



انقلاب اسلامی، الگویی برای حکمرانی مشارکتی اسلامی کارآمد

هادی ابراهیمی کیاپی^۱، میثم قهرمان^۲، حسن مفخمی شهرستانی^۳، حسام اردشیر^۴

۳۸

دوره ۱۴، شماره ۲، پیاپی ۳۸
تابستان ۱۴۰۵

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴-۱-۲۱

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۵-۱-۲۲

صص: ۹۳-۱۰۶

شاپا چاپی: ۵۵۹۹-۲۳۲۹

چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائلی که جمهوری اسلامی ایران با آن روبه‌رو است، پیاده‌سازی مدلی از حکومت اسلامی است که با حداکثر مشارکت عمومی مردم همراه باشد. در این نوشتار با محوریت این پرسش که چگونه می‌توان به الگویی برای حکمرانی مشارکتی اسلامی کارآمد دست یافت، تلاش شده است اسلام تجلی‌یافته در انقلاب اسلامی به‌عنوان الگویی برای حکمرانی مشارکتی اسلامی (حکومت‌مندی اسلامی) ارائه شود. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که برای مشارکت فعالانه‌ی انسان‌ها در حکومت اسلامی، همانند آنچه در انقلاب اسلامی شاهد آن بودیم، اسلام باید به‌منزله‌ی نیرویی سیاسی فعال در زیست درون‌ماندگار سوژه‌ها نقش‌آفرینی کند تا سوژه‌ها به‌واسطه‌ی نیرویی که از آن می‌گیرند برای ایفای نقش خلاقانه در جایگاه‌هایی که درون جامعه اشغال نموده‌اند (به‌عنوان، استاد، دانشجو، کارمند، کارگر و...)، مدام روی خود کار کرده و بدین‌گونه به‌مثابه‌ی روشنفکرانی خاص در ساخت حقیقت به‌گونه‌ای جمعی مشارکت نمایند.

واژگان کلیدی:

حکومت مشارکتی، اسلامی، انقلاب، سوژگی، رویکرد استعلایی، رویکرد درون‌ماندگار، الگوی پیشرفت اسلامی

۱. دانشیار و عضو هیئت علمی گروه معارف، دانشگاه علوم پزشکی ساری، مازندران، ایران

۲. استادیار پژوهشی، گروه مطالعات تاریخی انقلاب اسلامی (مرکز اسناد انقلاب اسلامی)، (نویسنده مسئول) ghahreman@gmail.com

۳. استادیار گروه فرماندهی و مدیریت انتظامی، دانشگاه جامع علوم انتظامی امین، تهران، ایران،

۴. گروه مدیریت بازرگانی و کسب و کار، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران



مقدمه و بیان مسئله

حکمرانی اسلامی‌ای که مبتنی بر مشارکت آحاد مردم در حوزه‌های گوناگون اجتماعی باشد، همواره مورد توجه رهبران انقلاب اسلامی بوده است، اما در عمل تحقق چنین آرمانی با چالش‌های متعددی روبه‌رو می‌باشد. یکی از مهم‌ترین این چالش‌ها، تقلیل دادن امر حکمرانی اسلامی مشارکتی به قوانین، نظریه‌ها و مفاهیم معرفت‌شناسانه و استعلایی است، به طوری که در موارد متعددی سوژگی و به تبع آن، مشارکت انسان‌ها در امور مختلف ذیل قوانین و مفاهیم معرفتی نادیده گرفته می‌شود. در این مقاله تلاش خواهیم کرد با تمایزگذاری میان دو رویکرد به حکومت (رویکرد استعلایی به حکومت (نظریه‌ی حکومت قانون) و رویکرد درون‌ماندگار به حکومت (حکومت‌مندی)) به واکاوی ابعاد مختلف این چالش از رهگذر الگو قرار دادن اسلامی که در انقلاب باعث می‌شد تا سوژه‌های انسانی برای تغییر خود مدام روی خودشان کار کنند و در ساخت حقیقت به گونه‌ای جمعی مشارکت نمایند، بپردازیم.

به بیان دقیق‌تر، حکومت‌مندی از منظری خاص در مقابل حکومت قرار می‌گیرد. می‌توان تفاوت حکومت و حکومت‌مندی را برحسب دو رویکرد متضاد توضیح داد: رویکرد استعلایی و رویکرد درون‌ماندگار. حکومت با نگاه استعلایی به سوژه‌ها و زندگی پیوند می‌خورد؛ چنین نگاهی موجب می‌شود که حکومت رابطه‌اش را با جمعیت براساس رویکرد حقوقی یا قانونی پیش ببرد. بدیهی است از این‌منظر یکی از ابزارهای مهم حکومت بر سوژه‌ها «حقوق»، «آیین‌نامه‌ها» و «قوانین» است. به‌طورکلی، رویکرد استعلایی به سوژه‌ها که در سطح حکومت در قالب ضرورت حکومت قانون (صرف‌نظر از اختلافات نظری و معرفتی درخصوص چگونگی دستیابی به حکومت قانون) تجلی می‌یابد، مبتنی بر رویکردهای معرفت‌شناسانه است درحالی‌که اگر زندگی را صفحه‌ی درون‌ماندگاری با مجموعه‌ای از اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های متقابل در نظر بگیریم، دیگر نباید به مفاهیم و ابزارهای استعلایی برای حکمرانی کارآمد و کم‌هزینه (نظیر قانون) چنگ زد. از این‌منظر باید حکومت‌مندی را که ناظر بر رویکردهای درون‌ماندگار است جایگزین حکومت یا به بیان دقیق‌تر حکومت قانون کرد. در ادامه پس از تشریح رویکرد نظری این نوشتار (رویکرد استعلایی معرفت‌شناسانه) و رویکرد درون‌ماندگار (غیر معرفت‌شناسانه))، منظور از حکمرانی اسلامی مشارکتی را با جزئیات بیشتری مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۱) چارچوب نظری: رویکرد استعلایی (معرفت‌شناسانه) و رویکرد درون‌ماندگار (غیر معرفت‌شناسانه)

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

به عبارت دیگر، در تحلیل‌های استعلایی، ساختار شناختی مفروض است و بر اساس این ساختار شناخت به بررسی حقیقت می‌پردازیم. این همان چیزی است که فوکو هنگام تمایز تاریخ علم و تبارشناسی دانش به آن اشاره می‌کند. او در این باره می‌گوید:



«تفاوت بین آنچه می‌توان تاریخ علوم نامید، و تبارشناسی دانش‌ها، این است که تاریخ علوم اساساً در محور کلی شناخت - حقیقت^۱ جای گرفته، و این محور حداقل از ساختار شناخت شروع می‌شود و به خواست حقیقت منتهی می‌شود» (فوکو، ۱۳۹۰: ۲۴۳). به تعبیر لمکه «فوکو وجود انسانی را به مثابه‌ی «اثر هنری» درک می‌کند تا آن را از ادعای اعتبار کلی شناخت علمی (انسانی) جدا کند. هدف این عمل این است که انسان‌ها را از قید این تکلیف رها سازد که خود را به مثابه‌ی سیستمی از اعمال بدون زمان و قوانین مردم‌شناسی بشناسند که تابع هنجارهای دستوری و اوامر رفتاری است» (لمکه، ۱۳۹۲: ۳۴۳).

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

قبل از پرداختن به رویکرد درون‌ماندگار ذکر یک نکته ضروری است: در رویکرد استعلایی همان‌گونه که گفته شد فرد می‌تواند از زیست‌اش منفک شود و گزاره‌هایی را مبنی بر کشف حقایق علمی و اجتماعی بیان کنند. در پس این نگاه مفروض مهمینه‌فتهاست: «هستی مبتنی بر روابط علی (علت و معلولی) است و ما به مثابه‌ی انسان‌های آگاه می‌توانیم این روابط را کشف کنیم».

درون‌ماندگاری نگاهی به زندگی است که در آن هیچ تفکیک وجودی و جوهری امکان‌پذیر نیست مگر برای بازتولید کارکردی. یعنی انسان نمی‌تواند بدون درگیری‌های زیست‌اش، فهم و ادراکی داشته باشد. اصولاً هیچ چیزی از چیز دیگر قابل تفکیک نیست و انسان‌ها چنین آگاهی و شأنی برای بیان چنین تفکیک‌هایی ندارند، به این دلیل است که در این رویکرد مفاهیم کارکردی می‌شوند. به تعبیر فوکو: «فلسفه نه تاریخاً و نه منطقاً بانی شناخت نیست؛ بلکه صورت‌بندی دانش شرایط و قواعدی دارد که گفتار فلسفی در هر عصر، مانند هر شکل دیگر گفتار که مدعی عقلانیت است، مقید به آن و تابع آن است» (فوکو، ۱۳۹۴: ۷۴). این سخن فوکو را به واسطه‌ی فهم او از زندگی به مثابه‌ی «یک زندگی» یا «زیست درون‌ماندگار» باید سنجید. در این رابطه باید گفت که «درون‌ماندگاری به «چیزی» به منزله‌ی نوعی وحدت مافوق همه‌ی چیزهایابه سوژه‌ای در مقام کنشی که سنتزی از چیزها را موجب می‌شود، ربط ندارد. ما تنها زمانی از یک سطح درون‌ماندگاری می‌توانیم سخن بگوییم که درون‌ماندگاری دیگر درون‌ماندگاری نسبت به هیچ چیز جز خودش نباشد و بس».

سطح درون‌ماندگاری را نمی‌توان با سوژه‌ای یا ابژه‌ای تعریف کرد که قادر به احاطه کردن آن است. ما از آن درون‌ماندگاری نابی سخن می‌گوییم که یک زندگی است و بس. نه درون‌ماندگاری نسبت به زندگی، بلکه امر درون‌ماندگاری که در هیچ چیز



نیست، خودش یک زندگی است. یک زندگی، درون‌ماندگاری درون‌ماندگاری است، درون‌ماندگاری مطلق است: قدرت تمام و کمال است، سعادت تمام و کمال است» (دلوز، ۱۳۹۲: ۶۴۲).

به عبارت دیگر، در زیست درون‌ماندگار هیچ چیز نمی‌تواند بیرون از زیست درون‌ماندگار تولید کند؛ یعنی در قلمرو جداگانه‌ای استعلایی قرار داشته باشد و به صورت غیرکارکردی تبیین کند، همان‌گونه که دلوز درباره‌ی آثار کافکا نشان می‌دهد که: «در این آثار همه چیز درون‌ماندگار است و هیچ چیز در یک سطح ترانساندانس از واقعیت رخ نمی‌دهد» (دلوز و گوتاری ۱۳۹۱: ۱۳۱)؛ و همان‌گونه که فوکو در مقاله‌ی «نیچه، فروید، مارکس» به این نکته‌ی بسیار مهم اشاره می‌کند که مارکس نیز در کتاب «سرمایه» به دنبال نشان دادن این نکته است که هیچ مفهوم عمیقی برای تحلیل سرمایه‌داری وجود ندارد و صرفاً باید در سطح روابط نیروها، مفهوم‌سازی‌های عمیق بورژوازی را فهم کرد. عمق‌هایی که چیزی جز مجال‌کردن سطح نیستند و بنابراین برای کارکردی ممکن شده‌اند. بدین معنا برای فوکو، مارکس یک تبارشناس است. فوکو در این باره می‌گوید: «مارکس در ابتدای سرمایه توضیح می‌دهد که چگونه برخلاف پرسئوس، او باید در مه فرو رود تا به واقع نشان دهد که نه هیولاهایی وجود دارند نه معماهایی عمیق، زیرا تمام آن عمقی که در مفهوم‌سازی بورژوازی از پول، سرمایه، ارزش و غیره وجود دارد، در واقع چیزی جز سطحی‌گری نیست» (فوکو، ۱۳۹۱: ۱۳).

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

آنچه تاکنون گفتیم حاکی از آن است که فهم ما تجلی نیروها و اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های منحصربه‌فرد و تکین است که نمی‌توانیم مفهومی را از این زیست جدا کنیم و به بهانه‌ی تبیین و به‌گونه‌ای استعلایی بر روی پدیده‌های اجتماعی و انسانی بیاندازیم، در این حالت مفاهیم صرفاً کارکردی‌اند. به عبارت دیگر، زیست درون‌ماندگار نمی‌تواند هستی درون‌ماندگار را تبیین کند. بنابراین، هیچ مفهوم و یا پرسوناژهای مفهومی نمی‌توانند هستی را به چنگ خود درآورند. هستی به مثابه‌ی میدان نیروها و سطح درون‌ماندگاری، به سان «موجی واحد که مفاهیم را تا می‌زند و از آن‌ها تاگشایی می‌کند» (Deleuze & Guattari, 1994: 36)، همواره در حرکت و صیوریت است و حامل نیروهای بالقوه و رخدادهایی خارج از کردارهای گفتاری و غیرگفتاری یک زیست است: «سطح درون‌ماندگاری، درون‌ماندگار چیزی غیر از خودش نیست. چنین صفحه‌ای چه‌بسا یک تجربه‌گرایی رادیکال باشد» (Ibid: 47). سطحی از داده‌ها که نه «درباره‌ی» چیزی هستند نه «برای» کسی؛ داده‌های این سطح را



نمی‌توان قائم به آگاهی یا حاکی از واقعیتی متعال به‌شمار آورد (مشایخی، ۱۳۹۲: ۲۹). به تعبیر فوکو «تفاوت‌ها حول خود می‌گردند، چون هستی به‌شیوه‌ای یکسان به همه چیز حمل می‌شود و هستی به هیچ‌رو وحدتی نیست که همه چیز را هدایت و توزیع کند، بلکه تکرار آن‌ها به منزله‌ی تفاوت‌هاست... هستی بازآمدن تفاوت است... حذف مقولات، تک‌معنایی هستی، انقلاب مکرر هستی حول تفاوت، همین است که تفاوت سرانجام شرط اندیشیدن به وهم و رویداد است» (فوکو، ۱۳۹۱: ۱۲۹). از این‌روست که فوکو همواره قدرت را شبکه‌ای از مناسبات همواره در حال گسترش و فعالیت می‌بیند که مستلزم آن است که نبردی دائمی الگوی این قدرت دانسته شود (فوکو، ۱۳۷۸: ۳۹).

۲) حکمرانی مبتنی بر رویکرد درون‌ماندگار: حکومت‌مندی (حکمرانی مشارکتی)

حکمرانی کارآمد بر سوژه‌هایی که مدام از رهگذر امتناع و کنجکاو و حرکت‌های تصادفی در انتظار تجربه‌ی مسائل نو هستند، نمی‌تواند از مسیر رفتار مطابق قوانین یا سنت‌ها محقق شود. برای فهم بهتر این موضوع تفاوتی که فوکو با محوریت هرمنوتیک سوژه میان حکومت‌مندی در مسیحیت و حکومت‌مندی اخلاقی در یونان و روم باستان می‌گذارد، می‌تواند راهگشا باشد.

«از نظر فوکو، در یونان و روم باستان هرمنوتیک سوژه وجود ندارد. در نتیجه هرمنوتیک سوژه «ابداعی» نوعاً مسیحی است. در واقع در بطن مکاتب فلسفی باستان، اجبار به گفتن حقیقت در مورد خود جایگاهی نسبتاً کم‌اهمیت و ناچیز داشت؛ چون هدف این مکاتب بیشتر «دگرگون کردن فرد» بود، دگرگونی از طریق فعال‌سازی مجموعه‌ای از تعالیم درون فرد به منظور ارشاد رفتار او در تمامی وضعیت‌های زندگی و امکان رسیدن به شماری از اهداف: تسلط بر خود، آرامش روح، پاکی و خلوص بدن و روح و قس علی‌هذا.

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

بنابراین، برخلاف زهد راهبانه‌ی مسیحی که مبتنی بر قوانین بود، امساک در زهد زیبایی‌شناسانه مبتنی بر انباشت نیرو و قدرت بود. به عبارت دیگر، روشی مبارزه‌جویانه در یونان باستان نسبت به ساختن خود، پیرامون سامانه‌ی لذت‌ها وجود داشت: «کردار اخلاقی درخصوص لذت، نبردی برای قدرت بود» (Foucault, 1990: 66) که هیچ‌گونه موضع و رابطه‌ی انفعالی که از قانون خاصی بیاید را برنمی‌تابید. برای مثال، افروdisia^۱ برای یونانیان باستان فعالیت و انرژی جنسی بود که فی‌نفسه هیچ ارزش مثبت و منفی ندارد که بتواند براساس آن، خود را به شکل قاعده و قانون دربیارد، بلکه نحوه‌ی شکل‌دهی و سبک‌بخشی به فعالیت‌ها و انرژی‌های جنسی بود. همچنین فوکو در «مراقبت از خود» به سراغ رواقیون می‌رود و نشان می‌دهد که امساک و پرهیز نزد رواقیون تمرینی برای توانمند ساختن سوژه بود: «قبل رسیدن شرایط بحرانی اگر می‌خواهی نیرو و مردی داشته باشی



که برای پیکار آماده باشد و نگریزد باید او را تمرین دهی» (Foucault, 1986: 59). در نتیجه از نظر فوکو در یونان باستان ممنوعیت‌ها از جنس اخلاق، هنر زیستن و تکنیک زندگی بود تا قانون.

«درواقع، آنچه فوکو در زهد زیبایی‌شناسانه‌ی جهان باستان جست‌وجو می‌کند، یک «اخلاق درون‌ماندگار» است. فردریک گرو^۱ در ضمیمه‌ای که بر «هرمنوتیک سوژه» نوشته است، چنین می‌گوید: «آنچه فوکو در اندیشه‌ی باستان می‌یابد، ایده‌ی وارد کردن یک نظم در زندگی شخص است، اما نظامی درون‌ماندگار که نه از طریق ارزش‌های استعلایی حمایت می‌شود و نه به شکل بیرونی به واسطه‌ی هنجارهای اجتماعی مشروط و مقید می‌شود: اخلاق یونانی بر مسائل انتخاب شخصی، زیبایی‌شناسی زیستن متمرکز می‌شود» (دانیالی، ۱۳۹۳: ۲۲۴). فوکو در این باره می‌گوید: «دانستن این نکته مدنظم بود که چگونه هر فرد زندگی شخصی خود را اداره می‌کند تا به آن زیباترین شکل ممکن را (در چشم دیگران، در چشم خود و در چشم نسل‌های آینده تا برای‌شان الگو و سرمشق باشد) دهد. این همان چیزی است که من تلاش کردم بازسازی کنم. یعنی شکل‌گیری و توسعه‌ی نوعی کردار خود که هدف آن خودسازی خویشتن در مقام سازنده‌ی زیبایی زندگی خود است» (فوکو، ۱۳۹۳: ۲۰۲). بنابراین شیوه‌ی سوژه - مقادسازی این است که باید زیست خود را به زیستی زیبا بدل کرد؛ شیوه‌ی سوژه - مقادسازی شیوه‌ای زیبایی‌شناختی است (فوکو، ۱۳۹۱: ۴۷۷) که فوکو در تفسیرش از حکومت‌مندی نئولیبرالیسم و سرمایه‌داری نیز چنین چیزی را مشاهده می‌کند یعنی حرکت از قانون به سمت سوژه - مقادسازی زیبایی‌شناسانه: «برای سرمایه‌داری، روش‌هایی از قدرت ضرورت داشت که بتوانند نیروها، قابلیت‌ها و درکل زندگی را به حداکثر برسانند، بی‌آنکه بالینحال به انقیاد درآوردن آن‌ها را دشوارتر کنند» (فوکو، ۱۳۸۳: ۱۶۲).

حال با سؤالی مواجه می‌شویم: آن چیزی که باعث می‌شود حکومت‌مندی برای هدایت رفتار مدام خلاق و استراتژیک باشد، چیست؟ بی‌شک پاسخ این سؤال نمی‌تواند هیچ مفهوم استعلایی باشد بلکه باید از جنس اثرگذاری‌های درون‌ماندگار باشد. هر حکومتی به‌سان یک زیست، همواره در معرض نیروها و رخداد‌های خارج است که می‌توانند فهم زبانی و غیرزبانی سوژه‌های کنج‌کاو و مبدع را تحت تأثیر خود قرار دهند. نیروی خارج، آن نیروهای سیالی‌اند که خارج از زیست درون‌ماندگار ما به گونه‌ای سیال قرار دارند و ممکن است هر لحظه تجربه شوند و نسبتی نو پدید آید. قبل از فهم نیروی خارج، توضیح مفهوم «نمودار^۲» می‌تواند به ما کمک کند. نمودار که بیان دیگری از درون‌ماندگاری یا به تعبیر دلوز «علت درون‌ماندگار» است، به ما نشان می‌دهد که چگونه روابط قدرت درون‌ماندگار دانش‌هایند و در تحلیل نهایی، درون‌ماندگار سوژه‌اند. بنابراین، توضیح علت درون‌ماندگار به مثابه‌ی نمودار می‌تواند به ما در فهم اندیشه‌ی خارج کمک زیادی کند.

دلوز در کتابی که درباره‌ی فوکو نوشته است، دلیلی را که موجب شد فوکو به تبارشناسی روی آورد، این‌گونه توضیح می‌دهد: «مراقبت و تنبیه دو مسئله را طرح می‌کند که دیرینه‌شناسی دانش نمی‌توانست آن‌ها را طرح کند، زیرا از دانش و از اولویت گزاره در دانش فراتر نرفت. از یک سو، آیا به‌طور کلی و خارج از این شکل‌ها، یک علت مشترک درون‌ماندگار عرصه‌ی اجتماعی

1. Frederic Gros
2. diagramme



وجود دارد؟ از سوی دیگر، چگونه آرایش و تنظیم این دو شکل و رخنه‌ی متقابل آن‌ها در یکدیگر به شیوه‌ای متغیر در هر مورد انضمامی تضمین می‌شود؟^۱

دلوز در ادامه با مطرح کردن سراسربینی نزد فوکو به این نکته اشاره می‌کند که سراسربینی نزد فوکو به دو معنا به کار برده می‌شود: «فوکو به هنگام تعریف سراسربینی، گاهی آن را به طور انضمامی، آرایشی بصری یا نوری تبیین می‌کند که سرشت‌نمای زندان است، و گاهی آن را به طور انتزاعی، ماشینی تعریف می‌کند که نه تنها در مورد موادی رؤیت‌پذیر به طور اعم (زندان و به همان اندازه کارگاه، پادگان، مدرسه و بیمارستان) به کار می‌رود، بلکه همچنین به طور کلی تمام کارکردهای گزاره‌پذیر را دربر می‌گیرد. پس عبارت انتزاعی سراسربینی، دیگر «دیدن بدون دیده شدن» نیست، بلکه تحمیل هر رفتاری به هر بس‌گانگی انسانی است. فقط باید تصریح کنیم که بس‌گانگی مورد نظر باید محدود شود به فضایی محدود، و تحمیل رفتاری مشخص باید از طریق توزیع در مکان، ترتیب و تسلسل در زمان و ترکیب‌بندی در زمان - مکان انجام گیرد.^۱ این فهرستی است نامحدود اما همواره مرتبط با مواد شکل‌نیافته و سازمان‌نیافته، و کارکردهای صورتی‌نشده و غایت‌نیافته، یعنی دو متغیری که ارتباطی ناگسستنی با یکدیگر دارند. این بُعد جدید غیر صورتی را چه می‌توان نامید؟ فوکو یک‌با دقیق‌ترین نام را به آن داد: این یک «نمودار» است. یعنی عملکردی «به دور از هرگونه مانع یا مقاومت یا اصطکاکی... که باید آن را از هرگونه استفاده‌ی خاص مبرا کرد». نمودار دیگر بایگانی شنیداری یا دیداری نیست، بلکه نقشه و نقشه‌نگاری است، نقشه‌ای هم‌گستره با کل عرصه‌ی اجتماعی. نمودار ماشینی انتزاعی است که با کارکردها و مواد غیرصورتی تعریف می‌شود و هرگونه تمایز شکلی میان محتوا و بیان، میان شکل‌گیری گفتمانی و شکل‌گیری ناگفتمانی را نادیده می‌گیرد. نمودار ماشینی تقریباً لال و کور است، هرچند که همین ماشین است که موجب دیدن و موجب سخن گفتن می‌شود.

اگر کارکردها و حتا مواد نموداری بسیاری وجود دارد از آن‌روست که هر نموداری یک بس‌گانگی مکانی-زمانی است. و نیز از آن‌رو که به همان اندازه که عرصه‌های اجتماعی در تاریخ وجود دارد، نمودارها نیز وجود دارد. فوکو در رابطه با جوامع مدرن انضباطی ما است که به انگاره‌ی نمودار اشاره می‌کند، جوامعی که در آن قدرت کل عرصه را چارچوب‌بندی می‌کند: اگر الگویی وجود دارد، الگوی «طاعون» است که شهر بیمار را چارچوب‌بندی می‌کند و تا کوچک‌ترین جزئیات پیش می‌رود. اما هنگامی که جوامع پیشین سلطنتی را در نظر می‌گیریم، می‌بینیم که این جوامع نیز بدون نمودار نیستند، هرچند با مواد دیگر و کارکردهایی دیگر: در این جوامع نیز نیرویی بر نیروهای دیگر اعمال می‌شود، اما برای یکسر کردن و نه برای جمع و ترکیب کردن؛ برای تقسیم کردن توده‌ها و نه برای جدا کردن جزئیات؛ برای تبعید کردن و نه برای چارچوب‌بندی کردن (این الگوی «جذام» است). این نمودار دیگری است، ماشینی دیگر که بیشتر به تئاتر شبیه است تا به کارخانه: مناسبات دیگری از نیروها. به علاوه، نمودارهایی میانجی را به منزله‌ی گذار از یک جامعه به جامعه‌ای دیگر داریم. برای مثال نمودار ناپلئونی که در آن کارکرد انضباطی «در نقطه‌ی اتصال اعمال تک‌سالارانه و آیینی قدرت پادشاهی با اعمال پایگان‌مند و همیشگی انضباط بی‌پایان»، با کارکرد حاکمیت ادغام می‌شود. از همین‌روست که نمودار اساساً بی‌ثبات یا سیال است و بی‌وقفه مواد و کارکردها را درهم

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



می‌آمیزد، به گونه‌ای که جهش‌هایی را به وجود می‌آورد. سرانجام این که هر نموداری میان‌اجتماعی و در حال شدن و دگرگونی است. نمودار هرگز برای بازنمایی جهانی از پیش موجود عمل نمی‌کند، بلکه نوع جدیدی از واقعیت و الگوی جدیدی از حقیقت را تولید می‌کند. نمودار سوژه‌ی تاریخ یا بیرون‌زدگی تاریخ نیست. نمودار با تجزیه‌ی واقعیت‌ها و دلالت‌های پیشین و با ساختن نقاط ظهور یا خلاقیت بسیار و پیوندهای غیرمنتظره و پیوستارهای نامحتمل بسیار، تاریخ را می‌سازد. نمودار تاریخ را با دگرگونی و شدن دولا می‌کند» (دلوز، ۱۳۸۶: ۶۱-۶۳).

دلوز در ادامه تلاش می‌کند با مفهوم علت درون‌ماندگار توضیح دقیق‌تری از نمودار ارائه دهد: «نمودار چیست؟ نمودار نمایش مناسبات نیروهایی است که قدرت را بر مبنای ویژگی‌های قبلاً تحلیل شده می‌سازند. «سامانه‌ی سراسربین صرفاً لولا، یا مبدلی میان سازوکار قدرت و یک کارکرد نیست؛ بلکه شیوه‌ای است برای به کار انداختن مناسبات قدرت در یک کارکرد، و برای به کار انداختن یک کارکرد از طریق این مناسبات قدرت». مناسبات نیروها یا مناسبات قدرت خُرده فیزیکی، استراتژیک، چندنقطه‌ای و منتشرند، و این مناسبات تکنه‌گی‌ها را تعیین می‌بخشند و کارکردهای ناب را می‌سازند. نمودار یا ماشین انتزاعی نقشه‌ی مناسبات نیروهاست؛ نقشه‌ی تراکم و شدت که از طریق پیوندهای اولیه و غیرقابل موضع‌یابی عمل می‌کند و در هر لحظه از نقطه‌ای می‌گذرد، «یا به عبارت بهتر، در هر رابطه‌ای میان نقطه‌ای بانقطه‌ی دیگر». بی‌شک نمودار هیچ ربطی ندارد به ایده‌ی متعالی، یا به روبنای ایده‌نولوژیک؛ همچنین هیچ ربطی ندارد به زیربنای اقتصادی که پیشاپیش در جوهرش توصیف شده، و در شکل و کاربردش تعریف شده است. باین‌حال نمودار به منزله‌ی علت درون‌ماندگار ناوحدت‌بخش و هم‌گستره با کل عرصه‌ی اجتماعی، عمل می‌کند. ماشین انتزاعی همچون علت آرایش‌هایی انضمامی است که مناسبات آن‌ها را عملی می‌کنند؛ و این مناسبات نیروها «نه در بالا»، بلکه در خود بافت آرایش‌هایی که این مناسبات تولید می‌کنند، حضور دارد. علت درون‌ماندگار در این جا به چه معنا است علت درون‌ماندگار علتی است که در معلول‌اش فعلیت می‌یابد، در معلول‌اش ادغام می‌شود و در معلول‌اش خود را متمایز می‌کند. یا به عبارت بهتر، علت درون‌ماندگار علتی است که معلول‌اش آن را فعلیت می‌بخشد، ادغام می‌کند و متمایز می‌سازد. همچنین رابطه و استلزام متقابلی وجود دارد میان علت و معلول، میان ماشین انتزاعی و آرایش‌های انضمامی (و همین‌آرایش‌های انضمامی است که فوکو اغلب «سامانه‌ها» می‌نامد. اگر معلول‌ها فعلیت می‌بخشند از آن‌روست که مناسبات نیروها یا مناسبات قدرت فقط نهفته، بالقوه، بی‌ثبات، محوشونده، و مولکولی‌اند، و فقط امکان‌ها و احتمال‌های تعامل را تعریف می‌کنند، مادامی که در مجموعه‌ای کلان وارد نشده‌اند، مجموعه‌ای که می‌تواند شکلی به ماده‌ی سیال این مناسبات و کارکردهای منتشرشان دهد» (همان: ۶۳-۶۶).

تاکنون هر آنچه درباب نمودار گفته شد، از منظر رابطه‌ی خود با خود نبود. براساس آنچه تاکنون گفته شد:

- ۱) ما با دانش‌ها به مثابه‌ی عرصه‌ی امور گفتمانی و غیرگفتمانی مواجه‌ایم.
- ۲) روابط قدرت به مثابه‌ی نمودارهایی درون‌ماندگار این عرصه‌ها هستند. برای مثال نمودار انضباطی که نقشه‌ی مناسبات نیروها است. این نمودارها هم بر ممکن شدن دانش‌ها اثر می‌گذارند و هم از آن‌ها تأثیر می‌گیرند. نمودارها و دانش‌ها درون‌ماندگار یکدیگرند و نباید آن‌ها را یکی فرض کرد. درواقع، توسط روابط قدرت مدام اثرهای کنشی و فعال که سیال و غیرقابل



موضع‌یابی‌اند، مانند ترغیب کردن، برانگیختن، تولید کردن؛ یا اثرهای واکنشی نظیر ترغیب شدن، برانگیخته شدن، تعیین شدن برای تولید کردن و اثری «مفید» داشتن (همان: ۱۱۰)، بر روی یکدیگر گذاشته می‌شوند.

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

همان‌گونه که درباره‌ی نمودارها گفته شد، روابط قدرت همواره سیال و غیرقابل موضع‌یابی‌اند و در هستی‌ای که به مثابه‌ی میدان نیروهاست همواره در معرض اثرپذیری از نیروی خارج از نقشه‌ی مناسبات نیروها (نمودار) قرار دارند، هنر حکومت کردن در این است که در این مواجهه با نیروی خارج بتوانیم جوری رفتار دیگران را تحت تأثیر قرار دهیم که یا سوژه‌ها چنین نیروی خارجی را اصلاً تجربه نکنند یا به‌گونه‌ای تجربه کنند که مناسبات حاکم از طریق تثبیت همان گزاره‌های دانش مسلط یا قواعد و قوانین‌اش بازتولید شود. بنابراین، وقتی همه‌ی تغییرات از نیروی خارج شروع می‌شود، باید این «خود» یا «سوژه‌ی درون-ماندگار» یا با تجربه نکردن خارج، یا با تجربه کردن آن به‌گونه‌ای خاص، علیه قوانین دانش مسلط مقاومت نکند.

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

بدین ترتیب نزد فوکو و دلوز زندگی یک اثر هنری است. «هنر عبارت است از حرکت از یک فرم به فرمی دیگر و در هیچ کدام توقف نکردن. همیشه ناتمام، همیشه در میان فرم یافتن، همیشه در حال شدن» (سلیمی‌زاده، ۱۳۸۸: ۲۳). بدین ترتیب، در هنر تصرف نیروها است که از اهمیت اساسی برخوردار است. در این باره، دیدگاه دلوز درباره‌ی نقاش و اثر هنری‌اش می‌تواند

منظور «soi» از نوع رابطه‌ای است که انسان به منزله‌ی سوژه می‌تواند با خودش داشته باشد و حفظ کند. مثلاً انسان می‌تواند در شهر سوژه‌ای سیاسی باشد. منظور از سوژه‌ی سیاسی این است که او می‌تواند در آینده‌ی دیگران استثمارش کند و غیره «soi». آن نوع رابطه‌ای است که این انسان به منزله‌ی سوژه، در رابطه‌ای سیاسی با خودش دارد. می‌توان آن را در زبان فرانسوی [«subjectivité» سوژه‌بودگی] خواند، اما این خوب و رضایت‌بخش نیست و فکر می‌کنم «soi» بهتر است» (فوکو، ۱۳۹۶: ۱۶۷).



کمک فراوانی به فهم از یکسو حکومت‌مندی و ازسوی دیگر تبارشناسی زمان حال کند: «نقاش با یک شکل فیگوراتیو شروع می‌کند، نمودار مداخله می‌کند و آن را برهم می‌زند، و شکلی با ماهیت کاملاً متفاوت از نمودار پدیدار می‌شود، که به آن نام «فیگور» را می‌دهیم... فیگور هم به صورت تدریجی و هم به صورت آنی پدیدار می‌شود؛ به مانند تابلو نقاشی ۱۹۴۶؛ آنجا که امر کلی در یک آن داده شده است، درحالی‌که تسلسل در همان زمان به صورت تدریجی ساخته می‌شود» (دلوز، ۱۳۸۸: ۲۱۹-۲۲۳). بر اساس توضیحات فوق، بدیهی است که برای حصول به حکمرانی مشارکتی کارآمد، حکومت کردن بر اساس دستگاه معرفتی (حکومت قانون) باید جای خود را به نیرویی دهد که در زیست سوژه‌ها جریان می‌یابد و با تنظیم مسائل آن‌ها بیشترین بهره را از خلاقیت سوژه‌های کنج‌کاو می‌برد تا از این طریق، مدام نظامی زیبایی‌شناسانه بتواند خود را با کم‌ترین هزینه‌ی ممکن تنظیم و بازتولید کند. یکی از مهم‌ترین نمونه‌های حکومت‌مندی زیبایی‌شناسانه، انقلاب اسلامی ایران بود که در آن اسلام به مثابه‌ی نیرویی سیاسی توانست اراده‌ی سیاسی سوژه‌های مسلمان را جهت تغییر خودشان و سپس جهت تغییر حکومتی که یکی از اهداف اصلی‌اش پیشبرد توسعه‌ی لیبرالی در ایران بود، به کار گیرد. اسلام تجلی‌یافته در انقلاب شباهت اندکی با یک دستگاه معرفت‌شناسانه داشت که در آن براساس استنتاجات علی و معلولی، دستگاه معرفتی بدیل جهت حکمرانی سیاسی برای سوژه‌های انقلابی ترسیم شده است. درواقع سوژه‌های انقلابی نه بر اساس وضوحی که از دستگاه معرفت‌شناسانه‌ی اسلامی می‌آمد، بلکه برعکس بر مبنای نیروی مبهم اسلامی که برای آن‌ها امکان دگرگون کردن خود و سوژه‌شدن‌شان را فراهم می‌کرد، اقدام به مقاومت علیه نظام پهلوی می‌کردند.

در ادامه این موضوع که اسلام تجلی‌یافته در انقلاب اسلامی امکان سوژه‌شدن انسان‌ها و به تبع آن، حکومت‌مندی اسلامی را فراهم می‌کرد و امروز می‌تواند به عنوان الگویی برای حکمرانی مشارکتی اسلامی کارآمد قلمداد شود، با جزئیات بیشتری توضیح داده می‌شود.

۳) انقلاب اسلامی؛ ظهور اسلام به مثابه‌ی نیرویی برای سوژه‌شدن و حکمرانی مشارکتی

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

حال با سؤال مهمی مواجه می‌شویم: بر اساس رویکرد درون‌ماندگار، اگر به جای مفاهیم استعلایی که نقطه‌ی شروع و اساس تحلیل در رویکردها و روش‌شناسی‌های استعلایی‌اند، با زیست‌های درون‌ماندگار مواجه باشیم که بر اساس آن فهم یا تجربه،



درون اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های غیرقابل تفکیک از یکدیگر ممکن می‌شود، چگونه می‌توان از اسلامی سخن گفت که داعیه‌ی حکومت کردن مشارکتی، کارآمد و هدایت رفتار انسان‌ها را دارد؟

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

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

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



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

فوکو این نیروی اسلامی را که مدام باعث می‌شود نیروی خارج درون سوژه‌ها جای گیرد (به اصطلاح دولا شود) و امکان سوژه‌شدن و ابداعی نو را فراهم کند، در زیست انقلابیون ایران نوعی آخرت‌شناسی دینی می‌نامد. او در پاسخ به این پرسش که خصیصه‌ی اراده‌ی عمومی انقلابیون چه بود؟ این‌گونه توضیح می‌دهد: «درواقع دشوارترین نکته‌ای که می‌توان بر سر آن بحث کرد همین است. می‌شود و می‌شد خیلی ساده گفت که آن‌ها دیگر این رژیم را نمی‌خواستند و این اراده‌ی عمومی را فقط به همین خلاصه کرد. اما به باور من و شاید در این مورد اشتباه می‌کنم، آن‌ها درواقع چیز دیگری می‌خواستند و این چیزی دیگر که می‌خواستند دقیقاً نه رژیم سیاسی دیگری بود نه حکومت روحانیون، بلکه وقتی تقریباً هر روز جان‌شان را در تظاهرات به‌خطر می‌انداختند آنچه به‌نظر می‌رسد کم‌وبیش خواسته‌ی ضمنی‌شان بود، آنچه عمیقاً در سر داشتند یادگر کُنه نگاه‌شان وجود داشت، آنچه جویایش بودند نوعی آخرت‌شناسی دینی بود. خلاصه‌شکلی که این اراده‌ی عمومی می‌یافت شکل خواست دولت یا سازمان سیاسی نبود بلکه به‌نظر من نوعی آخرت‌شناسی دینی بود» (همان: ۷۶-۷۷).

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

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



فلسفه‌ی تحلیلی درباب حقیقت و صدق به‌طور اعم معرفی می‌کند یا می‌توانیم اندیشه‌ای انتقادی را برگزینیم که نوعی هستی‌شناسی خویش‌منان، نوعی هستی‌شناسی اکنونیت است» (همان: ۱۵۹).

۴) نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین نمونه‌های حکومت‌مندیِ زیبایی‌شناسانه و مشارکتی، انقلاب اسلامی ایران بود. درواقع این انقلاب اسلامی ایران بود که به فوکو تلنگر زد و موجب شد تا او به بازبینیِ پروژه‌ی فکری خود در مسیر سوژه‌شدن و اخلاق بپردازد. در انقلاب اسلامی با نیرویی (اسلام) مواجه بودیم که باعث شد سوژه‌ها در مسیر دگرگون‌کردنِ خود گام بردارند؛ نیرویی که روحیه‌ی امتناع‌گری و کنجکاوی را در میان سوژه‌های مسلمان پخش کرد و آن‌ها را از عمق‌های معرفت‌شناسانه‌ی مسلط لیبرالیسم و کمونیسم دور کرد به سرحدات دگرگون‌کردنِ خود و مقاومت رهنمون ساخت.

به بیان دقیق‌تر، یکی از مهم‌ترین نیروهایی که باعث شد سوژه‌ها در برابر حکومتی که داعیه‌دار مدرنیزاسیون غربی به‌شمار می‌رفت، بشورند و قیام کنند، اسلام بود؛ اسلامی که در زیستِ درون‌ماندگار سوژه‌ها جریان داشت و به‌نوعی موجب می‌شد که سوژه‌های مسلمان از خلاقیت خود، جهت دگرگون‌کردنِ خودشان بهره ببرند؛ چنین اسلامی بیش از آنکه از نسبتی معرفت‌شناسانه بیاید که نتیجه‌ی منطقی آن، «حکومت قانون» خاصی باشد، در زیستِ درون‌ماندگار سوژه‌ها حکومت‌مند بود و باعث مشارکت آن‌ها در امر انقلاب‌گری و مقاومت می‌شد.

براین اساس، اسلام انقلابی و حکومت‌مند در تقابل با «حکومت قانونی» قرار می‌گیرد که محصول رویکرد معرفت‌شناسانه به حکومت است. اسلام انقلابی (در سال‌های منتهی به انقلاب) به‌مثابه‌ی نیرویی اثرگذار در زیستِ درون‌ماندگار سوژه‌ها، از رهگذر دگرگون‌کردنِ آن‌ها حقیقت را تولید می‌کرد و دقیقاً بدین جهت حکومت‌مند بود. بنابراین در اسلام انقلابی، حقیقت نه به‌صورت جدلی و ازپیش موجود بلکه به‌گونه‌ای زیباشناختی از دلِ درگیری‌ها و ارتباطات سوژه‌هایی که به‌واسطه‌ی نیروی اسلام امتناع‌گر و کنجکاو در سرحدات می‌زیند، شکل می‌گیرد. از این منظر می‌توان ادعا کرد که اسلام تجلی‌یافته در مبارزات انقلابی سوژه‌های ایرانی، باوجود فقدان حکومت اسلامی، اسلامی حکومت‌مند بود به‌طوری‌که در دگرگون‌ساختن نسبت‌های مردم با خودشان نقشی اساسی را ایفا می‌کرد.

به بیان دیگر، اسلام در مبارزات سال‌های منتهی به انقلاب، جمله‌ای منفرد نمی‌نوشت که «آری گویی حیات‌گرایانه نباشد». اسلام نقش «بدن بدون اندامی» را بازی می‌کرد که توانست مبارزه‌ای را درون سوژه‌ها و میان نیروها به راه اندازد، بدون آن‌که برای سوژه‌های مبارز ایضاح‌های مفهومی درخصوص مسئله‌ی «حکومت اسلامی حقیقی چیست؟»، ارائه دهد. به بیان دیگر، اسلام انقلابی نه تنها قابل تقلیل به یک «کل» معرفت‌شناسانه نبود (کلی که با بازنمایی‌های معرفتی‌اش می‌تواند حقیقت‌گویی‌هایی را که دائماً به‌واسطه‌ی دگرگون‌شدن‌های سوژه‌های انقلابی و در دلِ درگیریِ نیروها تولید می‌شود، از حرکت بازدارد)، بلکه نیرویی برای آری‌گویی به زندگی از رهگذر امتناع، کنجکاوی و ابداع نیز به‌شمار می‌رفت. اسلام انقلابی بدل به سبک زندگی هنرمندانه شده بود: هنر خود. دقیقاً در همین نقطه است که باید به حکمرانی مشارکتی اسلامی کارآمد رسید؛ حکمرانی مشارکتی‌ای که در مقابل حکومت معرفت‌شناسانه‌ی مبتنی بر قوانین و مفاهیم استعلایی قرار می‌گیرد.



فهرست منابع

- دانیالی، عارف (۱۳۹۳)، میشل فوکو، زهد زیبایی‌شناسانه به مثابه گفتمان ضد دیداری، تهران، انتشارات تیسرا.
- دلوز، ژیل (۱۳۸۶)، فوکو، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- دلوز، ژیل (۱۳۸۸)، فرانسویس بیکن: منطق احساس، ترجمه بابک سلیمی‌زاده، تهران، انتشارات روزبهان.
- دلوز، ژیل (۱۳۹۲)، مجموعه مقالات یک زندگی...، ترجمه پیمان غلامی و ایمان گنجی، تهران، انتشارات زاوش.
- دلوز، ژیل؛ گوتاری، فلیکس (۱۳۹۱)، کافکا بهسوی ادبیات اقلیت، ترجمه شاپور بهیان، تهران، نشر ماهی.
- سلیمی‌زاده، بابک (۱۳۸۸)، مقدمه کتاب فرانسویس بیکن: منطق احساس، ترجمه بابک سلیمی‌زاده، تهران، انتشارات روزبهان.
- فوکو، میشل (۱۳۷۸)، مراقبت و تنبیه: تولد زندان، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۳)، اراده به دانستن، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران، نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۳۹۰)، باید از جامعه دفاع کرد، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران، نشر رخداد نو.
- فوکو، میشل (۱۳۹۱)، مجموعه مقالات تأثر فلسفه، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران، نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۳۹۳)، مجموعه مقالات ایران روح یک جهان بی‌روح، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران، نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۳۹۴)، مجموعه مقالات کوگیتو و تاریخ جنون، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، نشر هرمس.
- فوکو، میشل (۱۳۹۶)، مجموعه مقالات خاستگاه هرمنوتیک خود، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۴۰۰)، مجموعه مقالات آیا قیام‌کردن بی‌فایده است؟، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- کرمونه‌سی، لورا و دیگران (۱۳۹۶)، پیشگفتار کتاب مجموعه مقالات خاستگاه هرمنوتیک خود، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی.
- لمکه، توماس (۱۳۹۲)، نقدی بر خرد سیاسی، بررسی تحلیل فوکو از طرز تفکر دولت مدرن، ترجمه یونس نوربخش و محبوبه شمشادیان، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- مشایخی، عادل و آزموده، محسن (۱۳۹۲)، دلوز، ایده، زمان، تهران، نشر بیدگل.
- Deleuze, Gilles & Guattari Felix (1994), What Is Philosophy?, New York, Columbia University Press.
- Foucault, Michel (1986), The Care of The Self Volume 3 of The History of Sexuality, Translated from the French by Robert Hurley, New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1990), The Use of Pleasure Volume 2 of The History of Sexuality, Translated from the French by Robert Hurley, New York, Pantheon Books.