

فرهنگ، تاریخمند است و شناخت عمیق و حلّ مسائل فرهنگی، مستلزم اتخاذ رویکردی است که بتواند تاریخمندی فرهنگ را لحاظ کند. عموماً افراد تصور می‌کنند که «فرهنگ»، مقوله‌ای «طبیعی» و «مسلم» است که همواره به همین شکل بوده و هست، درحالی‌که فرهنگ متنوع، سیال و تاریخمند است. تبارشناسی، از جمله سنت‌های نظری - روشی است که پدیده‌ها را در تطور تاریخی‌شان بررسی می‌کند و با شناسایی صورت‌بندی‌های تاریخی پدیده‌ها، جایگاه انتقادی مناسبی برای فهم شرایط کنونی آنها پدید می‌آورد. تبارشناسی، به مثابه نظریه و روش، ریشه در آن سنت نظری دارد که نیچه و فوکو، شاخص‌ترین چهره‌های آن هستند. در این مقاله، مراحل دهگانه انجام یک تحقیق تبارشناسانه (مانند تحلیل قدرت، تحلیل گسست، تحلیل مقاومت و نظایر آن) مشخص شده است. به‌علاوه به برخی تکنیک‌های کار تبارشناسانه، آن‌گونه که فوکو مدنظر داشته، اشاره شده است. همچنین نسبت میان دیرینه‌شناسی و تبارشناسی بررسی شده و جهت‌گیری معرفت‌شناسانه یا هستی‌شناسانه آن تبیین شده است.

■ واژگان کلیدی:

تبارشناسی، دیرینه‌شناسی، نیچه، فوکو، درجه صفر، گسست، مقاومت.

ده گام اصلی روش شناختی در تحلیل تبارشناسانه فرهنگ با اتکا به آراء میشل فوکو

حسین کچویان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
kachoian@ut.ac.ir

قاسم زائری

دانشجوی دکتری دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
qasem.zaeri@gmail.com

مقدمه

فرهنگ، برای نسل موجود، امری «طبیعی» تصور می‌شود که همواره وجود داشته است. در این حالت، «مسائل فرهنگی»، منحصراً زاینده عمل و فکر همین نسل دانسته می‌شود. در واقع، افراد، در «فرهنگ» متولد شده و ذیل آن می‌زیند. آنها می‌میرند، درحالی که فرهنگ همچنان پابرجاست. افراد، کرد و کارشان را با مقتضیات و ملاحظات فرهنگی تنظیم می‌کنند. آنها قواعد فرهنگ را به کار می‌بندند، گو اینکه خود، مبدع و خالق آن هستند. این درحالی است که فرهنگ، همواره معطوف به «گذشته» است. فرهنگ نیز تاریخ دارد و می‌توان «تاریخ فرهنگ» را نگاشت. افراد، پدیده‌های فرهنگی را به مثابه پدیده‌هایی «طبیعی» می‌پندارند، درحالی که این پدیده‌ها تاریخ‌مندند و می‌توان شرایط ظهور آنها را معین کرد و بدین ترتیب، افراد را از سیطره و سلطه آن خارج کرد. شناخت فرهنگ و فهم دقیق مسائل فرهنگی، جز با اتکا بر ماهیت تاریخی آنها میسر نیست.

طرح مسئله

شناخت فرهنگ، پیچیدگی خاص خود را دارد. تاکنون روش‌های مختلفی برای بحث در مورد فرهنگ به کار گرفته شده است. روش پیمایش و تکنیک پرسشنامه، از جمله مشهورترین این روش‌هاست. در تکنیک پرسشنامه، پرسش‌هایی به افراد جمعیت نمونه، در مورد یک مسئله فرهنگی خاص (مانند سبک‌های دینداری، هویت، قانون‌گریزی، ملی‌گرایی، مد، ازدواج و نظایر آن)، داده می‌شود و با دریافت پاسخ‌های آنها، نتیجه به دست آمده، به کل جمعیت آماری تعمیم داده می‌شود. اما در واقع، محقق نظر پاسخ‌گویان را در مورد آن مسئله جویا نمی‌شود، بلکه تصورات خودش را که با اتکا به یک چارچوب نظری معین به دست آمده است در قالب سؤالاتی مطرح کرده و به پاسخ‌دهندگان ارائه می‌دهد. در واقع، او مستقیماً از تصورات ذهنی افراد پرسش‌شونده در مورد مسئله فرهنگی مورد بحث نیز آگاه نمی‌شود، بلکه تصورات خودش در مورد آن مسئله را با آنها در میان می‌گذارد و نظر آنها را در مورد تصورات خودش جویا می‌شود. مطالعات پیمایشی مسائل فرهنگی، شکلی از «اکنون‌گرایی» است که فوکو^۱ آن را به عنوان رقیب مطالعات تبارشناسانه مطرح می‌کند و ما بعدتر به آن پرداخته‌ایم. در روش پیمایش، به‌ویژه به تغییرات و «تاریخ» مسئله فرهنگی توجه نمی‌شود. در این مقاله تلاش می‌شود تا شیوه «تبارشناسی»^۲ و ظرفیت‌های روش‌شناختی آن برای مطالعه فرهنگ و پدیده‌های فرهنگی مورد بررسی قرار گیرد که بیش از همه بر تطورات و تغییرات تاریخی پدیده فرهنگی تأکید دارد. در اینجا ذکر این نکته لازم است که تبارشناسی، فراتر از یک «روش»^۳، نوعی رهیافت^۴ نظری

1. Foucault
2. Genealogy
3. Method
4. Approach

نسبت به پدیده مورد مطالعه نیز هست. به عبارتی، تبارشناسی، یک تکنیک روشی صرف، مانند تکنیک پرسشنامه، برای مطالعه پدیده‌ها نیست، بلکه، فراتر از آن، نوعی جهت‌گیری نظری نسبت به پدیده را در خود دارد که به نتایج حاصله از آن جهت می‌دهد. تبارشناسی، از حیث روش‌شناختی، نسبت به پدیده مورد مطالعه خنثی نیست و حتی می‌توان ادعا کرد که پیش از آن که تکنیک‌های روش‌شناختی در خود داشته باشد، یک جهت‌گیری نظری برای مشاهده پدیده است که آن را در چارچوب مفهومی تازه‌ای قرار می‌دهد.

ویژگی منحصر‌بفرد چارچوب نظری - روشی تبارشناسی، تاریخی دیدن پدیده مورد مطالعه است، زیرا هر شناختی، ریشه در زندگی، جامعه و زبانی دارد که تاریخ را تشکیل می‌دهند (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۶). تبارشناسی، مدعی است که یک پدیده، همواره به همین شکلی که در حال حاضر هست، نبوده است و آن را در یک تطور تاریخی مورد بررسی قرار می‌دهد. «تحلیل کرانمندی، در پی به پرسش کشیدن مناسبت انسان با بودن است» (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۷). همین تاریخی دیدن پدیده، راه را برای نقد عمیق و ساختارشکنی آن در زمان حاضر فراهم می‌آورد. در این مقاله درصددیم تا مراحل کار با چارچوب نظری - روشی تبارشناسی را معرفی کنیم.

۹

ریشه‌های نظری: پرسش هستی‌شناختی از تاریخ

تبارشناسی، فهم خاصی از تاریخ در خود دارد و یکی از راه‌های شروع بحث از تبارشناسی، پرداختن به همین فهم خاص از «تاریخ»، از طریق فراتحلیل پرسش‌هایی است که در مورد تاریخ مطرح می‌شود. از این منظر، دو دسته پرسش در مورد «تاریخ» وجود دارد: پرسش معرفت‌شناسانه و پرسش هستی‌شناسانه (کما اینکه در مورد هر علم اجتماعی، همین دو سطح قابل بررسی است (نوذری، ۱۳۸۰: ۱۴۱)). در واقع، وجه تفاوت این دو نوع پرسش، تعیین و شناسایی آن مسئله‌ای است که باید مورد بررسی قرار گیرد. مطالعات معرفت‌شناسانه^۱ در باب تاریخ، به این سؤالات پاسخ می‌دهند که: «چگونه باید تاریخ را شناخت؟» چگونه می‌توان به معرفت تاریخی دست یافت؟ معرفت تاریخی به دست آمده، چه زمانی از عینیت برخوردار است؟ چگونه می‌توان «دقت» را در مطالعات تاریخی افزایش داد؟ چه اسنادی در مطالعه پدیده‌های تاریخی، قابل استفاده و اتکاست؟ اسناد «دست اول» و «دست دوم» کدام‌اند؟ اما مطالعات هستی‌شناسانه^۲، از حوزه فهم تاریخ فراتر رفته و به بحث در مورد خود تاریخ می‌پردازند: ماهیت تاریخ چیست؟ در مطالعه تاریخ، چه چیزی را باید شناخت؟ اساساً چه چیزی «تاریخ» است؟ آیا تاریخ، هدف دارد؟ آیا در تاریخ، پیشرفت وجود دارد؟ تفاوت دیگر بین این دو نوع پرسش، «اساساً آن راهی است که به منظور یافتن پاسخ، باید رفت». پرسش‌های هستی‌شناسانه، «پرسش‌هایی‌اند که از تاریخ نشئت می‌گیرند، اما باید بیرون از تاریخ، از طریق تفکر فلسفی، نه از راه تحقیق تاریخی،

1. Epistemological

2. Ontological

حل و فصل شوند (اگر اصلاً قابل حل و فصل باشند)» (استنفورد، ۱۳۸۴: ۳۶۸). در حال، متفکران مختلفی که به بحث در باب تاریخ پرداخته‌اند، از رویکردهای معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه یا ترکیب این دو استفاده کرده‌اند. شرح و بسط رویکرد هر یک از این متفکران و نشان دادن تفاوت‌هایشان، موضوع بحث ما در این مقاله نیست. با این‌همه و به واسطه تعلق این مقاله به سنت نظری که متفکر آلمانی، نیچه (۱۹۰۰-۱۸۴۴ میلادی) بنیان نهاد و در متفکران بعدی، به‌ویژه متفکر فرانسوی، فوکو (۱۹۸۴-۱۹۲۶ میلادی)، صورت‌بندی تازه‌ای یافت، این سنت نظری مورد بررسی بیشتری قرار می‌گیرد. در واقع، در اینجا پرسش اصلی مقاله این است که در سنت نیچه‌ای - فوکویی، پرسش‌های تبارشناسانه، از کدام‌یک منسوخ‌اند: معرفت‌شناسانه یا هستی‌شناسانه؟ از نظر نیچه، «تاریخ» در نتیجه «تنش و کشمکش افراد با تغییرناپذیری سفت و سختِ تمامیتی که افراد را در انقیاد نگه می‌دارد»، آغاز می‌شود. این تمامیت، متعلق به «دوران‌های ماقبل تاریخی» است که «تاریخ جهان»، در قیاس با آنها، «قطعه‌ای از وجود انسانی است که به‌طرز مضحکی کوچک است». در این دوران‌ها، هولناک‌ترین حالت برای انسان‌ها، «تک‌افتادگی» است. فردیت، لذت نیست، کیفر است. تاریخ، در نتیجه «آزاداندیشی» و گسست از سنت، از همان تمامیت سفت و سخت، حاصل می‌شود. ضعف تک‌تک افراد انسانی در برابر این سنت و تمامیت را «نابغه» جبران می‌کند (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۳۷۳). نابغه، «تاریخ» را می‌سازد، اما این امر منافاتی با نقش فرهنگ - یعنی «نقش مورچه‌وار» مقاومت سایر افراد در مقابل سنت و گسلیدن از آن - ندارد. ملودی در متن یک «صدای بم همگانی» اجرا می‌شود (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۳۷۴). تاریخ، طبیعت آدمی را شکل می‌دهد. انسان، «فرآورده تاریخ» است. «اگر تاریخ نبود، انسان نیز نبود». انسان، با «چنگ زدن به گذشته و فراراندن خود از گذشته، از طریق علم به وجود آینده»، صورت‌بندی‌های تازه‌ای در زندگیش رقم می‌زند (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۳۷۹). مراد او از تاریخ در اینجا، «تذکر تاریخی» است، نه «علم تاریخی». اولی، «از طریق یادی [خطره‌ای] که خود آن را ممکن می‌سازد، قابلیت شناخت خود را دارد» و «هستی را به گونه‌ای می‌بیند که از حیطة فهم بیرون است» و دومی، «بدون تحقیق دقیق، نمی‌تواند حقانیت خود را حفظ کند». علم تاریخی که ادعای «تاریخ ناب» و شناخت کامل را دارد، «تذکر خویشمند و اصیل را نابود می‌کند» (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۳۸۰). او بر مورخان علمی خرده می‌گیرد که به واسطه وسواس علمی‌شان، «تاریخی را جعل می‌کنند» که «حسب حال ریشخندهای فاتحان [در طول تاریخ] و نظرگاه فرومایه خودشان در رویارویی با واقعیات» است (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۳۸۱). آنچه همواره در مرکز توجه نیچه است، «ارزیابی» است. او «عالی‌ترین» ادعای تاریخ‌نگاری مدرن را «آینه» بودن و رد هر نوع «غایت‌انگاری» می‌داند. این تاریخ‌نگاری، «در آرزوی «اثبات» چیزی نیست» و «نقش داور به عهده داشتن» را خوار می‌شمرد، «بسیار اندک تأیید یا رد می‌کند»، بلکه «می‌پژوهد و [فقط] «توصیف می‌کند»... همه این‌ها بسی زاهدانه، اما در عین حال، بسی بیشتر هیچ‌انگارانه است» (نیچه، ۱۳۸۱: ۱۲۶). فوکو می‌نویسد که در قرن نوزدهم، مسئله این

بود که «آنچه افلاطون برای زهد عامیانه سقراط کرد، برای زهد عامیانه تاریخ نگاران [مدرن] انجام نگردد». این زهد عامیانه تاریخ‌نگارانه، نباید به یک «فلسفه تاریخ» بدل شود، بلکه «باید آن را بر پایه آنچه تولید کرده است، قطعه‌قطعه کرد و این یعنی مسلط شدن بر تاریخ برای استفاده تبارشناسانه، یعنی استفاده دقیقاً ضدافلاطونی از آن». در این صورت، تاریخ از «تاریخ فراتاریخی» رهایی خواهد یافت (فوکو، ۱۳۸۱: ۳۸۸). نیچه، بر مبنای تذکر تاریخی، سه کاربرد تاریخ را از هم تفکیک کرده و البته مورد انتقاد قرار می‌دهد. با محوریت تفسیر فوکو در «نیچه، تبارشناسی و تاریخ» (فوکو، ۱۳۸۱: ۱۳۸۱)، این سه کاربرد بدین شرح‌اند:

در کاربرد تاریخ به‌مثابه خاطره (تاریخ یادبود/ تاریخ یادمانی)^۱، «شرح بزرگی‌های گذشته» مدنظر است، برای آشکار کردن این موضوع که «دیگر عظمتی در کار نیست» (احمدی، ۱۳۸۷: ۱۱۲). انسان می‌خواهد «سرمشق‌های بزرگی از آنچه انسان می‌تواند انجام دهد» فراهم آورد تا «برای فعالیت کنونی‌اش» و برای «فرازجویی از طبیعت خودش و برای تسلائی نومییدی‌اش»، جرأت پیدا کند (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۳۷۹). این تاریخ‌نگاری به انسان، «هویت‌های یدکی» ارزانی می‌کند و البته باید دانست که فقط و «فقط یک تغییر چهره است». «لباس‌های مندرسی» هستند که غیرواقعی بودن‌شان، نشانگر «غیرواقعی بودن» خود ماست. «تاریخ‌نگار خوب»، «تبارشناس»، این تغییر چهره را می‌شناسد و نه با یک «پس زدن - ساده و معمولی، مثلاً با استناد به یک سند تاریخی»، بلکه می‌خواهد آن را «تا نهایت [اش] پیش براند» تا افشا شود. تبارشناس می‌خواهد «کارناوال بزرگ زمان» راه بیندازد که در آن، «نقاب‌ها، بی‌وقفه باز می‌گردند» و می‌افتند. لازمه آن، «غیرواقعی» دانستنِ هویتِ فعلیِ خودمان است. نباید با تمسک به «هویت‌های به شدت واقعی گذشته»، هویت غیرواقعی فعلی خود را پنهان کنیم (فوکو، ۱۳۸۱: ۳۸۸). این شکل از تاریخ‌نگاری، «وقف تکریم» شده و راه را بر «آفرینش»های کنونی زندگی می‌بندد (فوکو، ۱۳۸۱: ۳۸۹).

در کاربرد تاریخ به‌مثابه پیوستگی (تاریخ باستان)، اصل مبدأ - پیوستگی در تاریخ‌نگاری مدرن تأمین می‌شود. در اینجا، انسان مدرن، با «پارسایی عاشقانه‌ای به سرچشمه‌های فردی خاص خود» می‌نگرد (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۳۷۹) و در تلاش است تا بین هویت اکنون خود و «موطن نخستین» اش، پیوستگی برقرار کند، اما این تلاش، به «تجزیه سیستماتیک هویت» اکنون منجر می‌شود. به واسطه ارجاع هویت‌مان به گذشته، که ظاهراً وحدت یافته و منفرد، اما در واقع، متکثر و گونه‌گون است، در صورت واکاوی، با «روح‌های بی‌شمار» و «نظام درهم‌تنیده‌ای از عناصر» مواجه می‌شویم که «به‌نوبه خود، کثیر و متمایزند». تبارشناسی، همین تکرار را افشا می‌کند. تبارشناس نمی‌خواهد «ریشه‌های هویت»ی را باز یابد، بلکه سرسختانه، می‌خواهد آن را «امحا کند». او نمی‌خواهد آن موطن نخستین متافیزیکی را شناسایی کند، بلکه در صدد است تا «ناپیوستگی‌های» هویتی‌مان را آشکار کند. این نقطه مقابل آن چیزی است که نیچه کارکرد «تاریخ عتیقه‌جو» می‌خواند که

در تلاش بود تا پیوستگی‌هایی را که «اکنون ما در آن ریشه دارد» باز شناسد: پیوستگی زبانی، سرزمینی، شهری، حقوقی. این تاریخ، «آنچه را همیشه وجود داشته است» نشان می‌دهد و از منظر تبارشناسی، متهم است که می‌تواند «جلوی هر آفرینشی را بگیرد» (فوکو، ۱۳۸۱: ۳۸۹). تبارشناس هم به مسئله سرزمین، زبان، قوانین، شهر و هر عنصر دیگری که ما اکنون به آن تعلق داریم، توجه نشان می‌دهد از آن رو که «نظام‌های ناهمگونی» را برملا کند که زیر نقاب هویتی «من» ما، ظهور و آفرینش هر نوع هویت خلاقانه دیگری را ممنوع می‌کنند (فوکو، ۱۳۸۱: ۳۹۰). در کاربرد تاریخ به مثابه شناخت (تاریخ انتقادی)^۱، مورخ، به‌مثابه سوژه شناخت و به نمایندگی از انسان عصر خودش، از «انگیزش‌های آفریننده هستی کنونی خود» کمک می‌گیرد تا «بر آنچه صرفاً [در گذشته] وجود داشته، غالب آید» (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۳۷۹)، اما به «قربانی کردن سوژه شناخت [یعنی خودش] منجر می‌شود» (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۳۷۹). این سوژه شناخت، ظاهراً خنثی، فارغ از دل‌بستگی و سرسختانه به دنبال حقیقت است، اما اگر مورد پرسش قرار گیرد، «شکل‌ها و تغییر شکل‌های» اراده او به دانستن آشکار می‌شود. روشن می‌شود که اراده‌به‌دانستن در انسان (به‌طور عام) و در تاریخ‌نگاری به‌طور خاص، «بدون اتکا بر بی‌عدالتی»، میسر نیست و اساساً «غریزه شناخت، بد و خبیث است». اراده به دانستن، در عالی‌ترین مرحله نیز به «حقیقتی جهان‌شمول» منجر نمی‌شود، بلکه «خطرها» و اضطراب‌ها را افزایش می‌دهد، زیرا «وحدت سوژه را فرو می‌پاشد» و همواره برای رونق داشتن کار خودش، «قربانی کردن [هر چه بیشتر] سوژه شناخت را طلب می‌کند». سوژه شناخت، مکرراً جزئی و جزئی‌تر می‌شود، زیرا برای اراده‌به‌دانستن، «هیچ قربانی‌ای، بیش از حد بزرگ نیست». بدین ترتیب، اراده‌به‌دانستن و حقیقت، هرگونه نیتی برای دستیابی به حقیقت را که قرار بود از طریق سوژه شناخت حاصل شود به واسطه قربانی شدن روزافزون این سوژه از دست می‌دهد (فوکو، ۱۳۸۱: ۳۹۰). تاریخی که بر مبنای چنین اراده‌به‌دانستنی شکل می‌گیرد و می‌خواهد انتقادی باشد، «ما را از سرچشمه‌های واقعی‌مان» جدا کرده و «جنبش زندگی» را فدای «دغدغه محض حقیقت» می‌کند. فوکو می‌افزاید که نیچه در اینجا به دنبال داوری در مورد «گذشته‌مان»، براساس «حقیقتی که اکنون در اختیارمان است» یا «کرانمندی شناخت» برای اراده‌به‌دانستن نیست، بلکه فراتر رفته و «خطر تخریب سوژه شناخت در اراده بی‌نهایت به دانستن» را متذکر می‌شود. جمع‌بندی نهایی فوکو از نظریه تبارشناسانه نیچه این است که احترام به یادمان و خاطره، به «تقلیدی مضحک»، بدل شده و احترام به پیوستگی‌های کهن و باستانی، جای خود را به «تجزیه‌ای نظام‌مند» می‌دهد و انتقاد به بی‌عدالتی‌های گذشته بر مبنای حقیقتی که انسان امروز در اختیار دارد، به «تخریب سوژه شناخت بر پایه بی‌عدالتی خاص اراده‌به‌دانستن» تبدیل می‌شود (فوکو، ۱۳۸۱: ۳۹۰).

حال زمان بازگشت به پرسش نخستین است که تبارشناسی، ماهیتی هستی‌شناسانه دارد

یا معرفت‌شناسانه؟ با توضیحات پیشین، روشن شده است که اساساً تبارشناسی، بحث درباره چگونگی شناخت تاریخ یا حصول معرفت تاریخی نیست، بلکه تاریخ، با ماهیت جهان و نیروهای عمل‌کننده‌اش پیوند خورده است. شرت این باور را تحکیم می‌بخشد که «تبارشناسی، نظریه‌ای راجع به معرفت نیست» و چیزی در مورد «نحوه دستیابی» به حقایق جهان، به ما نمی‌گوید. بالعکس، رویکرد تبارشناسی به تاریخ، یکسره هستی‌شناختی است. «نظریه‌ای است راجع به اینکه جهان حقیقتاً چگونه است. در واقع، نگرشی است درباره ماهیت جهان، به‌منابه یک هستی‌تاریخی» (شرت، ۱۳۸۷: ۱۸۴).

پرسش‌های معرفت‌شناسانه، به «فهم» تاریخ نظر دارند، اما پرسش‌های هستی‌شناسانه، در نهایت، معطوف به «خلق» تاریخ هستند. تبارشناس، از موضع هستی‌شناختی، تاریخ موجود را افشا و ماهیت تقلبیش را آشکار می‌کند و به جای آن، «تاریخ واقعی» را قرار می‌دهد. «تبارشناسی... به منزله تاریخ واقعی تعیین می‌شود» (فوکو، ۱۳۸۱: ۳۸۲). تاریخ واقعی، «بر هیچ چیز ثابتی تکیه نمی‌کند». تکیه‌گاه وجود ندارد و خود را از هرگونه تکیه‌گاهی که «ثباتش اطمینان‌بخش زندگی یا طبیعت باشد»، محروم می‌کند. تاریخ واقعی، هرگونه نظم و پیوستگی را قطعه قطعه کرده، در هم می‌شکند تا نظم تاریخی تازه‌ای را رونمایی کند. (فوکو، ۱۳۸۱: ۳۸۳). این تاریخ، جدید است و صورت‌بندی متفاوتی از جهان ارائه می‌دهد. رویکرد تبارشناسی، آن گونه که نیچه بنیان نهاده و فوکو بسط می‌دهد، چیزی متفاوت از تاریخ نیست، حتی یک رویکرد انتقادی به تاریخ هم نیست. تبارشناسی، فی‌الواقع، خود تاریخ است، تاریخی که به درستی نوشته شده است (شرت، ۱۳۸۷: ۱۸۳). دستیابی به «تاریخ واقعی»، به تبارشناس، ابزار قدرتمندی به منظور «نقد» ارائه می‌دهد که می‌تواند آنچه را که سایرین، اعم از مورخان و فیلسوفان، درباره تاریخ و البته در مورد جهان، گفته‌اند یکسره زیر سؤال برد.

مراحل کار تبارشناسانه: ده مرحله اصلی

نمونه منظم کار تبارشناسانه، آثار فوکو است. عموماً دو دوره متفاوت را در زندگی فوکو از هم متمایز می‌کنند: فوکوی متقدم/ فوکوی دیرینه‌شناس و فوکوی متأخر/ فوکوی تبارشناس. البته برخی نیز سه مرحله در زندگی فوکو شناسایی می‌کنند: پدیدارشناسی، دیرینه‌شناسی^۱ و تبارشناسی (کچویان، ۱۳۸۲: ۲۰-۱۸). فوکو در گذار از هر دوره، دوره پیشین را به شدت انکار و رد می‌کند. او هرچند در دوره پدیدارشناسی، متأثر از هوسرل و هایدگر، به دنبال رفتن به «عمق» و یافتن معنای نهفته در پس پدیده (مشخصاً در «تاریخ جنون») است، اما در مراحل بعدی، اساساً منکر هرگونه پدیدارشناسی شده و متأثر از نیچه، معتقد است که هرمنوتیک و سپس روی در متن، ما را نسبت به «امر واقع و جاری»، سردرگم و غافل می‌کند (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۵۳). او همواره در تلاش بوده است تا از سه نگرش پدیدارشناسی، ساخت‌گرایی

و هرمنوتیک فراتر رود (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۵۴). با این همه، رایج‌ترین تفسیر در مورد آثار فوکو، دسته‌بندی دو مرحله‌ای است و آثاری مانند «دیرینه‌شناسی دانش» (۱۹۷۲) [۱۳۸۸ج]، «تاریخ جنون» (۱۳۸۱) و «تولد درمانگاه» (۱۳۸۸)، متعلق به دوره دیرینه‌شناسی و «مراقبت و تنبیه» (۱۳۸۷) و «تاریخ جنسیت» (۱۹۷۳) [۱۹۹۰] (که بخشی از آن تحت عنوان «اراده به دانستن» (۱۳۸۸) به فارسی برگردانده شده است)، به دوره تبارشناسی تعلق دارند. این تقسیم‌بندی، ممکن است از حیث درک بهتر آرای فوکو مؤثر باشد، اما به‌علاوه، منجر به تمایزگذاری بین دیرینه‌شناسی و تبارشناسی، به‌عنوان دو «روش تحقیق» تاریخی متفاوت می‌شود. گفته می‌شود که فوکو در ابتدا از روش دیرینه‌شناسی استفاده می‌کرد و در مرحله دوم از حیات فکری‌اش، این روش را «کنار گذاشت» و به تبارشناسی روی آورد. آثار وی نیز بر همین اساس، تقسیم‌بندی شده‌اند. البته این نوع تقسیم‌بندی که در میان نویسندگان کتب تاریخ اندیشه و نظریه علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی رایج است و می‌تواند با ساده‌سازی حیات فکری یک متفکر، برای خوانندگان چنین آثاری جذابیت داشته باشد (به طور مثال در: ریتزر، ۱۳۸۴)، اما از سوی شارحان و مفسران اصلی آرای فوکو پذیرفته نشده است. در واقع، فوکو به منظور «تکمیل» دیرینه‌شناسی، به تبارشناسی روی آورد (اسمارت^۱، ۲۰۰۲: ۴۷). به‌عبارتی، تبارشناسی، در مقایسه با دیرینه‌شناسی، روش تازه و جدیدی محسوب نمی‌شود، بلکه بر همان بنیان روش دیرینه‌شناسی قرار داده شده و هدف، رفع نقایص روش دیرینه‌شناسی بوده است. در این مرحله، یک نکته مهم، برقراری نوع ارتباط بین «نظم اجتماعی» و «نظم گفتمانی» است. می‌دانیم که پس از «چرخش زبانی»^۲ در معرفت‌شناسی مدرن که ایده‌های پساساختارگرایانه، از جمله آرای فوکو و مباحث مربوط به گفتمان نیز حاصل همین دوره است، «زبان»، به عنوان عامل تعیین‌کننده نظم اجتماعی قلمداد شد. همه چیز محصول زبان است. به عبارتی، نظم اجتماعی، محصول نظم زبانی است. از آنجا که گفتمان، امری زبانی است، از این رو نظم گفتمانی، نظمی زبانی است که نظم اجتماعی را شکل می‌دهد. یکی از مهم‌ترین عواملی که نظریه‌پردازان پساساختارگرا و به‌طور خاص، گفتمان‌کاوان را از هم تفکیک می‌کند، تعیین نسبت بین «نظم اجتماعی» و «نظم گفتمانی» است: انطباق یا اشتراک، کدام‌یک؟ فوکو در مرحله اول حیات فکری‌اش، امر اجتماعی را منطبق بر امر گفتمانی می‌دانست. گفتمان، همان جامعه است. هیچ‌چیز خارج از گفتمان وجود ندارد. گفتمان، نظام خودبنیادی است که به عمل‌عاملان اجتماعی شکل می‌دهد. تنها وظیفه فوکو در این مرحله، شناسایی احکام و گزاره‌های گفتمانی در هر دوره است. کافی است احکام و گزاره‌ها شناسایی شوند تا منطق تحولات اجتماعی و چرایی عمل‌عاملان اجتماعی فهمیده شود. اگر از فوکو پرسیده شود که چه چیزی موجب می‌شود که گزاره‌های گفتمانی از یک دوره به دوره دیگر تغییر کند، پاسخ فوکو

1. Smart

2. Linguistic Turn

اتکا به منطق خودِ گفتمان است. گفتمان، خودبنیاد است. در تفسیر دیگری گفته می‌شود که گفتمان، وابسته به چیز دیگری غیر از خودش است، اما «گفتمان، [خود]، حدود این وابستگی را تعیین می‌کند» (دری‌فوس و رابینو، ۱۳۷۸: ۱۴۶). در هر حال، گفتمان، خودسامان است و خودش، تغییراتش را توضیح می‌دهد: «هرگفتمان از قواعد خاص خود برای ظهور برخوردار است». در «دیرینه‌شناسی دانش»، فوکو از همین منطق تبعیت کرده و از قضا دلیل شکست آن نیز همین تلاش برای اتکا بر کشف «قواعد درون گفتمان» است (مک‌دائل، ۱۳۸۰: ۱۷۹). اما نظم اجتماعی همچنین می‌تواند عام‌تر از نظم گفتمانی باشد، بدین معنا که جامعه، دیگر همان گفتمان نیست، بلکه اموری غیر از گفتمان نیز در جامعه وجود دارند: امور غیرگفتمانی (فراگفتمانی). همچنان که گفتمان می‌تواند به عنوان یک نیرو عملی عاملان را شکل دهد، نیروهای دیگری نیز در جامعه وجود دارند که می‌توانند بر نظم اجتماعی و عملی عاملان تأثیر بگذارند. امور غیرگفتمانی، بر گفتمان‌ها نیرو وارد کرده و آنها را شکل می‌دهند. اگر بپرسیم که چه چیزی موجب تغییر در گفتمان‌ها از یک دوره به دوره دیگر می‌شود، دیگر پاسخ فوکو، متکی به منطق خودبنیاد گفتمان‌ها نیست، بلکه بر نقش امور غیرگفتمانی در این تحول و تبدیل، تأکید می‌کند. «قدرت»، اصلی‌ترین امر غیرگفتمانی است که بر گفتمان‌ها و تحولات‌شان تأثیر می‌گذارد. در کتاب، «مراقبت و تنبیه»، فوکو از همین رویه تبعیت کرده است. دیرینه‌شناسی، با منطق انطباق نظم اجتماعی بر نظم گفتمانی شکل‌گرفت و تبارشناسی، بر اساس منطق هم‌زمانی و توازی نظم اجتماعی و نظم گفتمانی و شناسایی تأثیر امور غیرگفتمانی در شکل‌گیری گفتمان‌ها پدید آمد. هرچند این دو روش، با دو منطق متفاوت از یکدیگر مجزا می‌شوند، اما هنوز این سؤال باقی است که مگر می‌توان اقدام به تبارشناسی (شناسایی چگونگی تأثیر عوامل غیرگفتمانی بر تغییر گفتمان‌ها) پرداخت، ولی به دیرینه‌شناسی (شناسایی گفتمان‌ها) توجه نکرد؟ به عبارتی، وقتی هنوز گفتمانی شناسایی نشده است، چگونه می‌توان امور غیرگفتمانی مؤثر بر آن گفتمان‌ها را مطالعه کرد؟ می‌توان نتیجه گرفت که انجام تبارشناسی، مستلزم به کارگیری دیرینه‌شناسی است و تا وقتی گفتمان‌ها شناسایی نشده‌اند، نمی‌توان از چگونگی تأثیر امور غیرگفتمانی مؤثر بر آنها بحث کرد. در واقع، فوکو تبارشناسی را برای تکمیل دیرینه‌شناسی به کار گرفت: تبارشناسی، عبارت از دیرینه‌شناسی (شناسایی گفتمان‌ها) به علاوه تحلیل تأثیر امور غیرگفتمانی بر گفتمان‌ها.

با این مقدمات، تلاش می‌کنیم تا ده مرحله اصلی را در انجام یک تحلیل تبارشناسانه نشان دهیم. با توجه به توضیحات پیشین، روشن است که تبارشناسی، دیرینه‌شناسی را درون خود دارد. اتکای اصلی در این مرحله از مقاله، بر آرای اصلی فوکو خواهد بود البته فوکو خود هیچ‌گاه بحث «روش‌شناختی» منظمی در زمینه تبارشناسی انجام نداده است، ولی برخی تکنیک‌های اصلی را می‌توان از آثارش استنباط کرد. روایی و پایایی، آن‌گونه که در روش‌های کمی پیمایشی مدنظر است، در روش تبارشناسی وجود ندارد.

مرحله اول: شناسایی مسئله

نخستین بخش از هر پژوهشی، شناسایی مسئله است. تبارشناسی، شیوه خاص خود را برای «طرح مسئله» دارد. مسئله تبارشناسی، مسئله زمان حال است. فوکو، به عنوان یک تبارشناس، می‌نویسد که هدفش، «نگارش تاریخ حال» است و درصدد «نوشتن تاریخ گذشته در قالب واژگانِ زمانِ حال» نیست (فوکو، ۱۳۸۷ الف، ۴۳) و نوشتن تاریخ زمان حال، «با تشخیص وضعیت جاری آغاز می‌شود» (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۲۲۲) تعبیر تاریخ حال، برای تأکید بر این نکته است که «آنچه اکنون هست، می‌توانست صورتی دیگر داشته باشد» و به تعبیر دیگر «تاریخ چگونه متفاوت بودن» است (کچویان، ۱۳۸۲: ۱۳) و او تلاش می‌کند تا «مظاهر حادث» پدیده را بیان کند و در ادامه نشان دهد که پدیده موردنظر «در کجا پدید آمده، شکل گرفته و اهمیت یافته» است (کچویان، ۱۳۸۲: ۱۳). در اینجا تاریخ‌نگار در جست‌وجوی «وحدت معنا» نیست و در صورت مراجعه به تاریخ، به دنبال «عرضه تصویر کاملی» از آن زمان تاریخی خاص نیست، نمی‌خواهد به شیوه تاریخ‌نگاری سنتی یا حتی جامعه‌شناسی تاریخی معمول، درک و تفسیری از تحولات آن دوره تاریخی خاص ارائه بدهد. او درصدد نشان دادن این نکته است که پدیده‌ای که امروزه، «عنصر و جزئی حیاتی» از زندگی ماست (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۲۲۳)، چگونه وضعیت فعلی خود را یافته است. از این رو در مراجعه به تاریخ، تاریخ را در ربط با پدیده امروزی مطالعه می‌کند، نه مطالعه تاریخ برای خود تاریخ یا شناسایی الگو و قوانین حاکم بر تاریخ. در مجموع، مسئله تبارشناس، مسئله‌ای متعلق به زمان حال است و مراجعه او به تاریخ، نه برای تاریخ‌نگاری و شناسایی الگوی حوادث تاریخی، بلکه ریشه‌یابی مسئله‌ای است که اکنون، بخشی از زندگی ما شده است. به‌طور مثال، یکی از اشکال هویت فرهنگی و اجتماعی در جامعه ایران، «روشنفکر دینی» است. این هویت تازه، به‌ویژه در اواخر دهه چهل و نیز دهه پنجاه شمسی و بعدها در اواخر دهه شصت و هفتاد شمسی، نظم و نسق یافته است. مطالعه تبارشناسانه هویت فرهنگی «روشنفکر دینی»، به تاریخ این پدیده می‌پردازد، نه از این جهت که تاریخ تحولات آن را مشخص سازد، بلکه از این حیث که این هویت فرهنگی، در حال حاضر، با ارائه تفسیری خاص از نسبت بین دین (و در مواردی سنت) و تجدد، سبک زندگی متساهلانه و ویژه‌ای را مبتنی بر خودفهمی موقعیتی، توصیه و ترویج می‌کند و در تعارض با سبک زندگی دیندارانه مبتنی بر «مرجعیت» قرار دارد و آن را به چالش می‌کشد. این هویت تازه، تشکیلات و نهادهای اجتماعی خاص خود را دارد، فکر سیاسی ویژه خود را القا می‌کند و کل ادبیات نظری علوم انسانی و اجتماعی، به‌ویژه معرفت‌های پست‌مدرن، جایگاه نظری و موقعیت اجتماعی آن را تقویت می‌کنند. تبارشناس، در مراجعه به تاریخ «روشنفکر دینی»، درصدد نوشتن سیر تاریخی تحولات آن در دهه‌های پیشین نیست، بلکه درصدد است تا با مطالعه تاریخی، به گزاره‌ها و احکامی دست یابد که به‌منظور سیاست‌گذاری‌های فعلی در مورد هویت فرهنگی و اجتماعی «روشنفکر دینی» به کار گرفته شود.

مرحله دوم: سوابق موضوع

هر رویکرد نظری - روشی، خود را از دیگر رویکردهای پژوهشی متمایز کرده و آنها را رقیب می‌پندارد. تبارشناسی، دو نوع پژوهش را رقیب خود می‌داند که منطبق بر دو نوع پاسخ در فکر مدرن است: جا دادنِ عصر مورد سؤال در یک کلیت تاریخی (نظیر هگل) یا در پیوند قرار دادن آن با آینده (نظیر ویکو). فوکو پاسخ تاریخ‌نویسانه خود را «به سمت انقطاع در عادات عملی و ذهنی مالوف و تزلزل‌آفرینی در اعتقادات بدیهی و سنت‌های مستقر علمی و فکری عصر» جهت می‌دهد (کچویان، ۱۳۸۲: ۱۴). فوکو چنان‌که پیشتر توضیح داده شد، کار خود را «نوشتن تاریخ حال» می‌داند و در نقد و بررسی پژوهش‌های تاریخی موجود، دو رویکرد غالب بر این پژوهش‌ها را از هم تفکیک کرده و ضمن رد آنها، بر شیوه خاص خود تأکید می‌کند: از یک‌سو «اکنون‌گرایی» که در آن، مورخ، یک الگو، مفهوم، نهاد یا احساس و نمادی را از زمان حال برمی‌گیرد و با خود به گذشته می‌برد و می‌کوشد تا، شاید هم ناخودآگاهانه، نشان دهد که این نماد یا نهاد، در گذشته هم معنایی همسان و یکسان با زمان حال داشته است (دریغوس و رابینو، ۱۳۸۷، ۲۲۲). تفسیر دیگری از اکنون‌گرایی، «نظریه‌های کیف‌چپانی» است. در اینجا مورخ، در قامت یک «جهانگرد مدرن» ظاهر می‌شود: جهانگرد، در آغاز سفر، «کتاب‌های راهنما» را زیر و رو می‌کند، «طرح مسیر» را معین می‌کند و آن مکان‌هایی که باید ببیند، اعم از موزه، محله، بنای تاریخی یا یک پل قدیمی را مشخص می‌کند و در نهایت، برای این به سفر می‌رود که «ببیند [که] آیا همه آن مکان‌ها و اشیای تاریخی، در واقع، وجود دارند یا نه». مورخ نیز مجهز به «نظریه‌های تأییدکننده» وارد بایگانی تاریخ می‌شود و در جست‌وجوی مواردی برای «کفایت داده‌های مفید و نزدیک‌ترین موارد به زمان حال» است. این مورخان، وقتی به مقصد تعریف‌شده‌شان می‌رسند، در واقع، «آنچه را که پیش از سفر برای دیدن طراحی کرده بودند، می‌بینند» (همیلتون، ۱۳۸۷: ۱۱۴). آثار گیدنز، آنجا که به بحث از تاریخ می‌پردازند، به‌طور مثال، در «ساختار طبقاتی جوامع پیشرفته» (۱۹۸۱ [۱۹۷۳])، عموماً از این دسته‌اند. از سوی دیگر «نهایت‌گرایی» است که در آن، جوهر زمان حال، در نقطه‌ای در دوردست دنبال می‌شود و سپس ضرورت تحقق‌یافته تحول از آن زمان تا به امروز نشان داده می‌شود. در نهایت‌گرایی، گفته می‌شود که هر چیز معنا یا غایتی نهایی دارد که تاریخ بدان دست خواهد یافت (دریغوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۲۲۲). از نظر فوکو، اکنون‌گرایی و نهایت‌گرایی، آفات تاریخ‌نویسی‌اند که مانع از درک درست پدیده‌ها می‌شوند. به‌عنوان یک مثال از پژوهش اکنون‌گرایانه، مورخان چپ، با اتخاذ رویکرد نظری مارکسیستی، به مصاف تاریخ ایران رفته و سعی کرده‌اند که تاریخ ایران را در قالب‌هایی نظیر دوره «فئودالی» یا دوره «بورژوازی» فهم کنند، درحالی‌که اساساً در ایران، معادلی برای «فئودال»، آن‌گونه که در غرب وجود داشته و مارکس بر آن تأکید کرده است، وجود ندارد. از این رو مورخان مارکسیست تلاش کرده‌اند تا تاریخ ایران را به دلخواه خود و برای درست از آب درآمدن نظریه مارکسیستی دستکاری کنند. برخی پژوهشگران نیز در یک

نتیجه‌گیری نهایت‌گرایانه، مجموعه‌ای از مؤلفه‌های ذاتی برای «هویت ایرانیان» تعریف کرده‌اند که از ابتدای تاریخ وجود داشته و هم اکنون نیز هست و در هر تلاشی برای فهم هویت ایرانیان، باید به این مؤلفه‌ها توجه کرد. کار فرهنگ رجایی (۱۳۸۲) در «مشکله هویت ایرانیان امروز» متکی بر «الگوی رودخانه‌ای»، نمونه‌ای از پژوهش‌های نهایت‌گرایانه است. مطالعه تبارشناسانه، از اکنون‌گرایی و نهایت‌گرایی فراتر می‌رود.

مرحله سوم: شناسایی «درجه صفر»

تبارشناسی، که متضمن دیرینه‌شناسی نیز هست، تأکید ویژه‌ای بر «مبدأ» دارد و تلاش می‌کند تا تصویر دقیق از آن ارائه دهد. تبارشناس، پدیده مورد مطالعه‌اش در زمان حال را در تاریخ به عقب باز می‌گرداند. این بازگشت به عقب، تا آنجا ادامه می‌یابد که تصور از پدیده، دیگر دیده نمی‌شود و وجود ندارد. به عبارتی، تبارشناس، در مرحله دیرینه‌شناسانه از کارش، تا آنجا به عقب باز می‌گردد که اولین صورت‌بندی از پدیده را شناسایی کند و ماقبل آن لحظه تاریخی، پدیده، در دل تاریخ محو شود و دیده نشود. این لحظه تاریخی، همان «مبدأ» است، اما نه همان مبدأ متافیزیکی و موطن نخستینی که مدنظر تاریخ‌نگاران مدرن است (فوکو بحث از مبدأ را رها نمی‌کند و ما در ادامه بدان باز خواهیم گشت). آنچه در این مرحله اهمیت دارد، شناسایی اولین صورت‌بندی از پدیده یا همان «درجه صفر» پدیده است. فوکو در «تاریخ جنون»، به منظور فهم پدیده «جنون»، در تاریخ به عقب باز می‌گردد: «باید تلاش کنیم تا در اعماق تاریخ، به درجه صفر دیوانگی در سیر جنون دست یابیم، یعنی زمانی که برداشت انسان از جنون، یکدست و نامتمایز بود، زمانی که مرزبندی [میان عقل و جنون] خود، هنوز مرزبندی نشده بود» (فوکو، ۱۳۸۱ الف: ۱). او درصدد است تا جنون را «از همان ابتدای راهش» توصیف کند. پس‌روی او در تاریخ تا دوره یونان است و «یونانیان، با آنچه نابخردی [جنون] می‌نامیدند، پیوند داشتند» (فوکو، ۱۳۸۱ الف: ۳) و رابطه خرد و نابخردی، رابطه «حاکم و محکوم» نبود. این همان «درجه صفر» جنون است که فوکو به دنبال آن است. او دیگر آن صورت‌بندی از «جنون» را که در روزگار حاضر به مثابه نقطه مقابل عقل و خرد پنداشته می‌شود نمی‌بیند. در یونان، خرد و نابخردی، ضد هم نیستند، بلکه آغاز جنون در جهان اروپایی، از قرون وسطی است: «از ابتدای قرون وسطی، تا پایان جنگ‌های صلیبی، وسعت قلمرو ملعون جذامخانه‌ها در سراسر اروپا چند برابر شده بود... در حدود سال ۱۲۶۶ [میلادی]، هنگامی که لویی هشتم مقررات جذامخانه‌های فرانسه را وضع کرد، بیش از دوهزار جذامخانه شمارش شد» (فوکو، ۱۳۸۱ الف: ۷). تلاش بعدی فوکو معطوف به شناسایی صورت‌بندی‌های مختلف جنون، نسبت خرد و نابخردی، از ابتدای قرون وسطی تا روزگار خودش است.

مرحله چهارم: کشف گفتمان‌ها

پس از شناسایی «درجه صفر»، تبارشناس در آن نقطه متوقف نمی‌شود، بلکه از مسیر عقب رفته به سمت زمان حال باز می‌گردد. با جدا شدن از درجه صفر، اولین گزاره‌ها و احکام در مورد پدیده شناسایی می‌شوند. این گزاره‌ها و احکام، یا «آنچه در یک عصر تاریخی، کنش‌های کلامی جدی تلقی شده‌اند» (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۸: ۱۳۹)، اولین صورت‌بندی پدیده هستند و اولین «گفتمان» را پیرامون آن شکل می‌دهند. با شناسایی اولین گفتمان، حرکت به سمت زمان حال، همچنان ادامه می‌یابد تا آنجا که در یک زمان تاریخی خاص (در یک نقطه گسست) به تدریج، احکام و گزاره‌های جدیدی، متفاوت از گزاره‌های پیشین، در مورد پدیده ظاهر شوند. این احکام و گزاره‌های تازه، صورت‌بندی جدید و گفتمان جدید آن پدیده را شکل می‌دهند. تبارشناس، بازگشت به زمان حال را همچنان ادامه می‌دهد تا در نقطه گسست دیگری، نشانی از احکام و گزاره‌های متفاوتی نسبت به پدیده به دست آورد و صورت‌بندی دیگری از آن را شناسایی کند و گفتمان سوم را معرفی کند. این روند تا زمان حاضر، روزگاری که تبارشناس مسئله‌اش را از آن برگرفته است، ادامه می‌یابد. فوکو در بازگشت از درجه صفر جنون، احکامی در قرون وسطی در قالب «کشتی دیوانگان»، احکامی در عصر رنسانس در قالب «حبس بزرگ»، احکامی در عصر کلاسیک در قالب «بیمارستان» و در نهایت احکامی در دوره اخیر در قالب «آسایشگاه» در مورد جنون شناسایی می‌کند (فوکو، ۱۳۸۱ الف). او در «مراقبت و تنبیه» نیز در بازگشت از درجه صفر، احکام «تعذیب»، احکام «تنبیه» و احکام «انضباط» را شناسایی می‌کند (فوکو، ۱۳۸۷ الف). به همین ترتیب، در «دیرینه‌شناسی دانش» نیز فوکو احکام مربوط به علوم انسانی در غرب را در قالب احکام اپیستمه نوزایی، احکام اپیستمه کلاسیک و احکام اپیستمه تجدد شناسایی می‌کند (فوکو، ۱۳۸۸ ج)، (در کچویان، ۱۳۸۲ به تفصیل در مورد این کتاب بحث شده است). فوکو برای تحلیل صورت‌بندی‌های گفتمانی، به چهار مقوله اصلی توجه دارد: موضوعات، فاعل‌های شناسایی، مفاهیم و استراتژی‌ها (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۸: ۱۳۹) (بحث در مورد شناسایی گفتمان‌ها موضوع این مقاله نیست، اما علاوه بر شیوه فوکویی در شناسایی گفتمان‌ها، همچنین می‌توان از شیوه‌های لاکلاو و موفه، ون دایک، فرکلاف و دیگران نیز استفاده کرد).

مرحله پنجم: تحلیل گسست

یکی از مهم‌ترین مراحل تحلیل تبارشناسانه، تمرکز بر نقاط گسست است، تا آنجا که در برخی موارد، کلّ روش تبارشناسی را به تحلیل گسست‌ها تقلیل می‌دهند: او [فوکو] تکنیک خود برای شناسایی این «گسست‌های مولد»^۱ را «تبارشناسی» می‌نامد (لادل^۲، ۲۰۰۹: ۵۱).

1. Creative Disruptions

2. Ladelle

گسست یا انقطاع، ظاهراً به معنای «جدا» شدن یا «فاصله» گرفتن است و وقتی در تحلیل یک پدیده از گسست در آن صحبت می‌کنیم، لاجرم ایجاد یک فاصله یا شکاف متبادر می‌شود. اما به نظر می‌رسد که در اینجا، به کار بردن تعبیر «تغییر مسیر»، کارآتر از «فاصله» یا «شکاف» است. پیش‌تر گفتیم که تبارشناس احکام و گزاره‌هایی را که در یک دوره تاریخی، صورت‌بندی خاصی از پدیده را شکل می‌دهند را شناسایی می‌کند. لحظه گسست، لحظه‌ای است که دیگر آن صورت‌بندی، ادامه پیدا نمی‌کند، درحالی که مطابق با منطق حاکم بر احکام و گزاره‌های شکل‌دهنده پدیده در آن دوره خاص، می‌باید تداوم پیدا کند. در عوض، صورت‌بندی جدید از پدیده شکل می‌گیرد که متضمن ظهور احکام و گزاره‌های تازه‌ای است. پدیده، گسسته نمی‌شود، بدین معنا که بریده یا قطع شود، بلکه در مسیر تازه‌ای قرار می‌گیرد. این مسیر تازه، از آنجا که ریشه در مسیر پیشین دارد، در پیوست با قبل است، اما چون در مسیر پیشین تداوم نیافته، از این رو دچار گسستگی است. به طور مثال، اگر یک میله فلزی مستقیم را که به طور افقی قرار دارد، پنجاه درجه به طرف پایین خم کنیم، در نقطه خم‌شده، اولاً پیوستگی وجود دارد، چون آن قسمت از میله فلزی که قبل از نقطه خم‌شده وجود دارد به قسمت دیگری از میله فلزی که در بعد از نقطه خم‌شده وجود دارد، متصل است؛ ثانیاً گسستگی وجود دارد، بدین معنا که میله فلزی دیگر در مسیر افقی امتداد ندارد، بلکه پنجاه درجه خم شده و در مسیر تازه‌ای قرار گرفته است. در مسیر تحول یک پدیده، گفتمان‌های تازه متنوعی ظهور می‌کنند، که با گفتمان پیشین مرتبط‌اند. بدین معنا یک پدیده می‌تواند تغییرمسیرهای تازه‌ای داشته باشد و گفتمان‌های مختلفی، ذیل آن شکل گرفته باشند. با این تفسیر، تحلیل نقاط گسست برای تبارشناسی اهمیت ویژه‌ای دارد. در تحلیل گسست، بررسی سه عامل اصلی برای فوکو از بیشترین اهمیت برخوردار است که ما آنها را به طور جداگانه بررسی می‌کنیم: تحلیل تبار، تحلیل تصادف و تحلیل قدرت.

مرحله ششم: تحلیل تبار

پیش‌تر گفته شد که تحلیل «مبدأ» برای تبارشناس از اهمیت زیادی برخوردار است. لحظه شکل‌گیری پدیده یا لحظات تغییر مسیر آن، به دقت باید واریسی شود. تاریخ‌نگاری موجود، «علت»، «مفهوم» یا «نیروی» معینی را عامل وقوع پدیده ذکر می‌کند: یک جنگ، یک قحطی، برآمدن یک خاندان، یک شورش یا یک قتل. اما تحلیل مبدأ «امکان می‌دهد که در زیر شکل واحد یک ویژگی یا یک مفهوم، کثرت رویدادها را بازیابیم که از طریق آنها این ویژگی یا مفهوم شکل گرفته‌اند» (فوکو، ۱۳۸۱: ۳۷۸). آنچه ما اکنون به عنوان «مبدأ» پدیده می‌شناسیم، در واقع، شکل بازسازی‌شده وحدت‌یافته‌ای از آن آغازگاه متکثر با رخدادهای خرد و کوچک و گاه خطا و متناقض است. وظیفه تبارشناسی، بر ملاکردن این شکل بازسازی شده است. در تبارشناسی، مبدأ، ساده نیست، بلکه پیچیده است. یک نیرو یا ویژگی یا مفهوم آن را

شکل نمی‌دهند، بلکه «پیشامدها، انحراف‌های ناچیز، خطاها، اشتباه‌های ارزیابی و محاسبه‌های نادرست» را در برمی‌گیرد (فوکو، ۱۳۸۱: ۳۷۸). مبدأ تاریخ‌نگارانه، ظاهر ساده‌لوحانه‌ای دارد، اما وقتی در آن دقیق می‌شویم، ریزه‌کاری‌های مؤثر فراوانی پیدا می‌کنیم. مبدأ تاریخ‌نگارانه، صامت، منظم، بی‌حرکت و استوار است، اما فی‌الواقع، تجزیه‌شدنی، پرهیاهو (اگر به دقت گوش دهیم)، بی‌نظم و شکننده است. تحلیل مبدأ، «ناهمگونی آنچه را هم‌خوان با خویش تصور می‌شد» نشان می‌دهد (فوکو، ۱۳۸۱: ۳۷۹). در تحلیل مبدأ باید مجموعه‌ای از نقص‌ها، شکاف‌ها و لایه‌های ناهمگن را شناسایی کنیم که به شکل‌گیری پدیده منجر شده‌اند: پدیده، تبار واحد ندارد، تبارها متعدّدند. پدیده، ریشه در نیروها و عناصر متعدّدی دارد و نمی‌توان آن را به یک خاستگاه معین تقلیل داد.

مرحله هفتم: تحلیل تصادف

یکی از مهم‌ترین انتقادات تبارشناسی به تاریخ‌نگاری علمی مدرن، تأکید آن بر شناسایی دقیق عوامل مؤثر بر شکل‌گیری یک پدیده است. مورخان مدعی‌اند که می‌توانند با دقت علمی، عوامل مؤثر در شکل‌گیری یک پدیده، مانند وقوع یک انقلاب را شناسایی کنند و به همین نحو، از الگویی که به دست می‌آورند برای تحلیل چگونگی وقوع سایر انقلاب‌ها استفاده کنند. اما از منظر تبارشناسی، «جهان، فراوانی رویدادهای درهم‌برهم است» که «انبوهی از خطاها و خیال‌ها آن را خلق کرده است» (فوکو، ۱۳۸۱ الف: ۳۸۴). تبارشناسی، خیال خام تاریخ‌نگارانه را زیر سؤال می‌برد و بر دخالت «تصادف‌ها» و «پیشامدها» در وقوع یک پدیده اصرار می‌کند: «نیروهایی که در تاریخ عمل می‌کنند، نه تابع یک تقدیرند، نه تابع یک سازوکار، بلکه تابع تصادف مبارزه‌اند» (فوکو، ۱۳۸۱: ۳۸۴). پدیده، به صورت برنامه‌ریزی شده و بر مبنای محاسبه عقلانی، آن‌گونه که مورخان مدرن می‌خواهند، شکل نمی‌گیرد، بلکه بسیاری از نیروها و عوامل مؤثر بر آن، محاسبه‌نشده و اتفاقی هستند: «این نیروها همواره در تصادف منحصر به فرد رویداد ظاهر می‌شوند» (فوکو، ۱۳۸۱: ۳۸۴). این نیروها و عوامل، تصادفی‌اند، بدین معنا که خارج از منطق حاکم بر پدیده رخ می‌دهند. به عبارتی، تأثیر این نیروهای تصادفی و وقوع این رخدادها اتفاقی، بر مبنای گزاره‌ها و احکام گفتمانی موجود، قابل محاسبه نیستند. آنها در لحظه تغییرمسیر ظاهر می‌شوند، بدون آن که بر اساس نظم گفتمانی موجود، قابل پیش‌بینی باشند. تحلیل تصادف، بخشی از تحلیل تبارشناسانه است. رویدادهای تصادفی، همه‌جا یک‌شکل نیستند و نمی‌توان الگوی معینی از آنها ارائه داد، اما همه‌جا هستند، هر چند با جلوه‌های متفاوت: سیاسی، نظامی، اقتصادی، فرهنگی، فکری، اعتقادی، هنری، محلی، جهانی یا حتی طبیعی. این رخدادهای تصادفی، رویدادهای پرقدرتی هستند که می‌توانند در مسیر عادی و معمول یک گفتمان، تغییر ایجاد کنند.

مرحله هشتم: تحلیل قدرت

تحلیل «قدرت»، یکی از اصلی‌ترین وجوه تحلیل تبارشناسانه است. تفسیر فوکو از قدرت و ماهیت آن، به ظهور پارادایم تازه‌ای از فهم قدرت در علوم انسانی مدرن انجامید. در پارادایم سنتی قدرت که عموماً به «تفسیر هابزی» از قدرت شهره است، «قدرت سامان‌بخش، در پیکر پادشاه قرار داده می‌شود» (کلگ، ۱۳۷۹: ۸۶) و مفهوم‌سازی قدرت، «رسماً تابع مفهوم حاکمیت است» (کلگ، ۱۳۷۹: ۱۰۱). قدرت حاکمیت‌بنیاد، قدرت را در اختیار «نیروهای متحد سیاسی حاکم» می‌داند و این نیروها، همان «عاملان انسانی صاحب‌منابع» هستند. این تفسیر از قدرت، متضمن «قدرت مطلق» است که آن‌چنان که وبر می‌گوید: «فرد را برخلاف اراده‌اش، به انجام دادن کاری وا می‌دارد» (راش، ۱۳۷۷: ۴۷). این تفسیر از قدرت، منفی و سلبی است. سرکوب‌گر است و به‌علاوه، در جای مشخصی، در دولت، متمرکز است. دولت، نهاد سرکوب است. مطابق با جامعه‌شناسی سیاسی کلاسیک که مبتنی بر این تفسیر از قدرت است، برای فهم قدرت، باید به شناخت مؤلفه‌هایی نظیر روابط متقابل «دولت»، «طبقات» (اشراف، سرمایه‌داران، خرده‌بورژواها، کارگران)، «دین»، «قومیت»، «جنبش‌های کلاسیک اجتماعی» نظیر جنبش‌های کارگری، زنان، دانشجویی یا «ارتش» و ساختار «بوروکراسی» پرداخت. فوکو «ناقوس مرگ برداشت حاکمیت‌بنیاد از قدرت» است (راش، ۱۳۷۷: ۲۷۳). اولاً او آنچه را «تحلیلیات» قدرت می‌نامد جایگزین «نظریه» حاکمیت‌بنیاد قدرت می‌کند: اگر درصدد ساختن نظریه‌ای برای قدرت باشیم، در آن صورت باید قدرت را «به‌عنوان پدیده‌ای که در مکان و زمانی خاص پدید می‌آید» تلقی کرده و «نحوه تکوین آن را بازسازی کنیم». اما «قدرت، یک شکل نیست، برای مثال، شکل دولت» (دلوز، ۱۳۸۶: ۱۰۹). ایده فوکو این است که به جای این کار، قدرت را «مجموعه‌ای از روابط باز و کم‌وبیش هماهنگ‌شده (و بی‌شک، در واقع، به‌خوبی هماهنگ‌نشده)» تصور کنیم که لازمه فهمش، ایجاد «شبکه‌ای تحلیلی» است که «تحلیل روابط قدرت را ممکن سازد» (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۳۱۱). قدرت برای او «کالا یا منصب یا غنیمت و یا نقشه و تدبیر» یا «کنترل مجموعه‌ای نهادها» یا «عقلانیت نهفته در تاریخ» نیست، بلکه واحد تحلیل او «روابط قدرت» است که از طریق «عملکرد تکنولوژی‌های سیاسی در سراسر پیکر جامعه» شکل می‌گیرند. برخلاف قدرت حاکمیت‌بنیاد که مبتنی بر ایده ساختارگرایانه وجود «سوژه آفرینشگر» و فاعل شناسا است، تفسیر فوکو از قدرت، «نیت‌مند و فاقد فاعل» است (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۳۱۴). قدرت، نیت‌مند است، بدین معنا که جهت‌دار و حساب‌شده است: «هیچ قدرتی نیست که بدون مجموعه‌ای از اهداف و مقاصد اعمال شود» (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۳۱۴). افراد بر سر مسائل مشخصی بحث کرده و تصمیماتی می‌گیرند که قطعاً منافع معینی را دنبال می‌کند، اما این جهت‌مندی/نیت‌مندی، فاقد فاعل خودآگاه است. در واقع، فوکو این پرسش را کنار می‌گذارد که «چه کسی قدرت را در اختیار دارد؟» و هدفش چیست؟ اما مگر می‌توان از استراتژی/سازوکارهای قدرت بحث کرد، درحالی‌که استراتژیستی وجود ندارد؟ پاسخ

فوکو متکی بر منطق کردارهاست: هیچ نهاد کلان برنامه‌ریزی یا فرمانده و فرماندهی قدرتمندی وجود ندارد که از بالا، به منظور رسیدن به منافع مشخص، تصمیم‌سازی کند و روابط افراد را تنظیم کند، بلکه آنچه جهت‌مندی خوانده می‌شود، «محصول حسابگری‌های خرد و کوچک، برخورداران و آمیزش منافع جزئی است» (دریغوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۳۱۶). مردم می‌دانند که چه می‌کنند، اغلب هم می‌دانند که چرا چنین می‌کنند، اما آنچه نمی‌دانند این است که آنچه می‌کنند چه «تبعاتی حاصل» می‌کند (دریغوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۳۱۵). این افراد هستند که آگاهانه تصمیم گرفته و برای تأمین منافع‌شان عمل می‌کنند، اما آنها نمی‌توانند جهت‌گیری کلی قدرت را شناسایی کنند. جهت قدرت، ماحصل برخورد جهت‌گیری‌های خرد متفاوتی است که افراد بر اساس منافع‌شان، در اتخاذ تصمیمات و نحوه عمل‌شان، در پیش می‌گیرند. فوکو بار دیگر این ایده که قدرت، از مرکز شروع می‌شود و باید میزان نفوذش را تا قاعده هرم قدرت بررسی کرد، زیر سؤال می‌برد: به جای حرکت «از کل به جزء» یا تحلیل نزولی/قیاسی، باید «تحلیل صعودی» از قدرت داشته باشیم، «تحلیلی که از مکانیسم‌های بی‌نهایت خردی شروع می‌شود که تاریخ، مسیر و تکنیک‌ها و تاکتیک‌های خاص خودشان را دارند» (دالمایر، ۱۳۸۷: ۱۴۵). قدرت از بالا به پایین نیست، بلکه از پایین به بالاست. تفسیری از قدرت، که دارندگانش (صاحبان قدرت) را از کسانی که آن را در اختیار ندارند (فاقدان قدرت) و تابع آن هستند، جدا می‌کند، جای خود را به قدرت، به مثابه چیزی که در گردش است و به صورت زنجیره‌ای و مویرگی عمل می‌کند، می‌دهد. نمودهای اعمال قدرت دیگر لزوماً زندان و خیابان و صدای آژیر نیست، بلکه به علاوه و مهم‌تر از آن، «اذهان و ابدان» است. قدرت، پراکنده است و «شبکه کم‌وبیش ثابت یا متغیری از ائتلاف‌هاست» (کگل، ۱۳۷۹: ۲۶۸). برخلاف گذشته که قدرت به نام «پادشاه»، «حکومت» یا حزب اعمال می‌شود، اکنون، قدرت میل به «غیرشخصی، پراکنده و نسبی و بی‌نام شدن» دارد (دریغوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۳۲۱).

دلوز در تفسیری از صفحات آغازین کتاب «مراقبت و تنبیه»، می‌نویسد که فوکو «پیشنهاد می‌کند که از شماری از بن‌انگاره‌ها^۱ دست بکشیم» و البته نقد او متوجه تلقی مارکسیستی از قدرت است. اول، «بن‌انگاره مایملک» که بنابر آن، قدرت «مایملک طبقه‌ای است که آن را به دست می‌آورد». فوکو مدعی است که قدرت، یک «استراتژی» است تا یک مایملک و اثرات آن را نه در قالب نحوه «تصاحب»، بلکه در قالب «آرایش‌ها، مانورها، تاکتیک‌ها، تکنیک‌ها و عملکردها» می‌توان مشاهده کرد. قدرت، «اعمال» می‌شود تا تصاحب (دلوز، ۱۳۸۶: ۴۹). دوم، «بن‌انگاره موضع‌یابی» که مدعی است قدرت، همان دولت و مکانش نیز دولت است. در حالی که فوکو معتقد است که خود دولت، نتیجه «خرده‌فیزیک قدرت» و «قدرت‌های شخصی» و خصوصی است. قدرت، خردشده، پراکنده و منتشر است و نمی‌تواند در موضع یا مکانی خاص قرار گیرد

1. Postulat/ Postulate

البته «اصول مسلم»، ترجمه بهتری برای این اصطلاح است و به جهت رعایت امانت در نقل قول، عیناً در اینجا آورده می‌شود.

(دلوز، ۱۳۸۶: ۵۰). سوم، «بن‌انگاره تبعیت» که قدرت را به شیوه تولید مرتبط می‌کند. فوکو معتقد است که روابط قدرت، نسبت بیرونی با سایر انواع روابط، از جمله روابط اقتصادی ندارد، بلکه آنها درون‌ماندگاری دارند و هر جا که عمل می‌کنند، مستقیماً مولدند (دلوز، ۱۳۸۶: ۵۱). چهارم، «بن‌انگاره جوهر» که قدرت را به مثابه یک «صفت» در نظر دارد و صاحبان قدرت یعنی «فرداستان» را از کسانی که قدرت بر آنها اعمال می‌شود یعنی «فردوستان» جدا می‌کند. فوکو مدعی است که قدرت، صفت نیست، بلکه «نسبت» است: قدرت (فرداستان)، فردوستان را محاصره کرده و بر آنها اتکا می‌کنند، به همان نحو که فردوستان در مبارزه‌شان علیه فرداستان (قدرت)، بر ابزارها و مناسباتی و چنگال‌هایی که قدرت بر آنها اعمال می‌کند، تکیه می‌کنند (دلوز، ۱۳۸۶: ۵۳). پنجم، «بن‌انگاره حالت‌مندی» که بر مبنای آن قدرت، از طریق خشونت، ایدئولوژی و سرکوب عمل می‌کند. به باور فوکویی، قدرت ممکن است در یک سخنرانی و در محل تربیون، با واسطه ایدئولوژی، افراد را با خود همراه کند، اما در یک سازمان، این قواعد و مقررات سازمانی هستند که افراد را مطیع می‌کنند، نه ایدئولوژی؛ و تأثیر قدرت بر بدن‌ها، به واسطه خشونت و سرکوب نیست. قدرت فوکویی، تعیین نسبت یک نیرو با نیرویی دیگر است، در حالی که طرح مارکسیستی و حاکمیت‌بنیاد قدرت که قدرت را شکلی از خشونت می‌داند، بیانگر اثر یک نیرو بر یک چیز (شیء یا موجود) است (دلوز، ۱۳۸۶: ۵۴). ششم، «بن‌انگاره قانون‌مندی» که قدرت دولت را در قالب «قانون» بیان کرده و بر دوگانه قانون/بی‌قانونی متکی است. قانون برای رام کردن نیروهای وحشی به کار گرفته می‌شود. فوکو دوگانه قانون‌شکنی/قانون را جایگزین می‌کند: قانون، با قانون‌شکنی، همبسته و همراه و ترکیبی از آن است. برخی قوانین، راه دور زدن برخی قوانین دیگرند. قانون، «مدیریت قانون‌شکنی‌ها» است و خود برخی از قانون‌شکنی‌ها را برای گونه‌های خاص مانند طبقات حاکم، امکان‌پذیر یا ابداع می‌کند. قانون، «تقسیم‌بندی جدید قانون‌شکنی‌ها» است (دلوز، ۱۳۸۶: ۵۴). با کنار گذاردن یا بازاندیشی در این بن‌مایه‌ها، فوکو، «نظریه‌ای متفاوت، عمل مبارزاتی متفاوت و سازمان استراتژیک متفاوت» ارائه می‌دهد (دلوز، ۱۳۸۶: ۵۷).

از جمله، یکی از مهم‌ترین وجوه قدرت در تفسیر فوکو، مثبت بودن آن است، بدین معنا که قدرت، می‌تواند مولد و زاینده باشد و از جمله مهم‌ترین تولیداتش، دانش است. قدرت، دانش و رژیم حقیقت خاص خود را پدید می‌آورد. بیشتر کارهای فوکودر دهه ۱۹۷۰ میلادی، مبتنی بر شناسایی «رژیم‌های هنجارساز»^۱ است. او می‌خواهد نشان دهد که چگونه برخی هنجارهای خاص، در یک زمان تاریخی معین، ظهور کرده یا جابجا می‌شوند و بدین ترتیب، در ادعای این نظام‌ها مبنی بر «طبیعی»، «ساده» و «مسلم» بودن، تردید روا می‌دارد (لادل، ۲۰۰۹: ۵۱). فوکو در «مراقبت و تنبیه» نشان می‌دهد که نوع عملکرد قدرت در حوزه زندان‌ها، ناشی از طبقه‌بندی و دسته‌بندی زندانیان است. دانش و قدرت، یکسان نیستند. رابطه آنها، علت و

معلولی نیست، بلکه از نوع همبستگی است که باید در شکل تاریخی خاص خودش مورد بررسی قرار گیرد. شیوه عملی فوکو برای تحلیل قدرت، پیچیده است، اما دست کم دو وجه اصلی دارد: نخست: سه مبحث اصلی را در مورد قدرت می‌توان مورد بررسی قرار داد: منشأ، سرشت بنیادین و نمودهای قدرت و بنابراین، سه دسته پرسش در مورد قدرت قابل طرح است: چیستی، چرایی و چگونگی قدرت. فوکو مدعی است که آغاز کردن بحث از قدرت با سؤال از چیستی و چرایی آن، نادرست است، زیرا «وقتی به‌نحو پایان‌ناپذیری به غور در این دو سؤال بپردازیم که قدرت چیست و از کجا ناشی می‌شود، مجموعه بسیار پیچیده‌ای از واقعیات از دست می‌رود» (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۳۵۴). اساساً طرح این نوع سؤالات در مورد قدرت، مربوط به پارادایم سنتی حاکمیت‌بنیاد قدرت است. پرسش اصلی فوکو از قدرت، پرسش از چگونگی است که وقتی به‌طور دقیق انجام گیرد، پاسخ پرسش‌های چیستی و چرایی را نیز در خود دارد. «چگونه»، نه به این معنا که قدرت، چگونه خودش را آشکار می‌کند، بلکه به این معنا که به چه وسیله، قدرت، اعمال می‌شود؟ در واقع، وقتی افراد، می‌گویند قدرت را بر دیگران اعمال می‌کنند «چه رخ می‌دهد؟» این سؤال کلیدی که «چه روی می‌دهد؟»، ظاهراً «سطحی و تجربی است»، اما «وقتی در آن غور می‌کنیم» ما را از طرح مباحث متافیزیکی قدرت دور کرده و «به تفحص انتقادی در موضوعات ریشه‌ای قدرت رهنمون می‌شود» (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۳۵۴).

۲۵

دوم: چطور می‌توان به پرسش «چه رخ می‌دهد؟»، پاسخ داد؟ راه‌حل فوکو «توصیف دقیق مراسم قدرت» است. این توصیف، شرحی از چگونگی به کارگیری وسایل و تکنولوژی‌های اعمال قدرت به دست می‌دهد و مستلزم «کوششی دقیق و مفصل در مطالعه بایگانی‌ها و آزمایشگاه‌ها» است تا «معلوم شود که چه کسی، چه چیزی به چه منظوری به دیگری گفته» است (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۳۳۲). در کتاب «مراقبت و تنبیه»، فوکو برای توصیف گفتمان «تعذیب»، توصیف مفصل و دقیقی از مراسم مجازات و مرگ دامیان، به جرم سوء‌قصد به جان شاه در دوم مارس ۱۷۵۷ میلادی ارائه می‌دهد. همچنین برای توصیف گفتمان «انضباط»، به شرح مطول و دقیقی از طرح «جامعه سراسربین» جرمی بنتهام در ۱۷۹۱ میلادی می‌پردازد. در «تاریخ جنسیت» نیز فوکو بر توصیف دقیق مراسم «اعتراف» متمرکز است. (او سیر تحول از اعتراف به گناه در مسیحیت تا روانکاوی به‌عنوان اعتراف علمی را پی می‌گیرد (فوکو، ۱۹۹۰)). گزاره‌های گفتمانی و نیز چگونگی روابط قدرت، از لابلای همین توصیفات ریز و جزئی خود را نشان می‌دهد. تبارشناس، مظاهر حادث «مراسم دقیق قدرت» و یا «تکنولوژی سیاسی بدن» را جستجو می‌کند تا دریابد که در کجا پدید آمده، شکل گرفته و اهمیت یافته‌اند (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۲۲۲). از نظر فوکو، «عمق» وجود ندارد. تبارشناسی به‌دنبال معانی عمیق و نهفته در ورای پدیده‌ها نیست، لذا آنچه به عنوان واحد تحلیل خود انتخاب می‌کند، جزئیات کوچک، جابه‌جایی‌های خرد و خطوط ظریف است (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۲۰۶).

مرحله نهم: تحلیل مقاومت

قدرت، مقاومت می‌آورد. فوکو، همواره قدرت را با مقاومت، در کنار یکدیگر می‌داند تا آنجا که او قدرت و مقاومتی را که بر می‌انگیزد به عنوان «چهره همیشگی تعامل‌های انسانی» لحاظ می‌کند (هیندس، ۱۳۸۰: ۱۱۵). در تلقی فوکویی، قدرتِ مویرگی‌ای که در جامعه وجود دارد، یکدست نیست. هر چند که همانند پارادایم حاکمیت‌بنیاد، قدرت دیگر سلسله‌مراتبی و از بالا به پایین نیست، اما «نابرابر» است. در برخی نقاط از شبکه روابط قدرت، تراکم نیروها بیشتر است. این نقاط، کانون‌های مسلط قدرت‌اند که سازوکارهای قوی‌تری برای اعمال قدرت دارند. رژیم حقیقت آنها، توان معناداری بیشتری دارد. پیش‌تر گفتیم که گفتمان‌ها مجموعه‌ای از احکام و گزاره‌ها هستند که شرایط را برای عاملان اجتماعی معنادار می‌کنند. از این رو گفتمان‌هایی که در موضع مقاومت هستند، در مقایسه با گفتمان مسلط، فاقد قدرت نیستند، بلکه توان معناداری گزاره‌های این دسته از گفتمان‌ها، هم نسبت به گفتمان مسلط و هم نسبت به سایر گفتمان‌ها، متفاوت و کمتر است. آنها دیگری یکدیگر و البته دیگری گفتمان مسلط هستند. در واقع، جامعه، مجموعه‌ای از گفتمان‌های قدرت است که برخی از آنها نسبت به بقیه، توان معناداری و سطح فراگیری بیشتری دارند. به‌ویژه، فوکو به تحلیل این دسته از گفتمان‌های مقاومت یا حاشیه‌ای علاقه‌مند است و در آثارش به بررسی دیوانگان، زندانیان، همجنس‌خواهان، به‌عنوان گفتمان‌های مقاومت/حاشیه‌ای در مقابل گفتمان مسلط عقلانی مدرن می‌پردازد. گفتمان‌های مقاومت، در حال مبارزه‌اند و در مقابل میل به انقیاد گفتمان قدرت مسلط، ایستادگی می‌کنند. فوکو اشکال سه‌گانه مبارزه را از هم تفکیک می‌کند: مبارزه علیه اشکال سلطه (قومی، اجتماعی و مذهبی)، مبارزه علیه اشکال استثمار (مانند آنچه در نظریه مارکسیستی مدنظر است) و بالاخره مبارزه علیه انقیاد (که فرد را تشویق به تسلیم و تقید می‌کند). تحلیل مقاومت، تحلیل مبارزه علیه انقیاد است و در واقع، تحلیل گفتمان‌های مقاومت/حاشیه‌ای، یکی از اصلی‌ترین شیوه‌ها برای شناخت گفتمان قدرت مسلط و سازوکارهای انقیادطلبی آن است.

مرحله دهم/ نهایی: نقد حال

آخرین مرحله در تحلیل تبارشناسانه، «نقد» است. فوکو با تاریخی دیدن پدیده، گفتمان‌ها و صورت‌های تاریخی متفاوت آن را شناسایی می‌کند و وجه «طبیعی» و «مسلّم» آن را زیر سؤال می‌برد. شناختی که بدین ترتیب به دست می‌آید، ابزار مناسبی برای نقد شرایط حال به دست می‌دهد. حالا تبارشناس می‌تواند نشان دهد که پدیده موردنظر، صورت‌ها و اشکال دیگری نیز داشته است که به واسطه دخالت امور غیرگفتمانی و از جمله عامل قدرت و تأثیر نیروهای اجتماعی، از بین رفته یا تغییر کرده و صورت‌بندی فعلی آن حاصل شده است. صورت‌بندی موجود، طبیعی و همیشگی نیست، بلکه عارضی و ساختگی است. به همین نحو بسیاری از مناسبات اجتماعی موجود، ذاتی و اصیل نیستند، بلکه تاریخی و غیراصیل‌اند. تبارشناس، از

زمان حال به گذشته برمی‌گردد و به منظور کشف صورت‌بندی‌های گفتمانی، دوباره راه حال را در پیش می‌گیرد. در پایان این سفر، او به نقد و افشای حال می‌پردازد. چنین نقدی، بنیان پدیده موجود را در هم می‌ریزد و تصور تازه‌ای از پدیده به دست می‌دهد که با تصور موجود از آن، متفاوت و متعارض است. تفسیر تازه از پدیده، تا آنجا پیش می‌رود که پدیده «جدید»ی به ما عرضه می‌کند. وجه هستی‌شناسانه تبارشناسی نیز همین جاست که تصور تازه‌ای از پدیده به عاملان اجتماعی ارائه می‌دهد.

علاوه بر این مراحل ده‌گانه، فوکو برخی تکنیک‌های منحصر به فرد در پژوهش‌های خود دارد که برای تحلیل تبارشناسانه راه‌گشاست. او در «نیچه، تبارشناسی و تاریخ» می‌نویسد: «تبارشناسی خاکستری است؛ تبارشناسی، موشکاف و صبورانه مستند است. تبارشناسی روی پوست - نوشته‌های درهم و برهم، خراشیده شده و بارها از نو نوشته شده کار می‌کند» و ادامه می‌دهد که «تبارشناسی، باریک‌بینی و دقت، دانش، انبوهی از مصالح گردآوری شده و صبر را طلب می‌کند» برخی از این تکنیک‌های تحقیق او عبارت‌اند از:

تحلیل در سطح. چنان‌که پیش‌تر گفته شد، فوکو علاقه‌ای به هرمنوتیک، به معنای فروروی در عمق و یافتن معانی پنهان ندارد. او به «سطح» علاقمند است. از آنجا که تبارشناسی به دنبال معانی عمیق و نهفته در ورای دیده نیست، لذا آنچه به عنوان واحد تحلیل خود انتخاب می‌کند، جزئیات کوچک، جابه‌جایی‌های خرد و خطوط ظریف است (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۲۰۶). در واقع، تبارشناسی در «سطح» وقایع به تحلیل می‌پردازد، زیرا اساساً قائل به عمق نیست. شگرد فاصله‌گیری. تبارشناسی از پدیده مورد مطالعه فاصله می‌گیرد و «نگاهی کلی، از بالا و بالاتر» (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۲۰۶) به پدیده دارد. فاصله‌گیری باعث می‌شود که عمق، هرچه عمیق‌تر در دیدرس تبارشناس قرار گیرد و همچون مقوله‌ای سطحی، بازنموده شود. اتکا به داده‌های فراوان. فوکو خود یک مورخ چیره‌دست بود و به منابع و داده‌های دست اول دسترسی داشت. در واقع، یک پژوهش تبارشناسانه، تنها می‌تواند از میان داده‌های انبوه، جزئی و دست اول به دست آید که لزوماً در منابع رسمی ذکر نشده یا تاکنون به آنها پرداخته نشده است، همچنان‌که می‌تواند به واسطه بازتفسیر داده‌هایی تکراری صورت گیرد. تحلیل مراسم دقیق قدرت. پدیده‌ها، برساخته‌های تاریخی‌اند که قدرت در شکل دادن و هویت بخشیدن به آنها نقش دارد. قدرت، تأثیر خود را از طریق شعائر، مراسم و آیین‌هایی که در جایگاه‌های خاصی اجرا می‌شوند، اعمال می‌کند (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۲۱۰).

نتیجه‌گیری

هدف اصلی این مقاله، شرح چگونگی اجرای عملیاتی یک «تحلیل تبارشناسی» در حوزه فرهنگ بود. تبارشناسی، به مسئله فرهنگی زمان حال می‌پردازد و اصلی‌ترین دغدغه‌اش این است که نشان دهد چرا وضع فرهنگی موجود، به این شکل، وجود دارد؟ چرا وضع کنونی، از

میان اشکال و صورت‌بندی‌های مختلفی که می‌توانست به خود بگیرد، وضع کنونی را یافته است؟ چرا اکنون، اکنون است؟ برای پاسخ به این دغدغه، تبارشناسی، قوی‌ترین ابزار خود یعنی کرانمندی و «تاریخمندی» پدیده را به کار می‌گیرد: اکنون، تاریخی است. وضع کنونی، طبیعی و همیشگی نیست، بلکه تطورات و صورت‌بندی‌های مختلفی داشته و در سیر تاریخی‌اش، صورت کنونی یافته است. وظیفه تبارشناس، یافتن درجه (نقطه) صفر پدیده و نشان دادن صورت‌بندی‌های مختلفی است که پدیده تاکنون داشته است. اما فراتر از شناسایی گفتمان‌ها و نقاط گسست، بحث عمیق در مورد دلایل وقوع گسست و ظهور صورت‌بندی‌ها و گفتمان‌های جدید در مسیر پدیده است؟ چرا گفتمان‌ها تغییر می‌کنند؟ تبارشناسی در تبیین «تغییر مسیر» پدیده، ترکیبی از تحلیل تبار، تحلیل تصادف و تحلیل قدرت (که تحلیل مقاومت را نیز در خود دارد)، به کار می‌گیرد. مهم‌ترین وجه کار تبارشناسی، بازگشت به اکنون و وضع کنونی است: تبارشناس، مبنایی برای نقد پیدا کرده تا نشان دهد که آنچه که اکنون، حیات جمعی ما را شکل می‌دهد، تحت چه شرایطی شکل گرفته و هر بخش از آن، متعلق به کدام صورت‌بندی پیشین و تحت تأثیر چه نیروهایی شکل گرفته است. در این مقاله، بر مبنای آثار اصلی فوکو، ده مرحله اصلی در تحلیل تبارشناسی شناسایی و به برخی از تکنیک‌های فوکو برای تحقیق و تحلیل اشاره شد که می‌تواند برای فهم وجه تاریخی مسائل فرهنگی و اجتماعی در وضع کنونی ما مؤثر باشد. البته تحقیقاتی که با روش تبارشناسی، به سبک فوکو، انجام شده باشند، فارسی یا غیرفارسی، معدودند و مهم‌ترین نکته نیز همین است که آیا می‌توان برای روش تبارشناسی، روایی و پایایی قایل بود، به گونه‌ای که برای دیگران قابل اقتباس و تکرار باشد؟ به نظر می‌رسد که شیوه فوکو، بیشتر یک برداشت شخصی است و کمتر قابل تکرار. با این همه، در ادامه و برای آشنایی بیشتر، به برخی تلاش‌هایی که در آثار فارسی برای به‌کارگیری منطق فوکویی صورت گرفته است، اشاره می‌کنیم:

- اکبری، محمدعلی. (۱۳۸۴). تبارشناسی هویت جدید ایرانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی (نویسنده از روش تبارشناسی برای تحلیل نحوه شکل‌گیری هویت جدید ایرانی سود برده است)؛
- بیات، آصف. (۱۳۷۹). سیاست‌های خیابانی (جنبش تهیدستان در ایران). تهران: نشر شیرازه (نویسنده تلاش کرده است تا با منطق فوکویی قدرت، به تحلیل تهیدستان، به‌مثابه یک گروه مقاومت شهری پردازد)؛
- تاجیک، محمدرضا. (۱۳۸۲). تجربه بازی سیاسی در میان ایرانیان. تهران: نشر نی (نویسنده از روش دیرینه‌شناسی استفاده کرده است)؛
- جاوید، علیرضا (۱۳۸۸)، صادق هدایت: تاریخ و تراژدی، تهران: نشر نی (نویسنده تلاش کرده است تا با منطق تبارشناسی به تحقیق در آثار صادق هدایت پردازد. تأکید نظری او بر نقش اسطوره در آثار هدایت و فرهنگ ایرانی است)؛

- سلطانی، علی اصغر. (۱۳۸۶). زبان، قدرت، گفتمان (سازوکارهای قدرت در جمهوری اسلامی). تهران: نشر نی (نویسنده از روش تحلیل گفتمان با اتکا به شیوه لاکلاو و موفه استفاده کرده است)؛
- فیرحی، داوود. (۱۳۷۸). قدرت، دانش و مشروعیت. تهران: نشر نی (نویسنده در این کتاب، از شیوه تحلیل گفتمان فوکویی در مورد تحلیل تاریخ میانه اسلامی استفاده کرده است)؛
- کچویان، حسین. (۱۳۸۴). تطورات گفتمان‌های هویتی در ایران. تهران: نشر نی (نویسنده از روش دیرینه‌شناسی نزدیک به تبارشناسی استفاده کرده است).

منابع

۱. اکبری، محمدعلی. (۱۳۸۴). *تبارشناسی هویت جدید ایرانی*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. بیات، آصف. (۱۳۷۹). *سیاست‌های خیابانی (جنبش تهیدستان در ایران)*. تهران: نشر شیرازه.
۳. تاجیک، محمدرضا. (۱۳۸۲). *تجربه بازی سیاسی در میان ایرانیان*. تهران: نشر نی.
۴. جاوید، علیرضا. (۱۳۸۸). *صادق هدایت: تاریخ و تراژدی*. تهران: نشر نی.
۵. دالمایر، فرد. (۱۳۸۷). *سیاست مدن و عمل*. مصطفی یونسی. تهران: نشر پرسش.
۶. دریفوس، هیوبرت و پل رابینو. (۱۳۸۷). *میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرموتیک*. حسین بشیریه. تهران: نشر نی.
۷. دلوز، ژیل. (۱۳۸۶). *فوکو*. افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش. تهران: نشر نی.
۸. راش، مایکل. (۱۳۷۷). *جامعه و سیاست (مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی)*. منوچهر صبوری. تهران: انتشارات سمت.
۹. رجایی، فرهنگ. (۱۳۸۲). *مشکله هویت ایرانیان امروز*. تهران: نشر نی.
۱۰. سلطانی، علی اصغر. (۱۳۸۶). *زبان، قدرت، گفتمان (سازوکارهای قدرت در جمهوری اسلامی)*. تهران: نشر نی.
۱۱. فوکو، میشل. (۱۳۸۱ الف). *تاریخ جنون*. فاطمه ویانی. تهران: نشر هرمس.
۱۲. فوکو، میشل. (۱۳۸۱ ب). *نیچه، تبارشناسی و تاریخ*. نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده؛ مندرج در: (کهون، لارنس. (۱۳۸۱). *متن‌گزیده‌های مدرنیسم و پست‌مدرنیسم*. عبدالکریم رشیدیان و دیگران. تهران: نشر نی).
۱۳. فوکو، میشل. (۱۳۸۷ الف). *مراقبت و تنبیه: تولد زندان*. نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران: نشر نی.
۱۴. فوکو، میشل. (۱۳۸۷ ب). *سوژه و قدرت*. مندرج در: (دریفوس، هیوبرت و پل رابینو. (۱۳۸۷). *میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرموتیک*. حسین بشیریه. تهران: نشر نی).
۱۵. فوکو، میشل. (۱۳۸۸ الف). *اراده به دانستن*. نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران: نشر نی.
۱۶. فوکو، میشل. (۱۳۸۸ ب). *نیچه، فروید، مارکس*. افشین جهان‌دیده و دیگران. تهران: نشر هرمس.
۱۷. فوکو، میشل (۱۳۸۸ ج). *دیرینه‌شناسی دانش*. عبدالقادر سواری. تهران: گام نو.
۱۸. فیرحی، داوود. (۱۳۷۸). *قدرت، دانش، مشروعیت*. تهران: نشر نی.
۱۸. کچویان، حسین. (۱۳۸۲). *فوکو و دیرینه‌شناسی دانش (روایتی تاریخ علوم انسانی از نوزایی تا مابعد تجدد)*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. کچویان، حسین. (۱۳۸۴). *تطورات گفتمان‌های هویتی در ایران (ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد)*. تهران: نشر نی.
۲۰. کلگ، استوارت. آر. (۱۳۷۹). *چهارچوب‌های قدرت*. مصطفی یونسی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۲۱. مک‌دانل، دایان. (۱۳۸۰). *مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان*. حسین علی نوذری. تهران: نشر فرهنگ گفتمان.
۲۲. نوذری، حسین علی (۱۳۸۰). *فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری*. تهران: طرح نو.
۲۳. نیچه، فریدریش. (۱۳۸۱). *تبارشناسی اخلاق*. لیلا کوچک‌منش. مندرج در: (کهون، لارنس. (۱۳۸۱). *متن‌گزیده‌های مدرنیسم و پست‌مدرنیسم*. عبدالکریم رشیدیان و دیگران. تهران: نشر نی).
۲۴. وبر، ماکس. (۱۳۸۱). *مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی*. احمد صدارتی. تهران: نشر مرکز.
۲۵. همیلتون، گری. جی. (۱۳۸۷). *تاریخ نو در جامعه‌شناسی*. مندرج در: (همیلتون و گری. جی و دیگران. (۱۳۸۷). *تاریخ‌نگاری و جامعه‌شناسی تاریخی*. تهران: نشر کویر).
۲۶. هیندس، باری. (۱۳۸۰). *گفتارهای قدرت از هابز تا فوکو*. مصطفی یونسی. تهران: نشر ققنوس.
۲۷. یاسپرس، کارل. (۱۳۸۳). *نیچه: درآمدی به فهم فلسفه‌ورزی او*. سیاوش جمادی. تهران: نشر ققنوس.

28. Foucault, Michel. (1990). *History of Sexuality*. vol. 1 & 2. New York: Vintage Books.

29. Giddens, Anthony. ([1973]1981). *The Class Structure of the Advanced Societies*. London: Hutchinson University Press.

30. Smart, Barry. (2002). *Michel Foucault*. New York: Routledge.

31. Whorter, Mc Ladelle. (2009). *Racism and Sexual Oppression in Anglo-America (A Genealogy)*. Bloomington and Indianapolis. Indiana University prees.