

## دیرینه‌شناسی و تجربه‌ی «تجدد ایرانی»؛ کنکاشی در وضعیتِ میان‌اپیستمه‌ای

\* حمید یحوی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۲۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۵/۲۴

### چکیده

دیرینه‌شناسی به‌عنوان توصیف شرایط امکان نظام‌های فکری، این امکان را فراهم می‌کند که از یک سو، با ترجیح بحث در باب «تاریخ فکری» به جای «تاریخ اندیشه»، تاریخی غیر از «تاریخ علمی» بنویسیم و از سوی دیگر، با تحلیل اپیستمه‌ای نظام‌های فکری معاصر به بررسی شرایط امکان آن پردازیم؛ شرایطی که در طی تجربه‌ی «تجدد ایرانی» مستقر شده و به صورت‌بندی خاصی از «نظام دانایی» امکان ظهور داده است. مقاله‌ی پیش رو، پس از تشریح نگاه دیرینه‌شناسانه، این مسئله را برجسته می‌کند که رویارویی با تجدد غربی منجر به از دست رفتن یکپارچگی و وحدت‌ساختاری شالوده‌ی معرفتی در ایران شد. در این دوران، ورود عناصری از تجدد غربی به نظام دانایی ایرانی همراه با پایداری نظام دانایی سنت، در جهتی خلاف آن، به شکل‌گیری صورت‌بندی ویژه‌ای از نظام دانایی انجامیده است که خصیصه‌ی چشم‌گیر آن «درهم‌تنیدگی امور ذاتاً ناهمگون» است. این وضعیت، بستر امکان نظام‌های فکری دوران معاصر است؛ وضعیتی میان‌اپیستمه‌ای که ناهم‌خوان با اپیستمه‌های یکپارچه‌ی معرفی شده از جانب فوکوست؛ چراکه بر مبنای شالوده‌ی معرفتی دو بُنی بنا شده و همین امر منجر به زایش «آگاهی دوپاره» و همین‌طور اغتشاش‌ها و کژتابی‌های معرفتی بسیاری در «تجدد ایرانی» شده است.

**واژگان کلیدی:** دیرینه‌شناسی، گسست، تجدد ایرانی، وضعیت میان‌اپیستمه‌ای.

## مقدمه

«پرسش فلسفه... پرسشی است در باب چیستی خود ما ... [پرسش فلسفه] سیاست حال در تاریخ<sup>۱</sup> و تاریخ ناگزیر برای سیاست<sup>۲</sup> است» (Foucault, ۱۹۸۸: ۱۲۳).

دیرینه‌شناسی<sup>۳</sup> چگونه روشی است و احتمالاً به چه کار ما می‌آید؟ آیا می‌توان از روش دیرینه‌شناسی برای توصیف تاریخ نظام‌های فکری و تحلیل شرایط امکان آن در ایران سود برد؟ آیا می‌توان این پرسش دیرینه‌شناسانه را در باب فکر سیاسی معاصر ایران مطرح کرد که این تفکرات بر پایه‌ی کدام امر پیشینی تاریخی استقرار یافته‌اند؟ لایه‌های زیرینی که زایش این چنین اشکالی از نظام‌های فکری را در ایران معاصر ممکن ساخته‌اند کدامند؟ آیا می‌توان سنت و تجدد را به مثابه دو «پایست‌م» در نظر گرفت؟ نظم فکری- نهادی ایران معاصر طبق کدام فضای نظم یا بر پایه‌ی کدام شالوده‌ی معرفتی بنا شده است؟ کدام پیکربندی زیرین است که به نحوی ناخودآگاه، بروز و پیدایش گفتمان‌های سیاسی این عصر را ممکن می‌سازد؟ این نوشتار بر آن است تا با طرح این پرسش‌ها به سنجش ظرفیت‌های دیرینه‌شناسی برای توضیح تجربه‌ی «تجدد ایرانی» پردازد. دیرینه‌شناسی یک شیوه‌ی حفاری در لایه‌های زیرین معرفتی با هدف کشف الگوهای منظم و سامان‌بخش تفکر است و بر فرض وجود قواعدی ناخودآگاه مبتنی است که بر نظام‌های ادراک و اندیشه در یک دوره‌ی تاریخی مشخص حاکم‌اند؛ قواعدی که مرزهای اندیشه و زبان را تعیین و شرایط امکان آن را فراهم می‌کنند (O'Farrell, 2007). به تعبیر دیگر، دیرینه‌شناسی در پی توصیف شرایط یا بستری است که «نظام‌های فکری» بر روی آن بنا شده‌اند. این روش توسط میشل فوکو (۱۹۸۴-۱۹۲۶) به قصد معرفتی نوع جدیدی از تحلیل تاریخی نظام‌های معرفتی برای ترسیم شیوه‌ی متفاوتی از مواجهه با تاریخ ابداع شد. البته در اندیشه‌های فوکو رجوع به تاریخ صرفاً برای فهم تاریخ گذشته نیست، بلکه مقصد آن، فهم «حال» است.<sup>۴</sup> هنر چشم‌گیر فوکو بهره‌گیری از تاریخ برای اتصال با واقعیت معاصر بود. او مسئله‌ی فکری خود را «تاریخ نویسی زمان حال» معرفی کرده

- 1 the politics immanent in history
- 2 the history indispensable for politics
- 3 archaeology

۴ . مایکل دین نیز در این زمینه می‌گوید: «دیرینه‌شناسی در پی ارائه‌ی یک بازسازی از گذشته نیست، بلکه تنها به تعلیق عملیات تاریخی گفتمان به مثابه تحقق تدریجی یک حقیقت از پیش داده‌شده می‌پردازد تا قواعد حاکم بر آن چه که به عنوان حقیقت در هر نظم گفتمانی خاص به حساب می‌آید را تعریف کند» (Dean, 1994: 35).

و می‌گوید، قصدش از رجوع به تاریخ، «نه نگارش تاریخ گذشته در قالب واژگان حال، بلکه نگارش تاریخ حال است» (فوکو، ۱۳۷۸: ۴۳). این تلقی بر این\*باور مبتنی است که «مای کنونی» شبیه تاریخ‌مان هستیم و به همین سبب برای جستجوی «امروز» باید به تاریخ مراجعه کرد. در این چشم‌انداز، همان‌طور که ژان فرانسوا بر می‌گوید: «زمان حال آمیزه‌ای از نوآوری و میراث است»، باید اثر بر جای مانده از میراث در پیکربندی‌های امروز را دریافت تا عرصه برای نوآوری فراهم شود (فرانسوا بر در فوکو، ۱۳۹۲: ۶۳-۶۴).

نوشته‌ی حاضر بر این باور مبتنی است که دیرینه‌شناسی به مثابه شیوه‌ای از شکافتن تاریخ به قصد شناخت اکنون، می‌تواند الهام‌بخش ما برای نائل آمدن به دریافتی از شرایط مستقرشده در طی تجربه تجدد ایرانی و یا به تعبیر دیگر «وضعیت‌شناسی» ما در نسبت با سنت و تجدد باشد. البته ما این مقصود را نه در پارادایم جامعه‌شناسی سیاسی و یا تاریخ‌روایی سنتی و یا حتی تاریخ‌اندیشه سیاسی، بلکه با الهام از دیرینه‌شناسی در عرصه‌ی «تاریخ نظام‌های فکری» رصد کردیم. هنگامی که از این چشم‌انداز به «مسئله‌ی ایران» می‌نگریم، این نکته‌ی چشم‌گیر بر ما نمایان می‌شود که هم در مواد و هم در شیوه‌ی اندیشیدن، لایه‌های تاریخی متضادی سطح زیرین نظام فکری ایران معاصر را تشکیل می‌دهند. هم‌چنین این مقاله در پی ارائه‌ی «تحلیل گفتمانی»<sup>۵</sup> از نظام‌های فکری ایران معاصر نیست، بلکه برای شناخت این شکل از پیکربندی معرفتی، به پیروی از آرای فوکو در کتاب نظم اشیا به تحلیل اپیستمه‌ای آن روی می‌آورد. بدین‌منظور، مقاله‌ی پیش رو بر آن است که با ارائه‌ی توصیفی از روش دیرینه‌شناسی، ابزارهای مفهومی لازم برای تنویر جنبه‌هایی از تجربه‌ی «تجدد ایرانی»<sup>۶</sup> را فراهم کند. علاوه بر این، مقاله در پایان با اشاراتی به کاستی‌های ناشی از ساخت‌گرایی مکنون در نگاه دیرینه‌شناسی فوکویی، از این نظر دفاع می‌کند که وضعیت معرفتی حادث‌شده در ایران معاصر به سبب خصلت دو یا حتی چندبُنی آن در قلمرویی بیرون از چشم‌اندازهای مطرح شده توسط فوکو واقع شده است.

## ۱. دیرینه‌شناسی چگونه روشی است؟

### 5 Discourse Analysis

۶ مفهوم تجربه را از آن‌رو برای «تجدد ایرانی» به کار می‌بریم که تأکید کنیم تجدد در اقلیم‌های مختلف پدیدارهای متفاوتی دارد؛ به‌طور مشخص، شرایط و مقتضیات تاریخی خاصی بر تجربه‌ی تجدد در جوامع غیرغربی حاکم است که متفاوت با شرایط تجربه تجدد در غرب است. هم‌چنین قصدمان تأکید بر این است که مدرنیته به‌عنوان تجربه‌ای از زیستن در زیست‌بوم‌های مختلف به اشکال مختلفی تجربه شده است. نظیر این تأکید بر تفاوت در تجربه را به گونه‌ای دیگر در روایت مارشال برمن از تجدد در تجربه مدرنیته می‌توان یافت که در آن بر بی‌شکلی تجدد و بازبودن آن بر روی تجربه‌های متفاوت تأکید می‌شود (برمن، ۱۳۷۹: ۱۴).

همان‌طور که ژیل دلوز می‌گوید، با میشل فوکو «چیزی نو، عمیقاً نو در فلسفه متولد شده است» (دلوز، ۱۳۸۶: ۱۷)؛ اما از آن‌جا که شناخت امور نو نیز مستلزم درک بستر آن است، برای شناخت دیرینه‌شناسی نیز باید به قلمرو فکری‌ای پرداخت که در آن چنین آرای بی‌امکان ظهور یافته است. دولاکامپانی در توصیف این قلمرو، دو جریان فکری «مکتب آنال»<sup>۷</sup> و ساختارگرای تاریخی فرانسه را به عنوان محور مؤثر بر زایش فکر فوکویی معرفی می‌کند.<sup>۸</sup> درباره‌ی رابطه‌ی فوکو و مکتب آنال باید گفت اگرچه دیرینه‌شناسی فوکو دست‌کم شباهتی خانوادگی با تاریخ ذهنیت‌های مکتب آنال داشت (برک، ۱۳۸۹: ۱۱۵) و به‌عنوان روشی تاریخی که از سوژه‌ی انسانی مرکز‌زدایی می‌کند، شبیه به اعمال مورخان آن مکتب است (Gutting, 1989: 228)، اما دین فوکو به آنال کمتر از آن چیزی است که از مورخان علوم فرانسه آموخت.<sup>۹</sup> اثرپذیری

۷ مکتب تاریخ‌نویسی «آنال» در فرانسه، که نام خود را از نشریه‌ی (Annales d'histoire économique et sociale) گرفته است، شورشی موفق بود علیه تاریخ‌نگاری پوزیتیویست که تاریخ را بیشتر تاریخ وقایع سیاسی - یعنی معطوف به شرح حال پادشاهان - می‌خواست و تاریخ اجتماعی مردم را به حاشیه می‌راند. پوزیتیویست‌های تاریخ‌نگار به هرگونه مفروضه‌ی نظری - فلسفی به دیده‌ی تردید می‌نگریستند و آن را به جرم متافیزیکی بودن برای تاریخ‌نگاران بر نمی‌تافتند. آنان امتناع از هرگونه تفسیر را برای تاریخ‌نگار تجویز می‌کردند؛ یعنی نباید حتی قدمی هم از سند فراتر رفت تا تنها گزارشگری امین باشد و متکی بر مدارک معتبر. در مقابل، نهضت آنال به منظور ترویج شکل نوینی از تاریخ که خود آن را «تاریخ نوین» می‌خواند بر این اعتقاد بود که تاریخ به ضرورت، حاوی جنبه‌های اجتماعی است؛ به همین دلیل باید موضوع آن را «زندگی در کلیت پهنه و جریان آن» قرار داد؛ همین‌طور پرهیز از تفسیر و امتناع از نظریه، تاریخ‌نگار را دچار محدودیت کرده و هرگونه شب‌چراغی را در دریای داده‌های تاریخی از وی دریغ می‌کند. این دیدگاه به خاطر تأکیدش بر الگوها و چارچوب نظری در تاریخ‌نگاری، تاریخ مفهومی {غیررویدادنگار} نامیده می‌شود. بر این اساس، تاریخ نیازمند تمهیداتی فکری و تدوین نظری است و می‌تواند پشتوانه‌ای محکم برای علوم انسانی باشد. پیتز برک، تاریخ‌نگار مکتب آنال در اثری با عنوان «انقلاب تاریخ‌نگاری فرانسه» که به قصد سنجش دستاوردهای این مکتب در سه نسل نوشته شده، آرای شاخص این مکتب را به‌طور خلاصه این‌گونه بیان می‌کند: «در وهله‌ی نخست جایگزینی تاریخ تحلیلی مسئله‌گرا به جای روایت سنتی رخدادها. در وهله دوم، تاریخ تمام‌شمول فعالیت‌های انسانی جای تاریخ سیاسی بسیار مهم را گرفت. در وهله سوم و برای دستیابی به اهداف اول و دوم، با دیگر رشته‌ها هم‌چون، جغرافیا، جامعه‌شناسی، روانشناسی، اقتصاد، زبان‌شناسی، انسان‌شناسی اجتماعی و غیره همکاری کرد» (برک، ۱۳۸۹: ۱۲).

۸ دولاکامپانی در توصیف این فضا می‌گوید: مورخان حرفه‌ای که در محور مجله‌ی «آنال» که مارک بلوخ و لوئیس فور آن را در سال ۱۹۲۹ بنیاد نهادند و همین‌طور ساختارگرای تاریخی فرانسه که عمدتاً در حوزه‌ی تاریخ علم کار می‌کردند - همچون گاستون باشلار، آلکساندر کویره و شاگرد مشترک این دو، ژرژ کانگیلهم که استاد فوکو در زمان نگارش تز دکتریش بود - اولین منابع فکری فوکو در هنگام طرح روش دیرینه‌شناسی بودند (دولاکامپانی، ۱۳۸۰: ۴۶۵).

۹ به‌علاوه فوکو همواره بر گسستگی‌های شناخت‌شناسانه تأکید کرد و استمرار درازمدت مورد پذیرش آنالی‌ها را هرگز نپذیرفت. رک: (فوکو، ۱۳۹۲: ۸).

وی از شاخه‌ی «تاریخ علوم فرانسوی» امری بدیهی است که خود وی نیز در قسمت‌های مختلفی از آثارش به آن اشاره می‌کند (فوکو، ۱۳۹۲: ۱۱). این شاخه از فکر فرانسوی که در آثار متفکرانی نظیر باشلار، کویره و کانگیلم نمایندگی می‌شد، مقدمه‌ای برای بحث‌هایی شد که بعدها فوکو در دیرینه‌شناسی دانش ادامه داد. اینان در مقابل سارتر و مرلوپونتی که فلسفه‌ی تجربه، حس و سوژه را پرورش می‌دادند - دل‌مشغول فلسفه‌ی دانش، عقلانیت و مفهوم بودند و ارزش آثارشان از نگاه فوکو در این است که نشان دادند: «ممکن نیست که پرسش در مورد بنیان عقلانیت را از پرسش‌گری در مورد شرایط کنونی وجودش تفکیک کرد» (فوکو، ۱۳۸۹: ۵۵۳).

دیرینه‌شناسی فوکو یک گفتمان نامعین و غیرقابل طبقه‌بندی است که کارکردهایی شبیه فلسفه، تاریخ، علم و ادبیات دارد، اما نمی‌توان آن را با هیچ کدام از این دیسپلین‌ها یکی پنداشت. دیرینه‌شناسی تقریباً در قلمرویی میان تاریخ و فلسفه بنا شده و به بسیاری از مسائل مشابهی که به‌طور سنتی جزو قلمرو تاریخ و فلسفه شده‌اند، می‌پردازد؛ اما براساس شیوه‌ی متفاوتی از تحلیل و دستگاه متفاوتی از مفاهیم (Major, 1983: 4).

۱۰ فوکو معتقد است، نماد این سبک پرسش‌گری فلسفی از «لحظه‌ی اکنون» که مرتبط با یک فرایند تاریخی است، در مقاله‌ی «روشنگری چیست؟» کانت به تاریخ اندیشه راه یافت. بر این اساس، aufklärung بدل به لحظه‌ای شد که فلسفه امکان یافت تا خود را به‌منزله‌ی سیمای تعیین‌کننده و عنصر آشکارکننده‌ی دلالت‌های یک دوران بسازد و این دوران به شکل تحقق این فلسفه بدل شد: «فلسفه چیزی نیست غیر از ترکیب ویژگی‌های خاص دوره‌ای که در آن ظاهر می‌شود، سیمای منسجم، نظام دهی و شکل تأمل‌شده‌ی آن دوره است» (فوکو، ۱۳۸۹: ۵۳۴). ثمره‌ی این رخداد شگرف که تاریخ را به یکی از مسائل اصلی فلسفه بدل کرده بود سرنوشتی بسیار متفاوت در سنت‌های آلمان، فرانسه داشته است؛ درحالی‌که: «فلسفه آلمان این پرسش را به‌ویژه در تأملی تاریخی و سیاسی در مورد جامعه (با یک مسئله‌ی محوری، یعنی تجربه دینی در نسبت‌اش با اقتصاد و دولت) تجسم بخشید؛ از پسا‌هگلی‌ها و فویرباخ، مارکس، نیچه و وبر تا مکتب فرانکفورت و لوکاچ، همگی گواه این نکته‌اند. در فرانسه، این تاریخ علوم بود که عمدتاً به‌منزله‌ی پایه‌ی این پرسش فلسفی (aufklärung) چیست، عمل کرد» (فوکو، ۱۳۸۹: ۵۳۵).

۱۱ برای مثال، استدلال فوکو در «تاریخ جنون» این است که تجربه‌ی دیوانگی در عصر کلاسیک «با معانی مشابه و در قالب نظم‌ی هم‌سو با منطق درونی آن، هم در نظم مربوط به تفکر و هم در نظم نهادها، هم در گفتمان و هم در فرمان، هم در کلمه و هم در رمز کلمه سربرآورد» (Foucault, 1965: 116). فوکو در کتاب «تولد پزشکی بالینی» که «کوششی برای به‌کارگیری این روش در قلمرویی مغشوش، ساخت‌نیافته و بد-ساخت‌یافته از تاریخ ایده‌ها» بود (Foucault, 1975: 195)، در پی اثبات این امر برآمد که «اشکال دانش و اشکال زبان از قانون عمیق یکسانی پیروی می‌کنند» (Foucault, 1975: 198). در این اثر، دیرینه‌شناسی به عنوان تحلیل ساختاری شرایط امکان تاریخی می‌تواند ساختار صامت پستوانه‌ی کردارها و گفتمان و تجربه‌ی ادراکی (نگاه عمیق) را کشف کند. وی در این تأملات به این نکته رسید که طی تحلیل‌هایش عرصه‌ی گسترده و ناشناخته‌ای

به طور کلی فوکو، روش دیرینه‌شناسی را با اتکا به دو استعاره‌ی محوری توصیف می‌کند که می‌تواند برای بحث ما بسیار کارآمد باشد. نخست، همان‌گونه که از نام آن برمی‌آید، این رویه همانند حفاری در جریان یک کاوش باستان‌شناسانه است که لایه‌های تاریخی، کتیبه‌های گم‌شده و شکاف‌های فراموش شده در اعصار گذشته را مورد کاوش قرار داده و رمزگشایی می‌کند. به این ترتیب، دیرینه‌شناسی گونه‌ای متفاوت از کندوکاو تاریخی در معرفت‌انسانی و کاوش در پیکره‌های دانایی است که در جستجوی شرایط تأسیس دانش و قواعد حاکم بر اپیستم‌هاست و چگونگی دنبال کردن برنامه‌ی حفاری در قلمرو اندیشه را به ما می‌آموزد. از سوی دیگر، این روش شبیه روانکاوی است و در آن قواعد ناخودآگاهی را که در پس‌زمینه‌ی دانش و فکر قرار دارد، افشا می‌کند. بر مبنای این تعبیر، دیرینه‌شناسی شیوه‌ی تحلیل قواعد نهفته و ناآگاهانه‌ی تشکیل‌گفته‌ها در علوم انسانی است. در واقع، فوکو با طرح دیرینه‌شناسی در پی کشف ناخودآگاه معرفت بود؛ با این باور که دانشمندان حاضر در صورت‌بندی معرفتی واحدی، روش‌های یکسانی برای تعریف موضوعات و تشکیل مفاهیم و تأسیس نظریه‌های خود به کار می‌برند. این روش‌ها و قواعد هیچ‌گاه آگاهانه عرضه و تنظیم نمی‌شوند، بلکه در نظریات و مفاهیم و موضوعات دانش‌های گوناگون نهان هستند و کشف آن‌ها کار دیرینه‌شناسی است (بشیریه، ۱۳۷۸: ۲۲). در توصیف این ساختار ناخودآگاه یا نظم‌های پنهان اندیشه‌ها، فوکو مکانی را می‌یابد که ریشه‌ی بیماری‌های ذهنی-تاریخی در آن قلمرو واقع شده است:

«تاریخ علم، ناخودآگاه علم را توصیف می‌کند. این ناخودآگاه همیشه جنبه‌ی منفی علم است. آن چیزی که در برابر علم مقاومت و آن را منحرف یا مغشوش می‌کند. آن چه قصد انجام آن را دارم آشکار کردن ناخودآگاه مثبت دانش است. سطحی که از آگاهی دانشمندان می‌گریزد و با این حال بخشی از گفتمان علمی اوست»  
(فوکو، ۱۳۸۹ الف: ۴-۵).

در این معنا، صورت‌بندی معرفتی در هر عصری، ساختاری پنهانی است که ساختارهای آشکار آگاهی در گفتمان‌های علمی مختلف را از پیش تعیین

را کشف کرده است، حوزه‌ای که تاکنون موضوع تحلیل قرار نگرفته است (دریفوس، ۱۳۷۹: ۱۱۹)؛ حوزه‌ای میان کردارهای غیرگفتمانی روزمره و دانش‌های قاعده‌مندی مانند ریاضیات و برخی علوم طبیعی که در آن مجموعه‌ی احکام تشکیل دهنده‌ی علوم انسانی حضور دارند. او بعدها در "نظم اشیا"، بسیار آشکارتر از قبل در جهت تدوین و استقرار روش دیرینه‌شناسی کوشید و ارائه‌ی یک روش جدید را به صراحت مدعی شد (فوکو، ۱۳۸۹ الف: ۴).

می‌کند. گاتینگ در این باره می‌گوید: «دیرینه‌شناسی، تکنیک هم‌زمانی<sup>۱۲</sup> حفاری و مقایسه ساختارهای عمیق (ناخودآگاه شناختی) موضوعات تاریخی اندیشه است. به گمان فوکو، قواعدی برای «سازهی گفتمانی» فرای منطق و دستور زبان معمول وجود دارد و این قواعد، امکان‌هایی را بر قلمرو مفهومی اندیشه‌ی هر دوره‌ی خاص تحمیل می‌کند» (گاتینگ، ۱۳۹۰: ۴۲)؛ این قوانین زیربنای هر نظام فکری-که حتی برای کسانی که آن را به کار می‌گیرند نیز معمولاً شفاف نیست-به عنوان «ناخودآگاه تاریخی» یا اپیستمه/بایگانی آن دوره تعریف می‌شود (Downing, 2008: 11). در این قلمرو ناخودآگاه و بیرون از دسترس فکر آن عصر، تمایلات، تعارضات و چندپارگی‌ها حضور دارند.

## ۲. مفاهیم اساسی دیرینه‌شناسی: «اپیستمه و گسست»

دیرینه‌شناسی با دو مفهوم گسست و اپیستمه مرتبط است. این روش با تأکید بر «گسست»، تداوم را نمی‌پذیرد و در پی توصیف جایگاه‌های گسست و اختلاف است (فوکو، ۱۳۹۲: ۲۲۲). مقصود از گسست، باور به این نکته است که در سیر تاریخ، تغییر مسیرهای ناگهانی‌ای وجود دارد که در آن رژیم‌ها، ایده‌ها و شیوه‌های سازمان‌دهی دانش تغییر می‌کند. فوکو برای توضیح این مسئله است که به تدوین نظریه‌ای درباره‌ی مبانی گسست اندیشه‌های نظام‌یافته می‌پردازد. در دیرینه‌شناسی، سخن از گسست‌ها، شکاف‌ها، خلأها، تفاوت‌ها، و تغییر شکل‌هاست و نه استمرار، تداوم، تکامل، ترقی و توالی. برخلاف تاریخ‌نگاری سنتی که روند تاریخ را بر مبنای پیشرفت آگاهی یا غایت عقل تصور می‌کرد و در پی توصیف قانون‌مندی‌های تردیدناپذیر حاکم بر امور تاریخی بود، فوکو در مقدمه‌ی کتاب دیرینه‌شناسی دانش از تحوّل‌ی پرده برمی‌دارد که اخیراً در مطالعات تاریخی رخ داده است:

«در تاریخ ایده‌ها، تاریخ اندیشه و تاریخ علوم...، این تحول، سلسله‌ای طولانی را که محصول پیشرفت آگاهی یا غایت عقل یا تکامل اندیشه‌ی بشری بود، تجزیه کرد؛ این تحول، درون‌مایه‌های هم‌سویی و تحقق را زیر سؤال برد؛ این تحول، امکان‌های تمامیت‌بخشی را مورد تردید قرار داد؛ این تحول، تمایز سلسله‌های متفاوت را به ارمغان آورد، سلسله‌هایی که در کنار هم قرار می‌گیرند، جایگزین هم می‌شوند، روی هم سوار می‌شوند و با یکدیگر تلاقی پیدا می‌کنند، بی‌آن‌که بتوان



آن‌ها را به یک شاکله‌ی خطی فرو کاست. بنابراین، به‌جای گاه‌شماری پیوسته‌ی عقل که همیشه آن را خاستگاه دسترس‌ناپذیر و به آغاز بنیان‌گذارش بر می‌گرداندند، مقیاس‌هایی پدیدار شدند گاه موجز، متمایز از یکدیگر، نافرمان در برابر قانون یگانه، اغلب حامل نوعی از تاریخ که خاص هر یک است، و غیر قابل تقلیل به الگوی کلی یک خودآگاهی که کسب می‌کند، پیشرفت می‌کند و به یاد می‌آورد» (فوکو، ۱۳۹۲: ۱۶-۱۵).

برخلاف مورخان گذشته که می‌کوشیدند به گرایش‌ها و فرایندها و ساختارهای بنیادین و پایداری در تاریخ دست یابند و نوعی تداوم و پیوستگی را در تاریخ نشان دهند، شاهد ظهور نوع تازه‌ای از نگرش‌های تاریخی به‌خصوص در حوزه‌هایی چون تاریخ اندیشه، تاریخ علم و تاریخ ادبیات هستیم که روی «ناپیوستگی» تأکید دارد. در این نگرش، تاریخ دستخوش گرایش‌ها و جریان‌های متداخلی است که نمی‌توان آن را تابع یک طرح خطی یا قانون واحد دانست.

علاوه بر مفهوم گسست، دیرینه‌شناسی در پی تعیین محدوده‌های معرفتی است که اندیشه در قالب آن امکان ظهور پیدا می‌کند؛ با این پیش‌فرض که در یک دوره‌ی تاریخی معین، دانش‌های موجود در آن دوره، قواعد مشابهی را برای رسیدن به معرفت به کار می‌گیرند و این در حالی است که این موضوع برای خودشان ناشناخته است. آشکار کردن این قواعد شکل‌گیری، کاری است که دیرینه‌شناسی سودای آن را دارد (فوکو، ۱۳۸۹ الف: ۵). فوکو بحث از این حدود و شرایط امکان دانش را با اتکا به واژه‌ی یونانی «اپیستمه»<sup>۱۳</sup>، نخستین بار در کتاب نظم اشیا برای اشاره به ساختارهای منظم ناخودآگاهی پیش می‌کشد که زمینه‌ی تولید دانش علمی در یک زمان و مکان خاص‌اند. به‌طور کلی، وی این «زمینه‌ی معرفت‌شناختی» یا ساختارهای نهانی را که در پس اندیشه‌ها، نهادها و کردارها نهفته‌اند، اپیستمه می‌نامد. بنابراین اپیستمه به‌مثابه یک امر پیشینی تاریخی<sup>۱۴</sup>، پیش‌زمینه‌ی فکری یا صورت‌بندی کلی آن روابط ساختاری و ساخت‌مندی است که به نحوی ناخودآگاه، شیوه‌ی ظهور گفتمان‌های علمی در هر عصر، رابطه‌ی اساسی موجود میان اشیا و فهم ما از آن‌ها به‌واسطه‌ی واژگان و زبان را تعیین می‌کند.

13 episteme

14 the historical a priori



اندیشه، در هر دوره‌ای، زندانی محدودیت‌هایی است که از رهگذر ساختار آزمونی معین فرهنگ آن دوره بر وی تحمیل می‌شود. فوکو این ساختار آزمونی معین در هر دوره را «اپیستمه» می‌نامد، زیرا که به‌نحوی کلی در حکم لایه‌های زیرساز همه‌ی صور دانش است. پس، برای آن که اپیستمه تغییر کند و حدود امر اندیشیدنی جا به جا شود، خلاصه، برای آن که اندیشیدن به «شیوه‌ای دیگر» امکان‌پذیر گردد، لازم است که گسستی-درعین‌حال زیرزمینی، بی‌نام و خشونت‌بار-در شیوه‌ی نگاه ما نسبت به جهان صورت گیرد (دولاکامپانی، ۱۳۸۰: ۴۷۰).

در مجموع چنین می‌نماید که دیرینه‌شناسی نه در پی تفسیر است و نه تبیین تاریخی، بلکه تنها به شکلی از توصیف قناعت می‌کند: «تحلیل دیرینه‌شناسانه تحلیلی از جنس تفسیر نیست و همین‌طور برای آن‌چه که در گذشته رخ داده تبیینی ارائه نمی‌کند، بلکه تنها به توصیف آن‌چه رخ داده می‌پردازد و نشان می‌دهد تحت چه شرایط گفتمانی، آن واقعه می‌توانست رخ دهد» (میلز، ۱۳۸۹: ۴۸). همچنین نباید از نظر دور داشت که دیرینه‌شناسی، بررسی زبان روزمره و الگوهای ضمنی و صریح ارتباطی و دانش پدیدآمده در آن‌چه فلسفه‌ی آلمانی «زیست جهان»<sup>۱۵</sup> نامیده، نیست و در قید امر انتزاعی‌ای چون زبان شدیداً رسمی ریاضیات و یا فیزیک هم نیست. در مقابل، دیرینه‌شناسی در رابطه با قواعد اساسی هر هیأت نظام‌یافته‌ی دانش و گفتمان تعریف می‌شود و دل‌مشغول حقیقت‌گویی گفتمان است (Dean, 1994: 32).

فوکو در مقدمه‌ی نظم اشیا تأکید می‌کند که چنین تحلیلی به «تاریخ عقاید»<sup>۱۶</sup> یا تاریخ علم تعلق ندارد.<sup>۱۷</sup> بنابراین، روش دیرینه‌شناسی را می‌توان بر مبنای تمایز میان دو مفهوم «تاریخ فکری» و «تاریخ اندیشه» و ترجیح مبنایی اولی بر دیگری فهم کرد؛ چنان که فوکو بعدها نیز در سخنرانی آغاز کار خود در کلژ دو فرانس اعلام کرد که به «تاریخ نظام‌های فکری»<sup>۱۸</sup> خواهد پرداخت. او یک مورخ فکر<sup>۱۹</sup>

15 Lebenswelt, EN: Lifeworld.

16 History of ideas

۱۷ فوکو در مقدمه‌ی نظم اشیا چنین می‌گوید: «کاملاً آشکار است که چنین تحلیلی به تاریخ عقاید یا تاریخ علم تعلق ندارد، بلکه نوعی بررسی است که هدف‌اش کشف دوباره‌ی این مطلب است که دانش و نظریه بر چه مبنایی امکان‌پذیر شده‌اند؛ دانش در کدامین فضای نظم تشکیل شد؛ بر مبنای کدامین امر پیشینی تاریخی و در اثر کدامین قطعیت، ایده‌ها پدیدار شدند، علوم مستقر شدند، تجربه در فلسفه‌ها منعکس شد، عقلانیت‌ها شکل گرفت؛ احتمالاً فقط برای این که بلافاصله محو و ناپدید بشوند» (فوکو، الف ۱۳۸۹: ۲۲ - ۲۳).

18 History of systems of thought

19 Intellectual Historian

است و نه یک مورخ اندیشه<sup>۲۰</sup> و این‌ها دو قلمرو معرفتی متفاوت هستند. تاریخ فکری شکلی از تاریخ‌نگاری است که به افکار و جریان‌های فکری به‌مثابه «تاریخ» می‌نگرد و مطالعه‌ی ویژگی‌های فکری هر عصر را به‌عنوان شاخص آن دوره لحاظ می‌کند؛ یعنی برای شناخت آن دوره، به جای بررسی فعل و انفعالات سیاسی و حوادث، از طریق مطالعه‌ی افکار آن دوره از آن شناخت حاصل می‌کند. در نتیجه «تاریخ، چونان قلمرو اندیشه فهمیده می‌شود» (منوچهری، ۱۳۸۸: ۱۸۴). در مقابل تاریخ فکری که موضوع آن «عالم زندگی» است، تاریخ اندیشه به «اندیشه» در تاریخ می‌پردازد و موضوع آن «عالم اندیشه» است. به سخن دیگر، در تاریخ اندیشه، قهرمانان اصلی داستان «مفاهیم فکری» اند، اما قهرمان اصلی تاریخ فکری، «محیط» یا دورانی است که این مفاهیم را در دامان خود پرورده است.<sup>۲۱</sup> پس نویسنده‌ی تاریخ فکری سعی دارد از راه شناخت اندیشه‌های مهم و برجسته‌ی هر دورانی آن را بشناسد، اما این اندیشه‌ها را باید در وجود مردمانی سراغ بگیرد که همه اندیشه نیستند و گوشت و پوست و استخوان دارند و جز اندیشه، نیروهای دیگری هم بر وجودشان حکومت می‌کنند و این جنبه‌ها چنان با هم آمیخته‌اند که جدا کردن‌شان ممکن نیست (معصومی همدانی، ۱۳۷۰: ۴۴).

### ۳. کاربست دیرینه‌شناسی در تجربه‌ی «تجدد ایرانی»

در باب این پرسش که «آیا می‌توان از روش دیرینه‌شناسی برای توصیف تاریخ فکری در ایران سود برد؟» مناقشه فراوان است. جواد طباطبایی، علی‌رغم توجه به ظرفیت‌های این روش‌شناسی، در کتاب ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، در بحثی راجع به نگاه شکسته‌ی<sup>۲۲</sup> داریوش شایگان، بر ناسازگاری روشی میشل

#### 20 Historian of Ideas

۲۱ حسین معصومی همدانی در نوشته‌ی ای با عنوان "سرگذشت اندیشه‌ها" در تمثیل جالبی، رابطه‌ی این دو مفهوم را این‌گونه بیان می‌کند. او می‌گوید: «در مقام مثل، می‌توان جایگاه و نقش اندیشه‌ها را در تاریخ اندیشه و تاریخ فکری به جایگاه و نقش عوارض طبیعی زمین، کوه‌ها و دره‌ها و رودها و دریاها، در زمین‌شناسی و جغرافیا مانند کرد. در زمین‌شناسی این عوارض و داستان زندگی آن‌ها، زایش و پیدایش و تحول آن‌ها، به خودی خود اهمیت دارند، اما در جغرافیا، اهمیت این عوارض عرضی است و از آن جهت است که اجزایی از رخساره‌ی طبیعی سرزمینی هستند که قصد شناسایی آن را داریم - هر چند بهترین راه آشنایی با هر سرزمین، شناسایی عوارض طبیعی مهم آن است» (معصومی همدانی، ۱۳۷۰: ۴۳).

۲۲ احتمالاً کتاب نگاه شکسته یا اسکیزوفرنی فرهنگی (۱۹۸۹) نخستین تلاشی است که تا حدودی دیرینه‌شناسی را به نوان یکی از ارکان چارچوب نظری خود به قصد فهم مسئله‌ی ایران به استخدام درآورده است تا از این طریق وضعیت روانی-معرفتی کشورهای جهان سوم را به تصویر کشد. این اثر به گواه خود، رساله‌ای است درباره‌ی کژتابی‌های روانی تمدن‌هایی که در حاشیه‌ی روند تاریخ بازمانده‌اند و هیچ نقشی در مسیر تحولات جدید آن بازی نکرده‌اند؛ تمدن‌هایی که ساختار روانی‌شان هنوز در سنت ریشه دارد و سازگاری با تجدد برای‌شان دشوار است (Shaygan, 1992: vii). شایگان در این اثر با بینشی ژرف، مفاهیم مهمی را برای درک سرگشتگی انسان کنونی شرقی در کشاکش سنت و مدرنیته به دست می‌دهد.

فوکو با مبانی تاریخ اندیشه در ایران تأکید می‌کند. وی بر این گمان است که روش‌شناسی فوکویی، از آن‌جا که مسئله‌اش «شرایط امکان» علوم انسانی است، اما مسئله‌ی فعلی ما «امتناع» است، به کار ما نمی‌آید (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۷۲).

در پاسخ به این ادعا باید گفت، صرف نظر از این که شرایط مورد پژوهش «امکان» باشد یا «امتناع»، مسئله‌ی دیرینه‌شناسی بیشتر تأکید بر «شرایط» است. علاوه بر این، از جنبه‌ی تاریخ نظام‌های فکری - که متفاوت با تاریخ اندیشه است - تاریخ ما، تاریخ امتناع یا به تعبیر طباطبایی «تاریخ عدمی» نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰) و از این منظر می‌توان رویکردی غیر از رویکرد عدمی داشت و تاریخی غیر از تاریخ عدمی نگاشت. در واقع، با مبنا قرار دادن تاریخ نظام‌های فکری به جای تاریخ اندیشه، می‌توان امور را به شکل ایجابی دید و نقد و بررسی کرد. مسلم است که آگاهی مدرن به آن شکل که مد نظر طباطبایی است - یعنی چیزی از جنس آن ساختار آگاهی که در طی دگرگونی‌های اساسی و انقلاب‌های معرفتی در «غرب» ممکن شد - نسبت به «ما» کنونی در وضع امتناع قرار دارد. اما مسئله‌ی مورد تأکید ما این است که در فقدان چنین شکلی از اندیشه و آگاهی، «اشکال دیگر»ی از نظام‌های فکری یا معرفتی ممکن شده که اگر چه از انسجام فلسفی برخوردار نبوده‌اند اما حضوری مؤثر در جهان ما داشته‌اند و بدین اعتبار، می‌توان آن‌ها را چیزی از سنخ همان پدیده‌ای دانست که طباطبایی «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه»<sup>۲۳</sup> می‌نامد.

جالب این که برخلاف نظر طباطبایی که به کارگیری روش‌شناسی فوکو را مشروط به تحقق امکان تأسیس علوم می‌داند، دریفوس و رابینو به درستی بر این نکته تأکید دارند که فوکو «در سراسر مسیر فکری خود، تنها «شبه علوم» یا «علوم تقریبی» را به عنوان موضوع مطالعه خود برگزیده، نه آن که همچون کانگیلهم و باشلار مطالعات خود را مصروف علوم «موفق» کرده‌اند (دریفوس، ۱۳۷۸: ۳۰۱). چنین انتخابی دستاوردهای فکر وی را به موضوع مورد مطالعه و دغدغه‌ی ما - یعنی ساختار فکر سیاسی در ایران - نزدیک‌تر می‌کند و به کارگیری چنین روشی را برای تحلیل نظام‌های فکری موجه می‌سازد. اتفاقاً مسئله‌ی گسست‌ها، سامانه‌ها، تحولات، زنجیره‌ها و چرخش‌ها، از مسائل

۲۳ او در توصیف این تعبیر می‌نویسد: «از پیوند علوم اجتماعی جدید و سنت، ترکیب نامیمونی به دست خواهد آمد که پیش از این، از آن به «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه» تعبیر کرده ... ایم. به کارگیری روش جامعه‌شناختی در شرایطی که مشکل مبانی مطرح است و افزون بر این، به دنبال تصلب سنت، مبانی علوم اجتماعی بر ما معلوم نیست، به این دلیل اساسی موجه نیست که جامعه‌شناسی، اگر مبانی نظری آن روشن نباشد، خود بن‌بستی بر بن‌بست کنونی خواهد افزود، زیرا توهم راه برون‌رفتی را به ما القا خواهد کرد که در واقع، تحقق خارجی نمی‌تواند داشته باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۹).

محوری تحلیل دیرینه‌شناختی هستند و موضوعیت این روش برای پژوهش حاضر، در این است که در قیاس با تاریخ اندیشه‌ها «با آسودگی خاطر بیشتری از گسست‌ها و انشقاق‌ها و برش‌ها و گونه‌های نوینِ موجیت و بازتوزیع‌های ناگهانی سخن می‌گوید» (فوکو، ۱۳۹۲: ۲۴۶).

به باور ما، می‌توان روش‌شناسی فوکو را در بررسی شرایط امکان آن‌چه طباطبایی «نظام‌های ایدئولوژیکی» می‌نامد، به کار گرفت و با اتکا به آن، شرایط ممکن شدن چنین سنخی از نظام فکری را بررسی کرد. بدیهی است که این کار کوششی در جهت نقد این نظام‌ها نیز خواهد بود، چراکه دیرینه‌شناسی کوشش برای شناسایی و برملا کردن زیرساخت‌ها یا قالب‌های پنهانی است که بر اساس آن‌ها، چنین اشکالی از تفکر امکان‌پذیر شده است.<sup>۲۴</sup>

در نهایت با این که در انتقاد از کتاب نظم اشیا گفته‌اند که مفهوم «اپیستمه» توسط فوکو چنان یکپارچه به تصویر درآمده که راه‌های متفاوت موجود در یک اپیستمه برای نیل به حقیقت (مثلاً تقسیم علم و جادو به عنوان دو مسیر متفاوت در اپیستمه‌ی رنسانس) ذیل زنجیره‌ی نامتناهی از شباهت‌ها را نادیده می‌گیرد و از آن مهم‌تر، ادعای وی مبنی بر این که هر اپیستمه یک روش کاملاً متمایز از تفکر را در گسست قاطع با هر آن‌چه که قبل و بعد از آن می‌آید بیان می‌کند (Gutting, 1989: 117)<sup>۲۵</sup>، اما به باور ما این روش امکان‌هایی در اختیار می‌نهد که می‌توان با اتکا به آن، جنبه‌هایی از شرایط امکان نظام‌های فکری در ایران معاصر را روشن ساخت.

### ۳-۱. بررسی شرایط امکان نظام‌های فکری در ایران

#### معاصر

با اتکا به دیرینه‌شناسی به مثابه تحلیل اپیستمه‌ای و گسست‌محور، می‌توان از شرایط امکان نظام‌های فکری در ایران پرسید؛ شرایط تاریخی‌ای که احتمالاً برآمده از تجربه‌ی «تجدد ایرانی» است و در طی مواجهه با «تجدد غربی» پیکربندی خاصی را برای اپیستمه‌ی این دوران رقم زده است.

در غرب، با تجدد، انقلابی در ساختارهای اندیشگی رقم خورد و به برآمدن منظومه‌ی معرفتی‌ای انجامید که در تفاوت و تعارض آشکار با اعصار پیشین قرار

۲۴ البته به نظر می‌رسد که طباطبایی بی‌آنکه به‌طور مشخص بر این مسئله صحنه بگذارد، در سه‌گانه‌ی دوره‌ی دوم آثار خود که کانون توجه بحث را از اندیشه سیاسی به سمت «تاریخ‌نگاری ذهنیت» تغییر می‌دهد، توجه بیشتری به مسئله‌ی «تاریخ نظام‌های فکری» نشان داده است.

۲۵ برای نمونه هابرماس در این زمینه گفته است: «زیر نگاه رواقی دیرینه‌شناس، تاریخ منجمد شده و شکل کوه‌های یخ شناوری را پیدا می‌کند که با اشکال بلورین صورت‌بندی‌های خودسرانه‌ی گفتمانی، پوشیده شده است» (Habermas, 1987: 253).

داشته‌اند. به بیان فوکو: «نظمی که بر مبنای آن ما امروزه می‌اندیشیم، با نظمی که متفکران کلاسیک بر مبنای آن می‌اندیشیدند، به لحاظ وجودی یکسان نیست» (فوکو، ۱۳۸۹ الف: ۲۳)، چرا که اندیشه‌های عصر مدرن در قالب دو گسست زیربنایی - که به شیوه‌های تفکر و اندیشیدن مان صور تاریخی به کلی متمایزی بخشیده‌اند - ممکن و مقید گردیده‌اند.<sup>۲۶</sup> در مقابل، در خصوص تجربه‌ی تجدد ایرانی، تحلیل دیرینه‌شناسانه، به این شناخت رهنمون می‌گردد که تجربه‌ی «ناگهانی»، «نابهنگام» و ناخواسته‌ی تجدد ایرانی، از آن‌جا که از تحول و گسستی در ساحت نظام فکری قدیم برنخواست و بنابراین در هنگام استقرار، بر تحولی بنیادی در آرایش نظام‌های فکری سنت مبتنی نگردید، به ریخت خاصی از نظام دانایی در ایران معاصر امکان ظهور داد.

شرایط تاریخی مذکور، علی‌رغم تحولات شگرفی که به خود دید، نهایتاً به استقرار اپیستمی‌ای «دو بُنی» یا «میان-معرفتی» منجر شد؛ نخست، اپیستمی «سنت» که میراثی به‌جامانده از گذشته‌ی تاریخی ماست و دیگری اپیستمی «مدرن» که گرچه محصول دگرگونی‌های معرفتی در غرب متجدد بود، اما به سبب خصیصه‌ی جهان‌گیری‌اش، تقدیر تاریخی عالم شده و به ما نیز تحمیل شده است. این دو خاستگاه، از منظر دیرینه‌شناختی پیش از هر چیز به‌عنوان دو اپیستمه یا الگوی معرفتی متفاوت مطرح‌اند که ما «به وساطت آن» در جهان به پدیدارها «نظم» بخشیده، آن‌ها را «معنا» کرده و «زیست» می‌کنیم. در این وضعیت میان‌معرفتی، دو اپیستمی ناهم‌سان به‌طور هم‌زمان در کارند.

اپیستمی سنت در کلیت آن، تا پیش از مواجهه با تجدد غربی از تناسب و انسجامی برخوردار بود که بر یک شالوده‌ی معرفتی بنا شده بود و سامانی حقیقی و وحدتی ساختاری میان سازه‌های مختلف آن وجود داشت؛ اگرچه لایه‌های معنایی مختلفی در برداشت، اما «چندپاره» نبود. در واقع از انسجام و هم‌گرایی برخوردار بود و سازه‌های آن یکدیگر را دفع نمی‌کردند.<sup>۲۷</sup> اپیستمی دوران سنت به لحاظ الگوی معرفتی،

۲۶ فیلسوفان تاریخ‌گرای ساختاری فرانسه (نظیر باشلار و کوپره)، به‌خوبی به این امر پی برده و چنین گسستی را در آثارشان توصیف کرده‌اند. برای مثال الکساندر کوپره (۱۸۹۲-۱۹۶۴) در مقدمه‌ی کتاب «گذار از جهان بسته به کیهان بی‌کران» (۱۹۵۷) می‌گوید: «در این دوران [سده هفدهم] از صحرای اندیشه‌ی آدمی (و یادست کم، انسان اروپایی) تندباد سهمگینی گذشته، چنان که ساختار و سرمشق تفکر او را زیر و زبر ساخته است و در این میانه، علم و فلسفه‌ی نوین هم ریشه و هم میوه‌ی این دگرگونی شگرف‌اند» (کوپره، ۱۳۸۷: ۹).

۲۷ برای نمونه، جواد طباطبایی در توصیف این وضعیت می‌گوید در دوران صفویه «شیوه‌های حکومتی و اداری صفویان، حکمت متعالیه مکتب شیراز، اسلوب معماری شهرسازی و ساختار ذهن ایرانیان از وحدتی برخوردار بود، در حالی که با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس رخنه‌ای بی‌سابقه در ارکان این وحدت افتاد، تخالفی میان قلمروهای متفاوت پدیدار شد و هر قلمرویی ضرب‌آهنگ دگرگونی متفاوتی پیدا کرد» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۳-۳۴).

شبهات زیادی به توصیف فوکو از ایستهمی ماقبل کلاسیک در کتاب نظم اشیا دارد (Shaygan, 1992: 67). به نظر فوکو، این ایستهمه جهان را به عنوان یک کلیت تمامیت‌یافته، ودیعه‌ای الهی می‌دانست که سرشار از نشانه‌های دست پر قدرت پروردگار است.<sup>۲۸</sup> کشف این علایم پنهان از چشم عوام، وظیفه و هدف علمی بود که می‌بایست با به‌کار گرفتن روش قیاس اقرتانی و تشبیه به مطالعه‌ی جهان پردازند. بدین ترتیب، طبیعت کتابی بود که خواندن‌اش بی آن‌که درک کامل آن را میسر کند، ما را هر چه بیشتر به عمق و معنای آن نزدیک می‌کرد.

اتفاقی که در قرن نوزدهم رخ می‌دهد، مواجهه‌ی همراه با تأخیر تمدن‌های غیرغربی با ایستهمی متأخر تفکر غرب است، بی آن‌که تجربه‌ی گسست‌ها و تحولات انقلابی در عرصه‌ی اندیشه را داشته باشند. آن‌ها در یک چشم‌به‌هم‌زدن به وضعیتی پرتاب شده‌اند که ابزارهای معرفت‌شناختی لازم برای فهم آن مناسبات را نداشتند: «تتها ابزار معرفت‌شناسی موجود برای کمک به تمدن‌های قدیم (برای فهم وضعیت جدید)، «شیه‌سازی» بود که از ایستهمی قبلی می‌آمد ... دنیای ماقبل مدرن پیشاگالیه ... که در آن شبهات، هم‌دردی، روابط جادویی میان جهان کوچک و جهان بزرگ، مکاتبات غیبی بین موجودات و اشیاء و تعبیر، اصول و مبادی موجود برای فهمیدن بود» (Shaygan, 1992: 71).

فهم تجدد در افق معرفتی سنت به‌عنوان یکی از «کژتابی‌های معرفتی» این دوران که حاصل ذهنیت یکسان‌انگار یا دستگاه معرفتی شبهات‌محور عصر سنت است، منجر به بی‌التفاتی کامل به ماهیت متمایز تجدد و ناتوانی از درک عدم سازگاری و خصلت‌های متمایز آن نسبت به تمدن‌های سنتی شد. قاطبه‌ی نظام‌های فکری عصر مشروطه، اعم از مذهبی و یا عرفی، بر این گمان بودند که روح یگانه‌ای بر دستگاه مفاهیم شرع مقدس اسلام و مفاهیم و سازه‌های معرفتی برآمده از تاریخ اروپا نظیر حکومت قانون، مشروطه، دموکراسی و حقوق بشر حاکم است. در نتیجه‌ی این برداشت سطحی، سازه‌های مذکور پس از مهاجرت به این سرزمین به شکل دیگری پدیدار می‌شدند. اگرچه موضوع‌های جدیدی ایجاد می‌شد، اما فهم آن‌ها در چارچوب ایستهمی سنت صورت می‌پذیرفت و در قالبی ناهم‌خوان «ریخت می‌یافتند»؛ تالی منطقی این وضعیت، چنان‌که آجودانی نیز خاطر نشان

۲۸ این بیت سعدی را می‌توان مصداق این شکل از نظام دانایی دانست:

برگ درختان سبز در نظر هوشیار هر ورق‌اش دفتری است معرفت کردگار

می‌کند، لغزش‌های خطیری در انتقال مفاهیم بود:

«مفاهیم تازه‌ای که از فرهنگ غرب به فرهنگ ما راه می‌یافت، در اصل مفاهیمی بود که در بستر تاریخ و فرهنگ دیگری بالیده بود، شکل گرفته بود و با توجه به تاریخ و فرهنگ جوامع غربی، بیان‌گر تجربیاتی بود که در تاریخ آن کشورها و در زبان‌های اروپایی، با تفاوت‌هایی، معنای کم‌وبیش واضح و مشخص داشت. اما این مفاهیم در فرهنگ ما، پیشینه‌ای نداشتند. نه در زبان ما و نه در تاریخ ما» (آجودانی، ۱۳۸۲: ۷).

در مجموع، متفکران ما به‌نحو کمابیش مشابهی، هم تجدد و هم مفاهیم جدید را با تجربه‌ی زبانی و تاریخی خود می‌فهمیدند و تفسیر می‌کردند.<sup>۲۹</sup> چنین وضعیتی مستعد این است که معنای کهنه با گرایش‌های نو ترکیب شود. در این نوع مواجهه، لایه‌های معنایی نو و کهنه با هم سازش کرده و آمیزه‌های معنایی را به وجود می‌آورند که نمایان‌گر حال و هوای بافت اجتماعی و فرهنگی ایران وقت بود (توکلی‌طرقی، ۱۳۸۱: ۲۲۴). به همین سبب بود که «آرایه‌های سنتی حافظ نظم پیشین» به درون دستگاه مفاهیم جدید رخنه کردند و عناصر محکمی از نظم قدیم در کالبد عصر جدید ایران به حیات خود ادامه دادند.

مهم‌تر از کژتابی معرفتی مذکور، ناآگاهی از بنیان‌های معرفتی عصر جدید بود که به تحقق دستاوردهای مختلف-اعم از نظامی و تکنولوژیک و فرهنگی و حقوقی-انجامیده بود. تجددطلبان ما همواره معلول‌های تمدن جدید [پیشرفت‌های مادی و فنی] را در کانون توجه قرار داده‌اند و از علت‌های به‌وجود آورنده‌ی آن، یعنی تحول

۲۹ مورد مشخص در این زمینه، مفهوم «آزادی» است که به‌دلیل فقدان هرگونه مابه‌ازایی در نظام دانیایی، زبان و تاریخ ما مورد بدفهمی‌های اساسی قرار گرفت: «در خور تأمل است که آخوندزاده بدون کمترین درنگی کلمه‌ی حریت را به‌جای مفهوم اروپایی آن (آزادی) به کار می‌برد» گویی برای او کمترین فرقی میان معنای حریت در فرهنگ ما و آن چه از او آزادی به معنای غربی آن مراد می‌کند، نیست. هر معنایی که متون کلاسیک فارسی و نقش میانجی ناخودآگاه میان ایران باستان و ایران اسلامی بخواهد و بتوانند از آزادی منتقل کنند، یقیناً معنای اروپایی آن نیست» (دوستدار، ۱۳۷۷: ۱۵۹). آزادی اساسی‌ترین مفهوم نظام حقوقی جدید بود و در اندیشه‌ی سیاسی جدید نیز همه‌ی مفاهیم دیگر با توجه به مفهوم آزادی و در پیوند با آن طرح می‌شد، اما هیچ مفهوم دیگری از تجددخواهی به‌اندازه‌ی آزادی با نظام فکری سنتی ایران بیگانه نبود. برخی از مفاهیم، مانند برابری انسانی، اگر در کلیات آن مطرح می‌شد، می‌توانست این توهم را ایجاد کند که با مفهوم مساوات در اندیشه‌ی سنتی از نظر مضمون سازگار است، اما طرح درست مفهوم آزادی، اندیشه و واقعیت نظام حقوقی و سیاسی ایران را دچار مخاطره می‌کرد (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۱۳۲).



در اندیشه‌ها، غفلت ورزیده‌اند<sup>۳۰</sup>. اندیشمندان عصر مشروطه، اگرچه کوشیدند با نگاه تازه‌ای به نظام‌های سیاسی و حقوقی اروپا بنگرند و شیفته‌ی مفاهیم حق و آزادی‌های فردی شدند، اما همانند بسیاری از اندیشمندان امروز دریافته بودند که این مفاهیم بنیادی-که آنان فضیلت‌هاشان را می‌ستودند-از معجزه پدید نیامده، بلکه سرانجام یک فرایند استثنایی تاریخ و یا به تعبیری ثمره‌ی یک دگرگونی در الگوی معرفتی‌اند<sup>۳۱</sup> و تحقق آن‌ها در جهان ما، بدون صرف‌نظر کردن ارزش‌های سنتی مأنوس فضای عمومی ما امکان‌پذیر نبود (Shaygan, 1992: 4).

اگرچه سامان ایستهمی سنت در مواجهه با تحولات جدید ترک برداشت، اما این امر به هیچ‌وجه به معنای پایان سنت نبود. فضای جدید در ایران، در حالی شکل می‌گرفت که «گذشته نگذاشته بود» و حضور پررنگی داشت<sup>۳۲</sup>. روند تحولات تاریخی ایران در عصر جدید به نحوی است که رخنه‌ی تجدد غربی علی‌رغم ضربه‌ای که بر پیکر نظم قدیم وارد کرد، تداوم حیات آن را ناممکن نمی‌کند. در این دوره‌ی تاریخی، نظام سنت به عاملی نیرومند برای تحریک، اما نه هم‌گام و هم‌جهت با روند تحولات سایر ناحیه‌های این تمدن، حضور داشت و در زمانه‌ی ورود ایران به مناسبات عصر جدید و ورود دستاوردهای آن به ایران بی‌توجه به روند تحولات به راه خود می‌رفت. طباطبایی در پایان مکتب تبریز این «پایداری ایستهمی سنت» را چنین توصیف می‌کند:

«اگرچه هواداران سنت قدمایی، در خلوت خود، استوارتر از آن که تجددخواهان در «آستانه‌ی» دوران جدید ایستاده بودند، پایداری می‌کردند، اما گردابهای تجددخواهی هایل‌تر از آن بود که آرایش سپاه هواداران سنت قدمایی را بر هم

۳۰ به تعبیر دیگر، «تجددطلبان ما به میوه‌ی رسیده‌ی تجدد توجه دارند، نه به ریشه‌هایی که این میوه‌ها را پرورانده‌اند» (غنی‌نژاد، ۱۳۷۷: ۱۸).

### 31 Paradigm shift

۳۲ هانا آرنت در مقاله‌ی «میان گذشته و آینده» این منطق سنت در دوران جدید را به شیوایی به تصویر می‌کشد: «پایان سنت ضرورتاً به این معنا نیست که مفاهیم سنتی سلطه‌ی خود را بر اذهان مردم از دست می‌دهند. برعکس، گاهی به نظر می‌رسد که هم‌چنان که سنت نیروی حیاتی خود را از دست می‌دهد و خاطره‌ی آغاز آن به فراموشی سپرده می‌شود، سلطه‌ی مفاهیم و مقولات کلیشه‌شده بیش‌تر به صورت استبدادی درمی‌آیند؛ نیز ممکن است این طور باشد که نخست پس از آن که پایان سنت فرا می‌رسد، وقتی دیگر کسی علیه آن حتی شورش هم نمی‌کند، آن‌گاه به‌طور کامل روشن می‌شود که نیروی اجبار آن چقدر است» (آرنت، ۱۳۸۸: ۴۰).

نزند. این نکته را هنوز نتوانسته ایم به تفصیل باز کنیم که هواداران سنت قدمایی نه فرزند زمان بودند و نه توان مخالفت با آن را داشتند؛ آنان، در زمان و بیرون آن، با آن اما در خلاف جهت آن، نه از چنان نیرویی برخوردار بودند که به جانشین تجددخواهی تبدیل شوند و نه چندان سستی در ارکان نظام فکری آنان افتاده بود که جایی برای رقیب باز کنند» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۶۴۱).

با این اوصاف، عناصری از اپیستمه‌های متعارض می‌توانند «در یک زمان» در کنار هم قرار گیرند و یا به تعبیر فوکو «روی هم سوار شوند»، به نحوی که حضور یکی به معنای فقدان دیگری نیست و با ورود یکی دیگری پایان نمی‌یابد. این وضعیت، مصداقی بر این عبارت فوکو در دیرینه‌شناسی دانش است که می‌گوید: «سلسله‌ها در کنار هم قرار می‌گیرند، جایگزین هم می‌شوند، روی هم سوار می‌شوند و با یکدیگر تلاقی پیدا می‌کنند، بی‌آن که بتوان آن‌ها را به یک شکلهی خطی فرو کاست» (فوکو، ۱۳۹۲ الف: ۱۶).

رخداد تاریخی رویارویی با غرب، به حضور بی‌سابقه‌ی دو نظام معرفتی و دو شیوه‌ی اندیشیدن «منفک از هم و در کنار هم» منجر شده، که زبان و تاریخ مشترکی میان‌شان وجود ندارد؛ اما هم‌زمان به‌نحو غیرمنتظره‌ای در یک اقلیم می‌زیند و با گذر زمان در بی‌التفاتی کامل، این گسل هر روز ژرف‌تر از دیروز می‌شود. در همین حال، گاه‌گاهی وجهی از این دو درهم می‌آمیزند و پدیده‌های بی‌سابقه‌ای می‌آفریند. بر این اساس، می‌توان با استخدام مفهوم فوکویی «درهم‌تیدگی دو امر ذاتاً ناهمگون» به توضیح این وضع کوشید و این توصیه‌ی فوکو را مبنا قرار داد که می‌گوید: «باید به خاطر بسپاریم که ناهمگونی هرگز قاعده‌ای برای حذف نیست و هرگز مانع هم‌زیستی، اتحاد یا پیوند نمی‌شود» (فوکو، ۱۳۹۰: ۶۶). «درهم‌تیدگی امور ذاتاً ناهمگون» حاکی از یک هم‌نشینی نامتناسب و غریبی از عناصر نظام سنت و تجدد است که در این دوره از تاریخ به‌شکل غیرمنتظره‌ای یک‌جا و در یک صورت‌بندی واحد حضور به‌هم رسانده‌اند. در چنین وضعیتی «تقلیل دادن، شبیه‌ساختن، فشرده کردن یک گفتمان در دیگری، مسخ و تحریف دو گفتمان هویتی مدرن ایرانی به واسطه‌ی یک ناآگاهی دوسویه (هم از خود و هم از دیگری) بود که چیزی جز یک وضعیت

دو گانه‌ی ناموزون را به ارمغان نیاورد» (تاجیک، ۱۳۸۴: ۱۵۸).

با رسوب تجدد غربی و ناتوانی ما در ایجاد دگرگونی در الگوی معرفتی و بنیادهای فکری، وضعیتی ایجاد شده است که در آن، از منظر سطح تحلیل اپیستم‌ای، نظام‌های فکری ایران معاصر در میان دو جهان بیگانه از یکدیگر به سر می‌برند. این وضعیت را با وام‌گیری از ادبیات داریوش شایگان می‌توان شرایط «میان-اپیستمه»<sup>۳۳</sup> نام نهاد که فرآورده‌ی حضور و دوام دو دیدگاه ناهم‌ساز است و در آن دو جهان، روی هم افتاده و یکدیگر را «از شکل می‌اندازند». به باور وی، کژتابی یا تحریف‌های عمده‌ی این شرایط، نتیجه‌ی این «دوپارگی معرفتی» است که هم در سطح تفکر و هم در سطح خلیقیات و پی‌ریخته‌های اجتماعی منعکس می‌گردد (شایگان، ۱۳۷۴: ۲۲۴).

به نظر می‌رسد تحلیل این وضعیت، یعنی تداخل دو حوزه‌ی اپیستمیک که شایگان آن را وضعیت میان-اپیستم‌ای می‌نامد، مستلزم برداشتن گامی فراتر از چشم‌اندازهای یکپارچه‌ی مشخص شده توسط فوکو تحت عنوان اپیستمه است؛ چراکه برخلاف ساختارهای معرفتی اپیستم‌ها که کمابیش هم‌ریخت‌اند، در این جا هیچ هم‌ریختی بین فرم‌ها دیده نمی‌شود. فوکو در نظم اشیا بر این باور بود که «در هر فرهنگ مشخص و در هر لحظه‌ی معین، همیشه فقط یک اپیستمه وجود دارد که شرایط امکان تمام دانش‌ها را معین می‌کند»<sup>۳۴</sup> (فوکو، ۱۳۸۹ الف: ۳۷۱). اما شرایط معرفتی این تمدن‌های غیر غربی، مخالف این قول را نشان می‌دهد، به طوری که هم‌زمان در این فرهنگ‌ها اپیستم‌های قیاس‌ناپذیری مستقر شده‌اند؛ بلوک‌های مانع‌الجمعی که هر یک از آن‌ها یک دوره‌ی معینی را نمایندگی می‌کنند و توانسته‌اند با هم زندگی کنند، البته به قیمت از ریخت انداختن متقابل هم‌دیگر (Shaygan, 1992: 72). در این تمدن‌ها، قسمت قابل توجهی از «هستی» کماکان از طریق تشبیه و قیاسی فهم می‌شود که تداعی‌کننده‌ی فرهنگ فراواقعی جادویی است، در حالی که قسمت دیگر، با الهام از انسان‌شناسی و علوم انسانی ترسیم شده است:

### 33 Inter-episteme situation

۳۴ . البته فوکو در نوشته‌های واپسین خود بر مبنای طرح مفهوم آپاراتوس این نکته را روشن ساخت که چندین اپیستمه ممکن است هم‌زمان دارای هم‌زیستی و تعامل باشند، در حالی که هر یک جزئی از سیستم‌های دانش/قدرت متفاوت باشند. او در مصاحبه‌ای در تعریف جدید اپیستمه می‌گوید: «من می‌خواهم اپیستمه را به صورتی گذشته‌نگر به‌مثابه آپاراتوسی استراتژیک تعریف کنم که اجازه می‌دهد درون - من نمی‌گویم یک نظریه‌ی علمی اما - یک زمینه‌ی علمی، جدا از میان تمام اظهاراتی که ممکن می‌شود و کسانی که می‌پذیرند، در آن گفتن درست یا نادرست ممکن شود. اپیستمه، آپاراتوسی است که نه تنها جدایی درست از نادرست را ممکن می‌سازد، بلکه آن‌چه به‌عنوان امری «علمی» ممکن است را از آن‌چه ممکن نیست، مشخص می‌کند» (Foucault, 1980: 194).

«جایی که ما به لحاظ معرفت‌شناختی در آن واقع شده‌ایم، مکانی است در وقفه‌ی خط‌گسلی میان دو جهان قیاس‌ناپذیر، جایی بین دو پارادایم نامتجانس در تقاطع دو اپیستمه. اشاره شد که در این وضعیت میان-اپیستمه‌ای، این دو پارادایم با هم ملاقات می‌کنند (شبهه دو منعکس‌کننده‌ی صفحه‌ی نمایش چهره‌به‌چهره) و هر کدام دیگری را با تصاویر متقابل‌اش از ریخت می‌اندازد... در تقاطع این دو پارادایم، آن پارادایم قدیمی که حاوی محتوای یک آگاهی باقیمانده از ماقبل مدرنتیه است، ماده‌ی خام یک پارادایم جدید می‌شود؛ با زیرساخت‌های فلسفی پساهاگلی و محتوای ماقبل‌گالیه‌ای... در نقطه‌ی ملاقات این دو پارادایم کژتابی‌هایی از همه‌نوع پدید می‌آیند» (Shaygan, 1992: 77).<sup>۳۵</sup>

از منظر ایجابی محصولات فکری این وضعیت میان-اپیستمه را می‌توان ناشی از آمیزش عناصر ناهم‌سازی دانست که با یکدیگر ترکیب شده‌اند. درعین حال از منظر سلبی، این مفصل‌بندی، ترکیبی دویاره است، به این معنا که ارکان آن ناهم‌گون‌اند و هم‌دیگر را دفع می‌کنند. هنگامی که از منظر دیرینه‌شناسی به نظام‌های فکری ایران معاصر می‌نگریم، عموم گفتمان‌ها به‌رغم تفاوت‌های ظاهری‌شان به چنین اغتشاشی گرفتارند؛ اغتشاشی که از آمیزش عناصر نظام سنت و تجدد حاصل شده است. وجه مشترک همه‌ی این نظام‌های فکری، تعلق‌شان به یک فضای میان-اپیستمه‌ای است. به تعبیر دیگر، شالوده‌ی معرفتی دوتبی، که محورهای خود را از دو اپیستمه‌ی سنت و تجدد می‌گیرد، پی‌بنای نظام‌های فکری ایران معاصر است. همان‌گونه که فوکو در نظم اشیا در بررسی ساختارهای فکری حاکم بر اروپا، از روابط پنهانی مشترکی سخن می‌گوید که میان علم زیست‌شناسی، دستور زبان و علم اقتصاد حاکم‌اند، می‌توان از پی‌بنای مشترکی یاد کرد که ویژگی عام نظام‌های فکری دوره‌ی معاصر ایران‌اند. این پی‌بنای مشترک، وضعیت میان-اپیستمه‌ای است که در نقش اپیستمه‌ی این دوران، سیما و ساختار فکر معاصر را شکل می‌دهد.

نباید از نظر دور داشت که تحلیل اپیستمه‌ای نظام‌های فکری معاصر پیچیدگی‌های زیادی دارد و آنچه بر این پیچیدگی می‌افزاید، این قاعده است که به هر میزان از نظر زمانی از هر اپیستمه‌ای فاصله بگیریم، حقیقت بیشتری از

۳۵ . البته ذکر این نکته ضروری است که اگرچه تأکید شایگان بر نقش الگوهای معرفتی در فهم مسئله‌ی کشورهای غیرغربی بسیار آموزنده است؛ اما شایگان در این اثر، علی‌رغم آن که گوشه‌چشمی به دیرینه‌شناسی فوکویی دارد، اما کماکان از مفهوم ایدئولوژی دست نمی‌کشد. چنین برداشتی از مفهوم ایدئولوژی که همواره مورد نقد فوکو بود، منابع نظری این اثر را تا حدودی ناهم‌ساز کرده است. مفهوم اسکیزوفرنی و ایدئولوژی که شایگان در این اثر به کار می‌گیرد هر دو مبتنی بر نظریه‌ی سوژه است؛ حال آن‌که دیرینه‌شناسی تلاشی است برای نگارش تاریخ بدون ارجاع به سوژه.

خود را بر ما آشکار می‌سازد. چنان‌که دیوید اوون یادآور می‌شود: «نگاه خیره‌ی دیرینه‌شناسانه، از طریق مفهوم ایستمه، یادبودهایی کنایی<sup>۳۶</sup> می‌سازد، یادبودهایی که کلیت و تمامیت‌شان را تنها می‌توان از دور و با فاصله دید، و کنایی بودن‌شان بر فاصله مبتنی است، چون وقتی از ایستمه‌ی خاصی فاصله گرفته‌ایم، می‌توانیم تحلیل‌اش کنیم. به عبارت دیگر، همیشه درون معرفتی قرار داریم که قواعدش برای ما شناختنی نیست، و از مرزهایش نمی‌توانیم فراتر برویم» (اوون، ۱۳۹۴: ۲۲۸). با این تفصیل، در تحلیل ایستمه‌ی معاصر پوشیدگی‌های بسیاری مانع از آشکارگی بیشترِ آن خواهد شد.

## نتیجه‌گیری

دیرینه‌شناسی، ما را به حفاری در لایه‌های تاریخی فکری و کندوکاو در ناخودآگاه پیکره‌های دانایی در زیست‌بوم‌مان دعوت می‌کند. نکته‌ی چشم‌گیر این کندوکاو در این است که تمدن‌های غیرغربی کنونی در سایه‌ی دو شبکه‌ی نظم‌بخش بنیادی، پیکر یافته و به اشیا نظم می‌دهند و نیز در میانه‌ی دو الگوی معرفتی روزگار می‌گذرانند: نخست، الگوی معرفتی کهن زیست‌بوم خود که تداوم یافته و سپس، الگوی معرفتی برخاسته از انقلاب‌های بزرگ علمی یا ایستهمی مدرن که بعدها به‌طور ناقصی به این تمدن‌ها راه یافته است. میان این دو الگوی معرفتی، تنها با اختلاف‌های جزئی سروکار نداریم، بلکه از نظر روند تاریخی نیز تقارنی معکوس می‌بینیم. این وضعیت، به استقرار شکل‌بندی تاریخی خاصی انجامیده که در آن عناصر دو نظام دانایی متفاوت در کنار هم نشسته‌اند و در یک شبکه‌ی دیرینه‌شناختی، آرایش معرفتی عصر را بر مبنای نظمی دوطرفه و مغشوش رقم زنده‌اند. به گمان ما، اغتشاش‌ها، آمیزش‌ها و دوطرفگی‌های موجود در این قلمرو را باید در سطح دیرینه‌شناختی یا حوزه‌ی اپیستمیک رصد کرد، چراکه همگی مبنای دیرینه‌شناختی یکسانی دارند.

این صورت‌بندی تازه در همان حال که اجزا و مؤلفه‌هایش را از دو صورت‌بندی ناهم‌خوان تجدید غربی و سنت ایرانی می‌گیرد، در تقابل کامل با آن دو شکل از صورت‌بندی تاریخی قرار دارد. در غرب، صورت‌بندی مدرن در گسست اساسی و انفصالی قاطع با ایستهمی قبلی خود متولد شد. نظم کهن در نتیجه‌ی تضادها و تناقض‌های آشتی‌ناپذیر به پایان خود رسید و نظم جدید در شکلی حیرت‌آور و خارق‌العاده از دل آن سر برآورد. تمامی دگرگونی‌های روی‌داده در عرصه‌ی الگوهای معرفتی غرب متجدد که به زایش ذهنیت جدید در آن انجامید، به سبب فقدان تجربه‌ی گسست،<sup>۳۷</sup> خارج از حوزه‌ی شنوایی تمدن‌های غیر غربی قرار دارد. اکنون صورت‌بندی معاصر آنان، «همان» صورت‌بندی سنتی هم نیست که بین اجزا و ارکان، روح و پیکر، ریخت و محتوا و به‌طور کلی عناصر آن، هارمونی‌هایی دیده می‌شد.<sup>۳۸</sup>

۳۷ هم‌صدا با عابد الجابری باید گفت که گسست معرفت‌شناختی مورد نظر ما با نظریه‌ای که خواهان انداختن میراث در موزه‌ها و ترک آن است، هیچ‌گونه ارتباطی ندارد؛ «گسستی که خواهان آن هستیم نه گسست با میراث، بلکه گسست، با نوعی رابطه با میراث است که ما را از «موجوداتی میراثی» به «موجودات دارای میراث» تبدیل می‌کند» (جابری، ۱۳۸۷: ۳۳). بنابراین مسئله نه گسست و کنار گذاشتن موضوع میراث، بلکه گسست در شیوه‌ی اندیشیدن در مورد خود و میراث است.

۳۸ برای نمونه، می‌توان به هم‌شکلی‌های قابل ملاحظه‌ای که بین فقه سنتی و نظام‌های سلطانی به‌عنوان ارکان دنیای قدیم وجود داشت اشاره کرد.

فرجام سخن آن‌که اگرچه در تجربه‌ی تجدد، سیل عظیم مفاهیم از غرب سرازیر می‌شود، اما به سبب فقدان تحول جدی در الگوهای معرفتی درونی، این مفاهیم در شالوده‌ی معرفتی نظام سنت فهمیده می‌شدند و به همین جهت دچار کژتابی می‌شوند. به تعبیر بهتر، در حالی عناصر متعلق به اپیستم‌های متجدد در این دوران به ایران راه می‌یافت که اپیستم‌های ماقبل مدرن نیز حضوری پررنگ داشت و تداخل این اپیستم‌ها به استقرار یک وضعیت میان-معرفتی در ایران این دوران انجامید، وضعیتی که در آن گفتمان‌مندی‌ها به صور متضادی نظام پیدا می‌کنند.



## منابع

### الف) منابع فارسی

- آجودانی، ماشالله. (۱۳۸۲). **مشروطه ایرانی**، تهران: اختران.  
 بر، فرانسوا در میشل فوکو. (۱۳۹۲ ب). **در باب تاریخ اندیشه**، ترجمه محسن حسنی، تهران: نشر جاوید.
- آرنت، هانا. (۱۳۸۹). **بین گذشته و آینده**، ترجمه سعید مقدم، تهران: انتشارات اختران.
- اسمارت، بری. (۱۳۸۵). **میشل فوکو**، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران: اختران.
- اوون، دیوید. (۱۳۹۴). **بلوغ و مدرنیته**، ترجمه سعید حاجی‌ناصری و زانیار ابراهیمی، تهران: رخداد نو.
- بشیریه، حسین. (۱۳۷۸). **دولت و جامعه مدنی** (گفتمان‌های جامعه‌شناسی سیاسی)، قم: **نقد و نظر**.
- برک، پیتر. (۱۳۸۹). **انقلاب تاریخنگاری فرانسه**، ترجمه کامران عاروان، تهران: نشر تاریخ ایران.
- پین، مایکل. (۱۳۷۹). **آلتوسر فوکو لاکان**، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
- تاجیک، محمدرضا. (۱۳۸۴). **روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان**، تهران: فرهنگ گفتمان.
- توکلی طرقي، محمد. (۱۳۸۱). **تجدد بومی و بازانديشي تاريخ: مجموعه مقالات**، تهران: نشر تاریخ ایران.
- جابری، عابد. (۱۳۸۷). **ما و میراث فلسفی مان**، ترجمه محمد باقر آل‌مهدی، تهران: نشر ثالث.
- دریفس، هیوبرت؛ رابینو، پل. (۱۳۷۶). **فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنیوتیک**، ترجمه‌ی حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- دلوز، ژیل. (۱۳۸۶). **فوکو**، ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- دوستدار، آرامش. (۱۳۷۷). **درخشی‌های تیره**، پاریس: انتشارات خاوران.
- دولاکامپانی، کریستین. (۱۳۸۰). **تاریخ فلسفه در قرن بیستم**، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر آگاه.
- رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۹۳). **فرهنگ پسامدرن**، تهران: نشر نی.

- شایگان، داریوش. (۱۳۷۴). **زیر آسمان‌های جهان؛ گفتگوی داریوش شایگان با رامین جهانبگلو**، ترجمه نازی عظیمیا، تهران: فرزانه روز.
- طباطبایی، جواد. (۱۳۷۴). **ابن خلدون و علوم اجتماعی**، تهران: طرح نو.
- طباطبایی، جواد. (۱۳۸۴). **مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی**، تبریز: ستوده.
- فوکو، میشل. (۱۳۸۹ الف). **نظم اشیا**، ترجمه یحیی امامی، تهران: مطالعات فرهنگی.
- فوکو، میشل. (۱۳۸۹ ب). **حیات: تجربه و علم، در تئاتر فلسفی**، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل. (۱۳۹۰). **تولد زیست‌سیاست**، ترجمه رضا نجف زاده، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل. (۱۳۹۲ الف). **دیرینه‌شناسی دانش**، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل. (۱۳۹۲ ب). **در باب تاریخ اندیشه**، ترجمه محسن حسنی، تهران: نشر جاوید.
- غنی نژاد، موسی. (۱۳۷۷). **تجدد و توسعه‌طبی در ایران**، تهران: مرکز.
- کویره، الکساندر. (۱۳۸۷). **گذار از جهان بسته به کیهان بی‌کران**، ترجمه علیرضا شمالی، تهران: نگاه معاصر.
- گاتینگ، گری. (۱۳۹۰). **فلسفه‌های قاره‌ای علم: مقالاتی از هگل، برگسون، باشلار، هوسرل، هایدگر، فوکو، کاسیرر، دلوز و دیگران**، ترجمه پریسا صادقیه، ویراستار رضا علیزاده‌مقمقانی، تهران: روزنامه ایران، موسسه انتشاراتی.
- معصومی همدانی، حسین. (۱۳۷۰). **سرگذشت اندیشه‌ها، تهران: نشر دانش**، خرداد و تیر، شماره ۶۴.
- منوچهری، عباس. (۱۳۸۸). **بنیان‌های اندیشه فوکو**، در علیرضا جاوید، **نقد ساختار اندیشه**، تهران: نشر جاوید.
- میلز، سارا. (۱۳۸۹). **میشل فوکو**، ترجمه داریوش نوری، تهران: نشر مرکز.

## ب) منابع غیر فارسی

Dean, Mitchell. (1994). **Critical and effective histories: Foucault's methods and historical sociology**, London and New York: Routledge.

Downing, Lisa. (2008). **The Cambridge Introduction to Michel Foucault**, New York: Cambridge University Press.

Gutting, Gary. (1989). **Michel Foucault's archaeology of scientific reason**, New York: Cambridge University Press.

Foucault, Michel. (1965) **Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason**, Translated from the French by Richard Howard, New York: Vintage Books.

Foucault, Michel. (1973). **The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception**, Translated by A. M. Sheridan Smith, London.

Foucault, Michel. (1980). **Power/Knowledge; Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977**, Ed. Colin Gordon, Translated by Colin Gordon, New York: Pantheon.

Foucault, Michel. (1988). *Power and Sex*, Translated by David J Parner, in Lawrence D. Kritzman, ed. **Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984**, New York and London: Routledge.

Habermas, Jürgen. (1987). **The Philosophical Discourse of Modernity**, Translated by Frederick Lawrence, New York: Cambridge University Press.

Major-Poetzl, Pamela. (1983). **Michel Foucault's Archaeology of Western Culture**, University of North Carolina Press.

Shaygan, dariush. (1992). **Cultural Schizophrenia, Islamic Societies Confronting the West**, Translated from the French by John Howe, London: Saqi books.

## ج) منابع اینترنتی

Clare, O'Farrell. (2007). Key concepts, available at:  
<http://www.michel-foucault.com/concepts/index.html>