

# نقد قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام

سیدصادق حقیقت

احمد بستانی

کتاب «قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام» توسط جناب حجة الاسلام والمسلمین دکتر فیرحی به عنوان رساله دکتری نگارش، و توسط نشر نی در سال ۱۳۷۸ انتشار یافته است. مهم ترین ویژگی برجسته این اثر مهم، باز کردن راه برای روش های جدید در اندیشه سیاسی اسلام در محیط علمی ماست. این کار را متفکران عرب چند دهه پیش شروع کرده اند؛ اما در سرزمین ما سابقه چندانی نداشته است. دکتر فیرحی این گام مهم را در حوزه فوق برداشت و باب جدیدی در تحقیقات اندیشه سیاسی اسلام برای محققان ایران زمین گشود. ملاحظاتی که در پی خواهد آمد، به هیچ روی از ارزش کار نویسنده نمی کاهد. این کتاب چنان جایگاه رفیعی دارد که بررسی آن جز به بالا بردن نقد عیارش نمی انجامد. از آن جا که این کتاب توسط محققان دیگری معرفی شده<sup>۱</sup>، و از آن جا که ذکر نقاط مثبت کتاب، هدف مقاله حاضر نیست؛ مستقیماً ملاحظات مربوطه را طرح می نمایم.

## ۱- هرمنوتیک گادامر

یکی از شیوه هایی که مؤلف از آن برای پژوهش خویش بهره جسته است، هرمنوتیک گادامر است. (ص ۱۵) مؤلف در این خصوص معتقد است "تفاوت دوم با گادامر، در فاصله گرفتن از پیوند هرمنوتیکی «حقیقت و روش» و نسبیت نهفته در آن است. در این جا، به دلیل همین عنصر نص و برخی ظهورات فراتاریخی آن، پیوند مطلق حقیقت با روش گسسته می شود". (همان) به بیان دیگر مؤلف معتقد است از نظر گادامر میان حقیقت و روش "پیوند مطلق" وجود دارد؛ و فاصله گرفتن از این ویژگی را وجه افتراق شیوه خود با هرمنوتیک گادامر می داند. حال باید بررسی کنیم گادامر نسبت حقیقت و روش را چگونه می داند. وی در مقدمه کتاب مشهور خود حقیقت و روش می نویسد: «... علوم انسانی با گونه هایی از تجربه سروکار دارد که بیرون از علوم قرار می گیرند، همانند تجربه هایی که ما در فلسفه، هنر و تاریخ با آن ها مواجهیم. این گونه تجربه ها بیانگر حقیقتی هستند که با فرآیندهای روشی (متدولوژیک) علم، نمی توان به آن دست یافت.»<sup>۲</sup> او در جملات پایانی کتاب فوق می نویسد: «از طریق تحقیقات ما مشخص شد که یقینی که به وسیله روشهای علمی به دست می آید، نمی تواند برای تضمین حقیقت کفایت نماید... در عوض، آن چه روش نمی تواند به دست آورد، باید و حقیقتاً می تواند - به وسیله دیسیپلینی از سوال و تحقیق که بتواند حقیقت را تضمین نماید، به دست آید.»<sup>۳</sup>

۱. محمد پزشکی، "نقد و معرفی کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، مجله علوم سیاسی، شماره پانزدهم، پاییز ۱۳۸۰.

۲. H. G. Gadamer, *Verit et Methode*. Paris, Seuil, ۱۹۷۶, p ۲۱.

۳. Ibid, p ۲۴۶.

در واقع «گادامر با پیگیری اندیشه تأویلی در پی مقابله با پیوند زیانباری است که میان حقیقت و روش فرض می شود.»<sup>۱</sup> غرض گادامر از انتخاب عنوان «حقیقت و روش» برای اثر مهم خود القای گونه ای تقابل ما بین این دو مفهوم است. پس: عنوان کتاب گادامر را باید به معنی انفصال ضمنی «حقیقت» از «روش» گرفت.<sup>۲</sup> مفسرین گادامر، و از آن جمله پل ریکور فیلسوف فرانسوی، هم بر این ویژگی در هرمنوتیک گادامر تأکید بسیار دارند.<sup>۳</sup> خلاصه این که گادامر معتقد است با توسل به روش لزوماً نمی توان به حقیقت دست یافت؛ برخلاف نظر مؤلف محترم که معتقد است گادامر میان روش و حقیقت پیوندی مطلق برقرار می کند. در واقع «واو» عطف در عنوان کتاب حقیقت و روش (برخلاف کتاب هستی و زمان) دلالت بر پیوند و همبستگی ندارد.

مؤلف در جمله نقل شده «نسبیت» را به هرمنوتیک گادامر نسبت می دهد؛ و سپس می نویسد: «اندیشمندان علوم تفسیری از درون به داوری می نشینند؛ و فهم ها را مورد ارزیابی قرار می دهند» (ص ۱۶). اگر غرض مؤلف از «اندیشمندان علوم تفسیری»، همان گادامر باشد- که ظاهراً این گونه است- جمله نقل شده با پذیرش نسبیت در اندیشه گادامر در تعارض است؛ چرا که اگر اندیشمندی نسبی گرا باشد (چنان که بسیاری از مفسرین و منتقدین، در مورد گادامر چنین اعتقادی دارند)، نخواهد توانست در مورد صحت و سقم یک فهم داوری و ارزیابی داشته باشد. هرمنوتیک گادامر معیار انتقادی و بیرونی برای صحت و سقم تفاسیر ارائه نمی دهد. اصولاً خصلت غیرانتقادی و محافظه کارانه هرمنوتیک گادامر یکی از مهم ترین انتقاداتی است که از سوی منتقدان (بوژه هابرماس) بر وی وارد شده است.<sup>۴</sup>

از کلام نویسنده چنین برمی آید که معتقد است گادامر دستیابی به حقیقت را ممکن می داند و در تقابل با این رأی می نویسد: «برعکس، این فهم و تفسیر از حقیقت است که با روش پیوند می خورد نه خود حقیقت؛ به عبارت دیگر فرض ما این است که حقایق تا ابد در نصوص و کلام الهی محفوف و مکنون است» (ص ۱۵). می دانیم که هرمنوتیک گادامر مبتنی بر فلسفه انتولوژیک هایدگر می باشد که بر پرسش از وجود استوار شده است. پرسش از وجود بضرورت دارای خصلتی باز و ناتمام است، خود هایدگر هم فلسفه را همواره «در راه» می داند.<sup>۵</sup> بدیهی است که در چنین بینشی اصولاً دستیابی به حقیقت مطلق و جزمی امکان پذیر نیست. ارنست کاسیرر مورخ بزرگ فلسفه می نویسد: هایدگر «نمی پذیرد که چیزی بنام حقیقت جاودان یا فلرمو ایده های افلاطونی یا روش اکیداً منطقی برای اندیشه فلسفی وجود دارد... چنین فلسفه وجودی [فلسفه هایدگر] مدعی نیست که حقیقتی عینی که دارای اعتباری جهان شمول و کلی باشد ارائه می دهد. هیچ متفکری نمی تواند چیزی بیش از حقیقت وجود خویش ارائه دهد و این وجود سرشتی تاریخی دارد یعنی مقید به شرایطی خاص است که فرد تحت آنها زندگی

۱. رابرت هولاب، هابرماس، نقد در حوزه عمومی، ترجمه: حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶، ص ۸۵.  
۲. همان: ۸۴.

۳. P. Ricoeur, *Du texte a l'action*, Paris, Seuil, ۱۹۸۶, p ۱۱۴-۳۸۴.

۴. Jurgen Habermas, *le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, ۱۹۸۸, p ۸۴-۱۱۲.

۵. Martin Heidegger, *Qu'est- ce que la philosophie?*, Paris, Gallimard, ۱۹۵۷, p ۲۸.

می کند.<sup>۱</sup> با پذیرش نظر کاسیرر می توان گفت که هایدگر و به تبع وی گادامر نه تنها وظیفه هرمنوتیک را فهم حقیقت مطلق نمی دانند، بلکه اصولاً منکر وجود چنین حقیقتی هستند. خود گادامر در کتاب حقیقت و روش این بحث را مطرح کرده و نتیجه می گردد که نمی توان از حیث انتولوژیک حقیقت را مطلق فرض کرد.<sup>۲</sup> به طور کلی اندیشمندان هرمنوتیک فلسفی در قرن بیستم (هایدگر، گادامر، ریکور)، در باب حقیقت به نوعی هستی شناسی کثرت گرا معتقدند. گادامر در مقدمه حقیقت و روش این نکته را تذکر می دهد که «آنچه در اینجا بسط یافته، یک روش شناسی علوم انسانی نمی باشد. هدف، ارائه فن و هنر فهمیدن، آن گونه که ادبیات سنتی و هرمنوتیک الهیاتی در جستجوی آن بود، نیست.» او در نامه ای به امیلیو بتی نیز می نویسد من در پی پیشنهاد جدیدی برای فهم نیستم. به قول بلایشر در کتاب contemporary Hermeneutics، هرمنوتیک فلسفی، هدف خویش را دستیابی به دانش عینی از طریق کاربرد رویه های روش مند قرار نمی دهد، بلکه مقصود آن تبیین و توصیف پدیدار شناختی و دازاین انسانی در زمانمندی و تاریخمندی است.

بنابر این بطور خلاصه می توان گفت مؤلف از چند جهت به خطا رفته است: اولاً فرض را بر این گرفته است که گادامر حقیقت و روش را در پیوندی مطلق با یکدیگر می بیند. ثانیاً داوری درونی و ارزیابی در مورد صحت و سقم فهم و تفسیر را به گادامر نسبت می دهد. ثالثاً دستیابی به حقیقت مطلق را که با روح اندیشه گادامر بیگانه است به وی نسبت می دهد. در نهایت هم او کوشیده است از چنین شیوه ای که با اعتقاد مؤلف در مورد نصوص در تقابل است، استفاده نماید. اگر مؤلف معتقد است "حقایق تا ابد در نصوص و کلام الهی محفوف و مکنون است" (ص ۱۵)، همانگونه که نشان دادیم گادامر اصلاً به وجود چنین حقایقی اعتقاد ندارد و از این حیث بکارگیری هرمنوتیک گادامری در چنین زمینه ای و با قبول چنین پیش فرضی، معضل نظری لاینحلی را پیش روی مؤلف قرار داده است و شاید به همین دلیل است که وی نتوانسته این شیوه را در کتاب خود عملاً بکار گیرد.

افزون بر این، کلام مؤلف در باب نسبیت نص به ابهام و کلی گویی منجر می گردد. نویسندگان از آن جا که به اندیشه دینی علقه دارد و نمی تواند مفهوم نص را نسبی نماید، با صراحت از «تصور و فرض یک معنای مرکزی در نصوص و گذشته تاریخی مدینه الرسول (صلی الله علیه وآله)» سخن می گوید (ص ۱۵). نویسندگان گرامی کتاب، روش خود را برخلاف روش هرمنوتیک، بحثی «بیرونی» و «بی طرفانه» می خواند، و بدین ترتیب می کوشد از دام نسبیت رهایی یابد. وی نص (کتاب و سنت) را امری مطلق، و تفاسیر آن را تاریخی و نسبی می داند. نکته قابل بحث در این جا این است که آیا می توان روش فوکویی و هرمنوتیک نسبی گرایانه گادامر را بکار برد و آن ها را از محتوای اصلی شان تهی نمود یا خیر. این جنبه بحث را در دیگر قسمت های مقاله مورد بررسی قرار خواهیم داد. جهت دیگر بحث آن است که حتی اگر چنین امری ممکن باشد، نسبیت

<sup>۱</sup> ارنست کاسیرر، اسطوره دولت، ترجمه: یدالله موقن، تهران، هرمس، ۱۳۷۷، ص ۴۱۸.

<sup>۲</sup> Gadamer, p ۲۰۹-۲۱۰.

با چه حد و حدودی به تفاسیر نصوص اولیه وارد خواهد شد؟ اگر به شکل کلی گفته شود که نصوص ثانویه تاریخی و نسبی اند، گرهی از مشکلات گشوده نمی شود زیرا:

**اولاً:** بخشی از این تفاسیر به واقع با نصوص اولیه متحدند. درست است که هر تفسیری در شرایطی خاص ایجاد می شود ولی این شرایط در صورتی تفاسیر را نسبی می کنند که در نوع برداشت از متن دخالت تام نمایند. اگر به واقع نسبی گرایی تبارشناسانه حتی به تفاسیر نوع دوم رسوخ یابد، فرد مسلمان چگونه می تواند به تفسیر متن تکیه نماید؟ اگر هم گفته شود که این نسبت به شکل کامل در تفاسیر نوع دوم وجود ندارد، از حد و حدود آن سؤال خواهد شد. بعید است که مؤلف محترم به نسبت کامل حتی در تفاسیر نصوص معتقد باشد. تفاسیر و دانش های سیاسی از يك سو وام دار نصوص است و از سوی دیگر متأثر از قدرت و دیگر شرایط محیطی. ابهام در نوع رابطه دانش و قدرت، سبب ابهام در نسبت این گونه تفاسیر با نصوص (کتاب و سنت) می شود.

**ثانیاً:** فائل شدن به مطلق بودن نص اول، کمک چندانی به نویسنده در فرار از دام نسبیّت نمی کند؛ چرا که نصوص همواره در حال تفسیر شدن هستند و ما با این گونه تفاسیر سروکار داریم: «سنت بدون وجود پاسداران و کارشناسان(اعم از قدیم و جدید) غیر قابل تصور است»(ص ۴۱). تمام بحث دکتر فیرحی در طول کتاب هم با همین گونه تفاسیر است. مطلق و غیر نسبی بودن نصوص اولیه هر چند فرار از نوعی نسبی گرایی است، ولی به بحث حاضر کمک چندانی نمی کند. نصوص، به هر حال، تفسیر می شوند و طبق نظر نویسنده، نسبی گرایی به تفاسیر رسوخ می نماید. ظاهراً مقصود نویسنده از «بیرونی شدن» بحث، معرفت درجه دوم بودن آن است. به هر حال این امر الزاماً به «بی طرفانه بودن» تحلیل منجر نمی شود.

دانش دوره میانه از يك طرف وام دار نصوص صدر اسلام و تفاسیر ائمه معصومین (ع) است؛ و از طرف دیگر از روابط قدرت و شرایط محیطی تأثیر می پذیرد. این نسبت در طول زمان و با درنظر گرفتن شرایطی همچون وجود امام معصوم(ع)، نزدیکی و دوری نسبت به صدر اسلام، تراکم روابط قدرت و مانند آن شدت و ضعف پیدا می کند. آنچه که می توان ادعا کرد آن است که دانش دوره میانه امری کاملاً برساخته نیست. اما این که به چه مقدار از روابط قدرت تأثیر پذیرفته را به شکل جزئی تر باید مورد بررسی قرار داد. به طور خلاصه، می توان گفت نسبی نبودن نصوص هر چند امری مقبول است، ولی ربط چندانی با بحث حاضر پیدا نمی کند. نسبت تفاسیر نصوص هم امری مبهم می باشد، و نیاز به تبیین حدود نسبی گرایی دارد.

## ۲- روش شناسی فوکویی

در باب بکارگیری شیوه فوکویی توسط مؤلف ملاحظاتی وجود دارد که در ذیل مختصراً به آنها اشاره می گردد:

**الف.** مؤلف در کتاب خود کوشیده است تا از دو شیوه- شیوه فوکویی و هرمنوتیک گادامر- استفاده کند اما به نظر می رسد که از حیث نظری در این بکارگیری اشکالاتی نهفته است. فوکو هرمنوتیک را که مدعی فهم گفته ها بر اساس زمینه مشترك معناست ... رد

می کند.<sup>۱</sup> «از نگاه فوکو هرمنوتیک در جستجوی اصل و منشأی است که هیچ گاه تحقق نیافته و نخواهد یافت. در مقابل، تبارشناسی، روابط قدرت را ذاتی دستگاههای دانش می داند و تجزیه قدرت و دانش را ناممکن می شمارد.»<sup>۲</sup> حسین بشیریه در این زمینه می نویسد: «فوکو علاقه ای به کشف تعبیر روزمره نهفته انسان از خود ندارد... وی چنین مواضع نظری و نیز موضع گادامر را در سطح مناسبی از انتزاع درمی یابد و آنچه را که وی «تفسیر» می خواند، به عنوان بازیافت معنای دیگری که در عین حال ثانویه و اولیه است تعریف می کند. به عقیده او چنین برداشتی از تعبیر ما را به انجام وظیفه ای پایان ناپذیر محکوم می کند... فوکو این نگرش را با این اظهار نظر نفی و رد می کند که: قرنهای ما به عبث چشم به راه تصمیم کلام [خداوند] بوده ایم.»<sup>۳</sup>

فوکو پیش از گرایش به روش های ساختگرایانه پیرو هایدگر بود؛ اما به تدریج که علاقه اش از معانی نهفته کردارهای روزمره سلب شد و به تأثیرات اجتماعی آنها معطوف گردید، مسایل و علایق نظریه هرمنوتیک را پشت سر گذاشت. تبارشناسی آنچه در این خصوص که چگونه قدرت، توهم معنا را برای پیشبرد کار خود به خدمت می گیرد، فوکو را بر آن داشت تا نسبت به هرمنوتیک چه از لحاظ شکل تعبیر و تفسیر آن درباره زندگی روزمره، و چه از لحاظ تفسیر عمیق آن از آنچه کردارهای روزمره استتار می کند، نظری انتقادآمیز داشته باشد.<sup>۴</sup>

به هر حال در مورد تلفیق دو شیوه هرمنوتیک و تبارشناسی ذکر چند نکته ضروری است: **اولاً:** دو مفهوم افق و معنا از مفروضات مهم هرمنوتیک گادامرند که در دیرینه شناسی (و تبارشناسی) جایگاهی ندارند: «اگر به دقت بنگریم نفس اندیشه افق متعلق به گفتمان هرمنوتیک است که دیرینه شناس آن را به کناری می نهد. این گونه زمینه زدایی [در اندیشه فوکو] که افق فهم پذیری و معنا را که نزد هرمنوتیک بسی گرامی است به کناری می نهد، تنها فضایی منطقی برای تنوع و تفسیر احکام باقی می گذارد.»<sup>۵</sup> از لوازم شیوه تبارشناسی پذیرش این فرض است که معنا وجود ندارد و جستجو برای یافتن معنا در پس پدیده ها کاری بیهوده است و این فرض فوکویی با یکی از مهم ترین مقدمات هرمنوتیک که همانا معناداری و کشف معناست در تعارض است. از آن جا که مؤلف به صراحت هر دو مفهوم افق و معنا را می پذیرد (ص ۱۵) بابک احمدی در خصوص مرکززدایی در تبارشناسی فوکویی معتقد است:

«دیرینه شناسی گفتمان را همچون سند تلقی نمی کند، یعنی همچون نشانه چیزی دیگر یا عنصری که باید شفاف باشد و چیز را در پشتش پنهان ندارد، نمی بیند. دیرینه شناسی در گفتمان حجابی می بیند که مایه تأسف است، حجابی که باید دریده

۱. هیوبرت دریفوس (و پل رابینو)، *میشل فوکو، فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه: حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۰.

۲. همان، مقدمه مترجم، ص ۳۹.

۳. همان، ص ۵۳.

۴. همان، ص ۵۸-۵۹.

۵. همان، ص ۱۲۸.

شود تا سرانجام بتوانیم به عمق آن گوهری که در بطن گفتمان همچون ذخیره ای باقی است، برسیم. دیرینه شناسی نظامی تأویلی نیست.<sup>۶</sup> در تحلیل گفتمانی، همه چیز به گفتمان تبدیل می شود؛ و هیچ گونه مرکز و بنیادی برای متن باقی نمی ماند، چرا که میدان دلالت تا بی نهایت به پیش می رود. بنابراین از حیث نظری نمی تواند از شیوه فوکو بهره ببرد.

**ثانیاً:** هرمنوتیک با بکارگیری مفاهیمی چون سنت و افق، دارای نگاهی کاملاً درونی است؛ و این با نگاه «خارجی و بیرونی» شیوه فوکو که مورد تأکید مؤلف است (ص ۶۱)، سازگاری ندارد. در شیوه فوکویی هیچ گونه سنت و ارزش سنتی وجود ندارد و دیرینه شناس با نگاهی کاملاً بیرونی که در آن از ارزش دآوری ها کوچکترین نقشی ندارند به پدیده ها می نگرد.<sup>۷</sup>

**ثالثاً:** لازمه دیرینه شناسی فوکو پذیرش گسست میان ایستمه های اندیشه است. همانگونه که مؤلف بدان اشاره دارد، دیرینه شناس تداوم را نمی پذیرد و بر گسست تأکید دارد (ص ۶۱) اما در هرمنوتیک فرض گسست منتفی است و بر تداوم سنت و گفتگوی میان دو افق تاریخی متفاوت در سنتی واحد و مستمر تأکید می شود.<sup>۸</sup> از دیدگاه گادامر، ما نمی توانیم از شیوه فرهنگ و تاریخ و محدودیتهای آنها فارغ باشیم، و این مسأله با نسبیت تاریخی فوکو همخوانی ندارد.

در مجموع، در اینجا دو مسأله قابل طرح است:

**اولاً:** آیا به خودی خود احتمال جمع کردن روش تبارشناسی فوکو با هرمنوتیک گادامر وجود دارد یا نه؟

**ثانیاً:** آیا دکتر فیروزی چنین امری را عملاً از حیث نظری و سپس از بعد تطبیقی محقق نموده است یا خیر؟ به نظر می رسد لافل پاسخ به سؤال دوم منفی است.

**ب.** به کارگیری شیوه فوکویی بدون قبول ارکان و لوازم آن ممکن نیست. یکی از این ارکان عدم پذیرش معنای مرکزی و حقیقت است. می دانیم که مهم ترین وجه تمایز میان شیوه تبارشناسی و دیرینه شناسی از یک سو و شیوه های تاریخی رایج از سوی دیگر مسئله پذیرش معنا و حقیقت است. یعنی اگر مؤلف بپذیرد که معنای مرکزی و حقیقت وجود دارد (ص ۱۶) و بخواهد آن را در پژوهش خویش دخالت دهد، دیگر نمی تواند از شیوه فوکو استفاده کند.

**ج.** هنگامیکه فوکو از قدرت سخن می گوید، معنایی از این واژه در نظر می گیرد که اعم از مفهوم سیاسی قدرت است. او قدرت را در مقابل فرهنگ و اقتصاد نمی بیند. البته خود فوکو در هیچ جا تعریف دقیقی از قدرت ارائه نداده و «ادعان کرده است که برداشت او از قدرت در عین اهمیت، مبهم است.»<sup>۹</sup> ولی قدرت فوکویی دارای ویژگی هایی است از جمله منتشر بودن آن در مقابل متمرکز بودن قدرت سیاسی. به عقیده برخی فوکو قدرت را

<sup>۶</sup> . اریک برنز، میشل فوکو، ترجمه: بابک احمدی، تهران، نسل قلم، ۱۳۷۳، (مقدمه مترجم) ص ۸.

<sup>۷</sup> . Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, Paris, Gallimard, ۲۰۰۱, p ۵۲۷.

<sup>۸</sup> . Gadamer, *bid*, p ۱۳۷.

<sup>۹</sup> . دریفوس، همان، ص ۴۲.

به گونه ای تعریف می کند که تصور نبود آن ممکن نیست و هیچ رابطه ای را نمی توان بدون آن تصور کرد.<sup>۱۰</sup>

فوکو با طرح قدرت گفتمانی، قدرت سازمانی و قدرت مشرف بر حیات، «قدرت بدون وجود فاعل اعمالگر قدرت» را مطرح، و از این جهت برداشتی متفاوت از قدرت هابزی ارائه می کند. همانطور که بارت هم اشاره می کند، قدرت، واحد و يك تکه نیست، قدرت فرآیندی يك طرفه مابین حاکم و اتباع وی نیست، بلکه به شکل مویرگی پخش شده است. قدرت در همه چیز و در همه جا هست، و از پایین به بالا می جوشد، نه بالعکس. در قدرت فوکویی ما بیشتر با شبکه پیچیده ای از کنشها و واکنشها سر و کار داریم، تا نوعی رابطه يك طرفه میان سوژه و ابژه. فوکو تصریح می کند که در تحلیل قدرت نباید اقتدار دولت، شکل قانون یا وحدت کلی نظام سلطه را به عنوان داده های اولیه فرض کرد.<sup>۱۱</sup> دکتر بشریه در این ارتباط می نویسد:

«بدین سان به طور کلی روابط قدرت از دیدگاه فوکو ضرورتاً از حدود نهاد دولت فراتر می رود. دولت نسبت به مجموعه شبکه های قدرتی که بدن، جنسیت، خانواده، دانش و غیره را محاصره کرده اند، رو بنایی است.<sup>۱۲</sup>

فوکو قدرت را مجموعه روابط می گیرد، نه پدیده ای در زمان و مکان خاص. بنابراین جوهر قدرت سلطه نیست.<sup>۱۳</sup> روابط قدرت فاقد فاعل است. پس فوکو قصد آزاد سازی حقیقت از چنگال قدرت را ندارد.<sup>۱۴</sup> چرا که اصولاً او به حقیقتی در این بین معتقد نیست. این در حالی است که فیرحی قصد نمایان ساختن حقیقت اسلام از بین شبکه تو در توی قدرت (سیاسی) را دارد.

مؤلف در ص ۲۰ دو تعریف از قدرت را- یکی از وبر و دیگری از فوکو- نقل می کند. افزون بر این که این دو مفهوم از قدرت نسبت چندانی با یکدیگر ندارند، مؤلف با وجود معرفی قدرت فوکویی، در کتاب عملاً هیچ گونه استفاده ای از این تعریف نمی کند. یعنی در مفهوم قدرتی که در کتاب بکار رفته است هیچ يك از مختصات قدرت فوکویی دیده نمی شود بعلاوه خود مؤلف (مثلاً در صص: ۱۶ و ۲۱) به صراحت از خصلت سیاسی قدرت در پژوهش خویش سخن می گوید.

د. دیرینه شناسی با دو مفهوم اپیستمه و گسست هم بسته است. میشل فوکو در واژگان و اشیاء سه اپیستمه دوران جدید اروپا را از یکدیگر متمایز ساخته و گسست بین آنها را نشان می دهد. وی در مقدمه کتاب می نویسد: «این پژوهش دیرینه شناختی دو گسست بزرگ در اپیستمه فرهنگ غربی را نشان داده است. گسستی که سرآغاز دوران کلاسیک است (حدوداً اواسط قرن هفدهم) و گسستی که در اوایل قرن نوزدهم نشانگر آغاز مدرنیته است.»<sup>۱۵</sup> هر يك از این سه اپیستمه (دوران رنسانس، دوران کلاسیک و دوران

<sup>۱۰</sup> . Habermas, Ibid, p ۲۴۳.

<sup>۱۱</sup> . محمدرضا تاجیک، گفتمان و تحلیل گفتمانی، تهران، فرهنگ گفتمان، ۱۳۷۸، ص ۲۹۸-۲۰۵.

<sup>۱۲</sup> . دریفوس، همان، ص ۲۹.

<sup>۱۳</sup> . همان: ۳۱۳.

<sup>۱۴</sup> . همان: ۳۳۶.

<sup>۱۵</sup> . Michel Foucault, *les mots et les choses*. Paris. Gallimard ۱۹۶۶, p ۱۲.

مدرن) مبین رابطه ای بین واژگان و اشیاء (به عبارت دیگر دال و مدلول) هستند؛ که فوکو با مراجعه به آرشیوهای دوران های مختلف بخوبی این رابطه را نشان داده و از طریق آن شرایط امکان علوم مختلف را تبیین نموده است. اما مؤلف کتاب هیچ گونه گسست و اپیستمه ای را در اثر خود نشان نداده است.

دکتر سید جواد طباطبایی در نقد کتاب نگاه مثله شده داریوش شایگان که بر اساس روش دیرینه شناسی نگاشته شده است، توضیح روشنگری دارد: «اقدام به طرح باستان شناسی علوم انسانی مستلزم شرایطی است که در آن، تأسیس علوم انسانی جدید امکان پذیر شده باشد»<sup>۱۶</sup>؛ و بنابر این استفاده از اصطلاح فوکویی اپیستمه و سخن گفتن از شرایط امکان، هنگامی که ما اپیستمه ای و دانش نویی نداریم فاقد کارایی است. **هـ** فوکو پژوهش خود را بر آثار بزرگان متمرکز نمی سازد. شیوه فوکو در تبارشناسی این است که با تفحص در اسناد مربوط به یک دوره (اعم از گزارش ها، تواریخ، کتب و نوشته های گمنام و حتی عکس ها و اعلامیه های بظاهر بی اهمیت) روابط قدرت و دانش را برجسته سازد؛ اما مؤلف می کوشد با ارجاعاتی به غزالی و کشفی و جاحظ و دیگر اندیشمندان مسلمان نوعی رابطه قدرت و دانش را در آثار آنها نشان دهد و به عبارت دیگر بر آثار آنها تحمیل کند. و البته این کار با شیوه فوکو نسبتی ندارد و فوکو با نخبان و گفته های آنان کاری ندارد.<sup>۱۷</sup> در سراسر آثار فوکو ارجاع به نویسندگان بزرگ بسیار کم مشاهده می شود؛ و بیشتر کار وی معطوف به تفحص در آرشیوها و نهادهاست. مثلاً فوکو در هیچ یک از آثار دوره تبارشناسی خود نکوشیده است نسبت میان قدرت و دانش را در اثر یک نویسنده نشان دهد و اصلاً اگر چنین رابطه ای را نویسنده ای پیش از فوکو کشف کرده باشد دیگر نمی توان آن را «دستاورد بدیع فوکو» (ص ۲۰) دانست.

**و.** مؤلف ساختاری بودن و غیر سوژه ای بودن را به اندیشه فوکو نسبت می دهد (ص ۵۹)؛ اما در جای دیگر از اراده های معطوف به قدرت در اندیشه فوکو سخن به میان می آورد (ص ۶۱)؛ که این دو تلقی با یکدیگر سازگار نیستند. اصطلاح "اراده معطوف به قدرت" که در اندیشه سوژه باور نیچه تدوین گشته با برداشت فوکو از قدرت نسبتی ندارد، و همین خلط مفهوم کلیدی قدرت- و ارتباط آن با اراده- در اندیشه های نیچه و فوکو موجب این گشته است که قرائت مؤلف از فوکو دقیق نباشد. هم چنانکه پژوهشگر دیگری که به معرفی و نقد کتاب پرداخته است، ابتدا در شرح رأی فوکو می نویسد: «هیچ کس مسئول ظهور رخدادی تاریخی نیست.»<sup>۱۸</sup> ولی در چند سطر پایین تر می نویسد: این آموزه ها متناسب با ادعای تقدم اراده بر عقل مورد نیاز تحلیل کتاب است. در این جا، نویسنده مقاله این نکته را در نظر نگرفته است که اگر هیچ کس مسئول ظهور رخدادی نیست، چگونه می توان از تقدم اراده سخن گفت؟

**ز.** فوکو در مصاحبه ای می گوید: «هدف من از بکار بردن این روش این است که پی ببرم ما امروز که هستیم؟ و می خواهم پژوهش خود را بر آنچه که ما امروزه با آن مواجهیم

<sup>۱۶</sup> . سید جواد طباطبایی، *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، تهران: طرح نو، ۱۳۷۴، ص ۳۷۱.

<sup>۱۷</sup> . Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, p ۵۲۷.

<sup>۱۸</sup> . پزشکی، همان، ص ۲۱۵.



متمرکز کنم. می‌خواهم بدانم ما و جامعه ما چرا این گونه هستیم؟<sup>۱۹</sup> مؤلف بخاطر تلقی خاصی که از مفهوم گسست نزد فوکو دارد بدون توجه به وضعیت کنونی تفکر ما درصدد این است که از شیوه فوکویی استفاده کند. کتاب مشخص نکرده است که دانش سیاسی امروز ما چه نسبتی با دانش دوران میانه دارد؟ آیا در تداوم دانش این دوره است یا در گسست با آن قرار دارد؟ و تا وقتی که این نسبت سنجی بطور دقیق انجام نشود معضل روش شناختی کتاب هم چنان پابرجاست. اگر دانش سیاسی دوره میانه تا امروز تداوم دارد دیگر بحث از اپیستمه و گسست منتفی است و اگر هم گسستی وجود دارد این گسست کجاست؟ و شرایط امکان اندیشه سیاسی معاصر ما چه هنگام فراهم آمده است و چگونه؟ ویژگی‌های هر اپیستمه چیست؟

ح. مؤلف بین دو مفهوم دیرینه‌شناسی و تبارشناسی تفکیک مشخصی انجام نداده و همین موجب پدید آمدن معضلات روش شناختی گشته است. هر يك از این دو روش دارای کارکرد جدا هستند و فوکو در دو دوره فکری مختلف از آن‌ها استفاده نموده است. البته بسیاری از مفسرین معتقدند تبارشناسی در حقیقت مکمل دیرینه‌شناسی است و آن را دربرمی‌گیرد. بهر حال این دو شیوه‌هایی متفاوت‌اند که در اولی بحث از شرایط امکان علوم است و در دومی رابطه قدرت/ دانش مورد بررسی قرار می‌گیرد. فوکو در دوران تبارشناسی با فاصله گرفتن از مفهوم اپیستمه - که کاملاً گفتمانی است - به مفهومی دیگر تحت عنوان *dispositif* متوسل شد که در زبان فرانسه به معنای دستگاه است و دریفوس و رابینو در کتاب خود آن را به «شبکه معنا» ترجمه کرده‌اند.<sup>۲۰</sup> فوکو در مصاحبه‌ای در سال ۱۹۷۷ اذعان نمود که در کتاب واژگان و اشیاء با نگارش تاریخ اپیستمه احساس کرد که به بن بست رسیده است.<sup>۲۱</sup> و این همان مطلبی است که دریفوس و رابینو فصلی را تحت عنوان "توهم گفتمان خودسامان" به آن اختصاص داده‌اند.<sup>۲۲</sup> چنانکه فوکو می‌گوید استراتژی‌ها برخلاف دیگر اشکال وحدت صورت بندی‌های گفتمانی موضوع بحث هیچ يك از آثار اولیه او نبوده‌اند. او در آثار بعدی، فوکو موضوع استراتژی‌ها را در صدر مباحث قرار می‌دهد.<sup>۲۳</sup> بنابر این فوکو از مفهومی عام‌تر استفاده نمود که برخلاف اپیستمه - مفهوم کلیدی دیرینه‌شناسی - که صرفاً درون گفتمانی است، ممکن است گفتمانی یا غیرگفتمانی باشد. یعنی فوکو به این نتیجه رسید که با خودسامان دانستن گفتمان‌ها و تحلیل اپیستمه‌های آنها نمی‌تواند بطور کامل شرایط امکان علوم را بررسی کند. منظور فوکو از *dispositif* (معادل *apparatus* انگلیسی) کلیه عناصری است که در معرفت دخیل‌اند اما احیاناً خارج از اپیستمه‌ها قرار می‌گیرند. یعنی استراتژی‌ها و امور اجتماعی غیرگفتمانی که فوکو در معنای عام آنها را نهاد می‌خواند. این «شبکه معنا» ناهمگن

<sup>۱۹</sup> . Michel Foucault, "Dialogue on power", in: Simeon Wade(ed), *chez Foucault*, les Angeles. Circa book, ۱۹۷۸, p ۷.

<sup>۲۰</sup> . دریفوس، همان، ص ۲۲۵.

<sup>۲۱</sup> . Foucault, *Dits et Ecrits*, p ۲۰۱-۲۰۲.

<sup>۲۲</sup> . همان، ص ۶۱.

<sup>۲۳</sup> . همان، ص ۱۶۵.

است و شامل گفتمان‌ها، نهادها، ساخت‌های معماری، قواعد و قوانین و... می‌شود.<sup>۲۴</sup> با بررسی این dispositif هاست که فوکو قادر می‌شود روابط قدرت و دانش را مورد بررسی قرار دهد.<sup>۲۵</sup> بنابراین فوکو در دوران تبارشناسی مفهوم اپیستمه را کنار گذاشته به مفهوم دیگری متوسل می‌شود. اما مؤلف بدون توجه به این تحول کلیدی در اندیشه فوکو از يك سو از تبارشناسی قدرت / دانش سخن می‌گوید و از دیگر سوی از مفهوم «اپیستمه» که بی‌شک برای چنین تحلیلی نارساست استفاده می‌کند.

و. عدم دقت در بکارگیری اصطلاحات کلیدی: واژگانی چون گفتمان، اپیستمه، بایگانی (آرشیو)، قدرت و... از مفاهیم کلیدی اندیشه فوکو به شمار می‌روند به شکلی که بکارگیری شیوه فوکویی و فهم اندیشه وی متوقف بر استفاده صحیح و دقیق از این اصطلاحات است. متأسفانه این مورد در کتاب به طور کامل رعایت نشده است. به عنوان مثال مؤلف می‌نویسد: «به عقیده فوکو، اگر به گفتمان به مثابه بایگانی ای بنگریم که همچون يك نظام دانایی که شکل آن تابع کاربست اجتماعی است و نه بر ساخته آگاهی هگلی، آنگاه نظام[های] فکر دیگر مستلزم یکپارچگی و تداوم نبوده و فاقد استمرار می‌نماید» (ص ۶۱). از خطای نگارشی عبارت که بگذریم از فقره نقل شده چنین برمی‌آید که مؤلف سه مفهوم گفتمان، بایگانی و نظام دانایی را نزدیک به هم می‌داند. منظور فوکو از اپیستمه (نظام دانایی) کلیه روابطی است که در يك دوران میان حیطه‌های مختلف علم وجود داشته‌اند؛ یعنی رابطه بین علوم یا گفتمان‌های مختلف در بخش‌های متنوع علمی است که اپیستمه يك قرن را تشکیل می‌دهد: «نظام دانایی مجموعه روابطی است که در يك عصر خاص می‌توان میان علوم یافت، به شرط آنکه این علوم را در سطح قاعده بندی‌های گفتمانی تحلیل کنیم.»<sup>۲۶</sup> بنابراین اپیستمه با گفتمان تفاوت دارد؛ و برخلاف نظر مؤلف نمی‌توان گفتمان را همچون يك نظام دانایی در نظر گرفت. بعلاوه برخلاف عبارت یاد شده گفتمان را نمی‌توان به مثابه بایگانی (آرشیو) در نظر گرفت. در واقع، در نسبت میان این دو مفهوم می‌توان گفت که در دیرینه شناسی تحلیل گفتمان با رجوع به آرشیو انجام می‌پذیرد.<sup>۲۷</sup> فوکو در جایی می‌نویسد: «بایگانی نوعی کاربست گفتمان هاست. کاربستی که قواعد، شرایط، کارکردها و آثار خاص خود را دارد.»<sup>۲۸</sup>

در همان صفحه مؤلف برای رساندن مفهوم discourse از سه معادل فارسی متفاوت استفاده می‌کند: «گفتار»، «سخن» و «گفتمان» در عبارات: «صورت بندی گفتاری»، «هسته پنهان سخن» و «شرایط بیرونی هستی گفتمان». پسندیده‌تر بود مؤلف يك معادل فارسی برای این مفهوم می‌پذیرفت و در سراسر کتاب از همان استفاده می‌کرد تا خواننده در حین مطالعه کتاب بدانند که با مفهومی واحد مواجه است. بویژه اینکه مفهوم discourse یکی از مهم‌ترین و کلیدی‌ترین مفاهیم فوکویی است. در قسمت‌های دیگری از کتاب هم گفتمان به گونه‌ای مبهم مورد استعمال قرار گرفته است از جمله: «نقد

<sup>۲۴</sup> . همان.

<sup>۲۵</sup> . Ibid.

<sup>۲۶</sup> . Michel Foucault. *The Archaeology of knowledge*. London, Routledge. ۱۹۸۹, p ۱۹۱.

<sup>۲۷</sup> . Foucault. *Dits et Ecrits*, p ۷۰۹.

<sup>۲۸</sup> . Ibid, p ۸۱۵.

گفتمانی سقیفه» (ص ۱۴۶)، «تمایز گفتمانی» (ص ۱۹۸)، «عناصر گفتمانی اهل سنت» (ص ۲۵۲)، و گفتمان اجتهاد (ص ۲۱۵).

موارد دیگری از عدم دقت در اصطلاحات فوکویی به چشم می خورد مثلاً مؤلف (در ص ۵۳) از هرمنوتیک فوکویی سخن می گوید که باز هم اصطلاحی مبهم است؛ و کارکرد آن در کتاب مشخص نشده است. همان گونه که اشاره کردیم فوکو هرمنوتیک را نمی پذیرد؛ و تنها در آثار واپسین خود درباره جنسیت از نوعی هرمنوتیک خود (hermeneutique de soi) سخن می گوید که با بحث کتاب حاضر نمی تواند ارتباطی داشته باشد.

مؤلف می نویسد: «برای ما که اکنون در موقعیت فرامعرفتی نسبت به دو دیدگاه سنتی و شرق شناسانه قرار داریم...» (ص ۴۹) و «فرامعرفتی» را بعنوان معادل واژه post epistemic معرفی نموده است. (همان) افزون بر اینکه از واژه فرامعرفتی معنای محصلی بدست نمی آید باید اشاره کرد که پیشوند post در زبان فارسی به «فرا» ترجمه نمی شود و مؤلف می توانست برای بیان مقصود خویش از واژه ای گویاتر استفاده کند.

ز. مؤلف عینیت، حقیقت، دانش جهان شمول و عقلانیت واحدی را به متفکران مدرن چون مارکس، هگل و هابرماس نسبت می دهد و آن را طرد می کند حال آنکه اندیشه اسلامی (و بطور کلی اندیشه ادیان الهی) تمام این مفاهیم را می پذیرد و از آن جا که مؤلف معنایی مرکزی و حقیقت را می پذیرد (ص ۱۶) نمی تواند از موضع متفکری چون فوکو که معتقد است «اصل و منشأ و حقیقت جهان شمول و بی زمانی وجود ندارد»<sup>۲۹</sup> به افرادی چون هگل و هابرماس بخاطر پذیرش حقیقت و دانش و عقلانیت جهان شمول معترض باشد. از سوی دیگر مؤلف تحلیل خود را بی طرفانه و فاقد هر گونه مبنای درون معرفتی می خواند (ص ۱۷) که این ادعا با اندیشه فوکویی ناسازگار است؛ چرا که فوکو به سنت متفکرانی تعلق دارد که به نیچه نسب می برند، و چشم انداز باور (perspectivist) خوانده می شوند در این نگرش بی طرفی معنا ندارد و هر کس از چشم انداز خاص خود می تواند نسبت به امور معرفت- و قضاوت- داشته باشد و این به نوعی نسبیّت مطلق می انجامد که ویژگی تمام اندیشمندان پست مدرن است و ظاهراً هیچ يك از این متفکران هنوز نتوانسته اند پاسخی قانع کننده به این اشکال بدهند. از سوی دیگر این مدعا با موضع گیری های مؤلف که جهان بینی اسلامی و مفاهیمی چون حقیقت را در آن می پذیرد (ص ۱۶) سازگار نیست؛ چرا که مؤلف با پذیرش این مفاهیم از بی طرفی درآمده و علناً به يك مبنای معرفتی خاص پیوسته است.

ح. مؤلف در ص ۴۴ می نویسد: «تجدد اروپایی که با تکیه بر استقلال و تفرّد انسان، اندیشه «فرد عاقل» را، به عنوان مبنای تفکر و تجربه سیاسی تأسیس نموده و چنانکه نیچه می بیند، به «مرگ خدای» مسیحیت قدیم حکم می کند» در این جمله مرگ خدای مسیحیت به تجدّد نسبت داده شده است حال آنکه مرگ خدا در واقع تعبیر نیچه از خود تجدّد است. «مرگ خدای مسیحیت به نظر نیچه، مساوی با پایان اخلاق مبتنی بر خیر و شر و خاتمه همه صورتهای مختلف آرمانخواهی و بزرگترین واقعه تاریخ جدید و جهان

<sup>۲۹</sup> . دریفوس، ص ۲۳.

معاصر است.»<sup>۳۰</sup> به عبارت دیگر این تجدد نیست که به مرگ خدا حکم می کند و اصولاً تجدد نمی تواند چنین مفهومی را مطرح سازد بلکه نیچه که از موضعی بیرونی به تجدد می نگرد چنین حکمی را در مورد تجدد مطرح می کند. مرگ خدای مسیحیت از نظر نیچه همان مرگ اخلاق و ایده های مدرنیته است.

به اعتقاد مؤلف: «میشل فوکو با تکیه بر تبارشناسی نیچه... در بخش پایانی نظم اشیاء به مرگ انسان و خروج این مفهوم از مرکز فلسفه غرب می اندیشد.» (ص ۴۵) اما باید گفت سخن گفتن از مرگ انسان در کتاب نظم اشیاء (واژگان و اشیاء) ارتباطی با تبارشناسی و با نیچه ندارد، بلکه بحثی است که در دیرینه شناسی مطرح می گردد و اصولاً در هنگام نگارش این کتاب طرح تبارشناسی هنوز به ذهن فوکو خطور نکرده بود فوکو در آخرین سطور کتاب مزبور می نویسد: «انسان ابداع جدیدی است که دیرینه شناسی اندیشه ما متأخر بودن- و احتمالاً پایان نزدیک آن را- بخوبی نشان می دهد.»<sup>۳۱</sup> بنابر این بحث از مرگ انسان بحثی دیرینه شناختی است و ارتباطی به تأثیرپذیری فوکو از تبارشناسی نیچه ندارد.

## ۲- مفهوم قدرت نزد فوکو، جاحظ و ابن خلدون

مؤلف «نسبت عقل و اراده» و «نسبت دانش و عمل» را به يك معنا فرض کرده است: «از لحاظ نظری مطالعات اندیشه سیاسی در دوره میانه از دیدگاههای متعددی انجام گرفته است اما اکثر آنها به لحاظ معرفت شناسی، بر مبنای تقدم عقل بر اراده یا تقدم دانش بر عمل استوارند... نتیجه این مقدمات، غفلت از تعداد قابل توجهی از اندیشه ها و اندیشمندی است که به دلیل تعارض با سنت معرفت شناسی تقدم عقل بر اراده/ دانش بر عمل، در حاشیه قرار گرفته اند و تاکنون نیز مورد توجه واقع نشده اند.» (ص ۱۲-۱۳) باید ببینیم مؤلف بین کدام دو مفهوم نسبت برقرار می کند: در ص ۱۲ از نسبت «عقل و اراده» و نسبت «دانش و عمل»، در ص ۱۳ از نسبت اراده (خواستن) و علم (ادراک یا دانستن)، در ص ۱۶ از ارتباط عمل یا اراده با نظر یا اندیشه، در ص ۱۰۶ رابطه دانش و عقلانیت، در ص ۱۱۰ از رابطه دانش و حتی آزادی با قدرت و استطاعت و در ص ۱۱۷ از ارتباط عمل و نظریه سخن می گوید. از تفاوت جفت های فوق که صرفنظر کنیم، باید بگوییم نزد فوکو ارتباط بین «دانش و قدرت» مطرح می باشد؛ اما آیا می توان گفت نزد متفکران اسلامی مانند جاحظ نیز همان بحث مطرح می باشد؟

جاحظ بین عقل و معرفت و نیازهای بشری ارتباط برقرار می کند. نتیجه ارتباط عقل و استطاعت (به معنای صحت بدن، اعتدال مزاج، وفور اسباب و آگاهی از کیفیت عمل<sup>۳۲</sup>) آن است که انسان وقتی توانایی و استطاعت نداشته باشد، فاعلیت عقل در وجودش از بین می رود و اساس معرفت نابود می شود. نیازهای حیاتی و طبیعی يك طفل، اندازه

<sup>۳۰</sup> ج. پ. استرن، نیچه، ترجمه: عزت ا... فولادوند، تهران: طرح نو، ۱۳۷۳، ص ۱۴۲.

<sup>۳۱</sup> Foucault, *les mots et les choses*, p ۳۹۸.

<sup>۳۲</sup> ابوعثمان عمرو بن بحر الجاحظ، *رسائل الجاحظ (الرسائل الكلامية)* و (الرسائل السياسية) بیروت، دار الهلال، ص ۱۱۰.

شناخت و معرفت او را تعیین می کند. جاحظ این بحث را هم در بعد فردی و هم در بعد اجتماعی مطرح می کند. وی معرفت را با نیازهای بشری (و ضرورت‌های وجود او) مرتبط می بیند.<sup>۱</sup> جاحظ در بحث معرفت شناسی خود به چند نظریه اشاره می کند. بشترین معتمر بر آن است که دانش، امری اکتسابی است؛ چرا که تا چشم باز نکنیم، نمی توانیم ببینیم، و تا فکر نکنیم نمی توانیم چیزی را تصدیق نماییم. نظام دانش نظری را امری اکتسابی، و دانش حسی و حضوری (مثل علم انسان نسبت به خود) را امری ضروری (غیر اکتسابی) می داند. جاحظ در رد دو قول فوق، همه انواع دانش را ضروری و اضطراری معرفی می کند. به عقیده او همان گونه که کودک به شکل ناخودآگاه و در عمل و تجربه، علم پیدا می نماید، ما هم به همین گونه دانش (نظری یا عملی) پیدا می کنیم.<sup>۲</sup> بنابراین به اعتقاد او اراده در شناخت دخالت ندارد؛ نه آن گونه که دکتر فیرحی برداشت کرده، اراده بر دانش تقدم داشته باشد. بنابراین:

اولاً: اراده نزد جاحظ مقدم بر دانش نیست.

ثانیاً: آنچه مقدم بر دانش است، استطاعت به معنای صحت مزاج و وفور اسباب است؛ نه قدرت شبکه ای فوکو.

ثالثاً: در فوکو اصولاً تقدم قدرت بر دانش به شکل يك طرفه و مطلق مطرح نیست.

دکتر دینانی به وجود اختلافی بین حکما و متکلمان اسلامی اشاره دارد که همان تقدم دانستن بر خواستن یا خواستن بر دانستن است. وی مثال این بحث را در اختلاف عقیده معتقدین به جبر و تفویض بررسی می کند: «طرفداران نظریه جبر برای این که قدرت مطلقه حق را به اثبات برسانند هر گونه قدرت انسانی را نفی کرده و در نتیجه توانایی بر کسب معرفت نیز توسط آنان مورد انکار واقع شده است. از سوی دیگر طرفداران نظریه اختیار بر این عقیده اند که ایمان به خداوند از نوع معرفت ثانوی است و ما می توانیم ادعا کنیم که معرفت ثانوی از طریق نظر و التفات بدست می آید.»<sup>۳</sup> در این مثال بحث بر سر آن است که معرفت به وجود خداوند نتیجه فعل اوست یا خیر. پس اگر بگوییم قدرت و اراده، آدمی مسبوق به التفات و معرفت اوست، در تقابل با کسانی قرار می گیریم که نوعی معرفت (معرفت ضروری و اولی) را مؤخر از اراده انسان نمی دانند.

هم محتوای بحث فوق و هم قرین شدن قدرت با «استطاعت» و «اراده» نزد جاحظ<sup>۴</sup> نشان نشان می دهد که این بحث با نسبت دانش و قدرت نزد فوکو تفاوت های بسیاری دارد. جاحظ از نسبت داده شدن افعال انسان به اراده سخن می گوید و رابطه آن را با معرفت بررسی می کند، نه رابطه دانش و قدرت را. جاحظ از قدرت به معنای «استطاعت» و (صحت بدن و وفور اسباب) و «اراده» سخن می گوید، اما فوکو از قدرت مویرگی و عام. معرفت نزد جاحظ همان شناخت آدمی است که با دانش نزد فوکو تفاوت دارد. فوکو از

۱. غلامحسین ابراهیمی دینانی، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۷۴-۷۷.  
۲. جاحظ (الرسائل الکلامیه)، ص ۱۱۸-۱۲۰.  
۳. دینانی، همان، ص ۷۸.  
۴. جاحظ، همان، ص ۷۷-۷۸.  
۵. همان: ۱۰۷.

دانش به عنوان حوزه معرفتی (discipline) یاد می‌کند<sup>۱</sup> و بحث مؤلف کتاب البته به دانش به معنای دوم (معنای فوکوی) نزدیک تر است. مؤلف، دانش سیاسی دوره میانه را میراثی تکثرگرا (ص ۱۹) و «مجموعه‌ای وحدت یافته از سنت سیاسی» (ص ۳۲) می‌داند. بنابر این بحث جاحظ نه تنها با روش مورد استفاده کتاب منطبق نیست بلکه مبنای آن هم نمی‌تواند واقع شود.

فهم نادرست نویسنده از جاحظ باعث سردرگمی بین اندیشه او با تبارشناسی و جامعه‌شناسی معرفت شده است. مؤلف در ص ۱۱۰-۱۰۹ ابتدا مباحث جاحظ را با جامعه‌شناسی معرفت و کتاب *ساخت اجتماعی واقعیت* و سپس با تبارشناسی پیوند می‌زند، در حالی که بحث جاحظ در «رسالة الاوطان و البلدان» تاثیر ازمان و آثار در اخلاق و ادب و زبان و خواست‌ها و شغل و امثال آن است. وی به عنوان شاهد بحث خود این مسأله را مطرح می‌کند که قریش خصائل برتری دارد و هر کس دوست دارد خود را به ایشان منتسب نماید. بدین ترتیب، شجاعت و ثبات قدم به قریش، زیبایی به شهر کوفه، تمول به شهر بصره و ویژگی‌های خاصی به آب فرات نسبت داده می‌شود.<sup>۲</sup> با دقت در عبارات جاحظ این نکته به دست می‌آید که:

اولاً: نظر وی اصولاً ربطی به جامعه‌شناسی معرفت برگر و لوکمان ندارد، چرا که در جامعه‌شناسی معرفت، دانش اساساً امری اجتماعی است،

و ثانیاً: این دو با تبارشناسی فوکو ربط پیدا نمی‌کند؛ چرا که در تبارشناسی، دانش با قدرت شبکه‌ای در هم آمیخته می‌شود. در بحث ابن خلدون (عصیت- قدرت- عمران- دانش) نیز به نظر می‌رسد بحث "قدرت" به نقل قول‌های وی تحمیل شده است. ظاهراً ابن خلدون قدرت- آن هم به معنایی که در روش‌شناسی کتاب حاضر مورد قبول واقع شد- را واسطه عصیت و عمران قرار نمی‌دهد. به همین دلیل است که مؤلف در ابتدای عبارت «عمران از اسرار ایزدی پدید آمدن دانش است»، کلمه قدرت را نیز می‌افزاید تا «قدرت» به «عمران» عطف، و بر «دانش» مترتب شود (ص ۱۱۶). در صفحه بعد ابتدا می‌خوانیم: «بسیار مشکل است که ارزیابی او [ابن خلدون] را وجهی از تحلیل گفتمان به معنای روش‌شناختی آن بدانیم.» در عین حال ادعا می‌شود که پیوندی بین آن دو نوع تحلیل وجود دارد (ص ۱۱۷). از چگونگی امکان جمع بین دو ادعای فوق که بگذریم، به این نکته می‌رسیم که ابن خلدون مانند فوکو، دانش را «ناحیه‌ای» می‌داند (ص ۱۱۶) برای استشهاد این سخن هم از اصطلاح «اینجا و اکنون» استفاده می‌شود. (ص ۱۱۷) مؤلف می‌نویسد: «ابن خلدون در تنظیم تاریخ دانش هرگز علوم را به مثابه تداوم لاینقطع آگاهی انسان نمی‌داند بلکه با نظر به انقطاع ممتد در سند دانش که به اعتبار تغییرات قدرت و عمران رخ می‌دهد، از گسست‌ها و تغییر شکل‌ها در زمان و مکان سخن می‌گوید نه استمرار و تداوم.» (همان)

به نظر می‌رسد بحث ارتباط عمران با دانش (ناحیه‌ای) و مسأله زوال تمدن‌ها نزد ابن خلدون، با مسأله گسست و انقطاع در دانش و تاریخ بی‌ارتباط باشد. نویسنده

<sup>۱</sup> . Foucault, *The Archaeology of knowledge*, p ۱۷۴-۱۷۸.

<sup>۲</sup> . جاحظ، همان، الرسائل السياسية، ص ۹۹-۱۱۵.

می خواهد با استناد گسست دانش به ابن خلدون، ارتباطی میان نظریات او و فوکو پیدا کند. هر چند تفاوت‌هایی نیز بین آنها ذکر می نماید. ظاهراً روش تاریخ گرایانه ابن خلدون مبتنی بر تداوم است، نه گسست. تاریخ گرایی برخلاف تبارشناسی به تداوم سنت ها و تمدن ها معتقد است؛ و این مسئله منافاتی با تولد، تعالی و زوال تمدن ها ندارد. برعکس تلفی فوکو از تاریخ مبتنی بر گسست های بنیادین است.

به نظر می رسد در بحث مربوط به جابری در ص ۱۴۱ نیز تحمیلی از طرف نویسنده محترم صورت گرفته باشد. در دو الگوی قبیله عرب(نسب، غنیمت، عقیده) و امت اسلامی (عقیده، نسب، غنیمت)، بحث قدرت مدخلیت - یا لاقفل محدودیت - ندارد. هدف جابری (و دیگران) در این جا بحث از متغیر قدرت نیست.

ابهام در مفهوم قدرت و یکسان انگاشتن قدرت در متون اسلامی و قدرت شبکه ای فوکو نهایتاً خود را در «خاتمه» کتاب نشان می دهد. نویسنده در ص ۲۵۷ تصریح می کند که مقصود ما از رابطه قدرت و دانش در این کتاب همان نکته منقول از ابن طقطقی است که «قلم» خدمتگزار «شمشیر» است. به نظر نمی رسد ارتباطی بین رابطه قلم و شمشیر، و دانشمندان و شاهان و امثال آن با رابطه قدرت و دانش نزد فوکو وجود داشته باشد؛ خصوصاً که فوکو این دو را به هم ممزوج و بهم تنیده می بیند. نکته فوق اگر به مسأله «فداست اندیشمندان» در تمدن دانش - محور اسلامی (ص ۸۹) افزوده شود، ابهام دیگری مبنی بر خلط نسبت دانش و قدرت و فداست دانشمندان ایجاد می نماید.

#### ۴- نقد نگاه شرق شناسانه

مؤلف دو شیوه که ایدئولوژی سنت و ایدئولوژی تجدد می نامد را در تقابل با یکدیگر قرار می دهد، و اینگونه نتیجه می گیرد که هیچ يك از این دو شیوه کارآمد نیستند و باید از چشم اندازی بیرونی به آنها نگریست. (ص ۴۹) در مورد این تقابل باید توجه داشت که دو موضوع «دانش سیاسی دوره میانه» و «شرق شناسی» به هیچ وجه نمی توانند در تقابل با یکدیگر قرار گرفته و به عنوان دو گفتمان رقیب مورد بررسی قرار گیرند؛ چرا که موضوع بحث دانش سیاسی دوره میانه نصوص است یعنی این دانش می کوشد تا فهمی از نصوص ارائه دهد که بنا به نظر مؤلف به اتخاذ موضعی ایدئولوژیک و اقتدارگرایانه می انجامد و دیگر فهم ها را به حاشیه می راند؛ اما موضوع بحث شرق شناسی نصوص نیست یعنی شرق شناسی این دغدغه را ندارد که برداشتی خاص از نصوص ما(کتاب و سنت) ارائه دهد. موضوع بحث شرق شناسی مورد نظر مؤلف (مثل نظریات روزنتال یا دکتر طباطبایی) دانش سیاسی دوره میانه است. یعنی شرق شناسی آن قرائت(یا قرائت هایی) که در دوران میانه توسط اندیشمندان مسلمان از نصوص ارائه شده است را مورد بررسی قرار می دهد و می کوشد تا منطق حاکم بر آن را کشف کند. به عبارت دیگر شرق شناسی نسبت به نصوص، معرفتی درجه دوم است اما دانش سیاسی دوران میانه نسبت به این نصوص درجه اول اند. بنابر این دو موضوع یاد شده را نمی توان رقیب یکدیگر شمرد چرا که اصولاً دارای موضوع واحدی نیستند.

نویسنده محترم به دکتر طباطبایی اشکال می کند که «منحنی زوال» اندیشه سیاسی در ایران، تلون خطوط را زیاد کرده، گره ای دیگر بر مشکلات روش شناختی در فهم اندیشه سیاسی دوره میانه می افزاید (ص ۲۸) وی نظریه فوق را شرق شناسانه، تجددگرایانه، غیریت آفرین و غافل نسبت به خود پدیدار دانش سیاسی دوره فوق معرفی می نماید. (صص ۳۳-۳۶) وی همچنین در ص ۳۴ و ۸۷ از دکتر طباطبایی استنهاد می آورد و نتیجه گیری می کند که روش وی متجددانه و اروپایی است. توضیحات کتاب در خصوص انتقادات فوق به دکتر طباطبایی تا اندازه ای ابهام دارد. بطور مثال مشخص نیست که آیا اصولاً بین تداوم سنت ها، تحلیل شرق شناسانه و تجددگرایانه با نظریه زوال تلازمی وجود دارد یا خیر؟ آیا نمی توان در داخل گفتمان بود اما به حیثیت نقد از آن خارج شده و به نقد آن پرداخت؟

نویسنده دو روش سنتی و تجدد گرایانه را برای نقد سنت ناکافی می داند، و به جای آن تحلیل گفتمان را پیشنهاد می کند تا در عین حال بر هر دو روش فوق احاطه داشته باشد. وی شرق شناسی را تحقیقی بیرونی می داند که «لاجرم» به طرح نظریه ای از انحطاط رهنمون می شود که فراز و فرود آن نه در واقعیت اندیشه سیاسی دوره میانه، بلکه در ذهن تجدد سلوک نویسنده مستشرق قرار دارد (ص ۳۳). در این زمینه باید گفت لازمه شرق شناسی، تکیه بر تجدد اروپایی نیست، و این رویکرد الزاماً به نظریه انحطاط منجر نمی شود. هانری کربن با تکیه بر پدیدارشناسی اندیشه فلسفی اسلام، رأی به بسط و گسترش این سنت در ایران دوره اسلامی می دهد. علاوه بر آن مشخص نیست چرا نویسنده ماهیت روش سنتی را توجیه اقتدار می داند (ص ۴۷). اگر گفتمانهای اقتدارآمیز لازمه سنت باشد، اصولاً نباید احتمال قرائت غیر اقتداری از دین را مطرح نمود.

در این جا موضع نویسنده نسبت به روش شرق شناسانه و تجدد طلبانه به شکل کامل مشخص نیست. وی بر این نکته مهر صحت می گذارد که چاره ای جز توسل به «خودنگری» (Reflection) غربی نمی باشد؛ «نیکفر به درستی تأکید می کند که در تمهید فهم از خود، ما را از توسل به بینش خودنگر غربی، گریزی نیست.» (ص ۲۵). خود روش تبارشناسی هم بر تجدد تکیه می زند. این در حالی است که فیرحی به روش تجدد گرایانه طباطبایی این اشکال را وارد می کند که چون پرسشهای آن از بیرون است، نمی تواند پاسخی شایسته پیدا کند. (ص ۳۳). از دیدگاه او الگوی استشرق، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام را تاریخی معکوس و قهقراپی می نمایاند (همان). به نظر می رسد مؤلف محترم در این جا بین گرایش تجدد طلبانه و تجدد ستیزانه در نوسان است. پس در يك جا به تمجید از خودنگری - به عنوان ویژگی فلسفی تجدد - می پردازد، و در جایی دیگر با لحنی نوستالژیک از یکپارچگی نسبت و معناداری آن قبل از تخریب توسط تجدد و تقدیری که گریبان گیر شرقیان شده (ص ۳۶)، سخن می گوید.

از ابهام در انتقادات کتاب به نظریه زوال که بگذریم، می توانیم بگویم کتاب حاضر از نظر مدعا (نظریه زوال) با دکتر طباطبایی مشترک، ولی در روش متفاوت است. نویسنده در صفحات متعددی از انحطاط و زوال اندیشه سیاسی سخن می گوید. او از برخی عبارات فارابی در کتاب *الملة* (همانند «فیضطر حينئذ الى صناعة الفقه» و «فلیس تحتاج



الی الفلسفه بالطبع» نتیجه می‌گیرد که گسستگی عمیق بین فلسفه و سیاست ایجاد شد و تمامی چشم اندازهای ممکن برای نگاه فلسفی- انتقادی را فروبست. (ص ۳۵۴) اگر طباطبایی منحنی زوال را به شکل تدریجی می‌داند و فارابی را سلسله جنبان فلاسفه سیاسی اسلام با رویکرد عقلی و فلسفی معرفی می‌کند، فیرحی اندیشه سیاسی شخص فارابی را نیز اقتدارگرایانه ارزیابی می‌کند و به طریق اولی مهر صحت بر نظریه زوال می‌نهد. پس شاید بهتر بود به موافقت نویسنده محترم با مدعای طباطبایی اشاره و مباحث کتاب از این جهت مکمل نظریه طباطبایی معرفی می‌شد. البته روش مؤلف غیر از روش طباطبایی است. نویسنده که نظریه زوال را مبتنی بر «تداوم سنت» های هگلی می‌داند، معتقد است این روش از ظرایف درونی اندیشه سیاسی دوره میانه غفلت می‌کند، اما روش گفتمانی این خصوصیت را دارد که چگونگی تسلط گفتمانی خاص (قرائت اقتدارگرایانه) از بین گفتمان های موجود در دوره میانه و به حاشیه رانده شدن دیگر گفتمان ها را توضیح می‌دهد. این شاخص ترین و مهم ترین وجه مثبت کتاب حاضر است. تأکید نویسنده بر روش گفتمانی به این دلیل است که بهتر از دیگر روش ها می‌تواند سببه افکندن اقتدارگرایی بر دانش سیاسی دوره میانه را توضیح دهد. در عین حال، نویسنده در ص ۳۳۹ توضیح نمی‌دهد که بر چه اساسی اندیشه سیاسی افلاطون را ناگزیر از پذیرش تغلب می‌داند. با این وجود، همان گونه که اشاره کردیم، مؤلف گفتمان را در مفهوم عام و وسیع بکار می‌برد، چندان که آن را از نظام دانایی جدا نمی‌سازد. هر چند او در ص ۵۸ از "گفتمان های" دوره میانه سخن می‌گوید، ولی تا پایان نوشتار آن را باز نمی‌کند، و دانش سیاسی دوره میانه را يك گفتمان در نظر می‌گیرد. در روش مؤلف تقابل سوژه/ ایزه تا اندازه زیادی حفظ می‌شود و دانش سیاسی دوره میانه شکل دهنده دانش سیاسی زمان ما معرفی می‌شود. مؤلف در ص ۴۸ می‌نویسد: «این تلقی غیرتاریخی از سنت... محصول یگانه سازی است که بین «فهم سنتی» و «نص دین» صورت بسته و از گذشته اسلامی به ذهنیت کنونی ما گذر کرده است.» و این خود پذیرش نوعی تداوم سنت هاست.

در نهایت اشاره به برخی اشکالات جزئی بی‌فایده نیست:

**الف.** در برخی ارجاعات دقت لازم صورت نگرفته و قواعد پژوهش بطور کامل رعایت نشده است. مثلاً مؤلف در ص ۴۸-۴۹ از تمدن اسلامی سخن می‌گوید و در پاورقی به کتاب دیرینه شناسی فوکو ارجاع می‌دهد، و باز در ص ۵۲-۵۳ درحالیکه سخن از تمدن و جوامع اسلامی است به کتاب دریفوس و رابینو ارجاع داده می‌شود. با مراجعه به کتاب هم مشاهده می‌شود جمله کتاب با مستند خود در تطابق کامل نیست. مثلاً در نقل قول کتاب، فوکو از انحلال سخن گفته<sup>۱</sup> اما مؤلف آن را به واژه چالش تبدیل کرده است. ارجاعات به جاحظ - بالاخص در بحث تقدم اراده - نیز چندان دقیق نمی‌باشد.

**ب.** در استفاده از بسیاری از واژه های تخصصی دقت لازم صورت نگرفته است: مثلاً در ص ۴۴: subjectivity به فرد عاقل ترجمه شده است. در ص ۳۹ از تمایزگذاری بین "شناسنده

<sup>۱</sup> . دریفوس، همان، ص ۸۲.

و فاعل شناسا" سخن گفته شده که ظاهراً دو مفهوم معادل یکدیگرند. در ص ۴۵ «individual.subject» به «فرد عاقل فعال» ترجمه شده که مفهوم مبهمی است و معادل دقیقی نیست و در ص ۵۲ به «زبان شناسی مابعد سوسوری» اشاره دارد که ظاهراً منظور وی همان زبان شناسی سوسوری است و کاربرد پیشوند «مابعد» موجب سوء برداشت خواننده می گردد. واژه deconstruction در ص ۸۸ به نسخ و در ص ۴۲ به مثله برگردانده شده است که هر دو معادل نارسا هستند.

ج. به نظر می رسد در برخی مواضع، نویسنده محترم از واژگان به شکل تخصصی و معهود استفاده نموده است. از آن جمله می توان به اصطلاح «فلسفه تحلیلی» (ص ۳۵۴)، واژه Post epistemic (ص ۴۹) و تحمیل واژگان (سوسوری) زبان (Language) و گفتار (Speech) به فارابی (ص ۶۹) اشاره نمود.

د. اغلاط تایپی در کتاب فراوان است (بیش از ۷۰ مورد) و در بسیاری موارد، این اغلاط مخمل فهم صحیح مطلب می گردند؛ بویژه در مورد اسامی و واژگان اروپایی شایسته بود دقت بیشتری اعمال می شد. مثلاً واژه deconstruction در هر دو پاورقی صفحه های ۴۲ و ۸۸ غلط تایپ شده است. از دیگر اشکالات مهم کتاب فقدان نمایه اعلام و نمایه مفاهیم است که مطالعه کتاب و جستجو در آن را برای پژوهشگر دشوار می سازد. بطور خلاصه می توان گفت پروژه ای که نویسنده به دنبال آن بوده دارای مراحل زیر می باشد:

**الف -** شرح و تفسیر هرمنوتیک گادامر،

**ب -** توضیح دیرینه شناسی و تبارشناسی فوکو،

**ج -** پیوند زدن بین دو روش فوق،

**د -** ارجاع این پیوند به منابع اسلامی (مثل جاحظ و ابن خلدون)،

**ه -** به کارگیری این روش در چگونگی شکل گیری دانش سیاسی دوره میانه.

نسبت به بند نخست می توان گفت لافل در بحث ارتباط حقیقت و روش، گادامر مرادی دیگر داشته است. دیرینه شناسی و تبارشناسی نیز در این پژوهش تفکیک نشده اند. همچنین رابطه قدرت شبکه ای و دانش نزد فوکو با ارتباط قدرت سیاسی و دانش (دوره میانه) در این کتاب تفاوت دارد. نکته مهم تر آن است که پیوند دو روش فوق به غایت مشکل به نظر می رسد، و به هر حال نویسنده محترم کوششی نظری در این راستا انجام نداده است.

همان گونه که قبلاً اشاره شد، آرای جاحظ و ابن خلدون با جامعه شناسی معرفت و تبارشناسی پیوند نمی خورند؛ و احتمالاً عبارات آنها در این کتاب به شکل صحیح فهم نشده است. نکته اساسی آن است که اصولاً این روش (ترکیبی یا غیر ترکیبی) در سراسر کتاب مورد استفاده قرار نگرفته؛ تو گویی نویسنده به این نکته کلی که قدرت با دانش ارتباطی فی الجمله دارد، بسنده نموده است.

در پایان بار دیگر بر وزن بودن مطالب کتاب و نوآوری های خاص آن در باب روش تأکید می شود. ارزش کتاب بر همگان روشن است و دقت در ملاحظات فوق- حتی بر فرض صحت- به گونه ای بیانگر غنی بودن روش، محتوا و مضامین کتاب نیز می باشد. موفقیت

جناب دکتور فیرحی و دیگر پژوهشگران اندیشه سیاسی اسلام را از خداوند منان  
خواستاریم.