافت می‌شد از جایگاه خود بیرون می‌کشد. اما توان نقد باستانشناسی محدود بود به مقایسه‌ی ساخت‌های گفتمانی متفاوت در دوره‌های مختلف. چنان مقایسه‌ای می‌توانست تصادفی بودن یک شیوه‌ی فکری را پیشنهاد کند، آن هم با نشان دادن اینکه در دوره‌های پیشین اندیشه‌های خیلی متفاوتی وجود داشتند (و، ظاهراً، با همان اندازه تاثیر). اما تحلیل صرف باستانشناسانه نمی‌تواند چیزی درباره‌ی علت‌های تغییر از یک شیوه‌ی اندیشیدن به نوعی دیگر بگوید و بنابراین ناگزیر بود که احتمالاً توانمندترین حالت برای وضعیت‌های ممکن در شرایط جافتاده‌ی معاصر را نادیده بگیرد. تبارشناسی، روش جدیدی که نخستین بار در **تنبیه و مراقبت**، استفاده شد، بر آن بود که این نارسائی را جبران کند. فوکو به‌عمد از اصطلاح “تبارشناسی” استفاده می‌کند تا به بحث تبارشناسی اخلاقِ نیچه نقبی بزند، به‌ویژه با پیشنهادش درباره‌ی ریشه‌های پیچیدگی، روزمره‌گی، و شرم‌آوری – که در هیچ بخشی از نمای عالی تاریخ پیشرفت [آید] نمی‌شود. هدف تحلیل تبارشناسانه نشان دادن این نکته است که یک سیستم مشخص فکری (خود در ساختارهای ضرورش توسط باستانشناسی‌ای کشف می‌شود که بنابراین بخشی از

تاریخ‌نگاری فوکویی باقی می‌ماند) نتیجه‌ی پیچش‌های اتفاقی تاریخ است، و نه ناشی از گرایش‌های به‌ناگزیر خردمندان.

۴-۴. انضباط و تنبیه

این کتاب، که در سال ۱۹۷۵ منتشر شد، یک مطالعه‌ی تبارشناسانه است درباره‌ی گسترش شیوه‌ی نرم مدرن در زندانی کردن مجرمان به‌جای شکنجه یا اعدام آنها. همزمان با شناسائی عنصر رفرم روشنگرانه‌ی صادقانه، فوکو مشخصاً تاکید می‌کند که چگونه چنان رفرمی خود وسیله‌ای می‌شود برای کنترل بیشتر و موثرتر: “برای مجازات کمتر، شاید، اما مطمئناً برای مجازات بهتر.” او در ادامه به این بحث می‌پردازد که نوع جدید مجازات الگویی می‌شود برای کنترل تمامیت یک جامعه، با کارخانه‌ها، بیمارستان‌ها و مدرسه‌هایی که از زندان مدرن مدل‌برداری شده‌اند. اما ما نباید فکر کنیم که استفاده از این مدل به‌خاطر تصمیم‌های روشن برخی نهادهای مرکزی کنترل بوده‌اند. در یک روش نوعاً تبارشناختی، تحلیل فوکو نشان می‌دهد چگونه تکنیک‌ها و نهادهای گسترش یافته برای هدف‌های متفاوت و اغلب بی‌زیان، به هم می‌پیوندند تا سیستم مدرن قدرتِ اعمالِ مجازات را بیافرینند.

در مرکز تصویر فوکو از جمعیتِ “مجازات‌کننده”ی مدرن سه تکنیک بنیادی برای کنترل وجود دارد: مشاهده پایگانی (hierarchical)، قضاوت در جهت بهنجار (نرمال) کردن، و آزمودن. تا حد زیادی، مهار مردم (قدرتِ مردم) تنها با زیر-نظر-داشتن آنها حاصل می‌شود. برای نمونه، ترتیب ردیف صندلی‌ها در یک ورزشگاه نه تنها دیدن را برای تماشاگران آسان می‌کند بلکه همزمان برای نگهبانان و امنیتی‌ها هم زیر-نظر-گرفتن تماشاگران را میسر می‌کند. سیستمِ کاملِ زیر-نظر-داشتن به نگهبان اجازه می‌دهد که هر چیزی را ببیند (هر وضعیت ممکن، آن گونه که در “زندانِ برجی”^{۱۸} می‌بینیم). اما از آنجا که این معمولاً ممکن نیست،

^{۱۸} نام این نوع زندان با برج مراقبتی در مرکز که بر همه‌ی سلول‌ها مشرف است این (Panopticon) است. طراح این نوع زندان بنتهم (Bentham) بوده است.

نیازی هست برای انتقال اطلاعات مشاهده‌گران (خبرچین‌ها)، با نظمی پایگانی، در مسیر جمع‌آوری اطلاعات از پایین به بالا.

عنصر متمایز قدرت مدرن (کنترل تنبیه/اصلاح) بیشتر متوجه آن چیزی است که مردم انجام نمی‌دهند (مثلاً توجه به آنان که در انجام قوانین دینی یا حقوقی کوتاهی می‌کنند)، از این طریق کوتاهی شخص در رسیدن به استانداردهای مورد نیاز برجسته می‌شود. این توجه نمایانگر روش اصلی سیستم‌های تنبیهی مدرن است: اصلاح رفتارهای نابهنجار (abnormal). هدف انتقام گرفتن نیست (آنگونه که با انواع شکنجه‌ها در مجازات‌های پیشامدرن رایج بود) بلکه هدف اصلاح است؛ البته اصلاح در معنای زیستن بر اساس استانداردها و هنجارهای جامعه. تنبیه/مجازات با تحمیل هنجارهای مشخص (نرمالیزاسیون) کاملاً متفاوت است از سیستم قدیمی تر مجازات قضایی، که تنها آن عملی را به قضاوت می‌نشست که توسط قانون اجازه داده شده یا داده نشده بود و نه با آن چیزهایی که “بهنجار” (نرمال) یا “نابهنجار” (ابنرمال) توصیف شده‌اند. این ایده‌ی هنجارسازی (نرمالیزاسیون) در جامعه‌ی ما دائمی و شامل همه‌ی آدم‌ها است: یعنی شامل استانداردهای ملی برای برنامه‌های آموزشی است و نیز شامل امور پزشکی، و فرایندهای صنعتی و تولید.

آزمون/آزمایش (برای مثال، از دانش‌آموزان در مدرسه‌ها، و از بیماران در بیمارستان‌ها) نوعی روش کنترل است که شیوه‌های مشاهده‌ی پایگانی را با قضاوت هنجارساز ترکیب می‌کند. این مثال اصلی است درباره‌ی آنچه فوکو قدرت/آگاهی می‌نامد، از آنجا که ترکیبی می‌شود در یک تمامیت همگون “استفاده از زور و بنیاد نهادن حقیقت” (۱۸۴). آن همزمان هم حقیقت را درباره‌ی آنانی که آزموده شده‌اند بیرون می‌کشد (و می‌گوید آنها چه می‌دانند یا وضعیت درمانی آنها چیست) و هم رفتار آنها را کنترل می‌کند (با مجبور کردن آنها به مطالعه یا هدایت آنها در مسیر درمان شدن).

بر اساس نظر فوکو، رابطه‌ی قدرت و آگاهی بسیار نزدیک‌تر از آن چیزی است که در مدل بیکن می‌بینیم، زیرا “آگاهی قدرت است” خود در این معنا است که آگاهی یک ابزار در دست قدرت است، گرچه هر دو به‌طور مستقل وجود دارند.

منظور فوکو بیشتر این است که، حداقل در مطالعه‌ی انسان، هدف‌های قدرت و هدف‌های آگاهی را نمی‌توان از هم جدا کرد: با دانستن است که ما کنترل می‌کنیم و با کنترل کردن است که ما می‌دانیم.

آزمون همچنین افراد را در “جایگاه سند” می‌نشانند. نتیجه‌ی آزمون‌ها همه در سندها ثبت می‌شوند و اطلاعات جزئی را درباره‌ی افراد آزموده شده فراهم می‌آورند و به سیستم‌های قدرت اجازه می‌دهند که افراد را کنترل کنند (مثلاً دفتر حضور و غیاب مدرسه‌ها و پرونده‌ی بیماران در بیمارستان‌ها). بر اساس این موارد ثبت شده، آنهایی که در قدرت هستند می‌توانند طبقه‌ها، معدل‌ها و هنجارها را فرمول‌بندی کنند تا به‌نوبه‌ی خود مبنایی شوند برای آگاهی. آزمون فرد را بدل به یک “پرونده” می‌کند - هم به معنای یک نمونه‌ی علمی و هم به‌عنوان موضوعی برای مراقبت. مراقبت نیز همچنین همیشه فرصتی برای کنترل کردن است. زندان برجی، برای فوکو، یک مدل معماری ایده‌آل در نمایش قدرت تنبیه مدرن است. زندان برجی چنان طراحی شده که هر زندانی جدا از دیگری و (با نشستن در سلولش) از چشم همبندی‌هایش ناپیدا است، هم‌زمان هر زندانی در برابر چشمان نگهبانانی است که در برج مرکزی زندان نشسته‌اند. نگهبان در حقیقت همیشه هر زندانی‌ای را زیر نظر ندارد؛ اما مهم این است که هرگاه **بخواهد** می‌تواند. از آنجا که یک زندانی هیچگاه نمی‌فهمد که آیا زیر نظر است یا نه ناگزیر چنان رفتار می‌کند که گویی همیشه زیر نظر است. در نتیجه، کنترل بیشتر با نگهبانی خود زندانی از درون حاصل می‌شود و نه کنترل بیرونی محدود توسط نگهبان‌ها.

اصول زندان برجی را نه تنها می‌تواند در زندان‌ها اعمال کرد بلکه از آن فراتر بر هر سیستم اعمال قدرت تنبیهی (چون کارخانه، بیمارستان، مدرسه) نیز می‌توان به کار گرفت. و، در حقیقت، گرچه مهندس این نوع زندان، بنتهم (Bentham)، خود هرگز نتوانست آن را بسازد، اصول مورد نظر او (یعنی زیر-نظر-داشتن در معنای مراقبت) با هر وجه جامعه‌ی مدرن پیوند خورده است. و خود ابزاری شده است برای مجازات/تنبیه مدرن که جای اعمال قدرت پیشامدرن (شاهان و قضایان) را که بر پایه‌ی رابطه از بالا به پایین بود، گرفته است.

۴-۵. تاریخ کامگاری (روابط جنسی) مدرن

تاریخ کامگاری فوکو در اصل ادامه‌ی رویکرد تبارشناسانه‌ی کتاب **تنبیه و مجازات** بود، ولی این بار او این روش را درباره‌ی موضوع کامگاری به کار می‌گرفت. ایده‌ی فوکو این است که مجموعه‌های متنوع و مدرن آگاهی درباره‌ی کامگاری (“دانش‌های مختلف کامگاری”، و از جمله روانکاوی) همراهی نزدیکی دارند با ساختارهای قدرت در جامعه‌ی مدرن و بنابراین نامزدهای اصلی برای تحلیل تبارشناسانه هستند. جلد اول این کار، که در سال ۱۹۷۶ منتشر شد، مقدمه‌ای بود برای معرفی یک سری پژوهش درباره‌ی وجه‌های ویژه‌ی کامگاری مدرن (بچه‌ها، زنان، چشم‌چران‌ها، جمعیت و جز آن). کتاب کار را در یک روند تاریخی طرح می‌کند و سپس منظر بنیادی و روش‌هایی را توضیح می‌دهد که در آن مورد استفاده قرار می‌گیرد.

از دید فوکو، کنترل جامعه‌ی مدرن بر کامگاری موازی است با کنترل مجرمان، آن هم (مانند جرم) با ساختن کامگاری به‌عنوان اصولی در فرض علمی، که همزمان هم آگاهی ارائه می‌دهد و هم چیرگی ابژه‌های آنها را. اما، مشخص می‌شود که در قدرت بعدهایی فراتر نیز هست که با دانش‌های کامگاری همراهی می‌کنند. کامگاری نه تنها نوعی کنترل می‌آفریند که فرد از طریق آگاهی بر دیگران اعمال می‌کند؛ بلکه خود عاملی است برای کنترل خود افراد توسط خودشان. افراد هنجارهایی را درونی می‌کنند که توسط دانش‌های کامگاری طرح می‌شوند، همزمان آنها تلاش می‌کنند خود را زیر نظر بگیرند تا با این هنجارها هماهنگ شوند. بدین‌سان، آنها نه تنها توسط **ابژه‌های** اصول کنترل می‌شوند بلکه از طریق خود-آزمونی و خود-شکل‌دهی **سوبژه‌ها** هم خود را کنترل می‌کنند.

۴-۶. کامگاری در دنیای کهن

جلد آخر کتاب **کامگاری** در سال‌های آخر زندگی فوکو درآمد و در اساس چرخشی بود عجیب به‌طرف فلسفه‌ی سنتی در دنیای باستان. **تاریخ کامگاری** به‌عنوان یک کار چند جلدی بر روی موضوعاتی چند برای پژوهش بر کامگاری مدرن طراحی شده بود. جلد نخست، که در بالا بدان اشاره شد، یک معرفی

عمومی بود. فوکو جلد دوم آن را درباره‌ی **اعتراف تن**^{۱۹} نوشت، اما هیچگاه آن را چاپ نکرد. این جلد با ریشه‌های مفهوم مدرن درباره‌ی سوژه (فرمانبر^{۲۰}) برخورد می‌کرد که در اعتراف‌گیری مسیحی استفاده می‌شد. توجه او بر درک مشخصی بود در تکامل مسیحیت که نیاز به مقایسه‌ای با مفهوم‌های باستانی اخلاق فردی را درخواست می‌کرد. این شیوه‌ای بود که در دو کتاب آخرش (۱۹۸۴) درباره‌ی کامگاری در یونان و روم پی گرفت و با نام‌های **استفاده از لذت و مراقبت از خود** درآمدند.

این شیوه‌ی برخورد با کامگاری باستانی فوکو را به سمت مسائل اخلاقی کشاند. مسائلی که روشن بودند، اما به‌ندرت در نوشته‌های اولیه‌اش به‌روشنی موضوع‌بندی شده بودند. هدف مشخص فوکو مقایسه‌ی اخلاق کافران^{۲۱} با مسیحیان بود از طریق آزمون-پرونده‌ی کامگاری و پیگیری گسترش ایده‌های مسیحی درباره‌ی کامگاری در مقایسه با ایده‌های متفاوت در دوران باستان. از نظر فوکو تعارض بنیادی میان نگرش یونانی و مسیحی بود. نگرش مسیحی کنش‌های جنسی را، در کل، شیطانی می‌دانست. در مقابل، نگرش یونانی کنش‌های جنسی

^{۱۹} *The Confessions of the Flesh*

^{۲۰} فرمانبر را اینجا در معنی عام و مقابل اصطلاح subject به کار برده‌ام. در فارسی و بنا به دوره‌های مختلف تاریخی ما اصطلاح‌های دیگری نیز داشته‌ایم، مثلاً رعیت که فرمانبر دوره‌ی کشاورزی است، یا برده و کارگر و جز آن. فرمانبر در اینجا در معنای عام کسی است که تابع یک نظام اجتماعی قرار دارد. این واژه لزوماً معنای منفی ندارد و نباید از این زاویه نگریسته شود. همه در تمام کشورها و در طول تاریخ شناخته شده فرمانبر بوده‌اند و هستند، حتی شاه، رهبر یا رئیس جمهور؛ گرچه میزان فرمانبری متفاوت است و جامعه به جامعه میزان قدرتی که فرمانبر تولید و اعمال می‌کند، متفاوت است. فرمانبر بودن شاه و کارگر بیش از هر چیز بر گفت‌وگوهای حاکم بر آن جامعه که روابط میان آدم‌ها را تنظیم می‌کند، متکی است. نکته دیگر اینکه فرمانبر خود می‌تواند عامل تولید و اعمال قدرت نیز باشد. مثلاً یک کارگر به‌عنوان پدر یا میزان تجربه و دانش در مقایسه با همکارش می‌تواند عاملیت (agency) بیشتری داشته باشد. ما به‌عنوان موجود اجتماعی نیاز به این فرمانبری داریم و از مواهب زیستن در جامعه نیز بهره می‌بریم. کسی که در یک جزیره‌ی تنها یا حتی با جفتش زندگی می‌کند ممکن است فرمانبر کسی نباشد، اما به دلیل نیاز به این مواهب تلاش می‌کند به جامعه‌ی بزرگتر بازگردد. فرمانبرسازی (subjugation) نیز در معنای شیوه‌های گفت‌وگویی یا ساختاری، نهادی تبدیل انسان به فرمانبر از بدو تولد است.

^{۲۱} کافران در اینجا منظور مردم غیرمسیحیان اروپا در دوران باستان است که با نام (pagan) معروف هستند.

را خوب، طبیعی و لازم می‌دانست، گرچه آن را عامل آزار هم می‌دید. در نتیجه، برعکس نگره‌های اخلاق مسیحی که بیشتر شکل‌های کامگاری را ممنوع می‌کرد (و بقیه را نیز نهی)، یونانیان باستان تاکید بر استفاده‌ی درست (chresis) از لذت داشتند، آن هم در تمام کنش‌های جنسی (از جمله در دگرجنسگرایی و همجنسگرایی، ازدواج و خارج از آن) و البته به شیوه‌ای معتدلانه. بنابراین با این درک، کامگاری برای یونانیان بخش مهمی از آن چیزی بود که فوکو “زیبایی‌شناسی خود” می‌نامید: آفرینش خود درباره‌ی یک هستی زیبا و لذت‌بخش. این پژوهش‌ها درباره‌ی کامگاری باستان، و، به‌ویژه، ایده‌ی زیبایی‌شناسی خود فوکو را به ایده‌ی باستانی فلسفه به‌عنوان راهی برای زندگی هدایت کرد تا پژوهشی درباره‌ی حقیقت تئوریک داشته باشد. با وجود آنکه در این کتاب بررسی‌هایی در مفهوم فلسفی افلاطون درباره‌ی **استفاده از لذت** وجود دارد، اما کارهای اصلی فوکو روی این موضوع بیشتر به سخنرانی‌هایش (در سال‌های هشتاد) بر می‌گردند که او به‌خاطر بیماری فرصت تکمیل و انتشارشان را نیافت. بعضی از این سخنرانی‌ها درباره‌ی سقراط هم هست (به‌ویژه در **پوزش** و در **السیبیاد یک**) که عمدتاً دو معنا را دنبال می‌کرد: نمونه‌ی زندگی فلسفی متمرکز بر مفهوم “مراقبت از خود”؛ و نتایج بحث‌های باستان روی این موضوع، برای نمونه در اپیکتتوس، سینکا، و پلوتارک. اما دیگر فیلسوفان با ایده‌ال باستانی “گفتن حقیقت” برخورد می‌کردند، و آن را ارزش مرکزی در اخلاق و سیاست می‌دانستند. اینجا فوکو فرمول‌های اولیه درباره‌ی این مفهوم را در اورپید و سقراط و نیز در تغییرات بعدی توسط اورپید، استویس، و سینیگر به بحث می‌گذارد. این پژوهش احتمالاً پرثمرترین کار فوکو بود روی فلسفه‌ی سنتی. اما مرگ زود هنگام او در ۱۹۸۴ مانع از اتمام آن شد.

۵. فوکو بعد از فوکو

فوکو به‌روشنی وصیت کرد که نباید بعد از مرگش آثار منتشر نشده در زمان زندگی‌اش چاپ شوند. وارث او با یک شرط اصلی از این وصیت‌نامه اطاعت کرده است. فوکو باور داشت که سخنرانی‌هایش که با موافقت او ضبط شده بودند

می‌توانند چاپ شوند. این امر، به‌ویژه، به انتشاراتی‌اش اجازه داد که سخنرانی‌های سالانه‌اش را چاپ کند. این کتاب شامل سخنرانی‌هایی می‌شود که او در سال‌های ۱۹۷۰-۱۹۷۱ و ۱۹۸۳-۱۹۸۴ (به‌جز سال ۱۹۸۰-۱۹۸۱ که در فرصت مطالعاتی بود) در کالج دو فرانس ارائه کرده بود. این اثر یک مجموعه‌ی بسیار باارزش را فراهم آورده است. بعضی از آن نوشته‌ها (به شیوه‌های متفاوت) منتشر شده‌اند و اندیشه‌های سال‌های آخر عمر فوکو را پوشش می‌دهند، اما بعضی نیز ایده‌هایی (چون بحث روی فلسفه‌ی باستان) را به نمایش می‌گذارند که در هیچ اثر دیگری از او یافت نمی‌شود.

کتابخناسی

منابع اصلی

- Maladie mentale et personnalité*, Paris: Presses universitaires de France, 1954.
- Maladie mentale et psychologie*, Paris: Presses universitaires de France, 1962 (*Mental Illness and Psychology*, translated Alan Sheridan, New York: Harper and Row, 1976). Significantly revised version of the 1954 book.
- L'histoire de la folie à l'âge classique*, 1972, Paris: Gallimard (first published as *Folie et déraison*, Paris: Plon, 1961) (*History of Madness*, 2006, edited by Jean Khalfa, translated by Jonathan Murphy and Jean Khalfa, New York: Routledge).
- Raymond Roussel*, Paris: Gallimard, 1963 (*Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel*, translated by Charles Ruas, Garden City, NY: Doubleday, 1986).
- Naissance de la clinique*, Paris: Presses universitaires de France, 1963 (*The Birth of the Clinic*, translated by Allan Sheridan, New York: Pantheon, 1973).
- Les mots et les choses*, Paris: Gallimard, 1966 (*The Order of Things*, translated by Alan Sheridan, New York: Vintage, 1973).
- L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard, 1969 (*The Archaeology of Knowledge*, translated by Allan Sheridan, New York: Harper and Row, 1972).
- Surveiller et punir*, Paris: Gallimard, 1975 (*Discipline and Punish*, translated by Alan Sheridan, New York: Pantheon, 1977).
- Histoire de la sexualité*, 3 volumes: *La volonté de savoir*, *L'usage des plaisirs*, and *Le souci de soi*, Paris: Gallimard, 1976 (*History of Sexuality*, 3 volumes: *Introduction, The Uses of Pleasure*, and *Care of the Self*, translated by Robert Hurley, New York: Vintage Books, 1988-90).
- Dits et écrits* vol I-IV, 1980-1988. Paris : Gallimard, 1994, édités par D. Defert & F. Ewald. These include virtually all Foucault's previously published shorter writings and interviews. (Some of the more important items are translated in *Essential Works of Foucault, 1954-1984*, 3 volumes, edited by Paul Rabinow, New York: The New Press, 1997-1999.)

Cours au Collège de France, 1970–1984, ed. François Ewald and Alessandro Fontana, Paris: Gallimard, 1997ff. (*Lectures at the Collège de France*, ed. Arnold Davidson, tr. Graham Burchell, 2003ff.

منابع ثانوی

- Bernauer, James, 1990, *Michel Foucault's Force of Flight*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Davidson, Arnold (ed.), 1997, *Foucault and His Interlocutors*, Chicago: University of Chicago Press.
- Dreyfus, H. and P. Rabinow, 1983, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd edition, Chicago: University of Chicago Press.
- Eribon, Dider, 1992, *Michel Foucault*, Betsy Wing (trans.), Cambridge MA: Harvard University Press.
- Falzon, C., O'Leary, T, and Sawicki, J. (eds.), 2013, *A Companion to Foucault*, Oxford: Blackwell.
- Flynn, Thomas, 2003, *Sartre, Foucault, and Historical Reason, volume 2: A post-structuralist mapping of history*, Chicago: University of Chicago Press.
- Gutting, Gary, 1989, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (ed.), 2005, *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge: Cambridge University Press, second edition.
- Han, Béatrice, 2002, *Foucault's Critical Project*, Stanford: Stanford University Press.
- Hoy, David (ed.), 1986, *Foucault: a Critical Reader*, Oxford: Blackwell.
- Koopman, Colin, 2013 *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*, Stanford University Press.
- Macey, David, 1994, *The Lives of Michel Foucault*, New York: Pantheon.
- May, Todd, 2006, *Philosophy of Foucault*, Toronto: McGill-Queens University Press.
- McNay, Lois, 1994, *Foucault: a Critical Introduction*, Cambridge: Continuum.
- Oksala, Johanna, 2005, *Foucault on Freedom*. Cambridge University Press.
- Rajchman, John, 1985 *Michel Foucault and the Freedom of Philosophy*, New York: Columbia University Press.



قدرت

درآمدی بر مفهوم قدرت*

میشل فوکو، پسامدرن فرانسوی، تاثیر زیادی در شکل دادن درک و دریافت‌های ما از قدرت داشته است. در بررسی‌اش از قدرت او از تحلیل کنشگرانی که از قدرت به‌عنوان ابزار سرکوب استفاده می‌کنند، فاصله می‌گیرد؛ به همین گونه از ساختارهای سیاسی‌ای که این کنشگران در آنها عمل می‌کنند، تا اندیشه‌ی “قدرت برآمده از همه‌جا” را در گفتمان و آگاهی و نیز در پنداشت “رژیم حقیقت” رقیق و شخصی‌اش می‌کند.¹ قدرت برای فوکو بر سطحی متفاوت از دیگر تئوری‌ها آن چیزی است که ما را به گونه‌ای می‌سازد که هستیم و عمل می‌کنیم:

شیوه‌ی کار او یک فاصله‌گیری قاطع از دیگر صورت‌های پذیرفته‌ی قدرت را ترسیم می‌کند، تا آنجا که نمی‌توان به‌آسانی کار او را با آن اندیشه‌ها پیوند داد؛ زیرا در تحلیل او قدرت، نه متمرکز، که رقیق و شخصی می‌شود و بیشتر نقش اعمال کردن آن برجسته می‌شود تا نقش ملکیت آن. هم از این زاویه

* درآمدی بر قدرت که توسط توماس لمکه (Thomas Lamke) نوشته شده است.

¹ Foucault, M. 1991. *Discipline and Punish: the birth of a prison*. London, Penguin; Rabinow, Paul. (editor) 1991. *The Foucault Reader: An introduction to Foucault's thought*. London, Penguin.

بیشتر گفتمانی است تا قهری، و بیشتر در عامل‌ها (کنشگرها) بازنما می‌شود تا توسط آنها اعمال شود.^۲

فوکو این اندیشه را که قدرت توسط مردم یا گروه‌ها از طریق عمل “حکومتگری” یا “جدا کردن” سلطه‌گرانه و قهری اعمال می‌شود به چالش می‌گیرد. به جای آن او قدرت را مجزا و مداوم می‌بیند. “قدرت همه‌جا هست” و “از همه‌جا می‌آید” و بر این پایه قدرت نه یک عامل است و نه یک ساختار.^۳ برعکس نوعی “فرا-قدرت” یا “رژیم حقیقت” است که در جامعه پراکنده است. قدرت امری است همیشه شناور و همواره در حال مذاکره. فوکو اصطلاح قدرت/آگاهی را استفاده می‌کند تا مشخص کند که قدرت از طریق پذیرش فرم‌های آگاهی، فهم علمی و “حقیقت” نهادینه می‌شود:

حقیقت یک امر از این جهان است و تنها توسط ارزش فرم‌های چندگانه‌ی محدودکننده تولید می‌شود. حقیقت در پی عادی‌سازی تاثیر قدرت است. در هر جامعه “رژیم حقیقت” خودش را دارد، “سیاست عمومی” حقیقت خود را که گونه‌هایی از گفتمان است، عمل را به‌عنوان حقیقت می‌پذیرد و می‌سازد؛ مکانیسم‌ها و نمونه‌هایی که هر کس را قادر می‌سازد ادعای حقیقی را از ادعای دروغ متمایز کند. معناهایی که با آنها هر یک از موارد زیر تایید می‌شوند؛ تکنیک‌ها و شیوه‌هایی که ارزش را در کسب حقیقت برجسته می‌کند؛ و نیز وضعیت‌هایی را که مسئول گفتن آن چیزی هستند که حقیقت نامیده می‌شود، مشخص می‌کند.^۴

این “سیاست‌های عمومی” و “رژیم حقیقت” نتیجه‌ی گفتمان علمی و نهادها هستند، و از طریق نظام آموزشی، رسانه‌ها، و متغیرهای ایدئولوژیک در سیاست و اقتصاد همواره نیرو می‌گیرند (و تعریف می‌شوند). در این معنا، “تبرد

² Gaventa, John. 2003. *Power after Lukes: a review of the literature*, Brighton: Institute of Development Studies. P. 1

³ Foucault, Michel. 1998. *The History of Sexuality: The Will to Knowledge*, London, Penguin. P. 63

⁴ Foucault, in Rabinow 1991

حقیقت” برای یک حقیقت مطلق نیست که بتوان کشف کرد یا پذیرفت، بلکه نبردی است درباره‌ی “قواعدی که تابع آنها حقیقت و غلط از یکدیگر جدا می‌شوند و تاثیر مشخص قدرت بر حقیقت افزوده می‌شود”... نبردی درباره‌ی “موقعیت حقیقت و نقش سیاسی و اقتصادی که این حقیقت بازی می‌کند”.^۵ این نگرش به هیوارد (Hayward) الهام داده تا بر قدرت به‌عنوان مرزهایی تمرکز کند که احتمال‌های عمل را ممکن و محدود می‌کند، و نیز بر توانایی‌های نسبی مردم تمرکز کند برای شناختن و شکل دادن این محدوده‌ها.^۶

فوکو از معدود کسانی است که روی قدرت کار کرده است و به این شناخت رسیده که قدرت صرفاً چیزی منفی، قهری، یا سرکوبگر نیست که ما را بر آن دارد که کارهایی خلاف خواسته‌هایمان انجام دهیم، بلکه قدرت می‌تواند که همزمان نیرویی ضروری، تولیدکننده و مثبت در جامعه باشد.^۷

ما باید یکبار برای همیشه از توصیف تاثیرات قدرت به‌عنوان امری منفی دست برداریم. به این معنی که قدرت “مانع” است، “سرکوبگر” است، “سانسور می‌کند”، “تجربید می‌کند”، “می‌پوشاند” و “پنهان می‌کند”. در واقع قدرت تولید می‌کند؛ واقعیت را تولید می‌کند؛ سلطه‌ی ابژه‌ها و آیین‌های حقیقت را تولید می‌کند. فردیت و آگاهی‌ای که یک نفر ممکن است کسب کند، متعلق به این محصول است.^۸

همچنین قدرت منبع اصلی برای اصول اجتماعی و ارزش‌های سنتی است. با فاصله گرفتن از مفهوم اعمال “مقطعی” و “حکومتی” قدرت، و شکل سنتی مطالعه‌ی دولت‌های فئودال در اعمال قهری بر رعیت‌هایشان، فوکو ما را متوجه‌ی یک نوع جدیدی از “قدرت مراقب و تنبیه‌کننده” می‌کند که می‌توان در سیستم‌های دیوانی و سرویس‌های اجتماعی مشاهده کرد و در قرن هجدهم در اروپا آفریده شد، آن هم در نهادهایی چون زندان‌ها، مدرسه‌ها و بیمارستان‌های

⁵ Foucault, in Rabinow 1991

⁶ Hayward, Clarissa Rile. 1998. ‘De-Facing Power’, *Polity* 31(1).

⁷ Gaventa. *Ibid.* P. 2

⁸ Foucault. 1991. *Ibid.* P. 194

روانی. این سیستم‌های مراقبت و زیر-نظر-داشتن دیگر محتاج اعمال زور و خشونت نیستند، زیرا مردم می‌آموزند که خود را تنبیه کنند و به شیوه‌ها و راه‌های مورد انتظار رفتار کنند.

فوکو با مکانیسم‌های مراقبت و زیر-نظر-داشتن در زندان‌ها، شیوه‌های مراقبت و تنبیه در مدرسه‌ها، سیستم‌های اداری و کنترل جمعیت‌ها، و ترویج هنجارها به‌منظور تماس مردم با هم و از جمله سکس به هیجان آمده بود. او روانشناسی، داروشناسی و جرم‌شناسی مطالعه می‌کرد، و نیز نقش آنها را به‌عنوان بدنه‌های آگاهی در تعریف هنجارها و نابهنجارهای رفتاری پژوهش می‌کرد؛ اینکه چگونه تن آدمیان مطیع می‌شود تا رفتارهای خاصی بروز دهد؛ و اینکه به‌عنوان یک جزء از جمعیت در کنترل اجتماعی درمی‌آید. فوکو این فرایند را زیست-قدرت می‌نامد. مراقبت و زیست-قدرت یک “شیوه عمل گفتمانی” می‌آفریند، یا بدنه‌ای از آگاهی و رفتار تا آن چیزی را که بهنجار و پذیرفتنی، یا نابهنجار و پذیرش‌ناپذیر می‌نامیم، تعریف کنند - اما آن یک شیوه عمل گفتمانی است که دائم در حال تغییر است.^۹

نقطه‌ی گرهی رویکرد فوکو به قدرت در این است که از نظر او قدرت از سیاست فراتر می‌رود. او قدرت را به‌عنوان امری روزمره، اجتماعی و پدیده‌ای زنده می‌بیند. برای همین قدرت متمرکز دولتی در تلاطم‌های متعدد، از جمله انقلاب‌ها، همیشه منجر به تغییر نظام اجتماعی نمی‌شود. برای برخی، مفهوم فوکویی قدرت، چنان تعریف‌ناپذیر است و به دور از بحث عامل یا ساختار که به‌نظر چیز اندکی برای کنش عملی باقی می‌گذارد. با این همه نگرش او تاثیر به‌سزایی بر مشخص کردن راه‌های هنجارسازی گذاشته است، زیرا چنان با ما در پیوند است که نمی‌توان انکارش کرد. هنجارهایی که موجب می‌شوند ما خود خودمان را ادب کنیم بدون آنکه نیاز باشد دیگران ما را به قهر وادار به آن بکنند.

فوکو، برخلاف بسیاری از برداشت‌ها، باور به عمل و مقاومت دارد. او یک فعال سیاسی و اجتماعی بود و نقشی برای “روشنفکران طبیعی” قائل بود. مانند

^۹ فوکو، همان

هیوارد، اندیشه‌های فوکو درباره‌ی عمل شامل توانایی‌های ما برای شناخت و تردید در هنجارها و محدودیت‌های اجتماعی بودند. به چالش کشیدن قدرت در معنای این نیست که در جستجوی "حقیقت مطلق" (که در هر حالت یک قدرت اجتماعی تولید شده است) باشیم، بلکه "جدا کردن قدرت حقیقت است از فرم‌های سرکردگی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی که حقیقت در لحظه‌ی حاضر در آنها عمل می‌کند"^{۱۰}. گفتمان می‌تواند هم جانب قدرت را قرار بگیرد و هم جانب مقاومت را، آن هم با توان "استراتژیک احتراز کردن، تضعیف کردن یا مقابله با قدرت."^{۱۱}

گفتمان‌ها نه برای همیشه تابعی از قدرت هستند و نه برای همیشه علیه آن به پا می‌خیزند... ما باید جا و فضایی برای روند پیچیده و ناپایداری که در آن یک گفتمان می‌تواند هم ابزار باشد و هم تاثیر بر قدرت بگذارد، باز کنیم؛ همزمان برای محدودیتی که ایجاد می‌کند یا عدم اطمینانی که از زاویه‌ی مقاومت پدید می‌آورد و نیز باید برای آن چیزی که نقطه‌ی آغازی است برای استراتژی مخالفت جا باز کرد. گفتمان قدرت را می‌آفریند و منتشر می‌کند؛ آن را نیرو می‌بخشد، اما همزمان آن را انکار و تحمیل می‌کند، آن را شکننده می‌کند و امکان قرار گرفتن آن در حوزه‌ی دیگر را فراهم می‌آورد.^{۱۲}

درک قالبی از قدرت به راحتی با درک فوکویی از قدرت همخوانی ندارد، اما میزانی است برای تحلیل انتقادی و عمل استراتژیک در سطح چالش یا شکل‌دهی گفتمان - برای نمونه برداشت ما از معنای فرهنگی/روانی از "قدرت نامرئی" و "سرکردگی" می‌توانند عینکی باشند برای نگرستن به کلیت آن. رویکرد فوکو به صورت گسترده برای نقد گسترش فکری و پارادایم‌ها استفاده شده است، و راه‌هایی که در آنها گفتمان‌های توسعه با قدرت پیوند خورده است.^{۱۳}

در سطح عمل، فعالان و عاملان از روش‌های تحلیل گفتمانی بهره می‌گیرند تا هدف بهنجار کردن زبان را شناسائی کنند، زیرا نیاز بیشتر به مطالعه

¹⁰ Foucault. 1991. Ibid. P. 75

¹¹ Gaventa. Ibid. P. 3

¹² Foucault. 1998. Ibid. Pp. 100-101

¹³ Gaventa 2003, citing the work of Escobar, Castells and other 'post-development' critics

دارند، همزمان از این روش‌ها بهره می‌گیرند تا چارچوب‌های جایگزین را شکل دهند. یک نمونه‌ی خیلی عملی از بهره‌وری این ابزار شامل استفاده از مجموعه ابزارهای قدرت IIED می‌شود که آن را می‌توان “ابزار نوشتن” نامید، و در کارگاه‌های NGO، ما یک روش ساده از تحلیل گفتمانی را به کار می‌گیریم تا هدف‌های برنامه‌ای و بیانیه‌های عملیاتی را به آزمون گیریم.



نظریه‌ی فوکو: از نقد مفهوم گفتمانی-قضایی قدرت تا تحلیل حکومت*

فوکو را فراموش کن! - این عنوان تحریک‌کننده‌ی کتابی بود از ژان بودریار که در سال ۱۹۷۷ منتشر شد.^۱ جامعه‌شناس مشهور فرانسوی ادعا می‌کرد که کار فوکو و به‌ویژه تحلیل او از قدرت کهنه است، و نمی‌تواند پاسخ‌گوی جامعه‌های معاصر باشد. بودریار در آن زمان به‌سختی می‌توانست تصور کند که سی سال بعد پذیرش و تحسین کار فوکو حتی از زمان زندگی‌اش هم فراتر خواهد رفت. امروزه، به‌دشواری می‌توان یک بررسی، کتاب، مقاله یا پایان‌نامه‌ی دکتری پیدا کرد که از فوکو و “جعبه‌ی ابزار” او استفاده نکرده باشد. تاثیر کار او محدود به فلسفه و تاریخ نبوده است. فوکو الهام‌بخش اندیشه‌ها و رشته‌های مختلفی از دانش سیاسی، جامعه‌شناسی، پژوهش‌های رسانه‌ای، مطالعات کامگاری (جنسی)، جرم‌شناسی تا پژوهش‌های پسااستعماری بوده است.^۲

* این مقاله توسط توماس لمکه (Thomas Lamke) نوشته شده است.

^۱ Jean Baudrillard. *Oublier Foucault*. Paris: Galilée, 1977.

^۲ اینجا عنوان چند کتاب آورده شده که این طیف فکری و موضوعی را نشان می‌دهند: *Foucault and the political, Foucault and the Writing of History, Foucault and education. Disciplines and knowledge, Foucault and Feminism, Foucault and Literature, Foucault and the Law, Foucault and the Critique of Institutions, Foucault and the Games of Truth, Foucault and Social Dialogue, Foucault Management and Organization Theory, Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality, Foucault and*

اما از زمان مرگ فوکو در سال ۱۹۸۴ به این سو یکی از اندیشه‌های او توجه بسیاری را به خود جلب کرده است و آن مسئله‌ی حکومتگری (governmentality) است. واژه اخیراً ساخته شده است و از واژه‌ی فرانسوی حکومت (governmental) اشتقاق یافته است، و معنایش “حکومت از طریق رابطه” است.^۳ تمرکز این نوشته بر نقش و ابعاد مفهوم قدرت در کار فوکو است. سخن اصلی من این است که “تحلیل‌ها” یا “تبارشناسی” فوکو درباره‌ی قدرت در نیمه‌ی دوم سال‌های ۱۹۷۰ فراهم و تبیین شده است. مفهوم حکومت در مرکز این بازنگری تئوریک بود که خود کتابچه‌ی “راهنمایی”^۴ شد برای پژوهش‌های بعدی او. حکومت دارای نقشی مهم در تحلیل‌های فوکو از قدرت داشته است، دلیل آن هم این است که موضوع قدرت را در متن گسترده‌تری جای می‌دهد. نخست آنکه، حکومتگری (governmentality) میان قدرت و فرمانبری (subjectivity) نقش میانجی را بازی می‌کند و چگونگی پژوهش فرایندهای سلطه در پیوند با “تکنولوژی‌های خود” را ممکن می‌سازد،^۵ دیگر اینکه نشان می‌دهد چگونه حکومت سیاسی با اعمال خود-حکومت شکل می‌گیرد. (دو) مشکل حکومت رابطه‌ی نزدیک

Latin America, Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience, Foucault, Gender and the Iranian Revolution.

³ See Michael Senellart, “Course Context.” In Michel Foucault, *Security, Territory, Population*. New York: Palgrave, 2007, 369-401.

واژه‌ی “حکومتگری” حتی پیش از آنکه فوکو به کار ببرد معروف بود. رولان بارت پیش از او در سال‌های پنجاه میلادی این عبارت را در مقاله‌ی “بربریت اما با معنای نوبی غیرقابل انکار” استفاده کرده بود تا نوعی مکانیسم ایدئولوژیک را به‌عنوان ریشه‌ی روابط اجتماعی به حکومت‌های موجود اختصاص دهد. برای بارت، حکومتگری ارجاعی است به حکومت که توسط مطبوعات ملی به‌عنوان عصاره‌ی تاثیر به نمایش در می‌آید” (۱۳۰). فوکو این واژه‌ی زشت را می‌گیرد (115) (*Security, Territory, Population*), اما از پس‌متن معنایی‌اش جدا می‌کند. به این ترتیب حکومتگری دیگر به یک عمل نمادین اسطوره‌ای که رابطه‌های اجتماعی را غیرسیاسی می‌کند، اشاره ندارد، بلکه نمایشی است از “عقلانیت عمل حکومت در کسب استقلال سیاسی” (Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, New York: Palgrave, 2008, 2).

⁴ *Security, Territory, Population*, 363.

⁵ Michel Foucault, “Technologies of the Self” (A seminar with Michel Foucault at the University of Vermont, October 1982” In Eds. Luther Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton, *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusetts Press.

میان قدرت و آگاهی را توضیح می‌دهد و کمک می‌کند که منظور فوکو از “رابطه‌ی قدرت-آگاهی را که در کارهای اولش به کار می‌برد، روشن کند. فوکو مفهوم حکومت را به‌عنوان “نقدی ضروری از تفکرهای رایج درباره‌ی قدرت” طرح می‌کند.^۶ خطوط اصلی تئوری‌اش زمانی شفافتر می‌شود که ما آن را با مفهومی از قدرت مقایسه کنیم که می‌کوشد پنهان باشد و شکست دهد: یعنی ارائه‌ی “گفتمانی-قضایی” قدرت.^۷ این نوشتار با طرح خلاصه‌ای از این اندیشه‌ی سنتی از قدرت و نقد فوکویی آن آغاز می‌کند. در بخش دوم نوشته بر نتیجه‌ی فرضیه‌ی فوکو از مفهوم حکومت تمرکز خواهد داشت که او در سخنرانی‌هایش در کالج دو فرانس در سال‌های ۱۹۷۸ و ۱۹۷۹ درباره‌ی “تبارشناسی دولت مدرن” ایراد کرد. در بخش سوم من به برخی جابه‌جایی‌های تئوریک خواهم پرداخت و اینکه مفهوم حکومتگری، برآمده از کار فوکو، ما را به درک پیچیده‌تری از قدرت، سیاست و اخلاق هدایت می‌کند. مفهوم حکومتگری همچنین به خیلی از پژوهش‌ها در دانش‌های اجتماعی و پژوهش‌های تاریخی الهام بخشیده است. من پس‌زمینه‌ی تاریخی و ارزش‌های تئوریک پژوهش‌های حکومتگری را در بخش آخر نوشته‌ام نشان خواهم داد.

۱. مفهوم گفتمانی-قضایی قدرت

سیاست‌شناس معروف، استیون لوکز (Steven Lukes)، در یک نتیجه‌گیری به اینجا رسید که نگره‌ی رایج درباره‌ی قدرت با بسیاری از خوانش‌ها و مفهوم‌های متناقض و متنوع به این صورت طرح می‌شود: “قدرت به‌عنوان یک کنشگر، یا فردی است یا جمعی. آن را می‌توان به این شکل طرح کرد که رابطه‌ی الف با ج به شکل عینی به نمایش در می‌آید، یعنی آنگاه که الف با اجازه‌ی یک یا چند کنشگر دیگر، ج را به دست می‌آورد.”^۸ بحث لوکز این است که این تعریف در

⁶ Michel Foucault, “Subjectivity and Truth” *Michel Foucault, Ethics, Subjectivity and Truth*. Ed. Paul Rabinow. New York: New Press, 88.

⁷ Michel Foucault. *The History of Sexuality, vol. 1. An Introduction*. Trans. Robert Hurley. London: Penguin, 1980, 82.

⁸ Steven Lukes, ed. *Power*. London: Macmillan, 1974, 107, emphasis in original: “Die Macht eines oder mehrerer Handelnder A in Hinblick auf ein Ziel Z manifestiert sich

سنت سیاسی غرب به دو شیوه تعبیر شده است. تعبیر نخست ناشی از یک برداشت قرینه‌ای (یا برابر) است و با این فرض آغاز می‌شود که ج عینی برای هر دو گروه صورت مشترک دارد. تعبیر دوم از وسدی دیگر غیرقرینه‌ای (نابرابر) است، و اجازه‌ی پ را به‌عنوان شرط می‌بیند. مطابق با لوکز، مدل تئوریک نخست از قدرت مفهوم همکاری و هماهنگی را فراهم می‌کند، و تعبیر دوم قدرت را در سلسله مراتب و سلطه می‌انگارد. رد هر دو تعبیر را می‌توان در سنت‌های خیلی طولانی کهن یافت. تعبیر نخست را در میان کسانی چون افلاطون، هِنّا آرنِت و تالکوت پارسونز می‌توان دید، و تعبیر دوم را می‌توان در میان کسانی چون توماس هابز، ماکس وبر و کارل مارکس یافت.

ویژگی تئوریک تحلیل فوکو از قدرت در واقع بر این مبنا است که قدرت از هر نوع طبقه‌بندی می‌گریزد. نه بخشی از سنت قرینه‌ای است و نه بخشی از تعبیر غیرقرینه‌ای. فوکو می‌خواهد از این دو تقسیم رایج فراتر برود، و بنیادهای هر دو تعبیر را به نقد بکشد: یعنی پیوند تحلیل قدرت با پرسش‌هایی درباره‌ی حقانیت و بیعت یا با پرسش‌هایی درباره‌ی محدود کردن و خشونت. نقطه‌ی حرکت او راه‌هایی هستند که در آنها قدرت در تئوری‌های سیاسی و اجتماعی تحلیل می‌شوند.

تَز فوکو این است که در سنت سیاسی غرب، قدرت به‌طور اصولی در معنای حقوقی و از زاویه‌ی سرکوب درک می‌شد: یعنی به‌عنوان قانون، ممنوعیت، ممیزی، محدودیت و جز آن. این نمایش گفتمانی-قضایی^۹ از قدرت از یک سو زیر سلطه‌ی اندیشه‌ی آزادی یک فرمانبر مستقل است و از سوی دیگر زیر سلطه‌ی نمونه‌ی استقلال سیاسی قرار دارد. تمرکز آن بر رابطه‌ی میان استقلال و فرد مستقل است. فوکو به سه عنصر مهم در این مفهوم قضایی از قدرت اشاره می‌کند،

dann, wenn A das Ziel Z durch das Einwilligen eines oder mehrerer Handelnder B erreicht.“ (author’s re-translation from the German edition)

^۹ Foucault, *The History of Sexuality*, 82.

و نگرشی تئوریک را پیشنهاد می‌کند که قول “وارون کردن شیوه‌ی تحلیل” را می‌دهد.^{۱۰}

نخست، او بحث می‌کند که قدرت یک چیز مادی نیست، بلکه باید در رابطه‌ها تحلیل شود. بنابراین فوکو معمولاً از رابطه‌های قدرت سخن می‌گوید و نه از خود قدرت. از این نظر قدرت یک سرزمین نیست که فتح شود یا انتقال یابد، سودآور هم نیست که بر آن دست یافت یا معاوضه‌اش کرد. به‌جای دیدن قدرت از زاویه‌ی اقتصادی و قضایی، فوکو یک مفهوم استراتژیک و نومینالیستیک (واقعیتی فردی) از قدرت را ترجیح می‌دهد. بحث او این است که قدرت زمین و ملکی انحصاری نیست؛ حق آدم، گروه یا طبقه‌ای مشخص هم نیست (که دیگران را از قدرت دور کند). به‌جای آن، روابط قدرت را به واکاوی می‌گذارد که خود محصول طیفی از تاکتیک‌ها و سیستم‌های مختلف به هم پیوسته و درگیر است: “بی‌تردید، یک نفر باید واقعیتی فردی (نومینال) باشد: قدرت یک نهاد و یک ساختار نیست؛ یک نیروی مشخص هم نیست که به ما بخشیده شود؛ آن اصطلاحی است که ما برای تعریف یک موقعیت استراتژیک پیچیده در یک جامعه به کار می‌بریم.”^{۱۱}

دو، فوکو هویت سنتی قدرت، یعنی قدرت سیاسی، و تمرکز تحلیلی آن بر نهادهای دولتی، را نقد می‌کند. وی، کلان-سیاست (macro-politics) را با نگرش خرد-سیاست (micro-politics) جایگزین می‌کند. به همین شیوه تحلیل نمایشی از قدرت را با منافع ساختاری قدرت جایگزین می‌کند. به این ترتیب، فرایندهای قدرت دیگر از بالا به پایین دیده نمی‌شوند، و ریشه‌ی آنها از یک نقطه‌ی متمرکز بر نمی‌آیند که تنها از آنجا به دیگر فضاهای اجتماعی سرایت کنند. برعکس، این روابط قدرت است که تولید و کارکرد دولت را در جامعه توضیح می‌دهد. این رابطه‌ها از دولت هم فراتر می‌روند – یعنی دولتی که به‌عنوان یک فرم متراکم از

¹⁰ Michel Foucault, “Two Lectures.” *Power/Knowledge*. Ed. Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1980, 95.

¹¹ Foucault, *The History of Sexuality*, 93.

قدرت پنداشته می‌شود. نتیجه‌ی چنین نگرشی آنکه، نه کنترل نهادهای دولت باعث ناپدید شدن قدرت می‌شود و نه ویرانی آنها.^{۱۲}

سه، فوکو این اندیشه را، که روابط قدرت در معنی سرکوب تعریف شده است و اینکه آنها همیشه در خدمت بازتولید هستند، به چالش می‌گیرد. مطابق با نظر فوکو، مسئله‌ای که در این نگرش‌ها وجود دارد این است که یا قدرت را تا حد حالت‌های خاصی چون اعمال محدودیت، قدرت و خشونت تقلیل می‌دهند، یا تا حد قدرت انحصاری به‌عنوان عامل ثبات، تداوم یا حقانیت روابط اجتماعی بالا می‌برند، مثلاً در پدرسالاری – بدون اینکه به این نکته توجه کند که چگونه این روابط فرم‌های مادی هستی، هویت‌های اجتماعی و تجربه‌های مادی را تولید می‌کند. روابط قدرت، بنا به نظر فوکو، بیان یک واقعیت “ژرفتر” نیست که با ایدئولوژی یا سرکوب بازتاب یابد. همچنین روابط قدرت نمی‌تواند به معیارهای منفی یا کارکردی تقلیل یابد. ترجیحاً، آنها نیاز به یک بُعد تولیدی دارند: آنها به تجربه‌های فردی و جمعی اجازه‌ی عمل می‌دهند و آنها را توانمند می‌سازند و فرم‌های جدید آگاهی و عمل را تبلیغ می‌کنند.

توجه اصلی فوکو در سال‌های میانی ۱۹۷۰ روی جایگزین کردن مفهوم منفی و قضایی قدرت بود با یک نظر مثبت و استراتژیک از آن. نظر او این است که پژوهش روی فرایندهای قدرت باید از تئوری متمرکز بر نهاد دولت و اندیشه‌ی فرمانبر رها باشد، نیز از جزمیت‌های معمول بر معیارهای مشخص حقانیت و پیمان (بیعت^{۱۳}). اما، پژوهش‌های متمرکز فوکو تنها تا حدی توانست به این امر نزدیک شود. دیگر اینکه دو مشکل تئوریک مشخص برای تعریف تبارشناسانه از قدرت در کتاب **انضباط و تنبیه** و **جلد نخست تاریخ کامگاری** وجود داشت.

¹² On Foucault's account of the state see Robert Jessop, "From micro-powers to governmentality: Foucault's work on statehood, state formation, statecraft and state power." *Political Geography* 26 (2007), 34-40; Thomas Lemke. *Eine Kritik der politischen Vernunft—Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Berlin/Hamburg: Argument, 2007.

¹³ بیعت در معنای تفویض قدرت به فرد یا نهاد آورده شده است.

نخست، فوکو تنها تمرکز بر حقانیت و پیمان را در تئوری سیاسی با جنگ و درگیری جایگزین کرد، و روابط اجتماعی را بیش از هر چیز از زاویه‌ی تقابل و ناتوانی تحلیل کرد. با استفاده از نظریه‌ی نیچه،^{۱۴} دیگر نمی‌توان تحلیل کرد که چگونه باور به حقانیت، پذیرش و بیعت به‌طور فعال تولید می‌شوند و ثبات می‌یابند. دو، “خرده-فیزیک قدرت”، که فوکو در آن زمان تایید می‌کرد، بیش از اندازه وابسته بود به فرایندهای اصول‌سازی و آزمون کارهای محدود و نهادهای مجرد مانند زندان یا بیمارستان. در نتیجه، پرسش “نقش راهبردی دولت در بنیاد ساختارهای مسلط جهانی” نمی‌توانست پاسخی کافی برای خود بیابد؛ همچنین، امکان نداشت که فرایندهای فرمانبرسازی را و رای ساخت بدنه‌های انضباطی اندازه گرفت.^{۱۵} خلاصه آنکه، در حالی که هدف فوکو در تحلیل سیاسی قطع سر شاه بود و به همین دلیل بیشتر به خواست و پیمان به‌جای قانون و حقانیت توجه داشت، ولی در عمل او خیلی ساده مدل قضایی را وارونه کرد و نگرشی “کاملاً مخالف”^{۱۶} را برگزید. به جای قطع سر شاه، او فقط در نقد خود مفهوم قانون و پیمان را جایگزین جنگ و پیروزی کرد. به شیوه‌ی دیگر، “قطع سر” فقط می‌توانست گام نخست باشد و بعد از آن، ضروری بود که به این پرسش پاسخ داده شود: “چطور ممکن است که یک آدم بی‌سر مثل کسی رفتار کند که سر دارد؟”^{۱۷}

مفهوم حکومتگری که برای نخستین بار در سخنرانی‌های فوکو در کالج دو فرانس در سال‌های ۱۹۷۸ و ۱۹۷۹ مطرح شد واکنش فوکو را به این دو مسئله‌ی پیچیده به نمایش می‌گذارد. از یک سو، این بحث به تحلیل بیشتر و مکفی‌تر درباره‌ی دولت و فرایند فرمانبرسازی میدان می‌داد؛ و از سوی دیگر، بحث تبیین تحلیلی از قدرت را و رای مفهوم قضایی و جنگ‌مانند از مفهوم قدرت ممکن می‌ساخت.

¹⁴ Michel Foucault. *Society must be defended*. New York: Picador, 2003, 14-19.

¹⁵ See Pasquale Pasquino. “Political theory of war and peace: Foucault and the history of modern political theory. “*Economy & Society* 22:1 (1993), 77-88; Barry Hindess. *Discourses of Power: from Hobbes to Foucault*. Oxford: Oxford University Press, 1996; Lemke, *Eine Kritik der politischen Vernunft*, 110-125.

¹⁶ Foucault, “Two Lectures,” 87.

¹⁷ Mitchell Dean. *Critical and Effective Histories*. New York: Routledge, 1994, 156.

۲. تبارشناسی دولت مدرن

سخنرانی‌های سال‌های ۱۹۷۸ و ۱۹۷۹ دو عنوان محوری داشتند: امنیت، سرزمین، جمعیت و تولد زیست‌سیاست. تمرکز آنها بر چیزی بود که فوکو یک بار “تبارشناسی دولت مدرن” نامیده بود.^{۱۸} آنچه فوکو در این سخنرانی‌ها می‌جست یک بازسازی تاریخی از پیدایی و تبدیل ساختارهای سیاسی نبود. او می‌کوشید که نشان دهد چگونه دولت و فرد مستقل مدرن نتیجه‌ی وجودی یکدیگر را با هم تعیین می‌کنند. مانند نوربرت الیاس (Norbert Elias)، او به فرایندهای طولانی‌مدت ارزشیابی مشترک دولت و فرمانبر مدرن علاقمند بود. اما در حالی که تکیه‌ی الیاس روی تئوری عمومی تمدن تمرکز داشت و تکیه‌اش بر منطق تاریخی مجرد رشد (“پیشرفت”) بود، فوکو تحلیلش بر “هنر چنگانه و متنوع حکومت” متمرکز بود.^{۱۹} او بیشتر به معنای کهن‌تری از اصطلاح حکومت ارجاع می‌کرد.^{۲۰} با توجه به اینکه اصطلاح مدرن معنایی کاملاً سیاسی داشت، فوکو توانست نشان دهد که تا سده‌ی هجدهم مسئله‌ی حکومت بیشتر در متنی عمومی جای داشت. حکومت اصطلاحی بود که فقط به حوزه‌ی سیاست محدود نمی‌شد و در متن‌های فلسفی، دینی، پزشکی و آموزشی نیز مورد بحث قرار می‌گرفت. افزون بر اداره‌ی دولت یا وزارتخانه‌ها، حکومت همچنین به مسئله‌های خود-کنترل، رهنمود خانواده‌ها و بچه‌ها، اداره‌ی خانه، هدایت روح، و دیگر پرسش‌ها نیز می‌پرداخت.

با استفاده از این معنای قدیمی، فوکو میان “فرم سیاسی حکومت” و “چالش حکومت در کل” تفاوت قائل بود.^{۲۱} او یک مفهوم بسیار وسیع از حکومت پیشنهاد می‌داد، پیشنهادی که فرمانبرسازی و دولت-سازی را به‌عنوان دو امر

¹⁸ Foucault, *Security, Territory, Population*, 354.

¹⁹ Foucault, *Society must be defended*, 4.

²⁰ See Volker Sellin. “Regierung, Regime, Obrigkeit.” *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Ed. Otto Brunner, Werner Conze, and Reinhart Koselleck Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, 361-421; Michel Senellart. *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*. Paris: Seuil, 1995.

²¹ Michel Foucault. “Governmentality.” *The Foucault Effect*. Ed. Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1991, 88.

مستقل و فرایندهای جداگانه نمی‌پنداشت، بلکه از یک زاویه‌ی واحد می‌دید و تحلیل می‌کرد. بنابراین «تاریخ حکومتگری»^{۲۲} «تاریخ فرمانبری»^{۲۳} نیز بود، زیرا فوکو دولت مدرن را ساختاری متمرکز نمی‌دانست، بلکه آن را «یک ترکیب تردستانه از همان ساختارهای سیاسی، تکنیک‌های فردسازی و روش‌های تمامیت‌ساز می‌دید.»^{۲۴} فوکو در جریان سخنرانی‌هایش «اصلیت یک آگاهی سیاسی»^{۲۵} از انسان‌های حاکم را به آزمون می‌گرفت. در سخنرانی‌های ۱۹۷۸ او تبارشناسی حکومتگری را از دنیای روم و یونان باستان از طریق رهنمود دین مسیحی تا نگره‌ی منطق دولت و دانش پلیس پی گرفت، حال آنکه در سخنرانی‌های ۱۹۷۹ تمرکزش روی مطالعه‌ی فرم‌های لیبرال و نو-لیبرال حکومت بود. در آغاز و پایان سری سخنرانی‌ها، فوکو خطوط کلی هنر کلاسیک و لیبرال حکومت را ضمن بحث درباره‌ی آدام اسمیت، دیوید هیوم و آدام فرگوسن طرح کرد. در سخنرانی‌های میانین، او حکومتگری نو-لیبرال را به‌ویژه با تمرکز بر دو فرم نو-لیبرالیسم تحلیل کرد: لیبرالیسم آلمان بعد از جنگ و لیبرالیسم مکتب شیکاگو، که از جریان نخست بیرون آمده بود، و یک گام فراتر فرم تندروانه‌تری را ارائه می‌داد.

سخنرانی‌های فوکو بر مبنای نظریه زیر شکل گرفته‌اند: دولت مدرن (غربی) نتیجه‌ی ترکیب پیچیده‌ی قدرت «سیاسی» و «کشیشی» (پستورال یا خود-کنترل دینی) است. در حالی که اولی از دولت‌شهر (polis) اشتقاق یافته و بر محور حقوق، جهانشمولی، فضای عمومی و غیره سازمان یافته است، دومی یک مفهوم دینی مسیحی است که تمرکزش کاملاً بر راهنمایی افراد استوار است. آن یک فرم فرد-آفرین از قدرت است که در پیوند است با تولید حقیقت. فوکو فرم کشیشی قدرت را در متن رفتار پدران کلیسا تحلیل می‌کند، کسانی که فرم‌های باستانی راهنمایی را تبیین و تغییر دادند. قدرت کشیشی در متن دین به رابطه‌ی میان

²² Foucault, "Governmentality," 102.

²³ Foucault, *Security, Territory, Population*, 184.

²⁴ Michel Foucault. "The Subject and Power" *Power. Essential Works of Michel Foucault, vol. 3*. New York: The New Press, 332.

²⁵ Foucault, *Security, Territory, Population*, 363.

مراد و مرید می‌پردازد. کشیش با اهمیت بخشیدن به “حکومت روحانی”، راهنمایی و تعیین مسیر افراد برای تضمین رستگاری‌شان در دنیای دیگر را دنبال می‌کند. تفاوت شیوه‌ی مسیحی خود-کنترل با شیوه‌های باستانی حکومت در یونان و روم این است که اداره‌ی مسیحی شیوه‌های تحلیل، تکنیک‌های واکنش و زیر-نظر-داشتن را گسترش می‌دهد تا آگاهی درباره‌ی “حقیقت درونی” افراد را تضمین کند. همراه با اطاعت از هنجارهای اخلاقی و قانونی است که قدرت کشیش ظاهر می‌شود و در نهایت افراد را کنترل می‌کند. اهمیت آن برای مریدان نیز ناشی از خواست آنها برای قرار گرفتن در مسیر رستگاری است.^{۲۶}

مطابق با نظر فوکو، قدرت کشیشی ورای نهاد کلیسای مسیحی در سده‌های شانزدهم و هفدهم گسترش و افزایش یافت. در یک فرم غیردینی قدرت کشیشی اهمیت تاریخی مهمی برای شکل دادن به دولت مدرن دارد، آن هم به این دلیل که دولت مدرن متکی است بر تولید آگاهی خردمندانه درباره‌ی فرد و جمعیت به‌عنوان یک کل. عنصر متمایز این فرم‌های مشخص مدرن برای حکومت شامل بازتاب فکری روی شرایط، موضوع‌ها، و هدف‌های حکومت است. در چندین گام، فوکو پیدایش یک “دلیل سیاسی” مستقل را تحلیل می‌کند. به این صورت که دلیل تا آنجا مستقل است که نه بر اصول کیهانی-دینی استوار باشد و نه توسط یک حاکم تعبیر شود. نقطه‌ی آغاز آن می‌تواند در حوزه‌ی “هنرهای حکومت” و دولت عقلانی مندرج در سده‌های شانزدهم و هفدهم یافت شود، به دنبال آن می‌توان این موضوع را در کتاب‌هایی درباره‌ی دانش پلیس و خیزش لیبرالیسم در سده‌ی هجدهم یافت و سپس در نو شدن مفهوم‌های لیبرال، جامعه و دولت در سده‌ی بیستم. فوکو در سخنرانی‌هایش به این بحث می‌پردازد که نگره‌ی سیاسی تا حدی خودش را از مسئله‌ی شهریاری جدا می‌کند. بنابراین اصول حکومت دیگر در نظم آسمانی آفرینش یافت نمی‌شود و تابعی از آن نیست، بلکه موضوع آگاهی خردمندانه است: “دولت مطابق با اصول عقلانی‌ای اداره می‌شود که در بنیاد آن است و البته می‌تواند از قانون‌های طبیعی یا آسمانی مشتق شود، نیز از اصول خرد

²⁶ Foucault, “The subject and power,” 333; see also Foucault, *Security, Territory, Population*.

و تعقل؛ دولت، مانند طبیعت، شکل خاص خود از عقلانیت را دارد، البته نوع متفاوتی از آن را.^{۲۷}

از آنجا که ما برای نخستین بار عقلانیتی مجزا از حکومت‌داری را می‌یابیم، هنر نوین حکومت نیز “نخستین فرم تبلور یافته‌اش”^{۲۸} را در عقلانیت دولت می‌یابد. اما، عقلانیت دولت در پیوند با چارچوب تاریخی شهرپاری و مدل سنتی خانوادگی (oikos) باقی می‌ماند. در این پس‌زمینه، موضوع اصلی سیاست افزایش ثروت و توان شهریار است.^{۲۹} تنها با انشعاب لیبرالیسم ما می‌توانیم از حکومتگری در یک معنای بارزش آن سخن بگوییم. فوکو لیبرالیسم را نه به‌عنوان یک ایدئولوژی سیاسی تحلیل می‌کند و نه به‌عنوان یک نظریه‌ی اقتصادی؛ بلکه لیبرالیسم را به‌عنوان یک هنر مشخص برای حکومت‌داری می‌بیند که باید از اصول سیاسی و دنیای شهرپاری جدایش دید. هدف حکومت لیبرال رستگاری در دنیای دیگر نیست، ضمن اینکه هدفش افزایش رفاه دولتی هم نیست. لیبرالیسم ترجیحاً عقلانیت حکومت را با شیئی بیرونی - جامعه‌ی مدنی - پیوند می‌زند و آزادی افراد را به‌عنوان یک واحد منتقدانه و قابل اندازه‌گیری از کنش حکومت می‌بیند. عنصر خیلی مهم در این نگره ایده‌ی اقتصاد است که به‌عنوان یک فضای متمایز عملی و نظری، با قانون‌های مستقل و عقلانیتی مشخص اداره می‌شود و اجازه به توسعه‌ی فرم جدیدی از آگاهی می‌دهد، یعنی اقتصاد سیاسی.^{۳۰}

فوکو لیبرالیسم را به‌عنوان “نقد خرد دولتی” معرفی می‌کند، زیرا آزادی فردی و حقوق او علیه ادعای جهانی برای تنظیم دولت‌های مطلقه در مرکز نظریه‌ی لیبرال قرار دارد. او مشخصه‌ی شکل‌های لیبرالی حکومت را در این واقعیت می‌بیند که آنها مقرراتی بیرونی را با تولید درونی جایگزین می‌کنند. لیبرالیسم برای ضمانت مطلق آزادی‌ها محدود نیست (آزادی بازار، مالکیت خصوصی، بیان و جز آن)؛ آزادی‌هایی که مستقل از کار دولت وجود دارند. کاملاً

²⁷ Foucault, “Governmentality,” 97.

²⁸ 27. Foucault, “Governmentality,” 96-7

²⁹ See Foucault, “Governmentality,” 98.

³⁰ See Foucault, *The Birth of Biopower*, and Colin Gordon. “Governmental rationality: an introduction” *The Foucault Effect*, 1-51.

برعکس: لیبرالیسم شرایط را زیر آن چیزی سازمان می‌دهد که افراد باید این آزادی‌ها را اعمال کنند. در این معنا، آزادی یک منشا طبیعی نیست، بلکه محصولی مصنوعی و تنظیم شده است و ابزار اعمال قدرت حکومت. لیبرال فضاهای آزاد را گسترش نمی‌دهد. لیبرالیسم محدود به این یا آن نگرش از آزادی نیست – بلکه “مصرف‌کننده‌ی آزادی” است.^{۳۱}

اما در همین فرایند تولید آزادی، لیبرالیسم همچنین آزادی‌ای را به خطر می‌اندازد که خود نهادینه کرده است. “بازی آزاد نیروها” از جمله‌ی این آزادی‌ها است که در درون فرم‌های لیبرال قدرت جای دارد و این آزادی‌ها را تهدید می‌کند و اختراع‌های نو برای “حفاظت” یا “ثبات” را ضروری می‌بیند. در دل لیبرالیسم رابطه‌ای مسئله‌زا (problematic) و متناقض وجود دارد، آن هم میان تولید بی‌پایان آزادی و خطر دائمی خراب کردن آن. مسئله‌ی دولت لیبرال تولید این اطمینان است که منافع فردی یا جمعی در پی به خطر انداختن منافع عمومی نیست. هدفش این است که آزادی لیبرال نمی‌تواند در راهی محدود اعمال شود، اما باید با اصولی حساب‌شده تنظیم شود: “ابزارهای امنیتی”^{۳۲} سویی‌ی دیگر آن هستند و شرط هستی حکومت لیبرال. افزایش روش‌های مهار-کننده و ژرفا یافتن مکانیسم‌های محدود-کننده خود موجب ایجاد تعادل میان آزادی‌های جدید می‌شود.^{۳۳}

هنر حکومت لیبرال سرمایه‌گذاری روی آزادی‌ای است که همیشه در خطر نابودی قرار دارد؛ و بنابراین موضوع شماری از دخالت‌ها است برای تامین امنیت آزادی فردی و جمعی. آزادی لیبرال با “مکانیسم‌های امنیتی”^{۳۴} ای بنیاد گذارده و تامین می‌شود که سویی‌ی دیگر و پیش‌شرط لیبرالیسم هستند. بنا بر نظر فوکو، امنیت از سده‌ی هجدهم نقطه‌ی تلاقی خرد حکومتی شد: “موضوع اصلی

³¹ Foucault, *The Birth of Biopolitics*, 63; Maria Bonnafous-Boucher. *Un libéralisme sans liberté. Du terme “libéralisme” dans la pensée de Michel Foucault*. Paris: L’Harmattan, 2001.

³² Foucault, *Security, Territory, Population*, 108.

³³ See Mitchell Dean. “Liberal Government and Authoritarianism.” *Economy and Society* 31 (2002), 37-61; Michael Dillon. “Governing through contingency: The security of biopolitical governance.” *Political Geography* 26 (2007), 41-47.

حکومتگری مکانیسم‌های امنیتی خواهد بود، [...] آن دخالت دولتی خواهد بود با کنش لازم در ایجاد امنیت برای پدیده‌ی طبیعی فرایندهای اقتصادی یا فرایندهای متمرکز جمعیت. این [...] جای گرفتن آزادی در حکومتگری را توضیح می‌دهد، نه فقط به عنوان حق افراد در مخالفت قانونی با قدرت، غصب، و سوءاستفاده از استقلال [...]، بلکه به عنوان عنصری که برای خود حکومتگری ضروری شده است.^{۳۴}

۳. سه جابه‌جایی تئوریک

گذشته از بازسازی تاریخی-سیاسی از “تاریخ حکومتگری” آن هم از دو زاویه‌ی شکل‌دهی دولت و فرمانبر-سازی، تعریف خود اندیشه‌ی حکومت نیز در کار فوکو معنای خیلی مهم و استراتژیکی دارد. حکومتگری به‌درستی به‌عنوان “اندیشه‌ی کلیدی”^{۳۵} یا “شرط غیرعقلانی”^{۳۶} در تحلیل‌های فوکو از قدرت بررسی شده است. نقش مهم آن در ارائه‌ی چندین نظریه است و در نهایت به یک “تغییر تئوریک”^{۳۷} سه لایه می‌رسد. نخست، اندیشه‌ی حکومت از قدرت منظری را پیشنهاد می‌کند و رای آن بعدی که هم بر تفویض تمرکز دارد و هم بر خشونت؛ دو، آن کمک می‌کند که میان قدرت و سلطه فرق قائل شویم؛ سه، رابطه‌ی میان سیاست و اخلاق را روشن می‌کند. در ادامه من هر یک از این سه منظر را به‌نوبت بررسی می‌کنم.

۳-۱. حکومت به‌عنوان راه‌نما

مسئله‌ی حکومت، تحلیل فوکو از قدرت را به مسیری دیگر هدایت می‌کند. از این زاویه تاکید او بر این است که قدرت نخست و بیش از هر چیز درباره‌ی

³⁴ Foucault, *Security, Territory, Population*, 353; see Gordon, “Governmental Rationality,” 20.

³⁵ Barry Allen. “Government in Foucault.” *Canadian Journal of Philosophy* 21:4 (1991), 421-440.

³⁶ Thomas Keenan. “Foucault on Government.” *Philosophy and Social Criticism* 1 (1982), 35-40.

³⁷ Michel Foucault. *The Use of Pleasure*. New York: Pantheon, 1985, 6.

راهنمایی (ارشاد) یا "Führung" است؛ یعنی ساختارسازی و شکل دادن زمینه‌ی عمل احتمالی فرمانبران. انگاشت از قدرت به‌عنوان راهنما گونه‌های دخالت یا خشونت جایگزین را از میدان به در نمی‌کند، اما مشخص می‌کند که قهر یا تفویض (consent) همراه با دیگر کارهای حکومت باز-فرمول‌بندی می‌شوند - به این معنا که آنها بیشتر "عنصر" یا "ابزار" هستند و کمتر "بنیاد" یا "منع" روابط قدرت.³⁸ فوکو در سال‌های آخر عمر بیشتر از پیش دریافت که مفهوم قضایی و قهری از قدرت، که تا سال‌های میانی هفتاد به آنها علاقه‌مند بود، قادر به توضیح "ویژگی روابط قدرت" نیستند.³⁹ "فرضیه‌ی فوکو" - آنگونه که من در نقطه‌ی مقابل فرضیه‌ی نیچه می‌بینم - با جستجو در شرایط بیعت یا پیش‌شرط پذیرش مشخص شده است. در نتیجه، مفهوم فوکو از حکومتگری از یک سو یک حرکت تئوریک به ورای مسئله‌ی تفویض و خواسته را نشان می‌دهد و از سوی دیگر مسئله‌ی تفوق و جنگ را: "رابطه‌ی درست قدرت بنابراین می‌تواند نه از زاویه‌ی خشونت و درگیری دیده شود و نه از زاویه‌ی تفویضی داوطلبانه (همه‌ی آنها، در بهترین حالت، می‌توانند ابزارهای قدرت باشند)، اما ترجیحاً، می‌توان آن را در حوزه‌ی مجرد کنش دید، که نه جنگ است و نه قضاوت به‌عنوان کار حکومت."⁴⁰

مطابق با نظر فوکو، روابط قدرت را می‌توان در اجراء، یا ترجیحاً "راهنمای راهنماها"، تعریف کرد و دقیقاً در این رابطه و انعطاف است که رابطه‌ی قدرت از تفویض و قهر متمایز می‌شود: "شاید سرشت مبهم اصطلاح "راهنمایی" بهترین کمک باشد برای رسیدن به اصطلاح‌هایی دقیق‌تر برای تعریف روابط قدرت. "راهنمایی" در عین حال "رهبری" [conduire] دیگران نیز هست (مطابق با مکانیسم‌های قهری با هر نوع شدت و حدت) و راهی برای رفتار [se conduire] آن هم کم و بیش بر بستری از امکانات. اعمال قدرت در معنای "راهنمای راهنماها" است و نوعی مدیریت امکانات. اساساً، قدرت کمتر ناشی از تقابل یا همکاری میان دو رقیب تعریف می‌شود؛ و بیشتر پرسشی درباره‌ی خود "حکومت" است."⁴¹

³⁸ Foucault, "The Subject and Power," 340-342.

³⁹ Foucault, "The Subject and Power," 340.

⁴⁰ Foucault, "The Subject and Power," 341, emphasis added.

⁴¹ Foucault, "The Subject and Power," 341.

مشخصاً، این مفهوم از قدرت در سطحی بسیار تجربیدی جای دارد. فوکو، در پس‌زمینه‌ی یک تحلیل از حکومت، بیشتر از “تکنولوژی‌ها” یا “عقلانیت‌های” ملموس حکومت سخن می‌گوید. ما باید اینجا بر دو بُعد تأکید کنیم. نخست، حکومت تنها به آن روابط قدرتی اشاره می‌کند که متکی است بر برنامه‌های عقلانی و حساب‌شده یا شکل‌های آگاهی، نیز همراه است با تکنیک‌های هدایت و تنظیم رفتارها. بنابراین، حکومت‌گری بیانگر اعمال سیستماتیک و تنظیم‌کننده‌ی حکومت است و افزون بر آن نمایشگر عناصر محاسبه است یا آگاهی عقلانی عینیت و ذهنیت حکومت. دو، هدف مستقیم حکومت شکل دادن فعالیت‌های فردی یا فعالان جمعی نیست، بلکه بیشتر تعیین غیرمستقیم و واکنشی احتمال‌های ممکن عمل است. آن راهی است که در آن فعالان بر کنش خود اعمال قدرت می‌کنند (“راهنمای راهنماها”) و این هدف حکومت است. به این ترتیب مفهوم حکومت تنها یک بخش از زمینه‌ی روابط قدرت را در بر می‌گیرد. فوکو بنابراین میان چندین شکل قدرت تمایز قائل است.

۳-۲. سه سطح تحلیل قدرت: روابط استراتژیک، شرایط تسلط و

تکنولوژی‌های حکومت کردن

اندیشه‌ی حکومت همچنین در توسعه‌ی تئوریک و تحلیلی قدرت نقش مهمی بازی می‌کند. فوکو در کارهای اولش از اندیشه‌ی قدرت و تسلط به‌طور همسان استفاده کرده بود؛ یا حداقل میان آنها تمایزی جدی قائل نبود. این امر کاملاً منحرف‌کننده بود، به این معنا که فوکو همیشه روابط قدرت را به‌عنوان امری همه‌جایی و “تولیدگر” معرفی می‌کرد. مطابق با نظر او، آنها عناصر همه‌شمول جامعه‌ی مدرن هستند، که فرم‌های آگاهی را برمی‌انگیزند، و مناسبات و تجربه‌های مادی را تنظیم می‌کنند. نتیجه این‌که، خواننده‌ها ممکن است چنین پندارند که سلطه امری جهانشمول، فراتاریخی و گریزناپذیر است؛ در حالیکه فرم‌های مهم

مقاومت به نظر محکوم به شکست هستند.^{۴۲} در کارهای تئوریک بعدی اش فوکو به این نتیجه‌ی مهم می‌رسد که باید میان سلطه و قدرت تفاوتی دقیق قائل شد: “نظر من این است که ما باید میان روابط قدرت، که به‌عنوان یک بازی استراتژیک میان آزادی‌ها فهمیده می‌شد [...] و حالت‌های سلطه که مردم عادی “قدرت” می‌نامندش تمایز قائل شد. و، میان این دو، میان بازی‌های قدرت و حالت‌های سلطه، شما تکنولوژی‌های حکومت را می‌یابید.”^{۴۳}

از نتایج این نگره یکی آنکه، فوکو “سه سطح”^{۴۴} از یک تحلیل از قدرت را شناسائی می‌کند: بازی‌های استراتژیک میان آزادی‌ها، حکومت، و سلطه. قدرت به‌عنوان بازی‌های/استراتژیک یک امر همه‌شمول است شامل فعالیت‌های انسان‌ها با هم، تا بدان اندازه که ساختارها بستر ممکن فعالیت دیگران را نشان می‌دهد. به دنبال آن می‌توان گفت که هیچ سلطه‌ی اجتماعی‌ای بیرون و ورای روابط قدرت وجود ندارد، همچنین هیچ مکالمه‌ای میان آدم‌ها نمی‌تواند رها-از-قدرت باشد. تابع این نگاه گسترده به قدرت، روابط قدرت را نمی‌توان بیرون از جامعه دید، بلکه همه ناشی از شرایط حاکم بر هستی جامعه است: “زندگی کردن در یک جامعه، در هر حالت، زیستن به آنچنان شیوه‌هایی است که برخی بتوانند بر فراز فعالیت‌های دیگران دست به عمل بزنند. جامعه‌ای بدون روابط قدرت وجود ندارد مگر به‌عنوان یک موضوع تجربیدی.”^{۴۵} بازی‌های استراتژیک ضرورتاً نتیجه‌ی گرفتن آزادی‌ها یا امکانات ممکن از افراد نیست؛ آنها می‌توانند به “محیط” یا “مسئولیت‌پذیری” فرمانبران نیز برسند، و آنها را بر آن دارند که در تصمیم‌گیری در زمینه‌های عمل “آزاد” باشند.

^{۴۲} این گرایش در کارهای اولیه‌ی فوکو تا سال‌های هفتاد مشهود است، مثلاً در متن نیچه، تبارشناسی، تاریخ می‌نویسد: “انسانیت به تدریج از یک نبرد به نبردی دیگر پیشرفت نمی‌کند مگر آن زمان که به رابطه‌ی جهانشمول میان آدم‌ها برسد، جایی که حکومت قانون بالاخره جای جنگ را می‌گیرد؛ در این جا انسانیت خشونت‌ها را هم در یک سیستم قانونی قرار می‌دهد و بدین‌سان از یک سلطه به سلطه‌ی دیگر می‌رسد.” (*Aesthetics, Method and Epistemology*, 378)

^{۴۳} Foucault, “Subjectivity and Truth,” 299.

^{۴۴} Michel Foucault, “The Ethics of the Concern for the Self as a Practice of Freedom” *Ethics: Subjectivity and Truth*. Ed. Paul Rabinow. New York: The New Press, 299.

^{۴۵} Foucault, “The Subject and Power,” 343.

حکومت کم‌و بیش اشاره دارد به حالت‌های قانونمند، سیستماتیک و پرداخته‌ی قدرت (یک «تکنولوژی») که به ورای اعمال قدرت خودانگیخته بر دیگران می‌رسد، و نوع خاصی از استدلال («عقلانیت») را دنبال می‌کند که موضوع («هدف» telos) عمل و معنای کافی برای رسیدن به آن را تعریف می‌کند. برای مثال، فوکو در سخنرانی‌هایش درباره‌ی حکومتگری میان پرهیزگاری مسیحی، به‌عنوان یک حکومت روحانی در جهت رستگاری آن جهانی، و خردگرایی، به‌عنوان یک حکومت سیاسی که رفاه مردم را در این دنیا تامین می‌کند، تمایز قائل می‌شود. به همین شیوه، قدرت انضباطی و فرمانروایانه را به‌عنوان فرم‌های متضاد قدرت بازتأویل نمی‌کند، بلکه آن را به‌عنوان تکنولوژی‌های متفاوت حکومت می‌بیند.

سلطه یا چیرگی نوع خاصی از روابط قدرت است که متعادل و پایگانی (سلسه‌مراتبی) و جزمی است، و به‌سختی تغییر مسیر می‌دهد. فوکو اصطلاح «سلطه» را برای آن روابط غیرقرینه‌ای قدرت در نظر می‌گیرد که در آن آدم‌های متبوع به‌خاطر «محدودیت زیاد آنها در آزادی» امکان کمی برای مانور دارند.^{۴۶}

بدین‌سان، سلطه در اصطلاح‌شناسی فوکو فرم‌های خاصی را شامل می‌شود، البته با موردی استثنایی در روابط قدرت که در آن حالت‌های جایگزین عمل یا فضاهاى آزادی به‌شدت محدود-کننده می‌شوند. آنها با این واقعیت مشخص می‌شوند که یک فرد یا یک گروه موفق می‌شود بستر روابط قدرت را ببندد و یک نظام غیرقرینه‌ای مداوم را بنیان گذارد.^{۴۷} اما حالت‌های سلطه منبع اصلی و ممکن برای حفظ قدرت غیرقرینه‌ای (نامتعادل) یا سوءاستفاده‌کننده نیست: برعکس، آنها محصول تکنولوژی‌های حکومت هستند. تکنولوژی‌های حکومت مسئول سیستماتیزه کردن، متعادل کردن و تنظیم روابط قدرت هستند و ممکن است به حالت سلطه برسند. مطابق با نظر فوکو، تکنولوژی‌های حکومتی

⁴⁶ Foucault, "The Ethics of the Concern for the Self," 292.

⁴⁷ Foucault, "The Subject and Power," 347f.

نوعی وضعیت "بیناتفاقی" میان رابطه‌های استراتژیک و حالت‌های سلطه را در نظر دارند.^{۴۸}

۳-۳. سیاست و اخلاق

اندیشه‌ی حکومتگری همچنین کمک می‌کند تا توجه فوکو به پرسش‌های اخلاقی و "تبارشناسی فرمانبر" را توضیح دهیم، که خود موضوع جلد‌های دوم و سوم کتاب **تاریخ کامگاری** است.^{۴۹} بسیاری از مفسران این تحول تئوریک را یک گسست سریع در علاقه‌ی فوکو از فرایند قدرت می‌بینند، تحولی که جدایی از پروژه‌ی تبارشناسی او در سال‌های ۱۹۷۰ را باعث شد. تا اینجا باید روشن شده باشد که چنین تصویری در واقع درست نیست. علاقه‌ی فوکو در فرایند فرمانبری به معنای آن نیست که او مسئله‌ی قدرت را فراموش می‌کند. کار او در اینجا ادامه همان راه پیشین و در جهت اصلاح کارهای قدیمی‌اش است. او به یک بازخوانی دقیقتر و ملموس‌تر از آنها دست می‌زند. استفاده از واژه‌ی "گسست" برای توصیف کارهای این دوره‌اش درست می‌نماید، اما این گسست بیشتر در خود بحث قدرت است و نه در رابطه‌ی میان روش تبارشناسی او از قدرت و تئوریش درباره‌ی فرمانبر. مفهوم قدرت همچنان سر جای خودش است، اما موضوع جابه‌جایی تئوریک تندروانه‌ی او در این باره است. فوکو یافته‌های اولیه‌ی خود را تصحیح می‌کند، و البته بیشتر آنهایی را که مربوط به فرمانبری در معنای مشخص "تن‌های مطیع" است و نیز آنهایی که تابع فرایندهای انضباط به‌منظور شکل دادن فرمانبر به اغراق طرح شده بودند.

در کارهای آخر، او از اندیشه‌ی حکومت استفاده می‌کند تا رابطه‌های میان تکنولوژی‌های سلطه و آنچه او "تکنولوژی خود" می‌نامد را تحلیل کند. اصطلاح آخر نشان‌دهنده‌ی تکنولوژی‌هایی است که به افراد اجازه می‌دهد بر شمار

⁴⁸ Hindess, *Discourses of Power*; Paul Patton. "Foucault's Subject of Power." *The Later Foucault. Politics and Philosophy*. Ed. Jeremy Moss. London: Sage, 1998, 64-77; Maurizio Lazzarato. "Du biopouvoir à la biopolitique." *Multitudes* 1(2000), 45-57.

⁴⁹ Foucault, *The Use of Pleasure*; Michel Foucault. *The Care of the Self*. London: Penguin, 1990.

مشخصی از اعمال روی تن، روح، اندیشه‌های خودشان تاثیر بگذارند، و خودشان را به منظور رسیدن به وضعیت مورد درخواست تغییر دهند یا هماهنگ سازند.^{۵۰} این دقیقاً محصول بازی میان این تکنولوژی‌ها است، میان هدایت کردن دیگران و فرم‌های خود-هدایت کردن است که در قلب تحلیل‌های حکومت قرار دارد: من فکر می‌کنم که اگر کسی بخواهد تبارشناسی فرمانبر را در تمدن غرب تحلیل کند، نه تنها باید تکنیک‌های سلطه را به حساب آورد که فراتر از آن باید “تکنیک‌های خود” را نیز منظور دارد. اجازه دهید بگوییم که: پژوهشگر باید کنش دو سویه‌ی میان این دو گونه تکنیک را منظور دارد – تکنیک‌های سلطه و تکنیک‌های کنترل کردن خود را. پژوهشگر باید این نکته‌ها را آنجایی در نظر آورد که تکنولوژی‌های سلطه‌ی افراد بر یکدیگر امکان می‌دهند فرایندهایی روی دهند که در آنها خود افراد دست به اعمال سلطه بر روی خودشان می‌زنند. و برعکس، او باید این نکته‌ها را آنجایی در نظر بگیرد که “تکنیک‌های خود” با ساختارهای تفوق‌طلبی و تسلط پیوند می‌خورند. یعنی، آنجایی که تکنیک اداره شدن توسط دیگران با شیوه‌ی خود-هدایتگری گره می‌خورد، و این آن چیزی است که ما می‌توانیم حکومتش بنامیم. مردم حکومت‌کننده، در معنای گسترده‌تر معنا، راهی برای مجبور کردن مردم به انجام کاری نیستند که حکومت می‌خواهد؛ این رابطه همیشه بر تعادلی شکننده استوار است، با تایید یکدیگر یا درگیری با هم و میان تکنیک‌هایی که تفوق و فرایندهایی را تامین می‌کند که از رهگذرشان شخص خود را می‌سازد یا هدایت می‌کند.^{۵۱}

فاصله تئوریک میان چند “لایه” قدرت و تاکید بر نقش مرکزی و سیاسی تکنولوژی‌های حکومت همچنین به ما کمک می‌کند تا برخی پرسش‌ها درباره‌ی بهنجارسازی را که تحلیل‌های فوکو از قدرت پدید آورده، روشن کنیم. توجه این پرسش‌ها بر بنیادهای مقاومت است و علت‌های نقد. نویسندگانی مانند یورگن هابرماس، نانسی فریژر، اکسل هنینیث و چارلز تیلور چنین نقد می‌کنند که کار

⁵⁰ Michel Foucault, “About the Beginning of the Hermeneutics of the Self” *Political Theory* 21:2 (1993), 203; Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History.”

⁵¹ Foucault, “About the Beginning of the Hermeneutics of the Self,” 203-204.

فوکو روی قدرت با یک "نسبی‌گرایی وحدت‌گرا" برجسته شده است.^{۵۲} آنها یک "هنجار مشخص از تک‌بعدی‌گری"^{۵۳} را در تبارشناسی قدرت تشخیص داده‌اند. آنها در مطالعه‌هایشان درباره‌ی فوکو بر آن-اند که او مفهومی جهانی از قدرت را تایید می‌کند که موجب می‌شود نتوان مشخص کرد چرا باید ردش کرد و چه ایرادی به اطاعت هست، و چرا ما باید برخی اعمال را رد کنیم و برخی دیگر را بپذیریم.^{۵۴}

در پاسخ به این گونه‌نقدها، فوکو روشن می‌کند که روابط قدرت ریشه در دو عنصر اساسی دارد. یک، هر تحلیل از حکومت نیازمند شناختن "دیگر" است به‌عنوان عامل کنش: "قدرت تنها بر فرمانبران آزاد اعمال می‌شود، و تنها تا آنجا که آنها "آزاد" هستند."^{۵۵} شرط دوم تاکید بر باز بودن و تصادفی بودن روابط قدرت دارد: "روبرو با رابطه‌ای از قدرت، یعنی بستری کلی از پاسخ‌ها، واکنش‌ها، نتیجه‌ها، و اختراع‌های ممکن که احتمال گشوده شدن دارند."^{۵۶} برای فوکو قدرت آقای الف حاوی اعمال زور بر آقای پ برای انجام کاری نیست؛ همانطور که عاملی نیست برای ممانعت او از انجام کاری که می‌توانست انجام دهد.^{۵۷}

قدرت مرتبط با ظرفیت افراد کنشگران نیست، بلکه در پیوند است با پیچیدگی روابط اجتماعی و قوانین حاکم بر بسترهای امکان‌آفرین. فوکو وقتی از قدرت سخن می‌گوید که میدان‌های عمل بسیار محدود و محدودکننده باشند اما همزمان وقتی از آن سخن می‌گوید که امکان‌ها و توانایی‌های عمل کشف یا آفریده می‌شوند. مطابق با نظر فوکو، قدرت وقتی اعمال می‌شود که کنش‌های یک شخص تاثیر بگذارد بر احتمال ایجاد کنش برای شخصی دیگر: اگر کنش‌های آقای

⁵² Charles Taylor. "Foucault on freedom and truth." *Political Theory* 12:2 (1984), 179.

⁵³ Nancy Fraser. "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions." *Praxis International* 1:3 (1981), 286.

⁵⁴ Fraser, "Foucault on Modern Power," 283; see also Jürgen Habermas. "Modernity versus Postmodernity." *New German Critique* 22, 3-14; Jürgen Habermas. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Tr. Frederick Lawrence. Cambridge, MA : The MIT Press, 1987.

⁵⁵ Foucault, "The Subject and Power," 342.

⁵⁶ Foucault, "The Subject and Power," 340.

⁵⁷ Foucault, "The Subject and Power," 340-341.

الف بستری برای کنش آقای پ فراهم آورد، ما می‌توانیم بگوییم که آقای الف بر آقای پ اعمال قدرت کرده است. از قدرت در این سطح کلی گفتن نشان‌دهنده‌ی هیچ داوری بهنجاری نیست. مشخص کردن برخی روابط اجتماعی به‌عنوان بازی‌های استراتژیک به معنای آن نیست که آنها باید محکوم شوند یا که پذیرفته یا تایید شوند. همچنین، نشان‌دهنده‌ی آن نیست که یک جریان منافع جریانی دیگر را زیر پا می‌گذارد. شاید که این طور بشود یا نشود، زیرا راه‌های زیادی هست که عامل‌ها می‌توانند بر یکدیگر تاثیر بگذارند یا یکدیگر را تغییر دهند. این راه‌ها شامل اندرزهای اخلاقی یا اعمال خشونت‌آمیز نیز می‌شود، چنانکه شامل تاثیرگذاری از طریق خردورزی یا ایدئولوژی نیز می‌شود، یا تکنیک‌های آموزشی، و فعالیت‌های اقتصادی. تنها برخی از این روابط مورد اعتراض هستند: آنهایی که در غیرقرینه‌های جزمی و فرم‌های غیرنهادی و نابرابرانه شکل گرفته‌اند.^{۵۸}

مطابق با نظر فوکو، روابط قدرت به‌اصطلاح خوب و بد نیستند، بلکه “خطرناک” اند، از آنجا که همیشه احتمال انجماد در وضعیت‌های مسلط دارند.^{۵۹} به این دلیل است که تحلیل تکنولوژی‌های حکومتی نقدها را جدی می‌گیرند. این تکنولوژی‌ها چگونه باز و بسته شدن راهی را که بازی‌های استراتژیک بازی می‌کنند، تنظیم می‌کنند، البته اگر با وضعیت‌های مسلط ترکیب شوند یا برعکس فرصت “اعمال آزاد” را پدید آورند.^{۶۰} در پاسخ به این نقد، فوکو تصمیم می‌گیرد که وضعیت سیاسی-تئوریک خود را نسبت به تئوری اجتماعی هابرماس روشن کند: “این اندیشه که امکان گفتگویی می‌تواند وجود داشته باشد که اجازه می‌دهد بازی‌های حقیقت‌آزادانه در چرخش باشند، آن هم بدون تاثیرهای محدودکننده یا زورمندانه، به نظر من آرمانی است. این دقیقاً یک شکست است اگر دریابیم روابط قدرت در ذات خود بد نیستند، و اینکه ما باید خود را از آن رها کنیم. من فکر

⁵⁸ Patton, “Foucault’s Subject of Power”; see also Michael Kelly, ed. *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Boston: MIT Press, 1994; Samantha Ashenden and David Owen. *Foucault contra Habermas. Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*. London: Sage, 1999.

⁵⁹ See Michel Foucault. “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress.” *Ethics: Subjectivity and Truth*, 256.

⁶⁰ Foucault, “The Ethics of a Concern for Self,” 283.

نمی‌کنم که یک جامعه بتواند بدون روابط قدرت وجود داشته باشد، اگر منظور استراتژی‌هایی است که افراد توسط آنها می‌کوشند که دیگران را کنترل یا هدایت کنند. بنابراین مسئله کوشیدن برای حل آنها در آرمان مکالمه‌ی کاملاً شفاف نیست، بلکه مسئله نیاز به قواعد قانونی است، و تکنیک‌های اداره کردن، و نیز اخلاق، رفتار، و شیوه‌ی اعمال قدرت بر خود که همگی به ما اجازه می‌دهند این بازی‌های قدرت را با کمترین سلطه‌ی ممکن پیش ببریم.^{۶۱}

۴. نتیجه: از فرضیه‌ی فوکو تا مطالعه‌ی حکومتگری

سخنرانی‌های سال‌های ۱۷۷۸ و ۱۸۷۹ فوکو در کالج دو فرانس تا سال ۲۰۰۴ منتشر نشدند - به جز سخنرانی اول فوریه ۱۹۷۸ که تنها به صورت صوتی در مرکز میشل فوکو ارائه می‌شد. در نتیجه، تقریباً تمام کارهای مربوط به "تبارشناسی دولت مدرن" موجود در این سخنرانی‌ها، به ویژه تحلیل‌های فوکو از حکومتگری نئولیبرال، ناشناس باقی مانده‌اند. افزون بر آن، تحلیل حکومت بیشتر یک طرح پاره پاره است تا یک تئوری شکل یافته. فوکو هرگز کتابی درباره‌ی حکومتگری نوشت، گرچه او در مصاحبه‌ها و برخی از مقاله‌هایش تفاوت‌ها و نقاط روشن درباره‌ی تحلیل قدرت را طرح کرده بود. همچنین، مرگ زودرس او باعث شد او نتواند نوشته‌هایش درباره‌ی تاریخ کامگاری و راهنمای اخلاق را به شکل بهتری در پیوند با علاقه‌اش درباره‌ی روابط قدرت و تغییرهای سیاسی روشن کند. با توجه به این گسستگی‌ها، شگفت‌انگیز است که می‌بینیم کار فوکو روی مفهوم حکومتگری الهام‌بخش بسیاری از مطالعات جامعه‌شناختی و پژوهش‌های تاریخی بوده است. اولین کسانی که این "روش پژوهش"^{۶۲} را توسعه و گسترش دادند پویندگان راه او بودند. فرانسیس ایوالد، دنیل دیفرت، جیوانا پروسیچی، پاسکال پاسکینو و ژاک دانزو پژوهش تبارشناسانه‌ی تکنیک بیمه، اقتصاد اجتماعی، دانش پلیس، و حکومت خانواده را دنبال کردند. کار آنها بیشتر روی سده‌های هجده و نوزده متمرکز بود، زمانی که تاریخ‌دان‌هایی چون کریستن لازری،

⁶¹ Foucault, "The Ethics of a Concern for Self" 298.

⁶² Foucault, "On the Genealogy of Ethics," 325.

دومینیک راینه و میشل سنلارت از اندیشه‌ی حکومت برای تحلیل عقلانی دولت و هنرهای حکومتی دوره‌ی نخست مدرنیسم بهره بردند.^{۶۳} تقریباً همزمان با این پژوهش‌ها در فرانسه، دریافت دیگری از اندیشه‌های فوکو نیز در دنیای انگلیسی‌زبان توسعه یافت، به‌ویژه در این پانزده سال آخر. البته جریان نخست بیشتر توجه بر بعد تاریخی یا تبارشناسی داشت، یعنی بر آنچه با عنوان “مطالعه‌های حکومتگری” معروف شد و بیشتر فرم‌های حکومت معاصر را به بررسی می‌گذاشت. تمرکز کارهای دوم بر تبدیل تکنولوژی‌ها و اندیشه‌های رفاه به نئو-لیبرالیسم بوده است.

انتشارات مجموعه **تأثیرهای فوکو: مطالعه‌ی حکومتگری** در سال ۱۹۹۱ یک واقعه‌ی مهم از این نظر بود. این کتاب، با ویرایش مشترک گراهام بورچل، کالین گوردون و پیتر میلر، ترجمه‌های انگلیسی سخنرانی‌های پیشتر منتشر شده در سال ۱۹۷۸ و برخی دیگر متن‌های مهم فوکویی را معرفی می‌کرد. همچنین این کتاب مقاله‌هایی را از پژوهشگرانی در بر می‌گرفت که با فوکو کار کرده بودند، آثاری از کسانی چون دیفرت، ایوالد، دونولو، و نیز دانشگاهی‌هایی چون کالین گوردون، گراهام بورچل و یان هاکنینگ از دنیای انگلیسی‌زبان. **این کتاب** آغازی بود بر یک توجه دوباره و نیرومندتر به کارهای فوکو، به‌ویژه در بریتانیا، استرالیا و کانادا. در سال‌های بعد پژوهش‌هایی منتشر شدند که بیشتر تمرکز داشتند بر رشد نئو-لیبرال یا هنر پیشرفته‌ی لیبرال از حکومت و فرم‌های ویژه خود-حکومت کردن در حوزه‌های مختلف.^{۶۴}

^{۶۳} برای رسیدن به یک نگاه کلی درباره‌ی این دریافت‌های اولیه در فرانسه نگاه کنید به:

Sylvain Meyet. “Les trajectoires d’un texte: “La gouvernementalité” de Michel Foucault.” *Travailler avec Foucault. Retours sur le politique*. Ed. Sylvain Meyet, Marie-Cécile Naves and Thomas Ribemont. PU F: Paris, 2005, 13-36.

^{۶۴} برای مثال نگاه کنید به:

Andrew Barry, Thomas Osborne and Nikolas Rose, eds. *Foucault and Political Reason. Liberalism, neoliberalism and rationalities of government*. Chicago: University of Chicago Press, 1996; Mitchell Dean and Barry Hindess, eds. *Governing Australia. Studies in Contemporary Rationalities of Government*. Melbourne: Cambridge University Press, 1998; Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann and Thomas Lemke, eds. *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt: 2000.

رشد مطالعه‌های مربوط به حکومتگری تنها در سطح تئوری پیش نرفت، بلکه پیوند خورد با تغییر در پس‌متن سیاسی. در سال‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ حکومت‌های رفاه و فوردی در بسیاری از کشورها به‌طور روزافزون جا به برنامه‌های نو-لیبرال و راه‌حل‌های مشتق از بازار دادند. همچنین روشن شد که این تغییرات سریع نیاز به ابزارهای جدید تئوریک برای توضیح گسست‌های سیاسی و اجتماعی دارند. اندیشه‌ی حکومتگری سودمندی‌های تئوریک زیادی را برای تحلیل و نقد نو-لیبرالیسم عرضه می‌کند. در حالیکه بسیاری از فرم‌های نقد معاصر هنوز بر دوگرایی آزادی و محدودیت، توافق و خشونت استوار هستند، از منظر حکومتگری چندگانگی فرمانبری و قدرت مانع امکان یافتن این امور می‌شود: حکومت به یک طیف متنوع ارجاع داده می‌شود، از حق سیاسی حکومت تا فرم‌های خود-اداره کردن. این موقعیت تئوریک امکان به تحلیل پیچیده‌تر فرم‌های نو-لیبرال حکومت می‌دهد که نه تنها دخالت مستقیم در معنای قدرت بخشیدن و ویژه‌مند کردن ارگان‌های دولت را پدید می‌آورد، بلکه تکنیک‌های غیرمستقیم برای هدایت و کنترل افراد را نیز توسعه می‌دهد. مطالعات حکومتگری در روشن کردن مکانیسم‌های “نرم” و “نیرومند-شدن” قدرت بسیار سودمند بوده است، همچنین در نمایش پارادوکس‌های “استقلال کنترل‌شده” یا پیوندهایی که نیاز به “خود-تعیین‌کنندگی” و انتظارهای نهادی و اجتماعی و محدودیت‌ها را به هم پیوند می‌زند. آنها نشان داده‌اند که “آزادی” و “قدرت‌گزینش” بر افراد و گروه‌های اجتماعی حکومت می‌کنند.

افزون بر آن، مفهوم حکومتگری ثابت کرده که در تصحیح عوارض نو-لیبرالیسم به‌عنوان گسترش اقتصاد به درون سیاست سودمند بوده است، امری که جدایی بازار از دولت را به دست فراموشی سپرده است. بحث تا آنجا پیش می‌رود که نوعی اقتصاد خالص و بی‌نظم وجود دارد که توسط یک واکنش سیاسی از سوی جامعه تنظیم یا متمدن خواهد شد. مشکل این نوع نقد این است که با فرضیه‌ی (نو-)لیبرال درباره‌ی جدایی سیاست از اقتصاد همراهی دارد. زاویه نگاه حکومتگری توسعه‌ی یک فرم پویا از تحلیل را ممکن می‌کند که جلوی خود را در برداشتن یادداشت از “گریز از سیاست” یا “سلطه‌ی بازار” نمی‌گیرد، اما به‌اصطلاح

“پایان سیاست” خود را به عنوان یک برنامه سیاسی تعبیر می کند. برای من دیگر مجالی برای تحلیل بیشتر و بحث درباره‌ی ظرفیت‌های این مفهوم در پرتو چالش‌های اجتماعی و سیاسی معاصر – یا رسیدن به محدودیت‌های مورد استفاده از مفهوم حکومتگری به عنوان یک چارچوب تحلیلی – نیست.^{۶۵}

به من اجازه دهید در پایان تنها به یک امر به نادرست فهمیده شده اشاره کنم. در ادبیات مربوط به این بحث، مطالعات حکومتگری اغلب به عنوان یک “تئوری” متمایز یا یک “رویکرد” یا مکتب ویژه دیده شده است. این توصیف تا آنجا که یک سطح پیوسته و تبیین شده را پیشنهاد می کند مسئله‌زا است، زیرا تصور بر این است که مطالعات حکومتگری در واقع دچار نقصان است. این “نقصان” مسئله‌ای نیست که در آینده از میان برخیزد، مگر به تعمد و با نیرویی ویژه. ما تئوری یا رویکرد حکومتگری نداریم، زیرا “حکومتگری” مدل یا چارچوبی توضیحی نیست، بلکه یک نگاه انتقادی و متمایز و یک سبک تحلیل است. آن ابزاری فکری ارائه می دهد که “هزینه”ی فرم‌های حکومتی معاصر نشان می دهد در حالی که یک بنیاد برای اختراع شیوه‌های فکری و عملی را ثابت می کند. در این معنا، تحلیل از حکومت نزدیک است به آنچه فوکو برای مدتی یک “فرهنگ” یا “یک هستی انتقادی از خود” می نامید: “هستی انتقادی از خود را مطمئناً نباید به عنوان یک تئوری یا دکتربین دید، حتی نباید آن را بدنه‌ای دائمی از آگاهی دانست که در حال ساخته شدن است؛ آن را باید به عنوان یک رفتار، یک فرهنگ، یک زندگی فلسفی دید که در آن نقد آنچه هستی ماست تحلیلی برهه‌ای و همزمان تاریخی از محدودیت‌هایی است که بر ما تحمیل می شود و تجربه‌ای است از امکان رفتن به ورای آنها [de leur franchissement possible].^{۶۶}

^{۶۵} برای یک بحث خیلی سودمند درباره‌ی ادبیات حکومتگری به منابع زیر رجوع کنید:

Jacques Donzelot and Jacques/Gordon Colin. “Comment gouverner les sociétés libérales? L’effet Foucault dans le monde anglo-saxon.” *Esprit* 11 (2005), 82-95; see also Nikolas Rose, Pat O’Malley and Mariana Valverde. “Governmentality.” *Annual Review of Law and Thomas Lemke Social Science* 2 (2006), 83-104; Peter Miller and Nikolas Rose. *Governing the Present. Administering Economic, Social and Personal Life*. Cambridge: Polity Press, 1-25.

^{۶۶} Michel Foucault. “What is Enlightenment?” *Power: Essential Works, vol.3*. New York: The New Press, 1997, 319.

کنترل کردن به جای شکنجه: قدرت از دید فوکو

پیشگفتار

پرسشی بنیادی هست که باید در آغاز از خود بپرسیم: آیا باید حکومتگر و به اصطلاح حاکم و حکومت را تغییر دهیم یا نوع حکومت کردن را؟ اندیشه‌های سیاسی ما در سده‌ی گذشته اغلب با هدف تغییر حکومت و فرد حکومتگر به عنوان مسئول سقوط کشور، سرکوب مردم، و عقب ماندگی تئوریزه شده‌اند. بنابراین تغییر فرد حکومتگر، و به اصطلاح حاکم، از هدف‌های اصلی نیروهای سیاسی بوده است. علت وجودی این شیوه‌ی تفکر مسلط وجود باوری کهن است برآمده از نوعی تفکر افلاطونی/شیعی، با این پندار که حکومتگر خوب و اندیشمند، که **عرق** میهن دوستی و مردم دوستی دارد، می‌تواند حکومت عادلانه‌تری برقرار کند؛ برعکس، حکومتگر بد، به دلیل انحصارطلبی، خودکامگی و دیکتاتوری، دست به سرکوب و ستمگری می‌زند. اندرزنامه‌هایی چون **سیاستنامه** یا **قابوسنامه** در ادبیات کهن ما و انتقادنامه‌هایی چون **سیاحتنامه‌ی ابراهیم بیگ** یا آثار دیگر روشنگران مشروطه از نمونه‌های برجسته‌ی این نوع نگرش به قدرت بوده‌اند. در این آثار توجه بیشتر بر نمایش یک شاه مطلوب است و بر حذر داشتن حاکم از رفتار ناعادلانه و ستمگرانه. از نخستین نمونه‌های ادبی این شیوه تفکر را می‌توانیم در **ستارگان سیاه** اثر آخوندزاده بیابیم. این نگرش‌ها بیشتر توجه به قدرت متمرکز شکل یافته داشته‌اند و کمتر اعتنایی به چگونگی تولید قدرت و تولیدکنندگان آن. پنداشت اصلی در واقع بر این بوده که قدرت چیزی است جدا از مردم که می‌توان فتح کرد و نه امری تولید کردنی. و چون کسانی که آن را فتح کرده‌اند به دلیل خودکامگی میدان را بر همه تنگ کرده‌اند و تنها هدفشان دوشیدن

مردم است، بنابراین تنها راه پس گرفتن آن است. به دلیل این نوع تفکر آنانی که بیرون از قدرت بوده‌اند، هدف را بر فتح آن گذارده‌اند و آنانی که آن را فتح کرده‌اند تلاش در حفظ آن به شکل انحصاری داشته‌اند.

این نگرش را در اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌های معاصر نیز می‌توان یافت. در واقع وجه مشترک تمام نیروهای سیاسی در ایران بر اصل فتح قدرت بوده است و نه راه‌های تولید آن؛ از این رو نیز تا بیرون از قدرت بوده‌اند در جهت کسب آن مبارزه کرده‌اند و به محض کسب آن برای به انحصار درآوردنش دست به محو رقبا زده‌اند. به این دلیل هم بحث روی موضوع سرکوب، افشای حکومت و برجسته کردن موارد سرکوب از جمله شکنجه از موضوع‌های اصلی بحث‌ها بوده است و حتی ادبیات را هم به‌عنوان ابزار افشاگر به کار گرفته است. این تفکر تا آنجا پیش رفته که قدرت را در بنیاد امری اهریمنی یافته است. از این رو نیز، مطالعه‌ی قدرت به‌عنوان امری لازم در جامعه در سایه افتاده است و حتی دموکراسی را در معنای قدرت کمتر حکومت دیده است. درک سیاسی ما، اما، امروز به جایی رسیده است که دیگر صرف تغییر حکومت را بی‌فایده می‌بیند و بر آن است چنین کاری بدون تغییر نوع حکومت، آن هم از طریق تولید قدرت در متن جامعه، هیچ مشکلی را حل نمی‌کند. دموکراسی را نیز نه در معنای قدرت کمتر که به‌عنوان مکانیسمی برای ایجاد توازن بیشتر میان حکومت‌کننده و مردم تولیدکننده‌ی قدرت، ارزیابی می‌کند. از این زاویه، نیاز به مطالعه‌ی خاستگاه اصلی قدرت، یعنی قدرت در روابط، شیوه‌های حکومت در جامعه‌های دیگر، مدرن یا غیرمدرن، امری ضروری شده‌اند. توجهی که در این سال‌ها به فلسفه‌ی سیاسی، تئوری‌های قدرت و مکانیسم‌های اعمال قدرت می‌شود ناشی از چنین نگرش نویی است. چنین نگرشی، به طبع، به ما حکم می‌کند که برخی واقعیت‌ها را نیز به بازنگری بنیادی بگذاریم؛ مثلاً اینکه قدرت یک امر ناگزیر و مورد نیاز برای جامعه است؛ و اینکه انگاره‌های آرمانی‌ای چون تغییر حکومت به‌جای تغییر روابط قدرت در جامعه کاری از پیش نمی‌برند؛ نیز اینکه می‌توان و باید قدرت و روابط قدرت را به‌عنوان یک امر غیرقابل انکار، اما پویا و انعطاف‌پذیر، مورد مطالعه قرار داد و نه به‌عنوان حکومتی که باید از دست یکی گرفت و به دیگری سپرد. تولید قدرت در متن جامعه و از

طریق توانمندی‌های فکری، علمی، فنی، اقتصادی و فرهنگی افراد روی می‌دهد. حکومت یا باید با این توانمندی‌ها همراه بشود که در این صورت ناگزیر است دست از انحصار بردارد یا در مقابل آن بایستد که در این حالت ضمن سرکوب قدرت را در انحصار می‌گیرد و به دنبال آن با محدود کردن منبع تولید قدرت، خود نیز دچار زوال می‌شود. این موضوع را در روندی تاریخی می‌توان به‌خوبی دید. آنچه می‌تواند مانع چرخش متوازن قدرت در جامعه شود، انجماد غیرقابل انعطاف روابط سلسله مراتبی (پایگانی) است که توسط نهادها یا مردم در جامعه و در دل فرهنگ حفظ می‌شود. برعکس آنچه حکومت را ناگزیر می‌کند دست از انجماد بردارد جایگزین کردن روابط پایگانی از بالا به پایین با روابط افقی میان مردم است. و این امر امکان‌پذیر نیست، مگر روابط میان انسان‌ها در دل فرهنگ و جامعه بنیاد مستقلانه‌تری بیابد. به‌سخنی رسیدن به استقلال فردی در تصمیم‌گیری آغازی برای تغییر روابطی است که تاکنون به‌نفع فرد بالادست شکل می‌گرفته است. به‌عنوان نمونه، برای کسب حقوق برابر میان زنان و مردان، پیش از آنکه شکل قانونی بیابد، نیاز به برقراری روابط برابر، یا نزدیک به برابر، میان زنان و مردان یا آدم‌ها در سطح فرهنگی و درون خانواده‌ها است. چنین فرایندی نه تنها حکومت را در اعمال قدرت محدود می‌کند، که از آن فراتر مجبور به تغییر مکانیسم‌های اعمال قدرت می‌کند. چگونگی برقراری روابط برابر میان زنان و مردان خود بحثی طولانی است و مجال دیگری می‌طلبد، اما در یک جمله می‌توان گفت که جمع‌گرایی مطلق در مقابل فردگرایی نقشی بنیادی در عدم برقراری روابط برابر دارد. وقتی فرد در جامعه‌ای چون ایران خود را همچنان در گروه‌های به‌نسبت ثابتی چون هم‌کلاسی‌هایی که در یک دوره‌ی چندین ساله دائم با هم هستند یا روابط خویشاوندی یا قبیله‌ای مادام‌العمر تعریف می‌کند و هویت خود را از این گروه‌ها می‌گیرد و نه در روابط وسیع‌تری چون ملیت، کار یا نهادهای سیاسی‌ای چون احزاب، و وقتی در این گروه‌های ثابت همیشه در سلسله مراتب زوال‌ناپذیر قرار دارد، استقلال فردی را از دست می‌دهد یا به حداقل به کار می‌گیرد. در این حالت روابط دو سویه، برابر و مستقل استقرار نمی‌یابد یا اگر یافت همیشه شکننده می‌ماند. در مقابل در جامعه‌های دمکرات به دلیل اینکه افراد دائم در گروه‌های

مختلف قرار می‌گیرند و از این نظر ناگزیر هستند که دائم روابط خود را با یکدیگر تنظیم کنند یا هماره با دیدگاه‌های مختلف فردی روبرو شوند، عادت به پذیرش دیدگاه‌های مختلف و تحمل آنها در روابط به نسبت برابر بالا می‌رود. همزمان هویت فرد از طریق موقعیت اجتماعی او در جامعه و نیز یک جمع فراگیرتر، یعنی ملیت تعریف می‌شود و نه از طریق جمع‌های محدودی چون خانواده یا قبیله، به منظور کسب اعتبار، یا تنظیم سلسله مراتب در جهت ایجاد نظم‌هایی درونی در واحدهایی محدود. شکل گرفتن روابط اقتصادی در سطح ملی و فراملی می‌تواند باعث محو این جمع‌گرایی محدود شود.

با این همه باید توجه داشت که حکومت و تولید قدرت یک امر واقعی است و هیچ جامعه‌ای را نمی‌توان یافت که بدون ساختار حکومت و قدرت بتواند وجود داشته باشد. قدرت شرط بقا است و هیچ راه گریزی از آن نیست. این سیستم پیچیده هزاران سال است که بر جامعه‌های انسانی حاکم بوده است. در واقع ما نمی‌توانیم زمانی را که انسان بیرون از سیستم قدرت زیسته به یاد بیاوریم. نکته‌ی گرهی دیگری که فوکو توجه زیادی به آن می‌کند مسئله‌ی تولید قدرت است. قدرت در واقع در رابطه است که شکل می‌گیرد. هر دو نفر آدمی و در هر رابطه‌ای، چه بخواهند چه نخواهند، به گونه‌ای تولید قدرت می‌کنند. کمتر اندیشمندی را می‌توانیم یافت که سخن از نابودی کلی قدرت بزند، حتی آنارشیست‌ها هم چنین هدفی را دنبال نمی‌کنند و بیشتر در پی آن-اند که با تفویض بیشتر آن به مردم از قدرت حکومتی بکاهند؛ تفویضی که میان حکومت و مردم ایجاد توازن می‌کند.

اصل دیگری که نباید فراموش کرد این است که، مردم خود خواهان تابعیت یا فرمانبر شدن نسبت به قدرت هستند، زیرا وجود قدرت سودمندی‌های زیادی برای هر فرد، و در نهایت هر جامعه دارد. قدرت در واقع نه بد است نه خوب، بلکه آنطور که فوکو می‌گوید می‌تواند خطرناک باشد؛^۱ زیرا قدرت همیشه ممکن است در وضعیت‌های مسلط منجمد شود.^۱ قدرتی خطرناک است که

^۱ Michel Foucault. "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress." *Ethics: Subjectivity and Truth*, 256.

به قصد انحصار سرکوب می‌کند و حکومتی خطرناک نیست که راه بقای خود را در تفویض بخشی از قدرت به مردم می‌بیند و به این ترتیب توازنی میان بدنه‌ی قدرت و عاملان تولید آن، یعنی مردم، ایجاد می‌کند. همه می‌دانیم که در سخن مجازات بدنی، و شکل متراکم آن یعنی شکنجه، در جوامع معاصر بد قلمداد شده‌اند و کسی یا دولتی را نمی‌توان یافت که رسماً آن را تایید کند، اما کمتر دولتی را می‌یابیم که دست به این عمل نزده باشد یا خود را از امکان استفاده از آن محروم کرده باشد؛ برای توجیه آن نیز اغلب متوسل به خطرهای واقعی یا موهومی امنیت ملی شده‌اند. بنابراین بحث خوب و بد بودن اینجا چندان بازدارنده نیست، بلکه آنچه اهمیت دارد و به عنوان روشنفکر باید با آن مقابله کرد، موضوع مسلط شدن چنین گفتمان‌هایی است و شیوه‌هایی که قدرت‌ها به کار می‌گیرند تا از مردم تائیدیه بگیرند. و این همان هشدار است که فوکو می‌دهد و خطرناکش می‌نامد، یعنی منجمد شدن وضعیتی زیر عنوان امنیت به صورت یک گفتمان مسلط که عمل مجازات بر تن و شکنجه را به هر دلیلی توجیه می‌کند. نیازی به مثال نیست، شرایط سیاسی موجود در جهان و ایران به اندازه‌ی کافی برای نمایش این وضعیت‌های منجمد کافی هستند.

نتیجه آنکه به جای تغییر حکومتگر باید بیشتر روی مکانیسم‌های تغییر “نوع حکومت” کار کرد. در واقع با تغییر نوع حکومت، حکومتگر نیز ناگزیر به تغییر می‌شود. آنچه در غرب از زاویه‌ی حکومت کردن رخ داده نمونه‌ی برجسته‌ی چنین تحولی است. مدرنیسم با تغییر مکانیسم‌های حکومت کردن، یعنی کنترل به جای قدرت قهری آن هم به دلیل کشف این امر که جمعیت ثروت و منبع تولید قدرت است و حفظ آن وظیفه‌ی دولت، در واقع میدان به رشد و باروری فکری و تولیدی خود داده است و به این ترتیب نه تنها قدرت خود را از دست نداده که بر آن افزوده است. البته، این شیوه نیز می‌تواند خطرناک باشد، بالاخره هر چه باشد حکومت‌های فاشیستی در اروپا هم از دل همین جامعه‌های مدرن سر برآورده‌اند و شکنجه‌های سیستماتیک را تا حد نسل‌کشی گسترش داده‌اند. بنابراین و به این دلیل که قدرت امری سیال است، باید همیشه گوش به زنگ بود و اجازه نداد که توازن قدرت میان مردم و حکومت بر هم بخورد.

اگر دموکراسی یک شیوهی مطلوب حکومت کردن یا حکومتگری است، به آن گونه که فوکو تعریف می‌کند، نه به این دلیل است که میزان حکومت کردن کم شده است، یا حکومت‌های دموکرات دست از سلطه‌گری برداشته‌اند؛ برعکس درست به این دلیل است که مکانیسم‌های کنترل نرم جایگزین مکانیسم‌های خشن و سرکوبگر شده‌اند. پنداشت دیگر برابر دانستن دموکراسی و آزادی است، اما نباید فراموش کرد که آزادی‌های رایج در نظام‌های دموکراتیک خود تولیدکننده‌ی محدودیت‌هایی خاص هستند. از آن گذشته این آزادی‌ها، همان‌طور که فوکو می‌گوید، در جهت منافع قدرت هستند و نه لزوماً در جهت منافع فردی و حتی اقتصادی گروه‌های مختلف در جامعه؛ به‌ویژه آنجا که منافع فردی یا اقتصادی در مقابل منافع کلی قدرت قرار می‌گیرد، و هر جا تضادی بروز می‌کند این فرد یا نهاد اقتصادی است که باید از آزادی‌های خود به نفع آزادی‌های اصلی قدرت بگذرد. نمونه‌ی آن عدم آزادی کمپانی‌های آمریکایی در معامله با این ایران است. تحریم‌های اعمال شده بر ایران تنها این کشور را از آزادی عمل محروم نکرده است، بلکه کمپانی‌های مختلف آمریکایی را نیز از معامله‌ی آزاد با آن محدود کرده است. با توجه به این اصل که گریزی از قدرت نیست و هیچ جامعه‌ای بدون قدرت سر پا نمی‌ماند، نیاز داریم مکانیسم‌های مختلف حکومت کردن را مورد بررسی و مطالعه قرار دهیم و با درک کارکرد آنها ببینیم چگونه حکومتی کمتر خطرناک است، نه آنکه چه کسی برای حکومت کردن مطلوب است یا نامطلوب. شکنجه یک شیوهی اعمال قدرت است. شیوه‌ای غیرانسانی و ویرانگر، که همیشه مانع رشد و باروری فکری و تولیدی در جامعه بوده است. شیوه‌ای که هیچگاه مطلوب نبوده، و با این همه مانع از آن نشده که حکومت‌ها یا افراد از این ابزار برای اعمال قدرت استفاده نکنند. بر عهده‌ی هر کسی است که شکنجه را در هر نوع و توسط هر نهاد و هر کس، سیستماتیک یا غیرسیستماتیک، محکوم کند؛ اما صرف محکوم کردن کافی نیست، فراتر باید با مطالعه‌ی نظام‌های مختلف قدرت سه هدف را دنبال کرد: یک) درک مکانیسم‌های اعمال قدرت در هر جامعه و توجه به دو تکنولوژی اصلی خود-کنترل کردن و کنترل سلسله مراتبی، دو) تغییر روابط قدرت به‌منظور ایجاد نوع متعادل‌تر و متوازن‌تر قدرت، سه) فهماندن این امر مهم به

حکومت که مردم ثروت هستند و بنابراین با اعمال خشونت و سرکوب، جامعه از رشد، باروری و آفرینندگی می‌افتد و این امر نه تنها قدرت را در جامعه در کل ضعیف می‌کند که خود عامل نابودی حکومت نیز می‌شود. بنابراین برای ماندن در حکومت باید مکانیسم‌های اعمال قدرت را تغییر داد و با تفویض بخش زیادی از قدرت به مردم و تبدیل آنها به عامل‌های اعمال قدرت توازی میان نهادهای اعمال قدرت و مردم تولیدکننده‌ی قدرت پدید آورد. از این نظر در نوشته‌ی زیر از زاویه نگاه فوکو توجه خود را به جای شکنجه به کارکرد مکانیسم‌هایی داده‌ایم که به‌عنوان جانشین می‌توانند مانع از بروز این شیوه‌های خشن به‌طور سیستماتیک شوند. با این روش تلاش شده که یک نشان دهیم شکنجه به خودی خود و با محکوم کردن ناپدید نمی‌شود، بلکه برای رسیدن به چنین هدفی نیاز است که قدرت را در تمام ابعاد و به‌ویژه از دو جنبه‌ی اساسی، یعنی شکل متمرکز دولتی آن و شکل سیال اما تولیدگر آن در روابط میان آدم‌ها، بررسی کرد. (دو) با تکنولوژی‌های جایگزین راه‌های از کار انداختن ابزار شکنجه را یافت. بی‌تردید خواهید گفت چرا نباید آن را نابود کرد؟ نابودی شکنجه یک آرمان است، اما واقعیت نشان داده که شکنجه به‌عنوان یک ابزار همیشه در اختیار مردم و حکومت‌ها بوده است و هیچ فرد یا دولت تمامیت‌خواهی نیز به‌سادگی دست از این امکان بر نمی‌دارد؛ چنانکه دولت‌های مدرن هم هرگاه نیاز داشته‌اند از آن بهره برده‌اند. نمی‌توان واقعیت را انکار کرد، شکنجه وجود دارد و به شکل‌های عریان و پنهان توسط بسیاری از دولت‌ها و مردم اعمال می‌شود. اما می‌توان این ابزار ضدانسانی کهن و زنگ‌خورده را با جایگزین کردن دیگر شیوه‌های حکومتی کند کرد و از کار انداخت و امید داشت که در آینده مکانیسم‌های بهتری کشف شوند که با آنها بتوان این شیوه را از بنیاد نابود کرد. توجه داشته باشیم که شیوه‌های قانونی محو شکنجه جای مهمی در گفتمان‌های معاصر یافته‌اند، اما این قوانین مانع از رخ دادن آن نشده‌اند. و چه بسیار دولت‌ها که خود ضمن محکوم کردن، از آن استفاده کرده‌اند. آنچه در واقع و در یک گستره‌ی فراگیرتر باعث از کار افتادن شکنجه می‌شود تغییر روابط قدرت در بن فرهنگی جامعه است و آن هم با جایگزین کردن روابط برابر به‌جای روابط پایگانی.

در آنچه به دنبال می‌آید نخست، از اندیشه‌های رایج درباره‌ی شکنجه و کارکرد سیاسی آن آغاز می‌کنیم و سپس با طرح دو شیوه‌ی اصلی اعمال قدرت به نگرش فوکو به قدرت و حکومت می‌پردازیم. با طرح نگرش انتقادی او از فلسفه‌های کلاسیک درباره‌ی قدرت می‌کوشیم که شیوه‌های مدرن اعمال قدرت را که او «هنر حکومت کردن» یا «حکومتگری»^۲ تعریف کرده، زیر ذره‌بین بگذاریم و در پایان در یک مقایسه میان دو شیوه‌ی سرکوب و مهار/کنترل تکنولوژی حکومت نرم را در جامعه‌ی مدرن بررسی خواهیم کرد.

کارکرد شکنجه

شکنجه یک نوع مجازات است، مجازاتی متمرکز و ممتراکم. مجازاتی که ممکن است توسط یک فرد یا نهاد به‌طور سیستماتیک یا غیر-سیستماتیک اعمال شود. شکنجه ادامه‌ی خشونت است و روی تن فرد انجام می‌شود. هدف آن شکستن اراده‌ی فردی یا جمعی است. اگر مردی زنش را آزار می‌دهد یا حکومتی دست به شکنجه می‌زند به این دلیل است که گفتمان‌های قضایی، امنیتی یا فرهنگی به‌نوعی آن را تایید یا حمایت می‌کنند. گفتمان‌هایی که روابط را پایگانی می‌بینند و کسی، نهادی یا دولتی را برتر از دیگر یا دیگرانی می‌پندارند. گرچه شکنجه‌ی غیرسیستماتیک فرد بر فرد از موارد بسیار رایج در جامعه‌های مختلف است و خود نیاز به پژوهشی فراگیر دارد، اما توجه اینجا بر شکنجه‌ی سیستماتیک و نهادی است. شکنجه‌ی سیستماتیک در بنیاد دو هدف را دنبال می‌کند: یک) شکستن اراده‌ی فرد برای کسب اطلاعات درباره‌ی سازمان سیاسی فرد قربانی؛ دو) شکستن تن فرد به‌منظور شکستن اراده‌ی جمع؛ آن هم به‌منظور تغییر روند تولید یا حفظ قدرت. اگر هدف فقط خود فرد باشد، محو او با یک گلوله یا جدا کردنش از جمع، از طریق زندان، کافی به نظر می‌رسد. اما نهاد متمرکز قدرت، که دولت نماینده‌ی آن است، هدفی فراتر را دنبال می‌کند. هدف آن اعمال قدرت قهری در

^۲ نگاه کنید به تعریف حکومتگری (governmentality) در دو مقاله‌ی پیش.

حد شکستن اراده‌ی جمعی است. از این نظر شکنجه را باید ادامه‌ی روند کنترل جمع دانست.

کنترل جمع با دو شیوه اعمال می‌شود: شیوه‌ی نرم و شیوه‌ی قهری. شیوه‌ی نرم، آن گونه که فوکو مطرح می‌کند، از طریق کنترل و تغییر افکار عمومی روی می‌دهد. وی آن را بهنجارسازی (normalization) می‌نامد. این روش افراد را در مسیر “بهنجار” (normal) قرار می‌دهد.^۳ اندیشه‌ی بهنجارسازی در نهادهای جامعه پیش می‌رود؛ در برنامه‌های آموزشی، امور پزشکی، و تولید و فرایندهای صنعتی و جز آن. در واقع بهنجارسازی، آن گونه که فوکو می‌بیند، در ارتباط تنگاتنگ میان قدرت و آگاهی شکل می‌گیرد: “استفاده از قدرت برای ایجاد و برقراری حقیقت.”^۴ بر اساس نظر فوکو، رابطه‌ی قدرت و آگاهی بسیار نزدیک‌تر از آن چیزی است که در اندیشه‌های بیکن می‌بینیم. بیکن بر آن بود که “آگاهی قدرت است.” از دید او آگاهی یک ابزار در دست قدرت بود، گرچه هر دو به‌طور مستقل وجود داشتند. حال آنکه فوکو آن را پیچیده‌تر از این می‌پندارد. از دید فوکو و به‌ویژه در مطالعات انسانی، قدرت و آگاهی دارای هدف‌های مشترکی هستند و نمی‌توان آنها را از هم جدا کرد: “با دانستن است که ما کنترل می‌کنیم و با کنترل کردن است که ما می‌دانیم.”^۵ از این زاویه بهنجارسازی، که نوع هدفمند آگاهی است، معنایی نسبی دارد و در ارتباط با هدف و منافع قدرت، و نه صرفاً قدرت سیاسی، تعریف می‌شود. امری که در یک جامعه “بهنجار” می‌نماید ممکن است در جامعه‌ای دیگر ناهنجار باشد. بهنجاری (normality) و بهنجارسازی در دوره‌های مختلف تاریخی نیز فرایندهایی متفاوت را دنبال می‌کنند و در نهایت منوط هستند به گفتمان‌های مسلط در آن دوره. به‌عنوان نمونه، افسردگی در تفکر پیش از سده‌ی بیست یک ویژگی شخصیتی بود و با موقر بودن اشتباه گرفته می‌شد؛ حال آنکه امروز و در گفتمان پزشکی یک بیماری قلمداد می‌شود و باید آن

³ *Essential Works of Foucault, 1954–1984*, 3 volumes, edited by Paul Rabinow, New York: The New Press, 1997–1999.

^۴ همان، ص ۱۸۴.

^۵ فوکو، همان.

را درمان کرد. پس، بهنجار را باید بخشی از “رژیم حقیقت” در جامعه دانست: آنچه در یک جامعه حقیقت می‌نماید و آنچه در آن جامعه به‌عنوان بهنجار پذیرفته می‌شود. فرایند بهنجارسازی امری جهانشمول است و در هر جامعه‌ای به‌طور مستمر پیش می‌رود. بهنجارها در هر جامعه متفاوت هستند، اما هدف از بهنجارسازی در نهایت یکی است و آن کنترل کردن جامعه از طریق پذیرش امر بهنجار توسط مردم است و به دنبال آن همراه کردن جامعه با سیاست‌های قدرت حاکم. به سخن دیگر، بهنجارسازی با ایجاد اندیشه‌های همخوان توسط گفتمان‌های حاکم کنترل کردن را توسط خود افراد و بر خود افراد پیش می‌برد.

اما زمانی که کنترل از طریق قدرت نرم ناممکن می‌شود، قدرت قهری با اعمال نیرو بر تن سعی می‌کند زمینه‌ها و نطفه‌های مقاومتی را که ممکن است به‌نوعی قدرت حاکم یا رژیم حقیقت را تهدید می‌کند از میان بردارد. در واقع قدرت نرم، متبلور در نهادهایی چون دانشگاه، رسانه‌ها و مسجد، و قهری، متبلور در دستگاه‌های قضایی و پلیسی، در تمام جوامع حضور دائم دارند و همپای هم و دست در دست هم به کار گرفته می‌شوند. چیزی که هست قدرت قهری زمانی نقش فعال و عریان می‌یابد که توان کنترل نرم به حداقل می‌رسد؛ یا انحصار قدرت در مقابل عاملیت (agency) مردم به‌شدت کاسته می‌شود. از نتایج دهشتناک چنین روندی سلب توان اندیشیدن و خلاقیت از جامعه است. ترس دولت اغلب در تولید گفتمانی جدید بیرون از کنترل آن است. این اتفاق با تولید رژیم حقیقتی متفاوت، روند تولید و فرایند قدرت را در جامعه به چالش می‌گیرد. از این زاویه بهنجارها در جامعه دیگر به شکل مورد نظر قدرت حاکم عمل نمی‌کنند و حتی فراتر از آن در جهت سقوط آن پیش می‌روند. سویی دیگر این فرایند این است که قدرت حاکم توان بهنجارسازی را از دست می‌دهد و “رژیم حقیقتی” که برقرار کرده در نزد مردم بی‌اعتبار شده است. در چنین شرایطی قدرت متمرکز نهادهای قهری را فعالتر می‌کند و با جدا کردن فرد از جمع و با اعمال قدرت بر تن او، که مجازاتش می‌نامیم، به‌صورت مجزا دست به شکستن چرخه‌ی تولید قدرت می‌زند. هدف اصلی اما همچنان کنترل جمعیت و بازگرداندن بهنجارها است، البته این بار با ترسی که بر جامعه چیره می‌کند.

روند اعمال قدرت قهری حالت انحصاری/انفجاری دارد و ممکن است با سرکوب خشن و با فروپاشی جمع به پایان برسد یا برعکس، سرکردگی را از حکومت بگیرد. اگر جمعیت فرو بپاشید حکومت نیاز به تفویض قدرت نمی‌بیند، بلکه نیاز به بازآفرینی روند بهنجارسازی دارد. اما اگر جمعیت ساختار جدیدی از قدرت را آفرید، در این صورت حکومت ناگزیر است بخشی یا حتی تمامی قدرت را به جمعیت واگذار کند. این رویداد را ما با نام انقلاب می‌شناسیم و از آن تجربه‌هایی مستقیم داریم. اما موضوع بحث ما اینجا به فرایند میان این دو وضعیت است، یعنی شرایط ناپایدار و نامشخصی که نقش قدرت قهری در جامعه را ضروری می‌کند و بدان‌گونه که آگامین طرح می‌کند با ایجاد وضعیت اضطراری، یعنی قرار دادن حکومت و رای قانون، شکل می‌گیرد.⁶ در چنین شرایطی حکومت تلاش می‌کند ضمن اعمال قدرت قهری روند بهنجارسازی را، چه با رژیم حقیقت‌کهن و چه با رژیم حقیقت‌نوین، باز برقرار کند. باید در نظر داشت که هیچ قدرتی در کل خواهان اعمال قدرت قهری به‌شکل گسترده نیست، مگر آنکه مجبور شود. بنابراین دیوانه تعریف کردن دیکتاتورها بیشتر از یک گفتمان رتوریک سیاسی و ایدئولوژیک ناشی می‌شود تا یک امر واقعی. اما احتمال اینکه قدرت دچار کوتاه‌بینی تاریخی، ایدئولوژیک یا ناتوانی در یافتن راه‌حل‌های مسالمت‌آمیز شود بسیار زیاد است. این موضوع را نباید با دیوانگی اشتباه گرفت. زیرا در این صورت ما کار خود را در بررسی قدرت ساده کرده‌ایم و به این ترتیب به‌جای مطالعه‌ی دقیق خود را فریب داده‌ایم. قدرت در هر حالت ترجیح می‌دهد روند بهنجارسازی را بر جامعه حاکم کند. اما در شرایط خاص تاریخی و زمانی که انقلاب در معنای تحول عمیق فکری در جریان است، نه این امر به‌طور کامل ممکن است و نه شرایط ناپایدار قهری می‌تواند برای همیشه دوام بیاورد.

⁶ Giorgio Agamben, *State of exception*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

نگاه فوکو به مفاهیم رایج درباره‌ی هنر حکومت کردن

فوکو اندیشه‌ی خاصی را وارد فلسفه‌ی سیاسی کرد که پیروان او آن را با اصطلاح حکومتگری (governmentality) رایج کردند. این واژه اخیراً ساخته شده است و از واژه‌ی فرانسوی governmental اشتقاق یافته است، و معنایش “حکومت در رابطه” است.^۷ گرانیگاه این اندیشه، مفهوم حکومت است که خود به بحث جمعیت و امنیت در پژوهش‌های بعدی میدان داده است.^۸ حکومتگری را در یک معنای ساده می‌توان “هنر حکومت کردن” نامید و منظور از آن اعمال مکانیسم‌هایی است که ضمن تفویض بخشی از قدرت به مردم از قدرت کنترل کردن آنها به جای نیروی قهری استفاده می‌کند. استیون لوکز (Steven Lukes) با اشاره به نظریه‌ی رایجی از حکومت بر آن است که اندیشه‌های سیاسی، به شکل سنتی، قدرت را امری انتزاعی و جدا از مردم می‌بینند و بررسی می‌کنند، از این رو هم، خوانش‌ها و ادراک‌های متناقضی از قدرت ارائه می‌دهند: “قدرت امری فردی و جمعی است و موضوع فتح و به‌زیر-سلطه درآوردن.”^۹ لوکز بر آن است که این تعریف در سنت سیاسی غرب به دو شیوه تعبیر شده است. تعبیر نخست با یک برداشت قرینه‌ای (متوازن) چنین می‌پندارد که قدرت توسط هر دو گروه حکومت‌کننده و

⁷ Michael Senellart, “Course Context.” In Michel Foucault. *Security, Territory, Population*. New York: Palgrave, 2007, 369-401.

واژه‌ی “حکومتگری” حتی پیش از آنکه فوکو به کار ببرد معروف بود. رولان بارت پیش از او در سال‌های پنجاه میلادی این عبارت را در مقاله‌ی “بربریت اما با معنایی نو و غیرقابل انکار” استفاده کرده تا نوعی مکانیسم ایدئولوژیک را به‌عنوان ریشه‌ی روابط اجتماعی در حکومت‌های موجود توضیح دهد. حکومتگری برای بارت عصاره‌ی حکومت است که در رسانه‌های ملی به نمایش در می‌آید” (۱۳۰). فوکو این واژه‌ی نه چندان مطلوب را می‌گیرد (115, *Security, Territory, Population*) اما از پس‌متن معنایی‌اش جدا می‌کند. به این ترتیب حکومتگری دیگر به یک عمل نمادین اسطوره‌ای که رابطه‌های اجتماعی را غیرسیاسی می‌کند، اشاره ندارد، بلکه نمایشی است از “عقلانیت عمل حکومت در کسب استقلال سیاسی” (Michel Foucault. *The Birth of Biopolitics*, New York: Palgrave, 2008, 2).

⁸ *Security, Territory, Population*, 363.

⁹ Steven Lukes, ed. *Power*. London: Macmillan, 1974, 107.

اصل متن که در زیر آمده توسط مترجم انگلیسی تأکید-گذاری شده است:

“Die Macht eines oder mehrerer Handelnder A in Hinblick auf ein Ziel Z manifestiert sich dann, wenn A das Ziel Z durch das Einwilligen eines oder mehrerer Handelnder B erreicht.“ (author’s re-translation from the German edition)

حکومت شونده به اشتراک گذارده می‌شود. برعکس، تعبیر دوم به‌طور غیرقرینه‌ای (نامتوازن) چنین می‌پندارد که گروه حکومت‌کننده همیشه بعد از کسب قدرت آن را در انحصار می‌گیرد. مطابق با نظر لوکز، تعبیر نخست قدرت را از زاویه‌ی همکاری و هماهنگی می‌نگرد و تعبیر دوم آن را از زاویه‌ی سلسله مراتب و سلطه جستجو می‌کند. رد هر دو تعبیر را می‌توان در سنت‌های خیلی طولانی کهن یافت. تعبیر نخست بیشتر در میان کسانی چون افلاطون، هنا آرنست و تالکوت پارسونز یافت می‌شود، و تعبیر دوم را می‌توان در میان کسانی چون توماس هابز، ماکس وبر و کارل مارکس یافت.^{۱۰}

اما نگاه فوکو به قدرت متفاوت از این دو نگرش سنتی است. فوکو در واقع بر آن است که قدرت از هر دوی این طبقه‌بندی‌ها می‌گریزد. فوکو می‌خواهد از این دو نگرش رایج فراتر برود، و بنیادهای هر دو تعبیر را نقد کند: مثلاً رابطه‌ی تحلیلی قدرت بر مبنای حقانیت و بیعت که گروه نخست بر آن تکیه دارد؛ یا مسئله‌ی انحصار قدرت و اعمال خشونت که گروه دوم روی آنها تاکید دارد. نقطه‌ی آغاز بحث او شیوه‌های تولید قدرت است که در روابط میان آدم‌ها و نهادها شکل می‌گیرد. فوکو معتقد است که قدرت، در سنت سیاسی غرب، به‌طور اصولی از دو بنیاد حق (حقوق) و سرکوب فهمیده شده است و این دو بنیاد هر دو در گفتمان قضایی^{۱۱} تبلور یافته‌اند. از یک سو، قانون و حقوق از استقلال فرمانبر حمایت می‌کند و از سوی دیگر طرفدار استقلال سیاسی قدرت است. بنابراین چیرگی با ایجاد توازن میان استقلال سیاسی و فرد مستقل شکل می‌گیرد. فوکو به سه عنصر مهم در این مفهوم قضایی از قدرت اشاره می‌کند، و نگرشی تئوریک را پیشنهاد می‌کند و قول به “واژگون کردن شیوه‌ی تحلیل” می‌دهد.^{۱۲}

نخست) از نظر او قدرت یک چیز مادی و فتح کردنی نیست، و خاستگاه تولیدی آن روابط میان آدم‌ها است، بنابراین باید از این زاویه نیز آن را تحلیل کرد.

^{۱۰} همان.

^{۱۱} Michel Foucault, *The History of Sexuality*, 1976, 82.

^{۱۲} Michel Foucault, “Two Lectures.” *Power/Knowledge*. Ed. Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1980, 95.

فوکو معمولاً از رابطه‌های قدرت سخن می‌گوید و نه از خودِ قدرت: قدرت یک سرزمین نیست که فتح شود یا انتقال یابد، سودآور هم نیست که بر آن دست یافت یا معاوضه‌اش کرد. به جای دیدن قدرت از زاویه‌ی اقتصادی و قضایی، فوکو یک مفهوم استراتژیک و نومی‌الیستیک (واقعیتی فردی) از قدرت را ترجیح می‌دهد. قدرت زمین و ملکی انحصاری نیست؛ حق آدم، گروه یا طبقه‌ای مشخص هم نیست (که دیگران را از قدرت دور کند). به جای آن، فوکو می‌خواهد با واکاوی روابط قدرت نشان دهد که آن محصول طیفی از تاکتیک‌ها و سیستم‌های مختلف به هم پیوسته و درگیر است: «بی‌تردید، یک نفر باید واقعیتی فردی (نومینال) باشد ... قدرت یک نهاد و یک ساختار نیست؛ یک نیروی مشخص هم نیست که به ما بخشیده شود؛ آن اصطلاحی است که ما برای تعریف یک موقعیت استراتژیک پیچیده در یک جامعه‌ی مشخص به کار می‌بریم.»^{۱۳}

دو) فوکو مفهوم سنتی قدرت را به چالش می‌گیرد، به این معنا که برای تحلیل قدرت با تمرکز صرف بر روی نهاد دولت مشکل دارد. او می‌خواهد به جای نگاه کلان-سیاست با نگرش خرد-سیاست، قدرت را تحلیل و بازنمایاند. به این ترتیب، فرایندهای قدرت دیگر از بالا به پایین دیده نمی‌شوند، و ریشه‌ی آنها از یک نقطه‌ی متمرکز بیرون نمی‌آیند و از آنجا به دیگر فضاهای اجتماعی سرایت نمی‌کنند. برعکس، این روابط مردم است که تولید قدرت و کارکرد دولت را در جامعه توضیح می‌دهد. این روابط از دولت هم فراتر می‌روند - دولتی که به‌عنوان یک فرم متراکم از قدرت پنداشته می‌شود. نتیجه‌ای که از این روش می‌گیرد این است که: نه کنترل نهادهای دولت باعث ناپدید شدن قدرت می‌شود و نه ویرانی آنها.^{۱۴}

¹³ Michel Foucault, *The History of Sexuality*, 1976, 93.

¹⁴ درباره‌ی بحث فوکو درباره‌ی دولت نگاه کنید به:

Robert Jessop, "From micro-powers to governmentality: Foucault's work on statehood, state formation, statecraft and state power." *Political Geography* 26 (2007), 34-40; Thomas Lemke. *Eine Kritik der politischen Vernunft—Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Berlin/Hamburg: Argument, 2007.

سه) فوکو این نگرش را که روابط قدرت تنها از زاویه‌ی سرکوب تعریف شده و همیشه در خدمت بازتولید است، به چالش می‌گیرد. مطابق با نظر فوکو، مسئله‌ای که در این نظرها وجود دارد این است که یا قدرت را تا حد حالت‌های خاصی چون اعمال محدودیت، قدرت و خشونت تقلیل می‌دهند، یا تا حد قدرت انحصاری و به‌عنوان عامل ثابت، تداوم یا حقانیت روابط اجتماعی، مثلاً در نظام پدرسالاری تعریف می‌کنند؛ بدون اینکه به این نکته توجه کنند که چگونه این روابط فرم‌های مادی هستی، هویت‌های اجتماعی و تجربه‌های مادی را تولید می‌کنند. روابط قدرت، بنا به نظر فوکو، بیان یک واقعیت “ژرفتر” نیست که ایدئولوژی یا سرکوب را بازتاب دهد. همچنین روابط قدرت نمی‌تواند به معیارهای منفی یا کارکردی تقلیل یابد. ترجیحاً، آنها نیاز به یک بُعد تولیدی دارند: آنها به تجربه‌های فردی و جمعی اجازه می‌دهند و آنها را توانمند می‌سازند و فرم‌های جدید آگاهی و عمل را تبلیغ می‌کنند.^{۱۵}

توجه اصلی فوکو بر روی قدرت در سال‌های میانی ۱۹۷۰ تغییر می‌کند. تا این سال توجه او بیشتر بر روی مفهوم منفی، قضایی و مجازات‌ها بود. از میانه‌ی سال‌های هفتاد فوکو با جایگزین کردن مفهوم منفی و قضایی قدرت با یک نظر مثبت و استراتژیک از آن، تلاش می‌کند به فرایند تولید قدرت در روابط بپردازد. اندیشه این است که پژوهش روی فرایندهای قدرت باید از تئوری تمرکز بر نهاد دولت و اندیشه‌ی فرمانبر رها شود، نیز از جزمیت‌های معمول بر معیارهای مشخص حقانیت و پیمان (بیعت^{۱۶}) بگذرد و در سطح خرد-سیاست به چگونگی شکل گرفتن قدرت در روابط میان آدم‌ها بپردازد. اما، پژوهش‌های فوکو از این زاویه تنها تا حدی پیشرفت داشت. دو مشکل تئوریک مانع کار فراگیرتر او شد و اجازه نداد او به تبارشناسی قدرت از این زاویه بپردازد. یک شیوه‌های واکاوی‌اش که تا حدی در کتاب **تاریخ کامگاری** و سخنرانی‌هایش در کالج دو فرانس بازتاب یافته‌اند؛ (دو مرگ زودرس او که اجازه‌ی تئوریزه کردن کامل این نظر را به او نداد. با این همه

^{۱۵} پیشین.

^{۱۶} بیعت در معنای تفویض قدرت به فرد یا نهاد آورده شده است.

او توانست بسیاری از نظرات خود را که در کتاب‌های پیشین خود، به‌ویژه **انضباط و تنبیه**، مطرح کرده بود بازنگری کند و حتی از ابهام‌های آنها بکاهد.

مجازات و کارکردهای متفاوت آن در مراقبت/انضباط و تنبیه

توجه ما به مسئله‌ی شکنجه در این نوشتار ما را بر آن می‌دارد که به نگرش نخستین فوکو به قدرت، یعنی شیوه‌های عمل نهادها، بازگردیم و مقایسه‌ای داشته باشیم میان شیوه‌ی حکومتگری پیش‌مدرن که در آن مجازات و طبعاً شکنجه ابزارهای مهمی بودند و شیوه‌ی مدرن جایگزین آن، یعنی “زیر-نظر-داشتن” که با واگذاری بخشی از مکانیسم کنترل به خود افراد همراه است. به این منظور به کتاب معروف او **مراقبت و تنبیه: زایش زندان**^{۱۷} باز می‌گردیم و دو شیوه‌ی اعمال قدرت را مورد نظر قرار می‌دهیم.

فوکو در کتاب **مراقبت و تنبیه** به مسئله‌ی مجازات جسمی بر تن در مقایسه با شیوه‌ی نوین “زیر-نظر-داشتن” می‌پردازد. در اینجا او به نهادهای مجازات‌کننده، یعنی دستگاه‌های دادگستری و پلیس، توجه دارد و اینکه روابط میان این نهادها و فرمانبران بر چه پایه است. در فصل نخست و آنجا که شیوه‌ی کهن مجازات را توصیف می‌کند او در یک مثال به موضوع شکنجه به‌عنوان ابزار تولید ترس نیز اشاره می‌کند. او در این کتاب شکنجه را نه به‌عنوان یک گفتمان برای بیعت گرفتن، بلکه به‌عنوان یک شیوه‌ی اعمال قهری قدرت بر تن و برای شکستن اراده‌ی فرد و کنترل جمع ناشی از ترس مجازات به بحث می‌گذارد. برای همین هم دو شیوه‌ی مجازات را در مقایسه با هم به بررسی می‌گذارد. فراموش نکنیم که هنوز گفتمان در این جریان نقش مهمی بازی می‌کند، اما نقش آن نه برای کنترل فکری افراد که برای تامین حقانیت دولت است. این کتاب، که در

^{۱۷} کتاب معروف فوکو درباره‌ی نهاد قضایی و زندان که با عنوان **مراقبت و تنبیه** توسط افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش توسط نشر نی چاپ شده است. عنوان کتاب را می‌توان **انضباط و تنبیه** هم ترجمه کرد، چون اصطلاح *discipline* در فرانسه شامل دو معنای **مراقبت و انضباط** است و فوکو هم آن را در هر دو معنا به کار برده است. عنوان فرعی کتاب **زایش زندان** است.

سال ۱۹۷۵ منتشر شده، یک مطالعه‌ی تبارشناسانه است درباره‌ی گسترش شیوه‌ی نرم مدرن در زندانی کردن مجرمان به‌جای شکنجه یا اعدام آنها. همزمان با شناسایی این جابه‌جایی، فوکو تاکید می‌کند که چگونه چنین رفرمی خود وسیله‌ای می‌شود برای کنترل بیشتر و موثرتر: “برای مجازات کمتر، شاید، اما مطمئناً برای مجازات بهتر”^{۱۸} او در ادامه به این بحث می‌پردازد که نوع جدید مجازات الگویی شده است برای کنترل تمامیت جامعه، از طریق کارخانه‌ها، بیمارستان‌ها و مدرسه‌هایی که از زندان مدرن الگو-برداری شده‌اند. اما نباید فکر کرد که استفاده از این الگو نتیجه‌ی تصمیم‌های مشخص برخی نهادهای مرکزی کنترل نبوده‌اند. با روش تبارشناختی، فوکو تحلیل می‌کند که تکنیک‌ها و نهادهای گسترش یافته چگونه برای هدف‌های متفاوت و اغلب بی‌زیان، به هم می‌پیوندند تا سیستم مدرن اعمال قدرت مجازات را بیافرینند.

او به‌قصد مقایسه فصل نخست را به توصیف اعدام کسی که می‌خواسته پادشاه فرانسه را ترور کند، اختصاص می‌دهد. شیوه‌ی اعدام در ملامت و با شکنجه‌های دهشتناک پیش می‌رود و هدف از آن، به‌رغم این ادعا که کشیش می‌خواهد از بار گناهان خاطی کم کند، به‌منظور ایجاد ترس زیر گفتمان خداترسی است. اما اعدام فقط حلق‌آویز کردن نیست، بلکه همراه است با شکنجه‌هایی آیینی. کشیش‌ها می‌پرسد آیا از کرده‌ی خود پشیمان است یا نه و اگر هست آن را ابراز دارد تا خدا در آن دنیا از بار گناهانش بکاهد و عذاب کمتری را بر او اعمال کند. کشیش با این فرافکنی به مردم می‌فهماند که داوری خدا درباره‌ی این فرد دقیقاً ادامه‌ی همین حکمی است که کلیسا برای او صادر کرده است یا این حکم دقیقاً مطابق است با قوانین قضایی که خدا وضع کرده است. در واقع شکنجه‌ای که خاطی اینجا و در جریان اعدام تحمل می‌کند به‌منظور کم کردن بار گناهان او در آن دنیا است. در جریان اعدام او توسط چهار اسب از هم دریده می‌شود و در حالیکه دست‌ها و پاها‌ی او قطع شده‌اند گوشت تن او را با منقاش می‌کنند و با فلزات مذاب پر می‌کنند. همزمان کشیش برای او دعا می‌خواند و از

^{۱۸} فوکو، انضباط و تنبیه، مقدمه، نشر نی.

او می‌خواهد که از کرده‌ی خود از خدا، پادشاه و مردم پوزش بخواهد. جریان آموزش حتی زمانی که اعدامی دیگر نای سخن گفتن ندارد ادامه دارد. بعد این تن بی‌دست و پا اعدام می‌شود.

در فصل بعد فوکو هشتاد سال جلوتر می‌آید تا شیوه‌های مجازات در جامعه‌ی مدرن را در مقایسه با این اعدام/شکنجه به بررسی گذارد. در اینجا او نخست به کسان و نهادهایی که مجازات می‌کنند می‌پردازد و سپس به تکنیک‌های بنیادی‌ای که به کار می‌برند. منظور او از این بحث روشن کردن این نکته است که هدف همچنان همان کنترل کردن است. اما با این تفاوت که اینجا کنترل با بهنجار کردن خاطی برای کنترل رفتار خودش پیش می‌رود، حال آنکه آنجا با تولید ترس مردم را وامی‌دارند که خود را کنترل یا سانسور کنند. در واقع موضوع اصلی کار او شیوه‌ها و تکنیک‌های مختلف کنترل کردن است. تفاوت این دو تکنیک اصلی را می‌توان با دو واژه مشخص کرد: مهار کردن، در مقابل کنترل کردن. مهار کردن در فرهنگ ایرانی در معنای کنترل کردن از طریق سرکوب است، حال آنکه کنترل کردن که از زبان‌های اروپایی وام گرفته شده، بیشتر در معنای کنترل از طریق فکر یا زیر-نظر-داشتن است. بنابراین می‌توان با ایجاد تفاوت میان این دو واژه به مفهوم فوکوئی کنترل نزدیک شد. هدف هر دو تکنیک کنترل فرد است از طریق خود او. مجازات بر تن مهار فرد است از طریق درد و بهنجارسازی کنترل فرد است از طریق اقناع فکری او. و چون هر دوی این تکنیک‌ها با اعمال قدرت بر فرد پیش می‌رود فوکو آن را زیست‌قدرت (bio-power) می‌نامد.

مجازات‌های کهن و در راس آن شکنجه به‌منظور مهار فکری فرد یا جمع و تفویض بی‌چون و چرای قدرت به حکومت به کار می‌رود. ترس، همان‌طور که پیشتر گفتیم، گفتمان نیست و تولید گفتمان هم نمی‌کند، بنابراین فرمانبر نقشی در تولید یا مناظره‌ها ندارد. به‌جای آن ترس عامل خودسانسوری و خود محدود کردن می‌شود. پس تکنیک اصلی در اینجا ترس از درد و شکنجه است.

مجازات مدرن از طریق زیر-نظر-گرفتن و به شیوه‌ای است که خود فرد خود را کنترل می‌کند. از دید فوکو “مجازات‌کننده‌ی مدرن” از سه تکنیک بنیادی

برای کنترل بهره می‌برد: مشاهده‌ی سلسله مراتبی (hierarchical)، قضاوت در جهت بهنجار کردن، و آزمودن. در واقع و تا حد زیادی، مهار مردم (قدرت مردم) تنها با زیر-نظر-داشتن آنها حاصل می‌شود. برای نمونه، او از ترتیب ردیف صندلی‌ها در یک ورزشگاه سخن به میان می‌آورد که نه تنها دیدن را برای تماشاگران آسان می‌کند بلکه همزمان برای نگهبانان و امنیتی‌ها هم زیر-نظر-گرفتن تماشاگران را میسر می‌کند. سیستم کامل "زیر-نظر-داشتن" به نگهبان اجازه می‌دهد که هر چیزی را ببیند (هر وضعیت ممکن، آن گونه که در "زدان برجی"^{۱۹} می‌بینیم). اما از آنجا که این معمولاً ممکن نیست، نیازی هست برای انتقال اطلاعات خبرچین‌ها، و ایجاد سلسله مراتب، به منظور جمع‌آوری اطلاعات از پایین به بالا.

عنصر متمایز قدرت مدرن (کنترل تنبیه/اصلاح) بیشتر متوجه آن چیزی است که مردم انجام نمی‌دهند (مثلاً توجه به کوتاهی در انجام قوانین دینی، اخلاقی یا حقوقی)، با این شیوه کوتاهی شخص در رسیدن به استانداردهای جامعه در یک گفتمان برجسته می‌شود و در نهایت فرد را به آنجا می‌رساند که خود را در این باره قانع و اصلاح کند. سیستم اصلی تنبیه/مجازات مدرن محصول توجه به رفتارهای ناهنجار (abnormal) است و سپس اصلاح آنها، یعنی جایگزین کردن آنها با بهنجارها. هدف انتقام گرفتن نیست (آنگونه که با انواع شکنجه‌ها در مجازات‌های پیشامدرن رایج بود) بلکه اصلاح است؛ البته اصلاح اینجا در معنای پذیرش استانداردها و هنجارهای جامعه است. تنبیه از طریق هنجارسازی کاملاً متفاوت است از تکنیک قدیمی مجازات قضایی. در شیوه‌ی کهن، قاضی تنها آن عملی را قضاوت می‌کند که توسط قانون ممنوع شده است. در این شیوه هیچ توجهی به امر "رایج" (بهنجار) یا "غیررایج" (نابهنجار) نیست. اما در جامعه‌ی مدرن اندیشه‌ی هنجارسازی در کل جامعه، به صورت دائمی و بر همه‌ی آدم‌ها اعمال می‌شود؛ بنابراین شامل استانداردهای ملی برای برنامه‌های آموزشی، امور پزشکی، فرایندهای تولید صنعتی و جز آن است. در شیوه‌ی سنتی فرد خاطی

^{۱۹} نام این نوع زندان با برج مراقبتی در مرکز که بر همه‌ی سلول‌ها مشرف است این (Panopticon) است. طراح این نوع زندان بنتهم (Bentham) بوده است.

برای همیشه از جامعه جدا می‌شود؛ حال آنکه در شیوه‌ی مدرن چون همه دائم در حال بهنجار شدن هستند، فرد خاطی پس از بهنجار شدن به جامعه برمی‌گردد. حال به سه شیوه‌ی بهنجارسازی از دید فوکو بپردازیم.

آزمون/آزمایش (برای مثال، از دانش‌آموزان در مدرسه‌ها، و از بیماران در بیمارستان‌ها). شیوه‌ای از کنترل است که شیوه‌های مشاهده‌ی سلسله‌مراتبی را با روند بهنجارسازی ترکیب می‌کند. این شیوه بیانگر آن مفهومی است که فوکو قدرت/آگاهی می‌نامد، زیرا ترکیبی است همگون از مفهوم “استفاده از زور و اصل حقیقت.”^{۲۰} در این شیوه افراد در مقایسه با حقیقتی پذیرفته شده آزموده و مقایسه می‌شوند (مثلاً میزان آگاهی یا درمانی آنها در مقایسه با دیگران یا آمارهایی مشخص)؛ افزون بر آن ابزاری برای کنترل رفتار آنها است (با مجبور کردن آنها به مطالعه‌ی آثاری خاص یا هدایت آنها در مسیر درمانی مشخص). پیشتر اشاره کردیم که از دید فوکو آگاهی نقش مهمی در کنترل کردن دارد: با دانستن است که ما کنترل می‌کنیم و با کنترل کردن است که ما می‌دانیم. آزمون همچنین افراد را در **جایگاه سند** می‌نشانند. نتیجه‌ی آزمون‌ها همه در سندها ثبت می‌شوند و اطلاعات جزئی درباره‌ی افراد جمع‌آوری می‌شود. به این ترتیب به سیستم‌های قدرت اجازه کنترل افراد را می‌دهند (مثلاً دفتر حضور و غیاب یا کارنامه در مدرسه‌ها و پرونده‌ی بیماران در بیمارستان‌ها). بر اساس اسناد ثبت شده، آنهایی که در قدرت هستند می‌توانند طبقه‌ها، معدل‌ها و هنجارها را فرمول‌بندی کنند تا به‌نوبه‌ی خود مبنایی شوند برای آگاهی دقیقتر درباره‌ی افراد. آزمون و آزمایش فرد را بدل به یک **پرونده** می‌کند - هم به معنای یک نمونه‌ی علمی و هم به‌عنوان موضوعی برای مراقبت. به این ترتیب مراقبت تکنیکی می‌شود برای کنترل کردن.

زندان برجی، برای فوکو، یک مدل معماری ایده‌آل برای نمایش قدرت تنبیه در جامعه‌ی مدرن است. زندان برجی چنان طراحی شده که هر زندانی جدا از دیگری و (با نشستن در سلولش) از چشم همبندی‌هایش پنهان است، هم‌زمان

^{۲۰} همان، ۱۸۴.

هر زندانی در برابر چشم نگهبانانی است که در برج مرکزی زندان نشسته‌اند. نگهبان در حقیقت همیشه هر زندانی را زیر نظر ندارد؛ اما مهم این است که هر زمان که بخواهد می‌تواند. و از آنجا که زندانی هیچگاه نمی‌فهمد که آیا زیر نظر است یا نه همیشه و به ناگزیر چنان رفتار می‌کند که گویی همیشه زیر نظر است. در نتیجه، کنترل با نگهبانی خود زندانی از خودش حاصل می‌شود و نه با کنترل بیرونی و لزوماً توسط نگهبان‌ها.

اصول زندان برجی را نه تنها می‌توان در زندان‌ها اعمال کرد بلکه از آن فراتر در هر سیستم اعمال قدرت (چون کارخانه، بیمارستان، مدرسه) نیز می‌توان به کار گرفت. و، در حقیقت، گرچه مهندس این نوع زندان، بنتهم (Bentham)، خود هرگز نتوانست آن را بسازد، اصول مورد نظر او (یعنی زیر-نظر-داشتن در معنای مراقبت) با هر وجه جامعه‌ی مدرن پیوند خورده است؛ و خود ابزاری شده است برای مجازات/تنبیه مدرن که جای اعمال قدرت پیشامدرن (شاهان و قاضیان) را که بر پایه‌ی رابطه از بالا به پایین بود، گرفته است.^{۲۱}

قدرت در رابطه: مفهوم آن در دو مدل پیش‌مدرن و مدرن

در سال‌های آخر عمر، توجه فوکو بیشتر معطوف روابط قدرت است تا خود قدرت. در این سال‌هاست که وی بر زیست‌قدرت در معنای اعمال قدرت بر تن توجه می‌کند. زیست‌قدرت از دید او در معنای کنترلی است که نهاد یا فرد تابع یک گفتمان بر خودش اعمال می‌کند. او دو شیوه‌ی اعمال کنترل را بدین گونه طرح می‌کند: کنترل توسط گفتمان، و کنترل توسط مجازات. کنترل توسط گفتمان به شکل همکاری و مناظره‌ی میان آدم‌ها صورت می‌بندد و معمولاً مکانیسم قانع کردن از طریق امر بهنجار روند کنترل کردن را درونی می‌کند. توجه فوکو به گفتمان کامگاری (sexuality) از این زاویه بسیار محوری است، زیرا از طریق این گفتمان فرد برای تنظیم رابطه‌اش با دیگران بر خود کنترل‌هایی را اعمال می‌کند. تنظیم رابطه از طریق گفتمان کامگاری از مهمترین شیوه‌های

^{۲۱} همان.

اعمال قدرت در تمام جامعه‌ها است. هیچ جامعه‌ای را نمی‌توان یافت که فاقد نوعی از گفتمان کامگاری نباشد. هیچ فردی را هم در هیچ جامعه‌ای نمی‌توان یافت که بخشی یا کل این گفتمان را درونی نکرده باشد.

توجه فوکو به گفتمان کامگاری، مانند شیوهی مجازات مدرن، به او نشان می‌دهد که روابط قدرت در دو محور عمودی و افقی عمل می‌کند. اعمال قدرت بر محور عمودی، یعنی از بالا به پایین، اغلب همراه است با نوعی مجازات جسمی که توسط کسی یا نهادی بر تن یک شخص یا جمعیت اعمال می‌شود. هدف این نوع شیوه، حفظ قدرت است از طریق ایجاد ترس در بدنه‌ی جامعه، و البته با این فرض که این بدنه نقشی در تولید قدرت ندارد؛ آن هم به این دلیل که پنداشته شده بدنه توان اندیشیدن و در نتیجه وضع قوانین و تصمیم گرفتن را ندارد. به‌سختی زمانی در گذشته‌هایی دور گفتمانی باورمند و قضایی، نوع روابط میان انسان‌ها را تعریف کرده و توسط کسی یا چیزی بیرونی بر جامعه‌ی انسانی تحمیل شده است. این گفتمان از آن زمان به بعد به‌عنوان امری مقدس و تاویل‌ناپذیر بر همگان حاکم شده است. بر این پایه قدرت از بالا به پایین حالت پایگانی یافته و هر کس در جامعه تابع جایگاهش نقش پیدا می‌کند. این جایگاه از طریق نزدیکی به قدرت تعریف می‌شود و نه از طریق توانایی‌های شخصی. و چون قدرت خود را از فرمانبرها جدا می‌بیند به خود نقشی انحصاری می‌دهد. تفویض قدرت از این نگاه سنتی در معنای بیعت است، به معنی قبول حقانیت حکومت توسط زیردستان. تفویض در این حالت همیشه از طرف پایین به بالا روی می‌دهد. بعد از این تفویض، انحصار قدرت از سمت بالا به پایین شکل می‌گیرد؛ هدف نیز حفظ وضع موجود است. از این زاویه نیز قدرت به کسی که این اصل را زیر سؤال ببرد، به‌عنوان خاطی می‌نگرد و به‌جای اصلاح او می‌خواهد که از او انتقام بگیرد.

اعمال قدرت بر محور افقی اما دو سویه و در هم پیچ است و آنگونه که دلوژ توصیف کرده مانند گیاه مرغ (ریزم) گسترده و از همه سویه است. به‌سختی شبیه فنهایی در هم پیچ از هر سو و توسط هر کس تولید و اعمال می‌شود. در این حالت فرد خود تولید قدرت می‌کند، خود اعمال می‌کند و خود موضوع اعمال قدرت می‌شود. در این تکنیک گفتمان‌های اخلاقی و عرفی که ممکن است

مذهبی یا غیرمذهبی باشند، نقش تعیین کننده دارند. روابط قدرت از این زاویه مانند است به یک مخروط یا یک پیچک رونده که هم در سطح می‌گسترده و هم به سمت بالا می‌رود و تنه‌ی عمودی قدرت را نیز در بر می‌گیرد. در نهایت قدرت بر این محور است که تولید می‌شود، بنابراین دولت همیشه به تولید قدرت در این سطح نیاز دارد. وجود و حمایت از نهادهایی چون دانشگاه و رسانه‌ها به منظور آن است که آن قدرت قهری را تا حد ممکن بدل به این قدرت نرم کند و از مردم حقانیت بگیرد.

نتیجه‌ای که می‌توان در پایان گرفت این است که شکنجه تنها نشانه‌ی فقدان هنر حکومت کردن نیست، بلکه فراتر از آن نشانه‌ی ناتوانی جامعه در آفریدن گفتمان‌های اخلاقی، سیاسی، اجتماعی است که در آن روابط میان انسان‌ها برابر دیده شده‌اند. نیز نشانه‌ی آن است که فرمانبر استقلال اندیشیدن را از دست داده است یا که نمی‌تواند آن را به دست آورد. در واقع پدیده‌ی شکنجه در یک جامعه نشانه‌ی ناتوانی آن جامعه در کل است و نه فقط حکومت آن. دلیل آن هم این است که جامعه‌ای از این دست قادر به تولید گفتمان برای بهنجارسازی نیست. از هنرهای حکومتگری مدرن یکی همین گرفتن قدرت از نهادها و تفویض آن به گفتمان حاکم در نهادهای نرم است. تعادلی که دولت مدرن در میان گفتمان و اعمال قدرت به وجود می‌آورد در واقع با تفویض قدرت به فرد برای تنظیم روابط خود با دیگران روی می‌دهد. از این نظر گفتمان دینی اتفاقاً نقش مهمی در این جوامع بازی می‌کند، چیزی که هست این قدرت نه در اعمال قهری بلکه در تکنولوژی کنترل خود توسط خود عمل می‌کند، آن هم توسط گفتمان‌ها. در جامعه‌ی غیرسکولار دین از طریق گفتمان قضایی در جامعه نقش بازی می‌کند؛ حال آنکه در جامعه‌ی سکولار نقش دین از طریق گفتمان‌های اخلاقی و عرفی است.

فوکو تکنولوژی اداره‌ی فرد توسط خود را ناشی از یک گفتمان دینی می‌بیند و با اصطلاح قدرت شبانی/زاهدانه (pastoral power) تعریف می‌کند. با این تکنیک فرد خود عامل هدایت خود در جهت منافع کلی جامعه می‌شود. تکنولوژی فرد بر فرد ناشی از یک گفتمان دینی یا اخلاقی باورمند شکل می‌گیرد و فرد در

نهایت و در جهت رستگاری یا بهنجارسازی خود دست به کنترل خود می‌زند. باید توجه داشت که چنین اعمال قدرتی کاملاً درونی نیست و همچنان از عامل‌های بیرونی ناشی می‌شود، با این تفاوت که عامل بیرونی اینجا رهبران دینی هستند که روی فرد نقش اندیشمندانه دارند و نه نقشی قهری بدان گونه که ممکن است نهادهای سیاسی داشته باشند و فوکو آن را با اصطلاح قدرت تحمیلی (imperial power) تعریف می‌کند. فوکو بر آن است که قدرت مدرن در جوامع غربی شامل هر دو سیستم اعمال قدرت شبانی و تحمیلی است. یعنی هم نهاد سیاسی بیرونی در تنظیم روابط به شکل عقلانی عمل می‌کند و هم نهادهای دینی و اخلاقی در تنظیم روابط میان افراد از گفتمان‌های دینی و اخلاقی بهره می‌برند. و اگر ما این دولت‌ها را سکولار تعریف می‌کنیم به معنای آن نیست که قدرت دین دیگر در عرصه‌ی تصمیم‌گیری نقش ندارد، بلکه به معنای آن است که قدرت دین در این جامعه‌ها به جای داشتن قدرت قضایی و عملی متکی شده‌اند به یک قدرت گفتمانی.

در جوامع دیکتاتوری تفویض قدرت یک طرفه و توسط فرد به نهادهای سیاسی صورت می‌گیرد، در جوامع مدرن تفویض قدرت دو سویه است و دولت نیز برای ایجاد میدان عمل برای فرد قدرت خود را به افراد تفویض می‌کند. هر دو شیوه از قضا برای تاثیر گذاردن بر روابط افراد است، اما تفاوت در این است که در جامعه‌ی غیرسکولار ترساندن نقش اصلی را در کنترل خود از خود بازی می‌کند، حال آنکه در جامعه‌ی مدرن بهنجار نبودن و بنابراین شرمسار بودن از عمل نابهنجار افراد را بر آن می‌دارد که از آن عمل دوری کنند. بنابراین پنهان‌کاری و دورویی ممکن است در این جوامع بیش از پیش فعال بشود، اما مهم آن است که گفتمان به جای اعمال قهری نقش کنترل‌کنندگی می‌یابد. میان دو تکنولوژی اعمال قدرت بیرونی و اعمال قدرت درونی همیشه نوعی تقابل وجود دارد، همزمان نوعی بده‌بستان هم در جریان است، اما آنجا که این دو در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند گسست‌های اجتماعی به شکل‌های خطرناک رخ می‌دهند؛ از جمله با نمایش آن در ناهنجاری‌های فرهنگی یا انحصار قدرت در دست فرد یا عده‌ای.

همراهی و هم‌رایی این دو از سوی دیگر موجب شکل گرفتن قدرت ملی در سطحی بسیار نیرومند می‌شود.



جدایی دین از سیاست ممکن است، اما...*

در مقاله‌ای با عنوان «جدایی دین از سیاست: ممکن یا تخیل»^۱ محمد برقی می‌نویسد که جدایی دین از سیاست ممکن نیست و چنین بحثی بیهوده است. دلیل آن را هم در تاثیرگذاری مستقیم و غیرمستقیم دین بر سیاست می‌داند. در مقابل بسیار-اند کسانی که تنها راه نجات ایران را در جدایی دین و سیاست می‌دانند. آن هم در معنای محو کامل دین از هر نوع فعالیت اجتماعی و شخصی کردن امر دین. افراط و تفریطی که در این دو نگرش وجود دارد مانع از درک مفهوم جدایی دین از سیاست در حکومت‌های مدرن می‌شود؛ و اینکه چگونه مرزی را می‌توان برای این جدایی کشید. از نمونه‌ی سقط جنین که آقای برقی آورده‌اند شروع کنیم. بحث سقط جنین که در سال‌های اخیر نقش بسیار تعیین‌کننده‌ای در انتخابات سیاسی آمریکا بازی کرده ریشه در یک اندیشه‌ی مسیحی دارد و بسیاری از مسیحی‌باوران را در جریان انتخابات به صحنه‌ی سیاست کشیده و وزنه‌ی رای‌ها را اغلب به نفع جمهوریخواهان تغییر داده است. از این زاویه سخن آقای برقی درباره‌ی حضور دین در سیاست درست است. درست به مانند مسئله‌ی ازدواج همجنسگرایان در جریان انتخابات سال‌های ۲۰۰۰ و بعد از آن که باز وزنه‌ی انتخابات را به نفع جمهوریخواهان تغییر داد؛ یا مسئله‌ی حجاب

* این مقاله در پاسخ به آقای محمد برقی نوشته و نخست در گویانیوز چاپ شد.

^۱ <http://news.gooya.com/politics/archives/2014/06/181229.php>

در انتخابات فرانسه. در همه‌ی این موارد ما می‌بینیم که باورهای دینی در بازی انتخابات وزنه را به‌نفع یکی تغییر می‌دهد. اما مسئله شیوه‌ی اعمال قدرت دین است در این تحولات سیاسی. به‌طور خلاصه می‌توان گفت که دین در این تحولات از طریق گفتمان سیاسی نقش بازی می‌کند، نه از طریق قانون یا حکم‌های تغییرناپذیر دینی.

اگر بخواهیم بیشتر با آقای برقعی موافقت کنیم می‌توانیم به مسئله‌ی نقش گسترده‌ی دین در فرهنگ اشاره کنیم یا به نقش آن در نظام ازدواج، اخلاق، تعریف حقوقی، و در کنار آن فرهنگی، از گناه و احساس شرم، و حتی شیوه‌های اندیشیدن و استدلال دینی مردمان. در این تردیدی نیست که در تمام این موارد دین نقش بسیار گسترده و تعیین‌کننده‌ای بازی می‌کند. بنابراین کودکانه است اگر فکر کنیم که می‌توان بدون نادیده گرفتن این امور به دین پرداخت یا حتی فراتر از آن پنداشت که می‌توان در این امور دین را از صحنه خارج کرد. همان‌گونه که پل ریکور، فیلسوف مردمشناس، در کتاب **تاریخ و حقیقت** مطرح می‌کند “مذهب هنوز از مهمترین عامل‌های تعیین‌کننده‌ی اخلاق، اندیشه، رفتار و انگاره‌های ما است.”^۲ هیچ جامعه‌ای را نمی‌توان یافت که رابطه‌ی خود را با مذهب یکدست بریده باشد. نیز جامعه‌ای را هم نمی‌شناسیم که – تا آنجا که تاریخ و اسناد نشان می‌دهند – از تصور خدا عاری باشد. از سوی دیگر فوکو، فیلسوفی که روی ساختار و کارکرد قدرت کارهای تعیین‌کننده‌ای دارد، نقش کارکردی دین را در تولید و اعمال قدرت بسیار مهم می‌داند. اما او کارکرد دین را در جامعه‌های مدرن متفاوت از کارکرد آن در جامعه‌های پیش‌مدرن ارزیابی می‌کند. اگر بخواهیم بحث او را در یک جمله خلاصه کنیم می‌توانیم گفت که دین در جامعه‌های مدرن بیشتر در گفتمان‌های فرهنگی نقش دارد و آن هم در شیوه‌ی کنترل فرد توسط خود. او این شیوه را با اصطلاح قدرت شبانی/زاهدانه (pastoral) تعریف می‌کند. این در حالی است که در جامعه‌های پیش‌مدرن نقش دین بیشتر

² Ricoeur, Paul. 1965. *History and Truth*, translated by Charles A. Kelbley, Northwestern University Press. pp. 110-128.

از طریق گفتمان قضایی تعریف می‌شد.^۳ گفتمان دین در جامعه‌ی مدرن در بهنجارسازی‌های اخلاقی و فرهنگی نقش مهمی دارد و از این طریق نیز در تنظیم روابط میان آدم‌ها ایفای نقش می‌کند.^۴

بنابراین حذف دین در معنای بیرون راندن کامل آن از جامعه بیشتر پنداری است غیرواقع‌بینانه. سکولاریسمی که تا این حد افراطی خواهان محو دین از تمام سطوح جامعه است تنها با باورهای دینی نمی‌جنگد، بلکه بدتر از آن با واقعیت‌های دندان‌شکنی می‌جنگد که در هر گام باور و بنیان‌های فکری او را به چالش می‌گیرد. درافتادن چنین نگرش‌های افراطی به دامن دشنام و توهین نتیجه‌ی انکار این واقعیت دندان‌شکن است. در پایین همان مقاله، در بخش نظرات، چند نفر با عصبانیت و حتی دشنام بر آقای برقی خرده گرفته‌اند که “جدایی دین از سیاست ممکن است” و شده است و “حمایت آقای برقی از حضور دین در سیاست نتیجه‌ای جز محکم کردن پایه‌های حکومت دینی یا ایدئولوژیک شیعه در ایران ندارد.” و بنابراین “ایشان جاده-صاف-کن چنان تفکری است.” در مقابل و در حمایت از سکولاریزم برخی “از جدایی دین و سیاست در دوران پهلوی‌ها” سخن رانده‌اند و “آن را نشانه‌ی امکان چنین امری” دانسته‌اند – که البته دانه‌هایی از حقیقت و واقعیت در آن نهفته است. یکی از نظرات از این حرف‌ها فراتر رفته و مدعی شده که نسل جوان ایران دین را کنار گذاشته و دیگر نمی‌خواهد زیر یوغ حکومت آخوندی باشد. او می‌نویسد:

“آقای کهن سال آینده ایران را جوانان آن باید انتخاب کنند جوانان ایران هم از برکت موجودی دروغگو، فاسد و جانی بنام ملا و آفتابه پر کن ملا از هر چه دین بیزارند، آنها خدا را هم قبول ندارند چه برسد به دین تحمیلی زور گوی دیکتاتور آدمکش اسلام را. دوره شما گذشت باندازه کافی هنرنمایی کردی جانم”

³ Michel Foucault. “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress.” *Ethics: Subjectivity and Truth*, 256.

نخست باید افسوس خورد که در اغلب این پاسخ‌ها دشنام و تهمت جای استدلال و تحلیل را گرفته است. این گونه پاسخ‌ها ما را به هیچ جایی نمی‌رساند و دانش و موضع سیاسی ما را نیز نه عمق می‌بخشد، و نه به نقطه‌ی اشتراک می‌رساند. بدتر از آن بحث را آلوده به نوع دیگری از گرایش‌های افراطی سیاسی می‌کند و مانع از فهم اصولی موضوع و گزیدن عمل درست می‌شود. دو دیگر اینکه، در حد افراطی سخن از نابودی دین راندن ما را به عرصه‌ی پندارهای غیرواقع‌بینانه می‌کشاند و اجازه نمی‌دهد که با دریافت نقطه‌های مشترک در بحث زمینه‌ای برای طرح و عمل اصولی موضوع بیابیم. حرف‌های دلخوشکنکی چون “دیگر نسل جوان ما بی‌دین شده است و بنابراین کار حکومت دینی تمام است” یک ساده‌اندیشی بیش نیست.

دین همچنان و مثل گذشته در تولید قدرت در جامعه نقش دارد و همچنان در تنظیم رابطه‌ی میان آدم‌ها و نهادها تعیین‌کننده عمل می‌کند. چیزی که هست در جامعه‌ی سکولار کارکرد آن نه از طریق اعمال قهری و انحصاری قدرت که بیشتر از طریق گفتگو در حوزه‌ی گفتمان تعیین می‌شود. مثال سقط جنین به‌عنوان یک مسئله در گفتمان سیاسی آمریکا این موضوع را به‌خوبی نشان می‌دهد. کلیسا در اینجا از طریق یک حکم قانونی عمل نمی‌کند، بلکه تلاش آن در این است که این عمل را، که به‌زعم کلیسا گناه است، در حوزه‌ی قضایی به یک جرم بدل کند و با تعریف آن به‌عنوان قتل نفس مانع از وقوع آن شود. اگر چنین قانونی تصویب شود، مسیحیت قدرتی فراتر از حوزه‌ی خود می‌یابد و هر فرد معتقد یا غیرمعتقدی را در جامعه تحت تاثیر مستقیم قرار می‌دهد. در حال حاضر این مفهوم به‌عنوان گناه و در حوزه‌ی گفتمان مورد بحث و گفتگوی همه‌ی باورمندان است. اما با تبدیل آن به قانون دریچه‌ی گفتگو در این باره بسته می‌شود و هر آمریکایی با هر باوری ملزم به پذیرش و اجرای آن است. با چنین تحولی مسیحیت نقش از-دست-داده‌ی خود در گفتمان قضایی را، حداقل در این باره، باز پس خواهد گرفت. اینکه بتواند یا نتواند بسته به شرایط جامعه و شیوه‌های تفویض و انحصاری کردن قدرت در جامعه دارد.

در مقابل، نمونه‌ی پذیرش حق ازدواج همجنسگراها در سال‌های اخیر روند عکس را نشان می‌دهد. این قانون می‌خواهد قوانین حاکم بر نظام ازدواج را که تاکنون مسیحی بوده از حوزه‌ی قضایی بیرون براند و آن را منوط به تصمیم افراد کند. این عمل از دید دین‌باوران همچنان یک گناه محسوب می‌شود، اما چنین باوری دیگر قدرت اعمال نظر و تغییر سرنوشت دیگر افراد را ندارد.

تردیدی نیست که احتمال تغییر رژیم مذهبی ایران به رژیمی سکولار، مثلاً از نوع رژیم شاه، همیشه وجود دارد. این گونه اتفاقات در عرصه‌ی سیاست ناممکن نیست، به‌ویژه اگر نیروهای خارجی نیز در این راستا نقش به‌سزایی بازی کنند. اما این به معنای پایان دین نیست. چنانکه نبود و رژیم به‌اصطلاح سکولار شاه نقطه‌ی پایانی بر قدرت کنترل دین نگذاشت و دیدیم که دین بعد از انقلاب با شیوه‌ای انحصاری سه قدرت قضایی، سیاسی و فرهنگی را در انحصار خود درآورد. یا بعد از هفتاد سال حکومت مارکسیستی در شوروی و مخالفت علنی و پنهان با عمل دینی در این جامعه آنچه از ویرانه‌ی آن سر بر آورد جامعه‌هایی بودند همچنان دینی با فرهنگی سنتی. درست است که حکومت این کشورها دینی نشدند، اما آن را نباید به این معنا گرفت که دین در این کشورها حضور فعال ندارد یا در تغییر نظام نقش تعیین‌کننده بازی نمی‌کند. چنانکه جدایی دین از سیاست در آمریکا در معنای محو قدرت دین در این جامعه نیست. دین در این جامعه نه تنها قدرت دارد، بلکه این قدرت را از طریق گفتمان‌های فرهنگی به‌خوبی اعمال می‌کند. سیاست‌زدگی بحث‌های ما اغلب مانع از آن می‌شود که به اموری چنین مهم از زاویه‌های درست بنگریم. ما در حالی که خواهان اصول جهانشمول حاکم بر جهان مدرن هستیم و سنگ این مفاهیم جهانشمول را بر سینه می‌زنیم، در عمل و اندیشه همه چیز را از روزن خواست‌ها و آرمان‌های خود علیه رژیم ایران می‌بینیم و تحلیل می‌کنیم. تاریخ فرایندها برای ما اهمیت ندارد و نمی‌خواهیم پدیده‌ها را در ظرف تاریخی آنها بنگریم و مطالعه کنیم. ما با باورهای خود به دنیا می‌نگریم و با همان‌ها همه چیز را توجیه می‌کنیم. ممکن است که نسل جوان ما دین‌باوری را به کناری گذاشته باشد. شاید، اما مگر این پایان تاریخ دین در ایران

خواهد بود؛ یا این روند قابل برگشت نیست؟ مگر در جریان انقلاب برگشت به دین رخ نداد؟

با این همه در سخن این دوستان نقطه اشتراک‌هایی هست که باید برجسته شوند. نخست، آنچه این دوستان را به حق برمی‌آشوبد انحصاری بودن قدرت در ایران است. خطر آن نیز همان‌طور که فوکو توضیح داده تنها متوجه‌ی مردم نیست، بلکه متوجه‌ی خود انحصارگران نیز هست. رابطه‌ی میان تولیدکنندگان قدرت، یعنی مردم، و آنانی که در پی انحصار آن هستند، همیشه بحران‌زا بوده است و در نهایت حکومت انحصارطلب را نابود کرده است. قدرت در ذات خود نه بد است و نه خوب. کارکرد آن است که مهم است. از دید فوکو “قدرتی خطرناک است که به قصد انحصار سرکوب می‌کند و حکومتی خطرناک نیست که راه بقای خود را در تفویض بخشی از قدرت به مردم می‌بیند و به این ترتیب توازنی میان بدنه‌ی قدرت و عاملان تولید آن، یعنی مردم، ایجاد می‌کند.”⁵ برداشتن چنین انحصاری حق طبیعی همه‌ی ما ایرانیان است. مشارکت در قدرت سیاسی خواست نخستینی است که بسیاری از ماها را با هر باور و اندیشه‌ای در کنار هم می‌نشانند.

دو، همان‌طور که یکی از نظر-دهندگان نوشته ما جامعه‌ای می‌خواهیم که کس یا کسانی که برخوردار از امتیازهای اقتصادی، سیاسی، دینی یا فرهنگی هستند نتوانند بالادست قانون عمل کنند. برخورداری از امتیازهای ویژه، آن هم به‌اعتبار یک باور دینی یا ایدئولوژیک، باعث می‌شود مشارکت مردم در جامعه در حد تولید قدرت برای این افراد پایین بیاید. نابرابری و برخورداری از امتیازهای خاص از ویژگی‌های جامعه‌های طبقاتی است، اما جامعه‌ی دمکرات حداقل اجازه نمی‌دهد که کسی به‌صرف داشتن امتیازهای خاص فراتر از قانون قرار گیرد و از قضا این کار را برای حفظ همان نظام نابرابر انجام می‌دهد. دمکراسی را بسیاری برابری در مقابل قانون در عین نابرابری‌های طبقاتی تعریف کرده‌اند. واقعیتی که در تمام جامعه‌های دمکرات مدرن به چشم می‌خورد. این هم نوعی انحصار است

⁵ *Essential Works of Foucault, 1954–1984*, 3 volumes, edited by Paul Rabinow, New York: The New Press, 1997–1999.

محصول دوران مدرن که خوب بحث آن مجال دیگری می‌طلبد. درباره‌ی ایران اما مسئله ساختار بسته‌ی قدرت، یا به تعبیر فوکو انجماد قدرت، است که رشد و توانمندی بخش‌های مختلف جامعه را مانع می‌شود.

خواست سوم که مهمتر از همه است، همان جدایی دین از سیاست است. این امر شدنی است و در بسیاری از جامعه‌ها هم اتفاق افتاده است، اما نه با انگاره‌های ایدالیستی و افراطی که خواهان محو دین در جامعه است. جدایی دین از سیاست در واقع در معنای انتقال قدرت دین از حوزه‌ی گفتمان قضایی و اجرایی به حوزه‌ی گفتمان‌های فرهنگی است. بنابراین در پاسخ آقای برقعی باید گفت جدایی سیاست از دین امری ممکن است نه تخیلی. همزمان باید به کسانی که این نظریه را در حد محو کامل دین تعریف می‌کنند نیز گفت که چنین امری چیزی جز یک پندار نیست. جدایی دین از سیاست یک امر نسبی است. بنابراین به جای خواست غیرواقعی بی‌دین شدن جامعه باید مرزهای این جدایی را مشخص کرد و بر سر مکانیسم جابه‌جایی آن به بحث پرداخت؛ آن هم تابع شرایط ویژه‌ی فرهنگی و تاریخی‌مان. پروژه‌ی جدایی دین از سیاست، که با مفهوم “غیردینی کردن” (سکولاریزم) گره خورده، بدون درک از منبع تولید قدرت و ساختارهای آن امکان‌پذیر نیست. در گام بعد باید دید که این روند چگونه با شرایط ایران و حضور دین اسلام شیعی قابل تطبیق است.

به این منظور اجازه دهید ببینیم مکانیسم‌های اعمال قدرت در جامعه چیست و تفاوت آنها در جامعه‌های پیش‌مدرن و مدرن کدام است. نخست از تعریف اصطلاح‌های فوکویی در این باره آغاز کنیم. قدرت از سیاست متفاوت است. سیاست قدرت نیست، بلکه برآیند متراکم آن است در نهادهای حکومتی و گفتمان سیاسی حاکم بر آن. حکومت نیز از قدرت جدا است. حکومت یک سازمان و نهاد سیاسی است برای رسیدن به هدف‌هایی که قدرت‌های مختلف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی می‌خواهند پیش ببرند. استفاده از این اصطلاح‌ها به جای یکدیگر می‌تواند موجب توهم در بحث شود.

دو، قدرت در رابطه تولید می‌شود. هر نوع رابطه‌ای میان هر دو موجود زنده‌ای موجب تولید نوعی قدرت است. بنابراین مردم در رابطه‌های خود قدرت را

تولید می‌کنند، حتی مردمی که در یک حکومت انحصاری و منجمد از قدرت سیاسی دور شده باشند. کنترل، مهار و سرکوب نشان می‌دهد که تمام حکومت‌ها منبع تولید قدرت را می‌شناسند و ضمن اینکه خواهان تفویض قدرت از سوی مردم هستند در باز پس دادنش به آنها مقاومت می‌کنند. در کنار آن هستند حکومت‌هایی که با پس دادن بخشی از قدرت به تولیدکنندگان آن زمینه‌ی مشارکتی پدید می‌آورند که موجب پایداری بیشتر خودشان در جامعه می‌شوند. این نوع حکومت‌ها را دمکرات می‌نامیم.

شیوه‌های تولید قدرت در جامعه بسیار پیچیده و در عین حال سیال است. رابطه‌ی یک زن و شوهر را در نظر بگیرید. این رابطه دائم در حال تولید قدرت از دو سوی رابطه است و بسته به شرایط نقش عوض می‌کند، تا آنجا که زمانی عمودی است و زمانی افقی. زمانی مرد در بالا قرار می‌گیرد و زمانی زن یا هر دو رابطه‌ای افقی و به اصطلاح برابر ایجاد می‌کنند. مرد نان‌آور ممکن است قدرت بیشتری نسبت به زن خانه‌دار داشته باشد، اما نقش و شخصیت زن خانه‌دار حتی در جامعه‌ی سنتی ممکن است این رابطه را به شیوه‌های مختلف به نفع خود تغییر دهد. حقوق و وظایف تعریف شده در گفتمان‌های مختلف هم در تغییر وضعیت این دو بسیار مهم هستند. از این رو، همیشه باید این رابطه‌ها را تابع شرایط دید و بررسی کرد. نگرش آرمانی مهم است، اما تنها از این زاویه به رابطه‌ی زنان و مردان نگریستن ما را در خلاء بی‌عملی قرار می‌دهد. به‌عنوان نمونه اگر زن و شوهری مذهبی باشند، نقش دین در تعیین رابطه‌ی آنها بسیار تعیین‌کننده می‌شود. گفتمان دین در این رابطه قدرت بیشتر را نه تنها به مرد تفویض می‌کند، بلکه فراتر از آن در قوانین آن را منجمد می‌کند. به این ترتیب چنین رابطه‌ای خطرناک می‌شود و می‌تواند منجر به نابرابری پایدار در این رابطه و رابطه‌های منبعث از آن، مثلا رابطه با فرزندان، شود. پی‌آمدهای چنین رابطه‌ی منجمدی زیاد و حتی ناشناخته است. مثلا اگر مردی تابع این گفتمان حق کار کردن را از زن بگیرد، به‌طور غیرمستقیم بر توانایی جامعه در تولید متخصص هم ضربه می‌زند. چنین روند نابرابری باعث عقب‌ماندگی فرهنگی، اقتصادی و فنی جامعه هم می‌شود. درک این مسائل کمک می‌کند که با برگزیدن شیوه‌های عملی و ممکن

گام به گام به آن شکل آرمانی نزدیک شد. اما عدم درک این فرایندها تنها ما را بر آن می‌دارد که در خلاء بی‌عملی از رابطه‌های آرمانی دفاع کنیم.

قدرت یک فرایند سیال است و با شیوه‌های تفویض رابطه‌ی مستقیم دارد. اگر تفویض به شیوه‌های عقلانی و آرام صورت گیرد جامعه کمتر دچار بحران می‌شود، اما اگر حکومت دست از انحصار بر ندارد تفویض با شیوه‌های قهرآمیز به‌عنوان تنها راه‌های قابل تصور به کار گرفته می‌شود. سیال بودن قدرت بیش از هر چیز ناشی از امکان طرح مسائل در گفتمان‌های حاکم در جامعه است. گفتمان‌های اقتصادی، قضایی، حقوقی، دینی، فرهنگی و جز آن. بدون این گفتمان‌ها که خود را در قانون‌ها، حق‌ها، امتیازها، و عرف‌های حاکم متبلور می‌کنند رابطه‌ی قدرت قابل تبیین و درک نیست. وجود گفتگو بر سر تعیین و تعریف روابط و قوانین حاکم خود از نخستین گام‌ها در ضعیف کردن انحصارها و بالا بردن سیالیت قدرت است.

رابطه‌ی کارگر با کارفرما رابطه‌ی سیال را به‌خوبی نشان می‌دهد. یک کارگر تابع شرایط بحرانی و بیکاری ممکن است حتی از حقوق طبیعی خود نیز بگذرد مگر کاری با درآمدی اندک پیدا کند. در این حالت رابطه عمودی است و کارفرما دست بالا را دارد، اما همین کارگر می‌تواند در یک اتحادیه با اعتصاب رابطه‌ی قدرت را تغییر دهد و کارفرما را در موقعیت فرودست یا حداقل افقی قرار دهد. در جامعه‌های مدرن غرب کارفرماها، مثل گذشته، دیگر با اعمال قوانین خشن این رابطه را به نفع خود تمام نمی‌کنند. از این نظر حتی گفتمان‌های حقوقی و قضایی علیه آنها است یا حداقل به نفع آنها عمل نمی‌کند. با این همه کارفرمایان هنوز هم می‌توانند با تغییر شرایط بازار کار برای خود نقش فرادستی به وجود آورند؛ البته با شیوه‌هایی پیچیده، مثلاً با ایجاد لشکر بیکاران به شیوه‌های مختلف شامل تولید متقاضی کار، انتقال کارخانه‌ها به مناطقی که با کارگر ارزان اشباع شده است و جز آن. همزمان با از کار انداختن اتحادیه‌ها رابطه‌ی کارگر را با نهادهای تولید قدرت برای آنها محدود یا نابود می‌کنند. از آن سو کارگران ممکن است در شرایط نبود اتحادیه‌ها از نهادهای دیگر برای پیشبرد خواست‌های خود استفاده کنند؛ و از قضا نهادهای دینی و گفتمان‌های دینی از جمله‌ی آنها است. از

این زاویه، نفس دینی بودن یک نهاد بد یا خوب بودن آن را تعیین نمی‌کند. شرایط حاکم بر جامعه این نقش‌ها را در لحظه تعیین می‌کند. در حالیکه سرمایه‌داری در رابطه‌ی میان کارگر و کارفرما همچنان به نقطه‌ی انجماد قدرت گرایش دارد، در روابط فرهنگی و اجتماعی با تفویض قدرت به همگان تعدیلی در روابط ایجاد کرده است.

نظام سرمایه‌داری به قدرتِ گفتمان و استفاده از آن در جهت رسیدن به اهدافش به‌خوبی واقف است. ما در سیاست شاهد استفاده از این متغیرهای گفتمانی بوده و هستیم. برای نمونه به استفاده‌ی ابزاری آمریکا از اسلام در مناطق و زمان‌های مختلف توجه کنید. در افغانستان و در سال‌های اشغال آن کشور توسط شوروی آمریکا حامی نیروهای مذهبی‌ای بود که اساساً خواهان جدایی دین و سیاست نبودند. در آن سال‌ها آمریکا در ایران با حکومت مذهبی مخالف بود و هم‌زمان در کشور همسایه از نیروهای مذهبی برای پیشبرد سیاست‌های ضدشوروی‌اش استفاده می‌کرد. سیاست آمریکا در قبال دو کشور سوریه و مصر نمونه‌ی دیگری از این رفتار دوگانه است. آمریکا در سوریه از نیروهای مذهبی مخالف اسد پشتیبانی می‌کند. حمایتی که از قضا با پشتیبانی بسیاری از روشنفکران ما، و آن هم به‌اعتبار دشمنی با جمهوری اسلامی، همراه است. اما درست در همین زمان از کودتای یک ژنرال در مصر حمایت می‌کند و آن هم با ترس از حضور مذهبی‌ها در قدرت. در سوریه اسد دیکتاتور است ولی در مصر سبسی نه سرکوبگر دیده می‌شود و نه دیکتاتوری نوظهور.

این نمونه‌ها نشان می‌دهد که سیاست آنگونه که ریکور تعریف می‌کند، یک عمل رتوریک است. یعنی گفتمانی است، اغلب توخالی، برای رساندن سیاستمداران به اهدافشان. ریکور، مانند ارسطو، نهاد سیاسی را ملموس‌ترین نهاد اجتماعی می‌داند. دلیل آن هم این است که برای دیگر نهادها - مثلاً نهادهای دینی و اقتصادی - فضا ایجاد می‌کند و هم‌زمان مانع از آن می‌شود که یکی دیگری را اشغال کند. کارکرد دیگر آن متحد کردن شهروندان کشورش است برای رسیدن به هدف‌های مورد نظر. اما هم‌زمان ریکور قدرت سیاسی را ذاتاً نامطمئن، پارادوکسیکال و شکننده می‌داند؛ زیرا قدرتی است که مستقیماً از توانایی مردم

پدید می‌آید و دست به عمل مشترک می‌زند؛ به این معنی که در اتحاد همگانی کارهایی را می‌تواند به انجام برساند که هیچ کدام به تنهایی قادر به انجامش نیستند.^۶ شکننده هم هست، چون هر آن ممکن است پشتیبانی مردمی خود را از دست بدهد یا نتواند آنها را در جهت اهدافش به خط کند. سیاست در واقع آگاهی‌هایی است که از فاصله‌ی میان حاکم و محکوم پدید می‌آید. حاکم سلطه دارد و می‌تواند محکومان را به اطاعت وادارد. پس به‌طور متناقض (پارادوکسیکالی)، هیچ جامعه‌ای را نمی‌توان یافت که بدون قدرت و دولتی که بازی علائق فردی را در هم بشکند وجود داشته باشد. این امر باعث شکنندگی سیاست می‌شود. مهمترین دلیل شکنندگی سیاست در تولید گفتمان‌های رتوریک (تو خالی) است، آن هم برای آفریدن فضایی سیاسی به نفع خود. رتوریک در سیاست ناشی از قول‌های بی‌پایه‌ای است که سیاستمداران به مردمانشان می‌دهند.^۷ رتوریک سیاسی همیشه با ساختار قدرت، اداره‌ی جامعه (حکومت‌داری) همسو نیست، بلکه از آن مهمتر با شیوه‌های رساندن یک فرد یا حزب به قدرت همساز است. در گام بعد رتوریک به کار می‌رود تا مردم را در جهت هدفی خاص همراه کند. از این رو است که در جریان انتخابات سیاستمدار قول‌هایی می‌دهد خلاف روند قدرت در جامعه، اما همسو با شرایطی که او را به قدرت می‌رساند و خود نیز مانند بسیاری می‌داند که این قول‌ها عملی نخواهند شد. ممنوعیت سقط جنین به‌عنوان یک خواست سیاسی در جریان انتخابات آمریکا در واقع یک عمل رتوریک است. زیرا سیاستمداران جمهوریخواه از قدرت مذهبی پشت این خواست استفاده می‌کنند تا مردم معتقد را به نفع خود به پای صندوق‌های رای بکشانند.

با توجه به اینکه قدرت در نهادهای مختلف شکل می‌گیرد و عمل می‌کند باید گفت که نهاد دین از قضا از پایدارترین‌ها آنها در جامعه است. چون توان حضور در دیگر نهادها را بسیار دارد. مثلا در نهاد سیاست بدان گونه که در جریان

⁶ *Oneself as Another*, 194-95

⁷ همان.

انتخابات آمریکا دیده‌ایم. حال چه این حضور و دخالت از طریق گفتمان باشد و چه از طریق توان کنترل فردی و جمعی جامعه. از این زاویه باید رک بگوییم که جنگ با چنین قدرتی مانند است به جنگ دن کیشوت با آسیاب‌ها. کار اصولی اما کانالیزه کردن این قدرت است و فرستادنش به حوزه‌ی گفتمان‌های فرهنگی. دین در این حوزه با درونی کردن عمل زیر-نظر-داشتن (surveillance)، که از مهمترین تکنیک‌های مدرن در اعمال قدرت است، نقش ابزاری مهمی در جامعه‌های سکولار بازی می‌کند. امری که فوکو بدان بسیار توجه داشت. آثار فوکو روی کارکرد زندان، تیمارستان، کلینیک و بالاخره روابط جنسی همه به قصد مطالعه‌ی شیوه‌های زیر-نظر-داشتن مدرن انجام شده‌اند. در این کارها نقش دین از طریق گفتمان‌های اخلاقی، جنسی و جز آن در شیوه‌ی کنترل و بهنجار کردن فرد توسط خودش بسیار برجسته شده است.

می‌توان گفت ما در جامعه با نهادهای متمرکز قدرت سر و کار داریم که تابع گفتمان‌های مختلف شکل می‌گیرند. اجازه دهید موارد جهانشمول در جامعه‌های مختلف را اینجا ذکر کنیم. یک، قدرت توسط مردم و در رابطه‌ی آنها با یکدیگر و نهادهای اجتماعی تولید می‌شود. کدام جامعه‌ی انسانی را می‌توانید یافت که از این نظر استثنا باشد؟ دو، مردم در تمام جامعه‌ها قدرت را به نهادهای سیاسی، فرهنگی و دینی واگذار می‌کنند. هیچ جامعه‌ای را نمی‌توانید یافت که در آن مردم قدرت را تفویض نکنند، تفاوت اما در میزان تفویض و نوع تفویض است. سه، قدرت در جامعه‌های مختلف نهایتاً در نهادهای سیاسی، قضایی، اقتصادی، دینی، قومی و فرهنگی تمرکز می‌یابد. کدام جامعه‌ای را می‌توانید یافت که فاقد این نهادها باشد؟ هیچ، اما تفاوت در ادغام یا جدایی نسبی آنها از یکدیگر است. نیز، میزان اعمال قدرت هر یک بر دیگری است. این نهادها در رابطه و از طریق مشارکت یا تفویض قدرت توسط مردم با هم هماهنگ می‌شوند یا نمی‌شوند. کدام جامعه‌ای را می‌توانید یافت که نیاز به چنین هماهنگی‌ای نداشته باشد؟ هیچ. اما هرچه این هماهنگی بیشتر باشد آن جامعه روند آرامتر و عقلایی‌تری را در اداره‌ی امور طی خواهد کرد؛ برعکس ناهماهنگی این نهادها عامل بحران‌زایی و حل مسائل به گونه‌های غیرعقلایی و قهری است. نبود هماهنگی میان این نهادها

می‌تواند ناشی از ساختارهای اجتماعی یا گفتمان‌های حاکم بر جامعه باشد. در این حالت جامعه دچار بحران می‌شود و تا ایجاد هماهنگی میان این نهادها روند تفویض و باز-پس-گیری قدرت بحرانی می‌ماند. هماهنگی بیشتر در گفتمان‌ها و شیوه‌های اشتراک قدرت روی می‌دهد؛ در نبود چنین فضایی انحصار قهری توسط یکی از این نهادها قدرت را در دست کس یا کسانی منجمد می‌کند. می‌توان از این زاویه دموکراسی و دیکتاتوری را در مکانیسم اعمال هماهنگی بررسی و مطالعه کرد: نظام دموکراتیک بیشتر از مکانیسم کنترل، با تکنیک‌های زیر-نظر-داشتن و بهنجارسازی بهره می‌برد؛ نظام دیکتاتوری از آن سو مکانیسم سرکوب با تکنیک‌های زیر-نظر-داشتن به منظور انتقام گرفتن از خاطیان و مجازات بر تن را تنها شیوه‌ی حفظ قدرت می‌بیند.

با توجه به آنچه رفت دین یک قدرت از دیگر قدرت‌های جامعه است و نمی‌توان آن را نادیده گرفت یا محو کرد. دلیل آن هم خیلی ساده این است که یک، بسیار-اند کسانی که دینی می‌اندیشند و از طریق آن جهان را می‌فهمند؛ دو، دین در تنظیم و بهنجار کردن روابط میان انسان‌ها نقش تعیین‌کننده‌ای داشته و دارد، به‌سختی نقشی بنیادی در قوانین و نظام‌های پایه دارد؛ سه، گفتمان‌های دینی با این نظام‌ها و قوانین بر جامعه و حتی جامعه‌ی سکولار اعمال قدرت می‌کند. این همان سخن آقای برقعی است که به شکلی خیلی ساده مطرح شده است.

حال پرسش این است که با چنین قدرتی چه می‌توان کرد و چگونه می‌توان آن را از دولت جدا کرد؟

سکولاریزم واقع‌بین در پی نابودی دین نیست، زیرا می‌داند که چنین امری ممکن نیست. نیز از توانایی‌های آن در بهنجار کردن روابط واقف است. بنابراین تلاش آن در استفاده از آن برای ایجاد هماهنگی در ساخت‌ها، نهادها و گفتمان‌ها است. آنچه سکولاریسم در شکل واقعی و ممکن می‌تواند بخواهد این است که دین قدرت خود را نه از طریق همجوشی با قدرت اجرایی، یعنی حکومت و توریک سیاسی، که از طریق گفتمان‌های فرهنگی بر جامعه و برای تنظیم روابط در سطح

فردی و جمعی اعمال کند. برای اینکه موضوع روشن شود اجازه دهید در مثالی بر مبنای چند قانون دینی/قضایی حاکم بر تمام جامعه‌های بشری موضوع را باز کنیم. سه اصل ممنوع حاکم بر تمام جامعه‌های بشری را در نظر بگیرید: کشتن، دزدی، و زنا (در معنای رابطه‌ی جنسی بیرون از نظارت). هیچ جامعه‌ای را در طول تاریخ نمی‌توانید یافت که این سه اصل ممنوع‌کننده را نداشته باشد و تابع آن گفتمان‌های فرهنگی، دینی و قضایی خود را تنظیم نکرده باشد؛ تفاوت هم نمی‌کند که دین‌های حاکم بر این جامعه‌ها چه باشند. در گفتمان‌های دینی اینها با اصطلاح گناه تعریف می‌شوند. هر سه‌ی آنها در ده فرمان موسی آمده است. در مسیحیت زیرا عنوان هفت گناه مرگ‌آور تعریف شده است. در اسلام بخشی از گناهان کبیره هستند. در زرتشتی و هندویسم نیز بی‌تردید وجود دارند. همزمان این اصل‌های ممنوعه در گفتمان قضایی و اقتصادی به‌عنوان جرم تعریف شده‌اند و در گفتمان‌های فرهنگی به‌عنوان عمل زشت و ناهنجار.

آیا این سه اصل در دین‌ها شکل گرفته‌اند یا در سازمان‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی؟ بی‌تردید توسط همه‌ی آنها. نقطه‌ی هماهنگی میان این نهادها هم اغلب در جامعه‌های مختلف در حد نهایت است. تفویض قدرت اعمال مجازات بر خاطیان نیز در همه‌ی جامعه‌ها در حد کمال است و کمتر کسی را می‌توان یافت که نخواهد این قدرت را، که هر آن ممکن است توسط کسی بر دیگری اعمال شود، تفویض نکند. در واقع این اصل‌ها چنان تخطی‌ناپذیر می‌نمایند که در هیچ گفتمان دینی، سیاسی و جز آن به گفتگو گذارده نمی‌شوند، مگر مورد سوم – اگر هم به بحث گذارده شوند تابع شرایط استثنا تعریف و توصیف می‌شوند. نمونه‌ی آن فعالیت‌های چریکی در سال‌های پیش از انقلاب است که با ایجاد حق برای خود به‌منظور مبارزه با رژیم شاه دو اصل اول را تابع شرایطی خاص نقض‌پذیر می‌دانست.

حال نگاه کنید به شیوه‌ها یا مکانیسم‌های اعمال این قدرت تفویضی در دو جامعه، یکی دینی و دیگری سکولار. این تفاوت می‌تواند منظور ما از سکولاریسم و جدایی دین از سیاست را روشن کند. جامعه‌های پیش‌مدرن بدون استثنا بر

محور اتحاد میان قدرت دین و سیاست اداره می‌شدند. این شیوهی اداره را در رابطه با این سه اصل ممنوعه بررسی کنیم.

نخست آنکه قتل نفس، دزدی و زنا هر سه گناه بودند. دو، گفتمان قضایی آنها را تابع دین تعریف و مجازات آنها را از طریق گفتمان دینی اعمال می‌کرد. سه، مجازات روی تن اعمال می‌شد و نه بر پایه‌ی محرومیت و هنجارسازی. چهار، گفتگویی درباره‌ی آنها صورت نمی‌گرفت، بنابراین بیرون از گفتمان بودند و شامل هر کس، و با هر اعتقادی، می‌شدند. قوه‌ی قضایی در این جامعه‌ها تابع گفتمان دینی مجازات را مسیری برای رستگاری فرد گناهکار می‌دید و سرنوشت فرد را در دو جهان تعریف می‌کرد. نکته‌ی مهمتر اینکه قوه‌ی اجرایی، تابع گفتمان و قوانین دینی، ناگزیر بود قوانین از-پیش-تعیین-شده را، بدون کمترین چون-چرایی به کار گیرد. کسی نیز یارای تغییر آنها را نداشت. پس شرایط لحظه‌هیچگاه نمی‌توانست در این قوانین خللی پدید آورد یا آنها را در گفتمان‌ها بررسی کند یا تغییر دهد. هماهنگی میان نهادها از طریق دین و با انجماد گفتمان‌ها اعمال می‌شد. دو، تفویض قدرت توسط مردم از پیش و در زمانی پیش از به دنیا آمدن آنها روی داده بود. سه، این تفویض یک سویه بود و قابل برگشت نبود. فقدان جهان‌بینی‌های جایگزین در آن زمان عملاً انحصار گفتمان‌ها و شیوه‌های تفویض را در اختیار نهاد دین می‌گذارد؛ برای همین هم تخطی‌های فردی و جمعی اغلب به صورت شورش‌های کور سرکوب می‌شدند یا در نهایت در درون خود می‌مردند یا به صورت دین یا باوری دیگر در مقابل دین حاکم وارد عرصه‌ی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی می‌شدند. در واقع جالب است اگر تحولات این نودین‌ها را در روند شورش بررسی کنیم و ببینیم از چه مکانیسم‌هایی برای تغییر شیوه‌ی تفویض قدرت استفاده کرده‌اند. یکی از موارد مشترک در اغلب این شورش‌ها، تعریف دوباره‌ی روابط زن و مرد به‌منظور تولید قدرت در پیروان آن دین بوده است. تغییر روابط زن و مرد که می‌تواند بار و وزن گناه سوم را تغییر دهد موجب تغییر چرخه‌ی قدرت در جامعه می‌شود؛ به این معنی که مذهب نوپا بخشی از قدرت را جذب می‌کند و به این ترتیب قدرت اعمال نفوذ بر حکومت و دیگر نهادها را می‌یابد. این فرایند در تحولات جامعه‌ی مدرن نیز جای تامل دارد؛ چنانکه احزاب

سیاسی نیز می‌توانند چنین نقشی را در جامعه‌ی مدرن بازی کنند. مقاومت در برابر این بازتعریف خود از راه‌های مقابله‌ی دین حاکم در پیوند با قدرت سیاسی و نظامی بود و حتی امروز نیز هست.

اتفاقی که در جامعه‌ی مدرن روی می‌دهد و ما آن را با عنوان جدایی دین از دولت اجرایی تعریف می‌کنیم به یک تغییر در حوزه‌ی اعمال قدرت دین برمی‌گردد. عوامل متعددی در این جریان نقش داشته‌اند. وجود یک جهان‌بینی علمی جایگزین که جهان را متفاوت از جهان‌بینی دینی تعریف می‌کرد از مهمترین آنهاست. عامل دیگر تعریف جدید از انسان است تابع مناسبات سرمایه‌داری. انسان بدل به مزدبگیر می‌شود و در شکل جمعیت ارزش سرمایه‌ای می‌یابد. آزادی نیروی کار از قید و بندهای کهن در نظام‌های پیش‌سرمایه‌داری از عوامل مهم در تغییر مکانیسم‌های اعمال قدرت بود. کارگر حق کار در هر جایی را می‌یابد و همزمان قدرت خود را در قبال دستمزد به سرمایه‌دار واگذار می‌کند. با درک این موضوع تلاش مارکس در این بود که با سازمان‌های کارگری این قدرت تفویض شده را باز به کارگران برگرداند. اما نیاز نیست اینجا به تمام این عوامل بپردازیم و با توجه به موضوع اصلی اجازه دهید بر روی مکانیسم‌های جدید اعمال قدرت و شیوه‌های تفویض بپردازیم که توسط سرمایه‌داری و نظام مدرن ایجاد شد و موجب جابه‌جایی حوزه‌ی قدرت دین شد.

مدرنیسم نیاز داشت که گفتمان قضایی و دینی را نخست و پیش از هر چیز از یکدیگر جدا کند. دلیل آن هم این بود که قوانین از پیش موجود مانع تغییر موقعیت انسان مدرن به‌عنوان مزدبگیر می‌شد. مثلاً با قطع دست یک دزد این تنها فرد خاطی نبود که مجازات می‌شد، بلکه نظام نیز با محروم شدن از یک کارگر کارآمد مجازات می‌شد. جایگزین کردن زندان با مجازات‌هایی که روی تن خاطیان روی می‌داد می‌توانست مجازات را محدود به خود فرد کند و همچنان سیستم از کارآمدی او بهره ببرد. همان‌طور که فوکو می‌نویسد تغییر سیستم مجازات روی تن (اعدام) به زندان زمینه‌ای شد برای گسترش سیستم‌های زیر-نظر-داشتن که به‌مرور تمام عرصه‌های نظام‌های مدرن را در بر گرفت. در ادامه نیز زندان و سیستم‌های زیر-نظر-داشتن به‌جای مجازات‌های انتقام‌جویانه از افراد

تلاش کرد که در روند بهنجارسازی آنها را به جامعه برگرداند. گسترش سیستم‌های زیر-نظر-داشتن در جامعه‌های مدرن معاصر شامل تمام انسان‌ها می‌شود. مسئله دیگر کنترل فرد خاطی نیست، بلکه بهنجار کردن هر فرد در هر سطح از جامعه است. از این زاویه است که لیوتار جمع‌آوری اطلاعات را در کتاب **شرایط پسامدرن** هدف اصلی جامعه‌های پست‌مدرن ارزیابی می‌کند. اطلاعات و داده‌ها سرمایه‌های قابل فروش نیستند؛ از این زاویه هم سودآوری نمی‌کنند. کار آنها کشف طرح‌های رفتاری است برای ایجاد یا محدود کردن فضا برای آنها؛ بسته به اینکه کدام مورد نظر باشد. چنین روندی در تمام نهادها دیده می‌شود.^۸ به این ترتیب لیوتار روند اصلی را جایگزین کردن این نظام اطلاعاتی یا آگاهی با کلان‌روایت‌های جامعه‌ی مدرن می‌بیند. پیشرفت فناوری در حوزه‌ی رسانه‌ای و دانش کامپیوتری موجب کاهش نقش کلان‌روایت‌هایی چون روشنگری و مارکسیسم می‌شود؛ به جای آنها زبانشناسی و تکنیک‌های تولید نمادها در اقتصاد پسا صنعتی اهمیت به‌سزایی می‌یابند. نتیجه‌ی چنین روندی چندوجهی شدن زبان-بازی‌ها در گونه‌های مختلف بحث‌ها می‌شود.^۹ پیش‌بینی لیوتار بر وجود چندوجه خرد‌روایت‌ها در تکمیل یکدیگر است به‌جای تمامیت‌خواهی کلان‌روایت‌ها.

بهنجارسازی از عوامل بسیار موثر در تنظیم روابط میان آدم‌ها و نهادها است. از این رو نیز نیاز جدایی گفتمان قضایی از گفتمان دین به‌عنوان یک کلان‌روایت اهمیت ویژه دارد، هم‌زمان هماهنگی آنها در خرد‌روایت‌ها اهمیت می‌یابد. با چنین تحولی دین قدرت اجرایی خود را به دو نهاد سیاسی و قضایی واگذار می‌کند. اما این برخلاف تصور برخی پایان کار دین نبود. دین همچنان نقش مهمی در جامعه‌ی مدرن بازی می‌کرد و آن شرکت در روند بهنجارسازی بود، آن هم در حوزه‌ی قدرت فرهنگی.

⁸ Lyotard, Jean-François (1979). *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Minuit

⁹ Anderson, Perry (1998). *The Origins of Postmodernity*. London/New York: Verso, pp. 24-27.

سه گناه مورد بحث را در نظر بگیرید. دو گناه نخست (کشتن و دزدی) در نظام‌های مدرن تبدیل می‌شوند به جرم در گفتمان قضایی. برای مجازات نیز شرایط و روابط جرم وارد سیستم مجازات می‌شود. از این رو دیگر اعدام تنها پاسخ به گناه اول نیست. همزمان تمام قدرتی که در این رابطه بر عهده‌ی دین، یا از طریق آن بر عهده‌ی افراد دیگر بود، به حوزه‌ی نظام قضایی منتقل می‌شود. مثلاً اصل قصاص را در جامعه‌های اسلامی در نظر بگیرید. این اصل از طریق دین قدرتی به خانواده‌ی مقتول می‌دهد که در تعیین مجازات قاتل نقش مهم بازی می‌کند. سیستم قضایی دوره‌ی رضا شاه با هدف مدرن شدن این قدرت را از به اصطلاح “اولیاء دم” می‌گیرد و آن را در تئوری در اختیار متخصصان نظام قضایی می‌گذارد. تفویض چنین حقی قدرت دین را در جامعه جابه‌جا کرد، ولی موجب نابودی آن نشد. در نظام قضایی آمریکا بخشی از این قدرت همچنان از طریق هیئت ژوری در اختیار مردم قرار می‌گیرد، اما کارکرد آن محدود است به گناهکار شناختن یا نشناختن متهم. با بازتعریف دو گناه نخست به‌عنوان جرم در گفتمان قضایی عمل انتقام‌گیری جا به عمل بهنجار کردن مجرم برای بازگرداندن دوباره‌ی او به آغوش جامعه می‌دهد.

گناه سوم (زنا) اما در جامعه‌ی مدرن دیگر یک جرم نیست. گرچه از نگاه دین همچنان یک گناه است. طبعاً اگر شخص معتقدی مرتکب چنین گناهی شد باید توبه کند. اما از زاویه‌ی گفتمان فرهنگی که همچنان با گفتمان دینی در این باره هماهنگ است. زنا، حال چه خیانت به همسر تعریف شود و چه داشتن رابطه با چند نفر در آن واحد، در این سیستم با اصل شرم تعریف می‌شود. به این ترتیب به‌جای اصطلاح زنا ما مفهوم “خیانت به همسر” را در حوزه‌ی اخلاق می‌یابیم و در این گفتمان به‌عنوان عمل زشت تعریف می‌کنیم. قدرتی که چنین عملی را کنترل و در مسیر هنجارهای جامعه قرار می‌دهد در نهایت از گفتمان دینی ریشه می‌گیرد. به این معنی که فرد خود در جهت اصلاح عمل خود و بهنجار کردن رفتارش در حوزه‌ی اجتماعی بر خود اعمال قدرت می‌کند. با این کار مجازات در معنای اعمال دردناک قدرت بر روی تن خود را به کنترل خواهش‌ها و خواسته‌های فرد می‌دهد. این شیوه‌ی کنترل که در جامعه‌ی مدرن در گفتمان

اخلاق و عرف عمل می‌کند یک شیوه‌ی اعمال قدرت دینی است که فوکو با اصطلاح دینی پستورال تعریف کرده و ما با اصطلاح‌هایی چون زهد، تزکیه و جز آن با آن آشنایی کاملی داریم.

فوکو قائل به دو نوع قدرت بود: قدرت تحمیلی (امپریال)، که از بیرون و توسط نهادها بر فرد، جمعیت و کشور اعمال می‌شود و ما می‌توانیم آن را با قدرت قهری تعریف کنیم؛ و قدرت شبانی/زاهدانه (پستورال)، که از درون و با کنترل کردن خواهش و خواسته‌ی فرد اعمال می‌شود و می‌توان برای آن اصطلاح قدرت نرم را به کار برد. هیچ جامعه‌ای در هیچ دوره‌ای از تاریخ وجود ندارد که این دو شیوه‌ی اعمال قدرت را به کار نبرده باشد. از این زاویه تفاوتی میان جامعه‌های دینی و سکولار، سنتی و مدرن نیست. تفاوت اما در میزان استفاده از این دو نوع قدرت است. در جامعه‌های سنتی قدرت قهری با اعمال مجازات بر تن نقش بیشتری در مقایسه با اعمال قدرت نرم و از طریق گفتمان‌های فرهنگی، اخلاقی و دینی داشت. در جامعه‌های مدرن این نقش به نفع اعمال قدرت نرم از طریق گفتمان‌ها بیشتر شده است. از این رو هم کنترل کردن و بهنجارسازی جای اعمال قهری و زورمندانه‌ی قدرت را گرفته است. با این نگرش، فوکو نقش دین را در جامعه‌های مدرن بیشتر هم می‌بیند. و این درست است، اما همزمان به کارکرد و مکانیسم متفاوت آن در اعمال قدرت اشاره می‌کند، که نه از طریق اعمال قدرت در حوزه‌ی قضایی و سیاسی، بلکه از طریق گفتمان‌ها، به‌ویژه گفتمان‌های اخلاقی، عرفی و فرهنگی روی می‌دهد.

مطالعه‌ی مدرنیسم دوره‌ی رضاشاهی، و به همین سیاق مدرنیسم ترکیه در دوره‌ی کمال آتاتورک، که نوعی سکولاریزم را در این دو جامعه حاکم کرد از بنیاد دچار مسئله‌های مشکل‌آفرینی بود. علت آن هم عدم درک توان گفتمانی دین در تولید اخلاق و عرف جامعه بود. نخست آنکه جابه‌جایی قدرت دین در جامعه صورت نگرفت، بلکه به زور و از طریق محروم کردن آن از قدرت روی داد. این نوع مدرنیسم با خواست محدود کردن تا حد نابودی دین عمل می‌کرد و طبیعی بود، که همچون سیاست‌های ضددینی شوروی، شکست بخورد. دین می‌توانست قدرت سیاسی و قضائی خود را واگذار کند، اگر در حوزه‌ی فرهنگی نقش فعال‌تری

می‌یافت. اما مدرنیسم تقلیدی بدون درک این موضوع قدرت دین را در این حوزه نیز به چالش کشیده بود. ناگزیر دین نیز وارد یک مبارزه‌ی مداوم در هر سه حوزه‌ی سیاست، قضاوت و فرهنگ شد و در هر حوزه تلاش کرد که رقیب را از میدان بیرون کند. سرکوب و اعمال قهری قدرت توسط نیروهای دولتی سکولار طبعاً دین را برای مدتی از قدرت بیرون نگهداشت، اما در نهایت و با اسلام سیاسی این روند در ایران مسیر عکس پیدا کرد و با انقلاب همجوشی دین، سیاست و حکومت را باعث شد. چنین مدرنیسمی در ترکیه نیز نتایج فاجعه‌باری داشته است که به صورت کودتاهای نظامی دوره‌ای طولانی برای حکومت سکولارها پدید آورد. در دهه‌های اخیر این روند نیز در ترکیه به چالش گرفته شده است، گرچه روند آن با انقلاب اجتماعی و زیر-و-زبر شدن‌ها همراه نبوده است.

روند مدرنیسم در این دو کشور باید با انتقال حوزه‌ی قدرت دین به فرهنگ آغاز می‌شد و از آن برای بهنجار کردن جامعه بهره می‌برد. چیزی که هیچ کدام از روشنفکران سکولار ما هنوز نمی‌پذیرند و نمی‌خواهند. به جای آن، خواست سکولارها بیرون راندن دین از تمام نهادها و از جمله فرهنگ است. از نتایج آن هم فساد و سقوط اخلاقی موجود است که خود مجالی دیگر برای بحث می‌طلبد.

دومین اشتباه را باید در حوزه‌ی گفتمان قضایی جستجو کرد. مبانی گفتمان قضایی همچنان و در همه‌ی جامعه‌ها دینی است. گفتمان‌های حاکم بر سیستم ازدواج، کامگاری (sexuality)، و گناه‌ها را در نظر بگیرید. همه بیش از هر چیز در گفتمان‌های دین شکل گرفته‌اند و عمل می‌کنند. از آنجا نیز وارد حوزه‌های قضایی و سیاسی می‌شوند. با جایگزین کردن زورمندانه‌ی نظام قضایی غرب منبعث از گفتمان‌های دینی مسیحی به جای نظام قضایی اسلامی در این دو کشور زمینه‌ی برخوردهای سنگین در این دو جامعه فراهم می‌شود که فرجامش ناهماهنگ شدن حوزه‌های قدرت است. شکافی که در پی این روند در جامعه پدید آمد عملاً موتور پیشرفت را از کار انداخت و به جای آن تمام نیروهای جامعه را صرف مبارزه‌ی مدرنیسم با سنت کرد. بحرانی از این دست مانع از بهره‌برداری سرمایه‌داری جهانی از اقتصاد این کشورها نشد، اما باعث شد بحران‌های درونی

نیروهای اجتماعی و گفتمان‌های حاکم را به‌کل ناهماهنگ کند و در عمق به بحران هویت در این جامعه‌ها دامن بزند.

برای نمونه به قانون تک-زنی در مقابل چند-زنی توجه کنید. قانون تک-زنی برآمده از نظام ازدواج مسیحی یکشبه و به‌عنوان یک قانون جای قانون چند-زنی اسلامی را می‌گیرد. با این عمل نه تنها قدرت مردان در مقابل زنان به زور گرفته می‌شود بلکه فراتر قدرت اسلام در قانون‌گذاری و گفتمان‌های فرهنگی به‌شدت لطمه می‌خورد. مسئله مخالفت با این کار نیست، بلکه مسئله شیوهی عمل است. دموکراسی شیوهی تفویض داوطلبانه‌ی قدرت است در جهت مصالح جامعه؛ حال آنکه دیکتاتوری شیوهی گرفتن قدرت به زور است که طبعاً به انحصار و تملک منجر می‌شود.^{۱۰} شیوهی درست را می‌توان در آماده کردن مردان و دین در تفویض این قدرت دانست. کاری که باید در گفتمان صورت می‌گرفت و دین اسلام نیز در آن شرکت می‌کرد. مدرنیسم بدون گفتگو در این باره، دست به تغییر زد. تغییری که تنها حوزه‌ی قضایی و روابط اجتماعی را شامل نمی‌شد و فراتر از آن به بنیادهای باورمند جامعه‌ی یورش می‌برد. در تئوری همیشه اعلام شده که بدون تغییر فرهنگ مردم دموکراسی امکان‌پذیر نیست، اما در ایران این روند بدون ایجاد گفتمان به‌منظور تغییر فکر، دست به عمل زد و نتیجه‌اش برخوردهای سنگین و هزینه‌بر در جامعه بود، که از مهمترین آنها سقوط قدرت سیاسی با سرعتی غیرقابل تصور بود. استنتاج درست بود، اما اینکه چرا محقق نشد، به‌خاطر عدم درک مکانیسم‌های تفویض قدرت بود. نیز ناشی از خواست غیرواقع‌بینانه‌ی ما در نابودی دین بود و بدتر از آن در عدم درک توان دین در تولید قدرت نرم. اگر

^{۱۰} برای برخی دموکراسی یک آرمان است. برای من دموکراسی یک شیوهی بهتر اداره‌ی کشور است. شیوه‌ای که در آن قدرت نرم نقش مهمتری در مقایسه با قدرت قهری دارد. آرمان برای من جامعه‌ای است که در آن حرمت انسان‌ها حفظ شود و فرصت‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و حقوقی به تساوی در اختیار مردم قرار گیرد. دموکراسی که لباس سرمایه‌داری تملک‌طلب است از این زاویه چندان واقعی برای مردمان قائل نیست و عمل تفویض و تملک را بنا به شرایط به کار می‌گیرد. چنین روندی را نمی‌توان آرمانی دانست. دموکراسی در تئوری با سرمایه‌داری نیز دچار تضاد است، از این رو هم سرمایه‌داری جهانی در قبال آن رفتار دوگانه و مزورانه دارد. از آن هر جا که توانست حمایت می‌کند، اما هر جا که نتوانست یا نخواست آن را زیر پا می‌گذارد.

جامعه در یک گفتمان فرهنگی-دینی مردان را آماده‌ی تفویض قدرت چند-زنی می‌کرد جامعه دچار شکاف‌های بحران‌زای بعدی نمی‌شد و زمینه‌های اصولی برابری زن و مرد در جامعه در روند اصولی‌تری پیش می‌رفت و این اصول را در بن فکری دین تغییر می‌داد. اما تقابل‌های غیرضروری در این سیاست‌ها نه تنها قدرت‌های موجود در جامعه را هماهنگ نکرد، بلکه بدتر از آن با ایجاد شکاف آن را به بحران‌های عمیق در تمام حوزه‌ها کشاند.

داشتن قوانین قضایی مدرن در جامعه به معنای مدرن شدن نیست، آن هم زمانی که به زور و توسط کسی انجام می‌شود که قدرت را در انحصار خود دارد. افغانستان امروز نمونه‌ی مشخصی از آن است. دولت و قدرت سیاسی در این کشور با دوری از گفتمان‌های دینی سعی می‌کنند نقش زنان را در جامعه بیشتر کنند. قوانین قضایی نیز به نفع زنان پشتیبان این روند است، اما گفتمان دینی حاکم بر جامعه نه تنها مانع شکل گرفتن چنین روندی است، بلکه فراتر آن را کامل فلج کرده است. پدیده‌ی بازگشت داوطلبانه‌ی حجاب در مصر دوران مبارک از نمونه‌های دیگر است که صبا محمود در کتاب خود به خوبی به ریشه‌های فرهنگی آن پرداخته است.¹¹

همین روند را می‌توان درباره مسئله‌ی حجاب دنبال کرد. اعمال قهری اصل بی‌حجابی با تفویض قدرت به زنان همراه نبود، بلکه با محرومیت آنها در تصمیم‌گیری و بنابراین گرفتن یک حق از آنها پیش رفت. ما ممکن است این کار را مدرن‌سازی در جهت اهداف سرمایه‌داری جهانی بنامیم، اما بی‌تردید نمی‌توانیم به عنوان یک عمل دمکراتیک و داوطلبانه بررسی کنیم. دستگاه حکومتی پهلوی‌ها این تغییرات مدرن را در جهت هماهنگی بنیان‌های اقتصادی جامعه با نظام سرمایه‌داری جهانی پیش برد و نه برای دمکراتیک کردن جامعه. از این رو هم هیچ کدام از این تحولات همراه با طرح گفتمان‌ها و در جهت تفویض داوطلبانه قدرت پیش نرفت. اگر در آن جهت پیش می‌رفت، طبیعی بود که در نقطه‌ای از تاریخ، قدرت سیاسی نیز دست از انحصار بردارد و بخشی از قدرت را به مردم

¹¹ Mahmood, Saba. 2005. *Politics of piety the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. <http://hdl.handle.net/2027/heb.04721>.

تفویض کند. اما چنین امری امکان نداشت، زیرا نظام سرمایه‌داری نیز آن را مخالف منافع خود می‌دید و بررسی می‌کرد. از دید سرمایه‌داری بین‌المللی، نقش ایران در حوزه‌ی اقتصاد و شرایط ژئوپلتیک مهمتر از نظام اداری آن بود؛ از این زاویه هم سیاست‌ها تنظیم شدند. شکاف میان این هدف‌ها حاصل مجموعه‌ای از عوامل بیرونی و درونی بوده و هست، اما توانش را مردم بیچاره دارند می‌پردازند. واکنش‌های تند به این سیاست‌ها فرجامی جز انقلاب نداشت. انقلابی که یکبار دیگر و با قرار دادن دین در کانون قدرت یک نظام تمامیت‌خواه جدید را جایگزین نوع کهنه‌اش کرد. و باز می‌بینیم که در اینجا نیز دین بدون کمترین تامل و پیش از هر چیز نظام قضایی را زیر-و-رو می‌کند و قوانین کهن اسلامی را جایگزین می‌کند. در آغاز قدرت توسط بخش اعظمی از مردم به این نظام تفویض شد. اما اکنون به نقطه‌ای رسیده است که مردم در مقابل این تملک انحصاری اعتراض دارند. چگونه این شکاف و بحران پایان می‌یابد؟ اگر با یک تملک دیگر پایان یابد، بحران همچنان باقی خواهد ماند و همچنان جامعه را دستخوش دگرگونی‌های تعارض‌آمیز خواهد کرد، اما اگر با پذیرش قدرت دین در حوزه‌ی گفتمان‌های فرهنگی پیش برود، و به‌سخنی با آشتی ملی در نهادهای قدرت همراه شود، در آن صورت شاید بتوان گفت که سیاست از دین ضمن هماهنگی در بنیادها جدا شده است. در این حالت دین از جامعه محو نشده است، چون در واقع چنین امری امکان‌پذیر نیست، بلکه با پروژه‌ی مدرنیسم برای ایران پیوند خورده است، اتفاقی که در پیوند پروتستانتیسم با سرمایه‌داری روی داد و ماکس وبر آن را در اخلاق پروتستانتیسم به بررسی گذارد.

یک شیوهی اداره‌ی کشور در شاهنامه: نمونه‌ی تخریبی آن

ساختار قدرت در جامعه‌ی امروز و دیروز ایران می‌تواند به درک ما از شرایط فرهنگی حاکم کمک کند. درست است که در تاریخ‌ها، اندرزنامه‌ها و حتی برخی آثار فلسفی سخنانی در چگونگی اداره‌ی کشور و وظایف شاهان رفته است، اما فرازها معمولا جسته گریخته‌اند یا به‌صورت دستورالعمل و اندرز هستند؛ و در اغلب موارد کمتر امکانی به ما می‌دهند که ساختار و کارکرد قدرت را در نهادهای اجتماعی دنبال کنیم. طبیعی‌ست که ادبیات نیز از این نظر استثنا نباشد؛ تا آنجا که به‌ندرت می‌توان به اثری ادبی برخورد که بازتاب روشن و ملموسی از فلسفه یا ساختار و کارکرد قدرت در کل یا جزء ارائه دهد. این امر البته شامل **شاهنامه** نیز می‌شود، اما نه بدان معنا که هیچ چیز در آن پیدا نشود. در واقع اثر در کل خودش به‌نوعی محصول یک نگرش فلسفی به قدرت است در روندی تاریخی و بنابراین خود امکان مهمی در بازسازی نگرش فلسفی به قدرت؛ نگرشی که به‌نوعی در بافت **شاهنامه** تنیده شده است. گذشته از این ساختار همه‌گیر چند داستان نیز اینجا و آنجای متن وجود دارد که به‌نوعی مسئله‌ی قدرت، ساختار آن و درک شاعر از آنها را به نمایش می‌گذارد. از آن جمله داستان کوتاهی است درباره‌ی “خسرو پرویز و شهر ری” که گرچه احتمالا واقعه‌ای تاریخی بوده فردوسی به آن از زاویه‌ی گفتمان قدرت نگریسته و برداشت خاصی از آن ارائه داده است. این داستان به ما امکان می‌دهد که نگرش فلسفی شاعر از اعمال قهری قدرت را در

یک ساختار استعاری دریابیم. نگرشی که در دیگر آثار ما کمتر بازتاب یافته است، اما به نظر نقشی قوی در پرداخت برخی آثار ادبی و از جمله شاهنامه داشته است. داستان خیلی کوتاه و ساده است و خلاصه‌ی آن برای ورود به بحث لازم می‌نماید.^۱ این داستان در زنجیره‌ی داستان‌های خسرو پرویز آمده است؛ درست بعد از آنکه خسرو پرویز در یک ترور مخفیانه بهرام چوبینه را در چین می‌کشد و خواهرش گردیه را به زنی می‌گیرد. او که در این زمان تمام مخالفان خود را از میان برداشته و خیالش از هر نظر امن شده تصمیم می‌گیرد مردم ری را به خاطر هوداری و پشتیبانی از بهرام چوبینه تنبیه کند، تنبیهی کینه‌ورزانه و تبهکارانه. او برای انتقام دست به کاری حيله‌گرانه می‌زند و از دولتمردانش می‌خواهد که احمق‌ترین، زشت‌ترین و ستمگرترین آدم را بیابند و برایش بیاورند. می‌یابند و می‌آورند؛ و او بعد از آزمودن ستمگری و حماقتش، وی را به‌عنوان فرماندار شهر ری به آنجا گسیل می‌کند. در ادامه می‌بینیم که این ابله با ندانم‌کارهای اش کاری می‌کند که شهر بر سر مردمش ویران می‌شود و مردم ناگزیر سر به بیابان می‌گذارند. فردوسی از میان کارهای سفیهانه‌ی وی بر دو فرمان به نظر پیش‌پا-افتاده‌ی وی تاکید می‌کند تا نشان دهد در زنجیره‌ای از علت‌ها چگونه کارهایی چنین بی‌اهمیت می‌توانند بنیان یک شهر را، که در واقع نماد یک کشور است، از جا برکنند. ناگفته پیداست که روند زنجیره‌ای وقایع نشان از درک ساختاری شاعر از کارکرد قدرت دارد. یکی از فرمان‌های این فرماندار احمق کندن ناودان‌های خانه‌ها است و دیگری کشتن تمام گربه‌های شهر.

بفرمود تا ناودان‌های بام / بکنند و او شد بران شادکام

وزان پس همه گربکان را بکشت / دل کدخدایان ازو شد درشت^۲

ناودان‌ها کنده می‌شوند و گربه‌ها کشته. نتیجه آنکه بام‌های بی‌ناودان و پی‌های مرطوب تحمل بار سنگین برف و باران را نمی‌یابند و در خود فرومی‌تپند و

^۱ این داستان در شاهنامه فردوسی نسخه‌ی مسکو در جلد نهم و صفحه‌های ۱۸۹-۱۹۴ آمده است.

^۲ همان، بب (۳۰۸۱-۲)

مردم آواره و بی‌خانمان می‌شوند. با کشته شدن گربه‌ها نیز شهر به تسخیر موش‌ها در می‌آید، و گرچه فردوسی اشاره نمی‌کند، احتمالاً بیماری‌های واگیردار میان مردم شایع می‌شوند و آنها ناگزیر سر به بیابان‌ها می‌گذارند. بعد کشتزارها و باغ‌ها نابود می‌شوند، اقتصاد شهر سقوط می‌کند، و فقر و فلاکت جز ویرانه چیزی از شهر برجا نمی‌گذارد:

همه خانه از موش بگذاشتند / دل از بوم آباد برداشتند
چو باران بَدی ناودانی نبود / به شهر اندرون پاسبانی نبود
ازان زشت بدکامه‌ی شوم‌پی / که آمد ز درگاه خسرو به ری
شد آن شهر آباد یکسر خراب / به سر بر همی تافتی آفتاب
همه شهر یکسر پر از داغ و درد / کس اندر جهان یاد ایشان نکرد^۳

این از معدود داستان‌های **شاهنامه** است که ما را تا حدی با مردم واقعی و زندگی‌شان آشنا می‌کند. نیز نمونه‌ی خوبی است برای بررسی نقش ساختاری قدرت در جامعه‌ی کهن. افزون بر اینها داستان می‌تواند نوری، هرچند اندک، بتاباند بر پهنه‌ای فوق‌العاده تاریک گفتمان و نگرش ایرانی از قدرت که تنها نمود آن در مفهوم عدالت تبلور یافته است. البته مفهوم عدالت در آثار فلسفی و اندرزنامه‌ها به شکل یک فرمول از بالا تعریف شده که جای بحث آن اینجا نیست. بنابراین، پیگیری علت و معلولی وقایع در این داستان و مشخص کردن نقش دیکتاتور در آن یک غنیمت است، زیرا به‌طور مشخص بازتاب یک فلسفه‌ی کهن است. اما هدف اینجا بیشتر بررسی کارکرد قدرت است از طریق ضدساختارهایش و اگر ممکن باشد بازسازی فلسفی آن از این طریق. این درک و نگرش طبعاً نمی‌تواند محدود به فردوسی باشد و احتمال نزدیک به یقین در آن زمان گفتمانی وجود داشته که در نگاهش به دنیا هم به فلسفه‌ی سیاسی عنایت داشته و هم به فلسفه‌ی تاریخ. همان نگرشی که هگل در کتاب **فلسفه‌ی تاریخ** خود اشاره می‌کند و به‌رغم محدودیت اطلاعاتی‌اش از دین زرتشتی آن را به‌خوبی بازمی‌نماید.

^۳ همان، ب ۳۰۸۷-۳۰۹۱

اما چون تنها در شاهنامه بازتاب یافته ناگزیر هستیم اینجا آن را با نام فردوسی به بحث بگذاریم.

اشاره کردیم که زنجیره‌ی علت‌ها و تاثیر آنها در این داستان نشان از یک درک ساختارمند از قدرت دارد. در واقع نشان می‌دهد که شاعر همزمان هم ساختارهای قدرت را می‌شناخته و هم عامل‌های ضدساختاری را که می‌توانسته‌اند آن را در جهت خلاف به نبودی بکشند. دو دیگر اینکه، فرمان برداشتن نودان‌ها و کشتن گربه‌ها هر دو نمایانگر دو ضد-ساختار هستند که نقش ویرانگر را بازنمایی می‌کنند. این ضد-ساختارها معمولاً دیده نمی‌شوند؛ دنبال کردن کارکرد آنها هم در یک نظام سخت است و تنها زمانی رخ می‌نمایند که جامعه را به ویرانی کشیده باشند. با این همه داستان‌هایی از این دست نقش‌های ساده اما تعیین‌کننده‌ی آنها را پیشاپیش بر ما روشن می‌کنند. سه، این فرمان‌های ضد-ساختار خود نشان از یک ساختار پیچیده‌ی سیاسی تک‌محور دارند که ما در چهره‌ی نمادین آن یعنی شاه خودکامه می‌شناسیم؛ کارکرد چنین نظامی را در اراده‌ی دیکتاتور می‌بینیم که به‌رغم خواست‌ها، آگاهی‌ها و دانش همگانی بر شهر یا کشور فرمان می‌راند و فرجام فرمان‌هایش چیزی جز ویرانی نیست.

لازم به توضیح است که اراده‌ی خودکامه همیشه و همه‌جا ضد خواست مردم عمل نمی‌کند. تجربه‌های هزاران ساله‌ی نظام‌های سیاسی نشان می‌دهند که قدرت بهتر از هر کس بر این امر واقف بوده که تعارض میان خواسته‌های مردم و اراده‌ی شه‌ریار در نهایت به سقوط حاکم منجر می‌شود و نه لزوماً فروپاشی جامعه یا حتی خود قدرت. اما آگاهی به این امر مانع از آن نشده و نمی‌شود که خودکامه از خواسته‌های خودخواهانه‌ی خود بگذرد و تابع خرد جمعی عمل کند. دلیل آن هم فراتر از هر چیز منافع شخصی او و آدم‌های درون نظام سیاسی است. داستان به‌زیبایی این تناقض‌ها را برجسته کرده نقش فرد را در آن می‌نمایاند. نقش متناقضی که ضمن نمایش اراده‌ی فردی فرماندار اشاره دارد به نبود حق دیگر افراد در اداره‌ی زندگی و خانه‌شان. فردوسی زشت‌رویی فرماندار را به‌عنوان یک شگرد برجسته می‌کند تا با آن نشان دهد که مشخصه‌های فیزیکی و روانی فرد چه نقش روانی قابل توجهی می‌توانند در تحولات اجتماعی داشته باشند؛ به‌ویژه ویژگی‌هایی

چون حماقت و ستمگری که معمولا با زشتی بیرون از حد - به عنوان نماد دیو سیرتی - در داستان‌ها به نمایش در می‌آید. واضح است که قدرت اصلی در دست خسرو پرویز است؛ کسی که این ابله را به عمد بر شهر ری حاکم کرده است. و این اوست که می‌داند مرد زشت‌رو به خاطر بلاهتش شهر را به ویرانی خواهد کشید. چیزی که در نهایت به زیان او نیز خواهد بود، اما در آن لحظه و به خاطر انتقام‌گیری مورد اعتناش نیست. با این انتخاب عمدی خسرو پرویز نشان می‌دهد که به فرجام کار آگاه بوده و از آن به عنوان ابزار پیشبرد هدف‌هایش بهره می‌برده است. این نکته بیشتر زمانی روشن می‌شود که گردیه از او خواهش می‌کند بیش از این مردم ری را تنبیه نکند. مشخص است که خسرو پرویز، مثل هر دیکتاتور دیگری، مردم را به دلیل پشتیبانی از مخالفانش تنبیه می‌کند؛ اما شیوه‌ی تنبیه‌اش جای تامل دارد؛ به‌ویژه آنجا که کارکرد ضد-ساختارها را به نمایش می‌گذارد.

پرسش مهم می‌تواند این باشد که آیا درک خسرو پرویز از ساختار قدرت تا این حد بوده یا داستان‌گو خواسته به این شیوه اشاره به یک نگرش خاص از قدرت بکند؟ چنین برمی‌آید که نقل داستان به این شیوه بیشتر برای برملا کردن عدم توانایی دیکتاتور در درک فرجام کار است. دیکتاتور به تنبیه می‌اندیشد، اما تنبیه ضمن فروپاشی جامعه ساختار قدرت را نیز نشانه می‌رود؛ چیزی که دیکتاتور در چشم‌انداز نمی‌تواند دید. دیگر اینکه با فروپاشی قدرت، خود حاکم پیش از هر کس باید جا به دیگری بدهد. نکته‌ی قابل توجه این است که جامعه ممکن است برای کوتاه مدت از هم بپاشد و به دنبال آن قدرت سیاسی منحل شود، اما این به معنای فروپاشیدن نظام اجتماعی و قدرت منبعث از آن برای همیشه نیست. هیچ جامعه‌ای را در هیچ گوشه‌ی تاریخ مکتوب نمی‌توان یافت که به‌طور کامل از نظام قدرت بی‌بهره بوده باشد. باری فردوسی با سوار کردن این نگرش فلسفی بر گرده‌ی داستان به حد و توان قدرت مطلقه در نابودی مردم و جامعه اشاره می‌کند. البته تنها یک اشاره، زیرا نه داستان ظرفیت بیان این گفتمان را دارد و نه فردوسی می‌توانسته با بضاعت فلسفی‌ای که در جامعه‌ی آن روزگار موجود بوده به این امر

بپردازد. و در واقع این بر ماست که از دل اثر آن گفتمان‌ها و نگرش‌ها را بازسازی کنیم.

از ساختار کلی شاهنامه چنین برمی‌آید که فردوسی در بیان تاریخ کشورش از یک فلسفه‌ی سیاسی خاص پیروی می‌کرده است؛ و اینجا نیز ردی از آن به شیوه‌ای منفی به نمایش درآمده است. این بحث را نگارنده جایی دیگر آورده^۴ و اینجا فقط به اشاره از آن می‌گذرد مگر راهی به بحث اصلی باز شود.

خیلی کوتاه، نگرش سیاسی فردوسی از یک فلسفه‌ی عمومی درباره‌ی تاریخ و قدرت پیروی می‌کند. فلسفه‌ای که ریشه در اندیشه‌های زرتشتی داشته است. تاریخ از این نظر وقایعی است که در گیتی، یعنی جهان مادی، برای انسان، آفریده و متحد اهورامزدا، در مبارزه‌اش با اهریمن روی می‌دهد. این روند محتوم است و آغاز و پایانی دارد که خدا رقم می‌زند. اما انسان‌ها نیز در گند و تند کردن این روند نقش مهمی دارند. این نقش به دلیل خوب دیدن “خود” و بد دیدن “غیر” سرشتی رزمی دارد. اگر این رزم با پیروزی همراه باشد حماسی است و اگر با مرگ قهرمان یا شکست خودی به پایان رسد در این صورت تراژیک است. این پیروزی‌ها و شکست‌ها در فلسفه‌ی ایرانی همه معنای دادخواهانه داشته‌اند. پیروزی انسان بر اهریمن عین داد است و شکست او عین بیداد. به این دلیل نقش منجی‌ها، شاهان و پهلوانانی، که برای نابودی اهریمنی‌ها می‌جنگند، دادگرانه است و حماسی. مرگ هر کدام نیز سرنوشتی تراژیک دارد و راهی خلاف داد می‌پیماید. برعکس اگر کسی در جهت قدرت گرفتن اهریمنی‌ها عمل بکند در این صورت گناهکار است و به تناسب گناهش باید مجازات شود.

فرد، نظام اجتماعی، و قدرت حاکم همه گرد آمده‌اند تا تاریخ در مسیر محتومش نیروهای اهریمنی را تحلیل ببرد و پیروزی پایانی اهورامزدا را بر اهریمن همواره کند. البته اهورامزدا تمام این فرایند را مثل یک سناریو از پیش ریخته تا گام به گام نیروهای اهریمنی را ضعیف و آماده‌ی ضربه‌ی نهایی کند. برعکس

^۴ Honarmand, Saeed. 2004. Master Thesis. *Reading Shāhnāmeḥ: in the Context of Messianic Expectation.*

اهریمن هم در این میدان فرصت یافته تا نیروهای متحد اهورامزدا، به‌ویژه انسان را، با آلودن و گرفتار کردن به خواهش‌های اهریمنی ضعیف و نابود کند. این روایت از تاریخ مانند است به یک بازی شطرنج که در آن انسان مهره‌ای است که راهی جز مبارزه با نیروهای مخالف ندارد، و، یا باید بر آنها پیروز شود یا توسط آنها بلعیده شود. این واقعیت است که انسان هزاران سال است که دیگر نمی‌تواند بیرون از یک نظام اجتماعی و بدون قدرت سیاسی زندگی کند. در واقع برای او هیچ راه‌گزینی از این امر نیست. پس تاریخ یک امر تحمیلی و تعیین‌کننده بر رفتار و سرنوشت انسان دارد. در هیچ گوشه‌ی جهان و در هیچ جامعه‌ای - چه مدرن و چه کهن - انسان راه‌گزینی از سیستم قدرت ندارد. بنابراین باید هماهنگ با آن عمل کند تا تاثیر خود را بر آن بگذارد. اما اینکه چگونه این روند را پیش می‌برد یا تبیین می‌کند بحث دیگری است. در واقع هر فرهنگ و دینی با یک گفتمان خاص روند تاثیرگذاری را توضیح می‌دهد. پیش از جهان صنعتی حرکت تاریخ ناشی از اراده‌ی خدا تلقی می‌شد. روایت‌های تاریخی نیز بازتاب چنین اراده و خواستی بودند. این روایت تاریخی در نگرش هگلی با اصطلاح تاریخ‌گری^۵ تعریف شده است. جهان مدرن برعکس بر آن است که این روند در پی خواسته‌های مادی انسان‌ها پیش می‌رود، آنچه مارکس در اصطلاح تاریخ مادی‌گرایی (ماتریالیسم تاریخی)^۶ تعریف کرده است. فردوسی نیز متأثر از نگره‌های زرتشتی به یک نوع تاریخ‌گری معتقد بوده است؛ گرچه این فلسفه برای انسان نقشی تعیین‌کننده قایل بوده است. او بر پایه‌ی این گفتمان **شاهنامه** را با طحوازه‌ای^۷ خاص روایت کرده است. وجه سیاسی این گفتمان نیز همین موضع‌گیری انسان است در قبال "خود" و "دیگر". این همان نقشی است که به صورت قدرت سیاسی، نظامی، اقتصاد و فرهنگی در جامعه نمود می‌یابد. کل **شاهنامه** به این نقش انسانی در شکل‌گیری تاریخ پرداخته است، و در

⁵ historicism

⁶ Historical materialism

⁷ schema

داستان‌هایی چون مورد بالا تلاش کرده نقش سیاسی او را در درون سیستم بنمایاند.

روایت تاریخی فردوسی، متأثر از نگرش زرتشتی، چند مرحله‌ای است. هر مرحله یک هزاره است و هر هزاره ویژگی‌های خاص خود را دارد. از لحاظ کمی و کیفی نیز هزاره‌ها پله به پله از خوب به بد سقوط می‌کنند، یعنی هزاره‌های نخستین به جامعه‌ی بهشتی‌ماندند و هزاره‌های آخر بیشتر آلوده به عناصر اهریمنی. پس هر هزاره یک مرتبه از لحاظ کمی و کیفی پایین‌تر از هزاره‌ی پیش از خود و یک مرتبه بهتر از هزاره‌ی بعدی‌اش است. آدم‌های هر هزاره نیز به‌تبع ویژگی‌های آن هزاره را دارند. مثلاً آدم‌های هزاره‌ی نخست نیرومندتر، خوش‌فکرتر-اند و حتی عمر زیادی می‌کنند؛ حال آنکه در هزاره‌های بعد ویژگی‌های آدم‌ها نیز سقوط می‌کند.^۸ این روند سقوط‌کننده اما همیشگی نیست و نقطه‌ی فرجامی دارد؛ و آنگاه که تاریخ به این نقطه برسد در مسیر عکس‌روندی رو به بهتر شدن می‌یابد. یعنی به همان ترتیب که سقوط کرده پله به پله از پلیدی‌ها و بیدادگری‌های اهریمنی پالوده می‌شود تا راه بر رستاخیز و بازگشت به بهشت همواره شود. البته زمان سقوط طولانی‌تر است و زمان اوج‌گیری کوتاه‌تر و سریع‌تر. تابع یکی از روایت‌های مسلط تاریخ دوازده هزار ساله‌ی زمین همه در مسیر سقوط است و پس از آن با رستاخیزی کوتاه مسیر پالودن آغاز می‌شود، و در هر گام کوتاه خوفستران، اهریمنی‌ها و دیوان نابود می‌شوند و در نبرد پایانی آنگاه که اهریمن نیز به دست اهورامزدا نابود می‌شود، انسان پالایش یافته به بهشت می‌رود.^۹ می‌بینیم که گرچه اهورامزدا در مرکز جهان است، انسان همچنان نقش محوری مهمی در روند تاریخ دارد و در پایان هم پاداش او زیستن در جهان مینوی است.

شاهنامه هم که قرار است تاریخ انسان خوب را در مقابل تمام بدی‌ها و خوفستری‌ها نشان دهد همین تاریخ‌گری را روایت کرده است. سه بخش

^۸ این نگرش به تاریخ دقیقاً ضد نگرش مدرن است که تاریخ را روندی پیشرونده و بهتر شونده می‌بیند.

^۹ Boyce, Mary. 1984. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, edited and translated by Boyce, Manchester University Press.

شاهنامه، که برتلس با عنوان‌های اسطوره‌ای، حماسی و تاریخی برشمرده، در واقع نمودی از نگرش هزاره‌ای به تاریخ است. هر هزاره با یک سقوط پایان می‌یابد و در فاصله‌ی میان این هزاره و هزاره‌ی بعدی آنگونه که حمزه اصفهانی می‌گوید تخت از شاهی خالی می‌ماند و شهریاری^{۱۰} به دست یک اهریمنی یا انیرانی می‌افتد. ضحاک، افراسیاب و اسکندر سه شهریار انیرانی هستند که در فاصله‌ی میان هزاره‌ها بر ایران فرمان می‌رانند. پایان **شاهنامه** هم با شهریاری تازیان، یعنی انیرانی دیگر، پایان می‌یابد. همراه با این پایان پیشگویی‌ای می‌آید که در آن نوید بازگشت قدرت به ایرانی‌ها داده می‌شود. این پیشگویی که اساسا تکیه بر یک روایت دینی داشته پیشتر در آثاری چون **زرتشت‌نامه**، **زند و هومن یسن** و **جاماسپ‌نامه** نیز آمده بوده و بعد از فردوسی هم توسط برخی کسان، مثلا مسعود سعد سلمان،^{۱۱} مطرح شده است.

در چارچوب این تاریخ‌گری یک نگرش سیاسی نیز در **شاهنامه** وجود دارد که به مسئله‌ی اداره‌ی جامعه، مقابله با تهدیدهای دشمن و دست به دست شدن قدرت می‌پردازد. وی در اینجا به اهمیت تصمیم‌گیری‌های سیاسی به‌عنوان دلیل‌های تعیین‌کننده در روند تاریخ و کنش انسان‌ها توجه نشان می‌دهد. این نگرش روند سقوط را صرفا نتیجه‌ی پس‌دانشی اهریمن نمی‌بیند و انسان‌ها را نیز در شکل دادن آن مسئول می‌بیند. شاید نزدیکترین نظریه به این نگرش را بتوان در داستان “چرخ روزگار”، از پورونا‌های بودائی، یافت که در آن رفتار غلط شاه در قبال مردم باعث بر هم خوردن تعادل در چرخ روزگار می‌شود و اولین نتیجه‌اش از دست رفتن شاهی است. جای سخن از این داستان نیست و تنها شما را به داستان اصلی حواله می‌دهم.^{۱۲} در نگرش زرتشتی این اهریمن است که انسان را گام به گام با کارهای اهریمنی آلوده‌تر می‌کند. اهریمن نخست انسان – کیومرث – را با

^{۱۰} شهریاری را اینجا در معنی sovereignty آورده‌ام و شهریار را در معنای sovereign. بنابراین هم شاه می‌تواند شهریار باشد، هم رئیس جمهور که مفهومی مدرن از شهریاری است.

^{۱۱} نگاه کنید به مقدمه‌ی جلال همایی بر کتاب **التفهیم اثر ابوریحان بیرونی**.

^{۱۲} Lopez, Donald (edited). 1995. *Religions of India in Practice*. Princeton University Press. Pp. 227-234.

آلودن به آز میرا می‌کند، سپس با بیش‌خواهی - جمشید - جسم او را شریک می‌شود؛ به‌دنبال آن با خودکامگی - کی‌کاووس - آغاز می‌کند به حکومت کردن بر انسان‌ها. با این روند اهریمن گام به گام انسان را از انسانیت مینوی‌اش دور کرده به پلیدی اهریمنی نزدیک می‌کند. اما فردوسی این نگره را با یک پیچش فلسفی به کار می‌برد. او می‌گوید اگر اهریمن می‌تواند این کارها را بکند تنها برای این است که انسان آمادگی آلوده شدن به آنها را دارد؛ البته نه هر انسانی؛ بلکه آنکه در قدرت است و بیشتر از انسان‌های معمولی در روند تاریخ نقش دارد. این انسان مسئول است و باید پاسخ دهد. با چنین نگرشی **شاهنامه** در یک پی‌ساخت کلی نشان می‌دهد که سرآغاز هر سقوط یک اشتباه یا گناه است از سوی شاه خودی. گناه پادشاهان و نشانه‌های سقوط به‌خوبی در طول داستان‌ها جاگیری شده‌اند و می‌توان یکی بعد از دیگری دید و دنبال کرد. نگارنده در اثر مذکور پانزده زنجیره‌ی داستانی شامل پانزده بار سقوط را برشمرده است. در هر یک از این زنجیره‌ها نخست شاه ایرانی با یک گناه موجب پراکنده شدن مردم می‌شود و بدین ترتیب کشور را یک گام به سقوط نزدیک می‌کند. حاصل چنین گناهی ضعف پادشاهی است که نتیجه‌ی پراکنده شدن مردم، مرگ خود یا فرزندش است. پی‌آمد آن نیز نیرو گرفتن پادشاه اهریمنی است که سقوط شهریاری ایران را برای مدتی باعث می‌شود.

از این میان چهار سقوط بنیادی و تعیین‌کننده هستند: کیومرث که به آز آلوده می‌شود؛ جمشید که به بیش‌خواهی درمی‌افتد؛ کی‌کاووس که در خودکامگی فرومی‌گلتد و گشتاسپ که طمع جاودانگی می‌کند. با آز میرایی می‌آید، با بیش‌خواهی خودشیفتگی و جهانگیری، با خودکامگی استبداد می‌آید، و با جاودانگی که ضد تمنای نخستین است جوان‌کشی و نسل‌کشی پیشه‌ی شاهان می‌شود. نمود این روند آخر را در رفتار توطئه‌آمیز گشتاسپ با فرزندش اسفندیار می‌بینیم که برای دور کردن او از تاج به جنگ رستم می‌فرستدش. نتیجه‌ی آلوده شدن کیومرث به آز کشته شدن سیامک، پسرش، و قدرت گرفتن دیوها است. با این کار جهان یک سقوط بزرگ می‌کند و دیوان نیز بخشی از آن می‌شوند. بعد، جمشید با بیش‌خواهی و منیت راه را برای سقوط بعدی، یعنی شهریاری دیوخویان

بر زمین هموار می‌کند. سقوط جمشید پایان هزاره است و بسیار عظیم؛ و با شهریاری طولانی ضحاک فرجام می‌یابد. از این زمان دیوخیوان نیز به نوبت به شهریاری می‌رسند. جمشید نخست با بیش خواهی و خودشیفتگی سقوط می‌کند - و خود آواره و کشته می‌شود - سپس ضحاک دیوخیوی حاکم می‌شود. کی کاووس نیز نخست خودکامه و جهانگیر می‌شود و به دنبال آن سیاوش، پسرش، را از دست می‌دهد و افراسیاب برای دوره‌ای قدرت ویرانگر می‌شود. سپس کی خسرو برمی‌خیزد و دوباره مدار را بر داد می‌گذارد. گشتاسپ اما با تخت‌خواهی دچار آزی بیرون از حد می‌شود و با این کار اسفندیار، فرزندش، را به کشتن می‌دهد. به دنبال آن سقوط ادامه می‌یابد تا آنجا که اسکندر بر کشور حاکم می‌شود. یک نمونه‌ی ناتمام نیز در پایان هست که منجر به شهریاری تازیان می‌شود و فردوسی روایت آن را ناتمام می‌گذارد. در این نمونه شاهانی چون خسرو پرویز را داریم که با بیش خواهی و تمامیت‌خواهی موجبات سقوط را فراهم می‌کنند.

در این دوره‌ها می‌بینیم که شاهان نمایانگر سقوط‌ها هستند. بعد از میرا شدن کیومرث زمین که پیشتر جایگاه فقط انسان‌ها بود از دیوان پر می‌شود. بعد از جمشید، شهریاری علاوه بر انسان‌ها به دست دیوخیوان نیز می‌افتد، افزون بر آن جامعه‌ها از درون و بیرون تقسیم می‌شوند. انسان‌ها نیز با یکدیگر دشمنی می‌ورزند و بدین ترتیب انسان‌ها خود دچار اهریمن‌خویی می‌شوند. تقسیم زمین میان فرزندان فریدون آغاز این سقوط است از آن جامعه‌ی بهشتی یگانه‌ی نخستین. کاووس با بی‌اهمیت شمردن نظر دیگران بنای خودکامگی را می‌گذارد و تخم کین را میان مردمان مختلف می‌پراکند. گشتاسپ نیز با دست برداشتن از تخت شاهی میدان را برای یاورکشی - خاندان رستم - و یورش بیگانگان باز می‌کند.

با این طرح مختصر از نگرش فلسفی فردوسی به تاریخ و شهریاری درمی‌یابیم که چرا خویشکاری و نقش شاهان این همه برای او اهمیت داشته است. فردوسی در داستان شاهانی که ذکرشان رفت نشان می‌دهد که ساختار قدرت و نقش سیاسی شهریار را در آن نظام خوب درک می‌کرده است. برای نمایش این

درک او ضد-ارزش‌ها را بیشتر برجسته می‌کرده است؛ مثلاً با خودشیفتگی و خودخواهی جمشید نشان می‌دهد که هرگاه مردم دست از پشتیبانی شه‌ریار بردارند، هم او زود از تخت به زیر کشیده می‌شود و هم مردم به‌ناگزیر یک دوره بیدادگری را تجربه می‌کنند. تصمیم‌های سیاسی کاووس سقوط را در چند لایه نشان می‌دهد. نخست با دست انداختن بر کشورهای دیگر – مازندران و هاماوران. در این دوره فردوسی او را جهانگیر می‌نامد. سپس خودکامگی او در یک درخواست ضد-ارزش‌مندانه از سیاوش به نمایش درمی‌آید؛ آنجا که از او می‌خواهد تا گروگان‌های تورانی را بکشد و به‌رغم قرارداد صلح از رود بگذرد و به آن کشور حمله کند. سیاوش اما این دستور را نادیده می‌گیرد و گروگان‌ها را آزاد می‌کند و خود تن به تبعید ناخواسته می‌دهد. کنش ضد-ساختاری و ضد-کهن‌گونه‌ای گشتاسپ نیز با دروغ گفتن به پسر و فرستادنش به جنگ رستم رو می‌شود.

فردوسی در این داستان‌ها نشان می‌دهد که قدرت محصول همدلی و اعتماد میان مردم و شه‌ریار است و فقدان آن بیش از هر چیز به توانایی نظام شه‌ریاری در دفاع از کشور و مردم ضربه می‌زند. هر کدام از این ضد-ارزش‌ها که در نظام اسطوره‌ای یک گناه محسوب می‌شود، خلایی به وجود می‌آورد که در آن قدرت سیاسی به‌سادگی به دست ناهلان و اهریمنی‌ها می‌افتد. اما چرا گناه شاه این همه تعیین‌کننده است؟ زیرا هر کدام از این ضد-ارزش‌ها نقشی ضد-ساختاری در روند شه‌ریاری می‌یابد و مقابله‌ی مردم با نظام، نظام با مردم، یا خودکامه با نظام و مردم را باعث می‌شود. به‌دنبال، آنچه تعیین‌کننده می‌شود نه گناه شاه که بیشتر محصول عمل آن یعنی عدم تعادل قدرت و گرایش به بیدادگری است. از دید فردوسی این مقابله همیشه به زیان مردم است، گرچه پادشاهی خود نخستین دژی است که در این فرایند فرومی‌ریزد. مرگ یزدگرد، آخرین پادشاه ساسانی، به دست خسرو آسیابان – گرچه یک واقعه‌ی تاریخی است – اما در شاهنامه به‌شکلی کاملاً نمادین این مقابله‌ی سرنوشت‌ساز را به نمایش می‌گذارد؛ مقابله‌ای نهایی که شه‌ریاری را کامل از دست ایرانی‌ها بیرون می‌برد. سویی‌ی دیگر این نگرش را در داستان مردم شهر ری با نمایشی مقطعی از کارکرد

شاه در نظام می‌بینیم. اهمیت این داستان در بازنمایی قدرت سیاسی در امور داخلی است، چیزی که به‌ندرت در **شاهنامه** می‌توان یافت.

شهریاری در **شاهنامه** سه نقش ساختاری دارد: یک، نماد امنیت سرزمین‌ها است در مقابل نیروهای خارجی. وظیفه‌ی شهریاری در این حالت دفاع بی‌قید و شرط از سرزمین است. پهلوانان و لشکریان آماده‌اند که خود را قربانی این دفاع مقدس کنند. دو، شهریاری نماد اداره‌ی مردم و ایجاد رفاه برای مردم است. سازندگی و تولید امکانات رشد برای رفاه مردم وظیفه‌ی نظام شهریاری است. اما قدرت در این حالت یک جنبه‌ی منفی هم دارد و آن کنترل قهری جمعیت است. آنگاه که مردم مقابل شاه یا کل قدرت می‌ایستند. سه، شهریاری نماد اعمال قدرت منفی یا مهارکننده بر فرد است. در این حالت او کارش برقراری عدالت میان افراد جامعه‌اش است. این نوع قدرت خود با دو مکانیسم اعمال می‌شود: صورت قهری آن مجازات بدنی افراد است؛ صورت کنترل‌کننده‌ی آن نیز در نظام اخلاقی حاکم بر جامعه و فرد نمایش می‌یابد. الزام به کارهای پسندیده و همزمان سرکوب خواهش‌ها - به‌ویژه خواهش‌های جنسی - از جمله شیوه‌های کنترل فردی هستند که در تولید قدرت در جامعه نقش کارکردی عمیق بازی می‌کنند. این نوع قدرت را فوکو با اصطلاح زیست-قدرت¹³ تعریف کرده است. باید یادآور شد که قدرت در نهایت برای فردوسی بد و اهریمنی نیست؛ به‌ویژه آنجا که مردم در آن نقش تعیین‌کننده داشته باشند. اما در ضمن دچار توهم هم نیست و صورت عریان و متمرکز قدرت را هم در اشتباه‌های شاهان و پهلوانان به نمایش می‌گذارد.

وجه نخست شهریاری در **شاهنامه** وجه مسلط را دارد. تقریباً تمام پنجاه شاه مذکور در متن درگیر مسئله‌ی تهدید از سوی یک کشور بیگانه هستند. همه‌ی سیاست‌های آنها نیز در جهت ایجاد برتری یا دستکم توازن قوا با همسایه‌های خود است. اما شاهانی هم هستند که به‌خاطر برتری نظامی بر همسایگان به وجه دوم قدرت می‌پردازند، یعنی به رفاه؛ مثلاً جمشید که برای مردم رفاه می‌آورد. برخی نیز مقهور قدرت خارجی می‌شوند و به‌خاطر احساس

¹³ Bio-power و bio-politics

خطر از بیرون دست به سرکوب داخلی می‌زنند، نمونه‌اش همین خسرو پرویز است که پادشاهی‌اش را با پشتیبانی امپراتور روم به دست می‌آورد و ضمن سرکوب مخالفان دست به عیاشی و ولخرجی می‌زند. شاهان بعد از او نیز نمایانگر افول قدرت‌اند و درگیر با مخالفان داخلی.

وجه دوم شهریاری مشخصا با اعمال قدرت بر جمعیت نمود می‌یابد. فوکو شکل عام آن را با اصطلاح مراقبت^{۱۴} تعریف کرده است. مراقبت در تعریف فوکو هر دو معنی هدایت و تنبیه را در خود جمع دارد، بنابراین باید متوجه بود که این کنش هم وجه منفی دارد و هم وجه مثبت، یعنی هم سرکوبگر است و هم سازنده. در شاهنامه هر دو وجه چند بار و به شکل‌هایی محدود به نمایش درآمده است. صورت مثبت آن که مراقبت در جهت رشد و سازندگی است در پادشاهی هوشنگ، جمشید و انوشیروان بازنمایی شده است. این شاهان، با اطمینان به برتری نظامی و امنیتی بر دشمنان، سیاست‌هایی برپایه‌ی رشد و پیشرفت می‌گذارند. در واقع اینجا شاه نقش مهندسی را بازی می‌کند که جامعه را با برنامه‌ای کاملاً حساب شده پیش می‌برد و برای مردم پیشه، رفاه، پزشکی و جز آن می‌آفریند. جمشید مثلاً با تقسیم پیشه‌ها و طبقات، گسترش زمین و پزشکی برای مردم رفاه می‌آورد. انوشیروان آخرین پادشاه از این دست است که با اصلاح قانون‌های مالیاتی در نظام طبقاتی تعدیل‌هایی به وجود می‌آورد. همراهی مردم در این روند نشان از توان بالای قدرت سیاسی در اداره‌ی کشور دارد و از دید فردوسی نمونه‌ی آرمانی است. همراهی مردم خود نقش مهمی در تولید قدرت دارد و پراکندنشان از آن سو نقشی ویرانگر دارد. در داستان جمشید هر دو فرایند را می‌بینیم. نخست مردم در روند رشد همراه جمشید می‌شوند. قدرتی که جمشید از این رهگذر حاصل می‌کند چنان زیاد است که دچار خودشیفتگی می‌شود. نتیجه‌اش دوری‌گزیدن مردم از او است و ضعیف شدنش تا آنجا که با قد برافراشتن ضحاک ناگزیر فراری می‌شود.

^{۱۴} مراقبت را برابر با اصطلاح discipline فوکو آورده‌ام، گرچه این دو از لحاظ معنای زبانی برابری کاملی ندارند. دیسپلین در انگلیسی معنای تنبیه و مجازات دارد، حال آنکه در فرانسه مفهوم مراقبت نیز در خود دارد. مراقبت فارسی یک معنای موجود در واژه‌ی فرانسوی را دارد، اما وجه دیگر را ندارد. به هر حال مراقبت را در این متن با هر دو معنا در نظر بگیرید.

جنبه‌ی منفی مراقبت در تنبیه و مجازات‌های عمومی نمود می‌یابد. داستان “خسرو پرویز و شهر ری” تنها نمونه‌ی جالب از آن است. درباره‌ی جنبه‌ی منفی این نوع قدرت کمی دیرتر سخن خواهیم گفت.

سومین وجه شهریار با اعمال قدرت بر فرد جامعه‌ی خودی به نمایش درمی‌آید. نمود این وجه را ما در مهار و مجازات افراد خاطی در جامعه می‌یابیم. این همان زیست-قدرت تعریفی فوکو است که هم منظور کنترول مردم است و هم تولید قدرت از طریق همراهی مردم در اعمال قدرت. در اینجا هر فرد می‌تواند خود مقهور قدرت باشد و همزمان عامل¹⁵ اجرای آن. انسان از یک سو باید خود را در مقابل خواسته‌ها و غرایز مهار کند و آنها را تبدیل به نیروی سازنده در جامعه کند و از سوی دیگر همین نقش مهارکننده را در قبال افراد دیگر بازی کند. با این کار او عامل دو سویه‌ای می‌شود که در هر حالت شرایط اعمال قدرت را توسط نیروهای سازمان‌یافته‌ی سیاسی و طبقاتی فراهم می‌کند. این وجه از شهریار در **شاهنامه** به صورتی بسیار پراکند و غیرمحوری طرح شده، آن هم در شکل مجازات‌های فردی یا جمعی، مثلاً بر دار کشیدن فرامرز توسط بهمن یا کشتار مزدکیان دگراندیش توسط انوشیروان.

اکنون به داستان بازگردیم و ببینیم نقش منفی کردن ناودان و کشتن گربه‌ها در اعمال قدرت قهری چیست. گفتیم که این داستان نمود وجه دوم یعنی مراقبت جمعیت از طریق اعمال قدرت منفی است؛ و چون وجه منفی دارد اجرای آن نیاز به عوامل ضد-ساختاری دارد، به ویژه برای نمایش ویرانی جامعه. نکته‌ی آخر ارتباط این اعمال قهرآمیز است با مشخصه‌های فردی فرماندار، به‌ویژه بلاهت‌ها و زشتی او.

می‌توان از مسئله‌ی آخر شروع کرد و رابطه‌ی ویژگی‌های فردی را با اعمال قهری قدرت بررسی کرد؟ و اینکه آیا زشتی یک تمهید داستانی است برای نشان دادن منویات درونی فرماندار یا اینکه ارتباطی عمیق‌تر میان آن و مسئله‌ی قدرت وجود دارد؟

¹⁵ agent

واقعیتی را که از همان لحظه‌ی نخست می‌توان دریافت این است که فرماندار زشت‌رو قدرت واقعی نیست، بلکه خسرو پرویز است که او را به‌تعمد بر این کار گمارده است. پس طبیعی است اگر خسرو پرویز با کارکرد منفی حماقت در اداره‌ی شهر آشنا باشد و به‌عمد بخواهد از آن برای تنبیه مردم بهره‌گیرد. نتیجه این‌که قدرت اصلی خسرو پرویز است و زشتی و بلاهت ابزار اعمال قهری قدرت. پس تردیدی نمی‌ماند که زشتی تنها یک تمهید داستانی است و بلاهت نمود فقدان یک دید فلسفی است.

اگر بلاهت کارکردی ویرانگرانه در این داستان دارد، پس باید به دنبال معنای آن بود. مثل هر مفهوم دیگری بلاهت معنایی نسبی و کارکردی دارد. بلاهت فرماندار در اینجا به‌دلیل تولید زنجیره‌ای از عوامل منفی است. او با این عوامل کاری می‌کند که در نهایت یک شهر از هم بپاشد. آنچه در تعریف بلاهت به ما کمک می‌کند نظام ارزشی حاکم بر اثر است. از دید شاعر آبادانی یک ارزش است و ویرانی یک ضد-ارزش. خسرو پرویز با آگاهی بر اینکه بلاهت مرد شهر به ویرانی می‌کشد او را حاکم می‌کند تا شهر را ویران کند. با این کار او از مردم پشتیبان بهرام چوبینه انتقام می‌گیرد. خسرو پرویز نگاهی خاص به مفهوم مراقبت دارد. او به آبادانی به‌عنوان هدیه‌ای می‌نگرد که او می‌تواند به مردم بدهد؛ برعکس دریغ کردن آن را عین تنبیه می‌بیند. فردوسی اما نگرش دیگری دارد. او آبادانی را عامل تولید قدرت می‌بیند و ویرانی را عامل نابودی آن. او بارها به ستایش شاهانی می‌پردازد که دست به آبادانی زده‌اند؛ در مقابل آنانی را نکوهیده که این کار را نکرده‌اند یا خود عامل ویرانی بوده‌اند. از نظر او اداره‌ی یک جامعه با هر یک از این دو شیوه ممکن است. اما عدم بهره‌گیری از شیوه‌ی نخست یا خلاف آن عمل کردن را عاملی در عدم پشتیبانی مردم از شهرداری می‌بیند که منجر به ضعف و سقوط سیاسی می‌شود. در این حالت شهریار نیاز به استفاده از شیوه‌های قهری می‌یابد که خود عدم پشتیبانی مردمی را دو چندان می‌کند. البته با خودکامگی می‌توان بر مردم حکومت کرد، اما این حکومت دیگر توان پایداری در مقابل نیروهای خارجی را نخواهد داشت. در سایه چنین فرایندی است که شهریار از بیم از دست دادن قدرت به نابودی شورشیان و مخالفان داخلی دست می‌یازد.

روندی که به‌طور طبیعی باهوش‌ترین افراد جامعه را هدف می‌گیرد، زیرا آنها زودتر از هر کس دیگر به درک این فرایند ویرانگر می‌رسند. با چنین روندی جامعه از توان‌های فکری و کاریش محروم می‌شود و به دنبال آن سقوط رو به شتاب می‌گذارد. شه‌ریار نیز هم‌زمان از مفهوم نمادینش که همیاری با مردم شهر است سقوط کرده به ضد معنای نمادین خود بدل می‌شود.

برخورد قهرآمیز قدرت سیاسی با مردم موجب گسست‌های فرهنگی نیز می‌شود. دلیل آن این است که با محرومیت مردم از مواهب و امکانات اجتماعی زندگی آنها محدود به تلاش برای برآوردن نیازهای اولیه می‌شود. این روند مردم را از دستاوردهای پیشینیان خود یا جامعه‌های دیگر محروم می‌کند. حاصل اینکه مردم با دور شدن از زندگی فعال اجتماعی به سطح زندگی حیوانی سقوط می‌کنند. آگامبن این روند را با اصطلاح “زندگی عریان” تعریف کرده است.^{۱۶} فرمان منع داشتن ناودان و گربه نماد روند از دست دادن مردم ری از امکانات و اختراعات انسانی است که با کارکردی ضد-فرهنگی سقوط را تسریع می‌کند. درک این عوامل خود نشان از یک درک فرهنگی دارد. نشان از اینکه شکل دیگری از زندگی نیز متصور است؛ شکلی که در آن مردم برخوردار از مواهب فرهنگی و دانش می‌توانند در رفاه زندگی کنند.

این فرمان‌های احمقانه ضد دانسته‌ها و تجربه‌های همگانی عمل می‌کنند. اعمال آنها نیز نشان از خودکامگی فردی دارد؛ فردی که بالای قانون ایستاده است و برای دیگران راه و روش زندگی وضع می‌کند، اما خودش را از اجرای آنها مبرا می‌داند. چنین فردی با چنین نگرشی ستمگر است، زیرا از ابزار کنترل بر فرد، یعنی سیستم مجازات، در جهت خواسته‌های شخصی استفاده می‌کند. این خواسته‌ها می‌توانند به‌منظور حفظ قدرت برای خود باشد یا بدتر از آن ناشی از بیماری قدرت. اما اگر این شخص ناتوان از درک شرایط باشد در این صورت ویژگی حماقت را نیز، افزون بر دیگر ویژگی‌ها، در شخصیت خود خواهد داشت. حماقت را نباید دستکم گرفت، زیرا با ستمگری ممکن است بتوان قدرت را برای

¹⁶ Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

مدتی حفظ کرد، اما با حماقت چنین امکانی وجود ندارد. بدتر، زمانی است که ستمگری با حماقت جمع شود و به فرد قدرتمند میدان برای کارهای احمقانه بدهد. نمونه‌های تاریخی نظام‌های ستمگر فراوان است. اما نظام‌های احمقانه کم هستند، زیرا اینها زمان زیادی برای فروپاشی نیاز ندارند. دلیل آن روشن است: حاکمی احمق ضمن نابودی بنیان‌های ساختاری جامعه پایه‌های قدرت خود را نیز نابود می‌کند. ویرانی شهر ری منجر به مهاجرت مردم می‌شود. با رفتن آنها نظام‌ها و نهادهای اجتماعی اعم از اقتصادی، فرهنگی و سیاسی از هم متلاشی می‌شوند و با این کار قدرت که برای حکومت کردن نیاز به حضور مردم در این نظام‌ها دارد ساقط می‌شود.

نکته‌ی دیگر مسئله‌ی فضای تصویر شده در این داستان است که رابطه‌ی تنگاتنگی با شیوه‌ی اعمال احمقانه‌ی قدرت دارد. توصیف شهر، ناودان‌ها و گربه‌ها، گرچه خیلی مختصر، از معدود موارد توصیف واقعی در **شاهنامه** است. فضا در این متن اغلب جنبه‌ی اسطوره‌ای دارد و بیشتر در جهت نمایش قدرت است. برای همین اغلب فضاهای توصیف شده محدود به دژها و کاخ‌ها هستند. هر دو نیز رابطه‌ی مستقیمی با نمایش نمادین قدرت دارند. اینجا اما شهر بدون ارتباط با قدرت مرکزی و در واقع دور از جایگاه قدرت، یعنی کاخ و پایتخت، تصویر شده است. این شکاف در ساختار اجتماعی ایران امری معمول است؛ چنانکه در طول قرن‌ها حتی زمینداران هم به دور از رعیت‌هایشان در شهرها زیسته‌اند. وجود این شکاف همیشه درک رنج‌ها و بدبختی‌های مردم را برای قدرتمندان مشکل کرده است؛ مهمتر از آن آنها را نسبت به آنچه بر مردم می‌گذرد تا حد سنگدلی بی‌تفاوت نموده است. یکی از دلایل ستمگری عریان در جامعه‌ی ایرانی وجود این شکاف عمیق میان محیط زیست قدرتمندان و فرمانبرانشان است. این فاصله حتی تا حس جدایی هویتی و غیر انسان دیدن زحمتکشان پیش رفته است.

شهر ری به دور از زیستگاه خسرو پرویز می‌تواند دچار هرگونه بلیه‌ای بشود و حتی با بیماری‌های واگیردار نابود شود و قدرتمندان را باکی نباشد. دلیل آن هم به‌طور واضح همین شکاف فیزیکی میان آنها است. این فاصله نتیجه‌ی دیگری هم دارد و آن تحمیق طبیعی قدرتمندان نسبت به شرایط زیستی مردم و عدم توانایی

در درک نظرات آنها است. خسرو پرویز شاید آنقدر باهوش باشد که برای تنبیه مردم ری احمقی را به فرمانروایی آنجا برگزیند، اما فاصله‌اش از مردم او را از درک مسایل آنها عاجز کرده است. در این داستان این حماقت مثل دیگر عوامل و عناصر داستان دستچین شده است تا نتیجه‌ی دلخواه به صورت بسیار مشخص و معلوم بر خواننده نمایانده شود. این شرایط یک پیام نمادین دیگر هم دارد که ما با آگاهی از تاریخ می‌توانیم بفهمیم و آن حماقت خود خسرو پرویز است که در گزیدن یک احمق برای تنبیه مردم شهر به نمایش درآمده است. خسرو پرویز مردی خوشگذران و عیاش بود. او کشور را با ولخرجی‌هایش به روز سیاه نشانده. در حالیکه برای کسب قدرت ناگزیر شده بود از همان روز نخست با دیگر مدعیان و به‌ویژه شورشیان بهرام چوبینه دست‌و-پنجه نرم کند، او برای ولخرجی‌های احمقانه مالیات بر گرده‌ی مردم می‌بست و غافل از بدبختی‌هایی که بر مردم تحمیل می‌کردند همچنان از آنان می‌خواست که به او وفادار باشند. پس در واقع این خود خسرو پرویز است که ناشی از عدم درک شرایط مردم دچار چنان تبختر و حماقتی می‌شود. تا آنجا که بعد از خود کشوری ورشکسته به‌جا می‌گذارد و زمینه‌ی شورش‌ها و روی آوردن مردم به دین نوپا را فراهم می‌آورد.

شهر ری یک جزیره‌ی نمادین است از آنچه در کل کشور در جریان بوده است. مرد زشت‌روی احمق نیز نماد قدرتی است که به دست خود دچار حماقت می‌شود. عناصر ضد-ساختار هم، که زیباترین تمهیدهای داستانی هستند، برای نشان دادن آن چیزهایی است که ما معمولاً بی‌توجه از کنارشان می‌گذریم؛ از ساختارهایی که هم جامعه بر آنها استوار است و هم قدرت از طریق وجود یا حذفشان موفق می‌شود که بهترین یا بدترین شرایط را برای اداره‌ی کشور فراهم آورد.



گفتمان

قدرتِ گفتمان و نگاه فوکو به آن

گفتمان (discourse) اصطلاح جدیدی نیست، اما در دهه‌های اخیر از اهمیت به‌سزایی در حوزه‌های مختلف اندیشه برخوردار شده است. از جمله دلایل این اهمیت، قدرت آن در تعریف و حتی تغییر معنای واقعیت برای ماست. از این زاویه، گفتمان مانند یک روایت فراگیر عمل می‌کند که نه تنها، به‌لحاظ زبانی، اهمیت و معنای ویژه‌ای از یک واقعیت را طرح می‌کند؛ بلکه آن را تابع شرایطی خاص به‌صورت حکم‌ها و حقایق مسلم می‌نمایاند. البته باید گفت که روایت (narrative) یا روایت‌ها خود نمودی از یک گفتمان هستند یا که می‌توانند باشند. گفتمان نقش مهمی دارد در تبیین آنچه به نام حقیقت می‌شناسیم. فوکو با چنین نگرشی گفتمان را از خاستگاه زبانی‌اش، که پیشتر مطرح بود، بیرون آورد و همراه با شرایط تاریخی و اجتماعی‌اش تعریف کرد. این رویکرد او به گفتمان تا آنجا پیش می‌رود که تاریخ را نه یک واحد با یک کلان‌روایت، بلکه بخش‌ها و روایت‌هایی متعدد و حتی جدا از هم می‌بیند که تابع گفتمان‌های مختلف پیش می‌روند. از نظر او این گفتمان‌ها همه در ارتباط با شرایطی خاص شکل می‌گیرند و از قواعد مشخصی هم پیروی کرده یا دستخوش تغییر می‌شوند.¹

¹ Foucault, M. 1978. "Politics and the Study of Discourse." *Ideology and Consciousness*. [Fr 1968] p. 25.

فوکو معنایی خاص از گفتمان دارد. از نظر او گفتمان "مجموعه‌ای (بدنه‌ای) از نشانه‌هایی است که در پی هم می‌آیند تا حکمی (enouncement) را به روشنی بیان کنند."^۲ اما این "حکم جمعی از نشانه‌ها نیست، بلکه امری تجربیدی است که کمک می‌کند نشانه‌ها روابطی تکراری میان چیزها، موضوع‌ها و دیگر حکم‌ها برقرار کنند. از این نظر فرم‌بندی گفتمانی (discursive formation) قواعدی است که چنین گفتمانی را تولید می‌کند."^۳ فوکو مفهوم فرم‌بندی گفتمانی را در رابطه با تحلیل‌هایش از بدنه‌های بزرگ آگاهی، مثلاً اقتصاد سیاسی و تاریخ طبیعی، به کار می‌برد. این رویکرد به گفتمان در دهه‌های اخیر نقش بسیار کلیدی در بررسی مسایل اجتماعی، تاریخی و حتی ادبی داشته است.

در پی چنین کاربرد گسترده‌ای در بحث‌های معاصر، این اصطلاح در فارسی نیز بسامد بالایی یافته است و نویسندگان و منتقدان - درست و نادرست، بجا و نابجا - آن را به کار می‌برند. اما اصطلاح گفتمان در فارسی ژرفای فلسفی چندانی نداشته و ندارد - چنانکه از تولد خود معادل نیز بیشتر از دو سه دهه نمی‌گذرد.^۴ به دلیل نبود بحث گسترده، این اصطلاح برای همه معنا و کاربردی یکسان ندارد، به‌ویژه برای آنانی که تصور می‌کنند این اصطلاح جایگزینی است برای وام‌واژه‌های عربی‌ای چون مقاله و بحث؛ از این رو و تابع چنین برداشتی آن را به اشتباه جای چنین واژه‌هایی مصرف می‌کنند. دلیل این استفاده‌ی نابجا در وهله‌ی نخست در نبود تعریف و کارکرد مشخص از گفتمان است؛ دیگر اینکه اغلب، و به‌ناگزیر، این گونه نویسندگان معنای آن را از ریشه‌ی معنایی‌اش در زبان مستفاد می‌کنند. اما برای احتراز از این لغزش‌ها ضروری‌ست که گفتمان را در پرتو زمینه‌های فکری‌اش در غرب معاصر دنبال کرد، مگر بتوان به یک تعریف نسبتاً ساده و فراگیر از آن نزدیک شد. پیشینه‌ای هرچند کوتاه از آن در

^۲ Foucault, M. 1972. *The Archaeology of Knowledge*, London: Tavistock [Fr 1969]. P. 141.

enouncement و statement در این معنا با هم برابر هستند و در بحث منطق برابر با حکم.

^۳ Foucault, M. (1970) *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, London: Tavistock [Fr 1966]

^۴ بابک احمدی هم به‌جای گفتمان اصطلاح سخن را به کار گرفته است. نگا: تاویل و ساختار متن.

اندیشه‌های معاصر غرب می‌تواند به ما کمک کند که اهمیت آن را به‌عنوان ابزار فکری توانمندی در بحث‌های اخیر نشان دهیم.

در نخستین نظر و برای گشودن سخن شاید بد نباشد که از آخرین بخش مسئله آغاز کنیم و ببینیم دلیل اصلی این همه اقبال به این اصطلاح در چیست؟ تا آنجا که خود فوکو و دیرتر بسیاری از پیروانش مطرح کرده‌اند مهمترین نقش و اهمیت گفتمان به تعریف و بازنمایی‌اش از واقعیت به‌عنوان ابژه (object) برمی‌گردد. ابژه در اندیشه‌های فوکویی معنای خاصی دارد که در بحث‌ها باید دقیقاً آن را در نظر داشت. در اندیشه‌های فوکو ابژه با شیئی یکسان نیست. از آن مهمتر ابژه امری ذهنی و همه‌شمول، بدان‌گونه که در پدیدارشناسی و هرمنوتیک می‌بینیم، نیست. ابژه در این نگره آن تصور، شناخت و برداشت انسانی از شیئی یا واقعیت است که جنبه‌ی همگانی یافته و در میان مردم یک جامعه همه‌گیر شده است. نتیجه آنکه، ابژه همراه با خود شیئی بخشی از واقعیت را تشکیل می‌دهد. در پی این استنتاج فوکو گفتمان را امری فراتر از زبان می‌یابد، چونکه جنبه‌های تاریخی-اجتماعی معنا را نیز در بر می‌گیرد. بدین‌سان فوکو کارکرد و کاربرد گفتمان را از حالت سنتی‌اش بیرون می‌آورد.

پیشینه‌ی گفتمان در فلسفه‌ی غرب به دیرباز تاریخ برمی‌گردد، اما همیشه محدود به همان بحث در حوزه‌ی زبان بود. در سده‌ی گذشته نیز گفتمان نخست تابع زبان‌شناسی عمومی و سپس تجربی فرمول‌بندی شده است. گفتمان در زبان‌شناسی بیشتر “کاربردی همچون دستور زبان داشت که با رویکردی انتقادی اما غیرتاریخی و اجتماعی شرایط را تعریف می‌کرد. نیز ابزاری بود که میدان به نقدهای غیراجتماعی و سیاسی می‌داد.”^۵ این نگره از آغاز سده‌ی بیستم پایه‌ی کار فرمالیست‌ها و سپس ساختارگرایان شد. هر دو این دیدگاه‌ها تلاش می‌کردند که از گفتمان به‌عنوان الگویی برای بررسی ادبیات و حتی جامعه بهره برند. رویکردی که بیشتر در کار کسانی چون لوی استروس، یاکوبسن و بارت می‌توان دید و دیرتر به آن اشاره خواهیم کرد. نگرش دوم اما رویکردی تجربی به گفتمان داشته است

⁵ McHoul, Alec and Wendy Grace. 1997. *A Foucault Primer: Discourse, Power and the Subject*. Melbourne: University Press. P. 27.

و بیشتر در میان اندیشمندان انگلو-آمریکایی رایج بوده است. این نگرش بیشتر متوجه تاثیر تجربی ساختارها و الگوهای زبان در حوزه‌های اجتماعی بوده است. اما این دو نگره در یک امر با هم اشتراک نظر داشته‌اند و آن اینکه گفتمان الگویی برآمده از زبان قلمداد می‌شده که در مرز میان دستور زبان و منطق ارسطویی عمل می‌کرده است.

از این دو تعریف که بگذریم به نگرش فوکو به گفتمان می‌رسیم. فوکو در بازنگریش، نخست، این اصطلاح را از حوزه‌ی زبان‌شناسی جدا می‌کند و سپس بر آن بُعد تاریخی-اجتماعی را می‌افزاید. بعد، گفتمان را از یک سو به مسئله‌ی قدرت (سیاسی) پیوند می‌دهد؛ و از سوی دیگر با آگاهی (knowledge) که بدنه‌ی تشکیل‌دهنده‌ی شرایط و اصول است. او گفتمان را “شکل‌های به هم پیوسته‌ی آگاهی‌ای” می‌انگارد که “تعیین‌کننده‌ی شرایط” هستند. برای او گفتمان مانند یک حکم منطقی^۶ است که “واقعیت ابژه” را شکل می‌دهد. بر این پایه او نتیجه می‌گیرد که ابژه محصول گفتمان است. این رویکرد، از یک سو، میان نگرش او و ساختارگراها فاصله می‌اندازد که تصور می‌کردند نظام واقعیت‌ها به‌عنوان امری مستقل از ذهن عمل می‌کند؛ و از سوی دیگر، از هرمنوتیک‌ها، که مانند پدیدارشناس‌ها، معنای واقعیت را محصول وجدان جهانشمول بشر می‌دانستند.

سیر تحولی نگرش فوکو به گفتمان بیشتر در دو کار اولیه‌اش **نظم واژه‌ها**

(یا آنگونه که در اصل فرانسوی‌اش است: **واژه‌ها و چیزها**) و **باستان‌شناسی آگاهی**^۷ تبلور یافته است. این دو کار شاید از پیچیده‌ترین و مشکل‌ترین کارهای او باشند؛ زیرا او به‌سختی تلاش می‌کند که تعریفی همه‌جانبه از گفتمان ارائه دهد.

^۶ در بحث‌های فوکو اصطلاح statement (enouncement) برای این منظور آمده است و آن را مقابل proposition در منطق ارسطویی آورده. بنابراین اصطلاح اول را باید ‘حکم’ ترجمه کرد و اصطلاح دوم را ‘قضیه’. باید در ضمن یادآوری کرد که ساختارگرایانی چون تودروف و بارت واحد گفتمان را قضیه دیده‌اند که از یک زاویه برابر است با جمله در زبان و از سوی دیگر برابر است با قضیه در منطق. ما دیرتر این موضوع را دنبال خواهیم کرد.

^۷ مشخصات این دو کتاب به ترتیب در بی‌نویس‌های ۳ و ۲ آمده است.

اما کارکرد روشن‌تر آن را می‌توان در کارهای بعدی او به‌ویژه **تاریخ کامگاری**^۸ دید، به‌ویژه آنجا که با بیرون ایستادن از گفتمان^۹ مسلط کامگاری (جنسی) به کارکرد پیچیده‌ی قدرت در رابطه با فرمانبر (subject) می‌پردازد. این نگرش ویژه به گفتمان نقش قدرتمند ابژه را در شکل دادن واقعیت برای ما برجسته می‌کند. برای اینکه بتوان اِشرافی بر این مسئله‌ی پیچیده یافت اجازه دهید نخست از تعریف بارت آغاز کنیم که در آن گفتمان را از زاویه‌ی زبانشناسی ساختارگرایی تعریف کرده است. این تعریف به ما امکان می‌دهد که دیرتر خطوط تفاوت میان نگرش ساختارگرایی و فوکویی را پررنگ‌تر و برجسته‌تر ببینیم. تعریف بارت و دیگر ساختارگراها در ادامه نشان از نگرش آنها نسبت به واقعیت کاملاً مستقل از معنا-مدلول‌ها (significations) دارد.

تعریف بارت از گفتمان کاملاً متکی بود بر تعریف دیرین آن در زبانشناسی. وی می‌نویسد: “زبانشناسی با جمله متوقف می‌شود. این بزرگترین واحدی است که در ظرف مطالعاتی آن می‌گنجد. جمله – نظم‌ش، و نه جای آن در میان جمله‌ها – قابل کاهش به تعدادی واژه نیست؛ پس، باید آن را واحدی دانست کاملاً متکی به خود و قائم به‌ذات. از آن سو، جمله چیزی نیست جز یکی از میان چندین جمله‌ای که در پی می‌آید یا به دنبال می‌رود.”^{۱۰} اما مسئله این است که یک جمله نمی‌تواند کاملاً و به‌طور سیستماتیک بازنمای گفتمان باشد، زیرا “ورای جمله، آنچه به‌لحاظ دستوری می‌توانیم یافت جمله‌هایی دیگر است.” این در واقع نخستین مشکلی است که در رابطه با تعریف گفتمان در یک سیستم زبانشناسی می‌توان دید. گفتمان از این نظر تنها یک تعداد جمله‌های منتظم شده است؛ یعنی سازمانی که به تصور بارت بیانگر امری فراتر از زبان است و “قواعد، واحدها و

⁸ Foucault, M. 1979. *The History of Sexuality, Volume One: An Introduction*, London: Allen Lane [Fr 1968]

^۹ Counter discourse را من با تعبیر ‘بیرون ایستادن از گفتمان’ آورده‌ام تا کمی به بحث شفافیت دهم، وگرنه می‌توان آن را با اصطلاح کوتاه ‘ضدگفتمان’ طرح کرد.

¹⁰ Barthes, Roland. 1997. “An Introduction to the Structural Analysis of Narrative,” *Reading popular narrative: a source book / edited by Bob Ashley*. London; New York: Leicester University Press, p. 239.

دستور خودش را دارد¹¹ که در سیستم‌های دیگر هم عمل می‌کند. بارت نتیجه می‌گیرد که سه گونه گفتمان وجود دارد: گفتمان مجازی (metonymies (روایی)، گفتمان استعاری (metaphorical (شعری)، و گفتمان جدلی (enthymematic (گفتمان روشنفکری). اما مشکل همچنان سر جای خودش است: گفتمان همچنان تابع قوانین زبان دیده می‌شود؛ دو دیگر اینکه، به دلیل وابستگی‌اش به زبان هیچگاه میدان فراگیرتری برای رشد پیدا نمی‌کند. بنویست با توجه به این مشکل می‌نویسد: “زبان‌شناسی گفتمان هنوز رشد لازم را نکرده، گرچه توسط خود زبان‌شناس‌ها دارد به یک فرضیه چیره بدل می‌شود.” ایراد او درست است، اما نباید فراموش کرد که بنویست نیز مسئله را در همان حوزه‌ی زبان‌شناسی می‌بیند. از این رو هم نتیجه می‌گیرد که در حال حاضر راهی نیست جز هم‌مانند کردن روابط درونی و بیرونی جمله‌ها با گفتمان. او با تکیه بر نظریه‌ی یاکوبسن و لوی استروس می‌نویسد: “موقعیت انسان را می‌توان به‌عنوان خالق دومی تعریف کرد که سیستم‌ها را بر اساس آنچه وجود دارد بازآفرینی می‌کند (ابزار برای ساختن ابزار، بازسازی ابزاری زبان...).” اگر این تعریف از گفتمان را اساس قرار دهیم حاصل سخن چیزی نخواهد بود جز آنکه بارت می‌گوید، “تبدیل قانونی رابطه‌ی دست دوم میان جمله و گفتمان برای بازتاب دادن ویژگی‌های رسمی و ناب همخوان‌ها.”¹² و نتیجه آنکه گفتمان یک “جمله‌ی بزرگ است (که واحدهایش لزوماً جمله‌ها نیستند)؛ و برعکس، اینکه جمله یک “گفتمان کوچک” است.

اما آنچه در این مرحله اهمیت دارد و دیرتر در تعریف‌های دیگر هم دیده می‌شود این است که گفتمان، چه یک جمله و چه جمله‌هایی چند، نیازمند داشتن یک سازمان است؛ سازمانی که در آن واحدهایش تابع شرایط و مفاهیمی به نظم درآمده باشند. مهمتر اینکه نظم واحدها، در گفتمان روایی، بیشتر تابع مفهوم است و نه قواعد جمله‌بندی. به‌عنوان نمونه، ژانرهای روایی در فرهنگ‌های مختلف

¹¹ Ibid, p. 240.

چنانکه بارت مطرح کرده سه نوع گفتمان گسترده می‌توان یافت: مجازی (metonymies (روایت)، استعاری (metaphorical (شعری)، و جدلی (enthymematic (گفتمان روشنفکری).

¹² Ibid

برانگیزاننده‌ی مفاهیم و معناهای متفاوت هستند. از این زاویه است که مثلاً می‌توان تفاوت میان حماسه‌های فارسی و یونانی را تابع این اختلاف گفتمان‌ها بررسی کرد. ژانر حماسه در هر دو فرهنگ نمایشگر کنش‌های پهلوانی است، اما حماسه‌های ایرانی هیچگاه با عمل پهلوانانه پایان نمی‌یابند. به‌جای آن مرگ ناجی و پهلوانانش، و حتی سقوط کشورشان، مهمترین بخش‌های پایانی را تشکیل می‌دهند (نمونه‌ی برجسته‌ی آن **شاهنامه**). این پایان با آنچه در آثار یونانی می‌بینیم کاملاً متفاوت است. در آثار یونانی پیروزی قهرمان یا هموندان او نقطه‌ی پایان را بر اثر می‌گذارند (**ایلیاد**). این اختلاف در واقع به گفتمان‌های متفاوت تاریخی-اجتماعی در این دو فرهنگ بازمی‌گردد؛ نیز به نحو اسطوره‌ای، یا بهتر گفته باشیم، فلسفه‌ی تاریخ (تاریخ‌نگری = historicism) پشت کلان‌روایت‌های حماسی که انتظاراتی را در مردم برمی‌انگیزاند. از زاویه‌ی گفتمان اگر به موضوع بنگریم خواهیم دید که نحو اسطوره‌ای، در واقع، همان تاریخ‌نگری حاکمی است که پیوسته هر بحثی را در ژانرهای گفتاری به سمت این گفتمان سوق می‌دهد.^{۱۳}

اما مسئله‌ی همسان دیدن گفتمان و جمله همچنان به‌عنوان یک امر محدودکننده باقی می‌ماند. زیرا با این همسان‌انگاری مشکل اینکه معنا از کجا می‌آید را نمی‌توان به‌درستی حل کرد؛ مگر به‌شیوه‌ی ساختارگرایانه و آن اینکه معنا در روابط میان دال‌ها و در دل قواعد نحوی و صرفی زبان شکل می‌گیرد. تودورف، از دیگر ساختارگرایان، برای حل مسئله‌ی گفتمان یک گام فراتر می‌گذارد و افزون بر ساختارهای زبان، از الگوی منطق ارسطویی نیز بهره می‌گیرد. و قضیه‌ی (proposition) منطقی را همسان با جمله و به‌عنوان کوچکترین واحد پایه در گفتمان روایی تعریف می‌کند. این رویکرد می‌توانست تا حدودی راهگشای

^{۱۳} قصد ندارم این مفهوم را به اصطلاحات دیگر تعمیم دهم، اما به‌قصد یافتن نزدیکی مفاهیم در اندیشه‌های مختلف شاید بتوان گفت که 'بافت تاریخی' تا حدودی همسان است با 'رژیم حقیقت' در اندیشه‌های فوکو و نیز اصطلاح 'خود-سیستم‌ساز' در هرمنوتیک؛ که بر گفتمان‌های دینی، اسطوره‌ای و ژانرهای تاریخی و ادبی چیره هستند. در ادامه خواهیم دید که فوکو بر این پایه گفتمان را 'مجموعه‌ی به هم پیوسته‌ی آگاهی‌ها' می‌بیند که شرایط اندیشیدن را تعیین می‌کند.

مشکل باشد - شاید هم یک گام عملی برای فوکو بود که بر همین قیاس واحد گفتمان را برابر با حکم در منطق دید، یعنی نتیجه‌ی عملی‌ای که یک قضیه ارائه می‌دهد.^{۱۴} اما به‌رغم آنکه تودروف در تعریف گفتمان از سیستمی دیگر در کنار زبان بهره می‌برد مشکل همچنان بر جای می‌ماند. دلیل آن هم این است که منطق کهن همچنان و در نهایت در روابط میان گزاره و نهاد زبان عمل می‌کند و از آن فراتر نمی‌رود، حتی در حوزه‌های دیگری چون ریاضی و هندسه. مشکل بیشتر زمانی خود را نشان می‌دهد که می‌بینیم منطق نیز نمی‌تواند مشکل چگونه پدید آمدن معنا را بازگشاید.

مسئله‌ی معنا و خاستگاه تولید آن از مسایل مهم در فلسفه و به دنبال آن زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی مدرن است. همان‌طور که به اختصار اشاره شد، ساختارگرها و نشانه‌شناسان سوسوری فرایند شکل گرفتن معنا را تابع روابط حاکم بر خود سیستم زبان یا نشانه‌ها می‌دانند؛ روندی یک‌سویه از ماده به ذهن. این نگرش سوسوری به رابطه‌ی دال و مدلول است که به غیرزبانی بودن واقعیت اهمیت نمی‌دهد. سوسور بر آن بود که دال‌ها تنها در رابطه با خودشان معناها را شکل می‌دهند. بنابراین ابژه برای ساختارگرایی تابعی از سیستم‌های معناسازی چون زبان است. هرمنوتیک اما معتقد به وجود معنایی مستقل، فراگیر و چیره بر ذهن است، آنچه با مفهوم وجدان یا روح کل در پدیدارشناسی تعریف شده و جهانشمول انگاشته می‌شود. از دید هرمنوتیک معناها پیش از دال‌ها وجود دارند و در واقع تعیین‌کننده روابط آنها هستند. اما فوکو با هیچ کدام از این دو نگرش نه دربست موافق بود و نه دربست مخالف. از دید او معنا در ترکیبی از این دو فرایند حاصل می‌شود، یعنی هم از یک سو در رابطه‌ی میان دال‌ها با یکدیگر و هم از سوی دیگر در رابطه با حکم‌های گفتمانی که تابع شرایط و اصول اجتماعی وجود دارند. بنابراین او ابژه را ترکیبی از درک فردی و شناخت‌شناسانه در پیوند با شرایط بیرونی حاکم می‌بیند. با این نگرش او نقش کلیدی ابژه را در گفتمان مشخص می‌کند.

^{۱۴} احتمال اینکه تودروف در تعریف گفتمان از فوکو تاثیر گرفته باشد، وجود دارد.

تعریف ساختارگرایی از گفتمان بستگی ژرفی به نظام مستقل زبان دارد. برای آنها ژرف‌ساخت‌ها عناصر جهانشمولی هستند که ورای ساخت‌های سطحی و معمول شرایط شکل گرفتن و بقای یک سیستم را تعیین و تضمین می‌کنند. چنین تعریفی از ساختار نه تنها مسئله‌ی معنا و رابطه‌ی آن با دال‌ها را حل نمی‌کند بلکه به توهم بیشتر درباره‌ی آنها نیز دامن می‌زد. این از جمله مسائلی بود که فوکو را بر آن داشت که در مسئله‌ی معنا و رابطه‌اش با واقعیت از یک سو و گفتمان از سوی دیگر بازنگری کند. اما برای او مسئله‌ای گرهی در کار بود. او نمی‌خواست با دوری گزیدن از ساختارگرایی به هرمنوتیک و در نهایت وجدان عمومی کانت درغلتد و معنا و ابژه را اموری کاملاً ذهنی ببیند. مشکل او با این نگرش به خاطر عدم باور او به وجود تنها یک گفتمان، تابع یک وجدان، حاکم بر تاریخ بود. او استدلال می‌کرد که اگر تنها یک گفتمان و یک روح بر تاریخ حاکم باشد، در این صورت تمام جوامع همیشه در یک شکل و شرایط به سر می‌بردند. او اساساً تاریخ را روندی ثابت، که تابع قواعدی ثابت شکل گرفته باشد، نمی‌دید. برای وی شرایط تحول در هر دوره متفاوت بود و به همین قیاس می‌خواست بداند چه گفتمانی آنها را بدین یا بدان گونه و شکل سوق داده است. او با طرح تاریخ نگره‌ها - و نه تاریخ تحول آنها - و سپس تاریخ گفتمان‌ها تلاش کرد که مفهوم و معنای هر پدیده‌ای را تابع شرایط زبانی-تاریخی-اجتماعی آن دوره پیدا کند. مثلاً در بررسی‌اش از پدیده‌ی دیوانگی به این نتیجه می‌رسد که معنای دیوانگی همیشه و در همه‌ی زمان‌ها یکسان نبوده است. در این رویکرد او از معنای حاکم در گفتمان‌های امروز دوری می‌گزیند تا، نخست، معنای آن را در گفتمان‌های سده‌های میانه مشخص کند؛ و سپس، در مقایسه با تعریف امروز نشان دهد که گفتمان‌ها چگونه در شکل دادن معنا نقش داشته‌اند. کار او بر دیوانگی به ما نشان می‌دهد که جوامع اروپایی (و از این نظر ایرانی-اسلامی) در گذشته به دیوانه به‌عنوان یک فرد مریض نمی‌نگریستند و او را از جامعه جدا نکرده در تیمارستان‌ها درمان یا مراقبت نمی‌کردند. آن جوامع به دیوانه به‌عنوان کسی می‌نگریستند که به دلایلی نمی‌تواند از قواعد و اصول حاکم بر جامعه پیروی کند. از این رو او در جامعه می‌زیست بدون آنکه مانند هر فرمانبر دیگری مجبور به اجرای قوانین باشد.

مثلا اگر او در وسط خیابان دست به کاری ناشایست می‌زد، مردم او را به‌صرف دیوانه بودن معذور می‌داشتند. برعکس جوامع امروز دیوانگی را یک بیماری می‌دانند و به‌عنوان مریض از جامعه جدا می‌کنند؛ زیرا گفتمان مدرن اصل را بر مراقبت پزشکی می‌گذارد و نه اصل فرمانبری یا عدم فرمانبری.

تفاوت دیگر اینکه، نگرش رسمی یا فرمالیستی گفتمان را در معنای متن جستجو می‌کند؛ از این رو حتی اگر هم بخواهد آن را از حوزه‌ی زبان بیرون بکشد باز هنگام بررسی چاره‌ای جز استفاده از کارکرد اجتماعی زبان ندارد. به‌سخن دیگر، فرمالیست‌ها و حتی ساختارگرایان بر آن-اند که زبان کاربرد و استفاده‌ای طبیعی دارد. استفاده‌ای که باید با انگیزش حسی خواننده سنجیده شود. آنچه در نقدهای شعری ما در دهه‌های اخیر و توسط کسانی چون کدکنی رایج شده نمودی از این نگرش است. کدکنی بارها در آثاری که بعد از سال‌های شصت - یعنی سال‌هایی که تحت تاثیر فرمالیست‌های روس بوده - نوشته از این رویکرد در نقد شعر استفاده کرده است. اصل "ماندگاری شعر" و معیارهایی که او برای آن برمی‌شمرد همه به همین کاربرد طبیعی زبان بازمی‌گردد، یعنی تاثیری که بر خواننده می‌گذارد و شعری را در خاطره‌ی او حک می‌کند. مک‌هول (MaHoul) به این نگرش "گفتمان فرمالیستی" یا "قومی‌نگاری مکالمه" (ethnography of communication) می‌گوید و ریشه‌ی آن را در نگرش فرمالیست‌های روس می‌بیند.^{۱۵} بنا به نظر او، هالیدی (Halliday) از جمله زبانشناسانی بود که در کتاب خود^{۱۶} از این روش به‌صورت انتقادی بهره برده است و "اجرای طبیعی" زبان را امری طبقاتی دید.^{۱۷}

کاربرد گفتمان در این رویکرد بسیار محدود است، چون پارول (parole) از دید آنها یک جنبه‌ی ظاهری دارد و پشت آن لایه‌ای از "توانایی اجرایی" قرار دارد که شرایط و قواعد را می‌سازد. این توانایی شبیه است به لانگ (langue) در

¹⁵ Bauman, R. and J. Sherzer (eds) 1974. *Explorations in the Ethnography of Speaking*, Cambridge University Press.

¹⁶ Halliday, M. A. K. 1973. *Explorations in the Functions of Language*. London: Arnold.

¹⁷ همان، ص ۲۸.

اندیشه‌های سوسور. کار بنیادی فرمالیست‌ها و ساختارگراها کشف این توانایی است. “توانایی اجرایی” برای ساختارگرایان نیروی تعیین‌کننده شرایط محسوب می‌شود. به سخنی لانگ از دید آنها دیکتاتوری است که شرایط و اصول را از طریق زبان در تمام حوزه‌ها تعیین و اعمال می‌کند. البته فوکو نیز لانگ را یک نیروی تحکم‌کننده و شرایط‌گذار می‌بیند، اما تنها یکی در کنار دو نیروی دیگر تاریخی و اجتماعی.

ریکور در نقد رویکرد ساختارگرایی به تفاوت میان زبان و گفتمان می‌پردازد. وی نیز به مانند فوکو از ساختارگرایی فاصله می‌گیرد، اما به‌جای پدیدارشناسی به هرمنوتیک نزدیک می‌شود تا بتواند به مسئله‌ی گرهی “معنا از کجا می‌آید” پاسخ دهد. وی بر آن است که تحلیل‌های ساختارگرایی در امور خوب-تعریف‌شده‌ی تجربی مفید هستند، اما بر کار ساختارگرایان در تقلیل زبان به سیستمی از نشانه‌ها بدون هیچ ارجاع بیرونی خرده می‌گیرد. ریکور گفتمان را استفاده از سیستم‌های نشانه‌ای تعریف می‌کند که حرفی درباره‌ی چیزی به کسی می‌گویند؛ البته همخوان با، گرچه ناتوان در توضیح، قواعد آوایی، صرفی، نحوی و سبکی زبان. از دید او گفتمان همیشه نیاز به گوینده یا نویسنده‌ای و شنونده یا خواننده‌ای دارد، چنانکه همیشه چیزی درباره‌ی واقعیتی را به زبان می‌آورد. در ادامه می‌گوید که یک تاویل فراگیر از هر گفتمان نیاز به دو چیز دارد: نوعی تحلیل موضوعی که ساختارگرایی به‌عنوان ابزار فراهم می‌کند، و پذیرش/شناخت که همیشه با یک معنای اضافی در گفتمان فراهم می‌آید و از شگردهای توضیحی موضوع فراتر می‌رود. وجود چنین معنای اضافه‌ای ناشی از این است که ما شگردهای بررسی موضوعی را برای چیزهایی به کار می‌بریم که پیشاپیش می‌دانیم دارای معناهای احتمالی هستند. به این دلیل است که معنای کنش‌های گفتمان همیشه پذیرای خوانش نو هستند، به‌ویژه که زمان نیز در گذر است و هر پس‌متن، که خوانش در آن روی می‌دهد، خود تغییرپذیر است.

برای ریکور چهار وجه گفتمان اهمیت دارد. چهار وجهی که آن را به‌عنوان یک سیستم از زبان متفاوت می‌کند. این چهار وجه اهمیتی محوری برای مقایسه‌ی میان متن‌ها و کنش‌ها دارد. نخست، یک سیستم زبانی بدانگونه که

ساختارگرایان تصور می‌کنند صرفاً مجازی است و بنابراین بی‌زمان، اما گفتمان همیشه به‌عنوان یک رویداد واقعی در یک بازه‌ی زمانی مشخص اتفاق می‌افتد. دو، زبان به‌عنوان یک سیستم قائم به‌ذات است، اما گفتمان همیشه با ارجاع به گوینده/نویسنده و شنونده/خواننده روی می‌دهد. سه، گرچه برای مکالمه نیاز به یک سیستم زبانی/نشانه‌ای هست، آن هم به این دلیل که کدهای مکالمه را فراهم می‌کند، اما زبان نمی‌تواند با خودش مکالمه کند. تنها گفتمان است که میان گفتگو-کننده‌های مکالمه می‌کند. و چهار، نشانه‌ها در یک سیستم زبانی خود را تنها به نشانه‌های دیگر در آن زبان ارجاع می‌دهند، اما گفتمان "ارجاعش به جهانی است که ادعای توصیف، بیان، یا بازنمایی‌اش را دارد."^{۱۸}

از سوی دیگر، فوکو در تعریف گفتمان از روشی متفاوت از تحلیل منطقی زبان بهره می‌گیرد. وی برخلاف ساختارگراها هیچ "واقعیتی" را به‌عنوان یک "واقعه‌ی خودویژه" یا ماده‌ای از مواد تاریخی (مثلاً اسطوره‌ها یا متن‌ها) نمی‌نگرد. افزون بر آن، او بر آن است که خودویژگی‌های بومی (local) تنها انگشت بر تفاوت‌ها می‌گذارند. او یکبار به سوی پدیدارشناسی هم نمی‌رود که بگوید "واقعیت" امری کاملاً بیرونی است. با اعراض از این دو نگره او از سنت غیرسیاسی حاکم بر این دو تفکر اجتناب می‌کند. برای او "اندیشه" (idea) نه صرفاً تحت تأثیر ساختارهای "واقعیت" است؛ و نه سنگ بنایی که بر آن واقعیت ساخته می‌شود. او "واقعیت" را امری می‌بیند که در گفتمان برجسته و دیده می‌شود، یعنی در پیوند میان ذهن و عین. بحثی در این نیست که چیزها امری مستقل هستند، اما اهمیت و وزن آنها برای ما ناشی از گفتمان‌های متفاوت یکسان نیست. وقایع تاریخی تا زمانی که در یک گفتمان جا نگیرند برای ما بی‌اهمیت و حتی بی‌معنا هستند. برعکس این سخن این گونه می‌تواند باشد که ما برای اینکه بتوانیم روند مورد علاقه‌ی خود از تاریخ را نشان دهیم روی واقعیت‌ها معناهای خاص

¹⁸ Ricoeur, Paul. 1991. *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*, trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson, Evanston: Northwestern University Press, p. 145

می‌گذاریم. در این کار نیز ما از یک گفتمان، سیاسی یا غیرسیاسی، استفاده می‌کنیم.^{۱۹}

برای روشن شدن مطلب مثالی ساده بزنیم. یک کتاب به‌عنوان یک واقعیت یک کتاب است، اما اهمیت آن برای همه یکسان نیست. برای آنکه بی‌سواد است خیلی ساده حتی وجود ندارد. برای آنهایی هم که می‌خوانند باز هر کتاب اهمیتی متفاوت دارد. خواننده‌ی معمولی یک نگاه به کتاب دارد و خواننده‌ی حرفه‌ای نگاهی دیگر. اما چه چیز نقش و اهمیت کتاب را برای هر کس یا هر متخصص متفاوت می‌کند؟ چه چیز باعث می‌شود که یک جامعه کتابخوان شود و جامعه‌ای دیگر ارزش اندکی برای آن قایل باشد؟ یا چه چیز باعث می‌شود که واقعیتی به نام **حافظ شاملو** برای خواننده‌های ایرانی معنایی متفاوت داشته باشد و یکی آن را بهترین **حافظ** معرفی کند و دیگری آن را کاری بیهوده انگارد؟ آنچه نقش این واقعیت را تغییر می‌دهد معنای بار شده بر آن است. با بار کردن معنا واقعیت تبدیل به ابژه می‌شود. ابژه‌ای که تابع شرایط و مفاهیم یک گفتمان معنایی خاص بر یک واقعیت بار می‌کند. بنابراین، گفتمان‌های مختلف برپایه‌ی آگاهی‌هایی خاص - یعنی شرایط تاریخی-اجتماعی - معنای واقعیت را متفاوت می‌کنند.

بدین‌سان او در یک بازنگری از تاریخ زبان به این ضرورت می‌رسد که نشان دهد: فرضیات مربوط به رابطه‌ی زبان با جهان در واقع بیرون از حوزه‌ی زبان شکل می‌گیرند، یعنی جایی که فرم‌های آگاهی یا گفتمان‌ها وجود دارند. به دنبال آن او بر آن می‌شود که اصول و فرم‌های آگاهی - یا گفتمان به تعریف او - را، که این شیوه‌های چیره‌ی اندیشیدن را ممکن کرده‌اند، بازشناسد. در کتاب **نظم چیزها** به تاریخ روابط چیزها با زبان می‌پردازد و در پی آن این پرسش‌ها را مطرح می‌کند: “چگونه ما به این نتیجه رسیدیم که زبان بازنمای چیزی است؟ یا چگونه به این اندیشه رسیدیم که زبان یک سیستم ساختاری است؟ و چگونه پذیرفتیم که زبان

^{۱۹} توجه داشته باشیم که فوکو هیچگاه از اصطلاح ایدئولوژی سیاسی استفاده نکرد، زیرا آن را تنها بخشی از شرایط درون گفتمان می‌دید.

چیست؟” اما در پاسخ به این پرسش‌ها فوکو تلاش نمی‌کند که تاریخ تطور این اندیشه‌ها را دنبال کند؛ برعکس او از گفتمان بهره می‌برد تا مطالعات پیشین را در پرتو آن دوباره‌سازی کند.

رویکرد او بیشتر مانند است به یک باستان‌شناس. فرض نخست او این است که همه‌ی داده‌های تاریخی را نمی‌توان در اختیار داشت. او متن‌ها و آثار بازمانده را همچون خرده‌شکسته‌های یک یا چند کوزه می‌بیند که به‌دلیلی از زمان‌های پیش به جا مانده‌اند و حالا او تلاش می‌کند بر کنار از اصل‌های حاکم و تنها با کنار یکدیگر چیدنشان آنچه را که پیشتر بوده بازسازی کند. به‌سخنی از چند خرده‌شکسته‌ی چیزی که ما امروز کوزه می‌گوییم، تلاش می‌کند تصویری همراه با کارکرد و معنای آن روزگارش ارائه دهد. دلیل اینکه ما می‌توانیم از چند تکه‌ی محدود شکلی به نام کوزه بسازیم و آن را با این نام دلالت دهیم این است که ما تابع آگاهی‌های تاریخی‌مان می‌دانیم این جسم آن روزگار چه کاربرد و معنایی داشته است. این رویکرد افزون بر داده‌های تاریخی، شرایط حاکم بر آن روزگار را نیز در نظر می‌گیرد و با هم گفتمان مسلط آن زمان را بازسازی می‌کند.

به این ترتیب او از تاریخ، نه به‌عنوان یک اتفاق محتوم یا پیشرونده – تابع یک گفتمان تاریخی – بلکه برعکس تابع یک ضدگفتمان، طرح‌هایی مقطعی ارائه می‌دهد. “آگاهی” – که برای او مانند حکم منطقی عمل می‌کند – در این روند از مهمترین عوامل تعیین‌کننده در روش باستانشناسی‌اش می‌شود. بر این پایه وی به این نتیجه می‌رسد که حقایق زبانی در واقع در بستر آگاهی‌ها و فرم‌های حاکم بر آنها شکل می‌گیرند و ما ناخواسته آنها را به‌عنوان حقایق مسلم می‌پنداریم. فراتر آنکه این به‌اصطلاح حقایق همچون پرده‌ای مقابل چشم ما قرار دارند و اجازه نمی‌دهند ابعاد دیگر واقعیت را ببینیم. برای اینکه این پرده‌ها را کنار زنیم یا حداقل شفاف‌ترشان کنیم فوکو به رویکردی ضد-گفتمانی روی می‌آورد؛ یعنی خود را بیرون از گفتمان قرار می‌دهد و تاریخ را بیرون از روایت‌های حاکم می‌بیند؛ به‌سخنی آن را نه به‌عنوان روندی محتوم می‌بیند که زمانی در آینده با یک قیامت پایان می‌یابد و نه به‌عنوان روندی پیشرونده که ناگزیر تنها در یک مسیر پیش

می‌رود. باید توجه داشت که همین رویکرد ضد-گفتمان او به تاریخ است که بنیان‌های فکری را در سه حوزه‌ی گفتمان، قدرت و آگاهی تغییر می‌دهد. با این روش او سه نگرش و زمینه‌ی از هم جدا افتاده - یعنی قدرت، گفتمان و آگاهی - را در پیوند با یکدیگر به بازنگری بنیادی می‌گذارد. قدرت و به‌ویژه قدرت سیاسی برای دوره‌ای طولانی در انحصار اندیشه‌های مارکسیستی بود و در این سنت جدای از تاریخ اندیشه‌ها و زبان به بررسی گذارده می‌شد. قدرت از دید مارکسیسم محصول ساختارهای اقتصادی حاکم بر جامعه بود و تنها در جنگ طبقاتی تعریف و معنا می‌شد. از سوی دیگر آگاهی - یعنی تاریخ اندیشه‌ها - جدای از قدرت و گفتمان - یعنی زبان‌شناسی ساختاری - دیده می‌شد. زبان‌شناسی ساختاری نیز از این سو خود زمینه‌ای مستقل بود که کمتر در دو زمینه‌ی دیگر دخالت می‌کرد. فوکو درباره‌ی این سه پهنه‌ی شکل‌دهنده به روابط و مناسبات انسانی به بازنگری می‌نشیند و آنها را در رابطه با یکدیگر به بررسی می‌گذارد.

در حوزه‌ی قدرت، نخست، ایدئولوژی پیشرفت را به پرسش می‌گیرد. پیشرفت نشان از تنها یک گفتمان حاکم و مسلط بر جامعه دارد؛ حال آنکه فوکو در روش باستان‌شناسی‌اش در بررسی تاریخ اندیشه‌ها نشان می‌دهد که هر دوره تابع گفتمانی خاص مفهومی متفاوت از تحول داشته است. نگره‌ی عدم-تداوم (discontinuity) از دید فوکو به مسئله عدم وجود یک طرح مشخص برای پیشرفت برمی‌گردد. از این نظر او مخالف ایدئولوژی پیشرفت در گفتمان مدرنیسم بود. او بر آن بود که مرحله‌های تاریخی گام به گام و پشت سر هم نمی‌آیند و تحول بیشتر از هر چیز به سلطه‌ی آگاهی و گفتمان برمی‌گردد تا گام‌های منظم و از پیش تعیین‌شده‌ی یک طرح فراگیر اجتماعی. به‌سخنی او نوع اطلاعات (mode of information) را در برابر نوع تولید (mode of production) مارکسیستی می‌گذارد و نتیجه می‌گیرد که پیشرفت و تداوم محصول گفتمان مسلط مدرنیسم بوده است.

او ایدئولوژی پیشرفت را حکمی می‌بیند که در گفتمان مدرنیسم تبیین شده بوده. این پرسش‌ها در نهایت او را به مسئله‌ی حکم در گفتمان رهنمون می‌کند.^{۲۰}

او نخست به این حکم می‌رسد که اگر گفتمان شکل مسلط شرایط و فرم‌های آگاهی است، بنابراین باید کیستی ما نیز در هر دوره متفاوت باشد. سپس می‌پرسد: بر این قیاس ما کی هستیم؟ یا دقیق‌تر: کیستی ما در این دوره، چیست؟ و چه تفاوتی با کیستی انسان قرون وسطایی دارد؟ این پرسش نشان می‌دهد که فوکو فلسفه را از تاریخ جدا نمی‌بیند، زیرا کیستی ما منوط به شرایط تاریخی ما است و نه جدای از آن و به صورت تجربیدی. فوکو با جدا نکردن این دو از یکدیگر می‌خواهد بداند انسان مدرن چطور پدید آمده و در رابطه با آگاهی یا اصول در کجا قرار دارد. یا نیروی سیاسی‌ای که ما را بدین گونه شکل داده از کجا آمده و چگونه روابط ما را، چه درونی و چه بیرونی، تنظیم کرده است. شرایطی از این دست ناگزیر انسان را در چارچوب تاریخ می‌گذارد، اما این به آن معنا نیست که فوکو یک تاریخ‌دان بود؛ یا تنها بر اساس روایت تاریخ‌گرانه کارش را پیش می‌برد. شیوه‌ی او همان‌طور که پیشتر گفتیم در بررسی از زاویه‌ی یک ضد-گفتمان است. او به انسان به‌عنوان فرمانبری (subject) محصول تاریخ می‌نگرد و از این زاویه هم هست که نقش گفتمان را در رابطه با آگاهی از یک سو و قدرت از سوی دیگر بررسی می‌کند. تاریخ برای فوکو یک گذشته‌ی صرف نیست؛ بلکه واسطه‌ای است که در آن اکنون معین و مشخص می‌شود، یعنی شرایط و حکم‌هایی که برای ما عین حقیقت عمل می‌کنند و چارچوب‌های رفتاری و فکری ما را رقم می‌زنند. برای همین هم هست که انسان‌گرایی را محصول قرن نوزدهم می‌بیند و می‌گوید انسان در دوره‌های پیش از آن با تعریف فلسفی دیگری دیده می‌شد، تعریفی متفاوت از آنچه امروز داریم.^{۲۱}

²⁰ McHoul, Alec and Wendy Grace. 1997. Chapter 3.

²¹ Foucault, M. 1980. *Power and Knowledge: Selected Interviews and other Writings 1972-1977*. London: Harvester Press. P. 90.

فوکو در کارهای اولش تلاش می‌کند که گفتمان را تعریف کند. گفتمان در این کارها اصول آگاهی (discipline of knowledge) تعریف می‌شود. بعد او به مطالعه‌ی قدرت می‌پردازد و از طریق آن تلاش می‌کند رابطه‌ی گفتمان، آگاهی و قدرت را مشخص کند. قدرت از دید او مفهومی فراتر از نهادهای سیاسی است و بیشتر به مکانیسم کنترل و مهار جمعیت از طریق اصول و عمل برمی‌گردد. در گام سوم او به “تئوری خویشتن” و هویت انسان در رابطه با فرمانبری (subjectivity) می‌پردازد. اما در تمام این نوشته‌ها آنچه بیشتر برای او اهمیت دارد مفهوم عدم-تداوم (discontinuity) تاریخی است و تفاوت‌های گفتمانی که پدید آورده است.

اصول (disciplinary) از دید فوکو همان اصول علمی و قوانین حاکم سیاسی است که هم گفتمان‌ها را شکل می‌دهد و هم رفتار انسان‌ها را درون آنها تنظیم می‌کند. سه پرسش اساسی فوکو در این مقطع اینها هستند: یک، در معنای فرد خودآگاه ما کی هستیم؟ دو، در معنای راه‌های سیاسی‌ای که ما را تولید کرده‌اند ما کی هستیم؟ و سه، ما کی هستیم، در معنای رابطه با خود و فرم‌های اخلاقی‌ای که ما تولید می‌کنیم تا شرایط حکومتشان را بر خود فراهم آوریم؟ برخلاف ساختارگراها، فوکو نمی‌خواست هیچ‌گونه “واقعیت” ساختاری را – به‌ویژه مواد تاریخی و رویدادی را – حاکم بر روش بدانند. همچنین، او نمی‌خواست که رازهای سر بسته‌ی تاریخی را کشف کند. هدف او بیشتر این بود که مشخص کند ما کی هستیم و چه تفاوتی داریم با مای دیروزی؟ از این رو هم او از طریق گفتمان به مسئله‌ی قدرت و فرمانبری می‌پردازد. بحثی که مارکسیسم را در هر دو بخش قدرت و فرمانبر به چالش می‌گیرد.

با ادغام سه حوزه‌ی گفتمان، قدرت و آگاهی فوکو به روشی بینااصولی (interdisciplinary) می‌رسد، و با آن نوع ابزارهای بررسی را تغییر می‌دهد. مثلاً، او زیست‌شناسی را با اقتصاد یا اصول دانش‌های تجربی و اجتماعی را با هم در حوزه‌های مشترک و تطبیقی به کار می‌گیرد. با این کار فضای جدیدی باز می‌کند که در آن عدم-تداوم تاریخ اندیشه‌ها خود را – ورای تداوم ظاهریشان – نشان می‌دهند. نیز تنوع مسیرهای تاریخی را در مقابل ایدئولوژی پیشرفت عریان

می‌کند. بدین ترتیب دیگر تغییرات آنچنان ساده نمی‌نمایند که بتوان آنها را صرفاً در خط پیشرفت یا عدم-پیشرفت به واریسی گذارد؛ یا آنها را تنها در “واقعیت‌های” اقتصادی یا “نیازهای” مادی جامعه دید و بررسی کرد؛ یا برای کشف حقیقت ناگزیر رد تجربی نظرات را تنها در خود بحث‌ها پی گرفت.

فوکو این روش خود را فرم‌بندی‌های گفتمانی می‌نامد. سیستم‌های اندیشه و روش تحلیلی فوکو بیش از هر چیز با این اصطلاح معروف شده است. باستانشناسی فوکو توجه همه را به سوی “شرایط” گفتمانی برمی‌گرداند. این شرایط، جایگاه گفتمان را فراتر از تولید فردی و نقش مولف بر یک متن می‌گذارد. همچنین این شرایط است که نوبغ افراد را ممکن می‌کند و نه برعکس. فراتر از آن مشخص می‌کند که متن‌ها از لحاظ تاریخی همیشه کارکردی مستقیم نسبت به مولفشان ندارند؛ و شرایط و اصول دیگری هم وجود دارند که مفهوم و معنایی را به یک متن پیوند می‌دهند.

فوکو بر آن بود که به‌جای بازنمایی خیلی ساده‌ی جهان می‌توان آن را دوباره بازسازی کرد. اما مفهوم گفتمانی زبان خیلی ساده نمی‌توانست چنین فرآیندی را پدید آورد، زیرا در این حالت زبان تنها بازنمای یک سیستم است – یعنی یک نوع مکانیسم که “تحلیل گفتمانی” را نیز چیزی در معنای “سیاست مکالمه” می‌بیند. این نگرش با تفکر فوکو متفاوت بود.^{۲۲} فوکو با “بازمطالعه‌ی تاریخ مطالعه‌ی زبان” – و نه فقط تاریخ زبان – به این ضرورت می‌رسد که نشان دهد فرضیات مربوط به رابطه‌ی زبان با جهان در واقع در گفتمان پدید آمده‌اند.

فوکو گفتمان را در معنی “بدنه‌ی آگاهی” (body of knowledge) می‌داند. او با احتراز از معنای دلالتی گفتمان در زبان‌شناسی بیشتر آن را مانند واژه‌ی discipline به کار می‌برد. برای اینکه منظور او از این واژه روشن شود نیاز است که به دو معنای این واژه در زبان انگلیسی و فرانسه اشاره کنیم. معنی نخست در معنای اصول پژوهشی است، مثلاً اصول علمی، اصول ریاضی، اصول روان‌شناسی و جز آن. معنای دوم برابر است با اصطلاح disciplinary institutions، یعنی نهادهایی

²² Strozier, M. Robert. 2002. *Foucault, Subjectivity, and Identity: Historical Constructions of Subject and Self*. Detroit: Wayne State University Press. Pp. 27-50.

از قدرت که برای مراقبت، عبرت دادن و مجازات از اصول تنبیهی استفاده می‌کنند. از این نظر این اصطلاح برابر است با تنبیه و تنبه در فارسی و با کمی اعراض برابر با مراقبت.^{۲۳}

فوکو در همسان دیدن گفتمان با اصول (دیسپلین) هر دو جنبه‌ی نظری و عملی اصطلاح را مد نظر دارد. جنبه‌ی نظری آن شرایط شکل گرفتن اندیشه و حقیقت را پدید می‌آورد. به‌عنوان نمونه، فوکو از حقیقت علمی در عصر مدرن سخن می‌راند و اینکه چه شرایطی باعث شده که انسان مدرن علم را تنها ابزار بیان حقیقت بداند و حتی در مورد آنها به چون و چرا هم ننشیند. وی در پاسخ به این موضوع جایی دیگر مسئله‌ی ارتباط میان اقتصاد و قدرت را پیش می‌کشد و اینکه داده‌های علمی در حال حاضر پل بسیار محکمی میان این دو حوزه ساخته‌اند، از این رو هم حقیقت می‌نمایند.^{۲۴} به‌سخنی دانش به‌دلیل سودآوری اقتصادی رابطه‌ی دو سویه‌ی آگاهی و قدرت را در دوران مدرن تشکیل داده است. بدین‌سان او هر دو جنبه‌ی عملی شیوه‌های کاربردی و شرایط پدیدآورنده آن را در جامعه با هم نشان می‌دهد. بنابراین زمینه‌ی اصلی گفتمان چیزی نیست جز همان آگاهی که شرایط پذیرش گفتمان را در جامعه فراهم می‌آورد. کاری که در عصر مدرن توسط دانش فیزیک و پزشکی صورت می‌بندد. جنبه‌ی نظری آگاهی اشاره به شرایط تاریخی دارد و جنبه‌ی عملی اشاره به اصولی که تابع نهادهای قدرت، مثلاً زندان، مدرسه و ... اعمال می‌شوند. از این رو گفتمان از یک سو وابسته است به زمینه‌ی آگاهی و از سوی دیگر وابسته است به قدرت و منبع تولید آن، حتی در شکل عریان سیاسی‌اش.

^{۲۳} Storzier. 2002. P. 43-45. فوکو در یکی از کتاب‌هایش استفاده‌ی دوگانه از این اصطلاح را به‌خوبی نشان داده است. عنوان این کتاب به فرانسه چنین است: *Surveiller et punir: Naissance de la Prison* که به انگلیسی بدین گونه ترجمه شده است: *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* این کتاب به فارسی با عنوان *مراقبت و تنبیه: تولد زندان* ترجمه شده است. مشخصات این کتاب چنین است: میشل فوکو، ۱۳۷۸. *مراقبت و تنبیه: تولد زندان*. ترجمه‌ی نیکو سرخوش، افشین جهان‌دیده. تهران: نشر نی.

^{۲۴} Foucault, M. 1980. P. 93

پس گفتمان در وجه نخست نقش تعیین کننده در شکل گرفتن معنا دارد. در وجه دوم اما گفتمان نقش تعیین کننده در حقانیت بخشیدن به شیوهی اعمال قدرت دارد. افزون بر آن، زمینه‌ای حقیقی فراهم می‌کند برای اینکه قدرت خود را در یک روایت بیان یا توجیه کند. پیوند قدرت با کلان‌روایت حاکم بر جامعه از همین زاویه قابل فهم است.

گفتمان رابطه‌ای تنگاتنگ با قدرت دارد؛ بنابراین درک مفهوم قدرت در آثار فوکو به ما کمک می‌کند که کارکرد گفتمان را بهتر بفهمیم. قدرت در نگرش قدیمی‌اش یک سازمان یا بدنه‌ای مجزا از توده‌ی مردم تصور می‌شد که از بالا به پایین و یک سو به عمل می‌کرد. اما فوکو نگاه متفاوتی از قدرت ارائه می‌دهد. به نظر او قدرت در هر لایه و سطح از جامعه و توسط همه تولید و اعمال می‌شود. قدرت سیاسی نیز از این نظر مظهر چنین شیوهی اعمال قدرت است. او در **تاریخ کامگاری** می‌نویسد: "قدرت از همه سو و توسط همه کس تولید می‌شود. و از آن مهمتر می‌تواند هم با تکنیک اعمال شود و هم با حقانیت."^{۲۵} هر کس به‌نوبه‌ی خود حوزه و محدوده‌ای برای اعمال قدرت دارد و برای حفظ آن خود در تولید قدرت مشارکت می‌کند. از جمله راه‌های تولید و اعمال قدرت شرایط تعریف شده در گفتمان حاکم است، یعنی شرایط آگاهی. به‌عنوان نمونه، اصل اخلاقی "دختر حق ندارد بدون اجازه بیرون برود" برای پدر و شوهر تولید قدرت می‌کند و همزمان به مردان جامعه قدرتی را تفویض می‌کند. اما همزمان ممکن است که علیه خودشان هم به کار گرفته شود، مثلاً آنجا که مردی می‌خواهد با دختری بیرون برود. نمود این قدرت در سیستم سیاسی می‌شود قوانین تبعیض آمیز میان زنان و مردان. این تکنیکی قدیمی است برای اعمال قدرت که بخشی از جامعه را از یک حق محروم می‌کند تا بخشی دیگر قدرت بیابد. فوکو چنین مکانیسمی را زیست‌قدرت (bio-power) تعریف می‌کند که با مجازات و سرکوب تن اعمال می‌شود.^{۲۶} از سوی دیگر، دادن چنین حقی در سیستمی دیگر خود تکنیکی

²⁵ Foucault, M. 1979. vol. 1. P. 94.

²⁶ Foucault, M. 2007. *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France 1977-1978*. Translated by Graham Burchel. New York: Picador. P. 11.

می‌شود در تولید قدرت توسط گفتمانی دیگر. شیوهی نخست حقانیتی دینی فراهم می‌آورد و بنابراین برای حفظ آن نیاز به پیروان دینی دارد. تکنیک دوم حقانیتی مدرن پدید می‌آورد که ضمن دادن حقوق فردی ارتشی از کارگران ارزان پدید می‌آورد که موجب رشد اقتصادی می‌شود. چنین فرایند پیچیده‌ای البته نیاز به یک گفتمان دارد تا بر پایه‌ی آگاهی‌های تاریخی نوعی حقانیت برای اصولی از این دست تولید کند. چنین گفتمانی از یک سو حقانیت را در دل باورها شکل می‌دهد و از سوی دیگر شیوه‌های مهار و کنترل و تنبیه خاطیان را از دل آن بیرون می‌کشد.

از نظر فوکو قدرت به دو گونه است: قدرت قهری متکی بر ارتش و پلیس، و قدرت کنترل‌کننده متکی بر توان سیستم در اداره‌ی فرد از طریق اعضای بدنش. قدرت نوع اول با مکانیسم‌های قهری‌اش برای همه آشنا است، اما قدرت نوع دوم که فوکو با اصطلاح زیست‌قدرت تعریف کرده، ابعاد جدیدی از قدرت را نشان می‌دهد. زیست‌قدرت کارکردی کنترل‌کننده دارد و برای این کار بیشتر از هر چیز از دو گفتمان بنیادین کامگاری (sexuality) و مراقبت-مجازات استفاده می‌کند. این دو گفتمان امکانات استراتژیک فوق‌العاده‌ای در اختیار قدرت قرار می‌دهند؛ زیرا با ایجاد زمینه‌ی کنترل اندام انسان‌ها شرایط اعمال قدرت را فراهم می‌آورند. فوکو این پدیده را چنین توضیح: «این مجموعه مکانیسم‌ها اندام‌های زیستی انسان را بدل به ابژه در یک استراتژی سیاسی می‌کند.»^{۲۷}

از دید فوکو تغییر مکانیسم قدرت در قرن هجدهم روی می‌دهد. دلیل این تغییر این است که «تن» به‌عنوان منبع کار اهمیت بیشتری در مقایسه با زمین و محصول می‌یابد. این تحول که در دل سرمایه‌داری روی می‌دهد، جمعیت را تبدیل به ثروت می‌کند. اهمیت تن باعث می‌شود که قدرت به‌جای مکانیسم مرگ - و تهدید به مرگ - روی به مکانیسم نگهداری و مراقبت از تن بیاورد. از این زاویه است که گفتمان پزشکی و علمی در پیوند با اقتصاد تبدیل به منبع اصلی حقانیت در جامعه می‌شوند. به دنبال این مسئله ما شاهد تغییر در هر دو گفتمان

^{۲۷} همان، ص ۱.

هستیم. نخستین تغییرات در قوانین مجازات و جرایم روی می‌دهد. بعد از آن، کامگاری می‌شود بخشی از گفتمان پزشکی و مراقبت. از دید فوکو اعمال خشونت‌آمیز قدرت، یعنی استفاده از قدرت قهری، در جامعه‌ی مدرن وجه ثانوی دارد و مکانیسم کنترل نقش تعیین‌کننده‌تری در جامعه بازی می‌کند.^{۲۸}

فوکو روابط جنسی و خانواده را گرگه‌گاهی بنیادی برای تولید قدرت و همزمان کنترل می‌داند. جدایی لذت از کامگاری و کانالیزه کردن لذت در مسیر خواسته‌های جامعه، و به‌منظور استفاده از آن در ساختار قدرت، از تکنیک‌های کهن برای کنترل شهروندان بوده و هنوز هم هست. منظور از کامگاری در بحث فوکو نه خود رابطه جنسی بلکه گفتمان حاکم بر آن است. فوکو کامگاری را محصول گفتمان می‌داند. کامگاری را دیگر نمی‌توان به شکل طبیعی‌اش میان انسان‌ها پیدا کرد. انسان هزاران سال است که روابط جنسی‌اش را نه تابع قوانین طبیعی که تابع شرایط و قوانین اجتماعی تنظیم می‌کند. کامگاری برای هر شهروند با دو حس لذت و سرکوب همراه است. لذت نمایانگر خواهش‌های فردی است، اما سرکوب نمایانگر اصول و شرایط حاکم اجتماعی و اخلاقی حاکم بر این رابطه است. با مکانیسم و اصل سرکوب - چه در معنای جدایی کامگاری از لذت و چه در معنای استفاده از کامگاری در جهت اهداف حاکم بر جامعه - هر فرد خود را کنترل می‌کند و با این کنترل خود به عاملی برای تولید و اعمال قدرت در سطح جامعه بدل می‌شود. اما این کار صورت‌پذیر نیست مگر از طریق گفتمانی که بر پایه‌ی اصول آگاهی‌های مختلف (در روایت‌های عاشقانه و جز آن تا دانش کامگاری، روانشناسی و ...) این اصل را بدل به یک حقیقت می‌کند. با این گفتمان قدرت وظیفه‌ی جدیدی برای خود قایل می‌شود و آن کنترل شهروندان خود در مسیر حفاظت از آنها در قبال بیماری، بلایای طبیعی و جز آن. به این ترتیب کنترل موالید، کنترل بیماری‌ها، کنترل تندرستی شهروندان، راهنمایی و رانندگی و... می‌شود وظیفه‌ی اول دولت‌های سیاسی مدرن. فوکو بر آن است که این تغییر

^{۲۸} این نگاه با نگرش گرامشی به قدرت متفاوت است آنجا که می‌گوید قدرت برای اهلی کردن فرمانبر نیاز به خشونت دارد.

تکنیک نخستین نشانه‌ی تبدیل یک قدرت قهری خودمدار به یک قدرت هوادار زندگی شهروندان است. او آن را ملاک و مرز عبور جامعه به عصر مدرن می‌داند.^{۲۹}

نکته‌ی دیگری که باید درباره‌ی مفهوم قدرت از دید فوکو افزود این است که قدرت قهری برای هزاران سال صورت مسلط را در تمام جوامع داشته؛ گرچه خود با دو گونه تکنیک دو نوع متفاوت از قدرت را تشکیل می‌داده است: قدرت شبانی/زاهدانه و قدرت تحمیلی/توسعه‌گر.^{۳۰} قدرت نوع اول بیشتر حالت مذهبی دارد و در مسیحیت قرون وسطی و جامعه‌های اسلامی دیده می‌شود. در این نوع قدرت یک فرد بالای هرم جامعه نقش شبان را بازی می‌کند و مردم رمه‌هایی هستند که برای رستگاری نیاز به هدایت و کنترل شبان دارند. در این حالت فرد، با سرکوب خواهش‌های دنیوی، تن خود را کنترل می‌کند و با این کنترل راه را برای کنترل دینی شبان باز می‌کند. این شیوه‌ی قدرت نیاز به گفتمان دینی مسلط دارد. قدرت تحمیلی/توسعه‌گر اما به صورت شبکه‌ای از روابط عمل می‌کند که در آن شاه یا فرمانروا از طریق نهادهای کوچکتر اعمال قدرت می‌کند. فوکو بر آن است که شیوه‌ی قدرت در یونان باستان و روم بیشتر بر این پایه بوده است. به نظر این شیوه‌ی قدرت در دوره‌هایی از پادشاهی‌های ایرانی پیش از اسلام (به ویژه اشکانیان) نیز نقش ساختاری داشته است. قدرت در این حالت مجموعه‌ای از جوامع قدرتمند است که برای کسب بیشتر قدرت به هم می‌پیوندند، بدون آنکه نیاز به یک گفتمان دینی یا اعتقادی مسلط داشته باشند. شاه در این سیستم بیشتر حالت هماهنگ‌کننده داشته است؛ برعکس شبان در جوامع دینی که مسئول مستقیم رستگاری رمه‌هایش بوده است.

از دید فوکو راه‌گریزی از سیستم اعمال قدرت نیست. سیستم قدرت در چند هزار سال گذشته چنان فراگیر بوده است که در واقع هیچ انسانی را نمی‌توان یافت که بیرون از آن و به‌عنوان موجودی غیر فرمانبر به دنیا آمده باشد. از آن

²⁹ Foucault, M. 1977. *Discipline and Punishment: The Birth of the Prison*. P. 27.

³⁰ Foucault, M. 1999. "Sexuality and Power." *Culture and Religion*. New York: Routledge. Pp. 115-130.

فراتر اینکه راه برون‌رفتی هم از این سیستم نیست. تنها راه ممکن افزایش نقش عاملیت (agency) مردم است برای گسترش تکنیک‌های کنترل به‌جای تکنیک‌های قهری. از این نظر مفاهیمی چون آزادی، برابری جنسی و جز اینها کمتر طرف توجه فوکو بوده‌اند. بسیاری بر این بی‌توجهی فوکو به مفاهیم مدرن آزادی و دموکراسی خرده گرفته‌اند؛ همزمان کسانی آن را نتیجه‌ی سیستم می‌دانند و نه بحث فوکو در این باره.

با توجه به آنچه رفت گفتمان نقش بسیار کلیدی در تعیین و تبیین شرایط حاکم دارد، چنانکه خود تابع چنین شرایطی شکل می‌گیرد و عمل می‌کند. اهمیت گفتمان بیشتر از این نظر است که توانسته نقش عاملیت فرمانبر (subject) را در چارچوب فکری متفاوتی به نمایش گذارد. فوکو با ارائه‌ی رابطه‌ی قدرت با فرمانبر در تاریخ کامنگاری زمینه‌های اصلی تولید قدرت را در جامعه نشان می‌دهد. همان‌طور که گفتیم او منبع تولید قدرت را نه از بالا، بلکه از همه‌سو و توسط هر کس می‌بیند. افزون بر آن، او به منبعی اطلاعاتی دست می‌یابد که آن را با اصطلاح “آگاهی‌های فرمانبردارانه” (subjugated knowledge) طبقه‌بندی می‌کند. این اصطلاح را در دو معنا به کار می‌گیرد: یک، آن مضمون‌های تاریخی‌ای که در روند سیستماتیک کردن و بهره‌وری گفتمان رسمی دفن شده‌اند؛ و در نهایت “آگاهی‌های فرمانبردارانه” را بدل به بلوک‌های مسدود شده‌ی آگاهی‌های تاریخی ما کرده‌اند. بلوک‌هایی که وجود دارند اما به بحث و بررسی گذارده نمی‌شوند، چون جایی در گفتمان‌های دیروزی و امروزی ما نداشته‌اند. دو، این “آگاهی‌های فرمانبردارانه” آنهایی هستند که مفاهیم متفاوتی را برای ما تولید می‌کنند، زیرا آنها در گفتمانی متفاوت جای دارند. اینها آن آگاهی‌هایی هستند که به‌نوعی ناکافی ارزیابی شده‌اند یا به‌عنوان آگاهی‌های بدوی در پایین‌ترین لایه‌ی نظام پایگانی جای گرفته‌اند، یعنی درست در زیربخش شناخت (cognition) یا دانش مسلط. فوکو بر آن است که با بازنمایی این آگاهی‌های همه‌گیر نقد و بررسی آغاز به کار می‌کند.^{۳۱} نکته‌ی پایانی اینکه رویکرد فوکو به گفتمان مبنایی

^{۳۱} فوکو، ۱۹۸۰. صص ۸۱-۲.

کاملاً انتقادی دارد، زیرا که در جهت ضد-خوانش (counter-reading) تاریخ عمل می‌کند. حال آنکه نگره‌های غیر-فوکویی به گفتمان بیشتر ضدانتقادی هستند و تابع گفتمان حاکم شکل می‌گیرند.^{۳۲}



^{۳۲} نگا: مک‌هول ۱۹۹۳. همان.

نمود قدرت در گفتمان‌های ادبی فارسی

در ژانرهای حماسه و عاشقانه کنش‌ها بازگو-کننده‌ی نقش‌های فردی و اجتماعی هستند؛ آن هم بنا به تعریف و شرایطی که ما از خود و قدرت در جامعه داریم. در عاشقانه‌هایی چون **ویس و رامین** یا حماسه‌هایی چون **شاهنامه** پیوند این حس‌ها با کسب قدرت همراه است. برای همین هم، وصال یا پیروزی با تغییر موقعیت اجتماعی قرن‌های بعد در این تعریف تغییرات بنیادی به وجود می‌آورد. و از این رو، پیوند این دو حس با نقش فردی برجسته شده است. در واقع عدم موفقیت در کسب قدرت اجتماعی موجب شده که فرد در کسب شادی و اجتناب از غم راه‌هایی متفاوت پدید آورد. تصوف نمود بارز چنین کنشی است. در تصوف با اجتناب از قدرت زمینی، فرد باید در قدرت جهانی خود را حل کند. از این نظر، حصول شادی یعنی نفی قدرت، چه این قدرت در وصال با معشوق باشد (نمونه‌های مسلط در عاشقانه‌های صوفیانه) و چه در پیروزی در عرصه‌ی سیاسی باشد (نمونه‌های مسلط آن در حماسه‌های دینی و فلکلور یافت می‌شود). در هر دو حالت ژانرهای ادبی فارسی با پیوند حس‌های الگو-نمونه‌ای با کنش‌های متضاد خود طرحواره‌هایی ضد قدرت و ضد پیروزی بنا نهاده‌اند. از ویژگی‌های اصلی ادبیات در این دوره‌ی طولانی تاکید بر غم‌ورزی، شادی اجتناب از قدرت و شکست را عین پیروزی انگاشتن است. روندی پیچیده و بسیار پرتضاریس که گریز از زندگی مادی را تبدیل به ایدئولوژی حاکم می‌کند. دلیل سیاسی این روند پیچیده و در عین

حال ضدطبیعی (حداقل بنا بر آنچه در دیگر جوامع و به‌ویژه غرب روی داده) به مسئله‌ی پرابهام و پر-توهمی برمی‌گردد که ناشی از تعریف “خود” و “دیگر” شکل گرفته است.

مشکل سیاسی جامعه‌ی ایران برای بیش از هزار سال این بوده که حاکمانش “خودی” نبوده‌اند، یا اگر بوده‌اند “دیگرهای خود شده” بوده‌اند. از این رو جامعه از لحاظ فرهنگی دچار یک خلجان ذهنی عمیق بوده؛ گسستی که در صورت ترمیم می‌تواند به تداوم حیات اجتماعی و هویتی مردم ایران کمک کند. در غیر این صورت، و چنانکه اکنون می‌بینیم بسیار شکننده است و هر لحظه ممکن است با یک اتفاق سیاسی و نظامی از هم بپاشد. ترس از این شرایط تاثیر خود را گذارده و تبدیل به یک اندوه پایدار شده است که این روزها از مشخصه‌های اصلی فرهنگ ایرانی شده.

مسئله‌ی “خود” و “دیگر” در ادبیات از اصول مهم است. در واقع ادبیات در بنیادهای حسی و کنشی خود بر این دو اصل استوار است. این مسئله ابعاد مختلف فردی و اجتماعی دارد که باید در جزئیات مورد بررسی دقیق قرار گیرد. در بن فردی ایجاد تفاوت میان خود و دیگر عامل اصلی شناخت است. از این نظر، خود و دیگر اموری مثبت هستند. افلاطون در واقع از این زاویه، خود و دیگر را تعریف کرده است. از دید او عشق محصول دیدن و درک تفاوت میان خود و دیگر است. انسان با رسیدن به این نقطه متوجه می‌شود که نیاز به چیزی دارد که در خود وجود ندارد و در دیگری یافت می‌شود. این مسئله را می‌توان به‌صورت گسترده‌تر و به شیوه‌ی افلاطون غیرجنسی نگریست. دانش برای افلاطون چیزی است بیرونی متعلق به دیگری دور از دسترس. انسان با رسیدن به این درک که “در بیرون چیزی هست قوی‌تر از او” نتیجه می‌گیرد که اگر آن را به دست آورد خود را قدرتمند(تر) کرده است. این نگرش که هم در تئوری عشق افلاطون دیده می‌شود و هم در تئوری دوستی و سیاست ارسطو بنیان‌گفتمانی اساسی است که با دو رویکرد در تمام فرهنگ‌ها و از جمله فرهنگ ایرانی یافت می‌شود و دو رویکرد را نسبت به عشق، با دو گونه رفتار انسانی نسبت به دیگر، بنیان می‌گذارد. در نگرش افلاطونی دیگر هر چه هست - دانش، خدا و ... - قدرتمندتر از انسان است

و با رسیدن به آن یا تبدیل شدن به آن انسان قدرتمند و ابدی می‌شود. از دید افلاطون عشق همان حل شدن در این دیگر قدرتمند است. این همان نگرشی است که در تصوف ایرانی به خوبی می‌توان دید و در پیوستن به خدا تبلور می‌یابد. در نگرش ارسطویی “دیگر” هم دانش، هم خدا و هم هر چیز دیگری است که انسان با تملک بر آن به قدرت بیشتری می‌رسد. بنابراین راهی است برای تمجید مالکیت، حتی اگر مالکیت انسان‌ها باشد. علت آن هم درک این موضوع است که مالکیت هر یک از اینها در انسان ایجاد قدرت می‌کند. او معتقد است که برای کسب قدرت بیشتر باید “دیگر” را یا به تملک خود درآورد یا اگر نه حداقل همراه خود کرد. در نظر افلاطون انسان (خود) در نهایت راهی جز حل شدن در قدرت برتر (دیگر) ندارد، حال آنکه از دید ارسطو انسان (خود) افزون بر این، راه دیگری را نیز پیش رو دارد: حل خود با خدا که سومین نوع دوستی از دید او است امری نهایی است و همانند همان حل شدن یا سابلیمشن افلاطونی. اما از دید او، انسان در رابطه با انسان دیگر و با قدرت حاکم می‌تواند که رفتاری متفاوت داشته باشد و در مقابل هر دو می‌تواند که با یکی کردن خود با آن به قدرت بیشتر برسد. بنابراین تملک می‌تواند او را قدرتمندتر کند. حال چه این تملک در حوزه‌ی درونی یک جامعه باشد چه در حوزه‌ی تملک بر کشور و مردمی دیگر.

نگرش غرب مدرن از سنت توماس اکیناس با گرایش به این نظریه‌ی ارسطویی تحولی در موضوع مالکیت به وجود آورد. از این رو هم او قدرت را تنها در تملک می‌بیند. از تملک دانش گرفته تا تملک دیگر کشورها و مردمان دیگر و نیز تملک شهروندان خودی در درون جامعه. این همان نوع قدرتی است که فوکو با عنوان تحمیلی طبقه‌بندی کرده. این نوع تملک به نظر عجیب می‌نماید، به‌ویژه آنجا که سخن از تملک شهروند جامعه‌ی خودی می‌کند، به‌ویژه که دمکراسی در دو قرن گذشته تلاش کرده خلاف این موضوع را به همگان بنمایاند. با این همه و همان‌طور که فوکو و دیرتر آگامبن نشان داده‌اند، شهروند این جامعه همچنان محکوم روابط طبقاتی ارباب و رعیتی است. در واقع آنچه در دمکراسی نمی‌توان به پاش گرفت همین تفاوت و اصل طبقاتی است. دمکراسی، که مارکس نیز به همین گونه آن را تعریف کرده، برابری در حقوق است در عین نابرابری در قدرت اقتصادی

و سیاسی. در غرب این روزها تاکید بر برابری حقوقی دموکراسی است که شده ایدئولوژی آن، حال آنکه همزمان و با رفاه نسبی‌ای که در جامعه پدید آورده و از طریق غارت دیگر کشورها حاصل آمده روی تفاوت‌های طبقاتی و سیاسی پرده‌ی ابهام کشیده است.

به بحث خود باز گردیم. گفتن‌های افلاطون و ارسطو درباره‌ی خود و دیگر که حول محور بحث‌های عشق و دوستی شکل گرفته‌اند دو اصل بنیادی و جهانشمول به نظر می‌رسند که در جوامع دیگر نیز یافت می‌شوند. حداقل در جامعه‌ی ایران و در ادبیات فارسی به خوبی دیده می‌شود. نگرش افلاطونی عشق را محصول شناخت آدمی از وجود "دیگری" قدرتمندتر از خود می‌بیند. برای همین هم می‌خواهد که خود را در آن محو کند - همان مفهوم فنا در تصوف ایرانی. نگرش ارسطویی روی بخش اول این نظریه همسان است با آنچه افلاطون مطرح می‌کند. فرد و جامعه خودهایی هستند متفاوت از "دیگر بیرونی"، و فرد یا جامعه می‌توانند برای کسب قدرت آن "دیگر" را به دست آورند.

قدرت برای هر دو اصل نهایی است، بنابراین در نقطه‌ی پایان نیز این دو به هم می‌رسند، چیزی که هست افلاطون برای قدرتمندتر شدن می‌خواهد به قدرت بپیوندد و از این نظر هویت خود را در آن محو کند. حال آنکه ارسطو می‌خواهد که قدرت را به شکل خود درآورد یا تبدیلش کند به بخشی از خود.

ژانرهای حماسه و عاشقانه به‌عنوان دو ژانر مسلط در جامعه‌های باستان و قرون وسطی تجلی روایی چنین گفتن‌هایی هستند. و هر دو ژانر بسته به اینکه از کدام زاویه شکل بگیرند می‌توانند نمایشی مشخص از این دو گرایش به قدرت را نشان دهند. بنابراین می‌توان دو ژانر حماسه و عاشقانه را بنا به تعریف جامعه از "خود" و "دیگر" و نیز نوع نزدیک شدن به قدرت مورد بررسی قرار داد.

در ادبیات فارسی هر دو گرایش به وضوح دیده می‌شود، یعنی برخی آثار با شیوه‌ی نزدیک شدن ارسطویی به قدرت شکل گرفته‌اند و برخی با نگرش افلاطونی به آن. اجازه دهید نخست به نگرش ارسطو در آثار فارسی بنگریم، چه این نگرش از لحاظ تاریخی زودتر در ادبیات ما شکل گرفته است. نمونه‌های بارز آن حماسه‌های شاهنامه، گرشاسپ‌نامه و ... است و عاشقانه‌هایی چون ویس و

رامین و خسرو و شیرین. در این آثار می‌بینیم که برای حفظ خود و هویت خود، انسان ایرانی راهی جز تملک "دیگر" پیش پای خود نمی‌بیند. حماسه‌ی شاهنامه در مجموع بر پایه‌ی این فرمول شکل گرفته که انسان ایرانی برای نگه داشتن خود و ارزش‌های خود باید در نبردی نابرابر، اما دادگرانه، شهریاری خود بر جهان و حداقل ایران را مسجل کند. رفتار انسان ایرانی، به‌عنوان خود، در قبال "دیگر" بسیار قدرتمندانه است یا باید که باشد. و از این رو هم، با نبرد و قدرت نظامی خود را به نمایش می‌گذارد. این اثر با پیروزی "دیگر" بر خود پایان می‌یابد. این یک واقعیت تاریخی است، اما از دید فردوسی نباید یک اصل پذیرفته فرهنگی و ایدئولوژیکی باشد. در واقع تصویری که از شهریاری "دیگر" بر "خود" اینجا ارائه می‌شود، نمود اعتراض "یک خودی" از این رویداد است. او در نهایت رستگاری ایرانی و عدالت را در پایان دادن به شهریاری انیرانی و احیای مجدد شهریاری ایرانی می‌داند. پیشگویی رستم فرخزاد در پایان حماسه آمده تا نویدی باشد بر این نگرش مثبت مادی‌گرا که خواهان کنترل خود و جهان خود است.

در **ویس و رامین** نیز - گرچه عاشقانه است و علی‌الاصول باید به مسایل داخلی بپردازد، و "دیگر" در آن به معنای دشمن وجود ندارد - باز می‌بینیم که شیوه‌ی وصال دو دل‌داده پیوند ژرفی با قدرت سیاسی دارد. همین ویژگی را در **خسرو و شیرین** نیز می‌بینیم. در اینجا عشق حالت تملک دارد. رامین برای به دست آوردن ویس چاره‌ای جز رویارویی با پادشاه (برادرش و همسر ویس) ندارد. از این نظر، مسئله داخلی است و "دیگر" چهره‌ای اهریمنی ندارد، اما در ضمن به معنی کوتاه آمدن و واگذار کردن حق وصال به قدرت برتر هم نیست. از این رو رامین به جنگ پادشاه می‌رود و زنش را از چنگ او بیرون می‌آورد. با این کار نه تنها ویس را به دست می‌آورد، بلکه پادشاهی را نیز از آن خود می‌کند.

در **خسرو و شیرین** نیز با چنین فرآیندی سر و کار داریم. شیرین شاه ارمنستان است و خسرو پرویز برای متحد کردن او باید قدرت، یعنی شیرین، را به دست آورد. در اینجا نیز مادر یا عمه‌ی شیرین است که نقش قدرت برتر در ارمنستان را بازی می‌کند و می‌داند که تملک شیرین نه در معنی پایان هویت ارمنستان بلکه پایان شهریاری او است. این نگرشی کاملاً ارسطویی است و با

تعریف او از دوستی کاملاً انطباق دارد. از دید او دوستی در جهت کسب منافع شخصی است، بنابراین بسته به قدرتی که فرد در قبال دیگر دارد باید یکی از سه نوع دوستی را انتخاب کند. برای ارسطو دو منبع قدرت وجود دارد: قدرت سیاسی و قدرت الهی. ارسطو بیشتر مایل است که درباره‌ی قدرت سیاسی که امری زمینی است سخن براند. تئوری دوستی او نیز حول همین محور پیش می‌رود. هم از این رو هم هست که او تمایل انسان را تملک و قدرت گرفتن می‌بیند و نه محو شدن در قدرت.

ادبیات دوره‌ی نخست فارسی در کل با چنین نگرشی به قدرت همراه بوده است و در هر دو شاخه‌ی حماسی و عاشقانه این مسئله را به‌خوبی برجسته کرده است (دلیل این موضوع را دیرتر به بررسی خواهیم گذارد). در مقابل ادبیات دوره‌های بعد، که با عرفان درآمیخته، و به‌ویژه بعد از حمله‌ی مغول نگرشی افلاطونی به قدرت را بازنما می‌کند. همه بر سر این موضوع که فلسفه‌ی افلاطونی در شکل‌گیری تفکرات صوفیانه نقش مهمی داشته همسخن‌اند. یکی از اصل‌های مشترک میان این دو نگرش همین مسئله‌ی قدرت و رویکرد به آن است. تصوف منبع قدرت را دوگانه و متضاد می‌بیند: قدرت خدا و قدرت سیاسی. این دو در اندیشه‌های صوفیانه دو منبع جدا هستند. اولی قدرت ازلی، همیشگی و برحق است که انسان برای رسیدن به ابدیت باید به آن بپیوندد؛ حال آنکه دومی قدرتی است مصنوعی، ناحق و ناعادلانه که عارف باید از آن پرهیز کند. بنابراین “دیگر” برای تصوف دوگانه است: خدا “دیگر” برحق است و قدرت سیاسی “دیگر” غاصب، قدرت خدا کسب کردنی نیست و بنابراین انسان باید خود را به آن واگذارد. اما از قدرت سیاسی باید پرهیز کرد، چون می‌تواند نفس اماره را قدرت بدهد و انسان را از خدا واگذارد. البته این نگرش تنها در تصوف دیده نمی‌شود و در دیگر شاخه‌های دین اسلام، به‌ویژه شیعه، هم نگرشی نزدیک به این را می‌توان یافت. گرچه رویکرد شیعه در این باره با تئوری ارسطو پیوند برقرار می‌کند. نخست اینکه برای رسیدن به خدا شیعه از رهگذر حرکت تاریخ پیش می‌رود، یعنی ظهور امام زمان و سپس معاد که همه جمعی هستند و به خواست خدا صورت می‌گیرد. دو رابطه با قدرت سیاسی، بر آن است که جز امامان هیچکس حق حکومت عادلانه

ندارد و نایب امام هم تنها می‌تواند تا زمان ظهور شرایط را برای آن حکومت برحق آماده نگه دارد. این نگرش را در حماسه‌های شیعی به‌خوبی می‌توانیم بیابیم.

حماسه‌های سده‌های بعد از شاهنامه عمدتاً متعلق بوده‌اند به جنبش‌های فکری و به‌ویژه شیعه و شاخه‌های دیگر آن. **ابومسلم‌نامه** نمونه‌ی بارز آن است. در این اثر مسئله‌ی تقابل دو "دیگر" که دو منبع قدرت هستند به صورت "حق" در مقابل "ناحق" به بهترین شکل نمایش یافته است. این نگرش به گونه‌ای کهن است و ریشه در آثار و نگرش‌های پیش‌اسلامی دارد. از همین رو هم نزدیک به اثری چون **شاهنامه** است، اما تفاوتی که میان این دو وجود دارد، بسیار اساسی است. در **شاهنامه** قدرت ناهق "دیگر انیرانی" است، حال آنکه در **ابومسلم‌نامه** قدرت ناهق درونی است و حاکم وقت است که "خودی" را به‌عنوان شهروند درونی به فرمانبری وامی‌دارد. در آثار پیش‌اسلامی دو منبع قدرت درونی از لحاظ ایدئولوژیک با هم پیوند داشتند و قدرت سیاسی بازنمایی از قدرت برتر آسمانی بود. در مقابل دو "دیگر" بیرونی نیز وجود داشت: اهریمن که مقابل قدرت برتر آسمانی قرار داشت و قدرت سیاسی بیرونی (انیرانی) که بازنمایی از آن قدرت اهریمنی بر روی زمین بود. در این ساختار نبرد میان دو قدرت زمینی بازنمایی بود از نبرد میان آن دو قدرت آسمانی. با توجه به این موضوع "دیگر" همیشه فرد، کشور یا قدرتی بیرونی بود با فرهنگ، دین و زبانی متفاوت. حال آنکه در اثری چون **ابومسلم‌نامه** یا حماسه‌های شیعی خدا گرچه "دیگر" است، اما در ضمن منبع قدرت هم هست که انسان در نهایت و در گریز از قدرت زمینی باید خود را به او واگذارد. حال آنکه قدرت سیاسی "دیگری" است درونی یا بیرونی که ممکن است فرهنگ و زبان دیگری داشته باشد، اما در بخش‌هایی از دین (ایدئولوژی) با "خودی" همراهی و همخوانی ندارد. پس تفاوت میان "خودی" و "دیگر" اینجا نه بر مبنای دشمن در فلسفه‌ی سیاسی است، بلکه بر مبنای دشمن بر مبنای باوری استوار است. در **ابومسلم‌نامه** "دیگر" خلیفه‌ی مسلمانان است که به دلیل عدم اجرای کامل اصول دین، مثلاً شرابخواری، و توهین به علی، امام برحق، مشرک محسوب می‌شود و برکناری او از قدرت امری واجب است. یاران ابومسلم کاری جز آن ندارند که این "دیگر" درونی را بردارند و کسی از لحاظ عقیدتی برحق را بر

مسند قدرت بنشانند. مشکل تعارض آمیز اینجا همین محدود شدن خطوط تعریفی میان “خود” و “دیگر” است.

از سوی دیگر، عاشقانه‌هایی داریم که بعد از نظامی و تا همین سده‌ی پیش در حوزه‌ی انحصاری تصوف بودند. اینکه عاشقانه‌ها مسئله‌ی “خود” و “دیگر” را به‌عنوان پدیده‌ای درونی یک جامعه می‌بینند، امر مسلطی است که در فرهنگ‌های دیگر نیز با این مشخصه از آثار حماسی جدا می‌شوند. از این نظر هم به‌جای محو “دیگر” که هدف آثار حماسی است، این آثار پیوند میان “خود” و “دیگر” را پایه‌ی ساختاری داستان گرفته‌اند. اما اینجا هم باز با دو گونه وصال روبرو هستیم. وصال از نوع ارسطویی که با مال خود کردن پیش می‌رود و آثاری چون **ویس و رامین** نمودی از این نگرش مسلط را نشان می‌دهند. در این آثار مال خود کردن با تملک مفهوم می‌شود. برای همین زن به‌عنوان چیزی مورد تملک دیده می‌شود و باید هر جور هست به دست آورده شود. وصال نوع دوم تابع نگرش افلاطونی است که در همان واگذار کردن “خود” به “دیگر” نمود می‌یابد. آن هم با این تعریف که “دیگر” نه دشمن که قدرت برتر جهان است.

در عاشقانه‌های صوفیانه، تابع نگرش دوم، دو “دیگر” را می‌یابیم: زن و خدا. اولی همچنان می‌تواند نمود قدرت حاکم باشد که نمود همان تملک مادی است؛ حال آنکه دومی نمودی از قدرت برتر را نشان می‌دهد که به انسان جاودانگی می‌بخشد. زن می‌تواند نمود قدرت سیاسی حاکم بر جامعه باشد؛ قدرتی که لزوماً خودی نیست، اما در ضمن می‌تواند “دیگری” باشد که راه عشق را به عارف نشان می‌دهد. از این زاویه زن بدیل قدرت آسمانی می‌شود و گاه هم‌تراز با او. منبع وجودی زن معمولاً جایی بیرون از جامعه‌ی خودی است، و حتی ممکن است دشمن قلمداد شود؛ گرچه اکنون در اختیار جامعه یا کنترل‌کننده‌ی خودی است. باید توجه داشت که مرزهای هویتی میان “خود” و “دیگر” همچنان درونی است.

قدرت سیاسی حاکم بر جامعه در واقع خودی نیست و نمی‌توان به تملک درآورد، زیرا ابزارهای کامل را از دست خودی خارج کرده است. اما در ضمن نمی‌توان آن را محو کرد، زیرا قدرت دارد و جامعه را کنترل می‌کند. بنابراین باید با آن تساهل و همزمان از لحاظ ایدئولوژیک از آن اجتناب کرد. این نگرش در

ساختار داستان‌ها با اجتناب از معشوق زمینی و به منظور نزدیکی به قدرت آسمانی فرمول‌بندی شده است. نمود چنین نگرش و روندی را در **شیخ صنعان**، **رابعه و بکتاش** یا حتی **یوسف و زلیخا** می‌توانیم دید. افزون بر آن، تاثیر این نگرش بر تغییر ساختار آثاری چون **لیلی و مجنون** نیز که به‌طور طبیعی به نوع اول عاشقانه‌ها تعلق دارند، قابل ملاحظه است.

اما چه عامل یا عامل‌های اجتماعی موجب چنین تغییر رفتار عمیقی شده است؟ اگر در یک نگاه گذرا بخواهیم مسئله را دنبال کنیم می‌توانیم بگوییم که ایران برای قرن‌ها و مشخصاً از زمان اسکندر تا سقوط ساسانیان توانست خود را به‌عنوان یک کشور از هجوم دشمنان خارجی‌اش محفوظ بدارد. در این دوران طولانی و به‌رغم جنگ‌های متعدد با کشورها و امپراتوری‌های مختلف کشور با قدرت نظامی‌اش توانست استقلال سیاسی‌اش را حفظ کند. افزون بر آن با ایدئولوژی‌ای تهاجمی که ویژگی‌های یک کشور سلطه‌جو است، ایران در این دوران توانست “دیگر” را به‌عنوان شخص، کشور، و فرهنگ غیر خودی به مردم معرفی کند و در عین حال تملک آنها را به‌عنوان فرمولی برای ماندن بر سریر قدرت وارد ایدئولوژی کند. از این رو، ایدئولوژی و گفتمان حاکم بر ادبیات و اسطوره‌هایش همه حالت تهاجمی دارند و در هر دو ژانر حماسی و عاشقانه با شیوهی تملک “دیگر” خود را نشان می‌دهند.

اگر دقت کنیم خواهیم دید عاشقانه‌هایی که ریشه در این نگرش پیش‌اسلامی دارند بیشتر به حماسه نزدیک هستند، زیرا معشوق در این آثار همیشه زنی است از کشوری دیگر، مثلاً رودابه، شیرین، ویس (از سرزمین ماه)؛ در حالیکه عاشقان همه ایرانی هستند، مثلاً زال، خسرو پرویز و جز آن. دو، با وصال با زن کشور او نیز بخشی از ایران می‌شود.

اما از زمان حمله‌ی اعراب وضعیت امنیتی ایران به‌کلی تغییر می‌کند و به اشغال دیگر کشورها درمی‌آید. با اسلام هویت ملی و حتی فرهنگی ایران به چالش گرفته می‌شود و با چند قرن مقاومت و سرانجام ظهور ادبیات فارسی موفق می‌شود بخشی از این هجوم فرهنگی را متوقف کند. بعد از آن و درست در زمانی که ایران می‌رود که حاکمیت سیاسی را دوباره به دست آورد و ارتباطی به‌نجار میان تمام

بخش‌های فرهنگی‌اش به وجود آورد، هجوم‌های پی در پی قبایل ترک آغاز می‌شوند. ایران در دوره‌ای پانصد ساله آماج هجوم‌های متعدد قرار می‌گیرد که از آن میان چهار تایی آنها بسیار تعیین‌کننده بوده‌اند: حمله‌ی غزنویان، سپس سلجوقیان، بعد مغول و به دنبال آن تیموریان. با این حمله‌ها و به انحصار درآوردن حکومت، قدرت سیاسی برای قرن‌ها از دست ایرانیان خارج می‌شود تا آنجا که در هنگام انقلاب مشروطه دیگر این مسئله از خواسته‌های ملی کاملاً بیرون رفته است، زیرا ترکان، و به‌رغم انحصار در قدرت سیاسی و نظامی، دیگر بخشی از “خود” جامعه شده‌اند.

اما این روند طولانی چند قرنه تأثیرات عمیقی در ساختارهای اجتماعی، فرهنگی و ایدئولوژیک می‌گذارد که نمود مشخص آن در رابطه‌ی میان حاکم و رعیت به‌خوبی دیده می‌شود. بازتاب آن را هم می‌توان در گفتمان‌های ادبی‌ای دید که به‌عنوان تنها ابزار در دست ایرانی‌های به دور از قدرت سیاسی و دینی بود. رشد تصوف با تکیه بر انکار مادی قدرت دنیایی نمود ایدئولوژیک این گفتمان است که هنوز نیز تا حدودی در حوزه‌های مختلف فرهنگی دیده می‌شود.

می‌توان گفت که ادبیات فارسی در سده‌های میانه بازتابی اعراضی از یک شرایط تاریخی مسلط بوده است که در آن ایرانی به‌ناگزیر، و به دلیل دوری از قدرت دینی و سیاسی، فرمول پیوستن به “دیگر برتر” را راهی برای مقابله با ناتوانی‌اش در حضور در قدرت دینی و سیاسی دیده است. عرفان و تصوف که شکل مسلط ادبی این دوران طولانی را درست کرده راهی در آن نداشته که “خود” را به‌صورت یک فرد فراملی، فرادینی و فراقومی معرفی کند که تنها راه رستگاری‌اش در پیوستن با “دیگر برتر” یعنی خدا است. با این نگرش مفهوم‌های فرمانبر، ملیت، ساختار سیاسی و نهادهای اجتماعی آن نیز در سایه‌ی این نگرش از گفتمان‌ها رخت برمی‌بندد. چنانکه تاریخ‌گرایی جمعی نیز جای خود را به کنش فردی در پیوستن با خدا می‌دهد. به این ترتیب رسیدن به بهشت تنها در کوشش فردی و در پی یافتن راه‌های فردی برای رسیدن به خدا نمود می‌یابد؛ آن هم با اعراض از قدرت‌های زمینی. در حالیکه ایرانی بودن از موضوع‌های محوری در ادبیات دوره‌ی اول و به‌ویژه **شاهنامه** بود، در دوران تسلط تصوف این مفهوم

به کلی از گفتمان‌های متصوفه بیرون می‌رود، تا آنجا که به‌سختی می‌توان شاعر و نویسنده‌ای صوفی یافت که سخن از ایران برده باشد. در این آثار ایران به‌عنوان واحد شکل‌دهنده‌ی هویت ملی جای خود را به استان‌ها و ایالت‌ها می‌دهد و جای آن را نوعی نگرش همه‌جهانی می‌نشیند. با این همه زبان فارسی به‌عنوان یک عامل وحدت‌بخش نه تنها بخشی مهمی از هویت ملی و فردی را بر دوش می‌کشد، بلکه فراتر از آن موجب نفوذ اندیشه‌های ایرانی/صوفیانه در میان ملت‌ها و قوم‌های دیگر می‌گردد. به این ترتیب است که زبان فارسی بدل به زبان ادبی در دربارهای مختلف در هند، آسیای میانه و حتی بعدتر عثمانی می‌شود.

تاریخ

تاریخ: ابزاری برای کشف حقیقت یا شناخت خود؟ نگرشی بر تاریخ فوکویی

تاریخ در برخی فرهنگ‌ها همسان با داستان یا اسطوره گرفته شده است. فرانسوی‌ها *histoire* را در هر دو معنای تاریخ و داستان به کار می‌برند. در انگلیسی نیز واژه‌ی *history* (تاریخ) پیوندی نزدیک با واژه‌ی *story* (داستان) دارد. به نظر چنین می‌آید که ایرانیان نیز تاریخ و اسطوره را یکی می‌انگاشته‌اند، چنانکه در **شاهنامه** می‌بینیم تاریخ به دنبال اسطوره آمده است و هر دو داستان ایرانزمین را ساخته‌اند. هم‌انگاری تاریخ و روایت به آدمی امکان کشف معنا و مسیر روند رویدادها را داده است. وجود ساخت روایی تاریخ امکان نوشتن آن با هدف‌های مختلف را فراهم آورده است تا آنجا که کشف غرض تاریخ‌نگاران خود بخش مهمی از کار پژوهشگران را تشکیل می‌دهد. کشف حقیقت از دل روایت‌های تاریخی نیز خود دلمشغولی دیگر پژوهشگران است. ناشی از همین نگرش هم بوده که رابطه‌ی تاریخ و حقیقت تقریباً یک اصل مسلم برای بسیاری از تاریخ‌نگاران و فیلسوفان بوده است و هنوز هم هست. اما باید توجه داشت که تعیین منبع حقیقت برای کشف معنا‌های تاریخی اهمیتی حتی فراتر از خود حقیقت دارد که دیرتر به آن خواهیم رسید.

وقتی محمد بن جریر طبری تاریخ بزرگش را می‌نوشت تلاش می‌کرد که رویدادها را از دید شاهدان عینی بیان کند. با این روش وی می‌خواست به حقیقت

درونی رویدادها نزدیکتر شود. برای این کار وی هر رویداد را از قول چندین شاهد یا راوی روایت می‌کرد. این شیوه که روشی حاکم برای تمام تاریخ‌نگاران مسلمان در آن دوره بود، به منظور نزدیکی هرچه بیشتر به حقیقت ماجرا به کار می‌رفت. طبعاً این شیوه برای دوره‌ی خودش یک تحول بود، زیرا شرح رویدادها از زاویه نگاه شاهدان مختلف به‌طور طبیعی به حقیقت نزدیکتر می‌نمود و بهتر از شیوه‌ای بود که پیشتر به کار می‌رفت و ماجرا تنها از دید یک نفر، تاریخ‌نگار یا حامی او، بیان می‌شد. اما طبعاً این کار کافی هم نبود، چون در هر حال تمام راویان این رویدادهای تاریخی مسلمان بودند و ماجرا را با تکیه بر باورهایشان بیان می‌کردند. به‌سخنی نگاه شکست‌خوردگان، که اغلب ناباوران و غیرمسلمانان بودند، در این تاریخ‌نگاری بازتاب نمی‌یافت و صدایشان حتی پیش از شکست به خاک سپرده می‌شد، به‌جای آن فقط صدای مسلمانان بود که بازتاب می‌یافت.^۱

حضور مسلط تاریخ‌های اسلامی که تاریخ رسمی را در دنیای اسلام تشکیل می‌داد، کم و بیش، با تاریخ‌های محلی که به‌ویژه در ایران و به زبان فارسی تولید می‌شدند، به چالش کشیده می‌شد. آثاری چون **تاریخ سیستان**، **تاریخ قم**، یا **فارسنامه‌ی ابن بلخی** که به تاریخ‌های محلی معروف‌اند، صدای شکست‌خوردگانی بودند که در جهان اسلام شنیده نمی‌شد. اما مولفان آنها این گونه آثار را به وجود می‌آوردند تا جهان محدود خود را – که بیشتر محدود به استانی یا شهری بود – از زاویه نگاه یا روایتی بیان کنند که چند قرن بعد دیگر صدای رسمی جهان ایرانی نبود و حتی داشت فراموش می‌شد. **تاریخ سیستان** از داستان‌ها و رویدادهای تاریخی‌ای در سیستان سخن می‌گفت که بیشتر مربوط بودند به داستان‌های اسطوره‌ای ایران که پیش از اسلام و درآمیخته با باورهای زرتشتی، بخشی از روایت مسلط آن جامعه را تشکیل می‌دادند.

وجود این آثار، در مقابل آثار رسمی تاریخ‌نگاران مسلمان، نشان از حضور دو روایت در جامعه‌ی ایرانی آن زمان داشت. به‌سخنی، آنها حکایت از درگیری‌ای

^۱ برخی بر این باورند که طبری هوادار شیعه بوده است، از دلایلی که آورده‌اند یکی این است که در جریان فتنه (جنگ معاویه با علی) اغلب راویانی که نقل واقعه را گفته‌اند از اردوی علی بوده‌اند.

داشتند که در ژرفای جامعه میان روایت شکست‌خورده‌ی زرتشتی با روایت پیروزمند اسلامی وجود داشت. **شاهنامه** که خود گردآوری بسیاری از این داستان‌های اسطوره‌ای در یک روند تاریخی-زمانی (chronologic) است، در نهایت تلاش کرد روایت زرتشتی را به گونه‌ای بدل به یک روایت تازه در فضای اسلامی حاکم کند. از زمانی که فردوسی **شاهنامه** را سرود تاریخ در جهان ایرانی برخوردار از دو روایت مسلط شد: روایتی که توسط تاریخ‌نگاران مسلمانی چون طبری، مسعودی و دینوری بیان می‌شد. این روایت در نهایت تاریخ را تابع روایت اسلامی ارائه می‌کرد؛ و البته با توجه به این امر که برخی از این تاریخ‌نگاران در بخشی از آثار خود به تاریخ پیش از اسلام ایران نیز می‌پرداختند و گاه تلاش می‌کردند آن روایت‌ها را تابع روایت غالب قرآن باز-روایت کنند. **تاریخ بلعمی** که ترجمه‌ی بخشی از **تاریخ طبری** به فارسی است، شاید تنها اثری به فارسی باشد که تابع این روایت مسلط نوشته شده است؛ گرچه بلعمی در این اثر تمام توجه‌اش را معطوف ایران و تاریخ آن کرده است. روایت دوم اما آن است که در آثاری چون **شاهنامه** و تاریخ‌های محلی می‌یابیم. این آثار بیشتر در حوزه‌ی جهان ایرانی نقش فرهنگی داشته‌اند و هرگز نتوانستند در روایت غالب مسلمان حضور مشخص و تعیین‌کننده‌ای بیابند؛ حتی در دو سده‌ی گذشته که خود بدل به یک روایت مشخص شدند و تا حد زیادی در تعریف آینده برای ایرانیان نقش یافتند. جهان ایرانی در دو سده‌ی گذشته، و با افزوده شدن روایت‌های مدرن، با بیشتر از سه روایت از تاریخ سر و کار پیدا کرده است. این روایت‌ها در اغلب موارد در تعارض با یکدیگر عمل کرده‌اند که مجالی وسیع می‌خواهد برای بررسی آنها.

وجود تعارض‌آمیز این روایت‌ها نشان از این دارند که منبع حقیقت برای نویسندگان آنها و عمیق‌تر جامعه‌ای که این آثار در آنها آفریده شده‌اند یکسان نبوده و نیستند؛ و اگر حقیقت اسلامی هم مسلط بوده، تلاش برای بازخوانی این حقیقت از زاویه نگاهی ایرانی هم وجود داشته است. کوششی چنین ژرف حکایت از وجود روایت‌های فلسفی تعارض‌آمیز دارد؛ و مهمتر اینکه از زاویه‌ی تاریخ‌نگاری (historiography)، حقیقت رابطه‌ای ژرف با تاریخ برقرار می‌کرده است، بدین معنی که مطالعه‌ی تاریخ، یا بیان رویدادهای آن از رهگذر یک روایت خاص، در پی کشف

حقیقت یا معنای رویدادها بر اساس حرکت کلی تاریخ بوده است. دو، اینکه، تاریخ ابزار مهمی برای تعیین چنین حقیقتی بوده است. سه، و چون تاریخ حقیقت پنداشته می‌شد نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری آینده مورد دلخواه داشت، زیرا در روایت تاریخی است که حرکت و مسیر تاریخ تعیین می‌شود؛ چه از نگرگاهی دینی و چه از نگراهی غیردینی.

چنین نگرشی فلسفی از حقیقت و رابطه‌اش با تاریخ در تاریخ‌نگاری مدرن هم نقش مسلطی داشته است؛ به‌ویژه از زمانی که هگل فلسفه‌ی تاریخ را فرمول‌بندی کرد. گرچه روش کشف حقیقت در دوران مدرن بیشتر مبنی بر استفاده از منبع‌های مختلف بود تا روایت‌هایی دینی. روش مدرن تاریخ‌نگاری را، پیش از هگل، آلمانی دیگری به نام لیوپولد رانکه^۲ پیشنهاد کرد. در پیروی از روش او، استفاده از منبع‌های مختلف اصلی و ثانوی شیوه‌ی مطالعه‌ی تاریخ را در بنیاد تغییر داد. رانکه بر آن بود که بدون سند تاریخ وجود ندارد. وی برای نخستین بار منبع‌های مختلف – اعم از آثار اصلی تاریخی، غیرتاریخی یا آثار باستانشناختی، و آثار نظری بر روی آنها – را برای کشف حقیقت تاریخی به کار گرفت. مقایسه‌ی آثار مختلف این امکان را فراهم می‌کرد که رویدادهای تاریخ از زاویه‌هایی چند و با توجه به غرض‌ها و هدف‌های آدم‌های درگیر بازسازی شوند و در این بازسازی روایتی ارائه شود که بیشتر از هر چیز به حقیقت نزدیک است.

تاریخ محور بسیار تعیین‌کننده‌ای در اندیشه‌های سده‌ی نوزدهم داشت. نگاه به تاریخ در این سده چه از دید تاریخ‌نگارانی چون رانکه و ژول میشله^۳ و چه از دید فیلسوفانی چون هگل، مارکس و نیچه که توجه خاص به تاریخ و روند آن داشتند، تاثیر فراوانی بر دیدگاه‌ها و بنیان‌های فکری داشت. افزون بر آن، تاریخ در این سده نقش ادبی مهمی هم یافت، به‌ویژه در رمان‌های تاریخی. از اینها فراتر تاریخ در بازسازی مفهوم و روند پیشرفت نقش مهمی بازی می‌کرد. البته شیوه‌ی پژوهش و بررسی رویدادهای تاریخی و نیز نوع استفاده از سند تغییر کرده بود. به‌عنوان نمونه مارکس به‌منظور مطالعه‌ی ساختار و کارکرد سرمایه‌داری شیوه‌ای را

^۲ Leopold von Ranke, 1795-1886

^۳ Jules Michelet, 1798-1874

برگزید که تا آن زمان ناشناخته بود. وی برای بیش از یک دهه هر روز با رفتن به کتابخانه‌ی مرکزی لندن سندهایی را مورد مطالعه قرار داد که پیش از او اعتبار سند نداشتند. وی در واقع قراردادهای مالی و اقتصادی را طی چندین سده به بررسی گذارد و ضمن مطالعه به کارکرد و رفتار سرمایه پی برد. کتاب **سرمایه** که کتابی است بسیار خشک، ولی بی‌نهایت مهم، حاصل این پژوهش طولانی است. مارکس با این مطالعه مبنای روش بررسی‌های تاریخی را تغییر داد و نقش سند را برجسته‌تر از پیش کرد. ماتریالیسم تاریخی، اصطلاحی که او برای این شیوه‌ی نگاه به تاریخ آفرید، بازنمای روایتی از تاریخ است که پیش از آن وجود نداشت. ماتریالیسم تاریخی اما همچنان مانند دیگر شیوه‌ها منجر به تغییر حقیقت تاریخی می‌شد. اصطلاح وجدان تاریخی در واقع محصول نگرشی مادی به تاریخ است؛ وجدانی که ورای هر چیز حامی حقیقت است. نکته دیگر اینکه هم این تاریخ‌نگاران و هم این فیلسوفان تاریخ را باز، و به مانند گذشته، در گفتمان‌های روایی جای می‌دادند؛ روایتی که همچنان فراتر از خود تاریخ بود و در اصل با منبع حقیقت ارتباط داشت. از همین رو هم هست که هیدن وایت در پی بازسازی این روایت‌های، به اصطلاح او، «فراتاریخی» (metahistory) یا «عصره‌ی تاریخ» برمی‌آید.^۴ در واقع وایت در این بررسی بیش از هر چیز به عنصرهای ادبی سازنده‌ی این روایت‌های تاریخی توجه نشان می‌دهد. از نظر او بررسی‌های تاریخی، با اینکه در روند تاریخی خود تکامل یافته‌اند، همچنان پایبند به وجدان تاریخی و شیوه‌ی اندیشه‌ی تاریخ‌دان یا فیلسوف هستند. دیگر اینکه این دو عنصر پیش از آنکه برآمدی از رویدادهای تاریخی باشند، برآمدی از تمهیدهای ادبی و گفتمان‌های مسلط هستند. ارتباط تاریخ با ژانرهای ادبی‌ای چون حماسه، تراژدی و رمانس خود مسئله‌ی مهمی است که در میان فیلسوفان سده‌ی نوزده به‌خوبی می‌توان یافت. استفاده از تمهیدها و ژانرهای ادبی نشان از یک نگرش مسلط برای قانع کردن انسان‌ها از طریق برقراری رابطه‌ی میان حقیقت تاریخی و تمهیدات ادبی

⁴ White, Hayden V. 1973. *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

است. از این شیوه به‌ویژه زمانی بهره می‌بریم که بخواهیم از طریق تاریخ به پیش‌بینی آینده بنشینیم. تاریخی اندیشیدن در واقع در معنای قرار دادن تاریخ در یک ظرف روایی است. "تاریخ برای اندیشمندان سده‌ی نوزدهم یک نوع هستی و وجود داشتن بود، و وجدان تاریخی یک نوع اندیشیدن، و آگاهی تاریخی یک حوزه‌ی مستقل میان طیف دانش‌های انسانی و مادی ... مسئله‌ای که نزد فیلسوفان و پژوهشگران سده‌ی بیستم به‌تردید دیده شده است."^۵ در واقع وایت عصاره‌ی تاریخ را به تخیل تاریخی تعبیر می‌کند. این ادعا که تاریخ بشر از دید مارکس شامل پنج دوره است، پیش از آنکه محصول یک روند مسلم تاریخی باشد محصول یک تخیل تاریخی است، به‌ویژه آنجا که درباره‌ی دوره‌ی پنجم، یعنی دوره‌ی بعد از سرمایه‌داری، سخن‌پردازی می‌شود.

اما مشکل اصلی در اینجا خود مفهوم حقیقت است. به‌سخنی، پرسش اصلی این است که حقیقت چیست و چرا فکر می‌کنیم در دل تاریخ نهفته است؟ یا چرا فکر می‌کنیم تاریخ می‌تواند در کشف حقیقت به ما کمک کند؟ این پرسش‌ها، که بیشتر در سده‌ی بیستم و توسط کسانی چون فوکو مطرح شده‌اند، طبعاً فلسفی هستند؛ ولی برای پژوهنده‌ی تاریخ لازم است که تعریفی از آنها داشته باشد، مگر از طریق آنها مشخص کند چه حقیقتی را در تاریخ، در کل، یا یک رویداد، در جز، جستجو می‌کند. گذشته از این، تاریخ‌دان نیاز دارد که بداند با کشف این حقیقت می‌خواهد چه چیزی را ثابت کند. هدف تاریخ‌نگار خود اهمیتی ویژه دارد، زیرا بدون دانستن این امر همچنان می‌توان تاریخ را به شکل دیگری تاویل کرد و حقیقت دیگری را از آن بیرون کشید یا جلوه‌ی دیگری از حقیقت را ارائه داد. نه آنکه بعد از دانستن منظور تاریخ‌نگار باز نتوان تاویل دیگری داشت، اما مسئله‌ی مهم این است که دانستن هدف تاریخ‌نگار خود کمک به کشف بخشی از آن "حقیقت نهفته" در تاریخ می‌کند؛ زیرا، و تاکید من اینجا بر این است که، تاویل تاریخ، از این زاویه و در نهایت، بر پایه‌ی یک روایت در مقابل دیگر روایت‌ها صورت می‌گیرد. بنابراین کار هر تاویل با نوعی روایت‌زدایی همراه است؛ به این معنی که

^۵ همان، ص ۱.

نویسنده کوشش می‌کند روایت مسلط را نادیده بگیرد یا با یک ضد-روایت آن را بازخوانی کند. ضد-روایتی که چارچوب نوینی برای تخیل تاریخی پدید می‌آورد و به دنبال آن مناسبات روایی عصاره‌ی تاریخ را بر هم می‌زند. شیوه‌ای که فوکو به کار می‌برد بر این مبنا استوار بود. او سعی می‌کرد از زاویه‌ی یک ضد-گفتمان به گذشته بنگرد.

نتیجه‌ی کلی‌ای که اینجا می‌توان گرفت این است که در تاریخ تنها یک حقیقت وجود ندارد و به تعداد باورها و فراروایت‌های تاریخی، حقیقت داریم. با پذیرش این اصل، بسیاری بر آن-اند که هر تاویل یا برداشت تاریخی یک وجه از حقیقت را بیان می‌کند. به‌سخنی آنها باور دارند که حقیقت همچنان یکی است و رویدادهای تاریخی به‌نوعی پرده از یکی از وجه‌های آن برمی‌دارد؛ و بنابراین، به کشف دیگر جنبه‌های رویداد کمک می‌کند، مگر از این رهگذر به آن حقیقت مطلق نزدیک شویم. کار هگل روی فلسفه‌ی تاریخ خود نقطه‌ی عطفی بود در این روند، زیرا او تلاش می‌کرد در مطالعه‌ی روایت‌های تاریخی مختلف، در فرهنگ‌های مختلف، معنا و مسیر تاریخ را پیدا کند. شاید اغراق نباشد اگر بگوییم که فلسفه‌ی تاریخ هگل بیشتر از هر تئوری فلسفی دیگر از تاریخ پرورده و گسترده شده است. هگل تاریخ را به‌عنوان یک جریان هوشمند می‌دید که به‌طرف شرایط مشخصی پیش می‌رفت، یعنی به‌طرف درک از آزادی انسان. پرسشی که به دنبال این سخن مطرح می‌شد این بود که غایت چنین روندی کجاست؟ آیا رستاخیز بدان‌گونه که دین‌های مختلف مطرح کرده‌اند پایان تاریخ است؟ یا پایان به‌گونه‌ای دیگر است؟ هگل بر آن بود که پایان نوع انسان زمانی است که روح کلی خود را بر این جهان بگستراند.^۶ از دید او وظیفه‌ی محوری فلسفه درک جایگاه “خود” در فرایند تاریخ است. می‌نویسد: “تاریخ روندی است که در آن روح خود و معنای خود را کشف می‌کند.”^۷ او تاریخ و نگاه فلسفی به آن را تحول و تکامل روح و فکر انسان می‌دانست. تاریخ جهان برای او روایت بازسازی آزادی انسان‌ها در مرحله‌هایی چند

⁶ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1807. *Phenomenology of spirit*, translated by A. V. Miller, edited by J. N. Findlay, Oxford: Clarendon Press, 1977.

⁷ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1857. *Lectures on the Philosophy of World History*, translated by H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1975. P. 62.

بود، یعنی از آزادی عمومی و شهروندی در جمهوری روم تا آزادی فردی در جنبش پروتستانیسم، و بالاخره تا آزادی مدنی در جامعه‌ی مدرن.^۸ وی در تاریخ دلیل را جستجو می‌کرد، اما درک این دلیل منوط بود به زمانی که ساختن تاریخ به پایان می‌رسید: “زمانی که فلسفه رنگ خاکستری‌اش را به خاکستر ببخشد و شکل زندگی‌ای پیر شده را به خود بگیرد... و ... جغد مینروا بال‌هایش را فقط با فروافتادن غروب بگستراند.”^۹ او به فیلسوف توصیه می‌کند که خرد را در واقعیت کشف کند، نه آنکه خرد را بر آن تحمیل کند. “برای درک آنچه که هست، این وظیفه‌ی فلسفه است، زیرا آنچه هست، دلیل است.”^{۱۰} با این همه رویکرد او نه کاملاً فلسفی بود و نه کاملاً تجربی، بلکه بیشتر از آگاهی تاریخی زمان خودش نشأت می‌گرفت.^{۱۱}

از دید هگل فلسفه و دین - و یعنی فلسفه و مسیحیت - هر دو حقیقت یکسان را می‌فهمند. دین اما به بازنمای حقیقت باور دارد، حال آنکه فلسفه حقیقت را تنها در مفهوم کاملاً روشن درک می‌کند. این به نظر عجیب می‌آید که با وجود داشتن فلسفه ما به دین هم نیاز داشته باشیم. اما از دید هگل انسان نمی‌تواند تنها با مفهوم‌ها بزید، بلکه مهمتر از آن او به تصویر کردن، پنداشتن، و همزمان ایمان داشتن به حقیقت نیز نیاز دارد. در حقیقت، هگل مدعی است که “فراتر از هر چیز این کار دین است که یک ملت آن چیزی را که حقیقت می‌انگارد، تعریف کند.”^{۱۲} از این زاویه او هنر یونانی را می‌ستود، اما حقیقت مسیحی را فراتر از آن می‌پنداشت.

بعد از هگل، مدرنیسم به شیوه‌های گوناگون تلاش کرد که روایتی سکولار، یا غیردینی، از تاریخ ارائه دهد. مارکس روایت ماتریالیستی‌اش از تاریخ را ارائه

⁸ O'Brien, Dennis, 1975. *Hegel on reason and history: a contemporary interpretation*, Chicago: University of Chicago Press.

⁹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1821. *The Philosophy of Right*, T. M. Knox (ed.), London, New York: Oxford University Press, 1967. p. 13

^{۱۰} همان، ص ۱۱.

¹¹ Avineri, Shlomo, 1972. *Hegel's theory of the modern state* (Cambridge studies in the history and theory of politics), London: Cambridge University Press.

¹² Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1857. *Lectures on the Philosophy of World History*, translated by H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1975. P. 105

می‌دهد و مدرنیست‌های دیگر با تعریف‌هایی متفاوت از “پیشرفت” روایت‌هایی دیگر را می‌پردازند، که به‌موقع از آنها سخن خواهیم گفت. سکولاریزم که در اصل اختراع مدرنیسم است، در برخورد با تاریخ تلاش کرده که روایت‌های دینی حاکم بر آن را بزوداید و همزمان با بررسی و مقایسه‌ی سندها، منبع‌ها و آثار بازمانده روایت یا روایت‌هایی از تاریخ را ارائه دهد که کمترین تعلق به باورهای دینی داشته باشند. به‌جای آن روایت‌های دینی محتوم، اما، مدرنیسم از تاریخ روایت محتوم دیگری را زیر عنوان “پیشرفت” جایگزین می‌کند. جدایی روایت‌های دینی یا حقیقت دینی از تاریخ و جایگزینی آن با روایتی غیردینی از فرایند “پیشرفت” نگاه همگان را به تاریخ عمیقاً تغییر داد. وقتی که می‌گویم همگان منظور همه‌ی سکولارها است و همزمان همه‌ی آنهایی که، حتی با باوری دینی، تاریخ را در چارچوب پیشرفت می‌نگرند. پیشرفت به‌گونه‌ای که توسط مدرنیست‌ها بیان شده، یک بار دیگر همه را بر آن داشته که باور کنند تاریخ یک مسیر محتوم دارد و اروپائی‌ها اولین کسانی بوده‌اند که به آن رسیده‌اند و بقیه نیز ناگزیرند گام به گام به آن نزدیک شوند. اینکه تعریف پیشرفت چیست خود مسئله‌ی مهمی است که باید عمیقاً به آن پرداخت.

از پیشرفت معناهای مختلفی مستفاد شده است. از دید مذهبی، پیشرفت بیشتر به معنای پاکسازی اخلاقی است. از دوران روشنگری بدین سو، اما، پیشرفت با معنای رشد اقتصادی، رفاهی و در موردهایی شادی انسان‌ها تعریف شده است. بیکن اندیشه‌ی پیشرفت را در کسب آگاهی می‌دانست و نظرش این بود که آگاهی باید در خدمت شادی و تندرستی آدم‌ها باشد. اندیشمندان سده‌ی هجدهم در جستجوی “قوانین پیشرفت” بودند، مگر از طریق آنها انقلاب‌های اجتماعی را توضیح دهند. برای نمونه، آگوست کنت،^{۱۳} خالق پوزیتویسم، پیشرفت را چنین فرموله می‌کند: “عشق اصل است، نظم اساس است و پیشرفت هدف.” در نگاه ولتر پیشرفت فکری مهمتر از پیشرفت عملی است. اما از این نظرات فلسفی که بگذریم باید بگوییم که تعریف پیشرفت اغلب در رابطه با شرایط اجتماعی

¹³ Auguste Comte, 1798-1857

تبیین شده است. برای برخی پیشرفت مرحله‌ی ورود به جامعه‌ی بافرهنگ تعریف شده است، و در معنای قرن نوزدهمی‌اش یعنی ورود به تمدن اروپایی. برخی نیز آن را تنها به معنی رشد اقتصادی گرفته‌اند. گروهی آن را در معنای آینده‌ای بهتر برای انسان‌ها قلمداد کرده‌اند. انسان‌گرایی نیز در مفهوم فرهنگی و اقتصادی خود محور مهمی در تعریف پیشرفت بوده است.

اما همه‌ی این تعریف‌ها نسبی هستند و البته بستگی به شرایط اجتماعی‌ای دارند که در آن پرورده شده‌اند. در واقع پیشرفت، بدان‌گونه که مدرنیست‌ها ادعا می‌کنند، یک مدل و یک مفهوم ندارد. از آن گذشته مفهوم پیشرفت برای همه یکی نیست. چنانکه پیشرفت برای آمریکایی‌ها به همان مفهومی نیست که یک ایرانی یا چینی می‌انگارد. آمریکایی امروز پیشرفت را در روند رو به رشد اقتصادی می‌نگرد؛ زیرا از لحاظ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی خود را در غایت پیشرفت می‌بیند. حال آنکه ایرانی پیشرفت را بیش از هر چیز در تحولات سیاسی، فرهنگی و صنعتی دنبال می‌کند. روند پیشرفت برای ایرانی با تحولات سیاسی کشورش گره خورده است؛ تا آنجا که نمی‌تواند آن را تنها در رشد اقتصادی خلاصه کند. ایرانی احساس می‌کند که از فرهنگ پرتشخص اروپایی فاصله گرفته است؛ برای همین هم به تحول فرهنگی - در معنی نزدیکی به ساختار فرهنگی اروپا - به‌عنوان یک اصل بی‌چون و -چرا در روند پیشرفت می‌نگرد. چینی امروز اما پیشرفت را در تحولات سیاسی و علمی دنبال می‌کند. رشد اقتصادی برای چینی امروز اهمیت بیشتری نسبت به پیشرفت در مفهوم استقلال سیاسی و نجات از قحطی و اعتیاد در نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم دارد. فوکو بر آن است که پیشرفت یک مدل ثابت ندارد، چه اگر داشت، در این صورت، همه‌ی جامعه‌ها باید در شرایط زیستی همسانی به سر می‌بردند و پرتغال که زمانی یکی از پیشرفته‌ترین کشورهای مدرن اروپا بود چنین پسرقت نمی‌کرد؛ یا ژاپن که از چین و حتی ایران واپسمانده‌تر بود تبدیل به یکی از قدرت‌های بزرگ اقتصادی نمی‌شد. این تفاوت‌ها طبعاً ما را بر آن می‌دارد که درباره‌ی پیشرفت با خودویژگی‌های فکری و ساختاری جامعه‌ی خود بنگریم.

پیشرفت برای بسیاری، چه در غرب و چه در شرق، با یک عنصر ایدئولوژیک درآمیخته است. به این معنی که تصور می‌کنند پیشرفت یک روند مشخص و محتوم است و هر جامعه‌ای خواه ناخواه باید آن را طی کند.^{۱۴} ایدئولوژی پیشرفت در شرایط فعلی نظام سرمایه‌داری را همسان با پیشرفت می‌انگارد و تابع آن الگوی خاصی را ارائه می‌دهد که منطبق با روند تاریخ اروپا است. به سخنی برای بسیاری، به‌ویژه در کشورهایی چون ایران، گذشته‌ی اروپا شده است آینده‌ی آنها. از دید این اندیشمندان آنچه در اروپای سده‌ی هجدهم و نوزدهم روی داده، همان گام‌هایی است که ما نیز ناگزیر باید برداریم مگر بتوانیم در نهایت روزی به پیشرفتی برسیم که آنها پیشتر به آن رسیده‌اند. وقتی از این زاویه به پیشرفت می‌نگریم می‌بینیم که تاریخ مدرن باز با یک مسیر مشخص برای ما ترسیم شده است. مسیری که دیر و زود دارد، اما سوخت و سوز ندارد. یا به این مرحله می‌رسیم یا باید که برسیم. راه میانبر یا بدون توقف در یکی از مرحله‌ها وجود ندارد. اگر هم وجود دارد، باز با مدلی باید مقایسه شود که از پیش و جایی در غرب وجود داشته است.

پیشرفت با این نگرش بدل شده است به حقیقتی بی‌چون و چرا و بدون کمتر تردید. از همین رو هم باید آن را همچون یک ایدئولوژی نگرست، زیرا وقتی پیشرفت را همسان با حقیقت قلمداد کردیم، آنگاه پرسش‌ها در چارچوب‌های محدودی طرح می‌شوند. به‌عنوان نمونه به این پرسش بزرگ بنگریم که دو سده است بر اندیشه‌ی سیاسی ایران سایه افکنده است: “چرا واپس ماندیم؟” این پرسش که به گونه‌های مختلف طرح و بسط داده شده، و به گونه‌های مختلف برای آن پاسخ فراهم آمده، تنها و صرفاً با توجه به یک مقایسه با جامعه‌های غربی مدرن طرح شده است. باید توجه داشت که پرسش از آغاز با یک حقیقت مسلم طرح شده است: ما عقب مانده‌ایم و اکنون وقت آن است که برسیم چرا. چارچوب بحث درباره‌ی این پرسش باعث شده که گاه به دنبال علت‌هایی بگردیم که کمتر

¹⁴ Bauman, Richard, and Charles L. Briggs. 2003. *Voices of modernity: language ideologies and the politics of inequality: Studies in the Social and Cultural Foundations of Language*. Cambridge, England: Cambridge University Press. Pp. 25-7.

ارتباطی با شرایط حاکم دارند. همزمان باعث شده است که برخی از واقعیت‌های مسلم را نادیده بگیریم یا نخواهیم که ببینیم. واقعیت‌هایی چون برهم خوردن توازن قوا میان ایران و کشورهای اروپایی در آغاز سده‌ی نوزدهم. اتفاقی که زمانی پیش یا بعد از آن برای بسیاری از کشورهای جهان روی داد و در پی آن بدل به مستعمره‌ای از مستعمره‌های اروپایی شدند. با نادیده گرفتن عنصرهای تعیین‌کننده‌ای چون عدم توازن قوا، نگاه ما به‌مرور به‌طرف حوزه‌های نظری کشانده شده است؛ تا آنجا که در برخی موردها مسئله‌ی توازن قوا از بحث مربوط به واپسماندگی بیرون رفته و جایش را نبود عنصرهای خاص در فرهنگ، دین و اندیشه‌ی ما گرفته است. یعنی در مقایسه با فرهنگ اروپا، عنصرهایی که در فرهنگ ما موجود نبوده به‌عنوان عامل واپسماندگی وصف شده است. مثلاً، نداشتن فیلسوفی چون ارسطو باعث رشد فرهنگ دین‌خویی میان ما شده است و پس دین‌خویی عامل واپسماندگی است. یا برخی وجود نفت را عامل این واپسماندگی پنداشته‌اند، بدون اینکه فکر کنیم چرا این عامل برای ما عامل بدبختی بوده است و برای مثلاً روسیه و کانادا که از صادرکنندگان عمده‌ی نفت هستند، چنین نبوده است. این روش بیشتر نتیجه‌ی مسئله‌زا کردن موضوع تابع یک خواست شکل گرفته و عمل کرده است.

در ادامه نیز با مسلم دانستن اصل واپسماندگی وظیفه‌ی ما بیشتر روی چرایی آن تمرکز یافته است تا مشخص کردن عنصرهای تعیین‌کننده‌ی (deterministic) درونی و بیرونی آن. مثلاً، به‌جای بحث بر سر عنصرهای مختلف، بسیاری، به‌ویژه در زمانی پیش و بعد از مشروطیت و زیر تاثیر نگرش خود-شرق‌گرایانه (self-Orientalism)، به دنبال کشف یک علت، آن هم بیشتر ذهنی، در دل تاریخ بوده‌ایم. آخوندزاده علت عقب‌ماندگی را خرافات می‌دانست و میرزا آقاخان کرمانی علت را دین اسلام و ... واپسماندگی نیز همیشه روی دیگر سکه‌ی پیشرفت پنداشته شده است و به‌طور بدیهی پیشرفت آن چیزی است که غربی‌ها بدان رسیده‌اند و ما به‌خاطر مثلاً اسلام بدان نرسیده‌ایم.

حقیقت مسلم دیگری که بدون بحث، یا تغییر چارچوب بحث، اساس قرار گرفته این است که چون پیشرفت اتفاقی است که در غرب روی داده، و چون ما

نیز ناگزیر باید این مسیر را طی کنیم، پس غرب منبع بی‌منزاع حقیقت مدرن است. و بنابراین ما در مطالعه و بررسی خود دایم باید خود را با حقیقت غربی بسنجیم، زیرا غرب و تاریخ آن حقیقت مطلق مدرن را ساخته‌اند.

پیش از دوران مدرنیسم، حقیقت در فرهنگ‌های مختلف منبع‌های دیگری، و اغلب منبعی دینی، داشت. در جامعه‌ی ایران دوره‌ی صفوی منبع حقیقت مذهب شیعه بود. منبع حقیقت، پیش از اسلام، اندیشه‌های زرتشتی بود که خود زاده‌ی جامعه‌ی ما بود و از همین رو بسیار همگون می‌نمود. در آن زمان منبع حقیقت با مظاهر آن در دین، فرهنگ، ادبیات و تاریخ‌نگری (historicism) همخوانی بسیاری داشت. این همخوانی دنیایی یکدست فراهم آورده بود که در آن “ما” در برابر “ما” قرار نمی‌گرفت و “دیگر” کس یا کسانی بودند بیرون از مرزهای جهان ایرانی. اهریمن نماد دینی این “دیگر” بود که در شخصیت‌های اسطوره‌ای چون ضحاک، افراسیاب و ارچاسپ نمود می‌یافت. اما بعد از اسلام منبع حقیقت دوگانه شد، بخشی از آن از دنیای زرتشتی می‌آمد و بخشی از دنیای اسلامی. در مقطعی از تاریخ ما برای همخوان کردن این دو منبع تلاش کردیم اسلام را ایرانی‌زده کنیم، **شاهنامه** نمونه‌ای از این تلاش است. همزمان برخی نیز می‌کوشیدند که دنیای ایرانی خود را عربیزه کنند؛ **سیاستنامه** خواجه نظام‌الملک نمونه‌ای نسبتاً سالم از این تلاش است. تصوف در دوره‌ی طولانی، و درست در زمانی که قوم‌های ترک و مغول یکی بعد از دیگری سرزمین‌های ایرانی را اشغال می‌کردند، تلاش کرد اندیشه‌های قومی و ملی را از اسلام عرفانی بزداید و باوری بیافریند که در آن حکومت زمینی بی‌اهمیت جلوه کند. در برابر، فرد می‌بایست تلاش کند که راه فردی خود را به سوی خدا بیابد، آن هم بدون واسطه‌ی ساختارهای مادی دین، مثلاً مسجد. بدین ترتیب تصوف تاریخ‌گری و تغییر تاریخ بر محور حرکت جمعی را از دیدگاه‌های فلسفی خود زدود. شیعه در دوره‌ی صفوی با نزدیک کردن دنیای اسلام و ایران‌گرایی توانست تا حدی به یک هویت یگانه‌ی ایرانی نزدیک شود؛ به‌ویژه که سعی کرد تصوف را نیز زیر این چتر در کنار بنشانند. “خودی” که شیعه آفرید هم مرزهای جغرافیایی به نام ایران داشت و هم قدرت را تابع یک پنداشت فراخود، به نام خدا، در این مرزها نهادینه می‌کرد. مهمترین آشتی در این روند

همخوان کردن مسیر پایانی تاریخ بود. یعنی همخوانی مفهوم انتظار منجی که در دین‌های زرتشتی و شیعه به شکل بسیار قوی وجود داشتند و آینده‌ای را رقم می‌زدند که در آن حکومت عدل جای ظلم و ستم را می‌گرفت. دادگری که در فلسفه‌ی سیاسی کهن ما جای ویژه‌ای داشت و همیشه با روایت ظهور منجی به نمایش درمی‌آمد، باز در بحث‌های شیعه از حکومت جای مهمی یافت.^{۱۵} اینکه دوباره و بعد از هزار سال مردم این کشور باز در مرزهای جغرافیایی‌ای به نام ایران خود را تعریف می‌کردند نتیجه‌ی چنین آشتی ملی بود که تا سده‌ی نوزدهم با شدت و ضعف شکل یک پارچه‌ی خود را نگه داشت.

اما گفتمان مدرنیسم که در آخرهای سده‌ی نوزدهم به ایران وارد شد این همخوانی را دچار شکاف کرد و از آن به بعد منبع حقیقت باز دوگانه و حتی چندگانه شد. همزمان در مفهوم “خود” و “دیگر” نیز تحولی ژرف پدید آمد. در جهان امروز ما، رابطه‌ی آن حقیقت شیعی با تاریخ سست و در موردهایی قطع شده است و به جای آن حقیقت مدرن نشسته است؛ تا آنجا که اکنون حقیقت مدرن اهمیت به‌سزایی در نگاه ما به جهان، جامعه، خودانگاری (self-image) و تاریخ دارد. نفوذ این نگرش تا آنجا است که حتی مذهبی‌ها و ایران‌گرایان ناسیونالیست هم نمی‌توانند بدون در نظر گرفتن آن نظری ارائه دهند. حضور دو حقیقت دیگر در کنار حقیقت مدرن شرایط ویژه‌ای برای ما آفریده است که از مشخصه‌های آن وجود دو یا سه گفتمان متفاوت ملی است با هدف‌های متفاوت درباره‌ی آینده‌ی مردمی که در این واحد جغرافیایی زندگی می‌کنند. ریشه‌ی چندپارگی فرهنگی و تمدنی ما در این مسئله نهفته است. ما، در واقع و به‌جای درآمیختن این گفتمان‌ها و پایه‌گذار کردن یک نوع مدرنیسم ایرانی با توجه به ویژگی‌های تاریخی، سیاسی و فرهنگی‌مان، حقیقت مدرن را در شرایط تعارض‌آمیز با حقیقت اسلامی و ناسیونالیستی قرار داده‌ایم؛ به‌طوری‌که دایم در حال حذف

^{۱۵} عدالت در ایران تعریف‌های مختلفی داشته است که عمدتاً سه مفهوم اصلی را در بر می‌گیرد: عدالت در معنای گرفتن مالیات بر اساس میزان درآمد. این تعریفی است که غزالی هم فرموله کرده است. عدالت سیاسی در معنای حکومت برحق است. از دید شیعیان حکومت بعد از امام اول در دست حاکمانی بوده است که برحق نبودند. مفهوم سوم از عدالت تعریف مدرن آن است.

تعارض آمیز یکدیگر در عرصه‌های مختلف هستیم. تعارض‌ها روی سه عنصر اصلی خودانگاری، آینده‌ی مطلوب و شیوه‌های رسیدن به آن متمرکز است.

مسلمانان، چه شیعه چه سنی، از خود تصویری کاملاً ایرانی ندارند و بخشی از هویت آنها به عراق و دنیای عرب برمی‌گردد. از این رو به بخش‌هایی از تاریخ توجه می‌کنند که متفاوت است از بخش‌های بااهمیت برای ایران‌گراها، صوفیان و مدرنیست‌ها. افزون بر آن، شیعیان که اغلب در طول تاریخ در وضعیت مخالف با حکومت‌های وقت بوده‌اند، به‌سختی می‌توانند “خود” را در تاریخ بیابند. این امر باعث شده که شیعیان اغلب رفتاری ضدتاریخ ایرانی داشته باشند. خوانش‌ها و بازخوانی‌های متفاوت از تاریخ امری طبیعی است و در فرهنگ‌های دیگر هم کم و بیش دیده می‌شود، اما شکاف میان خوانش گروه‌های ایرانی بسیار ژرف است و مهمتر از آن همراه است با حذف یکدیگر. تصویری که هر یک از این گرایش‌ها از تاریخ و آینده ارائه می‌دهند اغلب با حذف گرایش‌های دیگر همراه است. کمتر فرهنگی را می‌توان یافت که در تعریف از خود فاقد تصویر روشنی از یک “دیگر” باشد. در ایران نیز طبعاً “خود” با ارائه‌ی تعریفی از “دیگر” همراه است. اما در اینجا نیز میان گفتمان‌های موجود شکاف‌های بزرگی هست. “دیگر” در میان شیعیان، به‌ویژه قدرت حاکم، با شیطان تعریف می‌شود؛ و غرب، و آمریکا در قلب آن، در دهه‌های اخیر معادل شیطان و به‌عنوان “دیگر” خارجی نمایانده شده است. همزمان مدرنیست‌ها، چه چپ و چه راست، به‌عنوان عوامل غرب “دیگر” داخلی را تشکیل می‌دهند و دشمن اسلام، حکومت اسلامی و استقلال کشور قلمداد شده‌اند. ناسیونالیسمی که شیعه ارائه می‌کند با ایران‌گراها هم سرسازش ندارد و آنها را نیز به‌عنوان پشتیبانان حکومت‌های مشرک از گفتمان ملی خود بیرون می‌راند.

در میان ایران‌گراها “دیگر” تصویرچندان روشنی ندارد. از یک سو، اسلام و عرب‌ها در آن به‌عنوان “دیگر” تعریف شده‌اند و از سوی دیگر و بسته به شرایط سیاسی بخشی از غرب، به‌ویژه کشوری که در آن لحظه ایران را تهدید می‌کند. در این میان سه کشور انگلیس، روسیه و آمریکا بیشتر از هر کشور غربی دیگر نماینده‌ی این “دیگر بیرونی” بوده‌اند. اما ایران‌گراها همزمان در مورد پیشرفت تا

حدی با مدرنیست‌ها همخوانی دارند؛ از این رو هم غرب در کل برایشان یک مدل پیشرفت محسوب می‌شود. بنابراین غرب به‌عنوان “دیگر” برای آنها سوبیه‌ی مثبت هم دارد. علت اینکه عرب‌ها برای ایران‌گراها یک “دیگر” قوی محسوب می‌شوند به‌خاطر سلطه‌ی اسلام بر ایران و تغییر ماهوی فرهنگ ایرانی به دست آنها است. از این رو عاملان آنها در ایران نیز جزیی از “دیگر عرب” محسوب می‌شوند. در اینجا است که ایران‌گراها مسلمانی را به‌عنوان “دیگر” می‌پندارند و خواهان حذف کامل آن از زندگی اجتماعی ایران هستند. مدرنیست‌ها گاه در مورد عرب‌ها، به‌عنوان “دیگر”، به ایران‌گراها نزدیک می‌شوند، اما همزمان با آنها در تعارض‌های جدی هم هستند. چنانکه تعارض آنها با مذهبی‌های حاکم نیز از سوی دیگر جدی و ژرف است.

مدرنیست‌ها در خودانگاری بیش از هر گروه دیگر دچار تعارض هستند. غرب، یا بخشی از غرب، در نظر اینها جای “خود” را گرفته است و همزمان “خود واپسمانده” بدل به “دیگر” شده است. این “دیگر” می‌تواند یک مذهبی ایرانی متعهد باشد یا یک ایران‌گرایی که به تمامیت ارضی کشور به‌عنوان یک مجموعه کاملاً ایرانی می‌نگرد. یا صوفی‌ای که در قید مدرن شدن نیست. همزمان غرب به‌عنوان مظهر مدرنیسم انگاره‌ای مطلوب را تشکیل می‌دهد برای تعریف “خود”. این “خود” پیش از اینکه ایرانی باشد غربی است و رفتار غربی دارد. با این نگاه مدرنیست‌ها جهان ایرانی را زمانی می‌پسندند که غربی شده باشد، در غیر این صورت این جهان باید به هر قیمتی که شده تغییر کند. مدرنیست‌ها هم به‌نوعی ناسیونالیست هستند؛ و در واقع ناسیونالیست‌هایی مشروط که تنها نوع ایران اروپایی شده را می‌خواهند و دوست دارند و همزمان با ایران سنتی یا تاریخی سر هم‌رایی ندارند.

قوم‌های ایرانی نیز با خودانگاری‌های قومی تصویری کاملاً محدود، هم از نظر تاریخی و هم از نظر جغرافیایی، از خود ارائه می‌دهند که محور تعیین‌کننده در آن عنصر ضد فارس یا ایران است. گرچه این تصویرهای قومی هنوز کاملاً قوام نیافته، اما می‌رود که نقش تاثیرگذاری بر شرایط سیاسی و اجتماعی در آینده بگذارند.

به‌طور طبیعی توقع از آینده نیز در میان این نگرش‌ها متفاوت است. آینده‌ی مطلوب در این بینش‌ها و باورها تابع تاریخ‌نگاری‌های متفاوت به گونه‌های بسیار متفاوت پنداشته شده است. شیعیان به امید روزی هستند که امام دوازدهم ظهور کند و عدالت اسلامی را برقرار کند. تعریف این عدالت چیست، خود بحثی است که مجال دیگری می‌خواهد. آینده‌ی ایران‌گراها با زُدایش مظاهر اسلام و عرب از جامعه‌ی ایران متصور شده است. بازگشت به زمان پیش از اسلام جزیی از آینده‌ی مطلوب این ایران‌گراها است. صوفیان برکنار از نگرشی جمعی، آینده‌ی مطلوب را به صورت فردی می‌انگارند. از این رو هم نگره‌های آنها کمتر اشاره‌ای به یک حرکت جمعی در جهت تغییر شرایط اجتماعی دارد. مدرنیست‌ها، چه چپ‌گرا چه راست‌گرا، خواهان آینده‌ای هستند که به‌نوعی گذشته‌ی غرب است، یعنی رسیدن به نقطه‌ای که ایران مانند غرب مدرن شود. در این روند مدرنیست‌ها هیچ نقطه‌ی آشتی‌ای میان اسلام حاکم و جامعه‌ی مطلوب خود نمی‌پندارند. به همین دلیل هم شرایط سیاسی ایران در دو سده‌ی گذشته پیش از آنکه صحنه‌ی نبرد نیروها و حزب‌های سیاسی بوده باشد، صحنه‌ی تعارض آمیز و حذفی نیروهای است که مجهز به بینش‌ها و گفتمان‌های کاملاً آشتی‌ناپذیری بوده‌اند. برخی از قوم‌های ایرانی نیز از آینده‌ی انتظاری متفاوت دارند که گرچه هنوز به‌روشنی شکل نگرفته‌اند، اما نباید آنها را در این شرایط تعارض آمیز نادیده گرفت یا بی‌اعتنا از کنارشان گذشت.

با توجه به دو عنصر بالا طبیعی است که شیوه‌های رسیدن به این هدف‌های مطلوب هم متفاوت باشند. نکته‌ی کلیدی در این میان مسئله‌ی منبع حقیقت است، به‌ویژه تاثیر آن بر خوانش‌های ما از تاریخ. چنانکه گفتیم منبع حقیقت تا میانه‌ی سده‌ی نوزدهم برای ما بیش از هر چیز اسلام تشیع بود. از آن زمان به بعد غرب بیشتر از هر مرجع دیگر بدل به منبع حقیقت شده است. راه‌های رسیدن به این هدف مسیر نوین تاریخ را برای ما ترسیم می‌کنند که یک وجه مشترک دارند و آن اینکه تاریخ مانند قطاری تصور می‌شود که واگن‌هایش همیشه به دنبال هم می‌روند. غرب واگن نخست است و ما یکی از واگن‌هایی که به دنبال می‌رویم. هر گامی که غرب برمی‌دارد ما نیز به‌ناچار باید برداریم و اگر

برنداشتیم به معنی یک واپس‌نشینی دیگر است. فراموش نکنیم که این تنها سکولارها نیستند که چنین هدفی را از تاریخ دارند، حتی مذهبی‌های ما نیز، تا حدی مقهور این حقیقت نوین، راه‌های پیشرفت را با تغییراتی در این مدل جستجو می‌کنند. درست است که پایان تاریخ برای آنها همچنان بر پایه‌ی آمدن امام زمان معنی می‌شود، اما در اثبات این ادعا یا دیگر امور دینی همچنان متکی هستند بر حقیقتی که از غرب سرچشمه می‌گیرد. بسیار بوده‌اند اندیشمندان اسلامی که خواسته‌اند حقیقت اسلامی را با شیوه‌ها و نگرش‌های غربی به اثبات برسانند و برای این کار دانش و روش‌های غربی را به کمک گرفته‌اند. این روند نه تنها در ایران شیعه که در جهان سنی، و مثلاً اندیشمندان دانشگاه الأزهر مصر، نیز رواج داشته است. بررسی امور دینی با استفاده از دانش و اندیشه‌های غربی، به‌ویژه دانش‌های تجربی، به‌منظور حقیقت‌نمایاندن داده‌ها و باورهای دینی از نمونه‌های بارز این شیوه بوده است. وجود چنین روش‌هایی نشان از اهمیت و چیرگی منبع حقیقت غربی دارد که شانه به شانه‌ی منبع حقیقت اسلامی گام برمی‌دارد.

از مهمترین رویدادهایی که در پروژه‌ی مدرنیسم در اروپا شاهد بوده‌ایم همین تغییر منبع حقیقت است. منبع حقیقت در جهان غرب تا حدود سه قرن پیش همچنان مسیحیت بود، یعنی یک منبع دینی. اما در دو سه سده‌ی گذشته و به‌مرور منبع حقیقت مدرنیستی جایگزین منبع کهن مسیحی شد؛ بدین معنی که فیزیک به‌عنوان دانش پایه نگرش چیره‌ای را در دیگر حوزه‌ها پدید آورد که با اصطلاح “علمی” مشخص و تعریف می‌شد. از این زمان دانش‌های اجتماعی نیز به مانند دانش‌های تجربی شروع کردند از مدل فیزیک برای توضیح و بیان مسایل خود بهره بردن. به دنبال آن و با درک این اصل که جمعیت انسانی خود ثروت مهمی است، دانش پزشکی نیز نقش تعیین‌کننده در باورها و حقیقت‌ها پیدا کرد. در دو سده‌ی گذشته در غرب این دو دانش بدل شدند به منبع حقیقت، اما در جهان ما، مثل دیگر تمدن‌های غیرغربی، خود غرب، و نه دانش‌های پایه، در کل بدل به منبع حقیقت شد؛ گرچه همچنان در دل آن این دانش‌ها بودند که نقش تعیین‌کننده داشتند. رانکه خود بر پایه‌ی این جابه‌جایی شیوه‌ی بررسی تاریخ را

تغییر می‌دهد و با استفاده از منبع‌های مختلف در واقع تلاش می‌کند که تاریخی به‌اصطلاح علمی بنیان گذارد.

تأثیری که جابه‌جایی منبع حقیقت بر تاریخ داشته انکارناپذیر است، هم‌زمان می‌توان تأثیر آن را در حوزه‌های مختلف و شیوه‌های فکری، و پرسش‌هایی بیابیم که چندان هم با تاریخ در ارتباط نیستند. وجود چنین سلطه‌ی فکری بوده است که پرسش‌هایی از نوع پرسش‌های زیر در جامعه‌ی فرهنگی و نخبگی ایران پرورده شده است: “چرا در ایران نمایش به‌مانند نمایش‌های یونانی و غربی وجود نداشته است؟” یا “چرا با وجود داشتن داستان‌سرایی ما هیچگاه داستان‌نویسی [به مفهوم رمان غربی] نداشته‌ایم؟” یا “چرا جامعه و فرهنگ ما دین‌خو است؟” و “این دین‌خویی ریشه در چه چیز دارد؟” پرسش‌هایی از این دست بر مبنای یک مقایسه‌ی تاریخی میان غرب و ایران و با تکیه بر حقیقتی غربی شکل گرفته‌اند.

مبنای دیگر طرح این پرسش‌ها “حس فقدان” است. حس فقدان گرچه چیزی را در تاریخ عوض نمی‌کند، اما چارچوب فکری ما را نسبت به تاریخ به‌اصطلاح ناهنجار ما تغییر می‌دهد. فقدان آنچه غربی داشته و ما نداشته‌ایم شده علت ناهنجاری و واپسماندگی ما. در واقع پذیرش این اصل که تاریخ ما ناهنجار بوده است از هر نظر به دو اصل “مدل پیشرفت” و “حقیقت غربی” بازمی‌گردد. بحث از تفاوت فرهنگ ایران و غرب نیست، چون مسلم آن است که این دو متفاوت بوده‌اند و تاریخی متفاوت را طی کرده‌اند. مقایسه هم مسئله نیست، چون مقایسه قطعاً به درک و شناخت ما از خود کمک می‌کند. بحث اینکه کدام بهتر است نیز نیست. اما بحث بر سر مقایسه‌ای است که اصل را بر طبیعی و بهنجار بودن تاریخ اروپا، و اساساً غرب، می‌گذارد و هم‌زمان تاریخ و فرهنگ ایران را غیرطبیعی و ناهنجار تعریف می‌کند. بعد نیز در دل این نگرش به دنبال آن است که ثابت کند چرا ما ناهنجار بوده‌ایم و آنگاه که قرار است آینده‌ی خود را ترسیم کنیم، بلافاصله می‌خواهیم که این فقدان‌ها را جبران کنیم. این درست به‌مانند این است که لحاف کرسی را رومیزی فرض کنیم و بعد هی ایراد بگیریم که چرا این قدر کلفت است. این گونه پرسش‌ها آنقدر برای ما حقیقت مسلم جلوه کرده‌اند که حتی تردید در آنها نیز امری واپسمانده می‌نماید. تکیه‌ی بی‌چون و -چرا بر

حقیقت غربی باعث شده که بسیاری از این پژوهشگران و اندیشمندان، به جای بررسی همه‌جانبه‌ی عنصرهای تعیین‌کنندگی، تنها در پی یافتن یک علت مشخص برای واپسماندگی باشند. مثلاً خرافات برای آخوندزاده و اسلام برای میرزا آقاخان کرمانی. به دنبال آن، راه‌حل‌ها هم منحصر می‌شود به امری محدود. تغییر خط از جمله راه‌حل‌های بنیادین برای آخوندزاده بود و حذف اسلام از راه‌حل‌های اصلی برای میرزا آقاخان.

ارتباط حقیقت و تاریخ از اصول پرسش‌ناپذیر در بسیاری از فرهنگ‌ها قلمداد شده است. مدرنیسم در غرب نیز بر پایه‌ی این ارتباط تاریخ‌نگاری مدرن را پی گرفته است. به‌طور طبیعی این تاریخ‌نگاری دو روی یک سکه را داشته است، یعنی تکیه بر دو روایت: یکی برای کشورهای پیشرفته و دیگری برای کشورهای واپسمانده و از قطار پیشرفت جا مانده. روایت کشورهای به‌اصطلاح پیشرفته منسجم است و مفهوم خودانگاره‌ی آن کامل است. “دیگر” نیز کاملاً غیراروپایی تعریف شده است. اما اشتباه است اگر فکر کنیم که مسیحیت، به‌ویژه پروتستانیسم، در حد عقلانی با این مدرنیسم همخوان نشده است. از نخستین مشخصه‌های دینی در روایت غربی مبدا تاریخ است، یعنی تاریخ میلاد مسیح. بر اساس این مبدا، تاریخ به دو بخش پیش و بعد از میلاد تقسیم شده است. این مبدا در درون گفتمان مدرنیسم به‌عنوان امری جهانشمول به دیگر کشورها هم سرایت کرده است. نظام ازدواج مسیحی نیز از جمله امور مسیحی است که همچنان در مدرنیسم و حتی پست‌مدرنیسم مبنای تعریف خانواده بوده است. همجنسگرایی در دهه‌های اخیر تا حدی این نظام را به چالش گرفته است، اما در مقابل مسیحیان آمریکایی هم در این سال‌ها روایت علمی از تکامل را به چالش گرفته‌اند؛ به‌طوری‌که اکنون بسیاری خواهان حذف روایت تکامل از درس‌های دبیرستان‌ها هستند.

روایت دوم، که سویی‌ی دیگر سکه است، در کشورهای به‌اصطلاح واپسمانده شکل گرفته است؛ گرچه کاملاً منسجم نیست، زیرا “خود” در این روایت بسیار مغشوش است و شامل بخش مدرن “خود” با انگاره‌ی غربی است. “دیگر” نیز به همین شیوه انگاره‌ی مغشوش دارد و در بسیاری از کشورها با هر دو انگاره

از غرب همراه است. چنانکه در ایران وجود "خودی چندپاره" از معضله‌های بسیار مهمی است که امکان بازسازی یک هویت منسجم و یکدست را از ما گرفته است.

تاریخ و روش‌های بررسی آن

تاریخ‌دان ناگزیر است که به سه پرسش بنیادین پاسخ دهد: یک، چه اتفاقی افتاد؟ دو، چرا اتفاق افتاد؟ و بالاخره، چگونه اتفاق افتاد؟ این پرسش‌ها یا در محدوده‌ی بزرگی چون روند فراز و فرود یک امپراتوری یا فرهنگ مطرح می‌شود. **تاریخ طبری** نمونه‌ای از این گونه تاریخ‌نگاری‌ها است که در آن تاریخ جهان کهن از زاویه نگاه یک تاریخ‌دان مسلمان و بنا بر ارزش‌های اسلامی نوشته شده است. تاریخ در این شیوه در پیمانه‌ی فرا-روایی اسلام طرح می‌شود، به این معنی که روایت اسلامی بدون کمترین تردید دیگر روایت‌ها را یا از خود و همخوان با خود می‌کند یا کامل کنار می‌گذارد. برعکس، تاریخ‌نگاری محدود را داریم که بیشتر به یک واقعه یا یک محدوده‌ی جغرافیایی بسته می‌پردازد. پیشتر اشاره کردیم که تاریخ‌های محلی در زبان فارسی از جمله‌ی اینها هستند. برای نمونه می‌توان از **تاریخ سیستان** یا **فارسنامه‌ی ابن بلخی** نام برد که هر کدام یک محدوده‌ی جغرافیایی را در ایران پوشش می‌دهند و البته با چالشی، حتی اگر شده نامحسوس، در مقابل روایت مسلط اسلامی. **تاریخ بیهقی** نیز از جمله تاریخ‌هایی است که به یک دوره‌ی کوتاه تاریخی می‌پردازد، بدون آنکه بخواهد روایت مسلط را به چالش بکشد.

گذشته از دو روش اصلی، برای پاسخ به هر یک از این پرسش‌ها تاریخ‌دان ناگزیر است شیوه‌های خاصی را برگزیند مگر بتواند پاسخ روشنی برای هر یک بیابد. اما باید افزود که شیوه‌های تاریخ‌نگاری خود تاریخی دارد که می‌توان به‌طور خلاصه و البته با توجه به سابقه‌ی تاریخ‌نگاری در ایران دنبال کرد. نخستین شیوه، نگارش رویداد برای اساس منافع حاکم بوده است. این شیوه از رایج‌ترین شیوه‌ها بوده و هنوز هم هست؛ گرچه اکنون دیگر بسیار پیچیده شده و تشخیص اینکه آیا واقعاً تاریخ‌دان یک فرد بی‌طرف است یا نیست بسیار مشکل می‌نماید. حذف روایت‌های دیگر از جمله راه‌های رایج است برای پذیرش روایت دلخواه. هرودوت

با تکیه بر روایت یونانی‌اش خیلی ضد ایرانی بوده است و آنچه درباره‌ی ایران نوشته به‌طور طبیعی مثبت نیست، اما علت اینکه امروز برای مطالعه‌ی تاریخ دوره‌ی هخامنشی از آثار او استفاده می‌شود بیشتر به‌خاطر آن است که اثری از تاریخ‌نگاران ایرانی وجود ندارد؛ چه ممکن است از بنیاد اصلاً اثری وجود نداشته باشد یا اینکه بوده و از بین رفته است. این مسئله باعث شده که تاریخ هرودوت به‌عنوان یک مرجع بی‌رقیب برای آن دوران عمل کند. و تا زمانی هم که اسناد و شواهد کافی خلاف آنچه او می‌گوید پیدا نشود همچنان این اثر نقش محوری در پژوهش‌ها خواهد داشت. با این همه حرجی بر او نیست، زیرا او یک یونانی بوده است و از زاویه‌ی منافع یونانی‌ها تاریخ را می‌نوشته است.

نکته‌ی دیگر اینکه اشتباه است اگر تاریخ را فقط مجموعه‌ای از رویدادها بدانیم یا تاریخ را بر اساس مجموعه‌ای از رویدادها بررسی کنیم. چنین روشی ما را ناگزیر می‌کند که از خود بپرسیم ثبت یا دانستن این رویدادها چه نفعی برای ما دارد؟ به‌سخنی، ناگزیر باید بپرسیم دانستن تاریخ چه استفاده‌ای برای ما دارد؟ یا چه استفاده‌ای از تاریخ شده یا می‌شود؟ پرسشی از این دست بود که هگل را بر آن داشت تا نقش تاریخ را در فرهنگ‌های مختلف دنبال کند. او در این بررسی که در کتاب **فلسفه‌ی تاریخ** به‌خوبی بسط داده، متوجه‌ی رابطه‌ی تاریخ‌گری با حقیقت‌های مختلف می‌شود. او درمی‌یابد که روایت‌های تاریخی در فرهنگ‌های مختلف تابع باورهای دینی شکل گرفته‌اند و بنای آنها بر این است که یک، رویدادهای تاریخی را تابع این باورها معنا کنند؛ دو، پیش‌بینی کنند که چگونه آینده‌ای را باید انتظار داشته باشند. به‌سخنی، او متوجه شد که فرهنگ‌های بزرگ و غالب هر کدام روایتی خاص از تاریخ دارند که تابع باورهایشان نیرو و خواسته‌هایی خاص تولید می‌کنند. شیعیان بر این باورند که منجی‌ای خواهد آمد و پیش از معاد زمین را از دست ظالمان و کافران پاک خواهد کرد. روایتی از این دست در باورهای زرتشتی، مسیحی و یهودی نیز وجود دارد و ذهنیتی را از تاریخ نشان می‌دهد که رابطه‌ی مستقیمی با رستاخیز اجتماعی انسان‌ها پیش از رستاخیز روحانی و جسمانی دارد. هگل این روایت از تاریخ، یا نگرش به تاریخ، را تاریخ‌گرایی (historicism) نام نهاد. از نظر او فرهنگ‌هایی چون چین، هند، ایران یا

یونان دارای تاریخ بوده‌اند، زیرا رویدادهای تاریخی را در روایت‌هایی خاص تفسیر و معنا می‌کرده‌اند. همزمان او آفریقا را فاقد تاریخ می‌داند، زیرا که هیچ فرا-روایتی برای معنا کردن تاریخ در فرهنگ‌های آن وجود ندارد. بگذریم از اینکه او حقیقت مسیحی را فراتر از هر کدام از این تمدن‌ها می‌دید.

نیم قرن بعد مارکس با همین ذهنیت تلاش کرد تاریخ مادی جهان را بازسازی کند؛ با این تفاوت که در گفتمان او عنصرهای تعیین‌کننده‌ی اقتصادی جای عنصرهای تعیین‌کننده‌ی دینی را می‌گیرند. او سعی کرد با مشخص کردن عنصرهای تعیین‌کنندگی (deterministic) مناسبات تولیدی مسلط را در دوره‌های مختلف کشف کند. برای او رابطه‌ی تاریخ با قدرت سیاسی و تولید اجتماعی نقش تعیین‌کننده داشت و قدرت سیاسی در کل تابعی از مناسبات مسلط تولیدی دیده می‌شد. این شیوه‌ی نگاه به تاریخ را می‌توان با روش تاریخ‌نگاری (historiography) مشخص کرد. تاریخ‌نگاری نه لزوماً همخوان است با رویدادهای تاریخی و نه لزوماً مخالف آنها؛ بلکه یک نوع برداشت یا درک خاص از تاریخ است تابع عنصرهای تعیین‌کننده مسلط. تفاوت تاریخ‌نگاری با تاریخ‌گری بیش از هر چیز در این است که تاریخ‌نگاری به عنصرهای تعیین‌کننده توجه دارد، حال آنکه تاریخ‌گری تاریخ را تابع یک روایت باورمند معنا می‌کند.

مارکس در تاریخ‌نگاری خود فقط توجه داشت به عنصرهای تعیین‌کننده‌ی اقتصادی؛ حال آنکه دیگر تاریخ‌نگاری‌های مدرن به عنصرهای تعیین‌کننده‌ی فرهنگی، اجتماعی، مردم‌شناسی و جز آن نیز توجه کرده‌اند. جدای از تاریخ مادی مارکسیستی، که خود بر ساخته‌ای مدرن بود، دیگر نگرش‌های مدرنیستی نیز تابع ایدئولوژی پیشرفت نوعی تاریخ‌نگاری پدید آورده‌اند که باز به مانند نگرش مارکسیستی اصرار بر آن دارند که تاریخ یک مسیر ثابت و جهانشمول را طی می‌کند و همه‌ی کشورها دیر یا زود این مسیر را می‌پیمایند. تفاوتی که میان این دو نگرش هست به تعریف از پیشرفت برمی‌گردد. در حالی که مارکس از پیشرفت تعریفی انسانی ارائه می‌داد و سوسیالیسم را به‌عنوان مرحله‌ای که در آن عدالت اجتماعی برای انسان فراهم می‌شد، مطرح می‌کرد؛ مدرنیسم، به‌ویژه آنجا که از دیدگاه سرمایه‌داری تعریف می‌شود، پیشرفت را تنها در دست‌آوردهای علمی و

اقتصادی، و گاه فرهنگی، خلاصه می‌کند. اقتصاد فعال و بارور از دید این مدرنیست‌ها سودآوری در کل سیستم بود و نه بهره‌وری از این سودآوری برای بهتر کردن زندگی انسان‌ها. از این نظر، پیشرفت مفهومی به‌طور کلی متفاوت می‌یافت. همزمان از زاویه‌ی فلسفه، تاریخ در رابطه با خواست انسان‌ها از هستی و جامعه معنا و بررسی می‌شد.

تاریخ اجتماعی، رویکردی پسااخترگرا

اما راه سومی نیز توسط پسااخترگراها ارائه شده است که خود نقش مهمی در پژوهش‌های جدید تاریخی داشته است. همان‌طور که گفتیم تا میانه‌ی سده‌ی بیستم، تاریخ بیشتر در رابطه با خواست انسان‌ها از هستی و جامعه تعریف و تبیین می‌شد، اما در دهه‌های اخیر اصول تاریخ‌نگاری روندی انقلابی طی کرده است و با روش‌های جدید موضوعاتی را مورد مطالعه قرار داده است که باید آن را زیر “تاریخ اجتماعی” تعریف کرد. موضوعاتی چون جمعیت، شهر، خانواده، زنان، طبقات اجتماعی، ورزش‌ها و روانشناسی در این شیوه‌ی تاریخ‌نگاری چیرگی بیشتری نسبت به موضوعات سنتی تاریخی یافته‌اند. نشریاتی چون **آنالیس** (Annales) در فرانسه و **گذشته و اکنون** (Past and Present) در انگلیس بیشتر بر موضوعاتی از این دست تمرکز داشته‌اند. تابع این شیوه، روش‌شناسی‌ها و اصول فکری از هر کدام از دانش‌های اجتماعی وارد این عرصه شده‌اند؛ مثلاً اقتصادسنجی (econometrics) از اقتصاد، خانواده از جمعیت‌شناسی، “برداشت ژرف” (thick interpretation) از مردم‌شناسی، تحلیل انتخاباتی از دانش سیاسی، تحلیل طبقاتی و پژوهش پرسشنامه‌ای از جامعه‌شناسی و روان‌تحلیلی از روانشناسی. در حالی‌که انسان‌شناسی تکیه‌اش را بر نوشتار روایی گذارده، تاریخ خود بخشی از روش‌های جامعه‌شناسانه شده است. چنین تحول پرشتابی از زمان رانکه، بنیانگذار تاریخ مدرن بر اساس منابع، سابقه نداشته است. مارکسیسم نیز در ماتریالیسم تاریخی با کنار یکدیگر چیدن عنصرهای تعیین‌کننده‌ی اقتصادی روش جدیدی در تاریخ‌نگاری آفرید که در نهایت با استفاده از روش‌های جدید در دهه‌های اخیر

مورد پذیرش پژوهشگران غیرمارکسیست هم واقع شد، به ویژه آنجا که با روانشناسی تاریخی درمی آمیخت.

در این میان فوکو با ارائه‌ی روش تاریخ‌نگاری فلسفی خود این تحول را ژرفای بیشتری بخشیده است. او که تاریخ‌دانی بود به‌طور کلی متفاوت از تاریخ‌دان‌هایی که تا آن زمان می‌شناختیم، تلاش کرد روشی بیافریند که در آن رابطه‌ی تاریخ با “خود” را برقرار کند. به‌سخنی فوکو می‌خواست از طریق تاریخ، “خود اجتماعی” را بهتر بشناسد و ببیند که این “خود” در طول تاریخ چگونه به دنیا و مسایل آن می‌نگریسته و چگونه پاسخی در قبال آنها فراهم می‌کرده است. در نهایت فوکو می‌خواست بگوید که این “مای امروزی” گرچه فکر می‌کند هستی‌اش در طول تاریخ یکسان بوده، با “مای دیروزی و پریروزی‌اش” بسیار متفاوت است. درست به‌مانند درختی که هویتش در هر حالت، از زمانی که یک هسته بوده تا زمانی که کامل بالیده، همچنان یکی انگاشته می‌شود؛ در حالی که همزمان تحول و تطوری بدان دست داده که از آن “خودهای متفاوتی” را ساخته است. روشی که فوکو به کار می‌برد، تا این تفاوت‌ها را ترسیم کند، شباهت زیادی به باستانشناسی داشت، یعنی کشف تکه-پاره‌های بازمانده از تمدن‌های پیشین و بعد بازسازی این تکه-پاره‌ها بر اساس تصور و کارکردی که از آن جسم در ذهن داریم. اما این کار به‌آسانی باستانشناسی هم نبود، زیرا که این تکه-پاره‌های “خود” همه جا و در همه حال تشخّص و تمایز خود را به‌روشنی نشان نمی‌داد. بنابراین با روش تبارشناسی تلاش می‌کند که رد این تغییرات را در پدیده دنبال کند، یعنی با مسئله‌زا کردن هر یک از پدیده‌ها در یک ضد-گفتمان.

فوکو با این روش بود که تاریخ کلینیک (درمان)، نظم اشیاء و کارهای برجسته‌ی دیگری چون تاریخ کامگاری را نوشت. در هر کدام از این آثار او پاره‌ای از “خود” را در قبال مسئله‌ای خاص در برهه‌های مختلف تاریخ بررسی و تلاش کرد تفاوت‌های آن خودها را با خود امروزی ترسیم کند. مثلاً در کتاب آخر بنا را بر آن نهاد که عمل جنسی را به بررسی گذارد. از دید بسیاری این عمل ناشی از رفتاری غریزی بود و طبعاً ما نباید دریافت‌های متفاوتی از آن در مرحله‌های مختلف تاریخ می‌داشتیم. اما همان‌طور که به آخر کتاب (در جلد سوم)

نزدیک می‌شویم درمی‌یابیم که فوکو در لایه‌های مختلف فرهنگ غربی، در دوره‌های مختلف، معناها و تعریف‌های مختلفی درباره‌ی لذت جنسی یافته است. بی‌تردید کامگاری کاری طبیعی است که به قصد تولید مثل انجام می‌شود. از این زاویه جامعه‌ی انسانی، در ادامه‌ی هدف طبیعت، کامگاری را برای تولید مثل امری محوری می‌داند. تمام هاله‌ی مقدسی که به گرد واژه‌ی خانواده کشیده شده در واقع بازمی‌گردد به این هدف مشترک طبیعت و جامعه. اما کامگاری در جامعه‌ی انسانی است که هدف لذت‌جویی (eroticism)، انحصار جنسی، چه تابع ازدواج و چه تابع عشق، را شکل می‌دهد. لذت‌جویی همان عمل جنسی است با این تفاوت که دیگر به قصد تولید مثل صورت نمی‌گیرد. گریز از هدف طبیعت و جایگزین کردن آن با انتظاری شخصی یا اجتماعی، و پرورده‌ی یک فرهنگ خاص، طبعاً معنا و کارکرد عمل جنسی را تغییر می‌دهد و انسان را نیز از آن خاستگاه طبیعی‌اش جدا می‌کند و در چارچوب فرهنگی خاص رفتاری خاص را درخواست می‌کند. این انسانی که در فرهنگی خاص پرورده شده و دیگر نمی‌داند کدام رفتارش فرهنگی است و کدام رفتارش طبیعی، خیلی ساده نمی‌تواند برداشت همسانی از لذت‌جویی داشته باشد. چنانکه نمی‌تواند یک تعریف همسان از عشق ارائه دهد. در هر فرهنگ، و حتی در هر لایه از یک فرهنگ، مفهوم و کارکرد لذت‌جویی و عشق متفاوت است و فوکو تلاش می‌کند که نشان دهد فرهنگ غربی نیز در دوره‌های مختلف، یعنی در بُعد تاریخی، تعریف و کارکردهای مختلفی از این رفتارها داشته است. با این شیوه لایه‌های پنهان “خود” را کشف و استنتاج می‌کند.

شناخت “خود” از طریق تاریخ نقبی است میان تاریخ و فلسفه و همزمان هنرهای مختلف. به این ترتیب هر متن از هر گوشه‌ی تاریخ تبدیل می‌شود به سندی در دست تاریخ‌دان. با این شیوه تعریف سند تاریخی نیز تغییر می‌کند، زیرا سند دیگر یک متن رسمی نوشته شده توسط یک فرد مهم و دارای نقش مهم در تاریخ نیست، بلکه یک نشانه یا پاره‌ای باستان‌شناسانه است که در کنار دیگر پاره‌ها و در بازسازی یک گفتمان به شیوه‌ی تبارشناسانه معنا و وزن می‌یابد. به‌عنوان نمونه، برداشت “خود ایرانی” از رابطه‌ی جنسی چیست؟ پرسشی بسیار سخت که به‌سادگی نمی‌توان برای آن پاسخی فراهم کرد. و اگر بخواهیم، نیاز داریم که

بدانیم کدام روش بیشتر موثر است. در واقع اینجا روش نقش مهمتری نسبت به خود موضوع پژوهش می‌یابد؛ زیرا می‌دانیم که آنچه از گذشته برای ما به جا مانده، و ممکن است در این بررسی به کمک ما آید، همان‌هایی هستند که اغلب می‌شناسیم، یعنی نوشته‌ها و آثار بازمانده‌ای که دیگر به‌سختی بتوان بر آنها اثری افزود. یافتن چیزی جدید در این حوزه که ناگهان نوری جدید بر موضوع بیفکند، بیشتر به یک معجزه می‌ماند تا هر چیز دیگر. پس آنچه می‌ماند روش متفاوت مطالعه‌ی این آثار است که امکان دیدن متفاوت آن آثار را برای ما ممکن می‌کند. گذشته از آن، همه‌ی آثار تاریخی و غیرتاریخی دیگر را نیز به‌عنوان سندهای جدید وارد حوزه‌ی پژوهش می‌کند. فوکو با روش مطالعه‌ی باستان‌شناسانه‌اش چنین امکانی را برای ما فراهم کرده است.

اما این روش چگونه است؟ این روش بیش از هر چیز متکی است بر بازسازی گفتمان حاکم بر موضوع؛ و پس از آن و تابع نقشی که قدرت در تعیین جهت گفتمان دارد، تعیین تفاوت‌های روایی در آن گفتمان. و اینجا است که پایه‌ی سوم بحث فلسفی فوکو نقش می‌یابد: آگاهی، یعنی آنچه درباره‌ی آن گفتمان می‌دانیم. فوکو بر آن است که به‌رغم پیشرفت‌های روشن، با روش تاریخ اجتماعی فرصت می‌یابیم پرسش‌های بنیادینی را مطرح کنیم که در زمینه‌ی پژوهش‌های تاریخی نادیده گرفته شده یا ناشناخته مانده‌اند.^{۱۶} پرسش‌هایی که پیشتر متعلق به دیگر حوزه‌های پژوهشی بودند و هیچگاه در بُعد تاریخی به بررسی گذارده نشده‌اند. مسئله‌ی دیگر از دید او این بود که اگر تاریخ خانواده، تاریخ شهرنشینی، تاریخ زنان یا تاریخ محیط‌زیست زمینه‌های معتبری برای بررسی پژوهش هستند، پس اصولی که برگزیده می‌شوند تا این پژوهش‌ها را پیش ببرند کدام‌اند؟^{۱۷} چطور این زمینه‌های اجتماعی با هر گرایش تعیین می‌شوند؟ آیا آنها در تضاد با یکدیگر نیستند یا آیا می‌توان آنها را به گونه‌ای کنار یکدیگر و در کلی به نام تاریخ عمومی چید؟ این پرسش‌ها تنها آغازی هستند بر مطالعه‌ی تاریخ

¹⁶ Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan-Smith (New York: Pantheon, 1972), p. 144.

^{۱۷} همان، ص ۱۲.

اجتماعی، چنانچه اهمیت کار فوکو در طرح پرسش‌هایی تئوریک است که راه را برای پژوهشی از این دست باز می‌کند.¹⁸

در روش فوکو آنچه بیشتر به چالش گرفته می‌شود منبع حقیقت است. شیوه‌ی به چالش کشیدن فوکو در این است که برای بررسی یک موضوع از گفتمان مسلط بیرون می‌ایستد و با یک ضد-گفتمان آن را به چالش می‌گیرد. در این جریان گاه خواننده دچار سر-در-گمی می‌شود، زیرا نقطه‌های ارجاع گاه محو یا در هم ادغام می‌شوند. با این همه آنچه حاصل می‌شود تعارضی است که میان یک امر بهنجار، تابع گفتمان مسلط، با همان امر در گفتمانی دیگر پدید می‌آید. آگاهی‌ای که فوکو بر آنها تکیه می‌کند به او این امکان را می‌دهد که موضوع را از مکانی بیرون از گفتمان حاکم بررسی کند. با این نگرش تاریخ می‌شود روایتی در میان دیگر روایت‌ها؛ روایتی که توسط کس یا کسانی پرداخته شده است یا تابع نگرشی دینی یا غیردینی، باورمند یا ناباورمند، شکل گرفته است و قدرت را همراهی کرده است یا به قدرت قدرت داده است. طبیعی است که این روایت حاوی حقیقتی باشد، اما نه همه‌ی حقیقت‌ها. در آن دروغ‌پردازی هم نقش دارد، دروغی که گاه خود راویان و شنوندگانش می‌دانند و با این همه اصرار بر باورش دارند. سندها و شواهد تاریخی نیز همچون رویدادهای تاریخی یا در جهت تکمیل آن روایت از تاریخ پیش می‌روند یا در جهت نفی آن. گرایش عمومی بیشتر بر آن است که تنها یکی از روایت‌های تاریخی را معتبر و حاوی حقیقت بدانند و بقیه را نامعتبر یا خالی از حقیقت بپندارد. اما در اینکه کدام روایت معتبر است کمتر نقطه‌ی اشتراکی هست. علت وجودی چنین گرایشی طبعاً این است که ما از تاریخ برای اثبات یک باور و اندیشه استفاده می‌کنیم. قدرتمندانی که از این قدرت تاریخ آگاهی داشتند برای خود تاریخ‌نگارانی استخدام می‌کردند تا روایت دلخواه آنها را بنویسند و در واقع جا بیندازند. آگاهی از قدرت روایت تاریخی سابقه‌ای طولانی دارد؛ به‌عنوان نمونه، اسکندر با این آگاهی کالستینینس تاریخ‌نگار را همیشه همراه خود می‌برد تا نبردها و جهان‌گشائی‌هایش را در جهت تایید عمل اسکندر توصیف

¹⁸ Allan Megill, 'Foucault, Structuralism, and the Ends of History', *Journal of Modern History*, No. 51 (September, 1979), p. 451-503.

کند. از این رو، اسکندر از کشتار در شهرهایی چون طیره و غزه هیچ واهمه‌ای نداشت، زیرا می‌دانست به‌رغم این کشتارها کالستینینس از او چهره‌ای خوب در تاریخ به‌جا می‌گذارد.

نقدهای زیادی هست درباره‌ی فقدان معیارهایی که فوکو باید درباره‌ی روش مطالعه‌اش از تاریخ به ما ارائه می‌داد. این نقدها بیشتر با این فرض عمل می‌کنند که معیارهای روش‌مندان‌ای که ما را به سمت توجیه و درک میان “بیک” و “بد”، و “حقیقت” و “نادرستی” می‌برد، در فلسفه‌ی تاریخ فوکو وجود ندارد. این شاید درست باشد، اما نباید فراموش کرد که فوکو در پیروی از نیچه اصرار در رد پیش‌فرض‌های فلسفی‌ای از این دست داشت و فراتر، او در بررسی‌های تاریخ‌نگارانه‌اش بر ضد این پیش‌فرض‌ها عمل می‌کرد.^{۱۹} با این نگرش او فلسفه‌ی تاریخ گمان‌اندیش کانت و هگل را بر اساس روح کل رد می‌کرد. نگاه او به تاریخ نسبی بود و بیشتر در جهت بازسازی گذشته و اکنون، آن هم تابع معیارهای متفاوت حاکم بر ذهن. بنابراین روش او در مطالعه‌ی تاریخ بیشتر بر مقایسه‌ی میان معیارها استوار بود و نه روایت‌های موجود از تاریخ.^{۲۰} با گزینش این روش نیز به این نتیجه رسید که وجود روایت‌های تاریخی متعدد خود کمک زیادی هستند برای درک “خودآگاهی ما.” وجود آگاهی‌های متعدد تاریخی در واقع شکل‌دهنده‌ی “لایه‌های متعدد از خودهای ما” هستند در یک تصویر سه بعدی.

چنین نگاهی به تاریخ باعث می‌شود که ما “لایه‌های خود” را در گونه‌ها و کارکردهای مختلفش بنگریم. خودهایی که لزوماً همانند “خود امروزی ما” نیستند. اروپایی مدرنی که در قرن‌های هجده و نوزده از آفریقا برده به قاره آمریکا می‌برد طبعاً با اروپایی مدرن امروز متفاوت است، اما اروپایی امروز اصرار دارد که “خود امروزش” را با “خود آن سده‌ها” یا زمان‌های دیگر همسان پندارد. و این

¹⁹ Foucault, 'Nietzsche, Genealogy, History', trans. Donald Bouchard and Sherry Simon, in Donald Bouchard (ed.), *Language, Counter Memory, Practice* (Ithaca: Cornell University Press, 1977), p. 154. Also: David Hoy, "Taking History Seriously: Foucault, Gadamer, Habermas," *Union Seminary Quarterly Review*, 34 (Winter, 1979), pp. 85-95.

²⁰ James Henretta, 'Social History as Lived and Written', *American Historical Review*, No. 84 (December, 1979), p. 1299.

مانع از آن نمی‌شود که برده‌داری را نقض حقوق انسانی نداند و آن را محکوم نکند. اما اینکه امروز برده‌داری را محکوم می‌کند در معنای این نیست که بخشی از خودش را که در آن زمان برده‌داری می‌کرده و البته آن را حتی از طریق **انجیل** توجیه می‌کرده، نفی کند. فوکو اصرار دارد بداند که چرا این “خود امروزی” با آن “خود” متفاوت بوده است و آیا ما از این تفاوت آگاه-ایم یا نه. روش باستان‌شناسانه و تبارشناسانه‌ی او از تاریخ اجتماعی بر این اصرار است که در پرتو این تفاوت‌ها امکانی بهتر برای شناختن “خود” به وجود می‌آید.

یکی از شیوه‌های تفکیک لایه‌های “خود” در آشنائی‌زدایی از لحظه‌ی اکنون است. برای این کار فوکو سعی می‌کند خود را در گذشته‌های دور به تصویر بکشد. این درست برعکس آن عملی است که ما داریم در قبال تاریخ می‌کنیم، یعنی با فرافکنی خود، می‌پنداریم که نیاکان ما نیز می‌بایست به مانند ما می‌اندیشیده‌اند یا چارچوب اندیشه‌ی آنها چون چارچوب اندیشمندی ما بوده است. فوکو اصرار دارد که پاسخ “خود دیروز” ما لزوماً به گونه‌ی پاسخ امروز ما نیست. فوکو گذشته را نمی‌خواند که بنیان‌های طبیعی پیش‌مدرن را پیدا کند. او تاریخ را برای بنیاد گذاردن معیارها با توجیه هنجارها هم مطالعه نمی‌کرد. فلسفه برای فوکو عمل است نه تبیین یک نظریه. برای همین هم پرسش‌های فلسفی او همیشه مرتبط هستند با پژوهش‌های تاریخی. مهمتر از آن او به دنبال یافتن جانشین یا راه‌حل نیست، بلکه می‌خواهد که تبار مسئله‌ها را در دوره‌های مختلف بررسی کند - یعنی اندیشه‌ی تفاوت‌ها در رابطه‌ی مستقیم با اندیشه‌ی تاریخ. همان‌طور که خود می‌نویسد “او نمی‌خواهد جانشین‌ها و راه‌حل‌ها را بیابد، بلکه دوست دارد تبار مسئله‌ها (problemaliques) را پژوهش کند.”²¹ از دید او هیچ چیز بد نیست، بلکه خطرناک است و ما همیشه باید مواظب باشیم.

آشنائی‌زدایی در اینجا در معنی جدا کردن “خود امروزی” از “خود دوره‌های پیشین” است. چنین کاری در معنی مشخص کردن روند تاریخ نیست، بلکه بیشتر فهمیدن خود است در بعدی تاریخی. استفاده از “لذت” در دوره‌های

²¹ H. L. Dreyfus, P. Rabin, op. c.t., pp. 231-232

مختلف تاریخی ممکن است کمکی به درک تاریخ نکند، اما قطعاً درکی متفاوت از “خود” یا “ما” در دوره‌های مختلف ارائه می‌دهد. اینکه لذت جنسی در دوره‌های مختلف تاریخی و در فرهنگ‌های مختلف مفهومی متفاوت داشته بحثی است کاملاً فوکوئی که تا پیش از او کمتر کسی به آن اشاره دارد. فوکو در **تاریخ کامگاری** بر آن است که استفاده از لذت در جامعه‌های مختلف بوده است و کارکرد و بنیان‌های اخلاقی متفاوتی داشته است. این در حالی است که کامگاری در هیچ جامعه‌ای بدون سرکوب نبوده است. سرکوب جنسی را می‌توان اصلی جهانشمول و تعیین‌کننده در اعمال زیست-قدرت دانست. لذت‌بری اما گونه‌های مختلفی در جامعه‌های مختلف داشته است. اینکه در جامعه‌ی یونانی کامگاری به منظور تولید مثل (خانواده) امری اقتصادی بوده است و با لذت‌جویی به منظور ارتباط عاشقانه با همجنس متفاوت بوده، امروز برای غربی قابل پذیرش است؛ اما برای همو در اول قرن بیستم که تابع نگرش دوره‌ی ویکتوریایی انگلیس همجنس‌گرایی را امری کاملاً خلاف اخلاق و ضد مبانی مسیحی می‌دید، قابل معنا نبود. همین پرسش را می‌توان درباره‌ی جهان ایرانی مطرح کرد. آیا در جهان امروز ایرانی لذت‌جویی مانند است به لذت‌جویی در همین جامعه در سده‌ی نوزدهم یا پیش از آن؟ یا اینکه در فرهنگ گذشته‌ی ایران جنس سوم، نه مرد و نه زن که به اصطلاح آمد می‌خواندیمش، امر پذیرفته‌ای بود و در فرهنگ امروز ما پذیرفته نیست آیا نشان از تفاوت خود ایرانی در دوره‌های مختلف ندارد؟ اما پرسشی مهم‌تر نیز وجود دارد که باید بدان پاسخ داد و آن اینکه چگونه می‌توان همسانی و ناهمسانی این امر را در تاریخ فرهنگی به نام ایران بررسی کرد؟ روش تاریخ‌نگاری فوکو امکانی وسیع برای این امر فراهم می‌آورد. ما با این روش نه به یک درک واحد از تاریخ می‌رسیم و نه بر یک روایت از تاریخ هم‌منظر می‌شویم. اما با درک این موضوع که “مای” امروز متفاوت از “مای” دیروز می‌اندیشیده و به دنیا می‌نگریسته، این امکان را می‌یابیم که خودهای خود را بهتر درک کنیم.



فضا

“دگر-آرمانشهرها”

مقدمه‌ای بر ترجمه^۱:

توضیحی بر معنای دگر-آرمانشهرها (heterotopias) یا “فضاهای دیگر” (معادل انگلیسی آن)، از دید فوکو.

فوکو در مقاله‌ی “فضاهای دیگر” – بر اساس یک سخنرانی که در سال ۱۹۶۷ ایراد کرد – مفهوم سنتی زمان خطی را به چالش کشید، و همزمان نگره‌هایی از فضا را مطرح کرد که قبلاً در شرایط متفاوت تاریخی به شکلی دیگر فهمیده می‌شدند. وی در این مقاله نگاهی می‌اندازد به انگاشت غربی‌ها از فضا در فرآیندهای تاریخی‌اش. او از اصطلاح “فضا در مکان” (space in location) در سده‌های میانه آغاز می‌کند؛ و از رهگذر آن گسترش فرم را در زمان گاليله دنبال می‌کند تا مفهوم جای‌گذاری^۲ (emplacement) را در روزگار مدرن توضیح دهد. جای‌گذاری، بنا به نظر فوکو، به این معنا است که رابطه‌های میان جاها و مکان‌ها اصل شکل‌دهنده‌ی انگاشت ما از فضا را تشکیل می‌دهد. پیش از هر چیز او اشاره‌ای دارد به مفهوم زمان و اینکه این مفهوم در قرن نوزدهم سکولاریزه

^۱ مقدمه توسط نگارنده‌ی این کتاب به‌منظور روشنتر کردن مقاله‌ی فوکو نوشته شده است.

^۲ emplacement عمل جای دادن چیزی در یک مکان. م.

(غیردینی سازی = تقدس زدائی) شد؛ حال آنکه معنای فضا همچنان در رابطه با دین خود را تعریف می کند.

انگاشت غیردینی از زمان هنگامی شکل می گیرد که مفهوم پیشرفت جایگزین پایان تاریخ - و در اصل جهان - بر اساس مفهوم رستاخیز دینی می شود. روایت دینی از تاریخ همچنان در میان دین باوران به صورت یک باور شخصی ادامه دارد؛ حال آنکه اکنون روایت "پیشرفت" است که در روند تحولات اجتماعی و تاریخی نقش چیره را بازی می کند و طبعاً نگره ی غیردینی از زمان را نیز فراهم می آورد. گالیله را باید از این زاویه یک نقطه ی عطف در تاریخ بشر دانست؛ زیرا او، با اعلام حرکت زمین گرد به دور خورشید، هاله ی مقدسی را که گرد این فضای کلی وجود داشت، از میان برمی دارد. باید توجه داشت که گرد بودن زمین امر جدیدی نبود و در واقع به زمانی بسیار پیش از کوپرنیک و گالیله برمی گشت. شیوه ی محاسبه ی خط استوا توسط ابوریحان بیرونی^۳ یا شیوه ی به تصویر کشیدن زمین در آثار شاعرانی چون ناصر خسرو^۴، خاقانی^۵ و نظامی گنجوی^۶ نشان از آن دارد که ایرانی ها و مسلمانان دیرزمانی پیش از کوپرنیک و گالیله زمین را گرد می پنداشتند. اما با یک تفاوت و آن اینکه می پنداشتند خورشید و دیگر سیارات و ستارگان به دور زمین (زمین محوری geocentric) می گردند. کوپرنیک برعکس ثابت کرد که این زمین است که به دور خورشید می گردد، انگاشتی که به خورشیدمحوری (heliocentric) شهره شد. پندار خورشیدمحوری از یک انگاره ی بنیادین دینی تقدس زدائی می کند. زمین محوری در اصل بر بنیاد انسان محوری شکل گرفته بود. زمین از دید دین ها، به ویژه دین های سامی، مرکز جهان بود و

^۳ نگاه کنید به: بیرونی، ابوریحان. آثار الباقیه. به کوشش اکبر داناسرشت؛ مقدمه به قلم اکبر داناسرشت. م.

^۴ زمین همچو گوی و چو گوی آسمان /// فراوان مر او را دلیل و گواست (ناصر خسرو). م.

^۵ تو زیر زمین شدی چو خورشید /// تا کی ز بر سمات جویم (خاقانی). م.

^۶ همان گوی را مرد هیئت شناس /// به شکل زمین می نهد در قیاس (نظامی)

دگر ره گفت کاجرام کواکب /// ندانم بر چه مرکوبند راکب

شنیدستم که هر کوکب جهانی ست /// جداگانه زمین و آسمانی ست (نظامی، خسرو و شیرین، بخش ۹۵). م.

زمین از آفرینش هست گردی /// وز او این ربع مسکون آبخوردی (نظامی، خسرو و شیرین، بخش ۱۱۷).

انسان مرکز آفرینش. هدف آفرینش نیز انسان بود؛ و تاریخ و طبیعت همه به شیوه‌ای شکل گرفته بودند تا انسان را بیازمایند یا به رستگاری برسانند. پایان جهان، و طبعاً زمین، و در درون آن طبیعت، نیز به معنای گذر انسان از این جهان مادی به جهان آسمانی و معنوی بود. پس هدف از آفرینش پالایش انسان‌ها بود و سپس بردن انسان‌های پالوده (از بدی)، وارسته (از این دنیا)، و آراسته (به ویژگی‌های خدایی) به بهشت بود. نظریه‌ی کپرنیک که بعدها به‌عنوان یک واقعیت مدرن معرفی شد، این نظریه‌ی خود-محورگرایی (self-centralism) را متلاشی کرد. زمین بیش از این مرکز جهان نبود و بنابراین انسان هم می‌توانست که مرکز آفرینش نباشد. این دانه‌ی تردید با کشف‌های گالیله بدل به درخت تناوری شد که ذهنیت غیردینی مدرن میوه‌ی آن بود. تبیین حرکت زمین به گرد خورشید و تعریف طبیعی شب، روز، و فصل‌ها پنداری از زمان را بنا نهادند که دیگر در آن قالب‌های دینی پیشین جای نمی‌گرفتند. زمان دیگر پایان نداشت، یا اگر داشت به آن گونه‌ای نبود که در متن‌های دینی و اسطوره‌ای انگاشته می‌شد. هنوز زمان دینی در میان دین‌باوران وجود دارد، اما اکنون این زمان خطی غیردینی، ناشی از مفهوم پیشرفت، است که روند حرکت جامعه‌ها را تعیین می‌کند. بدین‌سان فضای کلی، یعنی زمین به‌عنوان مرکز آفرینش، نیز از انگاشت‌های دینی پیراسته می‌شود. اما روی زمین و درون فرهنگ‌های مختلف همچنان فضاها با نقش‌ها و انگاشت‌های دینی درآمیخته ماندند. تقدس‌زدایی در این زمینه نیاز به تحولی بنیادین در فرهنگ داشت. سلطه‌ی جهانی صنعت، و بالاتر از همه سرمایه‌داری، این فضاها را آغشته به انگاشت‌های دینی را به چالش می‌کشید، اما هیچگاه نتوانست به‌طور کامل از آنها تقدس‌زدایی کند. از این رو هم جامعه‌های مدرن فضاها را دگر-آرمانشهری جدیدی آفریدند که در دل مدرنیسم شکل گرفته بودند. فوکو در این مقاله تلاش می‌کند معناهای این فضاها را طبقه‌بندی کند.

فوکو بر آن است که فضا، برخلاف زمان، هنوز باید روند غیردینی شدن را طی کند، و در واقع تقدس همچنان نقش مهمی در شیوه‌های ما در تقسیم فضا بازی می‌کند. ما هنوز اندرونی را از بیرونی جدا می‌کنیم، و درونی را از بیرونی؛ گرچه شیوه‌ی عمل ما در جهان امروز تغییر کرده است. پیشتر این تقسیم بر

مبنای باورها - و درستتر ممنوعیت‌های دینی - صورت می‌گرفت، و امروزه بر مبنای مفهوم خصوصی/عمومی است. در ایران، به‌عنوان نمونه، تقسیم اندرونی-بیرونی هنوز ریشه در باورها و ممنوعیت‌های دینی دارد. در فرهنگ ما آشپزخانه همیشه بخشی از اندرونی محسوب شده است، یعنی جایی که زنان آزادانه کار می‌کنند و مردان نامحرم حق ورود ندارند. با وجود اینکه معماری خانه‌های ایرانی در دهه‌های اخیر تغییرهای بنیادین کرده است و با مرزهای سیال میان اتاق‌های مختلف، به‌ویژه میان آشپزخانه و اتاق نشیمن، بیشتر روی به تقلید از خانه‌ها و آپارتمان‌های غربی آورده، اما همچنان مفهوم اندرونی-بیرونی در ساخت آنها نقش مهمی بازی می‌کند. آشپزخانه در خانه‌های مدرن قلب خانه و بخشی از فضای عمومی خانه شده است؛ بدین معنا که دیگر بین آشپزخانه و اتاق‌های ناهارخوری و نشیمن دیوار و حتی مرزی نیست و تنها یک دیواره‌ی کوتاه یا یک ردیف کابینت آن را از دیگر فضاها جدا می‌کند. مردم در ایران آن را با اصطلاح *آپن* (باز = open) می‌شناسند. این ساختار مشخصاً زیر تاثیر فرهنگ معماری غربی در ایران معاصر رایج شده است. اما همچنان مفهوم اندرونی و بیرونی به‌نوعی در اینجا عمل می‌کند؛ بدین معنی که در خانه‌های نسبتاً گران پشت آشپزخانه‌ی به‌اصطلاح "باز" یک آشپزخانه‌ی کوچک دیگری نیز هست، مثل پستو در خانه‌های سنتی، که در واقع خانم خانه آنجا بدون مزاحمت آشپزی می‌کند. این بخش کوچک پشت آشپزخانه‌ی "باز" همچنان با دیوارهای بلند از دیگر بخش‌ها جدا شده است و تنها با یک در به آشپزخانه‌ی اصلی وصل می‌شود. اما این دو فضا که از لحاظ کاربردی همانند یکدیگر هستند از لحاظ معنا کاملاً متفاوت‌اند. آشپزخانه‌ی باز در مقابل چشمان نامحرم‌ان عریان است و اشکالی ندارد اگر کسی چشم بر آن بیندازد، ولی آشپزخانه‌ی پشت آن همچنان مکان ممنوعه‌ای است برای همگان و تنها آنانی که محرم‌اند می‌توانند به آنجا پا بگذارند. با سیال شدن مرزهای بیرونی/اندرونی در خانه‌های جدید رابطه‌ی قدرت نیز به نفع زن تغییر کرده است. مرد بیرونی خود را از دست داده است و آشپزخانه مرکز خانه شده است. نقش زن نیز در پرورش و کمک به درس‌های کودکان بیشتر شده است؛ حال آنکه مرد بیشتر در فضای زن حضوری موقتی یافته است. نمونه‌ی دیگر نمازخانه است که مانند دیگر اتاق‌ها

بخشی از خانه را تشکیل می‌دهد، اما در معنا جایی است که با کفش یا بدون طهارت (و حتی وضو) نباید وارد شد. نمازخانه ممکن است به جای یک اتاق تنها یک قالیچه یا یک سجاده باشد، با این همه معنای آن همان است و سجاده هم نقش یک جای ممنوعه را بازی می‌کند. باید خاطر نشان کرد که فضاها همیشه تابع معناهایشان و البته بسته به رابطهای دو سویه و گاه متضاد میان آنها قابل تعریف‌اند.

از دید فوکو درک ما از فضاها رابطه‌ی مستقیمی دارد با باورها و کارهایمان و چون قدرت در رابطه‌ی میان انسان‌ها است که تولید می‌شود، فضا در تعیین این روابط نقش مهمی بازی می‌کند. در کلاس جای معلم در مقایسه با شاگردان بر پایه‌ی قدرت شکل می‌گیرد. یا در مسجد منبر نمادی است از قدرت سخنوری که آن بالا می‌نشیند و مردم را که در پایین نشسته‌اند، ارشاد می‌کند. قدرت معلم یا سخنور از طریق تحصیلات آنها حاصل می‌شود، اما کلاس یا فضای داخلی مسجد آن را در فضا متبلور می‌کند. در فرهنگ ایرانی بالا و پایین اتاق معناهای متفاوتی دارند و بیش از هر چیز در رابطه با قدرت یا اهمیت آدم‌ها تعریف می‌شوند. مهمان در فرهنگ ما مهم تعریف شده است، از این رو با راهنمایی او به بالای اتاق، که یک فضای فرضی است، احترام به او به نمایش در می‌آید. میز غذاخوری در غرب همین نقش را بازی می‌کند. بزرگ خانواده بالای میز می‌نشیند و افراد بنا به موقعیت و نزدیکی‌شان به بزرگ خانواده از دو سو کنار او می‌نشینند.

فوکو در مقاله‌ی زیر دو فضای کاملاً بی‌همتا را به بحث می‌گذارد: آرمانشهر (ناکجاآباد یا یوتوپیا utopia)؛ و دگر-آرمانشهر (heterotopia) که مانند نمونه‌های بالا هم با فضاهای دیگر پیوند دارد، و هم ممکن است با آنها در تضاد باشد. یک آرمانشهر در بنیاد یک فضای ناواقعی است، یک بهشت زمینی، جایی که نیست اما ما آرزوی بودن در آن را داریم. در مقایسه، یک دگر-آرمانشهر مکانی زمینی است، گرچه معنایش ممکن است هم اسطوره‌ای باشد هم واقعی. با این همه و در هر حالت این فضا یا در تعریف قدرت نقش بازی می‌کند یا در مقابله با آن. در این مکان ما با دو مفهوم از فضا سر و کار داریم: فضای واقعی که معمولاً مطلوب نیست و فضای آرمانی که واقعی نیست، اما به‌عنوان فضایی در یک گوشه‌ی دنیا خواننده

دارد. پس دگر-آرمانشهر در معنی اول فضایی است که بیش از یک معنا داشته باشد و همه‌ی این معناها را همزمان به ذهن متبادر کند. فوکو در توضیح دگر-آرمانشهر از آئینه می‌نویسد. آئینه یک دگر-آرمانشهر است؛ فضایی که هم هست و هم نیست. من آنجا هستم، یعنی جایی که نیستم. گورستان دگر-آرمانشهر دیگری است که فوکو روی معناهای آن تمرکز می‌کند. چند معنایی بودن این فضا به دو اصل دین و بهداشت برمی‌گردد. در دوران پیش‌مدرن، که بهداشت معنایی بی‌ارتباط با جسد داشت، گورستان‌ها در دل شهرها و محله‌ها و نزدیک مکان‌های مقدس جای داشتند، زیرا گورستان‌ها نقطه‌ی آغاز و پایان بودند؛ پایان زندگی دنیوی و آغاز رفتن به دنیای دیگر. گورستان‌ها در آن زمان نیز دگر-آرمانشهر بودند، زیرا هم محل آرامش نیاکان بودند و هم جایی که ارواح سرگردان و خبیث زندگی می‌کردند. رفتار دوگانه‌ی مردم در قبال گورستان‌ها ناشی از ارتباط آنها با رفتگانشان بود و همزمان ناشی از ترسی که از مردگان داشتند. در جهان امروز گورستان‌ها به خارج از شهرها منتقل شده‌اند، زیرا دانش کشف کرده که جسد مرده محل تولید میکروب‌های خطرناک است. هم به خاطر بهداشت بود که جهان مسیحی نخست با تابوت کوشش کرد جسد مرده را از محیط طبیعی جدا کند، و سپس با انتقال کل گورستان به خارج شهر تلاش کرد معضل را از بنیاد حل کند. در جامعه‌ی ایران نیز گورستان‌ها، به‌رغم آنکه به بیرون شهر برده شده‌اند، هنوز دگر-آرمانشهری‌اند؛ گرچه ترس مردم از گورستان‌ها و بیشتر در شب نه ناشی از ارواح خبیث، که ناشی از ترسی موهومی است که مردم از مرده دارند. نام‌هایی که بر گورستان نهاده شده نشان از این مفهوم دگر-آرمانشهری دارد: بهشت زهرا، باغ رضوان و جز آن. می‌بینیم که در این نام‌ها گورستان از طریق نام رابطه‌ی مستقیم خود با مفهوم باغ و بهشت برقرار می‌کند. پر دارو درخت بودن این مناطق نیز طبعا ی‌آور انگاشت عمومی ما از بهشت و جهان دیگر است.

در جامعه‌ی ایران امروز دگر-آرمانشهرهای زیادی وجود دارند که ناشی از شرایط مدرن پدید آمده‌اند. این دگر-آرمانشهرها در کنار دگر-آرمانشهرهای کهن همچنان در فرهنگ ایرانی حضور دارند. گذشته از گورستان، مکان‌های همگانی و خصوصی دیگری نیز وجود دارند که بیشتر از یک معنا دارند و بنابراین دگر-

آرمانشهر محسوب می‌شوند. برخی از این دگر-آرمانشهرها تابع شرایط سیاسی پدید آمده‌اند و تا زمانی که آن شرایط سیاسی وجود داشته‌اند این فضاها هم دو-معنایی مانده‌اند. به‌عنوان نمونه خود ایران در کل برای صد سالی است که دگر-آرمانشهر شده است. از سویی به‌دلیل واپسماندگی علمی، صنعتی و ... نامطلوب قلمداد شده است و از سوی دیگر اروپا و غرب به‌عنوان فضای مطلوب یک آرمانشهر زمینی را برای ایرانی‌ها تشکیل داده است. آن فضای نامطلوب باید جا به فضاهای مطلوب غربی بدهد. اندیشه‌ی مدرنیسم بیش از هر چیز بر پایه‌ی این مفهوم دگر-آرمانشهری تلاش کرده راه‌حلی برای رفع آن واپسماندگی بیابد و همزمان خود را مانند کند به فضای آرمانشهری غرب. برخورد امروز مردم ایران با کشورشان از این ذهنیت ناشی می‌شود، از این رو هر آنچه در رابطه با ایران وجود دارد اغلب با مفهومی منفی همراه است و هر آنچه در رابطه با غرب است، حتی اگر بی‌دلیل، دارای مفهومی مثبت است.

دگر-آرمانشهرهایی از این دست در ادبیات و به‌ویژه رمان‌های معاصر فارسی فراوان یافت می‌شود که خود جای پژوهشی خاص می‌طلبد. در اینجا به یک نمونه بسنده می‌کنم. ساعدی در یکی از نمایشنامه‌هایش که درباره‌ی مبارزان دوره‌ی مشروطه^۷ است، از امامزاده به‌عنوان یک دگر-آرمانشهر بهره می‌برد. مبارزی در این امامزاده تحصن کرده است و نیروهای استبداد آن را در محاصره گرفته منتظرند که او از گرسنگی تسلیم شود و از آنجا بیرون بیاید. در این حالت امامزاده یک دگر-آرمانشهر مقدس و ممنوعه است. مفهوم تحصن کردن در پناه قانون مقدس و ممنوعه نوعی قدرت به مجرمان و متهمان می‌داد؛ بدین معنی که آنها برای فرار از دست قانون یا ظلم ماموران می‌توانستند به این گونه جاها پناه ببرند و تا زمانی که در آن جا بودند هیچ مقامی نمی‌توانست به آنها تعرض کند یا آنها را از آنجا بیرون کشد. در مواقعی تحصن باعث می‌شد که مامور بالادست‌تر وضعیت مجرم، خاطی یا متهم را دوباره بررسی کند و او را آزاد کند. در مواقعی

^۷ غلامحسین ساعدی. ۱۹۷۲. "از پانفتاده‌ها." پنج نمایشنامه از انقلاب مشروطیت. تهران: انتشارات

هم ماموران آنقدر امامزاده را در محاصره می‌گرفتند که متهم از گرسنگی در آنجا جان می‌سپرد. ساعدی در این نمایشنامه از این دگر-آرمانشهر استفاده می‌کند، اما با یک تغییر در داستان آن را از حالت مقدس ممنوعه بدل به حالت دگر-آرمانشهر اشتقاقی (در ادامه در تفاوت این دو صحبت خواهیم کرد) تبدیل می‌کند و تقدس امامزاده را از آن می‌گیرد. مبارزی که از مفهوم دینی تحصن استفاده کرده و در امامزاده پناه گرفته با زدن نقبی از زیر قبر به بیرون از آنجا فرار می‌کند در حالی که ماموران استبداد او را در محاصره گرفته‌اند. با این تمهید مفهوم این مکان بیرون از هنجار معمول غیردینی می‌شود و نشان می‌دهد که مبارزه مشروطه یک فرد مذهبی نیست.

در ادامه و به قصد شکافتن کارکرد برخی از این دگر-آرمانشهرها بد نیست به اصولی اشاره کنیم که فوکو درباره‌ی دگر-آرمانشهرها آورده است. به نظر فوکو همه‌ی فرهنگ‌ها دارای دگر-آرمانشهرهای مختلفی هستند، که می‌توان آنها را در دو طبقه و تابع شش اصل تقسیم کرد. تابع این اصول می‌توان مفهوم کاربردی‌شان را در دل واقعیت توضیح داد. طبقه‌بندی‌ها به ترتیب شامل "دگر-آرمانشهرهای بحران‌زا" است و "دگر-آرمانشهرهای اشتقاق‌پذیر". اولی اشاره به مکان‌های مقدس و ممنوعه دارد؛ مکان‌های همگانی‌ای چون کلیسا، مسجد و امامزاده و مکان‌های خصوصی‌ای چون حجله‌ها که در آنجا دختران زن می‌شوند - در حالی که فردای آن روز این اتاق‌ها دوباره تبدیل می‌شوند به مکان‌هایی معمولی بدون معنایی خاص. نمونه‌ی دیگر نمازخانه‌های ایرانی است. "دگر-آرمانشهرهای اشتقاق‌پذیر" شامل مکان‌هایی هستند که مردم در زمانی خاص به شکلی متفاوت (بیرون از نرم یا هنجار معمول) از آنها استفاده می‌کنند، از جمله می‌توان از آرامگاه‌ها، تیمارستان‌ها، زندان‌ها یا خیابان‌ها، در وقت تظاهرات، سخن گفتن. آشپزخانه‌ی ایرانی نیز از این گونه است. زمانی که زنی در آن کار می‌کند، مرد نامحرم حق ورود ندارد؛ اما هنگامی که زن آنجا را ترک کرد، مرد نامحرم ممکن است پا به آنجا بگذارد. "سفارت انگلیس در دوره‌ی مشروطه" نمونه‌ای دیگر است که تابع شرایط انقلابی بدل به دگر-آرمانشهر شد. این نمونه‌ی بسیار برجسته‌ای در فرهنگ معاصر ایران است. دگر-آرمانشهر شدن آن به زمانی

در انقلاب مشروطه برمی‌گردد که انقلابی‌ها برای فرار از دست نیروهای سرکوبگر به آنجا پناه می‌برند. سفارت انگلیس پیش از آن مرکز اِعمال قدرت و توطئه‌ی امپراتوری انگلیس محسوب می‌شد و مردم از آن دل خوشی نداشتند. اما با تحسن مردم در آنجا مکان به یکباره معنایی متفاوت می‌یابد؛ مفهومی که پیشتر منحصر به مکان‌های مقدسی چون مسجدها و امامزاده‌های خاص بود، مثلاً امامزاده شاه عبدالعظیم که در همین دوران به منظور تحسن مورد استفاده‌ی مردم قرار گرفت. خیابان و میدان از دیگر دگر-آرمانشهرهای اشتقاق‌پذیر است. خیابان‌ها شریان‌های اصلی برای اداره‌ی کشور از بدهای مختلف اقتصادی، اجتماعی است، برای همین باز نگه داشتن این شریان‌ها برای حکومت بسیار حیاتی است؛ اما وقتی که مردم در اعتراض به شرایط نامساعد در خیابان‌ها و میدان‌ها دست به تظاهرات می‌زنند، به‌ناگهان، این مکان‌ها تغییر معنا می‌دهند و بدل به امری بر ضد خود می‌شوند. از این رو هم هست که قدرت سیاسی با سرعت این شریان‌ها را قطع یا اشغال می‌کند و به زور مردم را به خانه‌هایشان می‌فرستد.

شش اصل مورد نظر فوکو نیز چنین‌اند: (۱) همه‌ی فرهنگ‌ها حاوی دگر-آرمانشهرها هستند. (۲) دگر-آرمانشهرها در یک جامعه‌ی واحد می‌توانند کارکرد خود را عوض کنند: دانشگاه تهران پیش و بعد از انقلاب پنجاه و هفت، پیش از آن محلی برای تظاهرات سیاسی شده بود و بعد از آن به مکانی برای نماز جمعه و در جهت هدف‌های دولت. در هر دو حالت دانشگاه از مفهوم هنجاری‌اش عدول کرده است و معنایی سیاسی به این مکان افزوده است. (۳) آنها ممکن است در مکان‌های متضاد شکل بگیرند - سفارت انگلیس نمونه‌ی جالبی از این دگر-آرمانشهرها است. (۴) آنها هم‌زمان هم از زمان سنتی گسسته‌اند و هم در عین حال با آن پیوند دارند. به دنبال گسست از زمان سنتی، به فضا هویتی ویژه می‌بخشند که یا بازنمای یک ابدیت در گستره‌ی فرهنگی هستند، مثل موزه‌ها، یا فضایی موقتی می‌شوند، مانند جمعه‌بازارها و سیرک‌ها. موزه‌ها با کنار یکدیگر گذاردن زمان‌ها و دوره‌های مختلف این مکان را چندمعنایی و چندلایه‌ای می‌کنند. جمعه‌بازارها اما به‌ناگهان یک زمین بایر را برای یک روز به معنایی متفاوت تبدیل می‌کنند. (۵) دگر-آرمانشهرها آزادانه در دسترس نیستند، آنها یا همراه با معناهای ضرور پدید

می‌آیند، مانند زندان؛ یا بنیاد آنها بر اساس آیین‌ها و پاک‌انگاری‌ها شکل می‌گیرند، مانند حمام سونای اسکاندیناوی‌ها، یا حمام مسلمانان که در آن پاک‌ی به‌شکلی آیینی و دینی اجرا می‌شود. (۶) این فضاها در رابطه با فضاهای دیگر قابل معنا شدن هستند، به‌ویژه آنجا که در تضاد با آنها باشند. برای نمونه مسجد و سینما دو دگر-آرمانشهر در جامعه‌ی ایران بوده و هستند. این دو مکان پیش از انقلاب در تضاد با یکدیگر کارکرد داشتند و یکی مظهر سنت بود و دیگری مظهر فرهنگ یورشگر غربی.

در پایین ترجمه‌ی سخنرانی فوکو در سال ۱۹۶۷ آمده است که جابه‌جا نیاز به توضیح و مقایسه داشت، از این رو مترجم در این مقدمه‌ی کوتاه و سپس در توضیح‌ها و نمونه‌های ایرانی‌ای که در پی‌نویس‌ها آورده تلاش کرده فهم متن را آسانتر کند. این متن با عنوان "Des Espace Autres" در جنگ فرانسوی Architecture/Mouvement/Continuite در اکتبر ۱۹۸۴ منتشر شده است. این اثر برای عموم مردم منتشر نشده بود و تا زمانی بسیار کوتاه پس از مرگ نویسنده نیز در دسترس عموم قرار نگرفت. این مقاله را جی میسکویک (Jay Miskowicz) از فرانسه به انگلیسی ترجمه کرده است و نگارنده از این زبان به فارسی برگردانده است.

“فضاهای دیگر” یا “دگر-آرمانشهرها”*

تا آنجا که می‌دانیم وسوسه‌ی مهم قرن نوزدهم تاریخ بود، با بن‌مایه‌هایی چون رشد و توقف، و نیز بحران و تغییر. همچنین تاریخ همراه بود با پژوهش‌هایی به‌منظور بازسازی دایمی گذشته، که خود همراه بود با هم‌اندیشی‌های مهم درباره‌ی عفریت مرگ و ترس از گسترش آن در جهان. قرن نوزدهم منبع اسطوره‌ای مورد نیاز خود را در دومین اصل فیزیک-انرژی - می‌یافت؛ از این رو، این دوره شاید ورای هر دوره‌ی دیگری باشد. ما در دوره‌ی هم‌انگیختن هستیم: دوره‌ی کنار-هم‌نشاندن، دوره‌ی فضای دور و نزدیک، همنشین با هم و جدا از هم. ما در لحظه هستیم. زمانی که، به باور من، حاصل تجربه‌های ما از دنیا است، اما تجربه‌هایی کمتر از طول یک زندگی، و کوچکتر از شبکه‌ای که در آن نقطه‌ها به هم پیوند می‌خورند، و با کلاف در هم گوریده [دایم] خودشان را به هم وصل می‌کنند. شاید بتوان گفت که بینش‌های مشخص، در دل بحث‌های پلمیک امروز و نیز در تقابل با زمان مقدس فرورونده و جمعیت شکل‌یافته در فضا، خود را زنده نگه می‌دارد. ساختارگرایی، یا حداقل آنچه زیر این نام بیش از اندازه گسترش یافته، تلاشی است برای بنیان گذاردن عناصری که می‌توانستند با یکدیگر روی

* این مقاله توسط میشل فوکو (Michel Foucault) نوشته شده است و اولین بار در دیاکراتیکز ۱۶ (بهار ۱۹۸۶)، صص ۲۲-۲۷ چاپ شده است.

محور زمانی به هم پیوند بخورند؛ بندهای رابطه‌هایی که به‌صورت همنشین پدیدار می‌شوند. همنشین‌هایی در مقابل یکدیگر، همراه با یکدیگر، و خیلی خلاصه، همنشین‌هایی که به‌نوعی با هم مرتبط هستند. ساختارگرایی، در واقع، نمی‌خواهد زمان را انکار کند، با آن درگیر نیز نیست؛ بلکه درگیر با شیوه‌ای است که ما زمان و تاریخ می‌نامیمش.

با این همه، لازم به توجه است که این فضا یک اختراع نیست؛ یعنی فضایی که امروز پدیدار شده تا افق‌های مورد نظر ما، تئوری ما، و سیستم‌های ما را شکل دهد؛ فضایی که در تجربه‌های غرب خود تاریخی دارد، و امکان ندارد برخورد مرگبار آن با زمان را نادیده گرفت. در پژوهشی سخت به‌منظور بررسی تاریخی این فضا می‌توان گفت که در سده‌های میانه مکان‌ها حالت پایگانی (سلسله مراتبی) داشتند: مکان‌های مقدس و مکان‌های معمولی؛ و مکان‌های مورد حفاظت و مکان‌های باز و عریان: مکان‌های شهری و مکان‌های روستایی (و همه در زندگی واقعی انسان حضور داشتند). در تئوری کیهان‌شناسی، مکان‌هایی فرا-فضایی وجود داشتند که در مقابل مکان‌های روحانی قرار می‌گرفتند، و مکان‌های روحانی به‌نوبه‌ی خود در تضاد با مکان‌های زمینی بودند. مکان‌هایی هم بودند که در آنجا چیزهایی جای می‌گرفتند که با خشونت جابه‌جا شده بودند. برعکس جاهایی بودند که چیزها در آنجا طبیعت و ثبات خود را به‌راحتی باز می‌یافتند. به‌رغم این تضادها و تداخل‌ها، باز این مکان‌ها با هم در یک سلسله مراتب کامل شکل می‌گرفتند. این‌ها همه، که به‌سختی می‌توان با نام فضای سده‌های میانه طبقه‌بندی کرد، فضاهایی هستند برای جای دادن هر چیز در آنها.

این فضای جای‌گذار و جای‌یاب با گاليله باز شد. جنجال واقعی که بر سر او به راه افتاد نه درباره‌ی کشف او بود، و نه درباره‌ی بازکشف او درباره‌ی گردش زمین به دور خورشید؛ بلکه درباره‌ی شکل دادن یک بی‌نهایت بود و اینکه فضایی بی‌انداز باز و بی‌کرانه وجود دارد. در فضایی از این دست مکان در مفهوم سده‌های میانه ناپدید شد. در این روند، مکان متعلق به هر چیز، دیگر چیزی نبود مگر یک نقطه در روند حرکتی‌اش؛ چنانکه ثبات هر چیز تنها در معنی حرکت بی‌پایانش

بود، گرچه آهسته‌تر. به‌سختن دیگر، با گالیله و قرن هفدهم، گسترش جانشین محدود کردن (و بومی کردن) شد.

امروزه مکان با چیزی جایگزین شده است که خود قبلاً با مکان مخصوص برای هر چیز جایگزین شده بود. مکان در رابطه با نزدیکی عناصر و نقطه‌ها تعریف می‌شود؛ رسماً، ما می‌توانیم این رابطه‌ها را به‌عنوان یک سلسله مراتب، به‌عنوان یک نمای درخت‌مانند، یا شبکه‌ای توصیف کنیم. به‌علاوه، اهمیت مکان به‌عنوان یک مسئله در کارهای تکنیکی معاصر نیز به‌خوبی روشن است. مثلاً در انبار داده‌ها، یا انبار نتیجه‌های فوری در محاسبه‌ای در حافظه‌ی یک ماشین، یا چرخش عناصر مجزا که حاصل یک نتیجه‌ی اتفاقی است (ترافیک ماشین‌ها یک نمونه‌ی ساده است، یا صداها‌ی موجود در یک خط تلفن). تعیین هویت عناصر رمزگذاری یا علامت‌گذاری شده در درون یک مجموعه نیز چنین است؛ و خود ممکن است اتفاقی تقسیم شوند، یا ممکن است تابع یک علامت یا چندین طبقه‌بندی نظم‌یابند.

در یک روش همچنان مادی، مسئله‌ی جایگزینی و جای‌گذاری برای انسان در معنای کلی‌اش (در معنای جمعیت‌شناسی‌اش) بروز می‌کند. مسئله‌ی مکان انسانی یا مکان زندگی این نیست که ما خیلی ساده بدانیم آیا به اندازه‌ی کافی جا برای انسان‌ها در این جهان هست یا نه - مسئله‌ای که مطمئناً بسیار مهم است - بلکه برعکس دانستن این موضوع مهم است که چه رابطه‌های نزدیکی، چه نوع انباری، گردش عناصری، علامت‌هایی، و طبقه‌بندی عناصر انسانی باید در یک موقعیت مشخص برگزیده شود تا بتوان یک نتیجه‌ی مشخص به دست آورد. دوره‌ی ما دوره‌ای است که در آن فضا برای ما شکلی از رابطه‌های میان مکان‌ها را برمی‌گزیند.

در هر حالت من بر این باورم که نگرانی عصر ما در رابطه‌ای بنیادین با فضا قرار دارد، البته نه به‌اندازه‌ی نگرانی ما در رابطه با زمان. زمان شاید در نظر ما یکی از عناصر عمل‌کننده و تنظیم‌کننده‌ای باشد که ممکن است در فضا گسترش یابد. همچنان و به‌رغم تمام تکنیک‌ها برای ایجاد تناسب در فضا، و همه‌ی شبکه‌های دانش که به ما امکان حذف محدودیت‌ها را می‌دهد، یا برای ما امکان فرمول‌بندی

دوباره‌ی محدودیت‌ها را به وجود می‌آورد، فضای امروز هنوز کاملاً تقدس‌زدائی نشده است (برخلاف زمان که ظاهراً در قرن نوزدهم از تقدس جدا افتاد). برای اطمینان باید بگویم که تقدس‌زدایی از فضا (یک نمونه‌اش را گالیله در کارهایش آورده) روی داده است، اما ما احتمالاً هنوز به نقطه‌ی عملی تقدس‌زدایانه نرسیده‌ایم. و شاید زندگی ما هنوز با شماری از تعارض‌های به‌نظر جان‌سخت اداره می‌شوند، تعارض‌هایی که نهادها و تجربه‌های ما هنوز جرات شکستن آنها را نیافته‌اند. اینها تعارض‌هایی هستند که ما به‌عنوان امر معمول می‌نگریم؛ برای مثال تعارض‌هایی که میان فضای خصوصی (اندرونی) و فضای عمومی (بیرونی)، میان فضای فرهنگی و فضای سودمند، میان فضای استراحت و فضای کار وجود دارند. همه‌ی اینها هنوز از یک امر مقدس پنهان تغذیه می‌شوند.

اثر تاریخ‌ساز باشلار^۱ و توصیف‌های پدیدارشناسان به ما آموزانده‌اند که ما در یک فضای یکدست و خالی زندگی نمی‌کنیم، بلکه برعکس در فضایی سرشار از چیزها و به‌همان اندازه شاید جالب زندگی می‌کنیم. فضایی مملو از دریافت‌های ساده‌ی ما، فضایی آکنده از رویاهای ما و فضایی که ناشی از علاقه‌های ما چیزها را در خود نگه می‌دارد و گویی خود از آنها ساخته شده است: مثلاً نور چیزیست بیانگر نماینده‌ی جهانی دیگر (الوهی م)، نماینده‌ی فضایی شفاف (روحانی م) در فضایی معمولی. یا، از سوی دیگر، تاریکی‌ای هست زمخت و نافذ؛ فضایی از بالا، از فراز قله‌ها (شب دیجور م)، یا برعکس، از پایین و نمود (زیرزمین تاریک م)؛ فضایی هست که می‌تواند مثل آب جاری باشد، یا فضایی که ماندگار و سخت است، مانند سنگ یا بلور. با همه‌ی این‌ها، این تحلیل‌ها، در حالی‌که برای بیان بنیادین هستند، در اساس فضاهایی هستند درونی بیانگر دریافت‌های ما.^۲

^۱ Gaston Bachelard

^۲ اشاره‌ی او در این بخش به کتاب معروف باشلار درباره‌ی فضاهای ادبی با عنوان **بوطیقای فضا** است. فضا در این اثر به‌عنوان تمهیدات ادبی معرفی شده است. تصویرهایی که از طریق فضا بیانگر احساسات و دریافت‌های ما است. مثلاً اگر کسی در جنگلی گرفتار آمده است، نمود بودن محیط، فضای نیمه‌تاریک، و حتی سکوت آن نقش تمهیدی مهمی در انتقال حس و معنا دارد. م.

اکنون من می‌خواهم درباره‌ی فضای بیرونی سخن بگویم. درباره‌ی فضای
 که ما در آن زندگی می‌کنیم، اما آن ما را از خود بیرون می‌کشد و ما را در آن
 زندگی می‌پوساند؛ فضایی که در آن زمان و تاریخ ما روی می‌دهد. فضایی که ما را
 می‌خراشد و می‌جود؛ اما همزمان و در خودش یک فضای هماهنگ پدید می‌آورد.
 به‌سخن دیگر، ما در نوعی خلا زندگی نمی‌کنیم که در درونش بتوانیم چیزها و
 آدم‌ها را جای دهیم. ما در خلای زندگی نمی‌کنیم که قابلیت رنگ‌پذیری از
 رنگ‌های مختلف را داشته باشد. ما در درون یک مجموعه از رابطه‌ها زندگی
 می‌کنیم که به‌نوبه‌ی خود مکان‌هایی را تعریف می‌کنند که تقلیل‌پذیر به یکدیگر
 نیستند و قطعاً نمی‌توان به یکدیگر تحمیلشان کرد. البته ممکن است که یک نفر
 بخواهد این مکان‌های متفاوت را با مجموعه‌ای از رابطه‌ها توصیف کند، آن هم به
 این دلیل که یک مکان مشخص را تعریف می‌کند. برای مثال، توصیف مجموعه‌ای
 از رابطه‌هایی که مکان‌های حمل و نقل، خیابان‌ها و قطارها را تعریف می‌کنند (یک
 قطار مجموعه‌ای از رابطه‌های شگفت‌انگیز است، زیرا آن چیزی است که در آن یک
 نفر به جایی می‌رود، و چیزی است که در معنا می‌تواند از یک نقطه به نقطه‌ی
 دیگر برود، و نیز چیزی است که خودش خودش را می‌برد). نیز می‌توان از طریق
 گروهی از رابطه‌ها که به خود اجازه‌ی تعریف می‌دهند، مکان‌های موقت استراحت،
 کافه‌ها، سینماها و نیمکت‌ها را توصیف کرد. به‌همان‌گونه می‌توان از طریق
 شبکه‌ی رابطه‌ها، مکان‌های بسته یا نیمه‌بسته‌ی استراحتگاه، خانه، اتاق خواب،
 تختخواب، و جز آن را توصیف کرد. اما در میان تمام این مکان‌ها، من به
 مکان‌های مشخصی علاقه‌مندم که تملکشان در رابطه با دیگر مکان‌ها جدی است؛
 گرچه به‌گونه‌ای مشکوک و خنثی ممکن است مجموعه رابطه‌ها را وارونه کنند،
 مانند آنچه در آیین بازتاب می‌یابد. این فضاها، همان‌طور که همیشه بوده، با دیگر
 مکان‌ها پیوند دارند، اما همزمان در تضاد با آنها هم هستند و به دو گونه‌ی اصلی
 تقسیم می‌شوند.

دوفضایی‌ها

نخست فضا‌های آرمانی هستند که آرمانشهر (utopias) می‌گوییم. آرمانشهرها مکان‌هایی هستند غیرواقعی. آنها مکان‌هایی هستند که رابطه‌ای عمومی، مستقیم یا وارونه با فضای واقعی در جامعه دارند و بازنمای جامعه‌اند در یک فرم کامل، یا که بازنمای جامعه‌اند به‌گونه‌ای وارونه؛ اما در هر حالت این آرمانشهرها در بنیاد غیرواقعی هستند.

همچنین مکان‌هایی واقعی که احتمالاً در هر فرهنگ و تمدنی یافت می‌شوند. این مکان‌های واقعی - که وجود دارند و در بنیاد جامعه شکل گرفته‌اند - مکان‌هایی ضدمکان هستند، نوعی اجرا از آرمانشهرها که در آن مکان‌های واقعی، و همه‌ی دیگر مکان‌های واقعی موجود در فرهنگ، را می‌توان یافت. این فضاها به‌طور خودانگیخته نمایشگر رقابت‌گونه و وارونه‌ی آن آرمانشهرها هستند. مکان‌هایی از این دست بیرون از همه‌ی جاهای دیگر هستند، گرچه امکان دارد به جای خود به واقعیت اشاره داشته باشند. چون این مکان‌ها قطعاً متفاوت از مکان‌هایی هستند که بازتاب می‌دهند یا از آنها سخن می‌گویند. من این فضاها را، در تضاد با آرمانشهرها، دگر-آرمانشهرها (heterotopias) می‌نامم. به باور من میان آرمانشهرها و این مکان‌های کاملاً متفاوت، این دگر-آرمانشهرها، نوعی آمیزش وجود دارد، نوعی تجربه‌ی مشترک که باید آئینه‌گون باشد. آئینه، خود، یک آرمانشهر است، زیرا که یک مکان بی‌مکان است. در آئینه، من خود را در جایی می‌بینم که وجود ندارد، در ناواقعیت، فضایی مجازی که بر یک صفحه باز می‌شود؛ من آنجا هستم، آنجا جایی است که من نیستم، یک نوع سایه که مرئی بودن من را به من می‌نمایاند، که به من امکان می‌دهد خودم را آنجا بینم، جایی که من غایب هستم؛ این است آرمانشهر آئینه. اما آئینه دگر-آرمانشهر نیز هست چون در واقعیت وجود دارد، گرچه در جایی که عمل می‌کند نوعی ضدعمل روی می‌دهد، بر پایه‌ی جایی که من اشغال می‌کنم. از زاویه‌ی آئینه من غیبت خودم را در جایی کشف می‌کنم که من هستم و خودم را جایی می‌یابم که نیستم. با آغاز این نگره، که هست، و آن‌گونه که بود، من به سوی من می‌آید؛ از زمینه‌ی این فضای مجازی که آن سوی شیشه جای دارد، من به سوی خودم برمی‌گردم؛ من دوباره

چشمانم را به سوی خودم برمی‌گردانم و خودم را در جایی که هستم بازسازی می‌کنم. آیینه در اینجا به‌عنوان یک دگر-آرمانشهر عمل می‌کند: اینجایی را که من اشغال می‌کنم در زمانی که من خودم را در شیشه به‌عنوان امری قطعاً واقعی می‌نگرم، و البته شکل گرفته در تمام فضایی که من را احاطه کرده است، و قطعاً غیرواقعی است، و به‌منظور ظاهر شدن تصویر باید از این نقطه‌ی مجازی که در آن سو هست عبور کند. دگر-آرمانشهرهایی از این دست چگونه می‌توانند توصیف شوند؟ آنها چه معنایی دارند؟ ما ممکن است یک نوع توصیف سیستماتیک از آنها در پندار داشته باشیم - من نمی‌گویم نوعی دانش، زیرا این اصطلاح اکنون بیش از اندازه‌ای که باید دستمالی و قطبی شده است. در یک جامعه‌ی مشخص، از این فضاهای متفاوت (از این دگر-آرمانشهرها) به‌عنوان موضوعی قابل مطالعه، تحلیل، توصیف و قابل تاویل یاد می‌کنیم (بدان‌گونه که این روزها سخن از آن می‌رود)؛ به‌عنوان فضایی واقعی و همزمان اسطوره‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم. این شیوه‌ی توصیف را می‌توان دگر-آرمانشهرشناسی نامید.

نخستین اصل آن این است که احتمالاً هیچ فرهنگی را در هیچ گوشه‌ی دنیا نمی‌توان یافت که ناتوان از ساختن دگر-آرمانشهرها باشد. و اینکه دگر-آرمانشهرها در میان انسان‌ها حضوری دائمی دارند. اما دگر-آرمانشهرها به‌طور مشخص فرم‌های مختلفی به خود می‌گیرند، و شاید نتوان هیچ فرم کاملاً جهانشمولی از آنها یافت. با این همه، می‌توان آنها را در دو گروه مشخص طبقه‌بندی کرد.

در جامعه‌های به‌اصطلاح اولیه، مطمئناً یک فرم از دگر-آرمانشهر هست که من آن را "دگر-آرمانشهر" بحران می‌نامم. این دگر-آرمانشهرها مکان‌هایی هستند مقدس، فراتر از بقیه و همزمان ممنوعه؛ و البته محفوظ برای آدم‌هایی، که در رابطه با جامعه و محیط انسانی محل زندگی‌شان، دارای شرایط بحرانی می‌شوند، مثلاً: دیوانگان، زنان دشتان^۳، زنان آبستن، پیران و غیره. این دگر-آرمانشهری‌های

^۳ اصطلاحی پهلوی، برگرفته از کتاب *شایست ناشایست*، در معنای عادت ماهانه. بنا بر این کتاب، زنان در روزهایی که دشتان هستند، باید جدا از همه و در اتاقی تنها به سر ببرند. م.

بحرانی دارند به تدریج در جامعه‌ی ما ناپدید می‌شوند، گرچه برخی ظواهر آن را هنوز می‌توان یافت. برای نمونه، مدرسه‌های شبانه‌روزی، در آن شکل‌های قرن نوزدهمی‌اش، یا خدمت سربازی برای مردان جوان، که مطمئناً چنین نقشی را بازی می‌کند، چنانکه نمود کامگاری مردانگی در حقیقت نخست در جایی دیگر به جز خانه بازتاب می‌یابند. برای دختران، تا اواسط قرن بیستم، "ماه عسل" سنتی بود با مفهومی خانوادگی. از دست دادن باکرگی در "هیچ‌جا" روی می‌داد، مثلاً در جایی چون قطار یا هتل. ما آن را ماه عسل می‌نامیدیم در حالی که در حقیقت این در جایی بود که معنایی دیگر داشت و بعد هم به سرعت معنایش عوض می‌شد. این دگر-آرمانشهر مشخصه‌ی جغرافیایی نداشت.^۴

اما این دگر-آرمانشهرهای بحرانی امروزه دارند ناپدید یا جابه‌جا می‌شوند، و البته با چیزی که ما می‌توانیم دگر-آرمانشهر حرکت بنامیم: دگر-آرمانشهرهایی که در آنها آدم‌هایی جای دارند، که رفتارشان نسبت مفهوم هنجار یا نرم غیرمنتظره است. نمونه‌ایی از این دگر-آرمانشهرها آسایشگاه‌ها و تیمارستان‌ها هستند، و البته زندان‌ها، شاید بتوان خانه‌ی سالمندان را نیز به آنها افزود، جاهایی که در مرز میان دگر-آرمانشهر بحرانی و دگر-آرمانشهر اشتقاقی قرار دارند یا داشتند. از آنجا که پیری، در نهایت، یک بحران است، اما یک حرکت (روند) هم هست. و باز از آنجا که در جامعه‌ی ما داشتن زمان استراحت یک اصل است و بیکاری نوعی گریز (deviation).

اصل دوم از توصیف دگر-آرمانشهر این است که جامعه، چنانکه تاریخ طرح می‌کند، می‌تواند یک دگر-آرمانشهر موجود را کاری کند که در شیوه‌ای متفاوت عمل کند؛ برای هر دگر-آرمانشهر یک کارکرد مشخص و جزئی در جامعه هست و همان دگر-آرمانشهر، مطابق با همخوانی‌ای که فرهنگ در آن اتفاق می‌افتد، می‌تواند این یا آن کارکرد را داشته باشد.

به‌عنوان نمونه من می‌توانم دگر-آرمانشهر عجیب گورستان را مثال بزنم. گورستان مطمئناً مکانی است خلاف فضاهای فرهنگی معمول. گورستان از آنجا

^۴ مثل حجله که تنها برای یک شب در این معنا است و فردای آن دوباره بدل می‌شود به یک اتاق معمولی. م.

که هر کس و هر خانواده یک خویشاوند در آنجا دارد فضایی است که به‌نوعی با تمام مکان‌های یک شهر، استان یا روستا و جز آن در تماس است. در فرهنگ غربی، به‌ویژه، گورستان همیشه وجود داشته است، گرچه تغییرات زیادی را به خود دیده است. تا پایان قرن هجدهم گورستان در قلب شهر و کنار کلیسا جای داشت. در آن گورها تابع یک سلسله مراتب قرار داشتند. آنجا مرده‌خانه‌ای (charnel جایی که استخوان مرده‌ها را نگه می‌داشتند) بود که بدن‌ها بازمانده‌ی فردیت خود را از دست می‌دادند، تعدادی گور فردی هم بود و تعدادی گور در درون کلیسا. این گورهای درون کلیسا خود دو نوع بودند: یا سنگ گورهای ساده و نقر شده یا آرامگاه‌هایی با جسدهایی درون آنها. این گورستان‌ها، که در پناه فضای مقدس کلیسا جای داشتند، در تمدن‌های مدرن نقش کاملاً متفاوتی یافته‌اند؛ آن هم در زمانی که تمدن بی‌خدا شده و تا آنجا که ممکن است کسی وجود آن را بیرون از آیین‌ها بیابد. باری، فرهنگ غربی آن را به‌گونه‌ای بنیاد گذارده است که می‌توان تقدس مرده‌ها نامید.

کاملاً طبیعی بود که در زمان باور به معاد جسمانی و ابدیت روحانی، نقش مسلط با روح بود و نه باقی‌مانده‌اش یعنی تن. برعکس، از لحظه‌ای که دیگر مردم اطمینان خود را به وجود روح یا معاد جسمانی از دست دادند، توجه به تن مرده جا به توجه روح داد. و آن هم تنی که در نهایت اثری از وجود ما در جهان و در زبان بود. در هر حالت، این از آغاز قرن نوزدهم است که هر کس حق داشتن جعبه‌ای کوچک برای پوسیدن را می‌یافت. از سوی دیگر، از آغاز این قرن بود که گورستان‌ها شروع به انتقال به بیرون شهرها کردند. در هماهنگی میان فردیت مرگ و گورستان بی‌تناسب بورژوازی، ذهن مشغولی دائمی همگان شد ترس از مرگ به‌عنوان یک "بیماری". چنین پنداشته می‌شد که مرگ برای زندگان بیماری می‌آورد، و گورستان حضور مرگ بود نزدیک به خانه‌ها، کلیساها و خیابان‌ها. این نزدیکی خود موجب انتشار مرگ می‌شد. بیماری‌ها، به‌ویژه بیماری‌های مسری، با گورستان‌ها منتشر می‌شدند. با این همه، گورستان‌ها تا پایان قرن نوزدهم در دل شهرها ماندند، تا اینکه، زمانی در آن قرن، بالاخره تصمیم گرفته شد که گورستان‌ها به حاشیه‌ی شهرها منتقل شوند. بدین‌سان، گورستان‌ها دیگر

مکان‌های مقدس و ابدی در دل شهرها نبودند؛ بلکه خود بدل به شهرهایی جدا شدند، جایی که هر خانواده می‌توانست مالک مکانی تاریک برای آرامش ابدی باشد.

اصل سوم. دگر-آرمانشهر قادر است مکان‌هایی را که با یکدیگر هماهنگی

چندانی ندارند، در یک مکان جای دهد. بدین‌سان بود که تئاتر صحنه‌ی سه‌بعدی را با صحنه‌های متفاوتش به ارمغان آورد. صحنه‌هایی که از پس هم می‌آمدند، یعنی مجموعه‌ی کاملی از مکان‌ها که نسبت به یکدیگر بیگانه بودند. و بدین‌سان بود که سینما اتاق سه‌بعدی خیلی عجیبی شد، و در پایان آن، روی پرده‌ی دو بُعدی، آدم فضایی سه بُعدی را می‌دید. اما احتمالاً باغ قدیمی‌ترین نمونه از این نوع دگر-آرمانشهرها است که همیشه فرم مکان‌هایی متضاد به خود می‌گیرد. نباید فراموش کرد، که باغ در شرق، با آفرینش شگفت‌انگیز و هزار ساله‌اش، معنایی ژرف و چند لایه دارد. باغ‌های سنتی ایرانی‌ها (Persians) مکان‌هایی مقدس بودند که تصور می‌شد چهار باغچه‌اش نمایانده‌ی چهار بخش جهان است، که کنار یکدیگر در سه بُعد آن نشسته است؛ فضایی مقدس‌تر از جاهای دیگر که همچون ناف در مرکز جای داشت، و به یک معنا ناف جهان بود، در مرکز آن ناف هم حوض و فواره جای داشت. نیز چنین پنداشته می‌شد که همه‌ی گیاهان باغ در این فضا، در این کهکشانش کوچک، کنار هم می‌نشینند. فرش‌ها نیز به همین گونه بازآفریننده‌ی این باغ‌ها بودند (باغ فرشی است که در آن یک دنیای کامل نمادین به نمایش درمی‌آید، و فرش باغی است که می‌توان به فضاهای دیگر برد). باغ کوچک‌ترین فضا و همزمان تمامیت جهان بود. باغ از آغاز دوره‌ی باستان یک دگر-آرمانشهر جهانشمول و شادی‌آور بوده است (در جهان مدرن باغ‌وحش‌ها از درون این باغ‌ها بیرون آمده‌اند).

اصل چهارم. دگر-آرمانشهرها اغلب با برش‌هایی از زمان در پیوند هستند

- زمان‌هایی که ممکن است در به روی چیزی باز کنند که ما اینجا، و به‌خاطر همخوانی با اصطلاح دگر-آرمانشهر، دگر-زمانی می‌نامیمش. دگر-آرمانشهر هنگامی به‌طور کامل آغاز به کار می‌کند که انسان‌ها به یک قطع تقریباً مسلم با زمان سنتی خود برسند. این وضعیت به ما نشان می‌دهد که گورستان در حقیقت

یک دگر-آرمانشهر مهم است، زیرا گورستان برای هر کس با این دو-زمان عجیب آغاز می‌شود، با باختن زندگی، و با رسیدن به ابدیتی مصنوعی (quasi-eternity) که روند دائمی آن فنا و ناپدید شدن است.

از یک نگاه رایج، در جامعه‌ای چون جامعه‌ی ما دگر-آرمانشهرها و دگر-زمانی‌ها به شیوه‌ای نسبتاً پیچیده ساخته و توزیع می‌شوند. نخست آنکه، دگر-آرمانشهرهایی هستند که بر فراز زمانی نامشخص ساخته می‌شوند، برای نمونه، موزه‌ها و کتابخانه‌ها. موزه‌ها و کتابخانه‌ها زمانی بدل به دگر-آرمانشهر شدند که زمان در آنها دیگر از ساختن لایه‌های جدید برای خود بازماندند، در حالی که در قرن هفدهم، و حتی تا پایان آن قرن، موزه‌ها و کتابخانه‌ها بیشتر بیانگر گزینش‌های فردی (کلکسیون‌ها) بودند. خلاف آن، اندیشه‌ی مدرن ما است: اندیشه‌ی بنا کردن هر چیز، و تاسیس نوعی بایگانی، و نیز تمایل به کنار هم گذاردن تمام زمان‌ها، تمام دوره‌ها، تمام فرم‌ها، تمام سلیقه‌ها. و اندیشه‌ی ساختن جایی برای تمام زمان‌ها که خودش بیرون از زمان و بیرون از کاستی و نقصان قرار دارد. همچنین پروژه‌ی منظم کردن دائمی و ابدی ساختن زمان در جایی غیر منقول. تمام این اندیشه متعلق است به مدرنیسم ما. موزه و کتابخانه دگر-آرمانشهرهایی هستند که با فرهنگ غربی قرن نوزدهم هماهنگ شده‌اند.

متضاد با این دگر-آرمانشهرها که پیوند خورده‌اند با لایه‌بندی زمان‌های مختلف، آن دگر-آرمانشهرهایی هستند که با زمان روان، قابل انتقال، و گران لحظه در پیوند هستند، و با آن گونه زمان‌هایی که در جشن‌ها و جشنواره‌ها می‌توان یافت. این دگر-آرمانشهرها در مسیر ابدیت قرار ندارند، آنها ترجیحاً زمان‌های مطلق [کهن و مزمن] هستند. برای مثال، جشن‌های سالانه (fairgrounds)^۵. این جاهای شگفت‌آور و خالی در حاشیه‌ی شهرها که سالی یک یا دو بار از آدم پر می‌شوند، و کارها و چیزها را به نمایش می‌گذارند، چیزها و آدم‌های خارق‌العاده‌ای چون کشتی‌گیران، مار-زنان، فال‌گیران و جز آنها. دقیقاً همین اواخر، یک نوع جدید از دگر-آرمانشهرها برای مطلق کردن زمان اختراع شده است: دهکده‌ها و

^۵ که مانند هستند به جمعه‌بازارهای ما. م.

استراحتگاه‌های تفریحی، مانند دهکده‌های پولینزی که یک تعطیلات سه هفته‌ای **لخت**، بدوی و ابدی به اهالی شهرها عرضه می‌کند. علاوه بر آن، شما می‌بینید که اینجا دو شکل از دگر-آرمانشهرها در هم ادغام می‌شوند، یعنی دگر-آرمانشهر جشن، خنیاگری و ساختن لایه‌های زمان ابدی. از این زاویه پناهگاه‌های جزیره‌ی جریه در یک معنا خویشاوند کتابخانه‌ها و موزه‌ها شده‌اند. در بازکشف این زندگی پولینزی زمان محو می‌شود. با این همه تجربه هنوز همان بازکشف زمان است، گویی آن تمام تاریخ انسان است که به اصلش باز می‌گردد، به اصلی که به گونه‌ای به یک آگاهی بلاواسطه دسترسی دارد.

اصل پنجم. دگر-آرمانشهرها در هر حال یک سیستم فرضی هستند برای باز و بسته شدن که هم آنها را مجزا می‌کند و هم در عین حال قابل نفوذ می‌سازد. در کل، مکان دگر-آرمانشهر به راحتی قابل دسترس نیست، بدان گونه که یک مکان عمومی هست. یا فرد به اجبار وارد آن می‌شود، مثلاً ورود به زندان‌ها؛ یا فرد برای ورود باید اهلیت و خلوص داشته باشد و اجازه‌ی مخصوص بگیرد و نیت خود را نشان دهد.^۶ افزون بر آن، دگر-آرمانشهرهایی هستند که کاملاً برای یک عمل خاص تقدس یافته‌اند - مثلاً حمام مسلمانان که هم برای کار مذهبی استفاده می‌شود (غسل کردن م.) و هم برای بهداشت، یا سونای اسکاندیناوی‌ها که خلوص آن کاملاً جنبه‌ی بهداشتی دارد.

برعکس دگر-آرمانشهرهای دیگری هستند، که به نظر خالص، خیلی ساده و باز هستند، اما در کل ممنوعه بودن خود را پنهان می‌کنند. هر کس می‌تواند وارد این مکان‌های دگر-آرمانشهر بشود، اما در حقیقت این یک توهم است - ما فکر می‌کنیم وارد جایی شده‌ایم که هستیم، به رغم این واقعیت که به شکلی ممنوع وارد شده‌ایم. مثلاً، من به اتاق خواب‌های موجود در برزیل و دیگر کشورهای امریکای لاتین فکر می‌کنم. در ورودی به اتاق مرکزی‌ای که خانواده در آن زندگی می‌کند، باز نمی‌شود؛ بلکه مستقیم به اتاق خواب باز می‌شود و هر کس که می‌آید حق دارد شبی را آنجا بخوابد. این اتاق‌ها چنان هستند که فرد وارد شده هیچگاه به بخش

^۶ مثلاً ورود به دانشگاه یا یک حزب م.

خانوادگی دسترسی ندارد. دیدارکننده یک مهمان گذرا است، مهمانی که دعوت نشده است. این گونه دگر-آرمانشهرها را، که مشخصاً از تمدن‌های ما ناپدید شده‌اند، شاید بتوان تنها در مثل‌های امریکا یافت، جایی که یک مرد با ماشینش و معشوقش می‌رود و دست به کامگاری کاملاً غیرقانونی می‌زند؛ جایی که این عمل به‌طور کامل پنهان می‌ماند و به بیرون درز نمی‌کند.

اصل ششم. آخرین مشخصه‌ی دگر-آرمانشهرها این است که آنها کارکردی دارند در رابطه با همه‌ی فضایی که باقی مانده است. این کارکرد در میان دو قطب کاملاً متضاد به نمایش در می‌آید. چه نقش آنها آفریدن فضایی وهم‌آلوده باشد که هر فضای واقعی را می‌نمایاند، همه‌ی مکان‌هایی که در درون آن زندگی انسان بخش شده است، چنانکه هنوز هم وهم‌آلود است (شاید این همان نقشی است که روسپی‌خانه‌ها بازی می‌کردند که اکنون ما از آنها محروم شده‌ایم). و چه، برعکس، نقش آنها آفریدن فضایی باشد که فضای واقعی دیگری است، فضایی کامل، مرتب و خوش‌ساخت برعکس فضای ما که نامرتب است و بدساز و بی‌نظم. این گونه‌ی آخر مانند دگر-آرمانشهری است بدون توهم و گرانبها، و من مانده‌ام که آیا برخی از کلنی‌ها^۷ بدین گونه عمل نکرده‌اند. در موارد مشخصی آنها نقش دگر-آرمانشهرها را بازی کرده‌اند، مثلاً در حد سازماندهی‌ای کلی از فضاهای زمینی. مثلاً می‌توان به اولین موج استعمارسازی در قرن هفدهم فکر کرد، یا جامعه‌های پیوریتن‌ها (Puritan) که انگلیسی‌ها در آمریکا پدید آورده بودند و به‌طور کامل مکان‌هایی متفاوت از محیط بومی بودند. همچنین درباره‌ی آن کلنی‌های عجیب یسویت (Jesuit) که در آمریکای جنوبی تاسیس شدند و به‌طرزی شگفت‌انگیز و کاملاً بانظم تلاش می‌کردند که کمال‌خواهی انسان را در آن به نهایت نشان دهند. یسویت‌های پاراگوئه کلنی‌هایی تاسیس کرده بودند که در آنها هستی در هر قدم مقررات خود را می‌یافت. دهکده مطابق با یک نقشه‌ی دقیق در جایی مربع‌شکل زیر پای یک کلیسا واقع می‌شد؛ در یک سو، مدرسه بود؛ و در سوی دیگر گورستان - و پس از آن، در جلوی کلیسا خیابانی بود که تا آن سوی

^۷ جامعه‌های اولیه مهاجران اروپایی در آمریکا. م.

دهکده کشیده می‌شد و با خیابان دیگر یک صلیب را تشکیل می‌داد؛ هر خانواده کلبه‌ی کوچکی داشت در یک سوی یکی از این دو خیابان و بدین‌سان نشان صلیب به‌طور مشخص تولید می‌شد. مسیحیت فضا و جغرافیای دنیای آمریکایی را با نماد بنیادینش مشخص می‌کرد. زندگی روزانه‌ی افراد تنظیم شده بود، البته نه با سوت کارخانه، بلکه با ناقوس کلیسا. همه در یک زمان از خواب برمی‌خاستند، همه همزمان شروع به کار می‌کردند؛ نهار و شام دقیقاً سر ظهر و ساعت پنج خورده می‌شدند و بعد وقت خواب می‌آمد، و در نیمه‌شب آن چیزی می‌آمد که به آن بیداری زناشویی می‌گفتند، یعنی ناقوس در این ساعت به صدا درمی‌آمد و هر فرد وظیفه‌ی خود را در قبال همسرش انجام می‌داد.^۸

روسپی‌خانه‌ها و کلنی‌ها دو نوع افراطی دگر-آرمانشهری هستند. و بالاخره اگر بیندیشیم کشتی نیز یک فضای شناور است، جایی بدون جا، که با خودش هستی یافته است، که با خودش بسته می‌شود و همزمان بر بی‌نهایت دریا چیره می‌شود، و اینکه از بندری به بندری دیگر و از سویی به سوی دیگر می‌رود، از روسپی‌خانه‌ای به روسپی‌خانه‌ی دیگر. کشتی به راه بسیار دور می‌رود به کلنی‌ها، در جستجوی گرانباترین گنج‌ها که در جنگل‌ها و باغ‌ها پنهان‌اند. شما می‌دانید به چه دلیل کشتی منحصر به تمدن ما نبوده است، از قرن شانزدهم تا امروز، ابزار مهمی در گسترش اقتصاد بوده (من از آنچه امروز بوده سخن نمی‌گوییم)، و همزمان

^۸ شهرهای ایران در سده‌های میانه خود نمونه‌ای دیگر از این گونه دگر-آرمانشهرها هستند. میدان نقش‌جهان اصفهان برای نمونه از کیهان‌شناسی هدمند اسلامی الگو گرفته است. کاخ (قدرت سیاسی) رو به شرق و در مرکز جای دارد، مسجد (قدرت دین) دست راست آن قرار دارد و ورودی بازار (قیصریه، قدرت بازار) سمت چپ کاخ. میدان جلوی این سه مرکز یک فضای دگر-آرمانشهری است که در روزهای عزا جای تعزیه و عزاداری می‌شد، روزهای جشن بازی چوگان در آن برگزار می‌شد، و در روزهای هفته محلی بود برای کاروان‌هایی که کالا به شهر می‌آوردند یا از آن بیرون می‌بردند. حلقه‌های بازار این مجموعه را در محاصره داشت و خانه‌های مسکونی این همه و بعد از آن زمین‌های کشاورزی بودند و بالاخره باروی شهر بود که همه را در بر می‌گرفت. گنگدژ یا سیاوش‌گردی که سیاوش در توران ساخت، نمونه‌ی دیگری از این دگر-آرمانشهرها بود که خود نمونه‌ای بود از شهر آسمانی. از همین رو هم هست که رشک گرسیوز و افراسیاب را برمی‌انگیزد. سهروردی در یکی از رساله‌هایش این شهر آسمانی را در ارتباط با غریزه‌ها و توانایی‌های حسی و عقلی انسانی توصیف می‌کند. او این شهر را با اندام‌های انسان تشبیه می‌کند و با این همسانی معنای بخش‌های مختلف یک شهر را مشخص می‌کند. م.

بزرگترین منبع تخیل. کشتی به قول معروف یک دگر-آرمانشهر است. در تمدن‌های بدون کشتی، رویا می‌خشکد، و جاسوسی جای ماجراجویی را می‌گیرد و پلیس جای دزدان دریایی را.



مرزهای سیال فضا و قدرت

معنای فضا در رابطه با قدرت

فضا در اندیشه‌های فوکویی به معنای مکان یا جایی است که در آن روابط میان آدم‌ها تعریف و تبیین می‌شود و به این ترتیب مناسبات قدرت را در خود می‌نمایاند. از این نظر فضا هر جای مادی و مجازی است که روابط را به صورت عمودی یا افقی، و پایگانی و برابر نشان می‌دهد و در پی آن معنایی از آن فضا برای ما تولید می‌کند. اتاق خواب، میز ناهارخوری، ادبیات، نقاشی، خیابان، ورزشگاه، دادگاه، کشور، و... همه فضاهایی خاص هستند، زیرا معنایی خاص از روابط میان آدم‌ها را به ذهن متبادر می‌کنند. در فرهنگ ایرانی روابط قدرت در یک اتاق از طریق دو مفهوم بالا و پایین اتاق تعریف و بازنما می‌شود. برای همین عبارت “چرا اینجا؟ بفرمایید بالا بنشینید.” در این فرهنگ و تابع روابط قدرت است که برای ملموس و معناپذیر می‌شود. این مفهوم ثابت است، کاربرد آن اما سیال، یعنی بسته به موقعیت، تفکر میزبان و مهمان‌ها مختلف است. کسی که امروز مهم است و باید بالا بنشیند، ممکن است در موقعیتی دیگر و در مقایسه با مهمان مهمی دیگر این موقعیت را از دست بدهد و پایین بنشیند.

در کلاس جای معلم در مقایسه با دانشجویان نمود دیگری از روابط قدرت را نشان می‌دهد. چنانکه جای آخوند روی منبر در مقایسه با مردمی که پایین در محضر او نشسته‌اند اشاره به جایگاه پایگانی او در دین دارد. ورزشگاه نیز به‌شکلی

وارونه روابط قدرت را نشان می‌دهد. این مکان در جامعه‌های مدرن نقش مهمی بازی می‌کند، زیرا تماشایی از لحاظ مکانی جایی بالای دست بازیگران قرار می‌گیرند و بازیگران در واقع آنجا هستند تا برای آنها بازی کنند. همزمان اما بازیگران با استعداد خاصشان در موقعیت برتر قرار می‌گیرند. در ورزشگاه تماشایی به دلایل مختلف خود زیر نظر هم گرفته می‌شود. این اوست که با خرید بلیط درآمد برای باشگاه‌ها و نهادهای اقتصادی فراهم می‌کند. از این زاویه مطالعه‌ی او بسیار مهم است. دیگر اینکه این اوست که با احساسات خود پیوندهای مجازی میان مردمان خاصی را - چه یک تیم در مقابل تیم دیگر باشد و چه یک کشور در مقابل کشوری دیگر - تحکیم می‌کند. در واقع ورزشگاه فضایی فوق‌العاده سیال و در عین حال تعیین‌کننده در بهنجار کردن روابط میان مردم و میان مردم و نهادهای مختلف.

فضا در رابطه است که تعریف و معین می‌شود؛ به‌ویژه در رابطه با قدرت. خیابان نمونه‌ی بسیار مهمی برای درک این موضوع است. خیابان فضایی است که هر کس و در هر زمان که بخواهد می‌تواند از آن استفاده کند. رفت و آمد از نخستین کارکردهایی است که در فضایی به نام خیابان روی می‌دهد. مردم از خیابان استفاده می‌کنند تا سر کار بروند، به خانه برگردند، به سینما بروند، خرید کنند و جز آن. قدرت از خیابان به‌عنوان شریان اقتصادی استفاده می‌کند. در واقع خیابان پیونددهنده‌ی نهادهای سیاسی، فرهنگی و اجتماعی است. از این رو حفظ خیابان و تامین امنیت آن از مهمترین کارهای قدرت است و با تمام توان سعی می‌کند که جریان خیابان قطع نشود. اما آنگاه که مردم به‌صورت جمعیت واحد سیاسی خیابان را قرق می‌کنند یا از آن برای نمایش قدرت خود بهره می‌گیرند، کارکرد آن تغییر می‌کند. خیابان در این حالت بدل به ابزاری ضد قدرت حاکم می‌شود؛ از این رو قدرت سیاسی توسط پلیس و ارتش تلاش می‌کند خیابان را به شرایط مطلوب خود درآورد و آن را باز بدل کند به شریانی برای جریان یافتن خون اقتصاد. به این منظور آن را می‌بندد و از تجمع مردم جلوگیری می‌کند.

فوکو درباره‌ی فضا و قدرت چندین مقاله و سخنرانی دارد. یکی از مهمترین آنها درباره‌ی اعمال قدرت است در سه فضای مهم که عبارت‌اند از:

سرزمین، ما این فضا را با اصطلاح تمامیت ارضی تعریف می‌کنی.¹ فضای جمعیت، یعنی شیوه‌هایی که قدرت اعمال می‌کند تا با آنها جمعیت را در داخل مرزهای خود کنترل کند. و بالاخره تن، که باز درباره‌ی شیوه‌هایی هستند که قدرت اعمال می‌کند تا فرد را کنترل کند یا بر آن وادارد که از جانب آن بر دیگران اعمال قدرت کند. فضای اول را می‌توان در رابطه با شهرداری، یعنی قدرت ایجاد امنیت در درون مرزها تعیین کرد. شهریار اینجا در یک تن یا یک نهاد نمود می‌یابد. شاه، رئیس جمهور یا نخست‌وزیر نمود فردی این قدرت است، و نهادهای مختلف، به‌ویژه در جامعه‌های دمکراتیک نموده‌ای غیر انسانی آن است. وی در جایی دیگر شیوه‌ی اداره‌ی جامعه در دوران مدرن را با "قدرت انضباطی/تنبیهی" توصیف می‌کند. این نهادها در فضای دوم و بر جمعیت نیز اعمال قدرت می‌کنند. گرچه اینجا رابطه دو سویه است، یعنی میان جمعیت که تولید قدرت می‌کند و نهادها که با تفویض شدن قدرت به آنها تمرکز نهادی قدرت را پدید می‌آورند. تن فضای سوم است. در اینجا نیز قدرت در رابطه تولید و تعیین می‌شود، اما مکانیسم‌های اعمال قدرت دوگانه است، و یک از طریق اعمال قهری روی می‌دهد و دو از طریق کنترل خود شخص بر خود.

این سه فضا صورت مادی نیز دارند و ما در ادامه به جلوه‌هایی از آن در فضاهای خصوصی و عمومی خواهیم پرداخت.

فضای شخصی، فضای عمومی

در رقص غربی هر کس یک فضای شخصی دارد و یک فضای مشترک. زن، مثل مرد، در فضای شخصی خود حاکم بر حرکات خود است. در فضای مشترک اما زن توسط مرد هدایت می‌شود. این شرایط را می‌توان نماد رابطه‌ی زن و مرد در جامعه‌ای چون ایران دانست. در فضای خصوصی زن می‌تواند حاکم بر رفتار خود باشد، اما در فضای عمومی این همیشه مرد است که رفتار او را کنترل می‌کند. فضای مشترک فضای مردانه است. از اندرونی که بیرون می‌آییم فضا

¹Lectures at the Collège de France, ed. Arnold Davidson, tr. Graham Burchell, 2003

کاملاً مردانه می‌شود. در فضایی چنین مسلط یا جا برای زن نیست یا اگر هست باید با فضای خصوصی‌اش حضور یابد، برای همین هم زن را با چادرش در این فضا می‌یابیم. بنابراین پوشیدگی بازنمای یک مفهوم است که در فضا تجسم می‌یابد. مفهومی که رابطه‌ی زن را به‌عنوان فرمانبر در قبال با مرد تنظیم می‌کند. مرد به‌طور سنتی در هر دو فضای خصوصی و عمومی دارای یک نقش مسلط است. زن می‌تواند با جاذبه‌های جنسی خود مرد را برای لحظه‌هایی مقهور قدرت خود کند، اما این تسلط اصولاً دمی بیشتر نمی‌یابد و پس از آن مرد دوباره سلطه‌ی خود را بازیابی‌یابد.

فضای شخصی و عمومی در جامعه‌ی سنتی کارکردی دیالکتیکی داشته‌اند و در چنین حوزه‌هایی وظایف مرد و زن تعریف می‌شده‌اند. مرد در هر حالت فرمانروا معرفی شده و زن در هر حال فرمانبر. این موضوع به‌ویژه در فضای عمومی، آنجا که زن مجبور بوده خود را کاملاً مقهور نشان دهد، رخ می‌نماید. چادر برای زن مانند است به گوشزد کردن قانون خدشه‌ناپذیر فرمانبری. در واقع پوشیدگی زن تاکید نانوشته‌ی امر فرمانبری است. چنانکه ریش، لباس‌ها و کلاه‌های مشخص برای مردان نمایانگر نقش و جایگاه طبقاتی آنها بوده است.

نکته‌ی قابل تامل درباره‌ی این دو فضا حد و درجه‌بندی آن است. معماری خانه‌های قدیمی به‌خوبی این کارکرد دیالکتیکی را نمایان می‌کنند. اندرونی و بیرونی خانه نماد هر دو فضا است. حیاط با در به کوچه به فضای عمومی می‌پیوندد برای همین پایان بخش بیرونی خانه است. مهمانخانه و سپس محل کار مرد در خانه بخش‌های عمیق‌تر بخش بیرونی است. زن در این بخش‌ها محدودیت داشته است، زیرا مردان غریبه می‌توانسته‌اند در اینجاها با مرد خانه ملاقات کنند. بعد از این قسمت‌ها اتاق‌هایی هستند که پله به پله خصوصی و خصوصی‌تر می‌شوند. اتاق نشیمن، آشپزخانه و پستو بخش‌های مختلف اندرونی هستند. از آن میان پستو نهان خانه‌ای است در دل اندرونی خانه و البته خصوصی‌ترین بخش آن. زن در این بخش‌ها نقش بسیار قوی‌ای دارد. این نقش با قانون نیز پشتیبانی می‌شود. مرد غریبه و حتی خودی نامحرم نمی‌تواند در این بخش‌ها حضور یابد. در واقع حتی برادر شوهر هم در این بخش‌ها غریبه است. واژه‌ی نامحرم بهترین

واژه بود برای تعریف موقعیت مرد در فضای خصوصی. اگر مرد نامحرمی در یکی از این بخش‌ها پیدا می‌شد مسئله کاملاً ناموسی قلمداد می‌شد. بنابراین مرد در این ناحیه کمتر توان حضور داشت. مرد خودی، یعنی شوهر، در این ناحیه اگرچه در اختیار زن نبود اما کاملاً حضوری لحظه‌ای و موقت داشت.

فرهنگ در اصل فراهم‌آورنده‌ی تمام شرایطی است که با آن مردم می‌توانند این فضاها را از هم تفکیک کنند. نکته‌ی دیگر اینکه با قانون‌هایی نانوشته اما قدرتمند مناسبات میان این فضاها، و جایگاه و وظایف مرد و زن کامل تعریف و اعمال می‌شود. قدرت در فضا خود را به نمایش می‌گذارد؛ تا آنجا که فضا بیش از هر چیز خود را در رابطه تعریف و تبیین می‌کند؛ آن هم به‌ویژه در رابطه با قدرت.

برای بسیاری فضا در معنای مکان است، یعنی جایی که به‌دلیلی مورد استفاده قرار می‌گیرد. اگر از این زاویه به فضا بنگریم، چادر زنان را نباید فضا بدانیم. اما اگر از زاویه‌ی رابطه بنگریم فضا جایی است که در آن روابط قدرت به نمایش گذارده می‌شود. با این نگاه چادر را هم باید یک فضا تعریف کرد؛ فضایی خصوصی که خود را در مکانی عمومی به نمایش می‌گذارد و همراه آن از مردم می‌خواهد روابط از پیش تعریف‌شده‌ای را رعایت کنند. هر کس می‌داند که چادر به خودی خود هیچ نقش حفاظتی ندارد و تنها در رابطه با قدرت است که مردم به خود اجازه نمی‌دهند که به این فضا تخطی کنند. این قدرت می‌تواند از بالا و توسط نهادهای سیاسی، انتظامی یا دینی حاکم بر جامعه تحمیل شود یا از طریق قدرت فرهنگی و توسط باوری که مردم بدان دارند. تخطی از آن نیز نمود پیچیده‌تری از روابط قدرت است. اگر در جامعه‌ای قدرت فرهنگی، سیاسی و دینی با هم همخوان باشند، در این صورت تخطی یک امر ضدقانونی قلمداد می‌شود. در مقابل اگر میان این سه رکن در جامعه همخوانی‌ای وجود نداشته باشد، تخطی معنای مختلف به خود می‌گیرد که روی یک طیف از تخطی تا انقلابی تعریف‌پذیر می‌شوند. چادر در جامعه‌ای سنتی که همه‌ی عناصر فرهنگی، سیاسی و دینی آن با هم همخوانی دارند، نمود یک فضای قابل احترام توسط همگان است. در این حالت اگر مردی به خود اجازه دهد که چادر را از سر زنی بردارد خاطی

قلمداد می‌شود یا اگر یک زن بخواید چادر از سر بردارد به همان گونه خاطی دانسته می‌شود. اما در جامعه‌ای که خواست مردم در فرهنگی باز نمود یافته است، چادر دیگر مظهر خواست عمومی نیست و در این حالت جامعه به دو شق می‌شود: آنان که می‌خواهند زنان به اجبار چادر سر کنند و آنانی که در مقابل خواهان آزادی زنان در این باره هستند. تقابل میان این دو گروه پیش از هر چیز در شکاف میان نیروهای تولیدکننده‌ی قدرت در جامعه نمود می‌یابد. بنابراین، چادر نمود بارز برای تعریف پایگانی قدرت در جامعه می‌شود، گرچه تنها شیوه‌ی نمود این مسئله نیست.

خیابان نمونه‌ی بسیار مهم دیگری برای درک این موضوع است. خیابان فضایی است که هر کس و در هر زمان که بخواید می‌تواند از آن استفاده کند. رفت و آمد از نخستین کارکردهایی است که در فضایی به نام خیابان روی می‌دهد. مردم از خیابان استفاده می‌کنند تا سر کار بروند، به خانه برگردند، به سینما بروند، خرید کنند و جز آن. اما آنگاه که مردم به صورت جمعیت واحد سیاسی خیابان را قرق می‌کنند یا از آن برای نمایش قدرت خود بهره می‌گیرند، کارکرد خیابان تغییر می‌کند. خیابان در این حالت بدل به ابزاری ضد قدرت حاکم می‌شود؛ از این رو قدرت سیاسی توسط پلیس و ارتش تلاش می‌کند خیابان را به شرایط مطلوب درآورد و آن را باز بدل کند به شریانی برای جریان یافتن خون اقتصاد.

گفتیم که فضا در رابطه تعریف می‌شود، اما چه چیز تفاوت میان فضای خصوصی و عمومی را معین می‌کند و ما چگونه این تفاوت‌ها را می‌شناسیم و بر پایه‌ی چه قدرتی رعایت می‌کنیم؟ برای اینکه بتوانیم پاسخ‌های روشنی برای این پرسش‌ها فراهم کنیم لازم است که کارکرد قدرت را در فضا تعریف کنیم. فضاهای خصوصی و عمومی تابع قدرت‌های فرهنگی و دینی تعیین می‌شوند. اما قدرت‌های اقتصادی و سیاسی تعیین می‌کنند که چه کسانی از این فضاها استفاده کنند یا سهم هر کس از این فضاها چه اندازه باشد.

فوکو درباره‌ی فضا و قدرت چندین مقاله و سخنرانی دارد. یکی از مهمترین آنها درباره‌ی اعمال قدرت است در سه فضای مهم که عبارت‌اند از: سرزمین، جمعیت و تن. سرزمین فضایی است گسترده که ما آن را با اصطلاح

تمامیت ارضی تعریف می‌کنیم. جمعیت فضای دوم است که قدرت با دو شیوه‌ی قهری و نرم سعی در کنترل و مهار آن در داخل مرزهای سرزمین دارد. و بالاخره تن، که قدرت اینجا نیز با دو شیوه قهری و نرم آن را کنترل و مهار می‌کند. فضای اول را می‌توان در رابطه با شهریاری، یعنی قدرت ایجاد امنیت در درون مرزها تعیین کرد. شهریار یا در یک تن نمود می‌یابد یا در یک نهاد. شاه، رئیس‌جمهور یا نخست‌وزیر نمود فردی این قدرت است و نهادهای اعمال قدرت، به‌ویژه در جامعه‌های دمکراتیک نمودهای غیر انسانی آن هستند. روی هر یک از این سه فضا است که می‌توان مفهوم خصوصی و عمومی را تعیین کرد: یعنی سرزمین، جمعیت و تن، گرچه در بسیاری موارد ما از استعاره برای بیان این مفهوم‌ها بهره می‌گیریم، مثلاً سرزمین را تشبیه به مادر یا پدر می‌کنیم، سرزمین مادری یا پدری. خانه و فضاهای اندرونی و بیرونی آن نیز مدل‌های دیگری برای مشخص کردن فضاهای مختلف هستند. چنانکه حجاب مفهوم فضای خصوصی در مکان عمومی است. در این مورد مرد و زن هم تفاوت نمی‌کند. همه‌ی فرهنگ‌ها هم این مفهوم را دارند. آنچه متفاوت است درجه و شدت و حدت آن است. هیچ فرهنگی بدون لباس بودن را نمی‌پذیرد و تعریفی از پوشش دارد. مثلاً فرهنگ مدرن غرب روی یک تکه، مایو، برای مردان و دو تکه، شورت و سینه‌بند، برای زنان توافق دارد. فاصله‌ی این تعریف از تعریف پوشش در دوره‌ی ویکتوریا در انگلیس برای نشان دادن دگرگونی‌هایی که در جامعه‌ی غرب روی داده بسیار جالب است. در آن دوران زنان مجاز به نشان دادن قوزک پا بودند و نه بیشتر. جنبش اعتراضی فمنیست‌ها در این دو دهه نیز در جای خود قابل تامل است. بسیاری از این تظاهرات در اعتراض به تکه‌ی دوم برای زنان بوده است. اسلام پوشش را کامل تعریف می‌کند و اصرار بر این دارد که زنان کامل پوشیده باشند. برای مردان نیز پوشش تعریف شده‌ای وجود دارد. مفهوم تعیین‌کننده و محدودکننده برای اسلام تحریک جنسی است. تحریک جنسی حد و مانع پوشش برای مردان و زنان است. فرهنگ ایرانی از این نظر با اسلام در تضاد است. پوشش، و حتی پوشش در حد غیرتحریک‌کننده در فرهنگ ایرانی نیز اهمیت دارد، اما محدودیت آن کمتر است و

با پوشش کمتری تعریف می‌شود. بخشی از درگیری‌های زنان در جامعه‌ی ایران با نهادهای متمرکز قدرت در همین تعریف‌ها است.

مرزهای سیال در خانه‌های ایرانی

فضای درون خانه‌های ایرانی از نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم شروع به تغییرات جدی کرده است. این تغییرات نخست و بیش از هر چیز تاثیر بر دو مفهوم اندرونی/بیرونی یا خصوصی/عمومی داشته است. شرایط اقتصادی، فرهنگی و سیاسی نقش مهمی در این تغییرات بازی کرده است. چنانکه رشد جمعیت هم از لحاظ سیاسی و هم از لحاظ اقتصادی تاثیر به‌سزائی داشته است، به‌ویژه از سال‌های ۱۹۷۰ به این سو که جمعیت در زمانی بسیار کوتاه دو برابر شده است. بنا بر برخی قرائن جمعیت تقریبی ایران در آغاز سده‌ی بیستم حدود ده میلیون بود. از آن زمان به بعد رشد جمعیت در ایران سریع شد تا آنجا که در پایان آن سده جمعیت هفت بار بیشتر شده بود و اکنون نیز که یک دهه از سده‌ی بیست و یکم گذشته جمعیت دارد به مرز هشتاد میلیون نزدیک می‌شود. رشد جمعیت و شرایط اقتصاد سرمایه‌داری نقش مستقیمی بر ساختارهای شهری و به‌تبع آن خانه‌سازی ایران داشته است. از نتایج مستقیم آن همین تغییر مفهوم اندرونی/بیرونی در خانه‌ها است. از مهمترین عوامل در اینجا کوچکتر شدن مساحت خانه‌ها است. عامل دوم استقلال خانواده‌هاست. در حالی که در اوائل سده‌ی بیستم هنوز پسران بعد از تشکیل خانواده همچنان در خانه‌ی پدری اقامت می‌کردند. در پایان سده‌ی بیستم داشتن خانه‌ای مستقل از ضروریات فرهنگی محسوب می‌شود. طبعاً مساحت زیر ساخت به‌نسبت سال‌های نخست سده‌ی بیستم سه چهار برابر کوچکتر شده است. همزمان، به دلیل گرانی زمین، استفاده از فضا برای ساختن خانه/آپارتمان، به‌ویژه در شهرهای بزرگ، بسیار رایج شده است. این امر در تغییر مفهوم اندرونی/بیرونی بسیار مهم بوده است.

نخستین تغییر مفهومی با حذف اصطلاحات اندرونی/بیرونی روی داد. این تحول بیشتر فرهنگی بود تا اقتصادی. از میان رفتن معماری سنتی که مفهوم اندرونی/بیرونی را به صورت مذهبی در خود جای داده بود، خود باعث محو این

اصطلاح‌ها شد. به دنبال آن، مفهومی‌های جدیدی خصوصی/عمومی برگرفته از فرهنگ سرمایه‌داری غربی جای آنها را گرفت. از آن زمان به این سو کوچک و کوچکتر شدن فضای خصوصی به نفع فضا عمومی در خانه یک روند دائمی شده است. در مرحله‌ی نخست همچنان بخشی از خانه به‌عنوان یک بخش اندرونی و در مرحله‌ی دوم خصوصی وجود داشت. این بخش شامل اتاق نشیمن، اتاق‌های چندکاره شامل خواب، کار و مطالعه، پستو و آشپزخانه می‌شد، اما در مرحله‌ی دوم با بی‌ثبات شدن مرزهای خصوصی و عمومی این دو فضا به چالش گرفته شدند. نخست پستوها به دولا‌ب‌های کوچک بدل شدند. اتاق‌های چندکاره نیز بیشتر جا به اتاق خواب با یک تخت‌خواب بزرگ دادند و اتاق نشیمن با اتاق پذیرائی در هم ادغام شد و حال به صورت چندکاره و در ارتباط با آشپزخانه محل تجمع خانواده شد. اما در مرحله‌ی سوم که در همین دو دهه‌ی اخیر شاهد آن هستیم باز هم فضای خصوصی کوچکتر و کوچکتر شده است. در این مرحله اتاق خواب به‌عنوان آخرین پایگاه برای حفظ امور خصوصی نگه داشته شد و همزمان مرزهای خصوصی و عمومی در دیگر بخش‌های خانه صورت سیال یافتند. آشپزخانه که زمانی در ژرفترین نقطه‌ی اندرونی قرار داشت، در خانه‌های مدرن امروز به قلب خانه و درست در کنار یا دل اتاق نشیمن/پذیرائی جای گرفته است. حال نیز از میان رفته یا با اتاق نشیمن/پذیرائی ادغام شده است. مرزهای جدا کردن این بخش‌ها هم صوری شدند، مثلاً به جای دیوارهایی که آشپزخانه را از اتاق نشیمن/پذیرائی جدا می‌کرد، اکنون تنها یک ردیف کابینت کوتاه این کار را انجام می‌دهد. این دیواره‌ی کوتاه تمام فضای باز آشپزخانه و اتاق نشیمن/پذیرائی را به هم پیوند می‌دهد. دستشویی نیز که زمانی بیرون از مجموعه‌ی ساختمان و گوشه‌ی حیاط جای داشت اکنون با یک در و حداکثر یک راهرو کوتاه از اتاق نشیمن جدا می‌شود. سیال بودن مرزهای میان خصوصی و عمومی حتی تا آنجا پیش رفته که در آپارتمان‌های کوچک، اتاق خواب نیز دوباره چندکاره شده است و حتی با اتاق نشیمن در مواردی یکی گشته است؛ چنانکه اتاق ناهارخوری نیز به همین قیاس بخشی از فضای عمومی خانه شده و نقش چندکاره یافته است.

روند تغییر مفهوم خصوصی/عمومی یا اندرونی/بیرونی از سوی دیگر رابطه‌ی مستقیمی با مناسبات قدرت در جامعه داشته است. اندرونی در معماری سنتی بخش انحصاری زن بود. خداوند این بخش زن خانواده بود که به امور آشپزی و خانوادگی می‌پرداخت. بنابراین آشپزخانه در دل اندرونی جایی در ته خانه داشت؛ مکانی پنهان از چشم همه. پستو دومین اتاقی بود که توسط زن خانه اداره می‌شد. این اتاق هم در پنهان‌ترین جای خانه قرار داشت. اندرونی در معماری سنتی پنهان‌ترین بخش باید می‌بود. گرد آن اتاق‌هایی بودند که خصوصی بودند ولی در مواقع ضروری بدل به مکانی برای مهمان‌های غریبه می‌شدند و به این ترتیب بدل به مکانی عمومی می‌شدند. در این حالت زن خانه از این منطقه ناپدید می‌شد یا حق ورود به آن را از دست می‌داد و از پشت پرده یا در آشپزخانه و در تماس با مرد خانه بخش آماده کردن غذا را به عهده می‌گرفت. اما زمانی که مهمانی در کار نبود یا بستگان نزدیک در خانه بودند زن می‌توانستند با چادر در این فضا حضور یابد.

بیرونی از آن سو فضایی بود که رابطه‌ی بیرون، در معنای کوچه، شهر و کار، را با بخش درونی خانه برقرار می‌کرد. خداوند این بخش به‌طور مسلم مرد بود. جایی که او با مهمانان مرد که از بیرون برای کار یا تفریح می‌آمدند، ملاقات می‌کرد. این بخش ممکن بود تنها یک یا چند اتاق باشد، اما مرز و نقطه‌ی ارتباطی آن با بخش اندرونی بسیار مشخص بود. در معماری سنتی این دو فضا با مرزهای مشخص از هم جدا می‌شدند و از آن مهمتر جای سازش درباره‌ی این مرزها هم وجود نداشت. اندرونی بی‌چون و چرا اندرونی بود و هیچ جای کوتاه آمدن درباره‌ی آن وجود نداشت. این مرزهای مشخص و آن تقسیم‌بندی سنتی خانه همه نشان از قدرت بی‌رقیب مرد به‌عنوان خداوند اصلی خانه داشت. آشپزخانه، محل کار زن، در نقطه‌ای در عمق خانه بود؛ زیرا، یک) او فرمانبر شوهر، پدر یا برادر بود؛ دو) باید به‌عنوان بخشی از تعلقات مرد خانه از دید همگان دور می‌ماند.

اما خانه‌ها و آپارتمان‌های جدید دانسته یا نادانسته رابطه‌ی قدرت میان زن و مرد را نیز به چالش کشیده است. آشپزخانه اکنون شده جایی در مرکز خانه،

کنار یا بخشی از اتاق مرکز نشیمن. مرزهای خصوصی میان آنها نیز محو و سیال شده است. این مسئله حضور مرد و نقش سنتی او را در خانه به حاشیه برده است. مرد دیگر جای ویژه‌ای در خانه ندارد، مگر اتاق خواب که آن را هم باید با زن شریک باشد؛ و از قضا و بنا به ضرورت‌های اقتصادی و اجتماعی بیشتر در اختیار زن است تا مرد. از آن سو، مرکز کار او مثل بیشتر به بیرون از خانه رانده شده است، یعنی جایی در بازار، کارخانه، یا اداره. مهمان نیز در این شرایط، گرچه نامحرم، همچنان ناگزیر است در بخشی از فضای خصوصی خانه باشد، یعنی اتاق نشیمن و ناهارخوری. در این حالت او حتی نسبت به آشپزخانه هم دید کافی دارد، چیزی که در گذشته محال قلمداد می‌شد. و اینجا است که ما هنوز شاهد یک نوع مقاومت سنتی هستیم. در اینجا و بیشتر در خانه‌های مرفه، یک آشپزخانه‌ی کوچک پشت آشپزخانه‌ی به اصطلاح اصلی و باز ساخته شده است. در این آشپزخانه که در یک چهار دیواری محدودی جای دارد و هم‌هی وسایل آشپزی را دارا است، زن هنگام حضور نامحرم در خانه در آنجا کار می‌کند. زن در این اتاق بسیار کوچک، که مانند است به یک سلول زندان، ناگزیر است برای ساعت‌ها کار کند. و علت هم این است که شرایط اقتصادی و فرهنگی آن امکانات سابق را از او گرفته است.

روند تغییر خانه‌های شهری در ایران بر مناسبات خانوادگی نیز تاثیر فراوان داشته است. این روند به‌ویژه در رابطه‌ی مادر با کودکان قابل مشاهده است. زنان همچنان، و با وجود کار در بیرون، وقت بیشتری را در خانه و با فرزندان می‌گذرانند. آنها زمان زیادی را برای کمک به آموزش کودکان اختصاص می‌دهند. از این نظر نقش زنان در اداره‌ی امور بیشتر از پیش شده است. به‌خاطر این موضوع خانه بیشتر در اختیار آنان است و کمتر در اختیار مردان. استفاده‌ی چندگانه از اتاق‌ها اغلب در جهت هدف‌هایی است که زن خانه تعیین می‌کند. یا حداقل اولویت با نیازهای آنان است.

اگر از این نظر به خانه‌های مدرن در ایران بنگریم خواهیم دید که رابطه‌ی زنان و مردان تابع نوع فضاهای کاربردی در خانه تغییر کرده است. اگر خانواده را هسته‌ای بدانیم که در آن اولین گونه‌ی قدرت در روابط شکل می‌گیرد، در این

صورت باید بگوییم که روابط قدرت در خانواده‌های ایرانی دارد به نفع زن و کم‌رنگ شدن نظام سنتی مردسالاری پیش می‌رود. درست است که گفتمان قضایی حاکم بر کشور مخالف این روند و به نفع مرد عمل می‌کند، اما ساختار فضایی خانه‌ها دارد ترکی جدی بر این مناسبات وارد می‌کند. نقش و حضور زنان در فضاهای عمومی خود چالش دیگری در مقابل شکل سنتی روابط قدرت پدید آورده که همخوان با شرایط حاکم بر فضاهای درون خانه به تندتر شدن تغییر روابط به‌رغم خواست جناح سنتی در جامعه کمک می‌کند.

جعبه ابزار فوکو

اخلاق (ethics): اخلاق به معنای رابطه‌هایی است که یک نفر با نفر دیگر برقرار می‌کند. آزادی شرط ضرور برای عمل اخلاقی است، یعنی امکان‌پذیری یک عمل در مقیاسه با عملی دیگر. فوکو میان کدهای اخلاقی (که خیلی ساده مجموعه‌ای از قواعد و آموزه‌ها هستند) و خود اخلاق تفاوت قائل است. نظر او این است که چهار وجه وجود دارد که شخص خود را، به‌عنوان یک فرمانبر تابع اصول اخلاقی می‌کند. نخستین وجه مربوط است به بخشی از فرد که بر نقطه‌ی محوری عمل اخلاقی تمرکز دارد. وجه دوم متوجه‌ی آن چیزی است که باعث می‌شود فرد اجبارهای اخلاقی را بشناسد. وجه سوم مربوط است به معنایی که افراد منتقل و بر خود اعمال می‌کنند. وجه چهارم متوجه‌ی آن بخش از فرد است که به‌عنوان یک شخص می‌خواهد وجود داشته باشد.

اخلاق فوکویی (Foucault's ethics): برخلاف نظری رایج که فوکو را بی‌اخلاق و غیرسیاسی می‌انگارد، وی دیدگاه‌های قوی‌ای درباره‌ی رویکردهای اخلاقی دارد و اصرار دارد آنها را در کارهایش به کار گیرد. هدف او اما نشان دادن اعمال به‌ظاهر بهنجارِ قدرت است که به‌عنوان امور "غیرقابل تحمل" تعبیر می‌شوند. وی فکر می‌کند که اعمالِ قدرت تنها زمانی قابل تحمل است که رد خود را بیوشاند. وی وظیفه‌ی خود را در این می‌بیند که به مردم آگاهی دهد چگونه بسیاری از اعمال به‌نظر معمولِ قدرت در واقع غیرقابل تحمل هستند و نشان دهد که این امور می‌توانند متفاوت باشند.

اخلاق و سیستم اخلاقی (morality and moral systems): فوکو اخلاق را مجموعه‌ای از ارزش‌ها و قواعد برای عمل تعریف می‌کند. ارزش‌ها و قواعدی که توسط نهادهایی چون خانواده، سیستم‌های آموزشی و کلیساها به افراد و گروه‌ها پیشنهاد می‌شود. بحث او این است که “خوب” چیزی است که باید اعمال شود و نه آنکه کشف شود.

اعتراف (confession): فوکو می‌گوید که عمل دینی اعتراف‌گیری در قرن هجده و نوزده سکولار (غیردینی) شد. مردم توسط دانش‌هایی چون روانشناسی ترغیب می‌شدند تا خواهش‌های درونی و اعمال جنسی خود را اعتراف کنند. این اعتراف‌ها بعد بدل می‌شدند به داده‌هایی برای دانش‌های اجتماعی تا با استفاده از این آگاهی‌ها مکانیسم‌های کنترل اجتماعی را بسازند. بدین‌سان فوکو بر آن است که اعتراف مدرن به‌عنوان فرمی از قدرت-آگاهی عمل می‌کند.

انسانگرایی و مرگ انسان (humanism and the death of man): در سال‌های ۱۹۶۰، فوکو به نقد فلسفه انسانگرایی می‌پردازد که در آن باور به چیزی داشت به نام “طبیعت انسانی” یا “انسان” و اینکه این طبیعت در مرکز تمام آگاهی و اخلاق قرار دارد. فوکو همچنین مرگ انسان را به مرگ خدا مربوط می‌کند.

ایدئولوژی (ideology): در کل فوکو مفهوم ایدئولوژی را قابل استفاده نمی‌دانست و هر گاه به آن ارجاع می‌داد، معمولاً آن را نقد می‌کرد. ایراد او این است که یک اصطلاح “حقیقتی” را پیشنهاد می‌کند که ایدئولوژی در مقابل آن می‌ایستد؛ دو، نشان می‌دهد که ایدئولوژی در مقابل زیرساخت‌ها می‌ایستد؛ سه، یک موضوع جهانشمول را پیشنهاد می‌دهد و اعتنایی به امور نسبی ندارد.

آرمانشهر (Utopias): فوکو در این باره بحث می‌کند که آرمانشهر طراحی یک سیستم اجتماعی است برای جایگزین کردن با آنچه موجود است. آرمانشهر بنابراین سیستمی آفریده شده است که بخشی از مسائل سیستم‌های پیشین را نیز در خود جمع دارد.

آزادی (freedom): فوکو مشخص می‌کند که او به “آزادی کامل انسان” باور دارد. همچنین او خلاف دیدگاه‌های اگزیستانسیالیست و قرن نوزدهم است که معتقد به آزادی تجربیدی و “فرمانبر آزاد” بودند. او می‌گوید که آزادی یک عمل است نه یک هدف برای رسیدن. آگاهی با قواعد و محدودیت‌ها آغاز می‌شود، نه با آزادی. همچنین آزادی یک شرط است برای اعمال قدرت.

باستانشناسی (archaeology): “باستانشناسی” اصطلاحی است که فوکو در سال‌های ۱۹۶۰ استفاده می‌کرد تا رویکرد خود به تاریخ‌نگاری را توصیف کند. باستانشناسی در

پی آزمودن ردهای گفتمانی و نظم‌هایی است که از گذشته باقی مانده و بر آن است که "تاریخ معاصر" را بنویسد. به سخن دیگر، باستانشناسی درباره‌ی نگاهی به تاریخ است برای فهمیدن روندی که منجر به امروز ما شده است.

باستانشناسی در مقابل تبارشناسی (archaeology versus genealogy): توضیحات فوکو درباره‌ی تفاوت میان باستانشناسی و تبارشناسی در کل مبهم و توهم‌برانگیز است. ابزارهایی که او در هر دو روش به کار می‌برد بیشتر متوجه‌ی یک مفهوم و هدف بوده‌اند. اما، اگر باستانشناسی سطحی را نشان می‌دهد که در آن همسانی‌ها و ناهمسانی‌ها نشان داده می‌شوند، یعنی سطحی که در آن چیزها خیلی ساده نظم می‌یابند تا فرم‌های معنادار آگاهی را تولید کنند، در این صورت این واژه مهمتر از تبارشناسی است. تبارشناسی مشخصاً با زیر-بنیاد آگاهی و فرهنگ کار می‌کند، اما فوکو آن را به‌عنوان سطحی توصیف می‌کند که در آن زمینه‌های درست و غلط از طریق مکانیسم‌های قدرت متمایز می‌شوند.

بایگانی (archive): این یک اصطلاح تکنیکی است و فوکو آن را در **باستانشناسی آگاهی** به کار برده است. این نمایانگر تمام آثار مادی است که از دوره‌ی خاصی از تاریخ و فرهنگ باقی مانده. پژوهشگر در بررسی این بازمانده‌ها می‌تواند داده‌های همچنان معتبر تاریخی از یک دوره را تقلیل دهد، البته اگر به دانش می‌نگرد، یا یک دوره را به بدنه‌ی فکری مسلط بر آن دوره بکاهد. هیچ کدام از این مفهوم‌ها ارزش پیش‌بینی کردن ندارند و همه محدودیت نظم‌های تاریخی را توصیف می‌کنند.

بهنجار، نابهنجاری، بهنجار کردن (normal and the pathological, normalization): بحث فوکو این است که جامعه‌ی معاصر بر مبنای مفهوم پزشکی بهنجار شکل گرفته است تا مفهوم قضایی منطبق با کدها و قوانین. بنابراین مجرمان به‌عنوان بیمار "درمان" می‌شوند و نه به‌عنوان قانون‌شکن مجازات. در نهادها و سیستم بهنجارهای ما یک تنش رازآلود وجود دارد که مبنای آن تنش میان بهنجارهای پزشکی و بهنجارهای قضایی است.

پدیدارشناسی (phenomenology): ایراد فوکو به پدیدارشناسی در این است که اگر پدیدارشناسی در پی کشف اصل/حقیقت است، یعنی یافتن موضوع در جریان تحلیل زندگی روزانه، هدف او یافتن مفهوم‌های فرجامین از یک موضوع ثابت است، تا حدی که او و دیگران همیشه بتوانند نگاه متفاوتی داشته باشند.

پست‌مدرنیسم و مدرنیسم (postmodernism and modernity): فوکو درباره‌ی پست‌مدرنیسم هیچ نظری ن داده است، جز آنکه چقدر این اصطلاح گنگ و نامشخص است، آن هم در ارجاعی کنایی به این صورت “پست‌مدرنیستی” مبهم و مسئله‌زا است.

پنوپتیکون، پنوپتیکونیسیم و زیر-نظر-داشتن (Panopticon, panopticism and

surveillance): پنوپتیکون نقشه‌ی یک زندان بود که توسط جرمی بنتهم (Jeremy Bentham) در پایان قرن هجدهم طراحی شد. زندان سلول‌هایی داشت **گرد برج** مرکزی مراقبت. گرچه این زندان هیچگاه ساخته نشد، اما ایده‌ی آن به‌عنوان یک مدل برای چندین نهاد از جمله زندان‌هایی چند بعدها به کار رفت. فوکو این اصطلاح را به‌عنوان یک استعاره برای عملیات قدرت و زیر-نظر-داشتن در جامعه‌ی معاصر استفاده کرده است.

تاریخ اکنون (history of the present): فوکو در چند مورد کارهای خود را به‌عنوان

تاریخ یا شناسائی مشکل زمان حال دانسته و آن را به‌عنوان تحلیل “آنچه امروز هست”، توصیف می‌کند. او مطرح می‌کند که زمان‌ها و زندگی‌های ما نه آغاز یک فرایند “تاریخی” هستند و نه پایان آن، بلکه همچون یک دوره هستند، و همزمان متفاوت با دوره‌های دیگر. بنابراین پرسش خیلی ساده باید این باشد: “امروز چگونه از دیروز متفاوت است؟”

تاریخ و تاریخ‌نگاری (history and historiography): تمام فلسفه‌ی فوکو بر پایه‌ی این

فرض است که آگاهی انسانی و هستی او عمیقاً تاریخی است. بحث او این است که بیشترین انسانیت انسان در تاریخ او است. او مفهوم‌های تاریخ، تغییر و روش تاریخی را در کارهای مختلفش به بحث می‌گذارد. وی تاریخ را در این معنا به کار می‌برد که هیچ ضرورت تاریخی وجود ندارد، در واقع او مخالف وجود چنین ضرورتی است.

تاویل، نظر و هرمنوتیک (interpretation, commentary and hermeneutics): فوکو،

در چند مورد، عمل “تاویل” را نقد می‌کند زیرا به صورت بی‌پایان در پی “معنای پنهان” و “حقیقت” پشت متن، و “معنای واقعی” آن است. به جای جستجو برای “مفهوم پنهان”، فوکو متن‌ها را به‌عنوان یک سطح ساده می‌بیند که در پهنه‌ی آن یک نفر می‌تواند طرح‌های منظم را متمایز کند.

تبارشناسی (genealogy): تبارشناسی اصطلاحی فوکویی است برای توصیف روش تاریخی‌اش در دوره‌ی کاری ۱۹۷۰. همچنین نگاه کنید به *باستان‌شناسی علیه تبارشناسی*.

تروریسم (terrorism): نظر فوکو درباره‌ی این مفهوم ارتباط خود را با مفاهیم امروز از دست داده است. بحث او درباره‌ی تروریسم این است که این اصطلاح حتی با خودش هم در تضاد است، چون تنها آن عملی را بنا می‌گذارد که در دیدگاه خود مورد حمله قرار می‌دهد. او همچنین مشخص می‌کند: از دلایل نگران‌کننده‌ی تروریسم این است که باور شهروندان را در ایجاد امنیت ملی و کشوری نادیده می‌گیرد.

تکنولوژی، تکنیک، تکنی^۱ (technology, technique, techne): فوکو واژه‌ی یونانی techne را “خرد عملی که توسط هدف‌های وجدانی پیش می‌رود” تعریف می‌کند. فوکو در اصل واژه‌ی تکنولوژی را ترجیح می‌دهد و آن را در معنای وسیع‌تری از واژه‌ی تکنی به کار می‌برد. وی تکنیک را اغلب در معنای مشخص و مکانی به کار می‌برد و تکنولوژی را به‌عنوان مجموعه‌ای از تکنیک‌های مشخص.

تکنیک‌های خود (self, techniques of): نگاه کنید به *هنر هستی و اخلاق تن/بدن (body)*: فوکو نسبت به رابطه‌های میان قدرت سیاسی و تن بسیار حساس است. وی راه‌های مختلف تاریخی آموزش تن را به‌منظور آماده‌سازی آن برای تولید اجتماعی توصیف می‌کند. تن عنصری است در جهت تنظیم کردن رابطه به‌منظور هماهنگی میان اقتصاد و تنظیم اجتماعی جمعیت‌ها.

تنبیه (discipline): تنبیه نوعی مکانیسم اعمال قدرت است که رفتار اشخاص را در بدنه‌ی اجتماعی هماهنگ با مقررات می‌کند. با هماهنگی میان سازمان فضا (معماری و جز آن)، زمان (زمان‌بندی‌ها)، فعالیت مردم، و رفتارها (تمرین‌ها، قیافه‌ها و جنبش‌ها) عمل تنبیه پیش می‌رود. تنبیه با کمک سیستم‌های پیچیده‌ی نظارت نیرو می‌گیرد. فوکو تأکید می‌کند که قدرت تنبیه نیست، بلکه تنبیه خیلی ساده راهی است که قدرت با آن توان اعمال کردن می‌یابد. او همچنین از اصطلاح “جامعه‌ی تنبیه‌گر” برای زندان‌ها، بیمارستان‌ها، خانه‌های پناهندگی، مدرسه‌ها و پادگان‌ها

^۱ معنای فلسفی techne مانند است به episteme برای آگاهی. اپیستم یک سیستم ادراکی یا بدنه‌ای از اندیشه‌ها است که آگاهی از یک دوره را شکل می‌دهد. دانش‌پایه نیز در معنای سیستم ادراک علمی در یک دوره است.

استفاده می‌کند. فوکو همچنین مشخص می‌کند که هر گاه او از “جامعه‌ی تنبیه‌گر” استفاده می‌کند منظور او “جامعه‌ی تنبیه‌شده” نیست.

حقیقت (truth): حقیقت یکی از موضوع‌های اصلی در کارهای فوکو است، به‌ویژه در متن رابطه‌هایش با قدرت، آگاهی و فرمانبری (subjugation). حقیقت از نظر او یک واقعه است که جا در تاریخ دارد. امری که “اتفاق می‌افتد”، و بیش از هر چیز با تکنیک‌های مختلف تبیین می‌شود (تکنولوژی حقیقت)، و البته چیزی نیست که از پیش وجود داشته باشد و صرفاً منتظر کشف باشد. بحث فوکو این است که “تاثیر حقیقت”، یعنی آنچه می‌خواهد تولید شود، سازنده‌ی “آن نمایشی است که واقعیت را جدالی می‌داند”. افزون بر آن فوکو علاقه‌ای به “گفتن حقیقت” ندارد؛ بلکه دوست دارد مردم را دعوت به تجربه کردن کند.

حکومتگری (governmentality): فوکو این اصطلاح را در اصل استفاده می‌کند تا راه ویژه‌ی اداره‌ی جمعیت‌ها را در تاریخ اروپای مدرن و در متن آغازین مفهوم کشور (state) توضیح دهد. دیرتر او تعریف خود را گسترش می‌دهد تا تکنیک‌ها و روش‌هایی را نشان دهد که طرح شده‌اند تا هم بر فرد و هم بر جمع در هر سطح، و نه فقط در سطح اداری، حکومت کند.

خرد، خردورزی و نابخردی (Reason, rationality and irrationality): فوکو استدلالی را نقد می‌کند که خود را مترادف با حقیقت معرفی می‌کند و برای همه‌ی مسائل اجتماعی راه‌حل دارد. او توضیح می‌دهد که سیستم‌های سرکوبگر کنترل اجتماعی معمولاً خیلی خردورز هستند. مفهوم‌های خردورزی و نابخردی، آن‌گونه که در مدرسه‌ی فرانکفورت مطرح می‌شد، از موضوع‌های مورد علاقه او در بحث‌های سال‌های آخر ۱۹۷۰ بود. در این پس‌متن فوکو ما را متوجه‌ی خطر استدلال توصیفی می‌کند که همچون دشمن عمل می‌کند؛ نیز ما را متوجه‌ی خطری می‌کند که ادعا دارد هر نقد خردورزانه‌ای در نهایت منتهی به نابخردی می‌شود.

دانش (science): از دید فوکو یک عمل علمی مجموعه‌ای است مشخص از رابطه‌های رمزگذاری شده که میان داننده‌ای مشخص و موضوعی مشخص شکل می‌گیرد. این مجموعه با قاعده‌های جدی در شکل‌گیری مفهوم‌ها نقش بازی می‌کند. فوکو به دلایل مختلف به دانش توجه داشت. از جمله به این خاطر که “دانش” خود را به‌عنوان فرم غایی اندیشه‌ی خردورزانه تعریف می‌کند و با روشنگری و استدلال خود را راهی مهم برای رسیدن به حقیقت می‌داند. این دیدگاه بر آن است که دانش ارزش

را به عنوان "حقیقت" گرد می‌آورد، بنابراین باید به‌طور دائم برای "علمی" شدن بجنگد، و خود را با مفهوم‌های منطبق با معیارهای مشخص علمی هماهنگ و هم‌سازمان کند. نقد فوکو بر این دیدگاه از آنجا ناشی می‌شود که آگاهی علمی ذاتاً "برتر" یا "حقیقی‌تر" از دیگر فرم‌های آگاهی نیست.

دگر-آرمانشهر (heterotopias): دگر-آرمانشهر واژه‌ای است که فوکو ساخته و در معنای فضایی بیرون از فضای نهادی و اجتماعی روزمره به کار برده است، برای مثال قطارها، مثل‌ها و گورستان‌ها. نگاه کند به بخش فضا و مقاله‌ی دگرآرمانشهرها.

دولت (the State): بحث فوکو این است که دولت پدید-آورنده‌ی قواعد و قوانین برای رابطه‌های قدرت در سطح‌های مختلف اجتماعی است. دولت یک مفهوم است و با آن "نمایی مشخص از تمامی یک گروه را فراهم می‌آید؛ نمایی که از پیش نهادها و واقعیت‌ها را بنیاد گذارده است." افزون بر آن، "دولت یک عمل است و نه یک چیز مادی." فوکو تأکید می‌کند که دولت منبع اصلی قدرت نیست.^۲

دین (religion): بحث‌های فوکو درباره‌ی "عرفان" (به‌عنوان یک نیروی خود-مهار-کن) بسیار معروف هستند؛ با این همه شهرت بر این است که او به‌ندرت درباره‌ی دین سازمان‌یافته بحث کرده است. اما چاپ اخیر سخنرانی‌هایش نشان می‌دهند که او بحث‌های گسترده‌ای درباره‌ی تاریخ مسیحیت، هم از زاویه‌ی نهاد اجتماعی (کلیسا) و هم از زاویه‌ی سازواره‌های درونی (چون جدایی میان واعظان و مردم عادی) داشته است. فوکو همچنین به مقاومت گونه‌های مختلف عرفان پرداخته است، و نیز نگرش‌ها و مذهب‌های تاویلی بیرون آمده از دل مسیحیت که به مقابله با "قدرت شبانی/زاهدانه" برخاسته‌اند.

دین‌گرایی/عرفان (spirituality): فوکو دین‌گرایی را به‌عنوان روش‌هایی می‌بیند که فرمانبر (subject) استفاده می‌کند تا خود را به قصد رسیدن به حقیقت دگرگون کند. او درگیری میان عرفان و شریعت را یک مسئله‌ی مهم در تاریخ توصیف می‌کند، اما به درگیری میان عرفان و دانش چندان اهمیت نمی‌دهد. فوکو همچنین معیارهای کلیسا را در مقایسه با وضعیت دولت به‌جای وضعیت میان فرم‌های قدرت تحمیلی/شهریاری و شبانی/زاهدانه توضیح می‌دهد. فوکو به تفاوت‌هایی چند در روش‌های پیش‌کار تیزین و سیستم‌های پساکار تیزین در رسیدن به آگاهی‌های مورد

² Foucault (2004) *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris: Gallimard Seuil, pp. 294, 282.

نیاز و مفهوم خود-دگرگونی اشاره می‌کند. او این مسئله را به‌عنوان تفاوت‌هایی میان “اعمال عرفانی” و “روش روشنفکری” توصیف می‌کند.

رژیم حقیقت (regimes of truth): فوکو “رژیم حقیقت” را به‌عنوان مکانیسم‌های مشخص تاریخی‌ای تعریف می‌کند که گفتمان‌ها را تولید می‌کند، گفتمان‌هایی که به‌عنوان حقیقت در زمان و مکان‌های مشخص کارکرد دارند. به‌سخن دیگر، گفتمان “رژیم حقیقتی” است که در زمان و مکانی مشخص عمل می‌کند.

زنان و فمینیسم (women and feminism): اغلب فوکو را برای عدم علاقه‌اش به موقعیت زنان نقد کرده‌اند. اما هرگاه از جنبش زنان یاد کرده، معمولاً برای پشتیبانی بوده است. او همچنین خیلی روشن بیان می‌کند که در روابط جنسی باید آزادی انتخاب باشد. اما آزادی عمل جنسی نباید منجر به تجاوز شود یا حتی به اندیشه‌ی آن میدان داده شود. فوکو سیستم‌های اخلاقی یونان باستان را در رابطه با مرد-محوری انحصاری‌اش نقد می‌کند و آن را به‌عنوان “اخلاقی مردانه برای مردان” توصیف می‌کند.

زندانی کردن (confinement): فوکو در **تاریخ دیوانگی** به جنبشی در قرن هفدهم اروپا می‌پردازد که باور داشت “استدلال‌ناپذیران” را باید زندانی کرد. با تأسیس نهادهایی خاص، این جنبش دست به زندانی کردن کسانی چون دیوانگان، بیکاران، مادران بی‌شوهر، کشیشان مغضوب، خودکشی‌کننده‌های ناکام، کافران، روسپیان، بی‌اخلاقان، متعرضان می‌زد؛ و حتی کسانی که ناتوان از تولید جنسی بودند. فوکو این جنبش را “زندانبزرگ” نامید. وی در کتاب **مراقبت و تنبیه** که مطالعه‌ی تاریخ تولد زندان بود، به مطالعه‌اش در این باره ادامه داد.

زیست‌قدرت (biopower): فوکو بر آن است که زیست‌قدرت یک تکنولوژی است که در اواخر قرن هجدهم برای تنظیم جمعیت‌ها پدیدار شد. زیست‌قدرت در وجه‌های مشخصی از قدرت تنبیهی/انضباطی جای می‌گیرد. اگر قدرت تنبیهی/انضباطی به معنای آموزش کنش‌های تن‌ها باشد، زیست‌قدرت را باید در معنای تنظیم تولدها، مرگ‌ها، زاد و ولد، و بیماری‌های یک جمعیت دانست.

ساختارگرایی (structuralism): ساختارگرایی یک جنبش فلسفی بود که در سال ۱۹۶۰ به اوج خودش رسید. سبک‌های اندیشه‌ای که به‌عنوان ساختارگرا شناخته می‌شوند بیشتر با گزیدن زبانشناسی فردیناند دی سوسور به‌عنوان یک مدل روش‌شناختی و استفاده‌ی آن در حوزه‌های مختلف فکری مشخص می‌شوند. فوکو نسبت به این

جنبش اعتراض داشت، اما تا پایان دهه‌ی شصت همچنان خود را با این جنبش همراه می‌دانست. تردید نیست که فوکو در حقیقت و همیشه خود را با ساختارگرایی همراه می‌کرد، البته اگر ما “ساختارگرایی” را جنبشی برای بررسی رابطه‌های میان چیزها و ساختار آنها در هر سطح فرهنگ و آگاهی بدانیم، و همزمان خود را مخالف این بدانیم که بخواهیم جوهره‌ی چیزها را کشف و توصیف کنیم. ساختارگرایی او همچنین مفهوم انسان فرمانبر جهانشمول و تغییرناپذیر را رد می‌کرد. افزونتر، او با این مفهوم که طبیعت انسانی مرکز تمام کنش‌ها، تاریخ، هستی و معنا است، مخالف بود. جدایی فوکو از ساختارگراها آنجاست که او فرمالیسم غیرتاریخی را که اغلب آنها به‌عنوان روش مطالعه برمی‌گزیدند، رد می‌کند.

سازمان‌واره (apparatus (dispositif)): فوکو عموماً این اصطلاح را به کار می‌برد تا بیشتر مکانیسم‌های اداری، موجود و نهادی و نیز ساختارهای آگاهی را نشان دهد و نه اعمال قدرت روی بدنه‌ی جامعه را. اصطلاح اصلی در فرانسه *dispositif* است و در انگلیسی معادلی تا حدی نزدیک به آن دارد، یعنی *apparatus* و نیز برخی معادل آن را *deployment* (کاربرد و عملیات) یافته‌اند. در فارسی فعلاً آن را با برگردان سازمان‌واره مشخص می‌کنیم.

شکل‌های گفتمانی (discursive formation): شکل‌های گفتمانی تا حدی برابر است با اصول علمی.

طبقه‌بندی‌های جهانشمول (universal categories): فوکو کاملاً با اندیشه‌ی طبقه‌بندی‌های جهانشمول و جوهره‌های آنها مخالف بود. “چیزهایی” که در فرم‌های تغییرناپذیر برای همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها آفریده شده‌اند، چیزهایی چون دولت، کشور، دیوانگی، کامگاری، جرم و جز آن. این چیزها تنها شامل هستی‌های واقعی و تغییرپذیر هستند و نتیجه‌ی شرایط تاریخی و کنش‌ها و واکنش‌ها.

عدم-تداوم (discontinuity): فوکو همیشه اصول عدم تداوم، گسست، و تفاوت را در تحلیل‌هایش استفاده کرده تا “مفهوم‌های تغییرناپذیر فلسفی” را در تاریخ به نقد بکشد. این مفهوم‌ها شامل “انسان” و “طبیعت انسان” و “انسان‌والا” در فلسفه‌ی انسانی می‌شوند. عدم-تداوم همچنین مفهوم علت‌ها، تاثیرها، پیشرفت، سرنوشت، سنت و نفوذ را نیز در تاریخ به چالش می‌گیرد.

عمل غیرگفتمانی (non-discursive practices): در کتاب *باستانشناسی آگاهی* فوکو تعدادی از عمل‌های غیرگفتمانی را، از جمله در نهادها، وقایع سیاسی، و عمل‌های

اقتصادی فهرست می‌کند (ص ۱۶۲). بحث او این است که گفتمان زیرساخت تمام فرم‌های فرهنگی نیست. فرم‌هایی چون هنر و موسیقی گفتمانی نیستند. او می‌افزاید: “از توصیف مستقل این لایه گفتمان‌ها چیزی حاصل نمی‌شود، مگر وقتی که آن را در رابطه با لایه‌های دیگر عمل، نهادها، روابط اجتماعی و سیاسی و جز آن قرار دهیم. رابطه‌ی میان اینها است که همیشه مرا مجذوب می‌کند.”^۳

عمل کردن (practices): فوکو مشخص می‌کند که او علاقه دارد “رژیم عمل کردن” را تحلیل کند و نه نهادها، تئوری‌ها و ایدئولوژی‌ها را.

عمل گفتمانی (discursive practice): این اصطلاح به یک مجموعه از قواعد مشخص فرهنگی و تاریخی ارجاع می‌شود که فرم‌های متفاوت آگاهی را تنظیم و تولید می‌کند. عمل گفتمانی یک امر تعیین‌کننده‌ی بیرونی نیست که بر اندیشه‌های مردم تحمیل شود؛ بلکه قواعدی است که، تا حدی مانند دستور زبان، اجازه می‌دهد ادعاهای مشخصی ساخته شوند.

فرد و فردیت (individuals and individualization): فوکو بحث می‌کند که فرد چیزی نیست که نیاز به آزاد شدن داشته باشد، بلکه فرد محصول نزدیک رابطه‌های میان قدرت و آگاهی است.

فرمانبر (subject): فرمانبر وجودی است که نسبت به خود آگاهی دارد و قادر است کنش و چگونگی آن را برگزیند. فوکو همیشه با اندیشه‌های پدیدارشناختی و قرن نوزدهمی درباره‌ی یک فرمانبر بیرون از زمان و جهانشمول مخالف بود؛ فرمانبری که منبعی بود در چگونگی درک جهان و خودش بنیاد همه‌ی اندیشه‌ها و کنش‌ها بود. بنا به نظر فوکو و بسیاری دیگر از اندیشمندان در دهه‌ی شصت میلادی مشکل این مفهوم از فرمانبری در قطعیت آن بود و اینکه مردم را از طریق هویتی تغییرناپذیر تعریف می‌کردند.

³ Foucault (1967d). On the ways of writing history. In (1998). *Aesthetics, Method and Epistemology. The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984. Volume Two*. J. D. Faubion. (Ed.). Tr. Robert Hurley and others. Harmondsworth, Middlesex: Allen Lane, Penguin, p. 284.

فرهنگ (culture): فوکو فرهنگ را به‌عنوان یک سازمان پایگانی از ارزش‌های در دسترس همگان توصیف می‌کند، اما همزمان آن را تلاقی مکانیسم انتخاب و انحصار نیز می‌داند.^۴

فلسفه (philosophy): فوکو نظر خود را درباره‌ی نقشی که فلسفه و فیلسوف یا روشنفکر بازی می‌کند، چندین بار عوض کرد. اما یک چیزی را که همیشه متذکر می‌شد این بود که فلسفه باید کاملاً در یک پس‌متن تاریخی باشد. فوکو همیشه تأکید می‌کرد که فلسفه باید با این پرسش که “هماکنون چه اتفاق می‌افتد” روبرو شود. او همچنین وظیفه‌ی فلسفه را راهی برای بازتاب درست و غلط نمی‌داند، بلکه آن را راهی برای بازتاب رابطه‌های ما با حقیقت و چگونگی شیوه‌های رفتاری ما می‌بیند.

قدرت (power): فوکو در چندین مورد درباره‌ی قدرت بحث می‌کند و تعریف‌هایی چند پیشنهاد می‌کند که مستقیماً در تضاد با سنت لیبرال و تئوری مارکسیست از قدرت است.

تعریف‌ها

۱. قدرت یک چیز نیست، بلکه رابطه است
۲. قدرت فقط سرکوبگر نیست، بلکه تولیدکننده هم هست
۳. قدرت فقط مایملک دولت نیست. قدرت چیزی نیست که منحصر در دل دولت جای داشته باشد (که جوهره‌ای جهانشمول نیست). بلکه، قدرت از طریق بدنه‌ی جامعه اعمال می‌شود.
۴. قدرت در کوچکترین سطح‌های رابطه‌های اجتماعی عمل می‌کند. قدرت در هر سطح بدنه‌ی جامعه حضور دارد.
۵. اعمال قدرت استراتژیک است و رفتاری جنگ-مانند دارد. گونه‌های قدرت

۱. **قدرت شهریاری (sovereign power):** قدرت شهریاری مربوط است به اطاعت از قانون‌های شاه یا یک شخصیت محوری قدرتمند. بحث فوکو این است که “قدرت انضباطی” به تدریج جای “قدرت شهریاری” را در قرن‌های هجده و نوزده گرفت. اما حتی اکنون نیز قدرت شهریاری در تنش با قدرت انضباطی حضور دارد.

⁴ Foucault (2001). L'hermeneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982. Paris: Gallimard Seuil, p. 173.

۲. **قدرت انضباطی (disciplinary power):** نگاه کنید به تنبیه/انضباط

۳. **قدرت شبانی/زاهدانه (pastoral power):** دولت مدرن در بحث‌های فوکو حاوی مجموعه‌ای متلاقی از تکنیک‌ها، خردورزی‌ها و اعمال است که طراحی شده‌اند برای حکومت کردن یا هدایت رابطه‌های مردم به‌عنوان اعضای فردی یک جمعیت، و همچنین سازماندهی آنها به‌عنوان مجموعه‌ای مدنی و سیاسی به همان شیوه‌ی شبانی که گله‌ی خود را از تولد تا مرگ مواظبت می‌کند. این سازماندهی سیاسی روزمره از استعاره‌ی مواظبت یک شبان از گله‌اش در فرهنگ‌های خاورمیانه‌ای گرفته شده است.

قدرت-آگاهی (power-knowledge): یکی از مهمترین دیدگاه‌های فوکو این است که مکانیسم‌های قدرت گونه‌های مختلف آگاهی تولید می‌کنند و اطلاعات مربوط به فعالیت‌ها و هستی مردم را جمع‌آوری می‌کنند. آگاهی‌ای که از این راه حاصل می‌شود در ادامه به **اعمال** قدرت توان می‌بخشد. فوکو ادعای "آگاهی قدرت است" را رد می‌کند و علاقمند است که رابطه‌های پیچیده‌ی میان قدرت و آگاهی را بدون یکی دانستن آنها مطالعه کند.

کامگاری (sexuality): در جلد نخست کتاب **تاریخ کامگاری** فوکو هشدار می‌دهد، که مطابق با خرد موجود، پایان قرن هفدهم را باید آغازی برای یک رژیم سرکوبگر سانسور و تعادل رفتاری بر پایه‌ی کامگاری دانست. او در بحثی ضد-گفتمانی (counter-discursive) می‌گوید که پیشتر از این زمان هیچگاه این اندازه توجه به کامگاری نبوده است و در واقع قرن نوزدهم را نقطه‌ی پدیدار شدن آگاهی‌های زیاد و مکانیسم‌های چندگانه کنترل در رابطه با کامگاری می‌بیند.

گفتمان (discourse): گفتمان بیشتر یک مفهوم لغزنده در کارهای فوکو است. اما در ساده‌ترین شکل این اصطلاح در کارهای او به کار می‌رود تا زمینه‌های زبانی بازمانده در تاریخ را نمایش دهد. او همچنین از آن برای توصیف "یک راه مشخص در سخن گفتن" بهره می‌برد.^۵

مارکس و مارکسیسم (Marx and Marxism): فوکو برای نظرات جنجالی‌ای که در ۱۹۶۶ درباره‌ی مارکسیسم ابراز می‌کرد، بسیار مشهور است. او مارکسیسم را مانند یک ماهی در آب توصیف می‌کرد؛ به این معنی که تنها در یک محیط خاص می‌تواند

⁵ Foucault (1972) [1969]. *The Archaeology of Knowledge*. Tr. A. M. Sheridan Smith. London: Tavistock, p. 193.

نفس بکشد و نه در هر شرایطی.⁶ بعدها او بیشتر به مارکسیسم علاقه‌مند شد. او بیشتر به دیدگاه نخستین خود درباره‌ی مشخصه‌های تاریخی مارکسیسم برگشت و به نقدهای مربوط به این ادعا که مارکسیسم در رابطه با آثار مارکس شکل گرفته است. **مجازات اعدام (death penalty):** فوکو مخالف مجازات اعدام بود و نظر خود را در این باره در چند مورد در رسانه‌ها اعلام کرد.

مسئله‌زایی / تاریخ مسئله‌ها (problematizations/ the history of problems): فوکو در توضیحاتش نشان می‌دهد که علاقه‌ی او بیشتر در نوشتن درباره‌ی تاریخ مسئله‌ها است تا بررسی تاریخ راه‌حل‌ها، یا تاریخ یک دوره، یا نهادها. او تاریخ اندیشه‌ها را “تحلیل یک زمینه‌ی نامسئله‌زای تجربه یا مجموعه‌ی اعمال بدون پرسش” توصیف می‌کند... “که مسئله می‌شود، بحث برمی‌انگیزد و واکنش‌های تازه می‌آفریند، و بحرانی را در رفتار ساکت، عادت‌ها، عمل‌ها و نهادهای پیشین تشویق می‌کند.”⁷

مضمون پیرنشدنی تاریخی (historical a priori): این نظمی است در زیرساخت هر فرهنگ در هر دوره‌ی تاریخی (مثل نقش عرب‌ها در تاریخ ایران). فوکو همچنین از عبارت “ناآگاهی مثبت آگاهی” در اشاره به همین مضمون استفاده می‌کند. این همان معرفت‌شناسی‌ای است که فرم‌های علمی آگاهی را توضیح می‌دهد و در زیر-چیدمان این مضمون قرار دارد.

معرفت‌شناسی (episteme): این اصطلاح که فوکو در کتاب **نظم چیزها** معرفی کرده، به ساختارهای منظم “ناآگاه” ارجاع می‌شود که زیرساخت تولید آگاهی علمی است در زمان و مکان مشخص. “زمینه‌ی معرفت‌شناسی” شرایط ممکن برای آگاهی در زمان و مکان مشخص را شکل می‌دهد. پژوهشگران این موضوع را اغلب با مفهوم پارادایم مورد نظر تی اس کوهن (T.S Kuhn) مقایسه می‌کنند.

مقاومت در مقابل قدرت و محدودیت قدرت (resistance to power and the limits of power): پیشنهاد فوکو این است که راه‌های متعددی وجود دارد که از طریق آنها می‌توان در مقابل قدرت ایستاد. بحث او در یک جا این است که مقاومت همواره و همپای با قدرت وجود دارد، یعنی هر زمان که رابطه قدرت شکل بگیرد، امکان وجود مقاومت در برابر آن نیز هست. اگر جامعه‌ی بدون رابطه‌های قدرت وجود ندارد، این

⁶ *The Order of Things*, p. 262

⁷ Foucault (2001), *Fearless Speech*, Los Angeles: Semiotext(e), p. 74

به معنای آن نیست که رابطه‌های موجود قدرت قابل نقد نیستند. این را نباید یک پرسش “متضاد فلسفی” میان قدرت و مقاومت دانست، بلکه آن را باید مسئله‌ی درگیری‌های کاملاً مشخص و تغییرپذیر در زمان و مکان دانست. همیشه امکان مقاومت وجود دارد، هر چقدر هم که سیستم سرکوبگر باشد.

مولف/هنرمند (author/artist): فوکو تعریف سنتی از مولف را محدود می‌داند. مولف یک طبقه‌بندی یا راهی برای تنظیم متن‌ها است که در وضعیت تاریخی قرار دارد و نیاز به چالش دارد. برای نمونه، موجودیت روانشناختی مولف از استفاده‌ی مولف به‌عنوان راهی برای تنظیم متن‌ها متفاوت است و نیاز است آنها را جداگانه بررسی کنیم.

نهادها (institutions): فوکو نهادها را راهی برای انجماد رابطه‌های قدرت می‌داند که تعداد مشخصی از مردم از آن بهره می‌برند.

هنر هستی (the arts of existence (life as a work of art): فوکو “تکنیک‌های خود” یا “هنر هستی” را به‌عنوان یک عمل واکنشی و داوطلبانه تعریف می‌کند که با آن انسان‌ها نه تنها قواعد ارتباط را برقرار می‌کنند، بلکه در پی آن‌اند که خود را با آن تغییر دهند، یعنی تغییر خود در یک موجود واحد، و ساختن زندگی خود در مجموعه که ارزش‌های زیبایی‌شناسی مشخصی را منتقل می‌کند و به معیارهای سبکی مشخصی می‌رسد.^۸

هویت (identity): گرچه کارهای فوکو اغلب الهام‌بخش بسیاری از جنبش‌های هویت‌گرا بوده است، خود او شخصا به فرجام هویت علاقه نشان می‌دهد تا آفرینش یا تعمیر آن. او هویت را یک فرم فرمانبری می‌داند و راهی برای اعمال قدرت بر مردم و نیز مانعی برای حرکت آنها بیرون از مرزهای تثبیت شده.

⁸ Foucault (1992) [1984]. *The Use of Pleasure. The History of Sexuality: Volume Two*. Tr. R. Hurley. Harmondsworth, Middlesex: Penguin, pp. 10-11.

نشر جوان منتشر کرده است:

- حوض سنگی (رمان، سعید هنرمند)
- فرهنگ ایرانی، جامعه‌ی مدنی، و دغدغه‌ی دمکراسی (جامعه‌شناسی، دکتر علی اکبر مهدی)
- پیرامون مسئله‌ی زبان در داستان‌های فارسی (ادبیات، سعید هنرمند)
- آرایش درونی (شعر، محمد مختاری)
- وزن دنیا (شعر، محمد مختاری)
- سرگذشت یک عشق (شعر، مجید نفیسی)
- تلاقی خطوط (شعر، ناصر دانش)
- رنگین کمان تغزل (ادبیات، اوکتاویو پاز، ترجمه سعید هنرمند)
- داستان گوراوغلی (حماسه‌ای تاجیکی، برگردان سعید هنرمند، دلشاد رحیموف)
 - **Poetics and Politics: East and West** (Literature, Saeed Yousef)
 - **Basic Persian English Dictionary** (S. Azar)
- همه تا در آرزو فرشته فراز: جستارهایی چند درباره‌ی حماسه و شاهنامه (سعید هنرمند)
- تو این را فسانه بدان: شاهنامه در پرتو مسئله‌ی ظهور ناجی (سعید هنرمند)
- چند جستار درباره‌ی ادبیات داستانی (سعید هنرمند)
 - **Modern Persian for English Speakers** (Saeed Honarmand)
- گزارشی بر داستان و داستان‌نویسی (سعید هنرمند)
- چهار دیوان: هزلیات چهار شاعر (فوقی، ملارجب، حبیب اصفهانی، خاکشیر، ویرایش س آذر)

First print Copyright © 2014y JAVĀN Publishing House.
All rights reserved. Except for the quotation of short passages for the purposes of criticism and preview, no part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the publisher.

Saeed Honarmand
An Introduction to Foucault: Power, Discourse, Knowledge, History and Space

ISBN: 978-0-9683487-1-0

II-title

Javan Publication
Printed by Campus Printing
614-261-7991

An Introduction to Foucault:
Power, Discourse, Knowledge, History and
Space

Saeed Honarmand