

چهره‌های جنون؛ از فوکو به ابن حبيب نیشابوری

عارف دانیالی*
حسین گلچینی**
زین‌العابدین فرامرزی***

تاریخ دریافت: ۹۶/۹/۶
تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۱۹

چکیده

ابن‌حبيب‌نیشابوری در کتاب خویش - که ذیل ادبیات صوفیانه دسته‌بندی می‌شود- اقسام معانی جنون را برمی‌شمرد؛ در این طبقه‌بندی، هرگز جنون، بیماری پنداشته نمی‌شود و نقطه مقابل خردمندی نیست. دیوانه کسی است که سبکی متفاوت از زندگی همگانی را برمی‌گزیند و هنجارهای رسمی را زیر پا می‌نهد. بدین ترتیب، دیوانه همچون نقاد اجتماعی-سیاسی بازنمایی می‌شود. دیوانگی، زبان حاشیه‌نشینان و مطرودان است. از این‌روست که همواره شکل طنز و هجو به خود می‌گیرد و سلسله مراتب معرفتی-اخلاقی را باژگونه می‌سازد. فوکو نیز گفتمان روانپزشکی که تحت کردارهای شکاف‌انداز، دوقطبی «عقل-جنون» را برمی‌سازد و کردار اندیشیدن به شیوه متفاوت را منتفی می‌سازد، به نقد می‌کشد. از دید فوکو، روانپزشکی ابزار کنترل اجتماعی و حذف سوژه‌های تکین است. این رهیافت، نگاه فوکو را به فهم ابن‌حبيب نیشابوری از جنون نزدیک می‌کند. البته برخلاف ابن‌حبيب نیشابوری، فوکو از هرگونه تفسیر رمانتیک یا ذات‌گرایانه از یک باطن معصومانه امتناع می‌ورزد. فوکو، هرگونه بازگشت به گفتمان‌های پیشامدرن را همچون رهیافتی ارتجاعی نفی می‌کند. او به مفهوم جنون توجه می‌نماید از این حیث که شکلی از سیاست‌ورزی غیررسمی را ممکن می‌کند: نوعی اعمال قدرت از پایین به بالا، فراروی از کردارهای تقسیم‌کننده. به عبارتی دیگر: فراسوی نیک-بد یا صدق-کذب. اما ابن‌حبيب نیشابوری، در چارچوب گفتمان صوفیانه، از زبان شیدایان یک گفتمان هژمونیک علیه گفتمان فلسفی می‌سازد. مقاله حاضر با مقایسه دیدگاه ابن‌حبيب‌نیشابوری با فوکو می‌کوشد از شباهت‌های ظاهری به تفاوت‌های گفتمانی برسد.

کلید واژه‌ها: ابن‌حبيب نیشابوری، فوکو، جنون، کردارهای تقسیم‌کننده، تفاوت، قدرت، ذات‌گرایی.

* عضو هیئت علمی گروه الهیات، رشته فلسفه، دانشگاه گنبد کاووس. (نویسنده مسئول) آدرس الکترونیکی: Aref—danyali@gonbad. ac. ir

** عضو هیئت علمی گروه الهیات، رشته فلسفه، دانشگاه گنبد کاووس آدرس الکترونیکی: Golchini@gonbad. ac. ir

*** عضو هیئت علمی گروه ادبیات، رشته ادبیات عرب، دانشگاه گنبد کاووس آدرس الکترونیکی: Faramarzi@gonbad. ac. ir

مقدمه

ابوالقاسم حسن بن محمد بن حبیب نیشابوری (متوفی ۴۰۶ ه.ق) در کتاب *دیوانگان خردمند* احوال برخی مجنونان و شیدایان را بازمی‌گوید: دیوانه‌های فارس، دیوانگان عرب‌تبار، زندهای دیوانه و دیوانگان بی‌نام و نشان. ضرورت تألیف چنین کتابی از کجا آمده است؟ مولف ماجرا را نقل می‌کند:

«یکی از دوستان به اصرار از من خواست تا کتابی را در ذکر خردمندان دیوانه و اوصاف و اخبار آنها بنگارم. از این خواسته او چشم‌پوشی کردم تا اینکه اصرار او استمرار یافت. من نیز چاره‌ای جز این نیافتم که درخواست وی را اجابت نمایم و مراد وی را برآورم...»^۱

این درخواست را نباید از جنس تفنن یا تصنع تلقی کرد؛ مولف در اجابت درخواست دوست خویش می‌خواهد کتابی بنویسد که بر کتاب‌های پیشینیان خود که دربارهٔ این موضوع نوشته شده‌اند، سبقت جوید و با تفصیل بیشتر زوایای تجارب و احوال جنون را بشکافد؛ نوشته‌های پرآوازه‌ای مانند کتاب جاحظ، کتاب ابن ابی‌الدنیا، کتاب احمد بن لقمان و کتاب ابوعلی سهل بن علی بغدادی: «هریک از این کتابها تنها در یک جزء یا کمتر به این موضوع پرداخته بود».^۲

اگرچه این کتاب ذیل «ادبیات صوفیانه» جای می‌گیرد، اما همانگونه که ابن حبیب نیشابوری، مولف کتاب، به درستی اشاره می‌کند، کتابی «منحصربفرد» و «بی سابقه» است، از آن حیث که مسألهٔ جنون را به عنوان «پرسش محوری کتاب» مطرح می‌کند و می‌کوشد بطور مفصل به اقسام دلالت‌های جنون بپردازد و از آن رمزگشایی کند. اگرچه در ادامهٔ کتاب همچون سایر متون صوفیانه به حکایات مجنونان نیز می‌پردازد.

فوکو نیز کتابی با عنوان *جنون و تمدن* یا *تاریخ جنون* دارد. برای فوکو نیز مفهوم جنون همچون یک «پرسش فلسفی» پدیدار می‌شود. بنابراین، هم نزد فوکو و هم ابن حبیب نیشابوری، جنون یک «مسألهٔ بنیادین» است که با مسائل «هستی‌شناسی»، «معرفت‌شناسی»، «سیاست» و «اخلاق» پیوند می‌خورد.

اهمیت ثبت احوال دیوانگان چه می‌تواند باشد؟ مولف کتاب، شرحی مبسوط بر معانی و اقسام دیوانگی می‌نگارد تا تکثر و پیچیدگی مفهوم جنون را پیش چشم خواننده نهد و فهم متعارف را به چالش کشد. مسألهٔ محوری رابطهٔ با یک «دیگری» است که از تعاریف رسمی

۱. ابن حبیب نیشابوری، ۱۳۹۴: ۱۶

۲. همان: ۱۷

انسان بودن فراتر می‌رود. جامعه‌ای که بتواند با چنین «دیگری نامتعارفی» به تسامح برخورد کند، بی‌گمان صلح و امان را در تمامی روابط انسانی تسری خواهد بخشید. مولف کتاب از چشمان دیوانگان به جهان نظر می‌کند. این تغییر منظر، منتهی به مکاشفه‌هایی بی‌سابقه می‌شود که در شکل «ارزشگذاری دوباره ارزش‌ها» نمودار می‌گردد؛ مگای گشوده می‌شود در بُن هر آنچه که تاکنون طبیعی و مشروع پنداشته می‌شد؛ خنده دیوانه به هر آنچه که جدی و سخت می‌نماید، از همین روست. در این کتاب، چون دیوانه زبان می‌گشاید نقدهایی بنیادین به آداب و عادات مردمان و حاکمان ظاهر می‌شود. نقدهای دیوانه آنجایی مشروعیت می‌یابد که مدعی او به اتصال با معارف غیبی به رسمیت شناخته شود. پس اذن ورود به جهان این دیوانگان به معنای مواجهه با سرزمینی ماورایی است.

در جهان اسلام همواره مفهوم جنون در کانون فرهنگ و تاملات انسانی قرار داشته است. متون اکابر صوفیه مشهورترین مستندات را در این زمینه پیش می‌نهند. از مشهورترین این متون می‌توان از کتاب *تذکره‌الاولیای عطار نیشابوری* یاد کرد. در واقع، بخش اعظم این متون روایت دیوانگی است از رابطه انسان با جهان ناسوت و لاهوت. اما مکتوبات صوفیه بیشتر کشکولی است از حکایات احوال مجنونان. کتاب *دیوانگان خردمند* نیز در زمره این مکتوبات جای می‌گیرد، آنجا که معطوف به ذکر قصص این مجنونان می‌شود. اما شاخصه تمایزبخش این کتاب، صفحات آغازینی است که بنحو مبسوط از طبقه‌بندی معانی جنون سخن به میان می‌آورد و رویکردی تحلیلی به مفهوم جنون اتخاذ می‌کند.

شاید در جهان اسلام، از مهمترین دانشمندانی که می‌کوشد تا به تحلیل مکانیسم جنون در ارتباط با عالم معنا و غیب بپردازد، ابن خلدون است؛ در واقع، براساس تحلیل ابن خلدون می‌توان قدر مشترک تجاربی همچون «مرگ»، «خواب» و «جنون» را کشف کرد؛ سه مفهومی که به کرات در متون صوفیه، از جمله در کتاب *دیوانگان خردمند*، در یک زنجیره هم‌نشینی دلالت‌ها ظاهر می‌شوند. در هر سه مورد با تضعیف بدن و تعطیل حواس، ادراکات غریب بر آدمیان مکشوف می‌گردد؛ بدن به عالم حواس زنجیر است و هرچه تعلق به بدن کمتر شود، جهان اسرار بیشتر بر او رخ می‌نماید، اگرچه در این انکشاف‌ها، رازهای حق و باطل به هم آمیخته و مشوب است:

«و اما غیبگویی دیوانگان بدان سبب است که تعلق نفوس ناطقه آنان به بدن ضعیف است و این امر اغلب به علت فساد مزاج و ضعف روح حیوانی در امزجه آنها است و از این رو نفس

دیوانه به سبب درد و رنج نقصان و بیماری روح مستغرق و فرو رفته در حواس نیست»^۱. لذا دیوانه، «مدتی از جهان حسی غیبت می‌کند و لحظه خاصی به عالم روح می‌پیوندد و از آن جهان ادراک می‌کند و بعضی از صورت‌ها در نفس وی نقش می‌بندد و خیال آنها را باز می‌گیرد و چه بسا که در این حالت بی‌آنکه خود اراده کند سخنانی بر زبان او جاری می‌شود»^۲. در جهت همین اختلال در بدن و حواس است که دیوانگان ریاضت‌های مردافکنی بر خود هموار می‌کردند. ریاضت‌هایی همچون گرسنگی‌های طویل مدت که در کتاب *دیوانگان* خردمند از آنها حکایت‌های بسیار منقول است.

در سنت غرب نیز تجربه دیوانگی بن‌مایه مکتوبات پرشماری است. به عنوان مثال، کتاب *در ستایش دیوانگی* نوشته اراسموس (۱۴۶۹-۱۵۳۶ م) قرینه دقیقی برای کتاب *دیوانگان خردمند* است که از مشهورترین کتب عصر رنسانس است. این کتاب، اولین اثری است که بیداد هولناک مقامات مذهبی مسیحی خاصه رهبران دیوانهای تفتیش عقاید را با زبان شوخی و طنز مورد انتقادی صریح و سخت قرار می‌دهد. زبان دیوانگی، زبان شوخ‌طبعی است اما شوخی و مزاحی که بر مبانی مستحکمی استوار است و از دایره عقل خارج نیست. همچنانکه زبان طنز در برابر کبر و فخر کلام مدرسی، بسی فروتن و خاکسار است. از دید اراسموس، اگر جامعه تحمل شنیدن صدای جنون را ندارد، از آن روست که گوش خلائق تنها به تملق و تمجید خو کرده و هرچه را که شئون و آداب متعارف زندگی آنها را تخطئه کند بر نمی‌تابند.

در هر دو کتاب *دیوانگان خردمند* و *در ستایش دیوانگی*، جنون واسطه‌ای است برای انتقال معرفت و نقد اجتماعی. میشل فوکو در کتاب *تاریخ جنون* از نوشته اراسموس بهره‌ی فراوانی می‌گیرد تا نشان دهد که آنچه که بشر مدرن از قرن نوزدهم به بعد، تحت تاثیر گفتمان روانپزشکی، درباره دیوانگی روایت می‌کند، نه یک رهیافت طبیعی و جهانشمول، بلکه حادثه‌ای تاریخی است که هرگز در جهان انسان ماقبل مدرن سابقه نداشته است: روانپزشکی، گسستی در الگوی معرفت بود؛ مگای عظیم که دیوانه را از تماس با قلمروی معنا محروم ساخت.

نگارنده در کتاب حاضر کوشیده تا نخست مفردات متشابه میان رویکرد ابن حبیب نیشابوری و فوکو به جنون را استخراج کند؛ مفرداتی همچون فراروی از دوقطبی عقل-جنون، مقاومت در برابر خود-بیمارانگاری، سبک زیستن متفاوت، امر بازنمایی ناپذیر، سیاست‌ورزی غیررسمی و

۱. ابن‌خلدون، ۱۳۹۳: ۱۹۷.

۲. همان: ۱۹۷.

نقد قدرت نهادین. سپس در مرحله بعدی، در کنار شباهت‌ها و نزدیکی‌های مفهوم دیوانگی در جهان ابن حبیب نیشابوری و انگاره‌های فوکویی، از تفاوت‌های بنیادین میان این دو نیز نمی‌توان بی‌اعتنا گذشت: آیا این گزاره‌های متشابه، دلالت‌های گفتمانی یکسان دارند یا خیر؟ آیا میان نقدهای گفتمانی پیشامدرن (عرفان صوفیانه: ابن حبیب نیشابوری) به گفتمان مدرن (روانپزشکی) با نقدهای پست مدرن (فوکو) پیوستگی وجود دارد یا گسست؟

شاید بتوان آن شأنی که کتاب اراسموس در تاریخ غرب دارد، در سنت ایرانی-اسلامی برای کتاب ابن حبیب نیشابوری قائل شد؛ کتابی که در زیر تلی از فراموشی مدفون شده است. فوکو به کتاب اراسموس بازگشت، ما نیز به کتاب ابن حبیب نیشابوری باز می‌گردیم.

داستان جنون به روایت فوکو

در جهان مدرن رابطه‌ای یکسویه و نامتقارن با دنیای جنون برقرار شد. اما آیا همیشه در طول تاریخ اینگونه بوده است؟ آیا جنون همیشه منزوی و خاموش بوده است؟ فوکو از روزگاری سخن می‌گوید که آدمیان در قرب جنون می‌زیستند و با دیوانگان همنشینی و همسخنی داشتند. قرنطینه دیوانگان در مکانی همچون تیمارستان به قرن نوزدهم باز می‌گردد. پیش از آن هنوز خطوط قاطعی که میان افراد جامعه مرزبندی کند، وجود نداشت. دیوانگان در مکان‌های عمومی در رفت و آمد بودند و سخن می‌گفتند و داوری می‌کردند و پند و اندرز می‌دادند. تا اینکه پینل در تاریخ پدیدار شد و دیوانه از قلمروی معرفت و اخلاق و سیاست به بیرون رانده شد. این طرد جنون از حوزه عمومی مصادف بود با ظهور روانپزشکی در غرب. فوکو می‌کوشد تاریخ انقطاع آدمیان از جنون را بنویسد:

«تاریخ این شکل دیگر دیوانگی را باید نگاشت؛ شکل دیگری که در آن، خرد حاکم انسان همسایه او را محبوس می‌کند و انسان‌ها از طریق این عمل و با واسطه زبان بی‌رحمانه نادیوانگی با یکدیگر رابطه برقرار می‌کنند و وجود یکدیگر را به رسمیت می‌شناسند... باید تلاش کنیم در اعماق تاریخ به درجه صفر دیوانگی در سیر جنون دست یابیم، یعنی زمانی که برداشت انسان از جنون یکدست و نامتمایز نبود، زمانی که مرزبندی (میان عقل و جنون) خود هنوز مرزبندی نشده بود.»^۱

درجه صفر دیوانگی، نقطه‌ای است که هنوز پیوند عقلانیت و دیوانگی از هم گسیخته نشده و

۱. فوکو، ۱۳۸۱: ۱

این دو مفهوم نسبت به یکدیگر بیرونی نشده بود، به نحوی که تبادل میان آنها را ناممکن ساخته باشد. در واقع، رابطه با جنون در هر دوره‌ای بیانگر صورتبندی ویژه گفتمان قدرت در مواجهه با «دیگری» است. به عبارتی دقیق‌تر، نسبت «عقل به جنون» همچون رابطه «خود با دیگری» عینیت می‌یابد.

فوکو به یونان باستان ارجاع می‌دهد؛ آنجایی که تقابل دوگانه «عقل-جنون» وجود ندارد: «یونانیان با آنچه نابخردی می‌نامیدند، پیوند داشتند. این رابطه صرفاً رابطه حاکم و محکوم نبود؛ وجود تراسیماخوس^۱ یا کالیکس^۲ برای اثبات آن کافی است، هرچند گفتار امثال آن دو در چارچوب دیالکتیک اطمینان‌بخش سقراط به ما رسیده است. اما نطق (لوگوس) یونانیان وجه متقابل نداشت»^۳.

آیرونی^۴ سقراطی، صورتکی از جنون است: دست‌انداختن خرد توسط خرد. جنون، شکافی در دل خرد سقراطی است و نه چیزی بیرون از آن یا همچون زائده. چنین خردی هیچ‌گاه یکپارچه و توپُر و تمامیت‌یافته نیست. همین شکاف و گسست است که دائماً افلاطون را به سمت اسطوره می‌کشاند تا بتواند از طریق آنها، این درزها و سوراخ‌های زبان عقلانی-منطقی را بپوشاند. بنابراین، زبان جنون، نه یک نقصان و رخنه، بلکه وجهی التیام‌بخش دارد که در بطن لوگوس جای گرفته است؛ اسطوره، واسطهٔ عروج عقل به جهانی رازآمیز است و هرگز در دایرهٔ پریشان‌گویی‌ها و هذیان‌ها و خواب‌ها استقرار نمی‌یابد. بقول فوکو:

«شناخت یعنی داشتن لوگوس و میتوس... شناخت فقط عقلانیت نیست، و شناخت در حیات تاریخی فقط لوگوس نیست و سرچشمهٔ دومی به نام میتوس وجود دارد. اگر به بحث میان پروتاگوراس و سقراط رجوع کنیم، هنگامی که پروتاگوراس پرسشی را در مورد سیاست حق تنبیه کردن و قدرت آن مطرح می‌کند، می‌گوید که اندیشه‌اش را در باب میتوس تدقیق خواهد کرد و توضیح خواهد داد. میتوس مرتبط است با لوگوس»^۵.

در قرون وسطا نیز مفهوم جنون الهی مرکزیت دارد؛ نوعی جنون مقدس که خطاب به

۱. تراسیماخوس: خطیب سوفسطایی یونانی (مخاطب سقراط در جمهوری)

۲. کالیکس: یکی از شخصیت‌های گرگیاس افلاطون. در برابر عدالت سقراطی، از خشونت و عدم اعتدال دفاع می‌کرد.

۳. همان: ۳

4. Irony

۵. فوکو، ۱۳۸۹: ۳۰۴

مردمان نجوا می‌کرد: «من به گوش تو سخن‌های نهان خواهم گفت». گویی دیوانه از کوره‌راه‌های ناشناخته‌ای می‌آمد که معارفی غریب در خود نهان داشت. همین «نهان بینی» بود که رابطه‌ای پیچیده با مفهوم جنون را در قرون وسطا ممکن کرده بود:

«از قرون وسطا تا عصر رنسانس، منازعه انسان با دیوانگی، منازعه‌ای پر رنج و جدل بود که انسان را با نیروهای نهانی عالم رو در رو می‌کرد؛ در آن حال تصاویری که در آنها از هبوط بشر، تحقق مشیت الهی، حیوان، استحاله و اسرار شگفت‌انگیز معرفت سخن می‌رفت، تصور انسان از جنون را در خود فراگرفته بود.»^۱

نظم الهی و پیروزی محتوم آن، موجب رستگاری همه چیز می‌شود، حتا جنون. در عصر رنسانس، از نیمه دوم قرن پانزدهم، جنون سیمایچه و صورتک همیشگی نقاشی‌ها و داستان‌ها بود: از نقاشی «کشتی دیوانگان» اثر هیرونیموس بوش گرفته تا کتاب *ستایش دیوانگی* اراسموس (۱۵۰۹م). کلام و تصویر در هماهنگی با یکدیگر، مضمونی مشترک یعنی داستان جنون را روایت می‌کردند؛ دیوانگانی که جدیت و ثبات جهان را به سخره می‌گرفتند و مرگ همچون حدنهایی و تجربه‌ای مرزی را به درون و مرکز زندگی می‌کشاندند. حلقه عظیم دیوانگی تمامی تجربه‌های زندگی را در حصار خود گرفته است. تصاویر مکرر جنون، تجسد زوال مستمر جهان بود. مرگی که از درون، همه چیز را پوچ و تهی کرده است. آخرالزمان با ما است:

«این تصاویر توصیف آشوب عظیم طبیعت است: کوه‌ها متلاشی می‌شوند و به دشت بدل می‌گردند، اجساد مردگان از دل زمین بیرون می‌ریزند و استخوان‌های آنان از عمق گور برون می‌آیند؛ ستارگان از آسمان فرو می‌افتند، زمین آتش می‌گیرد و همه موجودات زنده می‌خشکند و می‌میرند. فرارسیدن آخر جهان دیگر امری گذرا و وعده مرحله‌ای تازه نیست، حلول شیبی است که در آن خرد پیر جهان در غرقاب نیستی فرو می‌رود.»^۲

تصویر دیوانگی از چه رو انسان رنسانس را مجذوب خود کرده بود؟ داستان از این قرار بود: «جنون انسان را مجذوب می‌کرد زیرا معرفت پنداشته می‌شد. جنون معرفت بود، قبل از هرچیز از آن رو که این صور بی‌معنا در واقعیت عناصر معرفتی صعب و باطنی بودند که همگان بدان راه نداشتند. این صورتهای شگفت‌انگیز از ابتدا در عرصه سر عظیم جای داشتند... دیوانه با سادگی معصومانه خود، این معرفت غیرقابل دسترس و خوفناک را در

۱. فوکو، ۱۳۸۱: ۵

۲. فوکو، ۱۳۸۱: ۳۰

اختیار داشت. در حالی که انسان صاحب خرد و فرزانیگی تنها اشکال جزئی و تکه تکه معرفت را... ادراک می‌کرد، دیوانه آن را در گویی سالم و بی‌عیب به‌طور کامل در دست داشت»^۱. عصر کلاسیک (نیمه دوم قرن هفدهم تا اواخر قرن هجدهم) آوای جنون را به خاموشی کشاند و دیوانگان را در مراکز اقامت اجباری محبوس ساخت. این حبس دیوانگی به معنای انقطاع کامل دیوانه از جامعه انسانی بود؟ خیر. جنون در عصر کلاسیک همواره در مرزهای انسانیت در حال پرسه‌زدن بود و همچون مگایی بود که هر لحظه ترس آن می‌رفت که انسان را در خود فرو بلعد. لذا در این زمانه اگرچه جنون قدرت پاسخگویی به خرد را از دست داده بود اما همچنان لحظه‌های تعدی و تعرض به مرزهای خرد دیده می‌شد؛ همچنان «نگاهی دوسویه» میان خرد و دیوانگی رد و بدل می‌شد: «زیرا انسان عاقل می‌توانست در وجود دیوانه، همچون خیره‌شدن در آینه، لحظه حتمی زوال و انحطاط خویش را مشاهده کند.»^۲. بدین‌گونه جنون ابژه صرف عقلانیت نبود، بلکه می‌توانست در مقابله و روردرویی با عقل صدای خود را بیابد: «گویی چشمان خرد کلاسیک در چشمان جنون انعکاس خویشتن را می‌یافت: لحظه هبوط به جهان تاریک حیوانی»^۳. درواقع، اگرچه جنون همچون نشان حیوانیت ظاهر شده بود اما هنوز درجه‌ای پیوستگی میان عالم انسانی و عالم حیوانی وجود داشت؛ هنوز در بزنگاه‌هایی زبان صامت دیوانگی امکان تخطی به قلمروی روشن و شفاف منطق عقل را می‌یابد و می‌تواند انسجام عقلانیت را درهم کوبد و با خنده‌ای هراسناک، آن را به سخره گرفته و قطعیتش را فروپاشد: همواره سایه‌هایی، روشنی عقل را تهدید می‌کنند. گویی آن باروهای بلند مراکز اقامت اجباری ریشه در یک ترس داشت: ترس از آشکارگی نسبت پنهان عقل و جنون.

در واقع، از دید فوکو، در عصر کلاسیک «جنون هنوز به قلمروی موجودات رازآمیز جهان تعلق داشت و در میانه آنها می‌زیست»^۴. لذا تا آستانه مدرنیته همچنان رابطه انسان با دیوانگی آمیزه‌ای بود از حرمت، خشیت و هراس. جنون تا آن زمان هرگز به ابژه‌ای منفعل و شی‌ءواره تقلیل نیافته بود و در منطقه صفر نیرو قرار نداشت. تنها در عصر مدرن (اواخر قرن هجدهم و قرن نوزدهم) خرد توانست بتمامه خود را از

۱. فوکو، ۱۳۸۱: ۲۸-۲۹

2. Foucault, 1991: 248

۳. دانیالی، ۱۳۹۳: ۱۰۵

4. Foucault, 1997a: 41

دست‌درازی‌های دیوانگی خلاص سازد و رابطه‌ای یکسویه و نامتقارن با آن برقرار سازد: نگاه خیره روانپزشک تا اعماق روح دیوانه رسوخ می‌کرد و آن را همچون ایزه‌ای منفعل به روشنا می‌آورد. چشمان خیره‌ای که هیچ پاسخی نمی‌یابد. هرگونه گفتگویی میان جهان انسانی و جهان دیوانگی قطع شد و صلاحیت و قابلیت حقیقت و معرفت از بخشی از جامعه انسانی (دیوانگان) سلب شد. اکنون دیگر دیوانه نه تنها نمی‌توانست راز جهان را برای آدمیان بازگو کند، بلکه در توهمات و هذیان‌های خویش حتی از خود بی‌خبر بود. دیوانه، نه صاحب معرفت، بلکه یک بیمار روانی است: «سرانجام پزشکان شاهد آن بودند که او (دیوانه) بعد از دودلی‌ها و درنگ‌های طولانی، با توافق قلبی خویش به جمعیت بیماران می‌پیوندد.»^۱ دیوانه همچون بیماری خطرناک که از خود هراسان است، خود را به جامعه پزشکان و نهاد بیمارستان نحویل داد. قضیه روشن است: کدامین بیمار می‌تواند با پزشک خود مواجه کند؟! بدین ترتیب، جنون از خانه عقلانیت و معرفت بیرون رانده شد و تماماً رابطه‌اش با آن قطع شد. دیوانه به انکار خود رسید.

درواقع، فوکو جامعه مدرن را به «زندانی سراسرین» تشبیه می‌کند: زندانی پر از نور و روشنایی که هرگونه تحرک مشکوک و جابجایی پیش‌بینی‌ناشده، هر امر تکینه‌ای را به انقیاد می‌کشد. دقیقاً همین امر تکینه و بازنمایی‌ناپذیر است که سیاست مدرن تحمل آن را ندارد: «تهدیدی که دولت مایل نیست با آن کنار بیاید، دقیقاً این واقعیت است که امر بازنمایی‌ناپذیر باید وجود داشته باشد و اجتماعی بری از پیش‌فرض‌ها یا شرایط تعلق و عضویت را تشکیل دهد... تکینه هر جوره- این تکینه می‌خواهد صاحب خود متعلق بودن و همچنین صاحب در زبان بودن خاص خویش شود، و بیدن‌سان هر هویت و هر شرطی برای تعلق را رد می‌کند- پیشگام جدید، غیرسویژکتیو و اجتماعاً نامسجم سیاست آتی است.»^۲ اما قدرت سراسرین مدرن، هرگونه «خود» را در یک «دیگری بزرگ» مستحیل می‌سازد. اینگونه است که جنون در برابر صدای عقل سلیم خاموش می‌شود: یک صدای همگانی. جامعه مدرن به سمت همگان‌واری و همسان‌سازی تجربه‌ها، نیازها و نشانه‌ها تمایل دارد. تبعات سیطره تجربه‌های همگانی چیست؟ نیچه پاسخ مشخصی دارد: «مردمان همسان‌تر و عادی‌تر همیشه از امتیاز رابطه داشتن با یکدیگر برخوردار بوده‌اند و هستند، اما بی‌همتاتران، والاتران، کمیابتران، دشوار فهمتران به آسانی تنها می‌مانند و به

1. Foucault, 1991: 262

2. Agamben, 2000: 89

سبب تک‌افتادگی خویش پایمال حوادث می‌شوند و کمتر فرصت پراکندن نوع خویش را می‌یابند. نیروهای مخالف عظیمی را می‌باید فراخواند تا از خلال این «موکب همسانی» طبیعی و بس-بسیار طبیعی، راهی به ناهمسانی گشود...»^۱

بناگزیر، در چنین جهانی، بزرگترین کس آن کس است که تنهاترین کس تواند بود: تک‌ایستادن، برای خود زیستن و زندگی خویش را برعهده گرفتن، یگانه شکل باعظمت زیستن است. البته فوکو، در جهان معاصر، ردپای دیوانگی را در ادبیات یافت؛ ادبیات و جنون به یکسان، از قواعد زبان روزمرگی و همگانی فاصله گرفته و به زبان اقلیت‌ها و حاشیه‌نشین‌ها تبدیل می‌شوند: «برخلاف زبان سیاست یا علم، زبان ادبیات موقعیتی حاشیه‌ای را در نسبت با زبان هرروزه اشغال می‌کند».^۲ این همان دریافت نیچه‌ای از فیلسوف است: «وجود فضیلت‌های همگانی در فیلسوف چه بسا جز به معنای ضعف و ردیلت نباشد».^۳ از این‌روست که زبان دیوانگانی همچون هولدرلین، نیچه، بلانشو، ژرژ باتای، آرتو هیچ‌گاه نظام‌مند نیستند و آگاهانه از زیبایی‌شناسی متعارف تبعیت نمی‌کنند. آنها همیشه خود را در ستیز با «امروز» یافته‌اند. اینان تنها در حاشیهٔ چنین جهانی زندگی می‌کنند؛ کسانی که بر آتشفشان، خانه بنا کرده‌اند: سوژه‌هایی در نهایت تفرد و تکینه‌گی.

«آنچه مرا در مورد این نویسندگان برمی‌انگیزد و به هیجان می‌آورد، آنچه به آنها نزد من اهمیتی محوری می‌بخشد، این بود که مسألهٔ آنها، نه ایجاد یک نظام فکری، بلکه ساختن یک تجربهٔ شخصی بود.»^۴

این «تجربه شخصی» همان شکلی از شوریدگی و زیستن نامتعارف است که در روایت همگانی، بازنمایی ناپذیر است: خیره‌شدن به تجربه‌های آستانه‌ای و استثنايي زندگی. «نزد نیچه، باتای، بلانشو و کلاوسوسکی، تجربه مستلزم "کوشش برای رسیدن به نقطهٔ خاصی در زندگی است که سرحدِ ممکنِ نزدیکی به «امرغیرقابل زیستن» است، نزدیکی به چیزی که نمی‌توان به وساطت آن زیست»^۵

چنین فیلسوفانی بنحوی آگاهانه این غرابتِ زندگی‌های یک یاغی را برگزیده و از عقل سلیم

۱. نیچه، ۱۳۷۹: ۲۷۱

2. Foucault, 1998b: 339

۳. نیچه، ۱۳۷۹: ۶۹

4. Rayner, 2007: 2

5. Ibid: 2

فاصله گرفته‌اند:

«این پیش‌برندگان غیرعادی بشر، که فیلسوف نام دارند، خود را چندان «دوستداران خردمندی» نیافته‌اند که دیوانگانی ناخوشایند و پرسش‌ناماهائی خطرناک.»^۱

در واقع، فوکو معتقد است که با فراروی از عصر کلاسیک و ورود به جهان مدرن، جابجایی بزرگی در رابطه با جنون رخ داد:

«هنگامه‌ای که دیگر جنون نه همچون توهم، بلکه در ارتباط با رفتار متعارف و بهنجار ادراک شد. وقتی که دیگر جنون نه همچون قوه تمیز مغشوش، بلکه بسان پریشانی و آشوب در رفتار، اراده کردن، تجربه انفعالات، اتخاذ تصمیم و آزاد بودن ظاهر می‌شود؛ کوتاه‌سخن، زمانی که دیگر جنون نه بر محور حقیقت-خطا-آگاهی، بلکه در زنجیره انفعال-اراده-آزادی ثبت می‌شود.»^۲

همین خواست «حکومت نشدن» و عصیان‌گری از طریق یک فردیت بازنمایی‌ناپذیر همان چیز جذابی است که نخست در جنبش‌های عرفانی ظاهر شده است:

«عرفان به منزله تجربه فردی و مبارزه نهادی و سیاسی کاملاً عجین بودند. و در هر حال مدام به یکدیگر ارجاع می‌دادند. می‌توانم بگویم که یکی از نخستین شکل‌های مهم شورش در غرب عرفان بود؛ و تمام این کانون‌های مقاومت در برابر اقتدار کلام مقدس و در برابر وساطت کشیش، چه در صومعه‌ها چه در بیرون از صومعه‌ها و نزد لائیک‌ها توسعه یافت. وقتی می‌بینم که این تجربه‌ها، این جنبش‌های معنویت، اغلب از تن‌پوش‌ها، از واژگان، اما حتا بسی بیشتر، از شیوه‌های بودن و از پشتوانه‌های امید به مبارزه بهره می‌بردند، ... فکر می‌کنم که در این‌جا چیزی بنیادین وجود دارد.»^۳

بنابراین، نزد فوکو، روانشناسی علم نیست، بلکه نوعی «صورتبندی فرهنگ»^۴ است که به بسیاری پدیده‌های زیست-جهان غربی همچون اعتراف، موعظه‌های اخلاقی، دیالوگ‌ها، گفتمان‌ها و استدلال‌هایی که در صومعه‌های قرون وسطایی، روابط عاشقانه میان افراد و چیزهایی از این قبیل در جریان است، شکل و انتظام می‌بخشد.^۵ در بستر چنین اشکال فرهنگی

۱. نیچه، ۱۳۷۹: ۱۷۹.

2. Foucault, 1997a: 42

۳. فوکو، ۱۳۸۹: ۳۰۲.

4. a cultural form

5. Foucault, 1998b: 249

است که باید مفاهیمی همچون جنون تعبیر و رمزگشایی شوند؛ لذا، روانشناسی نوعی دیسپلین اجتماعی است که همچون چرخ‌دنده‌های کارکردهای دانش-قدرت مدرن، روابط انسانی را در صورتبندی «سوژه-ابژه» انتظام می‌بخشد.

فرجام داستان رابطه عقل و جنون در غرب چنین بود: دیوانگی فقط توانست در هنر و ادبیات به زندگی خود ادامه دهد. حال باید پرسید: شرقیان این داستان را چگونه روایت کرده‌اند؟ جایی که ادبیات همواره زبان فرهنگ بوده است. با رجوع به کتاب *دیوانگان خردمند* شاید بتوان پاسخ این پرسش مهم را ردیابی کرد.

روایت دیوانگی در کتاب *دیوانگان خردمند*

اگرچه در کتاب *دیوانگان خردمند*، مولف از همان آغاز می‌کوشد معانی جنون را برای خواننده روشن سازد، اما هیچگاه شاهد یک صورتبندی نظام‌مند در تفسیر مفهوم جنون نیستیم. اما همین رویکرد با محتوای کتاب ملازمتی ضروری دارد: مگر نه اینکه زبان دیوانگی از هرگونه «مفصل‌بندی نظام‌مند» می‌گریزد و خود را در کلمات قصار و آوای گسیخته حکایات و تمثیل‌ها به نمایش می‌نهد؟ همانگونه که دیوانگان خردمندی همچون نیچه در غرب «کلمات قصار» را ظرف انتقال معرفت می‌پنداشتند و مدام «روایت» را جایگزین «نظریه» می‌ساختند. بنابراین، در کتاب *دیوانگان خردمند* نیز هیچ نظریه‌ای درباره جنون قوام نمی‌یابد بلکه در قالب حکایات پراکنده، شعر، طنز و تمثیل چهره‌های جنون منکشف می‌شود: تمثیل‌های طنزانه‌ای که جدیت کلام مدرسی و عبوسی معرفت فاضل‌مآبانه را به سخره می‌گیرد: «گفت: زندگی را جدی گرفته بودم و رنج می‌بردم؛ اکنون خود را به حماقت زده‌ام و آسوده شده‌ام». این مواجهه بازیگوشانه با جهان دلالت‌های غریبی دارد که از گفتمان مسلط و رسمی می‌گریزد. درواقع، طنز، محافظی است در برابر تجاوزگری فضای همگانی. این همان نیروی طنز است که بقول نیچه سبب شده تا حتا فیلسوفی همچون افلاطون تا بستر مرگ، آثار کم‌دی‌نویس یونان باستان، آریستوفانس، را در زیر بالین خویش داشته باشد:

«و درباره طبع مرموز و ابوالهول منش افلاطون نیز هیچ چیز مرا به اندازه این واقعیت کوچک، که خوشبختانه برای ما بازمانده است، دستخوش خیال نمی‌کند که در بستر مرگ، در زیر بالین او نه هیچ «کتاب مقدس»، نه هیچ چیز مصری یا فیثاغورسی یا افلاطونی - بلکه

کتاب آریستوفانس را یافتند. کسی چون افلاطون کجا می‌توانست بی‌کسی همچون آریستوفانس، زندگی را تاب آورد- آن هم آن زندگی یونانی را که او رد می‌کرد!^۱ در کتاب *دیوانگان خردمند*، زبان طنزنازانه دیوانگی قرار است آدمی را در برابر چه خطراتی در زندگی همگانی محافظت کند؟ دیوانه از پذیرش چه چیزهایی سر باز می‌زند؟ در ظرف حکایات و قصص پر از هزل چه محتوایی از جنون پیش چشم خواننده نهاده می‌شود؟

۱. فراروی از دوقطبی «عقل-جنون»

مولف در همان صفحات نخستین کتاب متذکر می‌شود که هر چیزی در این دنیا با «اضداد خویش» ممزوج است، همانگونه که در تندرستی، بیماری است و در سلامتی، درد. مرگ جایی بیرون از زندگی نیست، بلکه زیستن نحوی مُردن است:

« به حسن گفتند: فلانی در حال جان‌کندن است. گفت دیرزمانی‌ست، از هنگامی که از رحم مادرش خارج شده، در حال جان‌کندن است، لیکن اکنون شدیدتر شده است.»^۲

مولف از امتزاج اضداد در این دنیای خاکی می‌گوید تا به نتیجه خاص خویش برسد:

« همانگونه که صفتهای مردم دنیا با اضداد این صفات درآمیخته؛ خردشان نیز با جنون درآمیخته است و هیچ خردمندی در دنیا از نوعی جنون پیراسته نیست.»^۳

اراسموس نیز در کتاب *درستایش دیوانگی* چنین نگرشی را القا می‌کند:

« طبیعت، که مادر و پرورش‌دهنده نوع انسان است، چگونه دقت کرده است که هیچ چیزی از چاشنی مختصر دیوانگی بی‌بهره نباشد.»^۴

آیا این نگرش بتمامه متفاوت از منطق عقلانیت مدرن است که بر اساس مکانیسم «کردارهای تقسیم‌کننده» عمل می‌کند؟ مکانیسمی که دو قطبی «خود-دیگری» را به اشکال گوناگون بازتولید می‌کند و یک طرف رابطه را همواره فعال و آزاد و طرف دیگر را منفعل و مقید می‌سازد: رابطه سوژه-ابژه.

«سوژه یا در درون خودش تقسیم می‌شود یا از دیگران جدا می‌شود. این فرآیند، سوژه را به یک ابژه بدل می‌کند. تقسیم‌بندی میان دیوانه و انسان دارای سلامت روان، میان بیمار و فرد

۱. نیچه، ۱۳۷۹: ۶۷

۲. ابن حبیب نیشابوری ۱۳۹۴: ۶

۳. همان: ۷

۴. اراسموس، ۱۳۹۲: ۴۲

سالم، و میان مجرم و «بچه خوب» مثال‌های این گرایش‌اند.^۱ از دید ابن حبیب نیشابوری، هرچیزی در این عالم «ناخالص» است، از جمله خرد. همانگونه که به زعم فوکو، در بُن هر آنچه عقلانی می‌پنداریم، امور غیرعقلانی ریشه کرده است؛ عقل در چنبره غرایز و حیوانیت محصور شده است. اما بنظر می‌رسد باید به این سخن مجنونان توجه داشت که بر «هیچ خردی در این دنیا» تاکید می‌کنند. لذا، دست کم مدعی خردی پاک و بی‌آلایش برای کسانی هستند که چشمانی برزخی دارند و از گوهره جهانی دیگرند. بنابراین، نمی‌توان مدعی شد که آنها به فراسوی کردارهای تقسیم‌کننده عبور کرده‌اند، بلکه با مشروعیت بخشیدن به جنون معرفتی ناب و از جنسی دیگر را طرح می‌کنند.

۲. مقاومت در برابر خود-بیمار انگاری

مولف هیچگاه دیوانگی را همچون «بیماری» نمی‌داند که باید شفا یابد. دیوانگی نشانه اختلال در بخشی از طبیعت روانی آدمی یا بیولوژی او نیست، بلکه دیوانه همچون انسانی است که روح خویش را به شیطان فروخته و در معصیت خدا غرق شده است. «رسول خدا (ص) در میان یارانش بود که مردی برآنان گذر کرد. یکی از اصحاب گفت: این مرد دیوانه است. رسول خدا(ص) گفت: این مرد بیمار است، دیوانه کسی است که دائم در معصیت خداوند عَزَّوَجَلَّ باشد.»^۲

در این حدیث پیامبر بر مابینت دیوانگی با بیماری تاکید شده است. در حقیقت، دیوانگی همچون انحراف موقتی و گذرا تلقی شده که فرد با تصمیم شخصی بدان گرفتار آمده است و نه همچون نقصانی در زیست روانی‌اش. دیوانه کسی است که دین بفروشد و دنیا بخرد؛ کسی که بنیان بر آب می‌گذارد یا بر موج دریا خانه بنا می‌کند، همچون گیاهی که در مسیر آبراهه‌ها و سیل‌ها می‌روید.

«دیوانه به نزد اهل حقیقت کسی است که بر دنیا تکیه کند و برای آن کار کند و زندگانش در آن به ناز و تنعم گذرد، اخبار رسیده در معنی دیوانگی بر این معنا دلالت می‌کند.»^۳

۱. فوکو ۱۳۸۹: ۴۰۸.

۲. همان: ۸.

۳. همان: ۱۴.

ابن حبیب نیشابوری حکایات و روایات بی‌شماری می‌آورد که دیوانگی را در زمرهٔ ردائیل برمی‌شمارد و نه بیماری‌ها. ردیلت یک «فعل خطا» است، اما بیماری روانی یک «طبیعت بیولوژیک منحرفانه». در تعبیرات قدما، دیوانه، انسانی است همچون سایر انسان‌ها که مرتکب گناه یا تخطی از دستورات شرع شده و رضایت مردم را به قیمت خشم خداوند طلب کرده است. اما در گفتمان روانپزشکی مدرن، دیوانگی ذیل یک «گونه شناسی روانی ویژه» طبقه‌بندی می‌شود: جنون همچون یک هویت ذاتی یا ریخت‌شناسی منحصر‌بفرد و نه فعل/کنش. دیوانه موجودی «غیرطبیعی» است چون از قانون حاکم بر یک زیست‌روانی سالم و همگانی منحرف شده، همچون یک گونهٔ گیاهی که ذیل هیچ یک از طبقه‌بندی‌های گیاهشناسان جای نمی‌گیرد. این گرایش‌های کالبدشناختی عجیب، قانون را سردرگم کرده، لذا خصلتی هیولوش می‌یابد:

« آنچه یک انسان را هیولا می‌سازد صرفاً رابطهٔ استثنایی‌شان با اشکال نوعی نیست، بلکه این امر است که قوانین حقوقی را دچار گیجی و سردرگمی می‌کنند... هیولای انسانی، ترکیبی از امر محال و امر ممنوع است.»^۱

هیولا موجودی است که در نظم عمومی و مدیریت همگانی هیچ دلالتی ندارد. اما در گفتمان قدما، آن‌گونه که در کتاب *دیوانگان خردمند* ترسیم می‌شود، دیوانه یک «انسان خطاکار» است نه یک «گونه جانوری متفاوت». او اعمالش «متفاوت» از دیگران است و نه ماهیت وجودی‌اش: «دیوانه افرادی مانند من و شما هستیم که دنیا را آباد و آخرت را ویران می‌کنیم.»^۲

مساله این است که آیا هر امر متفاوتی «بیمارگونه» است؟ در حکایات ابن حبیب نیشابوری شرح شیدایان و مجنونانی را می‌یابیم که در برابر هرگونه «خود-بیمارانگاری» مقاومت می‌کنند:

«روزی از شبلی شنیدم که به یارانش می‌گفت: مگر من در نظر شما دیوانه و شما (به زعم خود) سالم نیستید؟! خداوند در دیوانگی من و سلامت شما بیفزاید!»^۳

در زبان این دیوانگان، زبان پزشک به سخره گرفته می‌شود. پزشکی نه تنها چیزی برای مداوای آنان ندارد، بلکه خود اندکی محتاج چشیدن چاشنی جنون است تا کیمیا شود:

1. Foucault, 1997a: 51

۲. ابن حبیب نیشابوری، ۱۳۹۴: ۱۶

۳. همان: ۳۱

«روزی از یکی از کوچه‌های کوفه گذر می‌کردم. علیان دیوانه را دیدم که بر در خانه طبیبی ایستاده و به او می‌خندد. تا آن زمان خنده علیان را ندیده بودم. به او گفتم: چه چیز تو را به خنده واداشته است؟ گفت: این علیل بیمار در حالی که خود بسیار مریض است دیگران را مداوا می‌کند! به او گفتم: آیا تو برای او دارویی می‌شناسی که او را از بیماریش نجات دهد؟ گفت: آری. شربتی می‌شناسم که اگر آن را بنوشد، امید دارم شفایش در آن باشد. گفتم: نسخه‌اش را برایم بنویس. گفت: برگ فقر و ریشه شکیبایی و هلیله فروتنی و بلیج دانش و غاریقون اندیشه را برگیر و در هاون پشیمانی خوب بکوب و در دیگ تقوا بگذار و بر آن آب حیا بریز...»^۱

روشن است که علیان دیوانه، نه تنها خود را بیمار نمی‌پندارد، بلکه نسخه‌ای برای شفای طبیب می‌پیچد؛ در مواجهه پزشک-دیوانه، آنکه خاموش است پزشک است و نه دیگری. دانش پزشک در برابر حکمت دیوانه جلالی ندارد. در گفتگوی دیوانه با دیگران، این سخن اوست که دست بالا را دارد.

ابن حبیب نیشابوری مفهوم دیوانگی را ذیل الگوی اخلاق تفسیر می‌کند؛ حال دیوانگان از این دو وضع خارج نیست: یا به سبب معاصی و انحرافات اخلاقی گمراه شده‌اند یا از فرط فضیلت‌مندی و شریعت‌پناهی. شق اول دیوانگی، ضامن بقای عالم است و هیچ اجتماعی بدون آن پایدار نمی‌ماند: «استن این عالم‌ای جان غفلت است». بقول اراسموس:

«این دیوانگی اساس و مبنای اجتماع است؛ همین دیوانگی است که امپراطوریه‌ها، حکومتها، مذاهب، محاکم، و دارالشوراها را اداره می‌کند؛ در یک کلمه خلاصه کنیم: زندگی آدمی یک بازی دیوانگی است.»^۲

اما برای شق دوم هم حکایات فراوانی ذکر می‌شود؛ همچون کسی که با شنیدن یک آیه قرآن دیوانه شده، جامه دریده، سر به بیابان گذاشته و از آن پس دیده نشد: «برخی از آنها از ترس خداوند عزوجل دیوانه شده‌اند»^۳ دیوانه کسی است که خوف خداوند بر قلب او مستولی است. چنین دیوانه‌ای به بقای دنیا نمی‌اندیشد، بلکه از خوف دوزخ و غضب خداوند از هر آنچه اینجهانی است می‌گریزد؛ مقام خوف نشانه حضور مستقیم جباریت خداوند در زندگی آدمی است؛ دیوانه

۱. همان: ۱۳۸

۲. اراسموس، ۱۳۹۲: ۵۴

۳. همان: ۳۴

چنان رفتار می‌کند که گویی صدای خدا را در همین لحظه می‌شنود. برخی نیز سبب دیوانگی‌اشان شیدایی از عشق بود؛ معروف‌ترین آنها قیس بنی عامر است که از عشق به لیلی، شهره به مجنون شده بود. این دیوانگان تمامی معنای وجودی‌شان را از عشق می‌گرفتند. پرواضح است که هرگز نمی‌خواستند از دردِ چنین عشقی شفا یابند. حتا مولف در بسیاری مواقع از «مقامات دیوانگی» سخن می‌گوید که یادآورِ سیر عرفانی از «مقامات تبتل تا فنا» است؛ سفر ناهمواری که مجنون در کوره‌راه‌های پرسنگلاخ پیش می‌گیرد تا در زندگی ذوب شود و در خدا بقا یابد: دیوانه همچون سالک.

«از ابوزید شنیدم که می‌گفت: مرا در خودم دیوانه کرد و من مُردم. آنگاه مرا دیوانه خودش کرد و زنده شدم، آنگاه مرا از خودم و خودش دیوانه کرد و محو گشتم. آنگاه مرا در مرتبه صحو نگاه داشت و از احوال سه‌گانه‌ام پرسید. گفتم: دیوانه خود شدن فناست و دیوانه تو شدن بقاست، و فارغ از خود و تو شدن رنجوری است و تو در هر حالی به سروری بر ما شایسته‌تری.»^۱

جماعتی خود را به دیوانگی می‌زدند تا احوال و مقامات خویشتن را از چشم خلق پوشیده دارند، چون ریا را شرک صغیر می‌پنداشتند: «مجنون بنی عامر از محبان خداوند بود ولی با تظاهر به دیوانگی مقام خویش را پنهان داشت.»^۲ مقامات روحانی بس شگفت، آنگونه که در حکایت زیر آمده است:

«علی بن محمد کنانی گفت: علیان دیوانه را در مکه می‌زدند. فاسقی با چاقو او را زد و خون از بدن او جاری شد. من به خون جاری از او می‌نگریستم که هر قطره‌ای که بر زمین می‌افتاد به هیئت کلمه (الله) در می‌آمد. نوزده جا را دیدم که اینگونه شده بود.»^۳

اگر حسین بن منصور حلاج نعره «انا الحق» می‌زد، اکنون علیان دیوانه با گوشت و خون خویش با خدا یکی شده است. چنین کسی چگونه می‌تواند در چشمان خلق غریب و بیگانه ننماید؟

۳. دیوانگی همچون سبک زیستن متفاوت

مولف کتاب، معنای دیوانگی را به «شکلی از زیستن» پیوند می‌زند که در چارچوب «رویه‌های

۱. همان: ۳۴-۳۵

۲. همان: ۳۷

۳. همان: ۱۳۶

همگانی» جا نمی‌گیرد؛ کودکان به دیوانه سنگ می‌زنند و جامه‌اش را پاره می‌کنند و داروغه بر گردن‌اشان غل و زنجیر می‌افکند، به سبب آنکه «خلاف عادت‌های آنان رفتار می‌کند. کاری انجام می‌دهد که مردم آن را زشت می‌دانند؛ از این روی بوده که امت‌های پیشین پیامبران را دیوانه می‌خواندند. زیرا که پیامبران نافرمانی می‌کردند و با آنها مخالفت می‌کردند و خلاف ارزش آنها عمل می‌کردند.»^۱

بدین ترتیب، مولف به آیات فراوانی در قرآن اشارت می‌کند که کافران پیامبر را مجنون می‌خواندند، چون سبکی از زیستن یا شکلی از معرفت را تبلیغ می‌نمود که با زندگی یا دستگاه معرفتی آنان همخوانی نداشت و طریقی متفاوت و ناآشنا را بازنمایی می‌کرد: «هرکس خود را بشناسد در چشم مردم خوار می‌آید و هرکس پروردگارش را بشناسد در نظر مردم دیوانه می‌آید.»^۲ بدین معنا، دیوانه همچون رسولی است که معرفتی غریب برای همگان به ارمغان می‌آورد، اما عامه بدان راغب و مشتاق نیست و آن را از جنس سحر و شعبده می‌خواند: «او دیوانه است، چون متفاوت از ماست.» در واقع «اگر جوامع در گذر روزگار به برخی از رفتارها خو گرفته باشند، عبور از این لایه از رفتارهای مورد قبول عامه مردم نوعی دیوانگی به شمار می‌رود.»^۳

شاید برای همگان، فراموشی وجدان آسان‌تر باشد از چشم‌پوشی از عرف و عادت. بقول نیچه: «آخر ما با عذاب وجدان خود بهتر کنار می‌آییم تا با سابقه و شهرت بد خود.»^۴ در چنین فضای رمه‌واری، «خود بودن» و «ارزیابی خویش بر اساس معیارها و ارزش‌های خود» نوعی دیوانگی است:

«نوعی دیوانگی است که باعث می‌شود چیزهایی را که به نظر بقیه سردند، داغ و سوزان احساس کنیم؛ تخمین ارزش‌هایی است که هنوز برای آنها ترازویی نیافته‌اند؛ آن قربانی‌هایی است که در قربانگاه وقف‌شده برای خدایان ناشناخته انجام می‌دهیم.»^۵

نگاه مدرن در عرصه عمومی «سیاست» را به «مدیریت» تقلیل می‌دهد؛ دیوانه چون موجودی پیش‌بینی‌ناپذیر و رخدادی نابهنگام و ناشناخته است، برای جامعه خطرناک است. امر متفاوت یعنی

۱. همان: ۸

۲. همان: ۸

۳. فرامرزی و گل چینی، ۱۳۹۴: ۲

۴. نیچه، ۱۳۷۷: ۱۱۱

۵. همان: ۱۱۳

امر مدیریت‌ناپذیر. اما امنیت عمومی اقتضا می‌کند که همه‌چیز از پیش مدیریت شود و هیچ عنصر غافلگیرکننده‌ای در عرصه زیست-سیاست رخ ندهد. و چه چیزی هراس‌انگیزتر از آنکه دیوانه از معانی و مفاهیمی سخن می‌گوید که در ساختار معرفتی مسلط قابل‌بازیابی و ردیابی نباشد! قطعاً چنین «عناصر نامنتظری» ماشین معرفت/قدرت را دچار اختلال می‌کند.

دیوانگی مستلزم انقطاع از زندگی همگانی و روزمره است. در یونان باستان، فیلسوفان را به سبب غرابت زندگی‌اشان دیوانه می‌خواندند: «بیگانه درواقع همه آن فیلسوفانی هستند که رفتارشان، بدون الهام از دین، به تمامی از عادت‌ها و خصلت‌های میرایان، گسسته و منقطع است.»^۱ در کتاب *دیوانگان خردمند*، غرابت زندگی مجنونان صرفاً در کلمات، حرکات یا پوشش آنان نمایش داده نمی‌شود، بلکه مقاومت دیوانه در برابر ناملایماتی همچون سرما و گرسنگی است که از طاقت انسان‌های عادی بیرون است: دیوانگانی که روزهای طولانی هیچ نمی‌خوردند و در سرمای زمستان گورستان‌ها عمر می‌گذراندند. هیچ‌چیزی در زندگی این دیوانگان در فرمول‌بندی‌های متعارف نمی‌تواند صورتبندی شود؛ موجودی بیگانه، غیرقابل طبقه‌بندی، مخالف‌خوان و معیارناپذیر که نه از جنس انسان است و نه از گونه خدایان! دیوانه سقراط است که آموزش می‌داد و نه تنها پولی نمی‌گرفت، بلکه آن را ننگ و ناپسند می‌شمرد، آن هم در زمانه‌ای که همگان برای جلب قدرت و مال‌اندوزی از هیچ‌گونه تعدی امتناع نمی‌کردند. بقول افلاطون: «سقراط به هیچ‌کس شبیه نیست و بهتر آن است که او را با آدمیان نسنجیم، بلکه چنانکه در آغاز سخن گفتم، به سیرن‌ها و ساتورن‌ها تشبیه کنیم.»^۲

آنچه در گفتمان رمانتیک ابن‌حبیب نیشابوری مشهود است، تأکید بر ابتذال امرهمگانی/امر روزمره است. لذا، این جنون اشراقی، فرد را از مشارکت در قلمروی همگانی منصرف می‌سازد و او را در تمنای کشف یک مکان ماقبل‌هبوط یا گوهر ناب مستغرق می‌سازد. اما فوکو، برعکس، بجای تعالی، از نحوی زیبایی‌شناسی امر مبتذل یا بازآفرینی امور پیش‌پافتاده سخن می‌گوید؛ فوکو به هنرمندانی مانند مارسل دوشان نزدیک می‌شود که اشیاء دم‌دستی و حاضر و آماده^۳ را به سطح هنر و زیبایی‌شناسی ارتقا می‌بخشد، بجای آنکه این اشیاء را همچون آثار پلشتی و ناپاکی از ساحت وجود انسانی محو سازد؛ استخراج زیبایی مدفون در دل خرت و پرت‌های موجود، و نه آفرینش مراتب هستی‌شناختی دیگرگون. در نگاه فوکو، برخلاف ابن‌حبیب نیشابوری، نگرش

1. Hadot, 1990: 492

۲. افلاطون، ۱۳۵۷: ۴۷۵-۴۷۶

3. ready-made

عمودی یا سلسله مراتبی به هستی وجود ندارد؛ به چالش کشیدن زیبایی‌شناسی متعارف بجای تمنای خلق یک زیبایی اصیل: نقض معیارهای حاکم. چنین نگاهی از هرگونه بازتولید دوقطبی‌ها طفره می‌رود: فراروی از دوگانه امریست- امر والا. از همین‌روست که مارسل دوشان، اشیاء روزمره‌ای را وارد گالری‌ها و موزه‌ها کرد که پیش از آن، اجازت حضور نداشتند. بدین‌گونه، مرزبندی‌های دوقطبی مکان‌های هنری-غیرهنری را منحل ساخت.

۴. معرفت چونان امر بازنمایی ناپذیر

دیوانگان کتاب ابن‌حبیب نیشابوری، همیشه فاصله خویش را از قلمروی نمادین حفظ می‌کردند. آنها از معرفتی سخن می‌گویند که در محدوده معرفت رسمی جای نمی‌گیرد و نام‌ناپذیر است. از این‌رو کلام آنان همچون پاد-فرهنگ^۱ عمل می‌نمود. معرفتی که بقول سمنون دیوانه: «فرشتگان طاقت شنیدن آن را ندارند تا چه رسد به تو؟!». این همان درک افلاطونی از ذومراتب بودن معرفت است: شناخت مرتبه محسوسات در نسبت با معرفت مُثُل، چیزی از جنس دوکسا (گمان و ظن) است. مراتب معرفتی متناسب است با مراتب وجودی. چنین رویکردی، همزمان چون نقادی معرفت‌شناختی-اخلاقی نمودار می‌شد: اختلال در زندگی عملی، محصول نقصان معرفت نظری است. تا چیزها را درست شناسی، نمی‌توان درست زندگی کنی.

دیوانگانی که صاحب کرامات و حکمت باشند، بسیارند؛ دیوانگانی که شعرهای زیبا می‌سرودند و در مباحثات کلامی و بیان لطایف عرفانی تبحر شگرفی داشتند. معروفترین‌هایشان بهلول و قیس بن عامر هستند که ابن حبیب نیشابوری از سخنان حکیمانه آنان حکایات بسیاری نقل می‌کند. اما موارد ناشناخته بسیار است. ذوالنون درباره سعدون دیوانه می‌گوید: «به او گفتم: تو حکیمی نه دیوانه. گفت: من به ظاهر مجنونم؛ به خرد مجنون نیستم، آنگاه گریزان روی برتافت و رفت.»^۲ در جایی دیگر سعدون دیوانه به ذوالنون می‌گوید: «ای ذوالنون، به من گفته‌اند که تو سخن بسیار می‌دانی! اندکی درباب اسباب معرفت بگو تا از زبانت بشنوم! به او گفتم: از چون تویی باید نور (معرفت) برگرفت.»^۳

1. counter-culture

۲. همان: ۱۹۴

۳. همان: ۹۶

۴. همان: ۹۷

ذوالنون مصری که خود از حکما و صاحب کرامات است و عطارنیشابوری در کتاب تذکره‌الاولیا خارق عادت‌ها بدو نسبت می‌دهد، در اینجا همچون شاگردی کوچک در برابر سعدون دیوانه زانوی تلمذ زده و اسرار حکمت و معرفت می‌آموزد؛ گویی در زبان جنون دانش‌هایی هست که در هیچ مدرسه و دفتری نیست. معرفتی که تنها از طریق دیوانگی ممکن می‌شود:

«مردی به علیان دیوانه گفت: آیا دیوانه شده‌ای؟ گفت: از نادانی آری لیک از معرفت نه! گفتم با مولایت چگونه‌ای؟ گفت: از زمانی که شناختمش، هرگز به او جفا نکرده‌ام. گفت: به او گفتم: از چه زمانی او را شناخته‌ای؟ گفت: از زمانی که نام مرا در جرگه دیوانگان نهادند.»^۱

یکی دیگر از این دیوانگان صاحب معرفت سهل بن ابومالک خزاعی بود که «تا زمانی که کسی با او سخن نمی‌گفت کم‌خرد به نظر می‌آمد، ولی وقتی با او سخن می‌گفتند پاسخ‌های شگفت می‌داد.»^۲ همانگونه که چون ادیبی بر کلمات دیوانه‌ای درنگ کرد «دید سخنانی استوار درباب پاره‌ای اصول می‌گوید».^۳ از همین‌روست که حجاج بن یوسف خطاب به میمون دیوانه با حیرت گفته بود: «اینگونه نیک سخن می‌گویی و تو را دیوانه می‌نامند؟».^۴ این دیوانگان به ظواهر و جوارح دیوانه بودند نه به دل. در مرتبه‌ی حسیات مجنون می‌نمودند. ظاهر دیوانه پریشان می‌نماید، اما چون همنشین او شوید، کلمات نغز در اوج فصاحت و حکمت خواهید شنید: شعر شکرین و برهان قاطع که با طنز و تمثیل قرین‌اند. در واقع، دیوانگی، معرفت به «آن چیز دگر» است که بازنمایی ناپذیر و رام ناشدنی است؛ آن «امر مازادی» که در هیچ نظام معرفتی ادغام نمی‌شود.

معرفت دیوانه از جنس اندوخته‌های عقل حسابگر نیست؛ برعکس، در برابر قضای آسمانی، تدبیراندیشی چنین خردی بیهوده است: «ابن فاتک گفت: به سمنون گفتم: به کدام مقام اگر بنده برسد به مقام خداپرستان رسیده است؟ گفت: اگر تدبیر رها سازد.»^۵ آنان نسبت به حیل‌ها و تدبیرهای «عقل معاش» دیوانه بودند، اما به نیروی «عقل معاد» حکیم می‌شدند و فاضل. گویی معرفت در این مرتبه، مستلزم جنون در مرتبه‌ای دیگر است. -آزمودم عقل

۱. همان: ۱۳۴.

۲. همان: ۱۶۹.

۳. همان: ۴۱.

۴. همان: ۲۰۸.

۵. همان: ۱۹۳.

دوراندیش را / بعد از این دیوانه سازم خویش را تقابل «عقل معاش» با «عقل معاد» را در این گفتگوی یک شخص با فلیت دیوانه می‌توان دید:

« به او گفتم: آیا در زمین خردمندی هست که آرزو نداشته باشد خلیفه باشد؟! گفت: آیا در زمین خردمندی هست که آرزو کند خلیفه باشد؟! »^۱

در نقل قول فوق، سخن از دو نوع خرد است؛ این دیوانگان هیچ‌گاه از خردمندی به دور نیستند؛ مساله این است که کدامین خرد؟ آن خردی که خلاق نصیب برده‌اند چنان مرتبه فروتری نسبت به خرد این مجنونان دارد که در حقیقت عین دیوانگی است. بیهوده نیست که آنان عامه را دیوانه می‌خواندند و نه خویشان را. شاید عاقلان دچار دیوانگی مضاعف هستند؟! اراسموس از مسیح نقل می‌کند که می‌گوید: «هرکس از میان شما خود را عاقل می‌پندارد، دیوانه شود تا به کمال عقل برسد.»^۲ اگرچه این دیوانگان در معیشت هرروزه و قضای حاجات حالت نزار و پرمسکنتی دارند، اما در بلندای آسمان همچون عنقا تیزپرواز و چابک‌اند و کسی را یارای همسفری با آنان نیست و جماعت همراه را سست‌مایه و کودن می‌یابند و همسخنی با آنان را موجب خسران احوال خویش می‌پنداشتند: «از سمنون شنیدم که می‌گفت: من وقتی آمدن مردم نزد خویش را می‌بینم می‌گویم: خدایا! به آنها آنقدر دانش عطا کن تا از آمدن به نزد من بازداردشان!»^۳ آنکه در اولیات وامانده، مرجع قسوامی معرفت مردم است؛ پرنده‌ای که بر روی زمین تلوتلو می‌خورد، چون پرمی‌کشد در خطوط افق ناپدید می‌شود. چشم دنیابین چون کور شود، چشم برزخی گشوده می‌شود. دیوانه از «فطرت اول» در گذشته و به «فطرت ثانی» رسیده. از همین روست که همچون خرمگسی خواب عامه را که از سنگینی عادات به درازا کشیده، آشفته می‌سازد و آنان را در بیداری به سرزمین‌هایی ناآشنا و بکری می‌برد که پای هیچ بشری بدانجا نرسیده است. این دیوانگان، انسان‌هایی هستند که با چیزی «فرا انسانی» در تماس هستند. این تجربه فرانسانی از دسترس عموم خارج است و تنها در لحظات استثنایی زندگی همچون خواب، جنون یا لحظات موقتی جدایی روح از بدن، بر آدمیان منکشف می‌شود.

در زبان این دیوانگان همواره میان «ظاهر» و «باطن» شکاف و فاصله وجود دارد: «ظاهر»

۱. همان: ۱۴۸

۲. اراسموس، ۱۳۹۲: ۱۴۸

۳. ابن حبیب نیشابوری، ۱۳۹۴: ۱۹۷

متناظر است با تصنع، فریب و فناپذیری؛ سطحی از زندگی که در دسترس همگان است. در مقابل، «باطن» ملازمت دارد با امر حقیقی، طبیعی و جاویدان؛ مرتبه‌ای که قلمروی خاصان است. به عبارتی دیگر، دوگانه «ظاهر-باطن» مقارن است با دوگانه «صدق-کذب». همیشه حقیقت از واقعیت فاصله دارد. آنچه زیبا و پر زرق و برق می‌نماید، همچون حجابی است که میان آدمی با امر حقیقی/معرفت فاصله می‌اندازد. لذا جلال و رای گور بسیار حقیقی‌تر از تلؤلؤ درون قصرهاست؛ در واقع، در این اعماق، چیزهایی پنهانی و بنیادی در جریان است که بنحو رازآمیزی، جریان امور انسانی را تعیین می‌کنند. و البته که انسان بودن انسان به همین امور «نانسانی» است.

در واقع، جهان حقیقی این دیوانگان «بازنمایی‌ناپذیر» است، چون جایی «بیرون از این جهان» است؛ این جویندگان خلوص به دنبال ارتباط با آن «خاستگاه نخستین» هستند؛ چرا که بقول فوکو تصور می‌شود که

«در آغاز همه چیزها، آنچه گرانبهاترین و اساسی‌ترین است یافت می‌شود: دوست داریم فکر کنیم که چیزها در آغازشان کامل بوده‌اند؛ و از داستان خالق یا در روشنایی بی‌سایه نخستین بامداد، درخشان بیرون آمده‌اند. خاستگاه، همواره پیش از هبوط، پیش از بدن، پیش از جهان و زمان است؛ خاستگاه در کنار خدایان است، و برای روایت آن همواره سرود پیدایش خدایان خوانده می‌شود.»^۱

اما جهان فوکویی بیشتر به یوتویپای کوندرا شباهت دارد:

«یوتویپای کوندرا کارناوالی است... جماعتی از افراد غیرعادی که شادمانه با عادات نامعمول همدیگر کنار می‌آیند و بیشتر در جستجوی تازگی‌اند و از دلتنگی برای جهان نخستین به دورند؛ هرچه این جمع بزرگ‌تر، جنجالی‌تر و گونه‌گون‌تر باشد، بهتر است.»^۲

۵. جنون: سیاست‌ورزی غیررسمی یا نقد قدرت نهادین

اگرچه کتاب *دیوانگان خردمند* حکایاتی است درباب مجنونان سرشناس یا ناشناخته، اما از زبان دیوانگی نقدی است بر آداب اجتماعی-سیاسی آن دوران. دیوانگانی که به عمال قدرت و خلیفه نامه می‌نوشتند و گذرایی شوکت و حشمت آنها را به سخره می‌گرفتند، همچنانکه

۱. فوکو، ۱۳۹۴: ۴۴۱

۲. رورتی، ۱۳۸۳: ۲۰۴

دینداری رایج مردمان نیز از تیغ طعن آنها مصون نمی‌ماند: «در نگارش کتاب، هدف سیاسی و نقد حاکمیت در قالب بیان انسان‌های به ظاهر دیوانه به صورت ضمنی مشهود است. تنها از زاویه چشمهای یک دیوانه ممکن است که گستره بی‌حد و حصر ویرانی‌های موجود در جامعه را دید و بدون آنکه مجازاتی در پی باشد آن را بیان کرد.»^۱ چه کسی جرأت آن را داشت که در حضور خلیفه خونخواره عباسی، هارون الرشید، در مذمت مظالم او و بی‌ثباتی جاه و تختش سخن بگوید و همچنان از جان خود ایمن باشد، جز یک دیوانه؟! او نه پروای حاکمان دارد و نه تشویش داوری مردمان. از این حیث، نقدهای آسیب‌شناختی این کتاب بسیار شباهت پیدا می‌کند با کتاب *در ستایش دیوانگی* اثر اراسموس. تنها دیوانگان از این امتیاز برخوردارند که بتوانند بی‌آزردن کسی حقیقت را فاش بگویند:

«دیوانگان من از این موهبت بزرگ برخوردارند که با زبان شوخی و بذله‌گویی نه فقط حقیقت را فاش می‌سازند بلکه در بسیاری موارد از دشنام مستقیم نیز خودداری نمی‌کنند. و این همه با لطف و خنده مورد قبول شاهان قرار می‌گیرد. کلمه‌ای واحد که اگر از دهان عاقلی بیرون آید ممکن است مجازات مرگ در پی داشته باشد، چون به وسیله دلچک دیوانه‌ای ادا شود با خنده و لذت استقبال می‌شود.»^۲

کتاب اراسموس سرشار است از نقد جاه‌طلبی‌های اسقف‌ها و تزویر و ریای حاکمان. گویی دیوانه سخن می‌گوید تا اصناف دینداری یا مملکت‌داری حقیقی از غیرحقیقی تمیز نهاده شود: «مدتهاست که سلطان روحانی مسیحیان، یعنی پاپ و کاردینالها و اسقف‌های او، زندگی و رفتار پادشاهان و شهزادگان را تقلید می‌کنند و نه فقط در این راه توفیق یافته‌اند، بلکه از آنان پیشی گرفته‌اند.»^۳

حکایات دیوانگان در کتاب *دیوانگان خردمند* روایت پر دامنه‌ای است از این فاش‌گویی‌ها در حضور صاحبان قدرت؛ سعدون دیوانه خطاب به متوکل، خلیفه عباسی، می‌گوید: «سلام بر توای نوشنده جام تکبر و تکیه‌کننده بر بالش مصیبت‌ها! سلام بر توای کسی که بر تخت فنا نشسته و پیرهن خیانت بر تن کرده و از هوای نفس خویش پیروی می‌کند.»^۴ اینکه حاکم را خائن به امانات مردم بخوانی که جز مصیبت و هوای نفس چیزی برای خود نخریده، در

۱. فرامرزی و گل‌چینی، ۱۳۹۴: ۱

۲. اراسموس، ۱۳۹۲: ۷۰-۷۱

۳. همان: ۱۲۶

۴. همان: ۱۰۵

دوران پادشاهان مستبد، تنها از زبان یک دیوانه ممکن بود خارج شود؛ آن هم خطاب به خلفا و امرایی که جامهٔ دین بر تن کرده و دعوی شریعت‌پناهی و ظلّ‌اللهی را داشتند. بهلول به یکی از این خلفا نامه نوشت: «در عنوان این نامه نوشته بود: از خداترسی فروتن به مخالف کلام خداوند جلیل.»^۱

در کلام این دیوانگان همواره «تخت شاهان» و «مسند قضات» همچون دو نماد «قدرت دنیوی» به نقد کشیده می‌شد. چرا که این دو برجای داوری بر مردمان نشسته‌اند، غافل از آنکه قاضی حقیقی خداست و بس. چه بسیار افرادی که برای «امتناع از قضاوت» خود را به دیوانگی می‌زدند: «خليفة برای سپردن مسند قضای مصر به عبدالله بن وهب نامه نوشت. ولی او خودش را به دیوانگی زد و در خانه‌اش ماند.»^۲ وقتی آشنایی او را ملامت کرد که چرا از مسند قضاوت ابا داری «سرش را بلند کرد و گفت: عقلت تا همین‌جا می‌رسد؟! مگر نمی‌دانی که علما با پیامبران و فرستادگان خداوند محشور می‌شوند ولی قاضیان با پادشاهان؟!»^۳ و این سخن رسول خداست که «هرکس قاضی شود، بدون چاقو ذبح شده است.»

در واقع، دیوانگی راهی بوده برای خلاصی از فتنه‌های صاحبان قدرت: «برخی از آنان نیز خود را به حماقت زده‌اند تا از بلا و آفت زمانه خلاصی یابند»^۴. یکی دیوانه می‌شد تا قاضی نشود و آن دیگری خود را در غل و زنجیر کرد تا از فتنهٔ قتل عثمان بن عفان خلاصی یابد. گویی نجات آدمی در زندانی‌شدن از اموری است که خلق بدان راغب و مشتاق‌اند. از همین روست که در کلام این مجنونان مدام شوق به دنیا و مافیها نقد می‌شود: «اگر زمانه زمانه حماقت است، پس خرد محرومیت و نحسی است...»^۵. در چنین جهانی، فضیلت‌مند بودن یعنی خلاف روح اکثریت زندگی کردن و رشتهٔ الفت از جمع بریدن. شاید چاره آن باشد که از «ظلمت روز» به «روشنایی شب» پناه ببری. چون دیوانه باشی، دیگر ناچار نیستی که از آداب و عادات یک اجتماع فاسد پیروی کنی: دیوانه شو و خود را از مهلکه برهان.

هرچقدر مکان‌هایی همچون مجالس عامه، بارگاه شاهان و خلفا و مسند قاضیان به سخره گرفته می‌شود، مکان‌هایی چون قبرستان، مأمن دائمی دیوانگان است: «بهلول را در یکی از

۱. همان: ۱۲۷.

۲. همان: ۴۵.

۳. همان: ۴۵.

۴. همان: ۴۳.

۵. همان: ۴۳.

قبرستان‌ها دیدم که پای خویش را در گوری آویزان کرده بود و با خاک بازی می‌کرد. به او گفتم: اینجا چه می‌کنی؟ گفت: با جماعتی همنشین هستم که مرا نمی‌آزارند، و چون در محضرشان نباشم، غیبت مرا نمی‌کنند. «^۱ همنشینی با مردگان بهتر از مجالست با زندگان دنیاپرست، همچنانکه گورها مأوایی امن‌تر از کاخ‌ها و عمارات باشکوه است. از این‌روست که در حکایات این کتاب شاهد دیوانگانی هستیم که در قبرستان‌ها پرسه می‌زنند و با مردگان نجوا می‌کنند و شبانه بر گورها می‌خسبند، چرا که دارِ قرار آنجاست. دیوانگانی که زیرِ سقفِ یک خانه سکنا نمی‌گزیدند. «مرگ‌اندیشی» که در کلمات این دیوانگان مدام تکرار می‌شود، شیوه‌ای است برای نقد قدرت حاکمان و رویه‌های متعارفی که خلایق بدان انس گرفته‌اند؛ رویه‌هایی که در یک کلمه «دنیا» خوانده می‌شود. مرگ‌اندیشی، نقد وضعیت موجود و امکان فراروی از آن است. هر آنچه در دنیا ثابت و استوار می‌نماید، از چشم‌انداز مرگ همچون خانه‌های عنکبوت سست و بی‌بنیاد و مانند سایه‌هایی بر آب گذراست؛ آنچه آدمیان کاخ می‌پندارند، عن‌قرب گورستان خود و بستگانشان خواهد شد و حتا فراتر از آن، این کاخ‌ها و عمارت‌ها روزی دالانی می‌شوند از دالان‌های دوزخ. آنچه ظاهری آراسته و زلال دارد، در اعماقی از لجن فرو رفته؛ بزک‌ها، کهنه‌زخم‌های چرکین را فریبا ساخته است. در عدسی چشمان دیوانه، هرآنچه راست می‌نماید، باژگونه است: «لیکن بسا اولین که آخرین می‌گردند و آخرین، اولین!»^۲

درواقع، زبان دیوانگی طریقی است برای حمله به یک جامعه پر از تزویر و دروغ. گویی این رسالت دیوانگان در تمامی اعصار است. اراسموس نیز از زبان دیوانه چنین می‌گوید: «نزد من تصنع و آرایش وجود ندارد؛ چهره من هیچ‌گونه احساس دروغینی را که قلبم نپذیرد نشان نمی‌دهد. من در همه جا آنچنان یکسان هستم که کسی نمی‌تواند مرا مخفی نگاه دارد، حتی آنان که با اصرار و سماجت می‌خواهند نقش عاقل را بر عهده گیرند.»^۳ دیوانگی، زبان حاشیه‌نشینان و مطرودان است؛ صدای آنانی که صدایی ندارند تا خود را بنامند. از همین‌رو، در کتاب *دیوانگان خردمند* صفحاتی اختصاص داده می‌شود به زنان دیوانه؛ زنهایی همچون ریحانه، آسیه، حیونه، سلمونه، میمونه و بُخه. در جامعه مردانه و مذکر محور

۱. همان: ۱۰۹

۲. انجیل متی، باب ۱۹، آیه ۳۰

۳. اراسموس ۱۳۹۲: ۲۸

آن روزگار، یگانه جایی که زنان می‌توانند به روشنا بیایند و سخن بگویند، آنجاست که جامعه دیوانگی بر تن می‌کنند. گویی دیوانگی تفکیک مکان‌ها براساس جنسیت‌ها را برهم می‌زند؛ این زنان دیوانه امکان آن را می‌یابند که در مکان‌هایی حضور یابند که بطور سنتی منحصر به مردان بوده است؛ آنها از تبعیض جنسیتی مکان‌ها فرا می‌روند و صدای زنانگی که محصور در «اندرونی‌ها» بود به اماکن عمومی تسری می‌دهند. زنانی که بی‌پرده و نقاب با مردان همسخن می‌شدند، شعر می‌سرودند و موعظه می‌کردند، بدون آنکه مورد شماتت جمع قرار گیرند. بدین معنا، دیوانگی جایی است برای خلاصی از گفتمان مذکر محور.

البته این کناره‌گیری و حاشیه‌نشینی دیوانگان خردمند که به هدف پاک ماندن و «جسم و جان را نیالودن به زندگی همگانی» صورت می‌گیرد، در بسیاری موارد منجر به انفعال و بی‌عملی خواهد شد. دیوانه همچون «جان زیبا» در روایت هگل است که در حسرت موقعیت آرمانی، در هیچ وضعیت موجودی دست به عمل نمی‌زند و در نتیجه، در جهان درونی خویش محصور و زندانی می‌شود و ارتباط خود را با زندگی دیگران می‌گسلد. دیوانه در جستجوی «جهان ماقبل هبوط» است. او آن «زیبایی زوال‌ناپذیر» را تمنا می‌کند که در واقعیت اینجایی و اکنونی غایب است؛ رستگاری از زندگی روزمره فرسنگ‌ها دور است. برای این مجنونان، این جویندگان خلوص و دنیای وصف‌ناپذیر، امر همگانی محصول هبوط است. این «شکاف ذهن و عین» سبب انفعال و فسرده‌گی خواهد شد.

سرانجام، باید خاطر نشان ساخت که در کتاب *دیوانگان خردمند*، زبان جنون، حاشیه‌ای است که می‌کوشد «مرکزی تازه» بسازد؛ از این رو، دیوانگان در گفتگو با عامه زبانی «فراتر نسبت به فروتر» دارند. تنها در همسخنی دو دیوانه با یکدیگر است که دیالوگی برابر شکل می‌گیرد؛ آنجا که سعدون دیوانه و بهلول با هم سخن می‌گویند، باقی موارد شاهد تک‌گویی دیوانه با دیگران هستیم: تک‌گویی جنون با خرد. این «نابرابری» ناشی از برتری حقیقتی است که دیوانه آن را نمایندگی می‌کند. بنابراین، گاه نوعی تفرعن در صدای این دیوانگان به گوش می‌رسد. نقد رورتی به افلاطون و آگوستین را می‌توان به این مجنونان تسری داد: «افلاطون جهانی ماورای حسی پدید آورد تا از فراز آن بتواند آتن را نظاره‌گر باشد و آگوستین شهر خدا را به تصور آورد تا بتواند از ورای آن به قرون تاریک نظر افکند.»^۱

در پایان، در یک جدول، تقابل‌های دوگانه یا کردارهای تقسیم کننده که در کلام این

دیوانگان بازتولید می‌شود، نمایش داده می‌شود:

جدول ۱: غیریت‌سازی مبتنی بر کردارهای تقسیم‌کننده در گفتمان دیوانگان خردمند

واژگان مثبت: خود	جنون	عقل معاد: جوهر ناب	دیوانگی همچون معرفت/راز/غیب	باطن/عمق/درون/روح (مراتب عمودی)	امر یکه و بازنمایی ناپذیر: امر نانسانی/عالم غیب/هستی ذومراتب/انحصارگرایی معرفتی	مکان‌های باز و سیال: قبرستان، فضاهای موقتی و گذرا	زیبایی اصیل: ماقبل هبوط / نقطه / ارشمیدسی / نقطه صفر نیروها/ بهشت گمشده / یوتوپیا
واژگان منفی: دیگری	عقل	عقل معاش: جوهر معشوش	دیوانگی همچون بیماری	ظاهر/سطح/بیرون/بدن (مراتب افقی)	امر رمه‌وار: مرتبه همگانی/عالم شهادت	مکان‌های بسته و ثابت: تخت شاهان، مسند قضا، خانه	زیبایی غیر اصیل: ما بعد هبوط (being-in-the-world)

نتیجه‌گیری

ادبیات دیوانگی، روایت غیررسمی و نامتعارف است از سیاست، دین، اخلاقیات، عرف و شیوه زیستن. در حقیقت، آنچه تجربه دیوانگی را برای فوکو بنیادین می‌سازد «کردار اندیشیدن به شیوه متفاوت» است. به عبارتی دیگر، دیوانگی همان «ناخودآگاه» است که فرهنگ مسلط همواره آن را پس می‌زند و نمی‌گذارد از اعماق ظلمات به روشنا آید. از همین‌روست که زبان دیوانگی در کتاب *دیوانگان خردمند* آکنده از طنزهای تلخ است؛ شوخی‌ها هم مانند رویاها هستند که عناصر نامطبوعی که معمولاً از ورود به حیطه خودآگاه منع می‌شوند را بروز می‌دهند. این تشبیه زبان جنون به رویا گزافه نیست؛ مگر نه اینکه در این کتاب، دیوانگان بطور ضمنی مدام تکرار می‌کنند که آدمیان در خواب هستند و چون بمیرند بیدار خواهند شد؟! دیوانه در این کتاب، بی‌شبهت به همان سوژه فوکویی نیست که از انقیاد در روبه‌های نهادین می‌گریزد؛ مقاومت فوکویی همین است: «امتناع از آنچه هستیم». رویگردانی از آن هویت

متصلبی که مکان‌هایی همچون بیمارستان، زندان، خانواده، مدرسه، کارخانه می‌خواهند به آدمی الصاق کنند. بقول فوکو، صدای جنون از «دگرجا»^۱ می‌آید: از سیالیت مدام و تصادم‌های نامنتظر؛ مکان شکل‌گیری پیوندهای پیش‌بینی‌ناپذیر و متناقضی که هرگز در نظمی تمامیت‌ساز منحل نمی‌شوند. چنین صدایی، بوطیقای از معانی ناشناخته است که از درزها و شکاف‌های زندگی روزمره به جهان ما رخنه می‌کنند. جنون، خودآگاهی به این درزها و شکاف‌هاست که عقل سلیم به شکلی فریبنده می‌خواهد بر آنها سرپوش نهد و زندگی را همچون یک پیوستار منطقی بازنمایی کند و از خودبیگانگی موجود در هسته‌اش را کتمان نماید. دیوانگان دائما تصاویر، زمان‌ها و مکان‌ها را جابجا و واژگونه می‌کنند و در روایتی دیگرگون پیش چشم ما می‌نهند؛ این تغییر چشم‌انداز از بلندای عمارت‌ها به سردی اعماق گورها کاملا آگاهانه است: گویی کسی از درون یک چاه تاریک به جهان نگاه می‌کند! چنین چشم‌هایی پستی و بلندی‌ها را دیگرگون می‌بینند: آنچه دیگران یک سطح هموار می‌پندارند، او همچون ارتفاعی سرگیجه‌آور تصور می‌کند که بر لبه پرتگاه تقرر یافته است. از سوی دیگر، آنچه برای همگان در اعماق است، پیش چشم دیوانه حاضر است؛ در اینجا، «فروتر»، «فراتر» است. بنابراین، چون دنیا را همچون «دره و پرتگاه» تصویر می‌کنند، نه از سر استعاره و مجاز، بلکه تعیین یک امر هرروزه است؛ آنچه برای همگان استعاره و رویاست، برای آنها شیوه‌ای از زیستن است. به همین خاطرست که آنها چیزهایی را می‌بینند که دیگران نمی‌بینند. در کتاب *دیوانگان خردمند* این تنش میان معانی آشکار و پنهان یا رابطه ظاهر و باطن در صداها و تصاویری نمایش داده می‌شوند که فقط دیوانگان می‌توانند بشنوند یا ببینند؛ چیزی بازنمایی‌ناپذیر که مدام بسوی آن فراخوانده می‌شویم. ابن حبیب نیشابوری و فوکو به یکسان معتقدند که: امر همگانی و ذوق زمانه، منحط است. چیزی که نیچه از آن به «گریزه زندگی رمه‌وار» تعبیر می‌کند.

البته در اینجا تفاوت‌های بنیادین گفتمانی را باید خاطر نشان ساخت؛ فوکو بیشتر به غرابت این زندگی‌ها اشارت دارد، فراسوی نیک و بد یا صدق و کذب. او هیچ دیدگاه رمانتیکی نسبت به معنای خفی جنون ندارد. برخلاف کتاب *دیوانگان خردمند* که دیوانه، رسول آن صداها و پنهانی است. دیوانگان فوکویی به رویه‌های همگانی تن نمی‌دهند، چون به دنبال سیالیت هویتی و خود-ابداعی شخصی هستند. اما در کتاب ابن حبیب نیشابوری، دیوانه از جهان

روزمره می‌گریزد، چون فانی و ناپایدار است. در جهان فوکویی، حرکت و تغییر سرشت‌نما است، اما در جهان ابن حبیب نیشابوری، ابدیت و ثبات. فوکو، مسأله دیوانگی را در چارچوب روابط نیروها یا گفتمان قدرت وامی‌کاود و نه همچون یوتوپایی که انسان فضیلت‌مند به سمت آن رهسپار است. «دگرجا» در فوکو به معنای یوتوپیا نیست. او نمی‌خواهد از جنون یک مرجعیت نو یا پیوندی دیگر از «دانش-قدرت» بسازد، بلکه جنون یک مگاک و شکاف در دل پیوستار زبانی عقل سلیم است: سرشت نامتداوم تجربه و تنش احترازناپذیر میان زبان و ناخودآگاه. جنون هیچ چیزی را وحدت و تمامیت نمی‌بخشد؛ جنون، فقط ضایعه‌ای است که دهان می‌گشاید و هرگونه انسجام کاذب و قطعی را فرومی‌پاشد. در روایت فوکو، هیچگونه نوستالژی یا حسرتی نسبت به یک «امر از دست رفته» وجود ندارد. برای او، بهشت موعود، آن گذشته‌ای است که هیچگاه وجود نداشته است. اما مجنونان در کتاب *دیوانگان خردمند* از یک بهشت گمشده یا مدینه فاضله سخن می‌گویند و به دنبال سامان‌دهی طرحی نو و کلیتی متفاوت‌اند. دیوانگان فوکو متعلق به زمانهٔ عسرت خدایان هستند، اما دیوانگان ابن حبیب نیشابوری هرروز صدای خدا را می‌شنوند. آنچه فوکو را جذب می‌کند «غرابت زیستن» است، اما ابن حبیب نیشابوری مسحور «تجربهٔ تعالی» است؛ یکی از صیوروت مدام، ثبات‌زدایی و جابجایی مستمر می‌گوید: فلسفه همچون تجربه‌های دگرگون‌ساز. و آن دیگری، از تثبیت یک جهان موازی و تولدی دیگر. تجربهٔ دیوانگی در کتاب *دیوانگان خردمند* نوعی هرمنوتیک معناست یا تاویل به معنای «بازگشت به اول و اصل»، به آن فطرت نخستین. اما در فوکو، نه کشف یا بازتولید معنا، بلکه تخریب آن است. آنچه برای ابن حبیب نیشابوری همچون تجربهٔ یک «عمق» نمودار می‌شود، برای فوکو چیزی جز «چین‌خوردگی سطح» نیست، همانگونه که ناخودآگاه نیز جایی بیرون از خودآگاه نیست: درون، بیرون است. به عبارتی دیگر، ذوات چیزی جز محصول بازی نیروها نیستند. لذا فوکو با واژگون‌سازی اصل افلاطونی می‌نویسد: «بدن، زندان روح است». بدین ترتیب، مفهوم «نیروها» را جایگزین مفهوم «جوهر ناب/ فطرت اولیه» می‌کند. در کتاب ابن حبیب نیشابوری، دیوانگان به شکر و رضا رسیده‌اند، اما جهان جنون در دیوانگان فوکویی مانند نیچه و ساد، بیانگر نوعی امکان‌ناپذیری ساختاری ارضای میل است. فوکو در یک نقطه با *دیوانگان خردمند* همراه خواهد شد: چهرهٔ شورشی و عصیان‌گر این دیوانگان؛ آنچه نیچه «نیپیلیسم فعال» می‌خواند: نفی و سنجش دوبارهٔ ارزش‌ها. بیهوده نیست که برای فوکو، خرق عادات و عصیان‌گری کلیون در یونان باستان

بسیار الهام‌بخش بود. دهن کجی کلبی مسلکانه به عرف عامه در شیوه زیستن دیوانگان خردمند نیز تجسّدی بارز یافته است؛ همه آن حکایاتی که درباره قلندریان و ملامتیان در تاریخ ادبیات عرفانی ایران ثبت شده است. خلاصه کلام آنکه در جهان ابن حبیب نیشابوری «تفاوت زیستن» طریقی است برای «متعالی زیستن»، وصال به آن «زیبایی ماقبل هیوط». در واقع، تفاوت‌گرایی صوفیانه در نهایت به «ذوات متفاوت» ختم می‌شود؛ «ذات‌گرایی» آن چیزی است که در گفتمان پست‌مدرن همواره انکار شده است. در جهان فوکویی ظهور تفاوت‌ها، شرط کثرت‌گرایی و چندصدایی است؛ دیدن جهان از دالان هزاران چشم متناقض؛ جابجایی مدام چشم‌اندازها. آنچه در زبان صوفیان مجنون تمایز «ظاهری-حقیقی» خوانده می‌شود، در فوکو نمایشی است از چشم‌اندازهای گوناگون یا توصیف‌های چندگانه از وقایع مشابه. به عبارتی دیگر، فوکو «روایت‌ها» را جایگزین «نظریه‌ها» (که معطوف به ماهیات هستند) می‌کند. همه اینها بیانگر جابجایی «جهان عمودی» صوفیانه با «جهان افقی» پست‌مدرن است. در گفتمان فوکویی، صرفاً به کارکردهای سیاسی جنون توجه می‌شود و مسأله ارتباط با جهان برین، معنای باطنی یا غیبگویی که در مکتوبات صوفیه و از جمله کتاب دیوانگان خردمند نقشی کانونی دارد، منتفی می‌شود. سخن آخر اینکه گفتمان فوکویی به جهان پست‌مدرن تعلق دارد و گفتمان مسلط بر کتاب دیوانگان خردمند از جهان سنت می‌آید. بدین ترتیب، در مقایسه این دو اندیشمند از «شباهت‌های ظاهری» به «تفاوت‌های گفتمانی» می‌رسیم.

سخن کوتاه، نقدهای فوکو به گفتمان مدرن (روانپزشکی) هرگز به معنای رهیافتی رمانتیک به گفتمان‌های پیشامدرن (یونان باستان، مسیحیت قرون وسطا، رنسانس و کلاسیک) نیست. زیرا به‌زعم فوکو، دیدگاه رمانتیک به مقوله جنون (آنگونه که در عرفان شرقی شایع است) منجر به هژمونیک شدن گفتمان شیدایان و شوریدگان و حاشیه‌نشین شدن گفتمان فلسفی-کلامی شده است؛ شیدایان به عنوان مراجع معرفتی و سخنگویان قوم سیطره یافته، بطوری که علوم عقلی چون فلسفه در جهان شرقیان هیچ‌گاه نتوانسته تأثیرگذار و پیش‌برنده باشد. همین خودآگاهی فوکویی راه فوکو را از طریقت ابن حبیب نیشابوری جدا می‌کند. لذا، نگارنده علاوه بر ردیابی شباهت‌های ظاهری در رویکرد این دو اندیشمند، از تفاوت‌های گفتمانی میان آن دو غفلت نمی‌کند؛ شکاف میان گفتمان پیشامدرن (ابن حبیب نیشابوری) و گفتمان پسامدرن (فوکو). سخن نهایی آنکه ابن حبیب نیشابوری در جستوی برپاکردن جهان موازی

است، اما فوکو می‌خواهد نظم موجود را از هم بپاشد از طریق نیروهای ناشناخته. یکی می‌خواهد از این جهان فرارود به طریق ایجابی (ابن حبیب نیشابوری) و آن دیگری، تنها به دیالکتیک منفی می‌اندیشد (فوکو).

جدول ۲: تقابل گفتمان فوکویی با گفتمان ابن حبیب نیشابوری

دگر جا (Heterotopia)	روایت: معطوف به نیروها	امر متفاوت همچون امر بازنمایی ناپذیر (ناتسانی: نفی انسان شناسی مدرن)	روح، زندان بدن است.	عمق: چین خوردگی سطح/ درون، بیرون است.	مفهوم «نیرو»: خواست حقیقت، خواست قدرت است.	وضعیت کارناوالی	جابجایی چشم اندازها در جهان افقی (هزاران چشم)	گفتمان پست مدرن (فوکو)
آرمانشهر (Utopia)	نظریه ها: معطوف به ماهیات و ذوات	امر متعالی (غیب) همچون امر بازنمایی ناپذیر	بدن، زندان روح است.	تقابل سطح-عمق/ ظاهر-باطن	مفهوم «ذات»: حقیقت، تعالی و آزادی است.	هستی سلسله مراتبی	حرکت عمودی در جهان ذو مراتبی (تمایز ظاهری-حقیقی)	گفتمان پیشامدرن (ابن حبیب نیشابوری)

فهرست منابع و مأخذ

۱. ابن حبیب نیشابوری (۱۳۹۴)، حسن بن محمد، **دیوانگان خردمند**، ترجمه زین العابدین فرامرزی و حسین گل‌چینی، گرگان: انتشارات نوروزی.
۲. ابن خلدون (۱۳۹۳)، عبدالرحمن، **مقدمه ابن خلدون**، ترجمه محمد پروین گنابادی، جلد اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. آدو (۱۳۸۲)، پی‌یر، **فلسفه باستانی چیست؟**، ترجمه عباس باقری، تهران: نشر علم.
۴. اراسموس (۱۳۹۲)، دسیدریوس، **در ستایش دیوانگی**، ترجمه حسن صفاری، تهران: نشر فرزاد روز.
۵. افلاطون (۱۳۵۷)، **مهمانی**، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۶. دانیالی (۱۳۹۳)، عارف، **میشل فوکو؛ زهد زیبایی‌شناسانه به مثابه گفتمان ضد‌دیداری**، تهران: انتشارات تیسرا.
۷. رورتی (۱۳۸۳)، ریچارد، «هایدگر، کوندرا، دیکنز»، مترجم: یوسف اباذری، چاپ شده در: **ارغنون، شماره ۱**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۸. فوکو (۱۳۸۱)، میشل، **تاریخ جنون**، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: نشر هرمس.
۹. فوکو (۱۳۸۹)، میشل، «نقد چیست؟»، در: **تئاتر فلسفه**، ترجمه افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران: نشر نی.
۱۰. فوکو (۱۳۹۴)، میشل، «نیچه، تبارشناسی، تاریخ»، مترجم: عبدالکریم رشیدیان، در: **از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم**، تهران: نشر نی.
۱۱. نیچه (۱۳۷۹)، فریدریش، **فراسوی نیک و بد**، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات خوارزمی.
12. Agamben, Giorgio(2000), *Means Without End: Notes on Politics*, Translated by Vincenzo Binetti and Cessare Casarino, University of Minnesota Press.
13. Foucault(1991), *The History of Madness*, Translated by Alan Sheridan, Vintage Books.
14. Foucault(1997a), "Psychiatric Power", in: *Ethics*, Translated by Robert Hurley and others, Edited by Paul Rabinow, The Penguin press.
15. Foucault(1998a), "Philosophy and Psychology", in: *Aesthetics, Method and Epistemology*, Translated by Robert Hurley and others, Edited by James D.Faubion, Volume2, The New Press.
16. Foucault(1998b), "Madness and Society", in: *Aesthetics, Method and Epistemology*, Translated by Robert Hurley and others, Edited by James D.Faubion, Volume2, The New Press.
17. Rayner (2007), Timothy, *Foucault's Heidegger*, London: Continuum.

Faces of madness: Foucault to Ibn Habib Neyshaboory

*Aref Danily
Hossien Golchini
Zinolabedin Framarzi*

Abstract

Ibn Habib Neyshaboory in self' book –that it is classified as sufi literature- considers the kinds of madness. In this classification, never madness isn't conceived as illness and it isn't the contrast with rationality. A madman is a man who he chooses different style with public life and refuses formal normal. At a conclusion, a madman is represented as critic of society and politics. Madness is language of outcasts and isolated persons. Therefore, it is irony and overturne ethics-knowledge regime.Foucault, also, criticizes psychiatry' dividing practices that constitutes reason-madness polarity and denies a different ways of thinking. In view of Foucault, psychiatry is a apparatus for social control and rejection of singular subjects. In this approach, Foucault's perpective becomes similar to Ibn Habib's.But, Foucault, against Ibn Habib, avoids romantic or essentialist interpretation about a innocent essence. Foucault considers refrence to pre-modern discourses as a regressive approach. He pays attention to madness concept because it make possible forms of informal politics: ways of practicing power down to up and pass out of dividing practices. It is beyond of good-bad or truth-false. But Ibn Habib, in sufi discourse, constitutes madness language as hegemonic discourse against philosophical discourse. This article make a comparison between Foucault and Ibn Habib and it transfers superficial similarity to discursive difference.

Keywords: Ibn Habib Neyshaboory, Foucault, madness, dividing practices, difference, power, essentialism.