



شماره سی و دوم
تابستان ۱۳۹۴
صفحات ۶۱-۳۱

رویکرد ریزوماتیک و درختی: دو شیوه متفاوت در آفرینش و خوانش اثر ادبی

دکتر مریم رامین‌نیا*

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گنبد کاووس

چکیده

پیامد گفتمان درختی در آفرینش اثر ادبی، ترسیم نمودار بی‌پایانی از مفاهیم و واژگان تثبیت شده در جهان گذشته، حال و آینده و معرفت قاب‌بندی شده است. چنین رویکردی در خوانش متن، مرکزگرا و قلمرو محور است. در مقابل، گفتمان ریزوماتیک برهم‌زننده نظم پایگانی ساختار اندیشه‌ورزی است که ایده‌ها، مفاهیم و موضوعات گونه‌گون را در شبکه‌ای از روابط هم‌سطح و افقی به هم پیوند می‌دهد و اثر ادبی را چونان مجموعه‌ای گرد هم آمده ارائه می‌کند که در خوانش آن به‌جای جستجوی فهم معنای یکه‌اثر و دلالتی خاص، کارکردها و پیوندها پی‌گرفته می‌شود. این نوشتار، بی‌آنکه قصد برتری‌بخشیدن به یکی از این دو رویکرد را داشته باشد، به‌طور خاص به بررسی و بازگویی آراء دلوز و متفکرانی می‌پردازد که در نگره خود به سوژه/ابژه، من/دیگری، مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی گفتمان ریزوماتیک را فراهم کرده‌اند و در پی پاسخ به این پرسش است که: خوانش متن‌های ادبی با رویکرد ریزوماتیک، چگونه و تا چه پایه میسر است؟

واژگان کلیدی: رویکرد درختی، ریزوم، ریزوماتیک، دلوز، بسگانگی، اثر ادبی

*raminnia_maryam@yahoo.com

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۸/۲۴

نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسؤل:

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۳/۱۰

۱- مقدمه

اصطلاح «درختی» و «ریزوماتیک»، برآمده از اعتراض و واکنش دلوز به سنتی فلسفی است که تصور جزمی و استعلایی را پایه تفکر دانسته و «اندیشه» را جایگزین «اندیشیدن» کرده است. دلوز را از متفکران بنیان‌ستیزی قلمداد می‌کنند که به «حمایت از بنیان‌ستیزی متکثر و متنوع پرداختند، آنچه بنیان‌ستیزی مقاومت، تفاوت و کثرت موقعیت‌های سوژه نامیده می‌شود» (ژیژک و بدیو، ۱۳۹۱: ۱۴). دلوز با مطالعه تاریخ فلسفه، روش معمول فلسفه را به چالش کشید. به زعم دلوز، تاریخ فلسفه همواره عامل اصلی قدرت در فلسفه و اندیشه بوده است. انتقاد او به فلسفه این بود که فلسفه همواره در جستجو و تبیین حقیقت، و با قراردادن سرمشق شناخت، دانستگی و معرفت قاب‌بندی شده ارائه کرده است. «فیلسوف با پیش‌فرض، اراده تفکر کردن را از قبل برای خود قائل می‌شود و تمام جستجوی خود را براساس تصمیمی از پیش تفکرشده بنا می‌نهد و روش فلسفه نیز از همین تصمیم نشأت می‌گیرد» (دلوز، ۱۳۸۹: ۱۳۷-۱۳۸). دلوز انکار نمی‌کند که عمل شناخت بی‌نیاز از سرمشق نمی‌تواند باشد، با این حال معتقد است که دانستگی باید با آنچه ناآشناست برانگیخته شود. در نگاه دلوز، حقیقت، تلاش برای آفریدن اندیشه است نه تعریف تفکر در پیوند با حقیقت. جستجوی حقیقت، نقدی است که ریچارد رورتی نیز به سنت فلسفی غرب وارد می‌کند. بنابه عقیده رورتی، تاریخ فلسفه تلاش برای رسیدن به حقیقت بوده است و در این جریان هر فلسفه و نگرشی میزان اعتبار خود را از نسبت وصول به حقیقت به دست می‌آورد. به زعم رورتی به جای جستجوی حقیقت، باید گفتگو را نشانده؛ در جریان گفتگو، هیچ عضوی بنیادی‌تر از دیگری نیست و هیچ فردی مجاز به داوری در خصوص صلاحیت دیگری نیست. به زعم رورتی دغدغه فیلسوفان باید مداوم بخشیدن به گفتگو باشد؛ زیرا در گفتگو است که شناخت و معرفت ساخته می‌شود:

اگر معرفت را دارای ذاتی ندانیم که می‌باید دانشمندان یا فیلسوفان توصیفش کنند، بلکه آن را حق باور به چیزی براساس استانداردهای رایج بدانیم، آنگاه به خوبی می‌توانیم آن را در مسیری



قرار دهیم که ببینیم گفت‌وگو بستر فرجامینی است که می‌توان معرفت را در چارچوب آن فهمید (رورتی،^۱ ۱۹۷۹: ۳۸۹).

تلقی دلوز از تاریخ فلسفه غرب نیز مبتنی بر وجه تجویزی آن است که در همه سطوح معرفت‌شناسی، زیبایی‌شناسی، هنر، اخلاق و سیاست، درخت دانش را بر پایه استعلایی و ریشه متافیزیکی استوار کرده‌اند. «در حالی که عمل فلسفه باید مبتنی باشد بر نظم‌بخشیدن به مفاهیم درون‌ماندگار در یک سطح، مفاهیمی که فی‌نفسه افقی هستند، مفاهیمی که با افلاطون و پیروانش به استعلابخشی آنها انجامیده‌است» (دلوز،^۲ ۱۹۹۴: ۳۸). جورجیو آگامبن دو جریان را در فلسفه فرانسوی بازمی‌شناسد که هر دو از هایدگر می‌گذرند. جریان استعلایی^۳ که لویناس و دریدا را در بر می‌گیرد و ریشه‌اش به هوسرل و کانت بازمی‌گردد و جریان درون‌ماندگار^۴ که فوکو و دلوز را در بر می‌گیرد و به نیچه و اسپینوزا بازمی‌گردد. بی‌تردید، دلوز و لویناس بارزترین نماینده این دو جریان هستند: دلوز آشکارا خود را فیلسوف درون‌ماندگار می‌نامد و در همان حال، لویناس ادعای ردای استعلایی دارد. با وجود این، دریدا به‌وضوح متعلق به جریان استعلایی است (پیتون و پروتو،^۵ ۲۰۰۳: ۴۶).

مفهوم درون‌ماندگاری یکی از واژگان کلیدی دلوز است که با استعلایی در تمایز است. دلوز به بازگشت ابدی نیچه ارجاع می‌دهد که به زعم او جریانی درون‌ماندگار است که فرایندهای این‌همانی و تمایز را با هم دارد. خوانش دلوز چنین است که در بازگشت ابدی، تنها تفاوت است که بازمی‌گردد و «همان» نیست (پار،^۶ ۲۰۰۵: ۱۲۹).

دلوز از سویی در تقابل با سنت فلسفی‌ای قرار می‌گیرد که در آن با فراهم آوردن مفاهیم و مباحثی چون نظم ساختاری، انسجام و استعلا با مدلی درختواره‌ای و عمودی به قاعده‌گذاری و طبقه‌بندی پرداخته‌اند و خود را به روی نظام‌های گشوده فروبسته‌اند؛ و از سویی دیگر، پیوند خود را به تمامی با آنها نمی‌گسلد و با خوانش انتقادی به‌جای ابطال

1. Rorty
2. Deleuze
3. transcendence
4. immanence
5. Patton and Protev
6. Parr

اندیشه‌های نظام‌های فلسفی با آنها گفتگو می‌کند و مفاهیم جدیدی را خلق و بازآفرینی می‌کند. بدین ترتیب، دلوز مدل درختی ایده افلاطونی را بازخوانی می‌کند. یعنی با توسل به گفته‌ها و نوشته‌های او، افلاطونی دیگر یا چیزی علیه او می‌سازد؛ همان که دریدا در مواجهه با افلاطون می‌کند. چنین می‌نماید که کار دلوز، تزریق عنصر خلاقه به متون افلاطونی و بازآفرینی مفاهیم آن باشد و روش معمول دریدا، واسازی آن؛ تفاوت بارز کار این دو در نگرش به «تفاوت» است. با این حال در هر دو، زیایی و حرکت متن مقصود بوده‌است. دریدا با استفاده از واژگان افلاطون، امر زیبا و بیان‌ناپذیری افلاطونی را چنین واسازی می‌کند:

به نظر افلاطون خود زیبا از چیز زیبا جدا است و چیز زیبا باید از خود زیبا بهره‌مند باشد تا زیبا باشد. اما آیا خود زیبا مفهوم خود را از چیزهای زیبا دریافت نمی‌کند؟ آیا اگر هیچ چیز زیبایی نباشد، خود زیبا وجود دارد؟ پس متن افلاطون نه فقط از بیان‌ناپذیری ایده سخن می‌گوید، بلکه خود قسمی بیان ایده است. فلسفه در افلاطون بیان امر بیان‌ناپذیر است (پارسا، ۱۳۹۳: ۶۲).

دلوز نیز در انتقاد از مدل بازنمایی افلاطونی و تحمیل الگوی «بودن»، نشان می‌دهد که افلاطون در نوشته‌های واپسین خود، به نوعی قائل به «جوهرهای شده یا متغیر» بوده‌است. پس، وجهه اصلی فلسفه‌ورزی و اندیشیدن می‌بایست حرکت در مسیر «شدن» باشد. «شدن» مفهوم هسته‌ای دلوز است که در برابر سنت تفکر فلسفی «بودن» و «این‌همانی» قرار می‌گیرد. دلوز این مفهوم را از نیچه وام می‌گیرد تا تولید دائم درون‌ماندگاری متفاوت از درون و وضع طبیعی یک رخداد را توصیف کند. بازخوانی دلوز از مفهوم شدن در نیچه به زبان خود او «واژگونی نیچه‌ای» است؛ به این معنا که «شدن» در تقابل با بودن قرار نمی‌گیرد و تابع آن است، زیرا از نظر دلوز، تقابل‌ها در مقوله هیچ‌انگاری‌اند و بودن را باید از شدن اثبات کرد» (دلوز، ۱۳۹۰: ۶۲). «شدن» حرکت دائمی است و منظر جدیدی میان دو حالت و وضع را باز می‌نمایاند. «شدن» تغییر و پویایی میان وضعیت‌های دیگرگون است که به جانب وضع فرجامین یا هدفی خاص گرایش نمی‌یابند (پار، ۲۰۰۵: ۲۵). تجربه‌های روزمره ما مفاهیم و موقعیت‌های جدیدی به ما عرضه می‌کنند که مدام ما را در فرایند شدن قرار می‌دهند. با هر تجربه، اندیشه جدید شکل می‌گیرد یا اینکه تجربه‌های جدید اندیشه پیشینی را پویا می‌کنند و به حرکت وامی‌دارند. پس ما هرگز در «بودن» متوقف نمی‌شویم و از درون بودن ما «شدن»



جریان می‌یابد. از این رو «موضوع فلسفه در "اکنون" واقع می‌شود و به‌جای اندیشیدن به "ابدی"، "همیشگی"، "بودن" باید درک‌شدن واقعی ما باشد» (دلوز، ۱۹۹۴: ۱۱۲). دلوز در برابر مدل درختی اندیشه که مفاهیمی مانند کلیت، پایگان، رد، نظم، وحدت و بودن را دربرمی‌گیرد، مفاهیمی چون اتصال، نقشه، چندگانگی/بسگانگی، شدن، عزیمت و اندیشهٔ کوچ‌گر ارائه می‌کند. فرارونده‌هایی که در تضاد با هژمونی قدرت، در روابطی افقی و ریزومیک با بازسازی اندیشه، بدان پویایی و حرکت می‌بخشند؛ نه آن حرکتی که در سنت دیالکتیکی به نقطهٔ واحد و تکامل یافته بینجامد که چیزی جز نفی حرکت در بطن خود نیست، بلکه حرکت در معنای سیلان دائم. اساس بحث فلسفی دلوز دربارهٔ حرکت و دیالکتیک، ضد هگلی است. به این دلیل وی معتقد است که «هگل از تصور تفاوت ناب^(۱) در حرکت ناتوان بود؛ تفاوتی که بیرون از مقولهٔ این‌همانی فهم شود یا بدان بینجامد. به باور دلوز، دیالکتیک هگل با آن خاصیت تکاملی‌اش زیر چتر این‌همانی قرار می‌گیرد» (ویلیامز،^۱ ۲۰۰۴: ۲۶). دلوز در نفی فهم حرکت به‌مثابه یک فرایند دیالکتیکی، به نقد نیچه و کی‌یرکه‌گارد از هگل^(۲) اشاره می‌کند:

اعتراض نیچه و کی‌یرکه‌گارد به هگل این است که او از یک حرکت/موومان کاذب و ساختگی فراتر نمی‌رود. در حالی که به عقیدهٔ دلوز، نیچه و کی‌یرکه‌گارد، هر دو، به فلسفه معانی و ابزار تازه‌ای از بیان بخشیدند. در خوانش نیچه، فرد باید حرکت و جنبش اندیشه را تجربه کند. نویسنده تلاش نمی‌کند که حرکت فکر را بازنماید بلکه آن را در خواننده خلق می‌کند. گزین‌گویه‌های نیچه وحدت و پیوستگی خطی معرفت را صرفاً با فراخواندن وحدت چرخه‌ای^۳ از هم می‌گسلد و آن را در مقام چیزی ناشناخته در تفکر می‌نماید (هیوز،^۳ ۲۰۰۹: ۲۲).

دلوز مفهوم «حرکت» و «شدن» را به سوژه پیوند می‌زند، سوژه‌ای که با مشارکت سوژه‌های دیگر و نه صرفاً از منظری سوژکتیو، حرکت خود و دیگران را تبیین می‌کند و فعلیت می‌بخشد. سوژه از طریق و به منزلهٔ یک حرکت تعریف می‌شود، حرکت گشوده شدن خود سوژه. آنچه گشوده می‌شود سوژه است. سوژه از خود فراتر می‌رود، منعکس می‌شود، دیگری می‌شود، بازمی‌شناسد و بازشناسانده می‌شود (دلوز، ۱۳۹۳: ۱۲۴). دلوز به

1. Williams
2. cycle unity
3. Hughes

طور مشخص در کتاب‌های مشترکش با فلیکس گتاری، در تبیین گفتمان ریزوماتیک که مفاهیمی چون گردهم‌آمدگی، تولید، ماشین میلگر، اندیشه افقی و کوچگر را در مفهوم دلوزی‌اش طرح می‌ریزد، هر نوع «من‌انگاری» را فسخ می‌کند و سرانجام به سوپژکتیویته جمعی، ماشینی، سوژه زدوده، مرکز زدوده و در حال شدن نزدیک می‌شود. در جستجوی ریشه‌های تفکر درختی و ریزوماتیک، موانع و گشودگی‌های آن، دلوز به لایب نیتس، اسپینوزا، هیوم، دکارت، کانت و فوکو بازمی‌گردد و به بازخوانی مفهوم سوژه، مطابقت عین و ذهن/ سوژه و ابژه از منظر آنها می‌پردازد. دلوز بر این باور است که در خردگرایی جزمی، نظریه شناخت بر پایه مطابقت ذهن و عین یا سوژه و ابژه قرار داشت، ولی ایده بنیادینی که کانت آن را انقلاب کپرنیکی خود می‌نامد، این است: اصل ضروری تبعیت عین از ذهن (ابژه از سوژه) به جای مطابقت عین و ذهن ... چنین می‌نماید که رئالیسم ذهنی می‌تواند تبعیت عین از ذهن را حل کند. ولی رئالیسم تجربه‌گرا، ویژگی ثابت فلسفه نقادی است. بدین معنا که پدیده‌ها نه نمودی از چیزی هستند و نه محصول فعالیت ما. آنها از آن جهت بر ما تأثیر می‌گذارند که ما سوژه‌هایی منفعل و پذیرا هستیم. تنها به این دلیل می‌توانند تابع ما باشند که اشیایی فی‌نفسه نیستند. ولی چگونه می‌توانند تابع ما باشند آنجا که محصولات ما نیستند؟ چطور یک سوژه منفعل می‌تواند قوه فعال داشته باشد؟ در نظر کانت، رابطه عین و ذهن به درونی‌شدگی گرایش می‌یابد. به رابطه میان ذهن و عینی تبدیل می‌شود که از حیث طبیعت متفاوت‌اند (دلوز، ۱۹۸۴: ۱۴). دلوز چون دیگر فیلسوفان پسادکارتی که به نوعی تلاش می‌کردند از مفهوم سوژه خودمختار عبور کنند، مبنای خوانش خود را بر انگاره وضعیت سوژه در دو وضع خود/ یگانه و دیگر وضع‌های موجود/ بسگانه قرار می‌دهد. از این منظر است که جهان اسپینوزا تک‌معنا و در لایب نیتس چندگانه و مبهم نمایان می‌شود. دلوز در ابتدا نگرش کانت را در مطابقت عین با ذهن، سوپژکتیو و جزم‌گرایانه می‌بیند، ولی در خوانش‌های سپسین، نگرش او را نقادانه ارزیابی می‌کند و بر آن می‌شود که کانت، فیلسوفی است که باید او را خواند. با وجود این، دیدگاه فوکو در باب سوژه را به خود نزدیک می‌بیند؛ زیرا فوکو در بطن نوعی کثرت‌گرایی عمل می‌کند (دلوز، ۱۳۹۲ الف: ۱۲۶). به سخن دیگر، درون‌مایه‌ای که ذهن فوکو را اشغال کرده‌است، درونمایه امر دوگانه/ دوتا است. اما امر دوگانه هرگز

برون فکنی درون نیست، بلکه برعکس، درونی سازی خارج است. این امر، دوتا کردن یکی نیست، بلکه باز دوتا کردن^۱ «دیگری» است؛ باز تولید همان نیست، بلکه تکرار امر متفاوت است. برون ریزی یک «من» نیست، بلکه درون ماندگار کردن «دیگری» است (همان: ۱۴۶).

فروریختن اقتدار سوژه به مثابه یگانه مرجع شناخت، گذاری است که فلسفه قرن اخیر به جد به آن رسیده است. کم نیستند متفکرانی چون فوکو، دلوز، باختین، لویناس، هابرماس، ژیک (۳) و بسیاری دیگر، چه در فلسفه هستی شناسانه و انسان شناسانه و اخلاق گرایانه و چه در جامعه شناسی روابط سوژه با دیگران (چون هابرماس) و یا هر منظر دیگری، که بر اهمیت دیگری در مقام «سوژه دیگر» تأکید کرده اند. به یک معنا، همه گروه های انتقادی از هابرماسی ها، فمینیست ها، نظریه پردازان پسااستعمارگرا و مارکسیست ها گرفته تا دلوزی ها، پسا ساختارگراها، لاکانی ها و پراگماتیست ها و حتی برخی اگزیستانسیالیست ها در نقدها شان به سوژگیتهای که «دیگری» را در ارتباط با خود فرومی کاهد، در یک صف قرار گرفته اند. از یاسپرس و هوسرل و هایدگر گرفته تا بوبر و لویناس و باختین و فوکو هر کدام در مکتب فکری خود کوشیده اند از سوژه خود محور فرائر روند و «دیگری» را وارد گفتمان فلسفی خود کنند. حتی فوکو در طرح گفتمان قدرت، به ویژه در واپسین نوشته هایش که به نقد قدرت منفی می پردازد - که در خوانش انتقادی دلوز از مفهوم قدرت او، گرایش به گفتگومندی و طرحواره ای از روابط افقی را می توان از آن استنتاج کرد- اتکای بی حصر به «سوژه در خود» را درافتادن به مونیسیم و رابطه یکسویه با سیطره هژمونیک تعبیر می کند. «فوکو کوشید از مفهوم دکارتی سوژه عبور کند. سوژه ای که وجودش به این وابسته است که خود را یگانه و بی نیاز و متمایز از دیگران بداند، صرفاً به این دلیل که می تواند بیندیشد و استدلال کند» (میلز، ۲۰۰۴: ۳۰). آنچه برای فوکو شر است، همین روابط نامتقارن و نامتقابلی هستند که از آنها به سلطه یا هژمونی تعبیر می شود. روابط سلطه یکسویه و برگشت ناپذیر هستند و بدیل ها را حذف می کنند؛ ولی روابط قدرت اگرچه نامتقارن اند، اما برگشت پذیرند و هر

1. redoubling
2. Mills

لحظه دستخوش جابه‌جایی و وارونگی می‌شوند. بدین معنا در روابط قدرت دوسویگی و دیالوگ همواره حاضر است. در دیالوگ، رابطه میان نیروها رابطه‌ای متقارن و دوسویه است و حقیقت، محصول مشارکت با دیگری است (دانیالی، ۱۳۹۳: ۳۰).

لویناس که او را فیلسوفِ «دیگری»، خوانده‌اند، در برابر سوژه خودبسند و خودآیین^۱، سوژه‌ای دگرآیین^۲ را قرار می‌دهد. «سوژه اخلاقی لویناس نه با این‌همانی و خودبودگی، بلکه با غیریتی در درونش تعریف می‌شود. سوژه مدرن همان سوژه اخلاقی لویناس است، زیرا با گشودگی به دیگری تعریف می‌شود. اجتماعی بودن این سوژه نیز بر مبنای مسؤولیت حسی به دیگری استوار است، نه بر مبنای هگلی نبرد برای رسمیت. دیگری نامتناهی است. دیگری هرگز متعین نمی‌شود. او همواره دیگری باقی می‌ماند. لویناس، مواجهه با دیگری را مواجهه غیرفلسفی می‌خواند» (پارسا، ۱۳۹۳: ۱۴۸). مهم‌ترین مجاز لویناس برای بیان چنین تجربه‌ای، مواجهه چهره‌به‌چهره با دیگری است. در آثار لویناس، تجربه مواجهه با دیگری از همه مقوله‌های دانش و فهم «من» می‌گذرد. لویناس استدلال می‌کند که تجربه ناگزیر دیگری پایه و اساس «خودبودگی» است. پس «من» چیزی جز پاسخ به دیگری نیست (نونان، ۱۹۹۷: ۱۳۲).

حال چه از منظر گفتمان فلسفی یا اخلاقی به رابطه سوژه و «دیگری» بنگریم و چه آن را یک نظریه ادبی بدانیم، آنچه بیش از همه نمایان می‌شود، تأکید بر دیالوگ به‌مثابه فرایند حرکت‌ساز است. اگر معنای واقعی دیالوگ را دیالوگی بدانیم که میان سوژه‌ها برقرار می‌شود، سوژه‌هایی که به‌رغم تفاوت و اختلاف، به اصطلاح دلوزی در یک «گردهم‌آمدگی» به گفتگو می‌پردازند که نتیجه آن، یکی‌شدن و توافق و این‌همانی نیست، می‌توان گفت آنچه دلوز از نفی گفتمان عمودی و استعلایی سنت فلسفی غرب می‌گوید - که به تعبیر او گفتمان درختی یا شجره‌نامه‌ای است - در گرایش به گفتگومندی و فرارفتن از سنت تقابلی مفاهیم و واژه‌ها ریشه دارد. اگرچه دلوز در الگویی که از ریزوم و گفتمان ریزوماتیک ارائه می‌کند، کم‌تر به مبانی انسان‌شناختی «دیگری» می‌پردازد، ولی تأکید او بر چندگانگی، غیریت، روابط افقی و هم‌سطح به شیوه‌ای دیگر -

1. autonomos
2. heteronomos
3. Nealon



و هرچند از منظری دیگر - راه به همان سو می‌برد یا دست‌کم موازی با آن حرکت می‌کند. بر این اساس، دلوز در میان سنت فکری‌ای جای می‌گیرد که همچون دریدا، فوکو و باختین از منطق کلاسیکی تقابل‌ها فراتر می‌روند و بر تکثر و «شدن» تأکید می‌ورزند، منظری که وامدار نیچه است.

حال برای تبیین دقیق مفهوم ریزوم نزد دلوز، و ویژگی‌ها، نقش‌ها و کارکردی که از آن افاده می‌کند، باید به سراغ خود او رفت و از زبان دلوز ریزوم و تفکر ریزوماتیک را شناخت. هرچند مبانی بحث او را در نقد و بازخوانی تاریخ فلسفه - و اصطلاحات و مفاهیمی که به کار می‌برد یا برمی‌سازد - می‌توان دید، به طور مشخص در بخش «ریزوم» کتاب *هزار فلات* به توصیف و مقابله تفکر درختی و ریزوماتیک می‌پردازد.

۲- ریزوم

ریزوم از ریشه یونانی «rhízōma» به معنای توده - ریشه است. در زیست‌شناسی و گیاه‌شناسی، به گیاهی اطلاق می‌شود که اغلب دارای ریشه‌های خارجی و ساقه‌های خزنده است. اگر ریزوم را به قطعات کوچک قسمت کنیم، هر قطعه قادر به تولید یک گیاه جدید است. این روند شناخته‌شده به عنوان تولید مثل رویشی و توسط کشاورزان و باغبان‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد و برای تکثیر گیاهان ویژه‌ای است. نمونه‌هایی از گیاهان ریزوم‌دار عبارت‌اند از هاپ‌ها، مارچوبه، زنجبیل، زنبق‌ها، گل اختر، ارکیده‌ها و ... به طور خلاصه می‌توان گفت گیاهان ریزوم‌دار گیاهانی هستند که برخلاف سایر گیاهان، ساقه‌های آنها به صورت افقی و در زیر خاک رشد می‌کند. برگ‌های آنها خارج از خاک است و با قطع بخشی از ساقه آن، این گیاه از بین نمی‌رود، بلکه از همانجا در زیر خاک گسترش می‌یابد و جوانه‌های تازه ایجاد می‌کند. پس ریزوم عامل ارتباط و دگرزایی است و امکان ایجاد شبکه‌ای بی‌پایان را فراهم می‌کند؛ زیرا هر نقطه از آن می‌تواند به نقاط دیگر آن وصل شود. برخلاف درخت که در نقطه‌ای ثابت ریشه می‌گیرد، ریزوم حتی هنگامی که شکسته یا از هم گسسته شود، باز هم می‌تواند حیات خود را از سر بگیرد و در جهات دیگری رشد کند (نیومن دورلند، فرهنگ پزشکی دورلند، ویکی‌پدیا).

۳- ریزوم به‌عنوان اصطلاح فلسفی دلوز: منطق درختی و ریزوماتیک

با توجه به ویژگی‌های زایایی و قابلیت انتشار ریزوم در شمالی شبکه‌ای و افقی است که دلوز استعاره فلسفی آن را برمی‌سازد و با برجسته کردن خصوصیات آن، در نقد تفکر درختواره‌ای فلسفه غرب برمی‌آید. وی در تبیین این اصطلاح و کارکردهای آن، ابتدا به تعریف کتاب می‌پردازد. تعبیری که دلوز از کتاب دارد، چیزی است که نه سوژه است و نه ابژه و نه در کار بازنمایی جهان. از این‌رو، آن دسته از کتاب‌هایی که به کار بازنمایی و ارائه تصویری پیش‌فرض شده از جهان می‌پردازند، زیر عنوان «ریشه-کتاب»^۱ تعریف می‌شوند:

یک کتاب نه سوژه است نه ابژه، بلکه از موضوعات مختلف و در زمان‌ها و شدت‌های متفاوت ساخته شده. منتسب کردن کتاب به یک موضوع و فاعل خاص، یعنی سلطه دادن به همان موضوع و روابط ظاهری میان آن. در یک کتاب، همان‌طور که خطوطی از بندها، لایه‌ها و قلمروها وجود دارد، خطوطی از عزیمت، قلمروزدایی و لایه‌زدایی نیز هست. کتاب به‌سان یک مجموعه/گردآوری است و نسبت‌ناپذیر. یک بسگانگی^۲ است. از یک‌سو، با لایه‌هایی مواجه می‌شود که از آن یک ارگانسیم می‌سازد یا چیزی دلالت‌کننده بر کل یا تعیین و تعیین نسبت‌پذیر به یک سوژه و از سوی دیگر، با بدن بدون اندام مواجه می‌شود که به طور مداوم در کار تخریب ارگانسیم است. ما هرگز نخواهیم پرسید که یک کتاب چه معنایی دارد. ما کارکردهای آن را در ارتباط با دیگر چیزها جستجو می‌کنیم که آیا در بسگانگی‌هایی که به آن وارد شده و دگردیسی یافته، کثرت‌ها را روا می‌دارد یا نمی‌دارد. نوع آغازین کتاب، ریشه-کتاب بوده است. کتابی سنتی، دلالتگر با درون‌بودگی ذهنی ارگانیک. قانون چنین کتابی قانون بازتاب بوده است. «یک» که «دو» می‌شود.^۳ کتاب در این مقام واقعیتی معنوی دارد که به نحو پایان‌ناپذیری هرچیزی را بازمی‌تاباند. منطق دوگانه، واقعیت مفهومی و معنوی ریشه-کتاب است که همواره وحدت اصولی را مفروض می‌گیرد (دلوز، ۱۹۸۷: ۵-۳).

دلوز در مقابل ریشه-کتاب، نوع دیگری را پیش می‌نهد که براساس ویژگی‌های ریزوم تعریف می‌شود. این نوع، ساقه-ریزوم^۴ نام می‌گیرد و به تعبیر او سیمای دوم کتابی است که خواهش‌های مدرن را برآورده می‌کند. ساقه-ریزوم، کتابی است در مقام یک گردهم‌آمده با جهان که برخلاف نوع پیشین، تصویر و بازنمایی آن نیست:

1. The root-book
2. The multiplicity
3. the one that becomes two
4. Canal-rhizome



در ریزوم میان زمینه واقعی (جهان)، بازنمایی (کتاب) و فاعلیت نویسنده بُعد سه‌گانه‌ای وجود ندارد؛ زیرا شباهتی پیوندی میان آنها ایجاد شده‌است. از این‌رو، نه جهان به‌مثابه شیء است و نه نویسنده، فاعل آن. فرد با نام بیرونی نمی‌تواند چیزی بنویسد. کتاب در مقام یک گردآوری با جهان، یک مجموعه است، نه تصویری از آن. در یک کتاب ریزومیک هر چه بر «من» واقع می‌شود، از ریشه نیست بل از میان است. بگذار هر کسی چیزی را از میانه آن درک کند و به چنگ آورد و این، بسیار مشکل است؛ چراکه دیدن چیزها از بالا به پایین، از چپ به راست یا راست به چپ بسیار آسان است تا از میانه. اگر تلاش کنی که چیزها را از میانه ببینی، خواهی دید که هر چیزی تغییر می‌کند. ریزوم، میان‌بودگی است. بسگانگی همواره با افزودن بُعد فراتر ساخته نمی‌شود، بلکه با تکانه‌ای از اعتدال و متانت، با شماره‌ای از ابعادی که از پیش در دسترس بوده‌اند. نظامی از این دست، می‌تواند ریزوم نام گیرد (همان: ۶).

در ریزوم هیچ دوآلیسم هستی‌شناسانه‌ای میان اینجا و آنجا وجود ندارد. هیچ دوآلیسم ارزش‌گذارانه‌ای میان خوب و بد نیست. با این حال، چارچوب‌های استبدادی کانالیزه‌کردن و درون‌ماندگار در ریزوم‌ها نیز وجود دارد. همچنان‌که چارچوب‌زدایی آشوبگرانه نیز در نظام برتری جویانه درختی برقرار است. به نظر دلوز نوع ریشه-درخت و ساقه-ریزوم، دو مدل متضاد و مقابل یکدیگر نیستند. بلکه در بطن هر کدام می‌توان به دیگری کشیده شد. کافی است کتاب مرزهای خود را به روی بسگانگی‌ها و پیوندها فروبندد و بازنمایی از چیزی شود یا آن که برعکس، به سوی انشعاب‌ها و قلمروزدایی پیش رود:

نکته مهم این است که ریشه-درخت و ساقه-ریزوم دو مدل متضاد نیستند. اولی همچون مدلی استعلائی و نشان‌گر به کار می‌رود، حتی اگر گریزهایش را تولید کند و دومی همچون فرایند درون‌ماندگاری به کار می‌رود که مدل و طرح کلی یک نقشه را واژگون می‌کند؛ ولو اینکه پایگان‌های خود را تشکیل دهد یا یک کانال استبدادی تولید کند. تاخوردگی متن به متنی دیگر که بسگانگی‌ها و حتی ریشه‌های الحاقی را در بر می‌گیرد، به‌مثابه بُعد افزوده‌ای است که در زیر آن، پیوستگی و اتحاد به تلاش خود ادامه می‌دهد. شاید این پاسخ به آن پرسشی باشد که چرا بیشتر آثار قطعه‌وار، به‌عنوان یک اثر ادبی تمامیت‌گرا نموده می‌شوند. هر جا بسگانگی، ساختار یک اثر را اشغال کرده باشد، رشد و گسترشش با قوانین ترکیب تقلیل می‌یابد (همان: ۲).

۴- اصول و ویژگی‌های ریزوم

دلوز در مدل ساقه-ریزوم برای تبیین دقیق‌تر استعاره فلسفی ریزوم، اتصال و دیگرگونگی، بس‌گانگی^(۴)، گسیختگی و نقشه‌نگاری را از اصول بنیادین ریزوم معرفی

می‌کند. در تمامی اصولی که دلوز برای ریزوم برمی‌شمرد، مفهوم «شدن» و «صیوروت»، شالوده بنیادینی است که تفکر ریزومیک را میسر می‌سازد.

۴-۱- اصل اتصال و دیگرگونگی^(۵)

براساس اصل اتصال و دیگر بودگی است که دلوز بر زبان‌شناسی، به‌ویژه مدل زبانی چامسکی، خرده می‌گیرد؛ چراکه به زعم دلوز، زبان‌شناسی حتی زمانی که ادعا می‌کند که پیش‌فرضی از زبان برنمی‌سازد، هنوز در دایره و محدوده گفتمانی است که به وجوه خاص شباهت و انواع خاص قدرت دلالت می‌کند. دلوز در اصل اتصال و عدم تجانس، مدل درخت‌واره‌ای چامسکی را براساس گفتمان قدرت‌مدار تفسیر می‌کند و مدعی است که ریزوم پیوندی با ویژگی‌های زبان‌شناسانه ندارد. فلسفه دلوز بر اتصال اشکال جداشده تأکید می‌کند. این اتصال، پیوند میان روابط است نه پیوند میان این‌همانی و هویت‌های متفاوت. هر نقطه‌ای از ریزوم می‌تواند به نقطه دیگری وصل شود. این با «کتاب-ریشه (نوع درختی) که یک نقطه مرکزی را رسم و تثبیت می‌کند، بسیار متفاوت است. یک ریزوم برعکس مدل زبان‌شناسی درخت‌واره‌ای چامسکی که از یک نقطه آغاز می‌شود و با انشعاب پیش می‌رود، عمل می‌کند. قواعد دستوری چامسکی بیشتر نشان قدرت دارد تا نشان نحوی و ترکیبی. ریزم، لزوماً با ویژگی زبان‌شناسانه پیوند نخورده‌است: زنجیره‌های معنای هر ماهیت و منظری به وجوه بسیار گوناگون و متفاوت رمزگان پیوند خورده‌اند (زیست‌شناسی، سیاست، اقتصاد و ...)، که نه تنها رژیم‌های متفاوت نشانه‌ها را کنشور می‌کنند، بلکه گویای شأن و وضع متفاوت چیزها هستند. یک ریزوم بدون وقفه میان حلقه‌های نشانه‌شناسی، سازمان‌های قدرت و وضعیت‌های نسبی و خویشاوندگونه هنر، علوم و کشمکش‌های اجتماعی پیوند برقرار می‌کند» (دلوز، ۱۹۸۷: ۷).

مدل درختی، فعل بودن^۱ را تحمیل می‌کند و ریزوم، اتصال و پیوستگی (و... و... و...) و شدن را. «شدن» و «پیوستگی» نیروی لازم برای تکان و برکنندن فعل «بودن» را دارد. دلوز کار فلسفه را با «واو» می‌شناسد و در کار خودش عملی می‌کند. به عقیده او فلسفه با «اضافه کردن، ربط‌دادن، وصل شدن و در کل با نیروهای ایجابی، کنشی، متفاوت و تأثیرپذیر کار می‌کند و نه با نیروهای سلبی، منفی و واکنشی. تفاوت سرتاسر بازی را عوض می‌کند»

1. To be



(دلوز، بیان و تکینگی در لایپ نیتس، ۱۳۹۲: ۱۰). دلوز حرف ربط «و» را بر مصدر «بودن» ترجیح می‌دهد. «و» به عنوان حرف ربط نامعینی که در تقابل با تمامی روابط قرار می‌گیرد؛ در جایگاهی واقع می‌شود که «در-بین» هر دو چیزی که واقع می‌شود، روابط آنها را هم‌پایه می‌کند. این مفهوم، یکی از آکسیوم‌های فلسفه دلوز است. از نظر دلوز و گتاری، «و» همیشه مرز بین دو عنصر است و لاجرم، خط‌گریز بالقوه‌ای است که در چیزها، در امتداد آن رخ می‌دهد و تغییرات در راستای آن واقع می‌شوند (پیتون، ۱۳۸۷: ۳۰).

۴-۲- اصل بسگانگی

بسگانگی، مفهوم بنیادین ریزوم است که مکمل مفهوم گردهم‌آمدگی فی‌نفسه است؛ ساختار مختلطی است که به وحدت پیشینی ارجاع نمی‌دهد. از نگاه دلوز «ما عناصر و کنشگرانی در جهان هستیم و حتی جایی که جهان خشک و ستم‌پیشه به نظر برسد، کنش بسگانه‌وار، حرکت و تغییر مدام ما را ممکن می‌سازد» (پار، ۲۰۰۵: ۱۸۲).

به زعم دلوز یک اثر یا یک ساختار زمانی که به‌عنوان ماهیتی قائم‌به‌ذات تلقی می‌شود، بسگانگی درونی‌اش به دلیل پنداشت واقعیت طبیعی یا روحانی متوقف می‌شود. دلوز بسگانه‌ها را ریزوماتیک می‌داند و بر پایه این ویژگی است که می‌توانند بسگانگی کاذب درختی را به معرض بگذارند و افشا کنند. «بسگانه‌ها بُعدی فراتر یا فرارمز نیستند، بلکه مسطح‌اند که همه ابعاد را پُر یا اشغال می‌کنند. آنها از طریق قلمروزدایی و اتصال به بسگانه‌های دیگر تعریف می‌شوند. تصور و اندیشه یگانگی و وحدت زمانی آشکار می‌شود که صاحب قدرتی با نیروی دلالتگر، مجموعه‌ای از روابط دو یا تک‌صدایی را در میان عناصر اعمال کند» (دلوز، ۱۹۸۷: ۸-۹). خاصیت ریزوماتیک بسگانه‌ها که در شبکه‌ای ارتباطی و مولد، حرکت، زایایی و پویایی را به منطق ساختاری فکر، یک اثر، مجموعه یا هرچیز دیگر می‌بخشند، به دلیل خصلت ضد انحصاری شادی‌آور است. «در اثبات چندگانگی، شادی عملی گوناگونی یافته می‌شود. شادی، همچون تنها انگیزه فلسفه، ناگهان پدیدار می‌شود. بسگانه تابع "یگانه" و "شدن" تابع بودن نیست» (دلوز، ۱۳۹۰: ۶۱-۶۰).

۴-۳- اصل گسیختگی نادالنتگر: نادالنتگری و غیر پایگانی^۱

دلوز در اصول چندگانۀ ریزوم، خاصیت دلالتگری زبان‌شناسی را منطبق بر مدل درختی منطبق می‌کند و به ریزوم خصلت فرادلالتگری می‌دهد. باید توجه داشت که فرادلالتگری به این معنا نیست که ریزوم خودش فرارمز باشد و به‌منزله بعد افزوده از بالا به ساختار تحمیل شود، بلکه فرادلالتگری به دلیل ماهیت بسگانۀ ریزوم در بطن آن وجود دارد. یعنی در ساختاری مسطح که همه فردیت‌ها و گروه‌ها، تعیین و تعیین‌ها، مفاهیم و وقایع در سطوح‌های گوناگون و البته هم‌سطح قرار دارند. با این‌همه، فرادلالتگری با اصل گسیختگی نیز همراه است؛ گسیختگی نه در مفهوم آشوب و پریشانی ساختار، بلکه در این مفهوم که همواره شبکه‌ای که این سطوح را به یکدیگر وصل می‌کند، می‌تواند از هم بگسلد و از نو پیوند ایجاد کند:

فرادلالتگری ساختارهای منفرد و یکپارچه را از هم می‌گسلد، یا یک ساختار را برش عرضی می‌دهد. هر ریزوم دربردارنده خطوط بندبند شده‌ای است که سازمان یافته‌است، همان‌گونه که خطوط قلمروزدایی دائماً آنها را از هم می‌گریزند. در ریزوم نوعی گسیختگی وجود دارد و در عین حال، خطوط آن مانند خط پرواز است. یک ریزوم به سرعت و در شکلی جهش‌یافته و دیگرگون یک خط تغییر یافته را به دیگری وصل می‌کند و به کار می‌برد. این خطوط همواره به یکدیگر بسته شده‌اند. از این‌رو، کسی نمی‌تواند هیچ دوآلیته‌ای را برای ریزوم ثابت کند. با وجود این همواره این خطر وجود دارد که سازمان‌هایی، هرچیزی را به نقطه آغاز بازگردانند یا که چارچوب‌هایی برای هر دالی قدرت ذخیره‌کنند و نسبت‌هایی که دگر بار سوژه را مقتدر کنند. در اصل گسیختگی نادالالتگر، خوب و بد صرفاً محصول یک گزینش کنشگر و گذرا هستند که باید بازنگری شوند (دلوز، ۱۹۸۷: ۹).

ریزوم، مرکز‌زدا، غیرپایگان و نادالالتگر است. دلوز دلالتگری و وجه پایگانی را از ویژگی‌های بارز سنت فلسفی غرب می‌داند که با نظام سلسله‌مراتبی، مفاهیم را از بالا به پایین طبقه‌بندی کرده‌است. مدل ریزوم دلوز به دلالت‌مندی و پایگانی شدن تن نمی‌دهد؛ چراکه ریزوم از فلات‌های مسطح تشکیل شده که پیوندی افقی دارند و در این کارکرد، دلالتی معین و همیشگی را نمی‌توان به آنها تحمیل کرد.

۴-۴- اصل نقشه‌نگاری و میان‌بودگی



دلوز مدل درختی را نوعی ردگیری^۱ و نشان‌یابی می‌داند که برآمده از وضع استعلایی و منطبق تفکر درختی است. ردهایی که همواره نشانی از خود برجای می‌گذارند و به دنبال کشف ناخودآگاهی، حفظ و ابقای توازن روابط بیناذهنی هستند که در آغاز و از پیش وجود داشته‌است. منطق درختی، ردها را طبقه‌بندی می‌کند و برایشان پایگان در نظر می‌گیرد. درواقع، ردها شبیه برگ‌های درخت‌اند. در مقابل، ریزوم به کلی متفاوت است؛ یک نقشه است نه رد:

ریزوم، همچون نقشه نگاری^۲ است. ریزوم، یک نقشه گشوده است و در همه ابعاد، اتصال‌پذیر و در عین حال جداشدنی، برگشت‌پذیر، واژگون‌شدنی و پذیرا و آماده تغییر و اصلاح مداوم. یک ریزوم به هرگونه از مدل ساختاری موروثی انعطاف نمی‌یابد. ریزوم با هر محور موروثی یا ژرف‌ساختی غریبه است. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های ریزوم این است که همواره راه‌های ورودی چندگانه‌ای دارد که عمل‌گراست. یک ریزوم با هرگونه آرایشی می‌تواند سازگار باشد و توسط فرد یا چارچوب اجتماعی به کار گرفته شود (همان: ۱۲-۱۱).

ریزوم آغاز و انتهای ندارد. همواره یک «میان»^۳ است. «میان» به هیچ وجه میانگین و متوسط نیست. برعکس، در چیزهایی معنا می‌یابد که سرعت دارند. از کجا می‌آید؟ کجا می‌رود؟ در پی چه هستید؟ پرسش‌های بی‌فایده‌ای هستند. در میانه چیزها بودن، ارتباط معینی را تعیین می‌کند که از چیزی به چیز دیگر برود و دوباره به عقب بازگردد؛ جریانی بی‌پایان که کناره‌ها و لبه‌ها را تحلیل می‌برد و از میانه سرعت می‌گیرد (همان: ۲۵).

بر این اساس، مدل درختی دلوز با نظریه‌های استعلایی در معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی انطباق دارد که به طور مشخص فرم اندیشگانی افلاطونی، دکارتی، کانتی و هگلی را در بر می‌گیرد. در این مدل، عناصر فردی و خاص نسبت به عنصر استعلایی کم‌اهمیت، کم‌قدرت، غیرمولد و نآفرینشگر معنا می‌شوند. وضعیت عناصر در مدل درختی، وضع نهایی است که همگی با توجه به مفاهیم فراتر متعین شده‌اند. افزون بر این، ساختار درختی خودبسنده است با نظامی فروبسته که روابط عناصر آن، ذاتی و درونی و ثابت هستند. در نظر دلوز، اندیشه درختواره نیست و تفکر، خلاق است و به پویایی گرایش دارد. حال آنکه ساختار درختی بر نقد خلاق حکمرانی می‌کند و آن را به سلطه می‌کشد. در

1. tracing
2. mapping
3. The middle

گفتمان درختی، نویسندگان از دیکتاتوری سخن می‌گویند. برابند اصل ریشه-درخت، ساختار قدرت است. در این نظام‌های مرکزی، نویسندگان در مقابل نظام‌های بی‌مرکز قرار می‌گیرند؛ با شبکه‌هایی از ماشین‌های خودکاری که ارتباط را از یکی به دیگری می‌رانند. به عقیده دلوز عجیب است که تفکر درختی، واقعیت و همه‌اندیشه غربی را از گیاه‌شناسی و زیست‌شناسی و آناتومی تا عرفان، خدانشناسی، هستی‌شناسی و تمام فلسفه را به سلطه خود درآورده‌است. دلوز جنگ‌های صلیبی را حاصل و محصول تفکر درختی می‌داند که با همان نظام استعلایی شکل گرفت و رواج یافت.

دلوز در مطالعه تاریخ اندیشه غرب و شرق، بر این باور است که غرب رابطه خاصی با تفکر درختی و همچنین درخت‌زدایی دارد؛ در حالی که جستجو برای ریشه‌ها و بازگشت به جهان کهن در شرق رخ می‌دهد. مدعای دلوز آن است که در ادبیات آمریکایی و اروپایی- ادبیات آمریکایی و پیش از آن، ادبیات انگلیسی- شیوه ریزوماتیک را به ظهور رسانده‌اند. شعار امریکایی «به جستجوی ریشه نرو، به دنبال ساقه باش»^۱ (همان: ۱۹) گویای تفکر ریزوماتیک آن است.

۵- گفتمان درختی و ریزوماتیک در آفرینش و خوانش اثر ادبی

گرچه بخش عمده کار دلوز خوانش انتقادی کانت، اسپینوزا، هیوم، نیچه، فوکو و دیگر متفکران و فیلسوفان و تولید مفاهیم نوینی در فلسفه‌ورزی بوده، ولی دلوز در پرداختن به منطق ریزوماتیک و درختی، نوع «کتاب» را به اطلاق و بی‌آنکه به موضوعی خاص طبقه‌بندی کرده باشد، توصیف و تبیین کرده‌است. دلوز در الگوی فلسفی خود بارها به ادبیات و آثار ادبی ارجاع می‌دهد و به تبیین ماهیت و کارکرد ادبیات و آثار ادبی همچون رمان‌های کافکا، مارسل پروست، بکت، ویرجینیا ولف و ملویل می‌پردازد. او در تعریف ماهیت و کارکرد ادبیات بر همان اصولی تأکید می‌کند که در ریزوم بر آنها تأکید دارد؛ چراکه ادبیات محملی گشوده و پویا برای اندیشه‌ورزی است و براساس مفاهیم دلوزی و با رویکرد ریزوماتیک می‌توان به سرچشمه‌ها و گفتمان‌های درونی آفرینش اثر ادبی و خوانش انتقادی آن پرداخت. در تعریف دلوز «ادبیات یک مجموعه گردهم‌آمده»^۲ است و

1. Do not go for the root, follow the canal
2. assemblage



با ایدئولوژی کاری ندارد؛ هیچ ایدئولوژی در آن نیست و هرگز نبوده‌است. هدف ادبیات، عبور کردن از زندگی در زبانی است که ایده‌ها را می‌سازند. دلوز در مقاله «مازوخ و ادبیات»، نویسنده را نه به یک بیمار، به پزشک اهل تشخیص تشبیه می‌کند؛ تشخیصی که در مورد جهان است. ادبیات امری فردی یا خانوادگی نیست، بل جهان است؛ فرایند خلاقانه‌ای که در جریان است. ادبیات، نوشتاری است که بر نگاشت^۱ و پیمایش^۲ و قلمروهایی که در حال آمدن و شدن هستند، دلالت می‌کند (دلوز، ۱۹۸۷: ۳).

دلوز شیوه «نوشتار همچون نقشه‌نگاری» را در فوکو می‌یابد. در نگاه او «نزد فوکو هیچ چیز ثابت نیست. نیروها در رابطه یک نقطه با نقطه دیگر ظاهر می‌شوند و از یک نمودار به نموداری دیگر، نقشه‌های جدیدی ترسیم می‌شود. بنابراین نموداری وجود ندارد که در کنار نقاطی که به یکدیگر پیوندشان می‌دهد، دربردارنده نقاطی نسبتاً آزاد، نقاط خلاقیت، جهش و مقاومت نباشد. تعریف سه‌گانه نوشتن از همین جاست: نوشتن، مبارزه کردن و مقاومت کردن است؛ نوشتن، شدن است؛ نوشتن نگارش نقشه است: «من، یک نقشه‌نگارم» (دلوز، ۱۳۹۲ الف: ۷۴ و ۷۵). نوشتن با لکت، نوشتن با درهم‌شکستن زبان مرسوم، هرچه باشد متضمن دیگری شدن است؛ غیرشخص شدن؛ بی‌نام و نشان شدن. کسی شدن. چیزی شدن (دلوز و گتاری، ۱۳۹۲: ۳۱). از دیدگاه دلوز، خوانش ادبیات نیز باید وجه اکتشافی داشته باشد و نه توصیفی. در فرایند خواندن متن، خوانش باید به تأثیرهایی که در فرد و حیات وی می‌آفریند متمرکز شود. خواندن یک متن «هرگز عملی دانش‌پژوهانه در جست‌وجوی معنای آن نیست، از آن کمتر عملی سخت معطوف به متن برای یافتن یک دال. خواندن بیشتر کاربرد تولیدی ماشین ادبی است، خواندن مونتاژی است از ماشین‌های میل‌ورز،^(۴) عملی اسکیزوپید^(۷) است که نیروی انقلابی متن را بیرون می‌کشد. مطلقاً بی‌فایده است در اثر یک نویسنده دنبال درون‌مایه‌ای بگردیم، اما نپرسیم که اهمیت آن در این اثر چیست - یعنی چگونه عمل می‌کند (نه اینکه معنایش چیست) (همان، ۱۳۵). خواندن یک متن ادبی، نه جای دادن آن در زمینه‌اش و نه ملاحظه این است که چگونه آن متن یک وقتی تازه بوده‌است. خواندن باید به ما اجازه دهد که

1. mapping
2. sureying

دوباره با صورت‌بندی، تکوین یا آفرینش اندیشه‌ها مواجه شویم (کولبروک، ۱۳۸۷: ۱۰۸). براساس گفته‌های دلوز، آنچه بیش از همه در آفرینش و خوانش ادبیات برای او ضروری می‌نماید، «کارکرد ادبیات» است که براساس تلقی دلوز از «مفهوم» و «شدن» یا همان «صیورت» تبیین می‌شود.

۵-۱- کارکرد ادبیات

گرچه از سخنان دلوز در باب ادبیات نمی‌توان یک نظریه ادبی استخراج کرد، تأکید او بر ماهیت و کارکرد ادبیات و تعریفی که از ادبیات و نوشتن ارائه می‌دهد - که برآمده از طرز نگرش فلسفی اوست - چگونگی خوانش نقادانه و ریزوماتیک متن ادبی را نشان می‌دهد. به باور دلوز، اصل باز‌نمایی افلاطونی همچنان که در تاریخ فلسفه، اندیشه را به باز‌نمود الگوهای از پیش فرض شده عادت داده‌است، در ادبیات نیز منجر به این چشم‌داشت شده که متن ادبی به‌مثابه باز‌نمود جهان یا جهان ذهنی نویسنده یا شرایط اجتماعی عصر او تلقی شود. در حالی که ادبیات راستین از تأثیرها و تجربه‌های گوناگون آغاز می‌کند و سامان‌دهی آنها در شخصیت‌ها و اشخاص را توصیف می‌کند. ادبیات با تولید معنا جهان‌های ممکن‌پیش روی می‌گشاید که در آن مرز میان مدرک و مدرک از میان می‌رود. در چنین حالتی فرد دیگر در معرض داوری‌های سامان یافته قرار نمی‌گیرد و با تجربه معنای ممکن، جهان‌های نوینی خلق می‌کند:

ادبیات نمی‌تواند براساس باز‌نمایی جهان یا بیان جهان‌بینی یا تجربه مشترک بنا شود، ادبیات باید تکان‌دهنده باشد، واژگون سازد، و تجربه را تحریک کند. ادبیات تنها اگر به‌مثابه باز‌نمایی جهان در نظر گرفته نشود، بلکه آن را همچون بیان یا آفرینش آنچه هنوز نیست و ارائه نشده در نظر بگیریم، امکان بالقوه است. ادبیات جهان‌ها و صیورت‌هایی دیگر به ما می‌بخشد. ادبیات این کار را نه از طریق یک کپی از جهان بالفعل، بل از راه گسترش گرایش‌های بالقوه جهان مفروض انجام می‌دهد. ما نباید به باز‌نمایی تصویری از چیستی تفکر بیان‌دیشیم، بل باید قدرت خلق شیوه‌های تازه و به تصویر نیامده اندیشه را بیشینه‌سازی کنیم. ادبیات همان وانمایی یا قدرت وانموده‌ها است، ادبیات قدرت خلق نموده‌ها، تصاویر و شیوه‌هایی است که بر چیزی به‌جز صیورت خاص خودشان بنیان نگرفته‌اند (همان: ۱۶۲).

کار ادبیات جای‌دادن متون در زمینه‌هاشان نیست. اگر یک متن واقعاً ادبیات باشد، زمینه خود و زمینه ادبیات را دگرگون می‌کند و قدرت تفاوتی را بیان می‌دارد که



زمینه‌های جدیدی خواهد گشود. برای مثال، کار ادبیات حل این مسأله نیست که شکسپیر چگونه در باب جهان‌بینی دوران الیزابتی تأمل کرده یا حتی آن را زیر سؤال برده‌است. هنر و فلسفه نابهنگام‌اند، زیرا آنها قدرت آفرینش خطوط زمانی کاملاً جدید یا خطوط پرواز را دارند. هنر شکسپیر واکنش بازنمایانه او به دوران خاص خودش نبود، بل ظرفیتش برای درک زمان به‌گونه‌ای متفاوت بود (همان: ۱۹۸ و ۱۰۵).

۵-۲- ادبیات و «مفهوم»

دلوز بر این باور است که مفاهیم عادی و روزمره، قدرت خلاقه خود را از دست داده‌اند و همواره الگوهایی ارائه می‌دهند که با گزاره‌هایی نظیر «این همان است» یا «این چنین است»، صفت یا ویژگی نشان اختصاصی مفاهیم می‌شود. ولی ادبیات و فلسفه، اندیشه را به‌گونه‌ای متفاوت اما به شیوه‌هایی مرتبط از فهم مشترک و بازنمایی فراتر می‌برند. بنابه نظر دلوز، فلسفه مفاهیم را می‌آفریند. مفاهیم، عنوان یا نام‌هایی نیست که ما به چیزها بچسبانیم، مفاهیم جهت‌گیری و سمت‌وسویی برای اندیشه فراهم می‌کنند. یک مفهوم در معنای فلسفی کاملاً متفاوت از یک مفهوم روزمره است. استفاده روزمره ما از مفاهیم از الگوی بازنمایی و عقاید عام تبعیت می‌کند. کاربرد فلسفی مفاهیم تابع عقاید عام و کاربردهای روزمره نیست. کاربرد فلسفی مفاهیم، بیش از آنکه بازنمایانه باشد، خلاقانه است و این اثر مستقیمی بر حیات و ادبیات دارد.

مفهوم نزد دلوز قدرت فراتر رفتن از آنچه می‌دانیم و تجربه می‌کنیم است، تجربه اندیشیدن به این است که چگونه تجربه می‌تواند گسترش یابد. مفهوم فقط اضافه کردن واژه‌های دیگر به زبان نیست. مفهوم، شکل کلی یک زبان را دگرگون می‌کند. به این ترتیب، واقعیت را نام‌گذاری یا نظام‌مند نمی‌کنند، واقعیت فی‌نفسه نظم یا هستی ثابتی ندارد، مفاهیم‌اند که این نظم را می‌آفرینند. در نظر دلوز و نیچه، مفاهیم باید پویا و خلاقانه باشند نه بازنمایانه.

از نظر دلوز مفهوم یک واژه نیست، آفرینش شیوه‌ای برای تفکر است (کولبروک، ۱۳۸۷: ۳۶-۳۰). هر مفهومی شدنی دارد که به ارتباط آن مفهوم با مفاهیم مستقر بر همان طرح می‌پردازد. در اینجا مفاهیم با یکدیگر مرتبط‌اند، مؤید یکدیگرند، با طرح‌نمایششان هماهنگ می‌شوند، مسائل خود را شکل می‌دهند و به فلسفه‌ای یکسان تعلق دارند؛ هرچند تاریخ‌هایی

متفاوت دارند. در واقع، هر مفهوم که از تعدادی اجزا تشکیل شده‌است، منشعب می‌شود به مفاهیمی دیگر که به طریقی دیگر تشکیل شده‌اند ولی مناطق دیگری از همان طرح صفحه را تشکیل می‌دهند و به مسائلی مرتبط با هم پاسخ می‌دهند و در نوعی هم‌آفرینی مشارکت دارند. هر مفهومی به مفاهیم دیگری ارجاع دارد، آن هم نه صرفاً در تاریخش، بلکه در شدنش یا اتصال‌های حاضرش. بنابراین مفاهیم همین‌طور تا بی‌نهایت پیش می‌روند و آفریده می‌شوند و هرگز از هیچ آفریده نمی‌شوند (دلوز و گتاری، ۱۳۹۳: ۳۱ و ۳۲).

۵-۳- شدن (صیورت)

چالش اندیشه و نوشتار برای دلوز، گوناگونی صیورت‌هاست؛ نه صیورتی که به پایانی از پیش متصور منتهی شود، بلکه صیورتی به منظور تغییر. دلوز در تبیین اندیشه‌ورزی به مثابه فرایندی صیورت پذیر از استعاره کوچ‌گرایی^۱ کمک می‌گیرد. اندیشه کوچگر، با شدن و حرکت پیوند می‌خورد و اندیشه یکجانشین یا ساکن با بودن. دلوز، نمادها را انگاره‌هایی پویا و عزیمتگر می‌داند که در ساختار اندیشه، فلسفه‌ای خلاق می‌آفرینند که همه ابعاد فرهنگ، هنر و ادبیات و تاریخ را می‌تواند در برگیرد. به زعم دلوز، «همواره تاریخ را کسانی نوشته‌اند که ساکن بوده‌اند و تشکیل اتحاد داده‌اند؛ ولی بدویت و کوچ‌گرایی با تاریخ در تضاد است» (پار، ۲۰۰۵: ۲۳).

دلوز طرحی از علم در تمام اشکال آن به دست می‌دهد. البته او این کار را برای بسط دادن نیروهای ادبیات و فلسفه انجام داد و تمام اینها، کل کار او، بحثی است درباب ضرورتی که ادبیات و فلسفه برای حیات دارند. نه فلسفه، نه هنر و نه سینما، هیچ‌یک جهان را بازنمایی نمی‌کنند. آنها رویدادهایی هستند که حیات از طریق آنها صیورت می‌پذیرد (کولبروک، ۱۳۸۷: ۲۷ و ۹۷). اینجا مسأله اندیشیدن بدون الگوها، اصول بدیهی و یا زمینه‌هاست. فلسفه، ادبیات و علم، قدرت‌های صیورت‌اند. فلسفه به ما اجازه می‌دهد تا با ساختن مفاهیمی از قدرت متمایز و پویای حیات، به نیروهای صیورت بیندیشیم؛ علم به ما اجازه می‌دهد تا با آفریدن کارکردهایی ادراکمان را به فراسوی آنچه به صورت فعلیت

1. nomadism



یافته موجود است، امتداد دهیم؛ و ادبیات اجازه می‌دهد تا با آفریدن تأثیرهایی که آنچه را که به عنوان تجربه در نظر می‌گیریم دگرگون می‌کند، صیوروت پذیریم (همان: ۲۰۱). اگر نوشتن، شدن است و نگارش نقشه، پس هرآنچه ریزوم دارد بر نوشتار نیز مترتب می‌شود. حال اگر این نوشتار در دایره ادبیات باشد، به دلیل ماهیت گشودگی ادبیات، بیش از هر نوشتار دیگری می‌تواند پذیرای گفتمان ریزوماتیک باشد. دلوز کار ادبیات را تولید می‌داند و بیش از معنا به کارکرد ادبیات تأکید می‌کند. در این چشم‌انداز، به نقد نو، پست مدرنیسم و پسا ساختارگرایان و حتی نومارکسیست‌ها نزدیک می‌شود:

ادبیات، درباره تولید^(۸) است نه بیان؛ اینکه چه معنایی می‌دهد اهمیتی ندارد، بل آن کاری که می‌کند، یا چگونه کارکردش اهمیت دارد. این همان سبک یا غیاب سبک است: لحظه‌ای که زبان دیگر نه با چیزی که می‌گوید تعریف می‌شود و نه به آنچه که آن را دلالتی می‌کند، بل به آنچه که به حرکت وامی‌داردش، به سیلان، به انفجار: میل. تولید است که در ادبیات اهمیت دارد. نه تولید ادبی به معنای شرایط اجتماعی-تاریخی نویسنده و غیره، بلکه تولید میل «در» و «از» خلال ادبیات. پس تفسیر ادبی باید تنها به آشکارگی این ماشین‌های میلگر در ادبیات بپردازد (دلوز و هارت، ۱۳۹۱: ۵۲-۵۰).

دلوز در بحث از تولید ادبی، همچنان که کار مفسر و تفسیر را بیرون کشیدن ماشین‌های میلگر تلقی می‌کند، در ارتباط با این مفاهیم، از تعبیر «بدن بدون اندام»^۱ نیز بهره می‌برد. دلوز و گتاری این اصطلاح را از آنتون آر تو وام می‌گیرند. «بدن بدون اندام»، ابزار گریز دلوز و گتاری از کاستی‌های روان-تحلیلی (فروید و لاکان) است. آنها به جای آنکه میل را مبتنی بر فقدان ادیپی بدانند، ادعا می‌کنند میل، ماشین مولدی است که خود، بسگانه است و در حال سیلان دائم. دلوز و گتاری به کمک این اصطلاح، سه واژه را به نقد می‌کشند که به زعم آنها تمامی فضاها و گشودگی‌ها را برای مدل‌های جدید تجربه محدود می‌کنند و فرومی‌بندند: معنی و دلالت،^۲ آرگانسیم، ذهنیت یا درون‌بودگی^۳ (دلوز و گتاری، ۱۹۸۳: ۸).

آشکار است که دیدگاه دلوز به ماهیت ادبیات و کارکردهایش براساس رویکرد ریزوماتیک وی تبیین می‌شود. «شدن»، «حرکت»، «در جستجوی ریشه نبودن»،

1. Body without organs
2. significance
3. subjectification

«اقتدارزدایی از سوژه»، «گردهم آمدگی»، «نادالالتگری»، نفی «ساختار یکپارچه» و «سویرکتیویته» که از مشخصه‌های اصلی گفتمان ریزوماتیک دلوزی است و هر آنچه که دلوز در تقابل با سنت استعلایی فلسفه قرار می‌دهد، مؤلفه‌های اصلی آفرینش و خوانش اثر ادبی است. استعاره «بدن بدون اندام» نیز ناظر به تنگناهایی است که به بیان دلوز و گتاری، دلالت و ارگانسیم و ذهنیت‌گرایی افراطی به بار می‌آورد. ادبیات به‌مثابه بدن بدون اندام، به معنای آشفستگی و تهی‌بودگی صرف درونی نیست، بلکه فرایندی است «خود تولیدگر» که در پویشی بی‌وقفه زیستن را در هر لحظه تجربه می‌کند. دلوز در مقاله‌ای با عنوان ادبیات و زندگی، خاطره‌نویسی، ثبت سفرها و امر فردی را مبتنی بر منطق درختی می‌داند که به طرز ناخودآگاه یا خودآگاه در جستجوی ریشه و بازگشت به پدر و مادر اسطوره‌ای و ابدی صورت می‌گیرد، نوشتاری که قلمروگرایانه است و مرزهای ادبیات را محدود می‌کند:

نوشتار به طور قطع تحمیل یک فرم از بیان بر موضوع تجربه زیسته نیست. ادبیات ترجیحاً در مسیر فرم یافتن بیمارگونه یا ناتمام حرکت می‌کند. ادبیات به اندازه تجربه است. نوشتن پرسشی است از شدن. همیشه ناتمام، همیشه در میان بودن. ادبیات، یک فرایند است، عبور از زندگی که از هر دو قابلیت زندگی و زندگی کردن عبور می‌کند. نوشتن، توصیف خاطره‌ها و سفرها، عشق‌ها و ناکامی‌ها، رؤیاها و فانتزی‌ها نیست. در همه این موارد، ردپای مادر- پدر ابدی حضور دارد. ساختاری ادیپی که بر امر واقع فراقتنی شده یا به درون امر خیالی فکنده شده است. در این مفهوم کودکانه ادبیات، آنچه در نهایت در نوشتن یک سفر یا رؤیا جستجو می‌کنیم، یک پدر- مادر جاودانی است. روان تحلیلی‌گری شدن ادبیات را در یک نهایت جای داده است (دلوز، ۱۹۹۸: ۲-۱).

دلوز در تأکید بر ادبیات به‌مثابه نوشتار در حال شدن، از ویرجینیا ولف و پاسخ او به «ادبیات چیست؟» مثال می‌آورد که ادبیات چیزی جز نوشتن نیست و نوشتن، «شدن» است که چیزی جز نویسنده است:

ویرجینیا ولف در برابر کسانی که می‌پرسند ادبیات چیست، پاسخ می‌دهد که آیا شما درباره نوشتن می‌پرسید؟ چرا که نویسنده درباره ادبیات سخن نمی‌گوید، بلکه با چیز دیگری که نوشتن است به ادبیات پیوند می‌خورد. پس نوشتن، شدن است چیزی متفاوت از نویسنده (همان: ۷).



خلق شخصیت سوم شخص در نویسنده و نوشتنی که متفاوت از نویسنده باشد، هر دو کوشش برای رسیدن به بیان غیرفردی است که ادبیات را از ساحت گزاره‌های «من» دور کرده، به افق‌هایی پیوند می‌زند که بیان خود را از میان و در ارتباط با چیزهای «دیگر» می‌یابد. از این‌رو، دلوز همچون نظریه‌پردازان نقد نو و فرمالیست‌هایی که اثر ادبی را بی‌نیاز از شناسنامه مؤلف می‌دانند، یکی از مشخصه‌های نوشتار ریزوماتیک را بی‌نام‌ونشان نویسنده‌اش می‌داند. آشکار است که مقصود دلوز، نبود صفحه‌عنوان در ابتدای کتاب نیست، بلکه برکنار داشتن نوشتار از تک‌گویی و بیان خود مرکزگرایانه^۱ و فاعلیت در متن است. تأثیرگذاری‌های غیرشخصی ادبیات و تأکید بر بیان غیرفردی برای دلوز در سخن و سبک غیرمستقیم آزاد نیز نمود می‌یابد. این بدان معنا نیست که سبک یا سخن غیرمستقیم آزاد صرفاً به‌مثابه تکنیک ادبی، به تمامی حامل و بازتاب‌دهنده آن وجه خلاقه و صیورورتی است که شالوده بنیادین تکوین و خوانش ادبیات است، سخن غیرمستقیم این امکان را پدید می‌آورد که صداهای متن، از حالت انگاره فردی و سوژه محوری به بیان جمعی تبدیل شود یا دست‌کم چنین احساس و تأثیری برجای گذارد.

درحقیقت، در تقابل با گزاره که سوژه‌ای را فرض می‌کند که جهان را بازنمایی می‌کند، سخن غیرمستقیم به‌گونه‌ای جمعی و قبیله‌ای آغاز می‌شود. در سبک غیرمستقیم آزاد است که ادبیات، زبان را همچون «سرهم‌ساختی جمعی» آشکار می‌کند. هنگامی که سبک غیرمستقیم آزاد زبان را از مالکیت سوژه‌های بیان آزاد می‌کند، می‌توانیم جریان خود زبان، تولید معنا یا بی‌معنایی و قدرت بالقوه و خلاقانه‌اش را ملاحظه کنیم. همان‌گونه که سبک غیرمستقیم آزاد قلمروهای خاص زبان را تشخیص می‌دهد، ادبیات هم می‌تواند به سوی «قلمروزدایی مطلق» حرکت کند، جایی که احساسات و تأثیرها از سوژه‌های سخن و داوری آزاد شده‌اند. سبک غیرمستقیم نشان می‌دهد که زبان چگونه خود را از سخن‌گویان و نیت‌ها آزاد می‌کند (کولبروک، ۱۳۸۷: ۱۸۱ و ۱۸۵).

انتقاد دلوز به همه آن نوع نوشته‌های ادبی که امر فردی را برجسته می‌کنند، برپایه همان اقتدار مرکزگرایانه است که نوشتن و نوشته به «من» می‌دهند. از این‌رو، ادبیات زمانی مفهوم واقعی خود را می‌یابد که من نویسنده به شخصیتی بدل شود که اقتدار

1. self-centralism

«من» را فروکاهد. «ادبیات زمانی آغاز می‌شود که یک شخصیت سوم‌شخص درون ما متولد شود که ما را از قدرت گفتن "من" بازدارد» (دلوز، ۱۹۹۸: ۳).

شخصیت سوم‌شخص دلوز همان مفهوم شخصیت خنثای موریس بلانشو است. در خوانش دلوز، اولویت شخصیت سوم‌شخص به‌مثابه امری غیرشخصی/فردی است؛ شخصیتی که از هر نوع پرسونالوژی و سوپژکتیویته امتناع می‌ورزد. این شخصیت بیش از آنکه در مقام راوی سوم‌شخص دیده شود، حالتی است درونی که به بیان کیفیتی غیرفردی و غیرمفسرانه می‌بخشد و آن را کانون‌زدایی می‌کند و لزوماً در شکل زاویه دید سوم‌شخص به ظهور نمی‌رسد. گرچه باور بر این است که روایت اول شخص تکیه بر قدرت دارد، ولی آن کیفیت درونی که از بیان قدرت‌زدایی می‌کند، تعیین‌کننده است نه صرفاً شکل‌های بیرونی زاویه دید و روایت. دلوز در ادامه مقاله ادبیات و زندگی، نشان واقعی ادبیات را بازتاب گفتار اقلیتی می‌داند که صدایشان در طبقه حاکم خاموش یا کم‌اثر شده که باید از درون نویسنده بیان خود را بیابد:

کافکا (برای اروپای مرکزی) و ملویل (برای امریکا) ادبیات را همچون گفتاری جمعی نشان می‌دهند که متعلق به اقلیت است. اقلیتی که بیانشان را «در» و «از میان» نویسنده می‌یابند (همان: ۴).

به عقیده دلوز تلاش ادبیات باید معطوف بر این باشد که به زندگی درون چیزها نایل شود؛ زندگی درون چیزهایی که خارج از زبان است. پس نویسنده به چیزی دیگری شدن پیوند خورده‌است. باید توجه داشت که عهده‌گیری زندگی درون چیزها به منزله مداخله در قلمرو آنها، ادغام و به رنگ دیگر درآوردن نیست؛ صرفاً تصویر درون‌ماندگاری چیزهایی است که در نوشتار زندگی ویژه خود را دارند، قلمرو خود را دارند. گستره چیزها در نوشتار، هرچیزی را در برمی‌گیرد: از کارکترها تا یک شیء یا یک مفهوم. دلوز در «بیان و تکینگی در لایپ‌نیتس» به آثار ساموئل بکت اشاره می‌کند که کاراکترها در آنها در عین حال که قلمرو و منطقه خود را دارند، این قلمروها و مناطق قطعی و یکسان نیست:

کارکترها در آثار بکت باز هم منطقه مخصوص به خودشان را دارند، یعنی آنچه مولوی بزرگ «ویژگی‌های من» می‌خواند. مناطق کمابیش بزرگ است و در نتیجه حتی قطعی نیست و منطقه‌ها با هم یکسان نیستند (دلوز، ۱۳۹۲: ب: ۴۸).



دلوز توضیح نمی‌دهد که مناطق فردی و وسیع چگونه در عین حال که ویژگی‌های من را در بر می‌گیرند، نمی‌توانند قطعی و معین باشند، ولی در جایی دیگر به بکت ارجاع می‌دهد و آثار او را واجد ویژگی تولیدگری در مقام «بدن بدون اندام» می‌داند. اتفاقی که به زعم او در بیشتر آثار بکت همچون نمایشنامه «همه آنها که می‌افتند» یا «نه من» رخ می‌دهد تا نمایشنامه‌های او را نه نوشتاری پوچ و بی‌معنا بل عمیقاً کمیک جلوه دهند (نک. دلوز و هارت، ۱۳۹۱: ۳۵). این کمیک‌بودن شادی مسخره‌گون نیست، بلکه آفرینش شادی از میان چیزهایی است که پوچ و نامفهوم به نظر می‌رسند، از میان شخصیت‌هایی که هم مناطق خود را دارند و هم قلمرو قطعی، یکسان و همیشگی ندارند؛ چیزی که به زعم او تولید و آفرینش معجزه‌آساست.

دلوز به تفصیل توضیح می‌دهد که تفکر ریزوماتیک و درختی منجر به آفرینش متن‌هایی می‌شود که اولی، نوشتاری است غیرپایگانی که چونان بدن بی‌اندام براساس میل به تولید می‌رسد. نوشتاری بدون آغاز و انجام، نه در مفهوم نوشته‌ای بی‌سروته، نوشتاری که وضع کنونی مخاطب را بنمایاند و حرکت او را در مسیر شدن بی‌وقفه به تجربه بگذارد. و دومی نوشتاری است که در سیر عمودی، مخاطب را در میان دو انتخاب از پیش تعیین‌شده، یعنی مبدأ معلوم و مقصد نهایی قرار می‌دهد و به او «بودن» را می‌آموزد. خوانش ادبی براساس منطق ریزوماتیک نیز در پی خطوطی است که ایده‌ها و صداها و اطوار گوناگون را کشف و به هم مرتبط سازد؛ ولو اینکه اثر ادبی در ظاهر به منطق ریزوماتیک تن ندهد. به سخن دلوزی، نقد باید مطلق و رها باشد تا بتواند دیگری را آزاد کند. کشف بسگانگی‌ها در صورتی میسر خواهد بود که در منطق درونی یا ناخودآگاه متن، روزنه برون‌رفت از گفتمان درختی به گفتمان ریزوماتیک نهفته باشد و خوانش متن صرفاً به آشکارگی آن بینجامد. در مقابل، خوانش به شیوه درختی، همواره درصدد یافتن ریشه‌های متن، یکپارچه کردن وضع‌ها و طورها و فروکاستن متن به مفهوم و وضعی خاص و یگانه خواهد بود. نکته بنیادین در خوانش متن براساس رویکرد ریزوماتیک آن است که منطق ریزوماتیک، نوعی نگرش است و لزوماً ساختار خاص بیرونی یا نشانه‌های ظاهری ندارد. به سخن دیگر، تعدد شخصیت‌ها، تعدد راوی و زاویه دید یا شکل ظاهری متن همچون به هم ریختگی فصل‌ها و بخش‌ها، شعر درختی یا هر نوع دیگر، نشان ریزوماتیک بودن متن نیست. رویکرد ریزوماتیک یک طرز تفکر است نه

سبک ظاهری. متن ریزوماتیک، متنی است که خود را به پیوندها و رابطه‌ها در سطحی افقی گشوده‌است؛ متنی است که ایده‌ها را به‌جای آنکه بیاموزد، در چالش گفتگویی متن می‌سازد. این سخن، زمانی جایگاه خود را می‌یابد که کارکرد ادبیات را با مدعای دلوزی «شدن» بدانیم: ادبیات در مفهوم زیستِ تجربه نه تجربه زیسته.

۶- نتیجه‌گیری

تفکر درختی و ریزوماتیک، دو رویکرد متفاوت در نگرش به فلسفه و ادبیات است. اولی در متافیزیک و بازنمایی افلاطونی ریشه دارد که به سنت دیالکتیکی هگلی می‌رسد و دومی به تأسی از نیچه، فوکو و حتی دریدا، پایه‌هایش را بر بازخوانی تاریخ متافیزیک و سنت فلسفی غرب می‌گذارد و حیث نظرورزانه آن، صرفاً یک طرز است در نگرش به ماهیت فلسفه و ادبیات که چون سلف رقیبش در تفکر درختی، هم کاستی‌هایی دارد و هم رهیافت‌های کنش‌ورزانه. کاستی‌هایش تأکید مفرط بر کثرت و نادالالتگری و رهیافتش، سوق دادن به خودزایی (تولیدگری در عین نامولد بودن همچون بدن بی‌اندام)، سوژکتیویته جمعی، پویایی مداوم، اندیشیدن، و تجربه زیستن است. واقع این است که رویکرد ریزوماتیک در ادبیات، محمل خود را بیشتر می‌یابد، چراکه کارکرد ادبیات که بیشتر با زیبایی‌شناسی و امر حسانی سروکار دارد، ساختن در همان معنای پوئیس و خلق است؛ خلقی که مبتنی بر الگوی پیش‌ساخته نیست. از این منظر، تفکر ریزوماتیک چون عنصر خلاقه‌ای است که به متن تزریق می‌شود. گرچه استعاره ریزوم، عنوانی نو تلقی می‌شود، با منطق گفتگویی باختین، واسازی تقابل‌های دریدایی، نظریه‌های مبتنی بر «معناسازی به‌جای معنادهی» همسویی دارد. شاید اهمیت رویکرد ریزوماتیک در آن باشد که صفت انتقادی را در بازخوانی متن تقویت می‌کند. با این حال، ریشه‌زدایی متن و نفی هرگونه نظام‌مندی، اگر به خصلتی بنیادین در طرز تفکر یا تنها شیوه تفکر بدل شود، درافتادن در ورطه‌ای است که هم از متن و هم از نظریه فلسفی یا ادبی چیزی ضد خود می‌سازد. در خوانش متن با رویکرد ریزوماتیک باید به اصل دلوزی توجه کرد: اصل تاخوردگی متن به جانب دیگر، اصل جواز بسگانگی‌ها در متن، و گرنه تحمیل منطق ریزوماتیک به متنی که فاقد این ویژگی‌هاست، چیزی جز عقیم کردن متن از زمینه‌های



فکری اش نخواهد بود. بنابراین، در خوانش متن ادبی با رویکرد ریزوماتیک، تفسیر و تحلیل متن باید به این پرسش‌ها پاسخ دهد که:

- ۱- کارکرد مفاهیم، تولید معنا و تأثیرگذاری است یا ارائه معنا؟
- ۲- متن، مفاهیم را به شیوه استعلایی ارائه کرده یا درون‌ماندگار؟ در متن، روابط مفاهیم و آواها به طرز عمودی گسترده شده یا افقی؟
- ۳- متن بسان یک مجموعه و گردهم‌آمده است یا وحدت ارگانیک دارد؟
- ۴- متن، آغاز و انجام دارد یا می‌توان آن را از میان خواند؟
- ۵- متن، به مثابه ردیابی است یا نقشه‌نگاری؟
- ۶- متن، «شدن» را به اجرا گذاشته یا «بودن»؟

در جستجوی پاسخ این پرسش‌هاست که خوانش متن، می‌تواند وظیفه خود را به درستی انجام دهد؛ چراکه تأکید دلوز در بازخوانی متن‌هاست که منطق ریزومیک را بیش از پیش آشکار می‌کند. شاید متنی در ظاهر، خود را متن فروبسته‌ای نشان دهد ولی نقد می‌تواند با دقت و تأمل در نشانه‌ها و سرخ‌های متن، گریزگاه‌ها و تاخوردگی متن به منطق ریزوماتیک یا دست‌کم شبه‌ریزوماتیک را کشف کند؛ چنان‌که عکس آن نیز صادق است.

پی‌نوشت:

۱- درست است که دلوز همچون دیگر متفکرانی که به مقوله «تفاوت» اندیشیده‌اند، متأثر از دریدا است؛ ولی نگرش دلوز به تفاوت در یک جا فاصله آشکاری با تفاوت دریدا دارد و در تضاد با آن قرار می‌گیرد و آن این است که اصل بنیادین دلوز در نگرش به تفاوت، برتری نبخشیدن به یکی از تفاوت‌ها و تقابل و این‌همانی آنهاست. حال آنکه به عقیده دلوز، دریدا در نهایت در دور باطل این‌همانی گرفتار شده و فقط توان آن را دارد که این انحلال را تا مدتی به تعویق بیندازد (ویلیامز، ۲۰۰۴: ۲۶-۲۵). از این‌رو، تفاوت در دریدا نوعی به تعویق انداختن است، نه آنچه دلوز در تفاوت می‌بیند؛ یعنی حرکت مدام تفاوت‌ها و عدم برتری یا انحلال آنها در این‌همانی. می‌توان دید که دلوز در بحث از تفاوت، به دیدگاه باختین در آنچه از هم‌زیستی تضادها می‌گوید، نزدیک می‌شود. زیرا نقد اساسی باختین در نگرش به تقابل‌ها، یکی کردن آنها در ساختاری یکپارچه یا برتری

بخشیدن به یکی از آنهاست. باختین در اصلاح این شیوه نگرش به ساختار تفاوت‌ها، همزیستی تفاوت‌ها را پیشنهاد می‌کند که با بحث و نقد دلوز همسو می‌شود.

۲- نفی حرکت‌مندی اصیل از دیالکتیک هگل، به نوعی با انتقاد باختین همسویی دارد. باختین نیز در تبیین مفهوم اصل همزیستی تضادها به‌عنوان مؤلفه اصلی چندآوایی و منطقی گفتگویی، دیالکتیک هگل را دارای روح تکاملی می‌داند که با یکپارچه‌کردن و وحدت‌بخشی، منافی پویایی و حرکت است که براینده آن چیزی جز مونولوگ نیست (نک. باختین، ۱۹۸۴: ۲۸-۲۶).^۱ گرچه باختین روح انسان را با تمام تعارض‌ها و کشمکش‌ها و تضادها جایگزین روح تکامل یافته هگلی می‌کند و دلوز در معنای راستین «شدن»، بر دیالکتیک هگل که به سنتزی با ثبات می‌رسد، خرده می‌گیرد؛ هر کدام با واژگان خود به گونه‌ای بر استمرار حرکت، تغییر و پویایی تأکید می‌کنند.

۳- ژیزک، معاصر دلوز، در برابر فلسفه‌های انسان‌گرایانه که سوژه را مبنای بالقوه سازگار و استوار برای داوری و شناخت معتبر به حساب می‌آورند، موضع می‌گیرد. سوژه خواه به شکل آگاهی مجزا در فلسفه پسادکارتی، یا از دیدگاه هابرماس شکلی از ارتباط اجتماعی که دارای نظم هنجاری و به نحو تقلیل‌ناپذیری بین‌الذهانی است، نمی‌تواند به نحو معتبری دستیابی به حقیقت، عینیت و اخلاق را تضمین کند. ژیزک بر ماهیت خردشده، مجزا و ناموثق سوژه تأکید می‌کند (ژیزک و بدیو، ۱۳۹۳: ۳۵).

۴- بسگانگی، معادل «multiplicity»، از واژگان بنیادین دلوز در تبیین تفکر ریزوماتیک است. این اصطلاح در ترجمه آثار دلوز، به چندگانگی و بسگانگی ترجمه شده‌است. از آنجا که در ترجمه بیشتر آثار دلوز، بس‌گانگی انتخاب شده و برای مخاطبان آثار دلوز آشناتر است و نشان ویژه دلوز را دارد و تأکید دلوز هم بر آن بوده که این اصطلاح بر شماره دلالت ندارد، بلکه مبین بُعد مکملی خود متن است، بسگانگی را انتخاب کرده‌ام.

۵- این مفهوم که معادلی است برای «heterogeneous»، بهتر است دیگرگون ترجمه شود نه نامتجانس و ناهم‌ریخت. دیگرگونگی را با امیل دورکیم، جامعه‌شناس فرانسوی بهتر می‌توان شناخت که بعدها در تفکر مارسل موس، هنری هوبرت و ژرژ باتای نیز بارها استفاده شده‌است. دیگرگونگی فاقد منفیت است. دیگرگونگی در برابر هم‌گونگی قرار نمی‌گیرد، بلکه به زعم باتای، مکمل و افزوده آن است. پس دیگرگونگی نه تنها واجد



منفیت نیست، بلکه نتیجه شدت‌هایی است که تولیدکننده تفاوت است. در زبان دلوز و گتاری نیز این کلمه سرشاری محض هستی تفاوت‌هاست (دلوز و هارت، ۱۳۹۱: پاورقی ۵۳-۵۲). ۶- اصطلاح «Desiring-machines» را دلوز و گتاری در کتاب ضد ادیپ به کار می‌برند. ماشین‌های میل‌ورز، ماشین‌هایی هستند که با منطق دوگانه کار می‌کنند و زمانی که به طور دائم در معرض از هم گسیختگی باشند، به طور جدی کار می‌کنند. در تعریف دلوز و گتاری، ماشین عبارت از نظامی از گسست‌ها یا وقفه‌ها است که این وقفه‌ها را نباید به عنوان جدایی از واقعیت در نظر گرفت. در نظر گرفتن ایده ماشین به عنوان امری واقعی به ما اجازه می‌دهد که قبل از تصور هرگونه نظامی با کارکردها و پیوندها شروع کنیم. بنابراین، ماشین میل‌ورز محصول رشته‌ای از این پیوندهاست؛ مثلاً زنبور به گل ارکیده وصل می‌شود، چشم دسته‌ای از پرندگان را می‌بیند، و بدن کودک به قطار اسباب‌بازی وصل می‌شود. تصور میل به این صورت نمی‌گذارد که میل را به عنوان فقدان در نظر بگیریم. از نظر دلوز و گتاری میل از بدن‌هایی ناشی نمی‌شود که از جریان زندگی جدا شده‌اند. دلوز و گتاری از جاج شربر مثال می‌زنند که سال‌ها بدون معده و روده و شش زندگی کرد (دلوز و گتاری، ۱۹۸۳: ۸ و ۱۳۹۲: ۵۷).

۷- «schizoid»: مشتق از اسکیزوفرنیا. در اصطلاح، تپیی شخصیتی است که با محیط پیرامونش تماسی ندارد و به نوعی دچار از هم گسیختگی شخصیتی است. لاکان اسکیزوفرنی را همچون گسستی در زنجیره دلالتگر زبان در نظر گرفته، دیدگاه سوسور را اتخاذ می‌کند که بر مبنای آن معنا حاصل حرکت از دال به مدلول از طریق رابطه میان خود دال‌هاست. وقتی روابط زنجیره دلالت بخش از هم می‌گسلد، با توده‌ای از دال‌های بی‌ارتباط با هم باقی می‌مانیم (نک. دلوز و گتاری، ۱۳۹۲: ۵۷). مقصود دلوز از شبیه کردن عمل خواندن به عمل اسکیزوئید، به گونه‌ای منفک کردن متن از زمینه، مؤلف و هر عامل دیگری که عمل خواندن را با پیش‌فرض‌ها پیش ببرد. در خوانش اسکیزوئید، متن با گسیختن از عوامل محدودکننده متن، به بازتولید می‌رسد.

۸- پیر بوردیو، پسا‌ساختارگرای فرانسوی، نیز به تولید ادبی اشاره می‌کند که مهم‌ترین قاعده آن در میدان تولید ادبی قاعده بی‌غرضی است؛ قاعده‌ای که دایرمدار قواعد دیگر است و قانون آن برخلاف قانون مبادله اقتصادی، همان بی‌طرفی است (نک. پرستش، ۱۳۹۰: ۱۱۳).

منابع

- پارسا، مهدی (۱۳۹۳)، *دریدا و فلسفه*، تهران: علمی.
- پرستش، شهرام (۱۳۹۰)، *روایت نابودی ناب*، تهران: ثالث.
- پیتون، پال (۱۳۸۷)، *دلوز و امر سیاسی*، ترجمه محمد رافع، تهران: گام نو.
- دانیالی، عارف (۱۳۹۳)، *میشل فوکو: زهد زیبایی‌شناسانه به مثابه گفتمان ضد دیداری*، تهران: تیسرا.
- دلوز، ژیل (۱۳۸۹)، *مارسل پروست و نشانه‌ها*، ترجمه الله شکر اسداللهی، تهران: علم.
- _____ (۱۳۹۰)، *نیچه*، ترجمه پرویز همایون‌پور، تهران: قطره.
- _____ (۱۳۹۲ الف)، *فوکو*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاندیده، تهران: نی.
- _____ (۱۳۹۲ ب)، *بیان و تکنیکی در لایپ نیتس*، ترجمه پیمان غلامی و ایمان گنجی، تهران: رخ داد نو.
- _____ (۱۳۹۳)، *تجربه‌گرایی و سوپرتکتیویته: پژوهشی در باب طبیعت انسانی بر حسب هیوم*، تهران: نی.
- دلوز، ژیل و هارت، مایکل (۱۳۹۱)، *نام‌های تاریخ و نه نام پدر*، ترجمه زهرا اکسیری و پیمان غلامی، تهران: رخ داد نو.
- دلوز، ژیل و گتاری، فلیکس (۱۳۹۲)، *کافکا: به سوی ادبیات اقلیت*، ترجمه شاپور بهیان، تهران: ماهی.
- _____ (۱۳۹۳)، *فلسفه چیست؟*، ترجمه محمدرضا آخوندزاده، تهران: نی.
- ژیژک، اسلاوی و بدیو، آلن (۱۳۹۳)، *فلسفه در عصر حاضر*، ترجمه جلیل محمودی، تهران: نقش و نگار.
- کولبروک، کلر (۱۳۸۷)، *ژیل دلوز*، ترجمه رضا سیروان، تهران: مرکز.
- ریزوم/ www.aftabir.Com/dictionaries/word/234579/
- Bakhtin, Mikhail (1984), *Problems of Dostoevsky's poetics*, Translated by Caryl Emerson, Manchester University.
- Deleuze, Gilles (1984), *Kant's critical philosophy*, translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, London, The Athlone Press.
- _____ (1994), *What Is Philosophy?*, Translated by Hugh Tomlinson and Graham Burchell, Columbia University Press.
- _____ (1998), *Essays Critical and Clinical, "Literature and Life"*, translated by Daniel W. Smith and Michael A. Greco, Verso Press.
- Deleuze, Gilles and Felix Guattari (1983), *Anti – Oedipus*, translated by Helen R. Lane. Robert Hurley. and Mark Seem University of Minnesota Press.



- _____ (1987), *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, translated by Brian Massumi, University of Minnesota Press.
- Hughes, Joe (2009), *Deleuze's Difference and Repetition*, Continuum Press.
- Mills, Sara (2004), *Discourse*, London, Routledge.
- Nealon, Jeffrey T (1997), *The ethics of Dialogue: Bakhtin and Levinas*, college English, vol.59, No.2, pp129-148.
- Patton, Paul and John Protev (2003), *Between Deleuze and Derrida*, Continuum Press.
- Parr, Adrian (2005) *The Deleuze Dictionary, Revised Edition*, Edinburgh University Press.
- Rorty, Richard (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press.
- Williams, James (2004), *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: a. Critical Introduction and Guide*, Edinburgh University Press.