

انعکاس آرای میشل فوکو در اندیشه اجتماعی - سیاسی متفکران مسلمان

الهام نصیری پور^۱

(تاریخ دریافت ۹۰/۷/۱۰، تاریخ پذیرش ۹۱/۲/۱۳)

چکیده

امروزه، اندیشه میشل فوکو به دلیل تازگی روش و نگاه واژگونه به مسائل اجتماعی، با استقبال چشم‌گیری روبه‌رو شده؛ به نحوی که پژوهشگران علوم انسانی ایران و سایر کشورهای جهان، در مطالعات و بررسی‌های خود تحت تأثیر مبانی و اندیشه فوکو قرار گرفته‌اند. اما مسئله عمده‌ای در بهره‌گیری متفکران مسلمان وجود دارد، بی‌توجهی به اقتضات و فضاهای فکری - فرهنگی جامعه اسلامی ایران است که این امر انحراف از مسیر مناسب فضاهای فکری - فرهنگی در تبیین مسائل اجتماعی - سیاسی را به دنبال خواهد داشت.

بنابراین، در این نوشتار با توجه به رویکرد انتقادی جامعه‌شناسی، مهم‌ترین و اصلی‌ترین هدف، ارائه فهمی صحیح و درخور شأن پژوهشگران علوم انسانی با توجه به اقتضات و فضاهای فکری - فرهنگی جامعه اسلامی ایران است و برای دستیابی به این مهم، از یک‌سو، به بررسی و ارزیابی انتقادی مبانی اندیشه فوکو و از سوی دیگر، مطالعه موردی آرای چندتن از پیروانش پرداختیم. در آخر، آنچه این پژوهش انتقادی و بررسی توصیفی - تحلیلی بدان دست یافت آن بود که انطباق یا تلفیق آرای فوکو، به دلیل مبانی نسبی‌گرایانه و رد معنا و حقیقت ثابت، با مبانی اندیشه‌ای دین‌سازگار نیست، اما از آن جهت که ما را متوجه امری بیرونی می‌نماید مطلوب است و می‌تواند مورد توجه ما باشد، اما باید دقت کنیم که اسیر زمینه‌ها و تاریخی‌گرایی نشویم.

واژگان کلیدی: میشل فوکو، مبانی اندیشه، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، روش‌شناسی، رویکرد انتقادی.

بیان مسئله

دانش اجتماعی متأثر از مطالعات نظریه‌پردازان پسامدرنیسم شاهد چرخش مدرن به پست‌مدرن بود؛ چنان‌چه متأثر از این چرخش، خصلت‌هایی همچون ضدیت با معرفت‌شناسی، جوهرستیزی، تکثرگرایی معرفتی و نسبیت‌گرایی می‌یابد. در این میان، میشل فوکو با ارائه نقدی تند از مدرنیته و عناصر اصلی آن مانند اومانیزم، و نیز اعلام مرگ انسان، آغازکننده جریان پست‌مدرن محسوب می‌شود. او با ذهنیتی نقاد و پرسشگر، سعی کرد به ارزیابی انتقادی مفاهیم کلیدی دانش، قدرت، جنسیت، آزادی، اخلاق و بازنمایشی آن‌ها در قالب‌های جدید بپردازد؛ بدین منظور، به لحاظ نظری از طریق تحلیل تاریخی گفتمان‌های مختلفی مانند جنون، پزشکی و جنسیت، مسائل مربوط به قدرت را به تحریر کشید و به لحاظ روش‌شناختی، با ابداعی خلاقانه، دو ابزار تحلیلی دیرینه‌شناسی و تبارشناسی را به کار بست. همین شیوه بدیع، رویکرد واژگونه و پیچیده فوکو در برخورد با موضوعات و مفاهیم اجتماعی بود که او را به متفکری پُرنفوذ و اثرگذار در حوزه علوم انسانی به‌ویژه علوم اجتماعی در فرانسه و سایر کشورهای جهان بدل ساخت. درواقع، با رویکرد جدید فوکو افق‌های جدیدی به روی اندیشه سیاسی- اجتماعی گشوده شد. به بیان رورتی، آثار فوکو «زمینه‌های فکری‌ای را شکل داده که به‌وسیله آن‌ها می‌توانیم از عصر حاضر فراتر رویم، آثاری که می‌توانند بیانگر آینده ما باشند» (رورتی، ۱۹۸۶: ۴۸). در این بین، برخی از متفکران علوم انسانی ایرانی نیز متأثر از اندیشه و الگوی تحلیلی فوکو به تأیید و امضای این اندیشه در تبیین و تحلیل مسائل اجتماعی ایران دست یازیدند. اما نکته حائز اهمیت در بهره‌گیری متفکران ایرانی، تفاوت میان مبانی ذات‌گرایانه اندیشه دینی و مبانی نسبی‌گرایانه اندیشه فوکو و بی‌توجهی متأثران به این تفاوت و به‌طور کلی اقتضائات فکری و فضاهای فکری- فرهنگی جامعه اسلامی ایران است. درواقع، به نظر می‌رسد عمده بهره‌برداری‌ها بدون امعان‌نظر به تفاوت مبانی این دو اندیشه صورت گرفته که این امر چالش‌های جدی و متعددی را در زمینه تبیین مسائل اجتماعی- فرهنگی پیش روی جامعه قرار می‌دهد.

بنابراین، در پژوهش حاضر، با توجه به رویکرد و جهت‌گیری انتقادی جامعه‌شناسی و نیز با توجه به آسیب‌ها و مشکلات ناشی از این نوع بهره‌گیری، مهم‌ترین و اصلی‌ترین هدف، ارائه فهمی صحیح و درخور شأن پژوهشگران علوم انسانی با درنظرگرفتن اقتضائات فکری- فرهنگی جامعه اسلامی ایران است که دستیابی به این مهم از طریق بررسی و ارزیابی انتقادی اندیشه فوکو از یک سو و مطالعه موردی آرای چندتن از پیروانش از سوی دیگر، صورت می‌پذیرد. لذا، در این نوشتار با رویکردی انتقادی به بررسی توصیفی- تحلیلی اندیشه فوکو و پیروانش

پرداخته‌ایم و در پی دستیابی به پاسخ دو سؤال اصلی هستیم: ۱- با توجه به مبانی اندیشه فوکو در سطح نظری، هستی‌شناختی و روش‌شناختی، امکان انطباق و بهره‌برداری از اندیشه او در مطالعات سیاسی- اجتماعی جامعه اسلامی ایران وجود دارد؟ ۲- در چه سطح و قلمروی از اندیشه فوکو در مطالعات سیاسی- اجتماعی استفاده شده و کدام دسته از مطالعات مزبور در این سطح مبادرت به انطباق یا تلفیق کرده‌اند؟

زمینه‌های فکری- اجتماعی فوکو

هر اندیشمندی متأثر از جو فکری، فرهنگی و اجتماعی زمانه خویش و به بیان ساده متأثر از دیروز خود است. از این رو، ارزیابی صحیح و دقیق یک اندیشه مشروط به تبارشناختی، یعنی بررسی ریشه‌های فلسفی، اجتماعی و تاریخی آن اندیشه، است. بنابراین، برای کشف لایه‌های زیرین اندیشه فوکو، ابتدا به زمینه‌های فکری- اجتماعی او می‌پردازیم:

به عقیده برخی نویسندگان، شرایط فرهنگی فرانسه در ایام بلوغ فکری فوکو، به‌نحوی بود که هیچ چشم‌انداز ایدئولوژیک واحدی در عرصه روشن‌فکری دیده نمی‌شد (علیزاده و دیگران، ۱۳۸۳: ۳۲۳)، بلکه جو غالب فکری به‌شدت تحت تأثیر سیطره سه جریان عمده فکری بود: ۱- پدیدارشناسی مرلوبونتی و پیشگام او ادموندهوسرل که به همراه خود طبعاً دکارت، کانت و هگل را نیز مطرح می‌کرد. ۲- اگزیستانسیالیسم ژان پل سارتر و پیشاهنگ این نگرش سورن کیرکگارد. ۳- مارکسیسم و فرویدیسم که کمابیش در هر بحث فکری جلوه‌ای بی‌چون‌وچرا داشتند (همان، ۳۲۴ و برنز، ۱۳۷۳: ۳۵-۳۴). فوکو در عین تأثیرپذیری کوتاه‌مدت از همه این نحله‌ها، تحت تأثیر کامل هیچ‌یک از آنها قرار نگرفت؛ حتی بعدها این نحله‌ها را مورد نقدهای شدیدی قرار داد. او در تضاد با پدیدارشناسی می‌خواست از محوریت مفهوم سوژه بکاهد؛ و برخلاف هرمنوتیک، مدعی بود حقیقت معنا را باید در عرصه فرهنگ و جامعه جستجو کرد. او برخلاف مارکسیسم، بر خصلت منفرد و پراکنده رخدادهای تاریخی تأکید می‌کرد و همسو با لوی اشتراوس می‌گفت باید به ساخت بافت و شکل‌بندی‌های برون‌ذهنی توجه کرد (ر.ک. بشیریه، ۱۳۷۹: ۱۴؛ ماتیوز، ۱۳۷۸: ۲۱۸).

البته فوکو در تشریح روند شکل‌گیری اولیه تفکرش همواره از ژرژ باتای و موریس بلانشو یاد می‌کرد. همچنین، بعدها اذعان داشت به لحاظ فکری مدیون ژان هیپولیت، جورج کانیگهم و جورج دامزیل بوده است (جلائی‌پور و محمدی، ۱۳۸۷: ۱۹۰). به‌علاوه، هایدگر و نیچه نیز سهم عمده‌ای در شکل‌گیری زمینه فکری فوکو داشتند؛ فوکو رشد فلسفی خود را مدیون هایدگر می‌داند (ر.ک. دریفوس و دیگران، ۱۳۷۶). اما به اعتقاد هابرماس مهم‌ترین تأثیر هایدگر

بر مفهوم محوری تفکر فوکو یعنی نفی سوژه خود مرجع (هابرماس، ۱۳۸۰: ۶۱۹) است. در بیشترین بخش آثار فوکو، درک او از عصر مدرن و نقدهای تند او از جامعه مدرن، یادآور اندیشه قدرتمند نیچه و هایدگر است. این تأثیر نه تنها در گزینش واژگان و اصطلاحها، بلکه در گوهر ایده‌ها نیز نهفته است (احمدی، ۱۳۷۷: ۲۱۰-۲۰۹). فوکو خود بارها خوانش هایدگر- نیچه را اصلی‌ترین انگیزه اندیشه خود قلمداد کرده است (کوزنزهوی، ۱۳۸۰: ۶). با این همه، مرزهای اصلی جهان اندیشه فوکو را پدیدارشناسی، هرمنوتیک، ساختارگرایی و مارکسیسم تشکیل می‌دهند.

مبانی اندیشه فوکو

از موارد دیگر در تبارشناسی اندیشه، بررسی بنیان‌های فلسفی خاصی همچون هستی‌شناسی^۱، انسان‌شناسی^۲، شناخت‌شناسی^۳ و روش‌شناسی^۴ است که هر نظریه‌ای بر آن‌ها استوار است. بنتون و کرایب این حوزه‌های فلسفی را سرچشمه نظریه‌های علوم اجتماعی می‌دانند (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶: ۱۹).

در محث هستی‌شناسی سخن از ماهیت جهان است (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶: ۳۳۹ و کرایب، ۱۳۸۶: ۲۸). در واقع، هستی‌شناسی پاسخی به پرسش «چه چیزهایی در جهان وجود دارد؟» است. در علوم اجتماعی بحث‌های شدیدی درباره عناصر تشکیل‌دهنده جهان اجتماعی وجود دارد. یکی از اساسی‌ترین بحث‌ها این است که آیا جامعه فی‌نفسه واقعیتی مستقل دارد؟ (نگاه دورکیمی) یا اینکه چیزی فراتر از جمع جبری تک تک افرادی که آن را تشکیل می‌دهند نیست (نگاه وبری!) (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶: ۲۳-۲۱).

به عقیده فوکو، هر آنچه هست معلول اعمال مادی است؛ چیزها هیچ معنای ذاتی ندارند. همه موجودات حتی انسان ساخته شرایط تاریخی- اجتماعی است (لچت، ۱۳۷۷: ۱۷۳). درواقع، او همه وجود را به ساختارهای اجتماعی ارجاع می‌دهد و برای جامعه هویتی مستقل و ورای انسان قائل است. بنابراین، در اندیشه فوکو با نوعی هستی‌شناسی ماتریالیستی تاریخ‌گرا و نگاه دورکیمی وساختارگرا در رابطه با جامعه به‌عنوان واقعیتی مستقل و کنشگران منفعل روبه‌رو هستیم.

- 1.Ontology
- 2.Anthropology
- 3.Epistemology
- 4.Methodology

مبحث انسان‌شناسی نظریه‌ای در خصوص ماهیت انسان است. هر دانشمند علوم اجتماعی که پژوهشی در مورد انسان دنبال می‌کند و در یکی از رشته‌های علمی مربوط به علوم انسان تحقیق می‌کند، عملاً چیزی درباره‌ی ماهیت انسان پیش‌فرض می‌گیرد؛ هر قدر هم که برای او محدود و از نظر علمی عینی باشد (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶: ۲۱۶).

فوکو به انسان از بعد هستی‌شناسی و فلسفی نمی‌نگریست، اساساً با این نوع برخوردها موافق نبود. او با راهبرد گذر از گرایش‌های اومانیستی و ذهن‌مدار لوی اشتراوس، ژان لاکان و لویی آلتوسر هم‌صدا شده بود. اینان در پی آن بودند تا پیش‌انگاره‌های اومانیستی را که مهم‌ترین آن‌ها در کانون قرار دادن ذهن و آگاهی انسان در تحقیقات بود زیر سؤال ببرند (ضیمران، ۱۳۸۱: ۶).

فوکو در مسئله‌ی شکل‌گیری انسان، از اندیشه‌های روان‌کاوانه‌ی لاکان بسیار سود جست (ضیمران، ۱۳۸۰: ۱۵۹). او اعتباری برای نام، چهره‌ها یا به قول خودش مؤلف قائل نبود. چنان‌که نیچه از مرگ خدا خبر داده بود، فوکو از پایان انسان خبر داد. فوکو به پیروی از لاکان نظریه‌ی تلاشی سوژه را دنبال کرد و در نظریه‌ی مرگ پدیدآورنده‌ی اثر به‌کار گرفت. او با حمله به جایگاه سوژه، فاعل استعلایی کانت را بی‌اساس خواند و مرگ انسان را اعلام کرد (ضیمران، ۱۳۸۱: ۶-۷).

فوکو، متأثر از هایدگر، سوژه‌های انسانی را کاملاً ساخته‌ی ضروریات تاریخی می‌داند (همان، ۱۹۳-۱۹۱). از نگاه او صورت‌های مختلف تاریخی چه در شکل‌شناسانه‌های معرفتی و چه در قالب نظام‌های اجتماعی، مستقل از اراده‌ی آگاهانه‌ی انسان‌ها تعیین و بر آن‌ها تحمیل می‌شود. بدین ترتیب، فوکو انسان را به صورت ذره‌ای بی‌اختیار و بی‌مقدار در دست جریان‌ها و رخداد‌های بیرون از آگاهی و خواست سوژه درآورد (کچویان، بی‌تا). بنابراین، دستگاه نظری فوکو بر پایه‌ی حذف عاملیت و کارگزاری انسان در جامعه و تاریخ عمل می‌کند. او متفکری ضد سوژه‌گرا و نافی نقش اراده‌ی آگاهانه‌ی انسان در صورت‌بندی جامعه و تعیین ماهیت یا تغییرات آن است.

در مبحث شناخت‌شناسی سخن از ماهیت تبیین است؛ اینکه برای رسیدن به تبیین چه روش‌هایی را باید به‌کار گرفت؟ چه ساختار منطقی‌ای باید داشته باشد؟ چه برهان‌هایی ضرورت دارند؟ (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶: ۲۹-۲۸). اما از آنجایی که فوکو ناقد مدرنیته و عناصر اصلی آن است، مباحث شناخت‌شناسی را رها و به جای آن بحث گفتمان^۱ را مطرح می‌کند. او در دیرینه‌شناسی دانش، گفتمان «را به معنی نوعی اعمال نهادی که از قواعد بخصوصی پیروی

1. Discourse

می‌کنند» (فوکو، ۱۹۷۲: ۱۰۳) تعریف می‌کند. اعمال نهادی به‌وسیله کارگزاران سیستم اجتماعی، علمی، حقوقی یا فکری صورت می‌پذیرد و تمامی آن‌ها به‌نحوی مربوط به زبان و گفتارند. به اعتقاد اریک ماتیوز، اعمال گفتمانی [فوکو] به لحاظ ناآگاهانه بودن شبیه ساختارها هستند... سطحی که به آگاهی دانشمند در نمی‌آید...افزون بر این، این اعمال تاریخی‌اند (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۲۱۵-۲۱۶).

به نظر فوکو، discourse نقطه تلاقی و محل گردهمایی قدرت و دانش است، «هر رشته خاص از دانش در هر دوره خاص تاریخی مجموعه‌ای از قواعد و قانون‌های ایجابی و سلبی دارد که معین می‌کند درباره چه چیزهایی می‌توان بحث کرد و وارد چه بحث‌هایی نمی‌توان شد. همین قواعد و قانون‌های نانوشته، که در عین حال بر هر گفتار و نوشتاری حاکم‌اند، نظام گفتمان را به وجود می‌آورند و از ترکیب نظام گفتمان در هر دوره صورت‌بندی دناایی^۱ حاصل می‌شود» (فوکو، به نقل از: ماتیوز، ۱۳۷۸: ۹). به عقیده فوکو، قاعده‌های گفتمانی که هم‌سازنده و هم محدودکننده گفتمان هستند، ریشه در زندگی اجتماعی و توزیع قدرت دارند و خود از نظامی مقتدر در سطحی دیگر خبر می‌دهند (احمدی، ۱۳۷۷: ۶۶-۶۴).

فوکو موضوع اصلی یا واحد اساسی تحلیل گفتمان را گزاره یا حکم^۲ می‌داند (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۱۱۴). ماهیت حکم نسبی است و برحسب استفاده‌ای که از آن می‌شود و شیوه به-کارگیری آن نوسان پیدا می‌کند. فوکو بیان می‌کند «احکام همان کنش‌های کلامی هستند» (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۱۲۱)، یعنی صرفاً جمله نیستند، بلکه واضح وضعیتی هستند و به چیزها شکل می‌دهند (همان، ۱۲۰). بنابراین، از نگاه فوکو، گفتمان کل مجموعه کردارها را وحدت می‌بخشد و تنها برحسب این وحدت گفتمانی است که عوامل مختلف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، تکنولوژی و آموزشی گرد هم می‌آیند و به شیوه‌ای یکپارچه عمل می‌کنند (همان، ۱۴۸). درواقع، هدف فوکو از تحلیل گفتمان، کشف ناخودآگاه تاریخی است که از طریق زبان در اعمال انسان‌ها ریشه دوانده است (همان، ۹۴).

مبحث روش‌شناسی، شناخت شیوه‌های اندیشه و راه‌های تولید علم و دانش در عرصه معرفت بشری است. بنتون و کرایب در توضیح می‌نویسند: منطق تلاشی است تا آنچه را باعث اختلاف میان استدلال معتبر و نامعتبر می‌شود به روشی نظام مند مشخص کنند. منطق مستقیماً به درستی یا نادرستی گزاره‌ها نمی‌پردازد بلکه به روابط میان آن‌ها می‌پردازد (بنتون و کرایب، ۱۳۸۶: ۲۴). قیاس، استقرا و استدلال فراتجربی برخی از این قواعدند (همان، ۳۳۳-۳۳۲).

1. Episteme
2. Statement

۳۳۷). در واقع، روش‌شناسی دو کاربرد دارد که هم شامل مطالعه روش با معیار مناسب بودن آن برای مطالعه جهان اجتماعی می‌شود و هم شامل به‌کارگیری روش به‌مثابه وسیله‌ای است برای آزمون ادعاهای تبیینی نظریه و کاربردهای عملی آن (جلائی‌پور و محمدی، ۱۳۸۷: ۴۸۸). فوکو در مطالعات خود از دو روش عمده استفاده کرده است که هر یک به دوره‌ای از دوران زیست فکری‌اش تعلق دارند. به عبارتی، روش‌شناسی فوکو با دو مفهوم دیرینه‌شناسی و تبارشناسی گره خورده که برای بحث از روش‌شناسی فوکو، ناگزیر از پرداختن به این دو مفهوم هستیم. به عقیده فوکو و حتی برخی از شارحان آثارش، این دو روش به‌نحوی مکمل یکدیگر، در یک راستا و به عبارتی دو نیمه یک دایره هستند.

دیرینه‌شناسی^۱ و تبارشناسی

فوکو برای مطالعه اعمال گفتمانی در طول دوره‌های تاریخی روش دیرینه‌شناسی را برمی‌گزیند (هالند، ۱۳۸۰: ۱۵۲). این روش کوششی برای بررسی دوره‌های گذشته از نگاه خود آن دوره‌ها، یا به عبارتی، بررسی توصیفی دوره‌های تاریخی است، اما نکته حائز اهمیت آن است که این روش با تاریخ اندیشه‌ها یا تاریخ علم نسبتی ندارد و با آن متفاوت است؛ می‌توان گفت ضد علم حوزه تاریخ است. فوکو در دیرینه‌شناسی دانش می‌گوید: «هدف تاریخ‌دانان دوباره‌سازی وقایع است برحسب آنچه در اسناد گفته شده است و اسناد هم ابزار مناسبی برای بررسی تاریخ نیستند» (فوکو، ۱۹۷۲: ۷).

اما دیرینه‌شناسی «پژوهشی است که هدف آن کشف این مطلب است که بر چه اساسی شناخت و نظریه ممکن شده؛ در درون چه فضایی از نظم، دانش بنیاد یافت؛ براساس چه مقولات پیشینی تاریخی... اندیشه‌ها پدید آمدند؛ علوم تأسیس شدند؛ تجربه در فلسفه‌ها بازتاب یافت؛ عقلانیت‌ها شکل گرفتند؟» (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۸۳). یکی از لوازم دیرینه‌شناسی پذیرش گسست میان اپیستمه‌های اندیشه است. یعنی، دیرینه‌شناسی بستر تکاملی تاریخ، تداوم و حرکت آن به سمت نوعی پایان‌بندی را نمی‌پذیرد و بر گسست تأکید دارد (همان، ۶۱). در واقع، از نظر فوکو رسالت اصلی دیرینه‌شناسی اثبات گسست تاریخی میان دوره‌های گوناگون تاریخ غرب است (فوکو، ۱۳۸۰: ۵۰). به عبارتی، دیرینه‌شناسی تلاشی در مطالعه و بررسی قواعد شکل‌گیری گفتمان‌هاست. فوکو این قواعد را اپیستمه می‌نامد؛ که منظور، «مجموعه روابطی است که در یک دوره خاص، به اعمال گفتمانی که منجر به اشکال معرفت‌شناختی علوم و شاید

1. Archaeology

نظام‌های صوری می‌شوند، وحدت می‌بخشد» (فوکو، ۱۹۷۲: ۱۹۱). به طور کلی، فوکو در مطالعات دیرینه‌شناسانه سعی داشت اثبات کند که گفتمان‌ها حقیقت را تعیین می‌کنند و انسان تابعی از گفتمان تاریخی عصر خویش است و در تعیین و کشف حقیقت نقشی ندارد. فوکو از روش دیرینه‌شناسانه در آثار اولیه‌اش یعنی *تاریخ دیوانگی*، *پیدایش درمانگاه* و *نظم/شیء* استفاده کرد. اما تبارشناسی جنبه‌ای از روش‌شناسی فوکوست که در آثار متأخرش مورد استفاده قرار گرفته و دامنه‌ای گسترده‌تر از دیرینه‌شناسی دارد.

فوکو به تاسی از تبارشناسی نیچه و با هضم و جذب پروژه تبارشناسی نیچه توانست به مفهوم جدیدی از نقش قدرت در گفتمان برسد (ر.ک. دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۲۰۰-۲۰۱). گرانیگاه اصلی تبارشناسی روابط متقابل میان نظام‌های حقیقت و وجوه قدرت است، یعنی شیوه‌ای که از آن طریق سامان سیاسی تولید حقیقت موجودیت می‌یابد (کوزنزهوی، ۱۳۸۰: ۶۵). البته فوکو جوهر تبارشناسی را رسیدن به این هدف می‌داند: «باید از سوژه سازنده چشم پوشید، از شر خود سوژه خلاص شد. یعنی باید به تحلیلی دست یافت که بتواند ساخته شدن سوژه را در چارچوبی تاریخی توجیه کند و این چیزی است که من آن را تبارشناسی می‌خوانم...» (فوکو، ۱۳۷۴: ۳۲۵).

بنابراین، یکی از اهداف فوکو در تبارشناسی تحلیل وضعیت سوژه است؛ اینکه آیا سوژه در دوره‌های متفاوت تاریخی واقعاً به قول کانت سوژه‌ای استعلایی بوده است یا خیر؟ فوکو بیان می‌کند: «چیزی که من تبارشناسی می‌نامم، شکلی از تاریخ است که می‌تواند گفتمان و تسلط سوژه و... برای تشکیل دانش ارزیابی شود» (فوکو، ۱۹۷۲: ۱۱۷).

اصول روش‌شناختی فوکو

فوکو در رساله *گفتمانی درباره زبان چهار اصل* را مطرح می‌کند که مدعی است در کلیه تحقیقاتش نقشی کلیدی داشته‌اند (ر.ک. فوکو، ۱۳۸۰؛ ضیمران، ۱۳۸۱: ۳۵؛ ضیمران، ۱۳۷۹: ۳۸). این اصول عبارت‌اند از:

۱- **اصل واژگونی**^۱: این اصل که هم بر سه اصل دیگر حاکمیت دارد و هم پیش‌فرض آن سه اصل محسوب می‌شود، از مهم‌ترین اصول روش‌شناختی مطالعات فوکو به‌شمار می‌رود. به عقیده فوکو واژگونی یعنی «آنچه انسان ممکن است در فرض مفهوم مخالف در ذهن خود احیا کند» (ضیمران، ۱۳۸۱: ۳۸). درواقع، اصل واژگونی در جستجوی آن است که سبک گفتمان

1. Reversality

حاکم بر نگاه تاریخی یا فلسفی را کالبدشکافی و ساحت نااندیشیده آن را بررسی کند (همان، ۳۸-۳۹).

۲- اصل گسست: ^۱ فوکو این مفهوم را از رویکردهای علمی گاستون باشلار اخذ کرده و آن را در مطالعه انگاره‌های دانایی به کار برده است. درواقع، فوکو آن‌جا که در روش تبارشناسانه سعی می‌کند روندهای تاریخی- اجتماعی مغفول را کشف کند، از این اصل استفاده می‌نماید (همان، ۴۶).

۳- اصل ویژگی یا دگرسانی ^۲ گفتمان‌ها: فوکو با تکیه بر این اصل معتقد است هر دوره‌ای از دوره قبل، از طریق ویژگی‌های خاص خود، متمایز می‌شود. یعنی هر دوره تاریخی ویژگی‌های خود را دارد و به همین دلیل انگاره دانایی هر عصر نیز ویژگی‌های خود را دارد و متمایز از عصر دیگر است (همان، ۵۲-۵۳).

۴- اصل برون‌بودگی: ^۳ به عقیده فوکو، اندیشمندانی مانند افلاطون، دکارت، کانت و... به ژرف‌کاوی حقیقت می‌پرداختند و از ملموس‌ترین جلوه حقیقت، جنبه بیرونی حقیقت، غافل می‌ماندند. درواقع، فوکو با به‌کارگیری این اصل، از لوازم روش تبارشناسانه، درصدد است تا به خود پدیده بازگردد و از افتادن در ورطه بنیاد جوهری یا حقیقت مکتوم امور بپرهیزد. به اعتقاد او محقق در روش تبارشناسی جنبه درونی پدیده‌ها را رها می‌کند و به رمز و راز موجود در بیرون پدیده‌ها می‌پردازد. فوکو این اصل را در کتاب *مراقبت و تنبیه* به اثبات می‌رساند (ر.ک. همان، ۵۶-۵۸).

1.Discontinuity
2.Specificity
3.Exteriority

مروری بر اندیشه فوکو

فوکو در عرصه‌های متنوعی قلم‌فرسایی کرده و با نواندیشی خاص خود مفاهیم اساسی حقیقت، قدرت، جنسیت، آزادی، اخلاق و... را بازاندیشی کرده و از افق جدیدی به آن‌ها نگریسته است. چشم‌انداز جدیدی که بسیاری از اصول اساسی مانند قابل کشف بودن حقیقت و واحد بودن آن را زیر پرسش انتقادی بُرد. نگاه جدیدی که در آن قدرت پدیدآورنده دانش است و دانش همان قدرت است و انسان محصول قدرت. به بیان فوکو «تمدن ما پیچیده‌ترین نظام معرفت و ظریف‌ترین و عالمانه‌ترین ساختارهای قدرت را پدید آورده و پرورش داده» (فوکو و دیگران، ۱۳۷۶: ۹۰). در واقع، می‌توان گفت اندیشه فوکو سراسر متوجه مناسبات دانش - قدرت است و او در کلیه مطالعاتش دل‌مشغول بررسی روابط دانش - قدرت است. برای مثال، فوکو در بررسی موضوع دیوانگی، روابط دانش - قدرت را با توجه به نقش زبان و رویکرد تحلیل گفتمان بررسی کرد. به اذعان خود فوکو، او کوشیده تا نشان دهد چگونه تجربه‌های بنیادی دیوانگی، رنج، مرگ، بزه‌کاری، جنسیت و فردیت با دانش و قدرت و معرفت بستگی دارند (همان). از نظر فوکو در توجه به اصلاح رفتار انسانی با استفاده از سازوکارهای قدرت، دانش به لحاظ ایجاد و اعتباربخشی به هنجارهای مورد نیاز اجتماع و سپس جاری ساختن آن در نهادهای کیفری و آموزشی نقشی اساسی ایفا کرده است، به نحوی که بیان می‌کند: «معرفت بریده از ریشه‌های تجربی خویش و نیازهای اولیه‌ای نیست که از آن‌ها نشئت گرفته تا نظرورزی نابی باشد که فقط تابع ملزومات عقل است» (فوکو به نقل از: اسمارت، ۱۳۸۵: ۸۳).

معرفت به‌نحو تفکیک‌ناپذیری با روابط قدرت درهم‌تنیده است و پیشرفت‌های معرفتی با پیشرفت، توسعه و کاربست قدرت پیوستگی دارد. بنابراین، از نظر فوکو معرفت و قدرت به صورت دوطرفه و تفکیک‌ناپذیر به یکدیگر وابسته‌اند. هر جا قدرت به‌کار بسته شود جایی برای تولید معرفت نیز خواهد بود، زیرا قدرت به‌عنوان فرض هستی‌شناسانه، نیازهای خود را از معرفت مطالبه و تثبیت می‌کند. در علوم انسانی طبیعتاً این ارتباط به‌لحاظ یکی‌بودن سوژه و ابژه معرفت تنگاتنگ‌تر شده و فوکو تصریح می‌کند: «هیچ رابطه قدرتی وجود ندارد مگر اینکه حوزه‌ای از معرفت هم‌بسته با آن نیز در کنارش تأسیس شده باشد و هیچ معرفتی هم نیست که روابط قدرت را در آن واحد پیش‌فرض نگیرد و تأسی نکند» (همان، ۸۴).

فوکو اصرار دارد، هر جامعه‌ای در هر دوره خاص از تاریخ، روابط قدرت، نظم یا تعادل اجتماعی را از طریق نهادینه‌کردن آنچه حقیقت یا دانش است و آنچه حقیقت یا دانش نیست می‌سازد. به منظور اعمال قدرت و برای اینکه اجماع عمومی حاصل شود گروه‌های صاحب قدرت، اعمال دیگران را از طریق کنترل اذهان (دانش، نگرش و ایدئولوژی) آن گروه‌ها و به طور

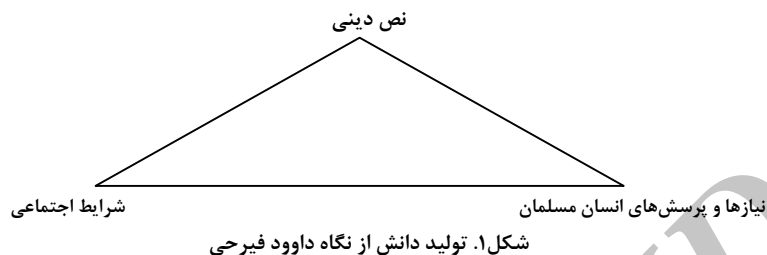
عمده از طریق گفتمان کنترل می‌کنند (دایک، ۱۳۸۲: ۱۱۴). او معتقد است نظام‌های قدرت وظیفه تعیین‌گزینه‌ها، تصمیم‌ها و انتخاب‌ها را برای ساختن معنا برعهده دارند. فوکو همچنین بر این باور است که نظام پیچیده و در حال تغییر قدرت به دانش مشروعیت می‌بخشد و حقیقت را تعیین می‌کند (دریفوس و رایینو، ۱۳۷۹: ۶).

پژوهشگران علوم انسانی ایرانی و امدار فوکو

به تبع کار فوکو درباره مناسبات دانش- قدرت و رویکرد خاص نظری‌اش در بررسی مسائل اجتماعی، مطالعات متعددی در ایران از طریق این رهیافت نظری صورت گرفته است. از جمله مهم‌ترین آثاری که با استفاده از روش‌شناسی فوکو به بررسی دانش سیاسی اسلامی در دوره میانه پرداخته‌اند، می‌توان به کارهای داوود فیرحی و جمیله کدیور اشاره کرد (بهروزلک، ۱۳۸۳: ۹۶). کدیور مدعی است که می‌کوشد توأمان از دیرینه‌شناسی دانش و تبارشناسی فوکو در مطالعه خویش بهره‌گیرد (کدیور، ۱۳۷۹: ۴۱)، اما عمده مطالعه‌اش در عمل به دیرینه‌شناسی دانش سیاسی اسلامی شباهت یافته است. در این میان، فیرحی معتقد است متدولوژی فوکو کمک مؤثری به نقادی روشمند علم سنتی اسلامی می‌کند و از این نظر می‌توان آرای فوکو را تلفیق و در مطالعات دینی استفاده کرد (ر.ک. فیرحی، ۱۳۸۶). بدین ترتیب، فیرحی تلاش می‌کند با استفاده از تبارشناسی فوکو، به بررسی رابطه دانش و قدرت سیاسی در دوره میانه اسلامی پردازد (بهروزلک، ۱۳۸۳: ۹۶). نتیجه این کوشش، تألیف کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام است که در این اثر فیرحی با بهره‌مندی از دو روش‌شناسی تبارشناسی فوکو و هرمنوتیک گادامر به مطالعه دانش سیاسی اسلام (دو شاخه فلسفه سیاسی و فقه سیاسی) در دوره میانه می‌پردازد (ر.ک. فیرحی، ۱۳۷۸: ۲۷-۳۱).

فیرحی با مفروض گرفتن فرض اصالت عمل و تقدم قدرت بر دانش (ر.ک. همان، ۶۳-۱۲۰) می‌گوید روابط قدرت، در رابطه با مفهوم دانش و تولیدات فکر دینی در جهان اسلام تنها نقش تسهیل‌کننده یا منع و محدودکننده ندارند. او از تعبیر فوکو بهره می‌جوید و بیان می‌کند: قدرت و دانش به طور مستقیم بر یکدیگر دلالت دارند؛ بنابراین، هیچ روابط قدرتی بدون ایجاد حوزه‌ای از دانش هم‌بسته با آن وجود ندارد و هیچ دانشی بدون تشکیل هم‌زمان روابط قدرت قابل تأسیس و تحقق نیست (همان، ۱۰۱). دانش به‌تنهایی شکل نمی‌گیرد، بلکه در درون مثلی شکل می‌گیرد که در رأس آن نص دینی است. در یک قاعده‌اش نیازها و پرسش‌های انسان مسلمان است که می‌خواهد راه‌حل‌های خودش را از نص بگیرد و در قاعده دیگر این مثلث شرایط اجتماعی نهفته است. اما نیازهای انسان تحت تأثیر شرایط اجتماعی تغییر می‌کند

و شرایط اجتماعی به نوبه خود مولود مناسبات قدرت است. بدین سان در نهایت این قدرت است که دانش آفرین است (همان، ۲۲۹-۳۵۴).



عده‌ای دیگر از متفکران همانند مهرزاد بروجردی و محمدرضا تاجیک به بسط کار فوکو در مطالعات خود پرداختند. بروجردی سعی کرده از مباحث دیرینه‌شناسی و گفتمانی فوکو، همراه با بسطی که توسط ادوارد سعید صورت گرفته، از دستاوردهای چرخش پسامدرن در مطالعه نگرش روشن‌فکران ایرانی به غرب بهره‌برد (بهرزولک، ۱۳۸۳: ۹۷-۹۶).

از آن سو، تاجیک گفتمان را هم در مقام یک خرده‌نظریه و هم به‌عنوان یک خرده‌روش می‌پذیرد و می‌کوشد با بهره‌برداری از الگوی تحلیل گفتمانی فوکو در زمینه‌های انقلاب اسلامی و تحولات پس از آن، روشن‌فکر دینی، روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان و... به مطالعه بپردازد.

تاجیک سعی دارد با ارائه تعریفی متمایز از تعریف گفتمان فوکو، تا حدی از او فاصله بگیرد (ر.ک. تاجیک، ۱۳۷۷). از این رو، با استناد به گفته تیم دانت بیان می‌کند فوکو گفتمان را توده بی‌شکل عبارات و گزاره‌هایی دانسته است که در آن دیرینه‌شناس نظم و قاعده پراکندگی را کشف می‌کند. اما گفتمان در معنای جدید دربرگیرنده نشانه‌های زبان‌شناختی (گفتاری-نوشتاری) و نیز غیرزبان‌شناختی (رفتاری-روانی) است.

تاجیک با استناد به قول سوسور می‌گوید از منظر تحلیل‌گر گفتمانی، پدیده تاریخی به‌مثابه نشانه، ترکیبی از دال و مدلول است. دال به اعتبار اینکه در بستر کدامین گفتمان نقش بازی می‌کند، می‌تواند به مدلول‌های گوناگونی ارجاع دهد (ر.ک. همان). بنابراین، از آن جا که رابطه دال و مدلول در فضای گفتمانی نسبی و قراردادی است، فضای گفتمان نیز فضایی کاملاً قراردادی است (ر.ک. تاجیک، ۱۳۸۵: ۲۶۲-۲۶۳) و مستمراً مشمول و موضوع عدم ثبات و صیوریت شکلی و ماهوی است (تاجیک، ۱۳۷۹: ۱۹). برای مثال، چنان‌چه بخواهیم امنیت ملی را تحلیل گفتمانی کنیم می‌توان آن را یک دال تهی در نظر گرفت؛ زیرا رابطه این مفهوم با مدلول‌هایش رابطه‌ای قراردادی است. بنابراین نمی‌توان یک مدل واحد، ثابت و پایدار برای

امنیت ملی ترسیم کرد. امنیت علاوه بر آنکه امری ذهنی و نسبی است، با ذهنیت نخبگان و مردم گره خورده است. این مفهوم در هم‌نشینی و جانشینی با مفاهیم دیگر نظیر قدرت، منافع، اهداف، مصالح، ارزش‌ها و هنجارها، تهدیدات و آسیب‌پذیری‌ها معنا پیدا می‌کند. از آن‌جا که امنیت ملی یک کشور بدون تشخیص گفتمان مسلط و گفتمان‌های غیرمسلط امکان‌پذیر نیست، باید گفتمان‌های مختلف در جامعه در برهه‌های مختلف- مانند زمان جنگ و دوران بعد از آن- مدنظر قرار گیرد و امنیت ملی به عنوان دالی شناور در این بین تحلیل شود (تاجیک، ۱۳۷۹: ۲۶۱-۲۸۲).

با این همه، تاجیک معتقد است این فضای نسبی و قراردادی گفتمانی از کلیت و وحدتی برخوردار است که تا زمانی که در درون آن گفتمان قرار داریم و آن فضا دچار تغییر و تحول نشده است، به قوت خود باقی است و فضای جدی‌ای برای ماست. به اعتقاد تاجیک «واقعیت‌ها و حقایق ساخته و برساخته گفتمان‌ها هستند» و محصول گفتمان‌های خاص‌اند. به محض آنکه اشیا وارد عرصه گفتگو شوند و درون متن بیابند، مطالب گوناگونی درباره آن‌ها تولید خواهد شد. این فضای گفتمانی است که نشان می‌دهد چه چیزی محکم و چه چیزی متشابه است؟ کدام امر حقیقی و کدام غیرحقیقی است؟ از نگاه تاجیک لزومی ندارد که این امر در فراسوی این گفتمان نیز حقیقت باقی بماند بلکه هنگامی که وارد حوزه گفتمانی دیگر می‌شود، آن حوزه حقایق خود را معرفی می‌کند و حقایق گفتمان قبل را در معرض چالش و تردید قرار می‌دهد (ر.ک. تاجیک، ۱۳۸۵: ۲۶۶).

تاجیک با بهره‌گیری از تعبیر فوکو می‌گوید از آن‌جا که قدرت همه‌جا را تسخیر کرده و در همه‌چیز هست و همه‌چیز را تحت‌تأثیر خویش قرار می‌دهد، پس به طریق اولی، حقایق نیز برساخته قدرت‌اند. به اعتقاد تاجیک، قدرت در پس گفتمان نقش مهمی دارد و تأثیر آن بر جدی بودن گزاره‌ها در فضای گفتمانی به‌گونه‌ای است که هیچ گفتمانی خارج از مدار قدرت نیست. تاجیک معتقد است قدرت تنها چهره فیزیکی و انسانی ندارد و به تعبیر فوکو استناد می‌کند که می‌گوید «در نگاهی، در کلمه‌ای، در پوستری، در سکانس فیلم، در شعر، در آواز، در سرود و در موزیک قدرت نهفته است... قدرت و تأثیرگذاری بر یک فرد تنها با عده و عده انجام نمی‌شود، بلکه انسان به لحاظ روانی و گفتمانی می‌تواند کاری کند که فردی که بر او اعمال قدرت شده مطابق خواست او رفتار کند، سخن بگوید...». تاجیک چنین نتیجه می‌گیرد که گفتمان هم به جای ایدئولوژی^۱ می‌نشیند و هم اجتماع^۲ (ر.ک. همان، ۲۱). عصر، عصر

1. Ideology

2. Social

گفتمان‌هاست. انسان‌ها و هویت آن‌ها در درون گفتمان‌ها شکل می‌گیرند. خارج از متن چیزی وجود ندارد. هر آنچه هست درون متن است. آن چیزی که به انسان هویت و انسانیت می‌دهد گفتمان است (تاجیک، ۱۳۷۸: ۹-۱۰). بنابراین، در چنین فضایی هویت یک واژهٔ ربطی^۱ است و دیگر هویت جوهری^۲ نداریم. بین هویت‌های مختلف مرز شفافی وجود ندارد. هیچ فرهنگ، تمدن و مذهبی را پیدا نمی‌کنید که هویت ناب و خالصی داشته باشد (همان، ۱۰). بنابراین، ما هویت‌های کدر^۳ داریم (تاجیک، ۱۳۸۵: ۲۶۴). البته به اعتقاد تاجیک گفتمان محصولی بشری است که همان‌گونه که هیچ کتابی تنها یک مؤلف ندارد و نویسنده کتاب را تحت‌تأثیر اندیشهٔ دیگران می‌نگارد نه در خلأ، هر گفتمان نیز چندین نویسنده دارد (همان، ۲۷۰).

تاجیک در خصوص شناخت حاصل از گفتمان‌ها می‌گوید خرده‌گفتمان‌ها می‌توانند ما را گامی به پیش ببرند، اما همواره شناخت حاصل از آن‌ها نسبی است؛ کشف حقایق ممکن نیست. گفتمان‌ها معرفت بشری را ارتقا می‌دهند، ولی این امر در جهت توضیح، تفسیر و تحلیل وقایعی است که در پیرامون ما اتفاق می‌افتد نه الزاماً در جهت کسب حقیقت. تاجیک در نهایت متذکر می‌شود باید دانست که نمی‌توان فضای گفتمانی را به‌کار گرفت و از خصیصه‌ها و نشانه‌هایش مصون ماند (ر.ک. همان، ۲۶۸-۲۷۳).

حسین کچویان از دیگر اندیشمندان عرصهٔ علوم اجتماعی است که اهمیت خواندن آثار فوکو را نهفته در این سخن مارکس می‌داند که «هرکه می‌خواهد آیندهٔ جوامع صنعتی را ببیند به انگلیس نگاه کند». او می‌گوید مارکس‌شناسان در توضیح این سخن مارکس گفته‌اند که لزوماً همهٔ جوامع به سمتی که انگلیس رفته است نمی‌روند ولی کشورهایی که در حال صنعتی شدن هستند می‌توانند آیندهٔ خود را در پیشانی انگلیس ببینند (ر.ک. کچویان، ۱۳۸۶). به گفتهٔ کچویان، چنان‌که ما مطابق آنچه بعضی ادعا می‌کنند، در مسیر مدرنیته باشیم یا آن‌گونه که بعضی می‌خواهند، بخواهیم در این مسیر حرکت کنیم، می‌توانیم آیندهٔ خود را (جامعه‌ای به شدت سرکوب‌شده و نظارت‌بین) در آثار فوکو پیدا کنیم (همان).

بدین ترتیب، کچویان با استفاده از چارچوب تحلیل گفتمان فوکو اثر *تطورات گفتمان‌های هویتی ایران: ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد‌تجدد* را تألیف کرد.^۴ او در این اثر به پاسخ‌هایی

1.Relational

2.Essential

3.Identities blur

۴. کچویان اذعان می‌دارد چارچوب تحلیلی این مطالعه به شکلی بسیار کلی رویکرد تحلیل گفتمان است. با این حال بیش از آنکه در قالب تعبیرات فوکویی به رویکرد تبارشناسانه نزدیک باشد، به دیرینه‌شناسی گرایش می‌یابد.

که گفتمان‌های مختلف به سؤال از کیستی جمعی داده‌اند، نحوه صورت‌بندی آن‌ها از معضل یا بحران هویت، دیدگاه آن‌ها درباره ابعاد یا مؤلفه‌های هویتی، عناصر اصلی آن و روش‌شناسی این گفتمان‌ها توجه نشان داده است. علاوه بر این تأثیرپذیری در سطح روش‌شناختی، کچویان در چندین سطح نظری نیز به فوکو تاسی می‌کند: نقد مدرنیته و تجدد، تکثرگرایی معرفت، مرگ جامعه‌شناسی.

ارزیابی انتقادی بهره‌گیری از آرای فوکو در میان اندیشمندان ایرانی

همان‌گونه که گذشت، داوود فیرحی متأثر از تبارشناسی فوکو در کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام به مطالعه و ارزیابی انتقادی دانش سیاسی دوره میانه پرداخته است. فیرحی دانش را یک نهاد تلقی کرده و با رویکردی ساخت‌گرایانه به بررسی چگونگی پیدایش آن در دوره‌های مختلف تاریخی پرداخته است. او معتقد است محتوای دانش چنان ساخته می‌شود که اقتضای زمانه و زمینه است (فیرحی، ۱۳۸۲: ۴۸). بدین ترتیب برای دانش تعینی اجتماعی قائل شده و این همان فرض جامعه‌شناسی معرفت است که هرچه تحت عنوان دانش و علم و شناخت باشد رنگ‌وبوی ظرف اجتماعی را می‌گیرد؛ یعنی دانش‌ها و معارف در رشد، نمو، تولید، زوال و افول و... متأثر از جهان اجتماعی‌اند. اشکالی که بر این اثر و نیز حوزه جامعه‌شناسی معرفت وارد است این است که بدین طریق دانش‌ها به سوی نسبی‌گرایی کشانده می‌شوند. به علاوه، از این چشم‌انداز، واقع‌نمایی علم انکار می‌گردد و دانش که تابعی از شرایط اجتماعی-تاریخی است فقط در همان دوره تاریخی خاص، شناختی درخور ارائه می‌دهد و برای ادوار بعد، از کفایت کافی و وافی برخوردار نیست و باید دانشی جدید و درخور آن شرایط تولید گردد. بدین ترتیب مطابق تفسیر و نتیجه فیرحی باید دست دانشمندان را از دستیابی به هرگونه حقیقتی در هر سطحی خالی بدانیم و بگوییم آن‌ها فقط به چیزهایی رسیدند و حرف‌هایی گفتند که قدرت زمانه می‌خواست و هیچ متاعی از واقع و حقیقت در انبان آن‌ها نیست!

نقد دیگری که بر بهره‌گیری فیرحی وارد است، عدم امکان استفاده از دیدگاه محلی فوکو برای ارزیابی و انتقاد است؛ درحالی‌که فیرحی از اندیشه فوکو بهره می‌جوید تا به ارزیابی انتقادی دانش سیاسی دوره میانه پردازد. در دیدگاه فوکو امکان داوری از متفکر سلب می‌شود، زیرا هرچه هست و آنچه پیش آمده را به شرایط تاریخی-اجتماعی ارجاع می‌دهد و معتقد

از این جهت توجه و تأکید آن بیشتر بر جهان گفتمان‌هاست تا قلمرو اعمال و کردارهای غیرگفتمانی (ر.ک. کچویان، ۱۳۸۴: ۷).

است چنانچه این شرایط و موقعیت نبود، به نحو دیگری می‌شد. از این‌ها گذشته، در صورت پذیرش امر ارزیابی و نقادی در این دیدگاه، سؤال این است: آیا روش‌شناسی فوکو را می‌توان از معرفت‌شناسی ماتریالیستی‌اش جدا کرد؟ آیا می‌توان نوعی ماتریالیسم را به علوم اسلامی نیز نسبت داد؟! درست است که علوم اسلامی دانش‌هایی بشری‌اند، اما ممکن است نسبی نباشند. به عبارتی، دانش بشری نیز می‌تواند کاشفیت داشته باشد و به‌گونه‌ای به امری حقیقی ارجاع دهد.

اما نقد عمده‌ای که بر این بهره‌گیری وارد است، خلط دو بنیان اندیشه‌ای متناقض (اندیشه فوکو و اندیشه دین) با یکدیگر است. زمانی که فیرحی روش‌شناسی فوکو را می‌پذیرد، در واقع مبانی معرفتی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی آن را نیز می‌پذیرد؛ زیرا نمی‌توان روش‌شناسی‌ای را برگزید، اما اصول موضوعه آن را نپذیرفت. فیرحی اذعان دارد که اصول معرفت‌شناسی این روش‌شناسی از جمله انضمامی بودن ذهن و اندیشه را پذیرفته است؛ اینکه ساخت، کارکرد و گزاره‌های ذهن، مستقیم یا غیرمستقیم، متأثر از تجربه خاص زندگی‌اند و دیگر اینکه ذهن هنگامی که مشغول طراحی گزاره‌های علمی است، درحال انتخاب و تنظیم بخش‌هایی از واقع است که با اراده‌اش سازگارتر است، نه کشف واقعیت‌های بیرونی؛ و بدین ترتیب قواعد تمدنی خاصی را می‌آفریند که مخصوص همان تمدن است. مطابق این دیدگاه، علوم از حالت کاشفیت به دستگاه‌های تفسیری تحویل یا تقلیل پیدا می‌کنند؛ یعنی دستگاه‌هایی می‌شوند که ما بتوانیم زندگی را بر اساس اراده و ایدئولوژی خود تفسیر کنیم (فیرحی، ۱۳۸۲: ۷-۹). به‌علاوه، در این گذرگاه ساخت‌گرایانه و نسبی‌گرایانه، جایگاه انسان در فرایند تولید دانش خدشه‌دار می‌شود؛ زیرا از این نظرگاه انسان در روابط قدرت و گفت‌وگوها محو است، انسان موجودی منفعل و محصول شرایط اجتماعی است. درحالی‌که در اندیشه دینی انسان موجودی باشعور و دارای اختیار و انتخاب آگاهانه است که یکی از شئون او تعامل با هستی است که این تعامل می‌تواند سازنده یا مخرب باشد. بنابراین، در اندیشه اسلامی، انسان موجودی فعال و اثرگذار است که چگونگی رفتارش بر هستی تأثیر مستقیم می‌گذارد (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۰۰-۱۰۲). بدین ترتیب، انسان‌شناسی اندیشه فوکو در تباین با انسان‌شناسی تفکر دینی قرار دارد.

۱. در اندیشه دینی اصل بر آن است که خداوند انسان را موجودی با اراده و انتخابگر آفریده است. چنانچه خدا آدمی را موجودی بی‌شعور یا بی‌اراده آفریده بود، او در مورد مرگ یا حیات، اختیار مسکن، خوردن یا نخوردن غذا و... چه کاری می‌توانست انجام دهد؟ پس اگر انسان حق اراده کردن و انتخاب دارد، به این دلیل است که خدا او را چنین آفریده است تا از طریق اراده و انتخاب خود به کمال برسد؛ درحالی‌که می‌توانست او را نیز چون بسیاری

اما مفارقت فیرحی با فوکو در گستره ابعاد قدرت است؛ اینکه فوکو همه هستی اجتماعی را سرشار از روابط قدرت می‌بیند، اما فیرحی آن را به عرصه سیاست تقلیل می‌دهد. با این همه، معرفت‌شناسی فوکو بر پیکره روش‌شناسی قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام سایه افکنده است. از سوی دیگر، در چشم‌انداز انسان‌شناسی فیرحی گویا بنیان‌های اندیشه‌ای فوکو را مرور می‌کنیم. به‌طور کلی، فیرحی سعی کرده به تلفیق اندیشه فوکو و اندیشه دینی مبادرت ورزد که در این تلفیق در چهار سطح متأثر از فوکو قرار گرفته است: الف) روش‌شناسی و اصول روش‌شناسی آن: واژگونی، گسست و... ب) مبانی معرفت‌شناسی ج) مبانی انسان‌شناسی د) گزینش مفاهیم و مضامین مانند: مناسبات قدرت- دانش، گفتمان، دوران معادل epoch¹، نظام دانایی، قدرت انضباطی، نهاد ویژه نظم انضباطی: مدرسه.

دیگر متفکر متأثر از اندیشه فوکو، محمدرضا تاجیک، کوشیده با بهره‌گیری از روش تحلیل گفتمان مسائل سیاسی- اجتماعی ایران را تحلیل کند. آنچه در سخنان تاجیک مشخص است و به اذعان خودش، نسبت تباین روش‌شناسی فوکو با مبانی اندیشه‌ای دین است که او بدین جهت سعی کرده با وارد آوردن نشانه‌های ماورای زبان‌شناختی در تعریف گفتمان، تا حدی خود را از فوکو متمایز کند. علاوه بر این، یادآور می‌شود که به لحاظ ابزاری از روش تحلیل گفتمان استفاده می‌کند؛ اما سؤال این است که مگر می‌توان ابزاری را بدون تجهیزات جانبی‌اش (منظور اصول موضوعه روش‌شناسی فوکو است) استفاده کرد؟! تاجیک به این سؤال پاسخ نمی‌دهد که نسبت تباین مبانی اندیشه‌ای مطالعات اسلامی با روش‌شناسی فوکو را چگونه هم‌زیست کرده است؟!

در سطوح تأثیرپذیری تاجیک باید گفت او نیز مانند فوکو حقایق، واقعیت‌ها و حتی انسان را ساخته و برساخته گفتمان‌ها می‌داند. گفتمانی که در پس آن روابط قدرت نهفته است. بنابراین، در نگاه تاجیک انسان جایگاهی ندارد و در فضای گفتمانی و روابط قدرت محو است و نیز به تأسی از فوکو به نوعی سخن از مرگ مؤلف می‌گوید. این نوع نگاه به انسان در مغایرت کامل با اندیشه اسلامی است؛ در دیدگاه اسلامی، انسان مخلوق خدا، تحت ربوبیت او و موجودی ابدی، با اراده، دارای شعور انتخاب و اختیار آگاهانه به حساب می‌آید. جایگاه انسان در آفرینش، در نظام مخلوقات، جایگاهی فراتر از جماد، نبات، حیوان و فرشته، و مقامی فرورتر از

موجودات دیگر، به‌گونه‌ای خلق کند که جبراً به سمت و سوی خاصی کشیده شود: «ولو شاء الله لجمعهم علی الهدی» (قرآن کریم، سوره انعام، آیه ۳۵). (ر.ک. مصباح، ۱۳۷۷: ۱۲۰-۱۲۱).
۱. به معنای گسست از گذشته و شروعی جدید.

خداوند است. انسان خلیفه خدا است و ارزش او، و به تعبیری، انسانیت انسان به خلافت الهی اوست (ر.ک. همان، ۸۳-۱۱۴).

علاوه بر این، تاجیک در معرفت‌شناسی نیز متأثر از فوکوست؛ زمانی که می‌گوید هیچ واقعیتی بیرون از فضای گفتمانی وجود ندارد؛ واقعیت‌ها و حقایق از ماهیتی ربطی و نسبی برخوردارند و حقایق متعدد و متکثرند؛ زیرا تنها یک گفتمان حضور ندارد و در هر گفتمانی حقیقت به رنگی در می‌آید. بنابراین، حقایق و معارف بشری نسبی‌اند. از آن سو، در هستی-شناسی نیز رد پای فوکو در دیدگاه تاجیک مشاهده می‌شود. آن‌جا که همه هستی اجتماعی را به فضای گفتمانی و روابط قدرت در پس آن تقلیل می‌دهد و معتقد است آنچه در این فضا وارد شود به منصفه ظهور خواهد رسید و بیرون از این فضا وجودی نخواهد داشت.

بنابراین، تاجیک در سطوح: الف) روش‌شناسی و اصول روش‌شناسی آن: واژگونی، گسست و انقطاع و... ب) مبانی معرفت‌شناسی ج) مبانی هستی‌شناسی د) مبانی انسان‌شناسی و) گزینش مفاهیم و مضامین به شدت متأثر از فوکوست و تمامی آثار خود را تنها از همین زاویه نگاشته و می‌توان گفت تاجیک به انطباق آرای فوکو یا به عبارتی گرت‌برداری از آرای فوکو پرداخته است. حسین کچویان با استفاده از روش‌شناسی فوکو مطالعه‌ای درباره هویت در ایران انجام داده است که طبعاً این بهره‌برداری با خود آن نگاه تاریخی‌گرایی فوکو را به همراه دارد؛ همه‌چیز را معلول و وابسته شرایط اجتماعی و تاریخی دیدن و به نوعی پذیرفتن جبری تاریخی. علاوه بر این، آن نگاه واژگونه به تاریخ پیشرفت در اندیشه فوکو در کچویان نیز متجلی است. در سطح دیگر، هستی‌شناختی فوکو، اینکه همه‌چیز را در گفتمان‌ها، نهادها و ساختارها می‌دید، بر اندیشه کچویان سایه افکنده است. او نیز جامعه را اصل می‌داند و انسان را محو در فضای گفتمان‌ها و ساختارها می‌بیند. کوتاه سخن آنکه، کچویان در سطوح: الف) روش‌شناسی ب) مفاهیم و مضامین ج) هستی‌شناختی و انسان‌شناختی متأثر از فوکو به تلفیق آرای او پرداخته است.

جدول ۱

سوطح تأثیرپذیری	انتقادات	وامداران فوکو
روش‌شناسی و اصول روشی: واژگونی، گسست و... مبانی معرفت‌شناسی مبانی انسان‌شناسی مفاهیم و مضامین: مناسبات قدرت- دانش، گفتمان، دوران (در معنای گسست)، نظام دانایی، قدرت انضباطی، نهاد ویژه نظم انضباطی: مدرسه	نسبیت حقیقت و معرفت و نسبی‌گرایی دانش‌ها بسته شدن راه تعقل و در نهایت علم و دانش عدم ارزیابی و نگاه انتقادی با این رویکرد انسان محو در روابط قدرت و گفتمان‌ها؛ موجودی منفعل و محصول شرایط اجتماعی	داوود فیرحی (تلفیق)
روش‌شناسی و اصول روشی واژگونی، گسست و... مبانی معرفت‌شناسی مبانی هستی‌شناسی مبانی انسان‌شناسی مفاهیم و مضامین	نسبیت حقیقت و نسبی‌گرایی دانش‌ها تقلیل هستی اجتماعی به فضای گفتمانی و روابط قدرت محو انسان در فضای گفتمانی و روابط قدرت	محمدرضا تاجیک (انطباق)
روش‌شناسی هستی‌شناسی انسان‌شناسی مفاهیم و مضامین	تاریخی‌گرایی، ساختارگرایی، محو انسان در فضای گفتمان‌ها و ساختارها	حسین کچویان (تلفیق)

نتیجه‌گیری

در این نوشتار سعی بر آن بود تا با بررسی انتقادی و توصیفی- تحلیلی آرای فوکو و پیروانش به دو سؤال پاسخ دهیم: ۱- با توجه به مبانی اندیشه فوکو در سطح نظری، هستی‌شناختی و روش‌شناختی، امکان انطباق و بهره‌برداری از اندیشه او در مطالعات سیاسی- اجتماعی جامعه اسلامی ایران وجود دارد؟ ۲- در چه سطح و قلمروی از اندیشه فوکو در مطالعات سیاسی- اجتماعی استفاده شده و کدام دسته از مطالعات مزبور در این سطح مبادرت به انطباق یا تلفیق کرده‌اند؟

پس از بررسی آرای متفکران و امداار فوکو دریافتیم فیرحی، تاجیک و کچویان، هر سه به مبانی متناقض دین و اندیشه فوکو توجه کرده و هریک در لابه‌لای آرایش‌ها به این تناقض اذعان نموده و به نحوی به دنبال مغری برای این بهره‌برداری متناقض بوده‌اند، اما آیا این توجه صرف جواز استفاده ما از آن اندیشه خواهد بود؟

در اندیشه دینی مجموعه‌ای مفاهیم بنیادی و اصول موضوعه وجود دارد که به‌طور قطع در نوع نگاه ما به هستی، انسان، معرفت بشری و اندیشه سیاسی- اجتماعی، شیوه‌های زندگی و شکل‌گیری جامعه تبعاتی ایجاد می‌کند. به بیان دیگر، دین اموری ثابت را به رسمیت شناخته و

مدعی است انسان نیز قدرت دسترسی به این حقیقت‌های ثابت را دارد؛ از جمله اینکه، انسان فطرت ثابتی دارد که در طول زمان تغییر نمی‌کند و خلقتش نیز بر اساس همین فطرت است.^۱ گذشته از فطرت، انسان طبیعت ثابتی نیز دارد که در طول زمان تغییر نمی‌کند، چون جزء لاینفک انسان است؛ اینکه انسان بی‌تاب،^۲ ناتوان،^۳ طغیان‌گر^۴ و... آفریده شده است. براساس همین فطرت و طبیعت ثابت، احکام و حقایق ثابتی نیز وجود دارد که خداوند در قرآن کریم به آن‌ها اشاره کرده است.^۵ گذشته از این، دربارهٔ باید و نبایدها و سنن الهی، حقایق ثابت و لایتغیری وجود دارد.^۶ بنابراین، در نگاه دینی، نظام تکوین و تشریح بر محور حق و حقیقت استوار است که این حق سرچشمه‌ای ربوبی دارد. در تفکر دینی خدای یگانه تنها حقیقت محوری نظام آفرینش است و همهٔ اشیا از پرتو آن حقیقت، هستی و واقعیت یافته‌اند و بدون اتصال به او پوچ و باطل‌اند. بنابراین مراتب حقیقت از آن ساحت الهی تنزل می‌یابد. به‌علاوه، در تفکر دینی این حقایق قابل دستیابی و کشفاند (ر.ک. رستمی‌زاده، ۱۳۸۵). اما رویکرد و دیدگاه فوکویی کاملاً در تعارض با این تفکر است، زیرا حقیقت واحد و ذات معنا را نمی‌پذیرد و بر تولید حقیقت و نه کشف آن تأکید می‌ورزد. از آن سو انسان در این رویکرد به موجودی منفعل و فاقد آگاهی بدل گشته است. البته در اندیشهٔ اسلامی نیز به تأثیر محیط زندگی انسان، زمینه، توجه می‌شود. بدان جهت که انسان موجودی اجتماعی است و درخلاً زندگی نمی‌کند، در جهانی زندگی می‌کند که موجودات هستی پیرامون وی را گرفته‌اند؛ لذا، یکی از شئون بشر تعامل با هستی است که این تعامل می‌تواند سازنده یا مخرب باشد و چگونگی رفتار بشر بر هستی تأثیر مستقیم می‌گذارد (ر.ک. جوادی‌آملی، ۱۳۸۲: ۱۰۰-۱۰۲). به‌علاوه، بحث فوق بحثی است که رئالیسم انتقادی نیز مطرح می‌کند، یعنی به رغم اینکه رئال هستند و به ضرورت قائل‌اند و علیت را می‌پذیرند و حتی ایده را هم موجب اثر می‌دانند، می‌گویند که به بحث

۱. «فطره الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله» (روم: ۳۰).

۲. «ان الانسان خلق هلوعا»: به‌راستی که انسان سخت آزمند و بی‌تاب خلق شده است (معراج: ۱۹).

۳. «خلق الانسان ضعيفا»: انسان ناتوان آفریده شده است (نساء: ۲۸).

۴. «ان الانسان ليطغى ان راه استغنى»: انسان آنگاه که خود را بی‌نیاز ببیند طغیان می‌کند (علق: ۶ و ۷).

۵. از آن جمله می‌توان بیان کرد: هر کس خود را ننگه دارد (و انفاق کند) رستگار خواهد شد. «و من يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون». آن کس که خود را تزکیه نمود و خداوند را یاد کرد و نماز بیای داشت به تحقیق رستگار خواهد شد (حشر: ۹؛ تغابن: ۱۶). «قد افلح من تزكى و ذكر اسم ربه فصلى». (اعلی: ۱۴ و ۱۵).

۶. «ولن تجد لسنة الله تبديلا» (فتح: ۲۳) و «لن تجد لسنة الله تحويلا» (فاطر: ۴۳) و «لا تجد لسنة الله تحويلا» (اسراء: ۷۷).

زمینه‌ها نیز باید توجه کرد (ر.ک. سایر، ۱۳۸۵: ۱۳-۳۵). آندرو سایر در انتقاد به نسبی‌گرایی رادیکال و مفرط در این دیدگاه تحت عنوان پرسمان‌گرایی، پارادایم‌گرایی بیان می‌کند فهم پدیده‌های اجتماعی مستلزم زمینه‌سازی مضاعف با توجه به موقعیت آن در یک هرمنوتیک مضاعف است. بنابراین، این‌ها در واقع دلانی هستند که مفاهیم از طریق آن‌ها شکل می‌گیرند، اما مفاهیم اسیر این زمینه‌ها نیستند، این‌ها خود بیانگر واقعیت و حقیقتی هستند (ر.ک. سایر، ۱۳۸۵: ۶۵-۶۹). افروغ نیز در نقد نگاه نسبی‌گرایانه گفتمانی می‌گوید نفی ازلی و ابدی بودن حقیقت و آن را ناشی از گفتمان‌های خاص دانستن چندان سنخیتی با مبانی و اصول اسلامی و لایه‌های آن ندارد. به عبارتی، تن دادن به نسبیت هستی‌شناختی، معرفتی و ارزشی این اندیشه با دین و مکتب فکری اسلام که ادعای خداگرایی، بنیادگرایی و مبانی مستحکم معرفتی دارد سازگار نیست و بنابراین در هیچ شرایطی نمی‌توان از آن استفاده کرد (افروغ، ۱۳۸۷: ۳۷-۴۴). درنهایت سؤال این است: چگونه می‌توان گریز از پذیرش حقایق متعدد و متکثر، معنای مرکزی و حقانیت قدسی، عدم کشف شناخت و رسیدن به نسبیت دانش‌ها، تاریخی‌گرایی و محو انسان در چارچوب قدرت و گفتمان‌ها، تقلیل هستی اجتماعی به نهادها و ساخت‌های قدرت و... را در اندیشه فوکو با مبانی اندیشه‌ای دین که به یک حقیقت واحد و متعال معتقد است، برای دانش قائل به مرتبه کاشفیت است و انسان را موجودی فعال و مسئول می‌داند و... جمع بست و تلفیق کرد؟! آیا این دو در کنار هم می‌گنجند؟ آیا کسی می‌تواند مدعی شود هم این را دارد و هم آن؟ در صورت پذیرش این امر باید گفت روبنا و زیربنای فکری این اندیشمندان با یکدیگر هم‌خوانی و سازگاری منطقی ندارد. البته با توجه به نگاه هستی‌شناسی دینی زمینه می‌تواند مورد توجه ما هم باشد، البته نه در مقام موجبیت. پس می‌توان گفت فوکو در این حد که به یک امر بیرونی، زمینه (شرایط تاریخی-اجتماعی)، ارجاع می‌دهد قابل قبول است و می‌توان از این جهت از اندیشه‌اش استفاده کرد؛ اما در عین حال باید دقت کرد که اسیر این زمینه‌ها نشویم و کارمان به تاریخی‌گرایی و زمینه‌گرایی منتهی نشود.

جدول ۲

روش‌شناسی	معرفت‌شناسی	انسان‌شناسی	هستی‌شناسی	مبانی اندیشه
تجربی عقلی نقلی تاریخی شهودی	اعتقاد به یک حقیقت واحد و متعال، قائل به مرتبه کاشفیت برای دانش	انسان موجودی فعال و مسئول است که از فطرت و طبیعتی ثابت برخوردار است.	خدای یگانه تنها حقیقت محوری نظام آفرینش و همه اشیاء از پرتو آن حقیقت، هستی و واقعیت یافته‌اند و بدون اتصال به او پوچ و باطل‌اند.	اندیشه دینی
دیرینه شناسی و تبارشناسی	تحلیل گفتمان، اعتقاد به حقایق متعدد و متکثر، قائل به مرتبه تولید برای دانش	ضد سوزه‌گرا و نافی نقش اراده و خواست آگاهانه انسان در صورت‌بندی جامعه و تعیین ماهیت یا تغییرات آن، محو انسان در چارچوب قدرت و گفتمان‌ها	ماتریالیستی تاریخ‌گرا، تقلیل هستی اجتماعی به نهادها و ساخت‌های قدرت	اندیشه فوکو

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۷۷) *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران: مرکز.
- احمدی، بابک (۱۳۸۴) *کار روشنفکری*، تهران: مرکز.
- اسمارت، بری (۱۳۸۵) *میشل فوکو*، ترجمه چاوشیان، تهران: اختران.
- افروغ، عماد (۱۳۸۷) *گفتگو/بزار یا گفتمان*، تهران: سوره مهر.
- برنز، اریک (۱۳۷۳) *میشل فوکو*، ترجمه بابک احمدی، تهران: کیهان.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۹) "مقدمه"، در هیوبرت دریفوس و پل رابین، *میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.
- بنتون، تد و یان کرایب (۱۳۸۶) *فلسفه علوم/اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران: آگه.
- بهروزلک، غلامرضا (۱۳۸۳) «اسلام‌گرایی و نابسندگی تحلیل‌های غربی»، *زمانه*، شماره ۳۰، ۳: ۹۰-۹۹.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۸) *گفتمان و تحلیل گفتمانی*، تهران: فرهنگ گفتمان.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۹) *جامعه امن در گفتمان خاتمی*، تهران: نی.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۸) «گفتمان امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران»، *مجموعه مقالات*، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۹) «پارادوکس امنیت ملی و تکثرگرایی (گفتگو)»، *مجله علوم سیاسی*، شماره ۹.

تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۵) «نظریه گفتمان و مطالعات اسلامی»، *مجله علوم سیاسی*، شماره ۳۵: ۲۶۱-۲۸۴.

تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۷) «کالبدشکافی سیاسی انتخابات»، *روزنامه ایران* ۱۳۷۷/۴/۲۴.
جلائی‌پور، حمیدرضا و جمال محمدی (۱۳۸۷) *نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی*، تهران: نی.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲) «حق و تکلیف در اسلام»، *مجله حکومت اسلامی*، شماره ۳: ۳۰-۷۲.
خالقی، احمد (۱۳۸۲) *قدرت زبان زندگی روزمره در گفتمان فلسفی سیاسی معاصر*، تهران: گام نو.
دایک، تون آدریانوس فان (۱۳۸۲) *مطالعاتی در تحلیل گفتمان: از دستور متن تا گفتمان‌کاوی انتقادی*، ترجمه غلامرضا کاشی و دیگران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
دریفوس و دیگران (۱۳۷۶) *هرمنوتیک مدرن*، ترجمه بابک احمدی، تهران: مرکز.
دریفوس، هیوبرت و پل رابینو (۱۳۷۹) *میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.

رستمی‌زاده، رضا (۱۳۸۵) *دانش پژوهی و حقیقت‌گرایی در اسلام*، www.bashgah.net ۲۱ / ۵ / ۱۳۸۵.

سایر، آندرو (۱۳۸۵) *روش در علوم اجتماعی رویکردی رئالیستی*، ترجمه عماد افروغ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ضیمران، محمد (۱۳۸۰) *اندیشه‌های فلسفی در پایان هزاره دوم*، تهران: هرمس.
ضیمران، محمد (۱۳۸۱) *میشل فوکو: دانش و قدرت*، تهران: هرمس.
ضیمران، محمد (۱۳۷۹) «انسان مدرن در بند نظارت فراگیر: مروری بر اندیشه میشل فوکو...»، *کتاب ماه علوم اجتماعی*، شماره ۳۶-۳۷: ۴۳-۴۷.

علیزاده، عبدالرضا و دیگران (۱۳۸۳) *جامعه‌شناسی معرفت: جستاری در تبیین رابطه ساخت و کنش اجتماعی و معرفت‌های بشری*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

فوکو، میشل (۱۳۷۴) *حقیقت و قدرت*، ترجمه بابک احمدی، تهران: مرکز.
فوکو، میشل و دیگران (۱۳۷۶) *خرد و سیاست*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
فوکو، میشل (۱۳۸۰) *نظم گفتار*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگه.

فیرحی، داوود (۱۳۷۸) *قدرت دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران: نی.
فیرحی، داوود (۱۳۸۲) «تأملاتی در تعاملات علم و تمدن (مناظره)»، *مجله پژوهش و حوزه*، شماره ۱۵: ۲-۵۲.

فیرحی، داوود (۱۳۸۶) *کاربرد روش‌شناسی فوکو در مطالعات اجتماعی*، همایش آنان که می‌اندیشند (کانون اندیشه جوان، دانشگاه تهران)، ۲۹ / ۷ / ۱۳۸۶.

کدیور، جمیله (۱۳۷۹) *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران*، تهران: طرح نو.
کچویان، حسین (۱۳۸۴) *تطورات گفتمان‌های هویتی ایران*، تهران: نی.
کچویان، حسین (۱۳۸۶) *فوکو و بازنمایی بن‌بست جامعه مدرن*، همایش آنان که می‌اندیشند، ۲۹ / ۷ / ۱۳۸۶.

کچویان، حسین (بی تا) «سوژه‌ای ضد سوژه باوری»، کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره ۹۰-۹۱: ۱۰-۱۴. کرایب، یان (۱۳۸۶) *نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس*، ترجمه عباس مخبر، تهران: آگه. کوزنزهوی، دیوید (۱۳۸۰) *فوکو در بوته نقد*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز. لچت، جان (۱۳۷۷) *پنجاه متفکر بزرگ معاصر از ساختارگرایی تا پسامدرنیته*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: خجسته.

ماتیوز، اریک (۱۳۷۸) *فلسفه فرانسه در قرن بیستم*، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: گام نو. مصباح، محمدتقی (۱۳۷۷) *حقوق و سیاست در قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). هابرماس، یورگن (۱۳۸۰) *راه بیرون رفتن از فلسفه سوژه خرد ارتباطی در مقابل خرد سوژه محور*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: گام نو.

هالند، ریچارد (۱۳۸۰) *ابریساختارگرایی*، ترجمه فرزانه سجودی، تهران: حوزه هنری.

Foucault, Michel (1972) *The Archaeology of Knowledge*, London: Tavistock Publication.

Rorty, Richard (1986) *Foucault and Epistemology*, Basil Blackwell.