

# دانش سیاسی مسلمانان در دوره‌ی میانه

به همت معاونت پژوهشی دانشگاه مفید، نشست بررسی کتاب **فخرت دانش و مشروعیت حر اسلام (دوره میانه)** نوشته‌ی **حجة الاسلام دکتر داود فیرجی** در تاریخ ۸۱/۹/۲۶ با شرکت نویسنده‌ی کتاب و آقایان دکتر عباس منوچهری و دکتر سیدصادق حقیقت و با اجرای آقای محمدپزشکی برگزار شد. آنچه می‌خوانید مباحثی است که در این نشست از سوی شرکت‌کنندگان مطرح شده است. یادآوری می‌شود که کتاب یادشده در شماره ۴۲-۴۱ کتاب ماه علوم اجتماعی نیز توسط محمدصادق کوشکی مورد بررسی قرار گرفت.

ابتدا از آقای دکتر فیرجی خواهش می‌کنیم در مورد ساختار اصلی کتاب، هم به لحاظ روشی و هم به لحاظ محتوا توضیحات کلی را ارائه بدهند.

فیرجی: بسم‌الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب العالمین، و الصلاة والسلام علی سیدنا و نبینا محمد و آله الطاهیرین. خدمت حضار محترم و اساتید ارجمند سلام عرض می‌کنم. در تدوین این کتاب چهارچوبی که من اتخاذ کرده‌ام متأثر از یک ذهنیتی بود و در آن زمان ذهن من در مجموعه‌ی این کتاب در حال شکل گرفتن بود. از این حیث در عین انس طولانی با آن خیلی هم علقه‌ای به آن ندارم. در این متن که خوشحال هستم تا حدی موردتوجه انتقادی صاحب نظران قرار گرفت و اخیراً چاپ جدیدش هم منتشر شده است، کوشش کردم که توضیحی درباره‌ی دانش سیاسی مسلمانان بدهم و با پیش‌فرض‌هایی که در این بررسی داشتم، احساس می‌کردم که یک نقطه‌ی عطف تئوریکی در حوزه اندیشه سیاسی ما وجود دارد. در یک زمانی تحت شرایطی دانشی شکل گرفت و خصلت‌هایی پیدا کرد. از خصایص عمده‌ی این دانش، القای یک نوع اقتدارگرایی بود که می‌توان گفت همه ارکان زندگی ما را در بر می‌گرفت. سؤال من این بود که این دانش کی و چرا به وجود آمد؟ و چرا این تأثیر را گذاشت؟ و چه نسبتی با این نص برقرار کرد؟ من با این پرسش‌ها بحث خودم را دنبال می‌کردم.

از لحاظ نظری این بحث‌ها نسبتی با بسیاری از تئوری‌ها پیدا می‌کرد. مثلاً با تحلیل‌های هرمنوتیکی، مخصوصاً با مفاهیمی که من از گاندامر درک می‌کردم و با بحث‌هایی از نوع فوکویی و با بخش‌هایی از اندیشه‌های اندیشمندان مسلمان گذشته مثل جاحظ و ابن خلدون گره می‌خورد. با دیدگاه‌های انتقادی اشخاصی مثل آرگون، ابوزید جابری، از منتقدین جدید و با دیدگاه‌های منتقدان داخلی کشور خودمان همچون جناب آقای دکتر طباطبایی پیوندی برقرار می‌کرد. مجموعه نسبت‌های پریچ و خمی که با تئوری‌های متفاوت ایجاد شده بود، من را به فکر سنتزی انداخت و سعی کردم که آن چیزی را که می‌شود به عنوان یک الگو اتخاذ کرد و به عنوان یک روش روی آن بحث کرد، انتخاب بکنم. چون بحث من کمی غلظت فوکویی آن بیشتر بود، اما تماماً فوکویی نبود، اصطلاح گفت‌مان را به کار بردم و درست به همین دلیل سعی کردم در مقدمه‌ی بحث نسبت خودم را با اندیشه‌های فوکویی مشخص بکنم و تمایزاتی داشته باشم. مثلاً: مهم‌ترین تمایزی که ما داریم و هیچ وقت نمی‌توانیم از آن فاصله بگیریم، اعتقادیه مفهوم یک «نص» است، اساساً یک نص فراتاریخی وجود و معنا دارد که دست کم اگر یک معنای مرکزی هم نداشته باشد، مراکز از معناها را در خودش دارد. معنادار بودن نص برای یک انسان مسلمان مرا مجبور می‌کرد از دیدگاه‌های فوکویی فاصله بگیرم، ولی به رغم این که دانش‌های ما متکی بر نص‌اند در عین حال «تمام نص» نیستند. دانش‌های ما با استاد به نص شکل گرفتند، بنابراین دانش بشری‌اند و یک سری از حقایقی را برای خودشان تعریف کردند، حقیقت‌هایی که در واقع نسبتی با نص دارند، ولی لزوماً به آن معنا نیست که حتماً عین نص باشند. شاید هم براساس اعتقادی که ما شیعیان داریم که نص دارای ظاهری و باطنی است و هر باطنی هم بطونی دارد بتوان گفت که هر دانشی نسبتی با بخشی از دهلیزهای نص برقرار می‌کند و بقیه دهلیزهای نص به طور کلی برای متفکران ناشناخته می‌ماند.

من سعی کردم توضیح بدهم که تفکر اسلامی دوره میانه کدام بخش از بطون



یکی از قسمت‌های جنجال برانگیز کتاب قدرت، دانش و مشروعیت بحث تئوریک آن است. اینکه چگونه مفاهیم جدید در این کتاب برای بررسی اندیشه سیاسی شیعه یا اسلام در دوره میانه به کار رفته است. بنابراین از آقای دکتر منوچهری می‌خواهیم ارزیابی خود را از مباحث نظری و صحت یا عدم صحت کاربردها در این حوزه بیان کنند.

منوچهری: بسم‌الله الرحمن الرحیم. در ارتباط با این کتاب ابتدا چند نکته را به صورت مقدماتی اشاره می‌کنم.

من یک ارتباط پیشینی با این کتاب داشتم و زمانی که آقای دکتر فیرحی به عنوان پایان‌نامه‌ی دکتری کار را انجام داده بودند من فرصت داشتم که کار را ببینم و با ایشان راجع به این کار تبادل افکار محدودی داشتیم. بنابراین پیش از این که این مطالب به صورت کتاب عرضه بشود، من خوشبختانه امکان ارتباط با موضوعات آن را داشتم. منتها ترجیح می‌دهم عنوان کار خودمان را بیشتر یک گفت‌وگو بگذارم تا نقد و بررسی.

نکته دیگر این که ما اساساً آیا یک متن را مشخصاً پیش رو داریم و راجع به آن متن می‌خواهیم صحبت بکنیم؟ یا این که به این اثر در یک مجموعه‌ی کلی‌تری که بررسی تاریخ اندیشه یا اندیشه‌شناسی دنیای اسلام است می‌خواهیم بپردازیم که الزامات خاص خودش را خواهد داشت؟ شق سوم این است که هیچ کدام از این دو را مبنا قرار ندهیم و به عوامل و شرایطی که تحت عنوان زمینه یا کانتکس، در نهایت به آن آراء و افکار و متون منجر شده است توجه بکنیم. هر کدام از این سه منظر، یا منظری که به شکلی هر سه را در نظر می‌گیرد، برای خودشان صاحب استدلال و مبانی هستند و وقتی که ما با یک نوشته به صورت ظاهری سروکار داریم نمی‌توانیم به طور قطع بگوییم که با کدام یک از این سه وجه سروکار داریم. برای مثال اگر آن چارچوبی را که اسپریگنز در کتاب معروف خودش فهم نظریه سیاسی مطرح کرده است مبنا قرار دهیم، در آنجا بحث بیشتر این است که این آراء و افکار عمدتاً بازتاب شرایطی‌اند که این پرسش‌ها در آن مطرح بودند و پاسخ‌هایی داده شده است. به همین ترتیب اگر سراغ ساختارگرایان و نحوه نگرش آنها به متون برویم که بحثه اصلاً بحث ساختار زبانی است.

و به همین ترتیب برخی از هرمنوتیکی‌ها مثل هرش که اهمیت مؤلف را محوری می‌دانند، ما آن موقع باید با آقای دکتر فیرحی وارد گفت‌وگو بشویم نه با

نص را برجسته کرد و یا کدام فهم از معنای نص را اصالت دادند که براساس آن دانشی به وجود آمد که از سیستم‌های خلافتی و نظریه‌های این طوری شروع شد و به طور خودکار در درون ساختارهای سلطنت‌های استبدادی متوقف و متصلب شد. تا آنجا که تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی ما اجازه می‌دهد، ما می‌توانیم به جرات ادعا کنیم که بخش عمده‌ی تاریخ ما تاریخ استبدادی است و این تاریخ یا اندیشه استبدادی، یا اتوکراتیک به طور کلی مسلط است چون اندیشه‌ها گاهی نمی‌میرند یا شاید گفت که هیچ وقت نمی‌میرند و به کما می‌روند و همیشه با انسان وجود دارند. از زمانی که مسلمانان بسط گرایش‌های دموکراتیک و جمهوری و مشروطه‌خواهانه را از نصوص دینی خودشان آغاز کردند، آن ذهنیت همچنان در پس ذهنشان وجود داشت و جامعه را درگیر تعارضات و تنش‌ها می‌کرد و در واقع می‌شود گفت که یک نوع انحنا در اندیشه‌های جدید را سبب می‌شد. من کوشش کردم که کمی اندیشه دوره میانه را تبارشناسی بکنم و این که اصلاً چگونه شکل گرفت و از کجا شروع شد، به کجا ختم شد و چرا این طوری شد؟ آیا می‌توان نسبت این دانش را با دین برقرار کرد؟ اگر می‌توان برقرار کرد، با کدام بخش از دین، یا با کدام معنا از دین؟ درست به همین دلیل بود که کار من به سه بخش تقسیم شده بود: بخش تئوریکی را من طراحی کردم و فهم خودم را دنبال کردم.

در بخش دوم سعی کردم یک توضیحی راجع به ساخت و روابط قدرت در دوره میانه بدهم و یک نگاه تبارشناسانه داشته باشم به آنچه که احساس می‌کردم ساخت قدرت دوره میانه بود و دانش دوره میانه بر آن استوار بود. در بخش سوم نیز کوشیدم دانش دوره میانه را در تقارن با ساخت قدرت دوره میانه در قالب سه جریان فکری فلسفه سیاسی، فقه سیاسی شیعه و فقه سیاسی اهل سنته توضیح بدهم. تلاش من عموماً این بود که ابتدا هماهنگی درونی یا به قول غربی‌ها هارمونی درونی این سه دیدگاه را نشان بدهم؛ چون اینها از یک ساخت قدرت آب می‌خوردند و به رغم تفاوت‌های ظاهری، یکسان بودند. ثانیاً تلاش کردم که بگویم: هر جریان فکری با توجه به واژگان نهایی که خودش درست کرده - مثلاً در فقه سیاسی اهل سنت بحث‌ها بیشتر سراغ خلافت و بیعت و این طور چیزها می‌رود - چگونه توانسته‌اند دانش را توضیح بدهند. یا تفکر شیعه با تکیه بر مفهوم امامت و اجتهاد چگونه توانسته این بحث را توضیح بدهد و فلسفه سیاسی چگونه با تکیه بر مفاهیم یونانی - اسلامی، این بحث را توضیح داده است.

قلمرویی که تحت عنوان اندیشه سیاسی در اسلام است، حفظ کرده است. بنابراین اهمیت پرداختن به موضوع از این نظر کاملاً برای نویسنده و برای متن مشخص است. با این وصفه این البته خودش باز هم کار را مشکل می‌کند و این تعدد سوالات باز ایجاب می‌کند که ما ببینیم به کدامیک از این ابعاد می‌خواهیم بپردازیم؟

یک سری مفروضات در این پرسش‌ها هست که ما راجع به آنها بحث نخواهیم داشت، اما در کتاب سعی شده است سه منبع، به گونه‌ای تلفیق بشوند. یکی بحث نص است یکی بحث نویسندگان اسلامی است که در رابطه با شیوه و چگونگی پرداختن به اندیشه اسلامی در دوران میانه مورد استفاده قرار گرفته، یعنی به طور مثال ابن خلدون و دیگران که آرای دارند از لحاظ روشی یا نظری، و یا روش تبارشناسی فوکو و یکی هم هرمنوتیک گادامر. اینها به عنوان سه منبعی که مورد استفاده بوده است اشاره شده است.

اگر بنا باشد که یک پرسش اساسی از متن یا از آقای دکتر فیرحی پرسیده بشود، این است که اولاً چگونه این سه منبع با همدیگر قابل تلفیق است؟ زیرا

متن. و این مسأله‌ای است که در پرداختن به چنین موضوعی باید موردنظر باشد و ما هم نمی‌توانیم به صرف اینکه هیچ کدام از این دیدگاه‌ها، دیدگاه نهایی نیست، اینها را ندیده بگیریم. البته با توجه به چهارچوبی که ما برای این گفت‌وگو و بحث در نظر گرفتیم، امکان این که برای هرکدام از این دیدگاه‌ها فرصتی فراهم باشد وجود ندارد. منتها باید این‌ها را مدنظر داشت تا بشود در ارتباط با این کتاب مطالبی را که می‌تواند به همه‌ی ما کمک بکند، استفاده بکنیم.

از طرف دیگر، وجه دیگری به خصوص کتاب آقای دکتر فیرحی دارد و آن این است که، هم اندیشه‌شناسی است و هم ارائه دیدگاه‌هایی در باب اندیشه اسلامی که به طور خاصی وارد بحث شده‌است، یعنی این که یک نفر ممکن است صرفاً خود آن مطالبی را که در مورد تاریخ اندیشه اسلامی، اندیشه سیاسی، فقه سیاسی، فقه شیعی، سنی و غیر آن چه که آمده است، مورد بحث قرار بدهد. اینها را نمی‌شود در کنار هم آورد. هر کدام از اینها باز برای خودشان یک الزامات و چارچوب‌های خاصی را می‌طلبند. اساساً خود بحث اندیشه سیاسی در اسلام هم بحثی است که تخصص و توانایی خاص خودش را می‌طلبد و آن چیزی که عمدتاً از ابتدا عرض کردم از زمانی که آشنا شدم با کار آقای دکتر برای من مهم بود همان بحث چگونگی پرداختن به موضوع است. البته باز تأکید می‌کنم به هر حال شرایطی که این کار در آن انجام گرفته است، مجموعه پرسش‌ها و دغدغه‌هایی که موجود بوده است، خود پیشینه‌های ذهنی، زبانی و از طرف دیگر نیت خود مؤلف هر سه اینها را به هر حال حداقل در درجه‌ای هرچند محدود باید در نظر بگیریم تا بتوانیم وارد گفت‌وگو و بحث درباره کتاب بشویم.

نکته مهم دیگری که خاص این کار نیست ولی در فهم ما و ارتباط با متون و کارهایی از این دست بسیار بارز است کثرت موضوعی است. در واقع اگر بنا باشد من به عنوان یک مشکل خودم و به عنوان یک مسأله در ارتباط با چنین کاری طرح مطلب بکنم، کثرت مطلب، کثرت نکات، کثرت ابعاد بحث در حدی می‌شود که امکان تمرکز را برای خواننده تا حدی مشکل می‌کند. البته باتوجه به طرحی که نویسنده موردنظرش بوده و شیوه‌ای که دنبال کرده است در چارچوب نسبتاً کلانی که برای کار در نظر گرفته است تا حدی کثرت ابعاد را توجیه می‌کند.

جنبه دیگر قضیه این است که هرچه سطح کار کلان‌تر باشد، هم امکان تمرکز و دقت را از نویسنده می‌گیرد یا امکان را کمتر می‌کند هم بحث درباره کتاب یا اثر را مشکل‌تر می‌کند.

اما ابعاد مربوط به جنبه روشی کار به این معنا که اساساً چه به عنوان متن، چه به عنوان نیت مؤلفه چه به عنوان بازتابی از دغدغه‌ها و شرایطی که این کار یا این اثر در ارتباط با آنها شکل گرفته است حتی هر سه جنبه را هم که در نظر بگیریم و ارتباطشان با همدیگر، اینجا سؤال ما این است که چگونه کار انجام شده است؟ هرکدام از این سه بعد را اگر مبنا قرار دهیم، این سؤال باید به شکل خاصی دنبال شود. ولی ما تا حدی عدول می‌کنیم از آن ضرورت‌های قطعی که هرکدام از این سه شیوه‌ی پرداختن به مطلب ایجاب می‌کند و در یک دید نسبتاً کلی‌تر مطلب را در ارتباط با چگونگی پرداختن به موضوع دنبال خواهیم کرد.

در متن آمده است که دغدغه اصلی یا پرسش اصلی که در این کتاب مطرح است این است که آنچه تحت عنوان دانش سیاسی یا اندیشه سیاسی به معنای اعم آن در دوره خاصی - که تحت عنوان دوره میانه هست - پردازش شده کی و چگونه ایجاد شده است؟ چه رابطهای با نص داشته است؟ و چه تأثیری گذاشته است؟ این حداقل سه سؤالی است که مطرح شده است. البته بحث ماندگاری آن هم در متن آمده است که آقای دکتر الان اگر اشاره‌ای کردند من متوجه نشدم، ولی در متن آمده است که به هر حال این تأثیر ماندگار هم بوده است، یعنی به تعبیر هرمنوتیکی همچنان به عنوان یک سنت و پیشینه‌ای است که همچنان تأثیر خودش را بر آن

### فیرحی:

**من سعی کردم توضیح بدهم  
که تفکر اسلامی دوره‌ی میانه کدام بخش از  
بطون نص را برجسته کرد  
و یا به کدام فهم از معنای نص اصالت بخشید  
و بر اساس آن، دانشی به وجود آمد که  
از نظام‌های خلافتی شروع  
و در درون ساختارهای سلطنتی و استبدادی متصلب شد**



### فیرحی:

**به رغم تأثیرپذیری از فوکو،  
معنادار بودن نص برای یک انسان مسلمان مرا  
مجبور می‌کرد از دیدگاه‌های فوکویی فاصله بگیرم**

صرف خواست نویسنده یا مؤلفه شرط و زمینه‌ی کافی یا دلیل کافی برای امکان تلیفیک نیست. در حالی که این سه در بعضی از ابعاد جدی مانع‌الجمع‌اند. در متن مفروض گرفته شده است که در هرمنوتیک گادامری تعدیل‌هایی که به آن اشاره شده صورت پذیرفته است که برای مثال آن بعد در نظر گرفته نمی‌شود یا این بعد برای ما اهمیت ندارد ولی این پرسش مطرح است که نقطه‌ی شروع در هرمنوتیک گادامر کجاست؟ مفروضات بنیادین در هرمنوتیک گادامری چیست؟ در مورد فوکو هم همین طور؟ و اینکه ثمره‌ی تشابهاتی که در بحث رابطه دانش و قدرت نزد برخی از متفکران اسلامی است چیست؟

اساساً در خود متن به این نکته پرداخته شده یا نه، یا به یک اشارتی اکتفا شده است؟ با توجه به اهمیتی که چنین موضوعی یا این وجه از کار داشته است، آیا به اندیشه سیاسی در اسلام از یک منظر کاملاً متفاوت با دو نگرش سنتی و شرق‌شناسانه که رایج بوده پرداخته شده است؟

البته من با استفاده از واژه شرق‌شناسانه مشکل دارم که بعد با آقای دکتر وارد بحث خواهیم شد و آن این است که آیا این واژه گویای آن منظوری هست که آمده است یا نه؟ چون شرق‌شناسی معنای خاصی دارد که ضرورتاً در آنچه در اینجا مورد نظر بوده کاربرد ندارد. باید علاوه بر این دو روشی که در فهم اندیشه اسلامی به کار رفته است، یک نگرش دیگری به کار برود که تلیفیک این سه منبع باشد و کل کار براساس این تلیفیک انجام بگیرد و ما نمی‌توانیم این را صرفاً به عنوان چراغ قوه‌ای در یک اتاق بزرگ در نظر بگیریم، بلکه این کتاب قرار است نورافکن باشد و باید ببینیم آمده هست یا نه؟ و چگونه به کار می‌رود؟

مطلب دیگر آن است که آیا اساساً این تلیفیک اگر هم انجام شده به کار گرفته شده است یا نه؟ به نظر من خود به خود و یا با عاملی مؤثر فراموش شده است، مثل آن که تلیفیک ممکن نبوده یا این تلیفیک مهم نبوده است. برای آنچه انجام شده، استدلالی هم آورده نشده و عمدتاً به رابطه دانش و قدرت پرداخته شده که منبع دوم از آن سه منبع است. به آراء متفکران مسلمان که منبع دیگر است هم پرداخته شده؛ ولی اولاً جداگانه و ثانیاً جفا از بحث تبارشناسی فوکو. از هرمنوتیک گادامری نیز چیزی مشاهده نکردم که یا به صورت تلیفیکی و یا به طور مشخص مورد استفاده قرار گرفته باشد. این مطلب یا سؤال دوم است که در این ارتباط مطرح می‌شود.

بعد می‌رسیم به بحث فوکو و استفاده‌ی جدی‌ای که از روش تبارشناسانه فوکو در کتاب شده است. به این معنا که اساساً مقوله‌ی رابطه دانش و قدرت، ذره‌بینی است که برای درست دیدن به کار رفته است. بنابراین اهمیت پرداختن به بحث تبارشناسی حتی از آن بحث تلیفیک نیز بیشتر است. حتی اگر به ساختار خود کتاب و صرف فهرست مطالب نگاه بکنیم، می‌بینیم که اساساً ساختار کتاب هم به همین شکل است یعنی اول بخش تئوریک یا روشی است بعد بحث ساختارهای قدرت است و بعد بحث دانش و بعد هم نتیجه‌گیری است. پس به نظر می‌آید که ساختار متن براساس همان مفروض به کارگیری نگرش تبارشناسانه فوکو شکل گرفته است.

اینجا دو نکته مورد توجه است: یکی خود مسأله تبارشناسی است که من وارد جزئیات آن نمی‌شوم و فقط آنچه را که ساختار بحث استه دنبال می‌کنم. ترتیبی که در ساختار کتاب و بحث دنبال شده این است که اول قدرت سیاسی مطرح شده و بعد بحث دانش. اگرچه در خلال مطالب آمده است که اینها می‌توانند به صورت متقابل باشند یعنی رابطه قدرت با دانش و بعد دانش با قدرت. منتها از ابتدا این قضیه منتهم یا منتفی شده است. چون از ابتدا به هر علت برای خواننده تقدم قدرت سیاسی بر دانش در ساختار کتاب متجلی شده است و این ضرورتاً با بحث تبارشناسی فوکو که در آن دانش مقدم بر قدرت است - اگر بنا هست که تبارشناسی فوکو مینا باشد - مشکل دارد. به این معنا که این تقدم و تأخر جدی است، به شکلی که حتی بعضاً بحث دایره‌ای بودن در مورد «دانش / قدرت» در تبارشناسی فوکو

مطرح می‌شود. این که عرض کردم «دانش / قدرت»، برای این است که «دانش و قدرت» نیست. حتی فوکو برای ارتباط این دو از ممیز استفاده می‌کند. یعنی «و» به کار نمی‌آید، خط تیره هم نیست که بگوییم دو وجه است. بحث یک چیز بودن دانش و قدرت است. بنابراین خود ساختار کتاب از ابتدا یک نوع به چالش کشیدن است. از طرف دیگر، رابطه قدرت با دانش به طور مشخص در جامعه‌شناسی معرفت هم به طور جدی دنبال شده است و فهم من این است که برداشت و یا شیوه‌ای که تا حد زیادی، در کتاب مورد استفاده بوده جامعه‌شناسی معرفت است.

جامعه‌شناسی معرفت، خاستگاه‌های اجتماعی دانش را مطرح می‌کند. البته اینجا بحث عامل قدرت سیاسی مورد نظر بوده و این که در اندیشه‌ی متفکران اصلی یا دانش مسلط در اندیشه سیاسی دوران میانه، این تصور و یا ادعا بوده است که دانش می‌تواند پشتوانه‌ی قدرت باشد، اما فهم مؤلف یا بحثی که آمده این است که خلاف این بوده است. قدرت‌های سیاسی - برای مثال خواجه نظام‌الملک به عنوان یک نمونه خیلی برجسته - بوده‌اند که اساساً به عنوان یک کانون قدرت، دانش را به گونه‌ای می‌پردازند و پرورش و توسعه می‌دهند حالا از طریق مدارس نظامی و فعالیت‌های دیگری همراه با آن، که دیدگاه خاصی پیدا بشود و این در راستای اهداف قدرت سیاسی هم بوده است.

بنابراین، رابطه‌ی بین این دو خودش یک موضوع بسیار جدی است، یعنی

## منوچهری:

### گادامر اصل را

بر تداوم تاریخی انسان‌ها و جامعه‌ها می‌گذارد

و این تداوم با گسست مورد اشاره فوکو

قابل جمع نیست



## منوچهری:

### از نظر گادامر

اساساً مقوله‌ی قدرت به آن معنا تعیین کننده نیست

و تأثیرگذاری مربوط به فرآیند تاریخی است

که از طریق زبان و سنت منتقل می‌شود

و سنت‌ها در دل زبان حفظ می‌شود

یکی رابطه خود قدرت با دانش به معنایی که مورد نظر فوکو بوده است و بنا بوده اینجا استفاده بشود و یکی هم خود این موضوع اساسی که ادعا شده است، ولی ما در تاریخ خلاف آن را مشاهده می‌کنیم و بعد ارتباط بین این دو.

**آقای دکتر حقیقت شما در مورد کاربرد دو نظریه هرمنوتیک و گفتمان در کتاب قدرت، دانش و مشروعیت چه نظری دارید؟**

**حقیقت:** بسم‌الله الرحمن الرحیم. نقد در کشور ما عمدتاً به معنای صحیح خودش جا نیفتاده است. یعنی از نقد مفهوم و معنایی غیر از آن چیزی که باید و شاید می‌فهمند. نقد باید به عنوان تقدیر، تشکر، بزرگ کردن نقاط مثبت و گرم کردن تور علم و دانش در کشور باشد. آن چیزی که تلقی بنده از این جلسه است جلسه نقد کتاب نیست گفت‌وگو هم نیست، بلکه برای شخص حقیر به عنوان درس پس دادن خدمت جناب آقای دکتر منوچهری و جناب آقای دکتر فیرحی است و اینکه دانش شخصی بنده زیاد و تور علم و دانش در کشور ما گرم‌تر بشود.

مدعای اصلی کتاب اقتدارگرایانه بودن دانش سیاسی دوره میانه است. بنده با مدعای کتاب مشکلی ندارم و در کتاب توزیع قدرت همین موضوع، یعنی اقتدارگرایانه بودن دانش اسلامی بحث و بررسی شده و بنابراین مدعای این کتاب مورد نقادی و سؤال نخواهد بود بلکه آن چیزی که مورد سؤال است روش کتاب و تلفیق روش هرمنوتیک گادامر با تبارشناسی فوکو و به کارگیری آن در دانش سیاسی دوره میانه است. این کتاب از روش‌شناسی جدیدی استفاده کرده است همان کاری که متفکران عرب مثل جابری چند دهه قبل در کشورهای خودشان انجام دادند. اهمیت این کتاب در این است که برای ما راهی باز کرد، یعنی راه روش‌شناسی‌های جدید را در اندیشه‌های اسلامی و شیعی در کشور ایران، نشان داد و این سزاوار تقدیر است. جابری هم همین کار کرد و روش فوکویی را به کار گرفت و مباحث خودش را مطرح کرد.

فصول بحث می‌تواند پنج چیز باشد:

۱. هرمنوتیک گادامر؛
۲. تبارشناسی فوکو؛
۳. جمع بین اینها؛
۴. ارجاع به متفکران اسلامی، مانند جاحظ و ابن‌خلون که این روش در آنها هم پی گرفته شده است؛
۵. تطبیق این روش در اندیشه سیاسی دوره میانه.

عناوین سوالات در واقع این پنج نکته است:

۱. اینکه در این کتاب، هرمنوتیک گادامر مورد بدفهمی قرار گرفته است؛
۲. اینکه دیرینه‌شناسی و تبارشناسی فوکو مورد بدفهمی قرار گرفته است؛
۳. اینکه جمع بین هرمنوتیک گادامر و تبارشناسی فوکو در این کتاب موفق نبوده اما این که چنین جمعی انجام شدنی است یا نه؟ پاسخش خیلی سخت است و بعید به نظر می‌رسد؛
۴. اینکه در ارجاع این مطالب به اندیشمندان اسلامی یک نوع تحمیل صورت گرفته است، یعنی سنتزی که از روش‌شناسی گادامر و فوکو استنتاج شده، پس از مقایسه با نظر جاحظ و ابن‌خلون به عبارات آنها یک مطالبی تحمیل شده تا همان مطلب برداشت بشود؛
۵. مهم‌تر از همه، همان طور که فرمودند، این روش در طول کتاب به کار گرفته نشده است.

در بحث هرمنوتیک گادامر دو سؤال اصلی دارم: سؤال اول این است که ارتباط حقیقت و روش نزد گادامر چیست؟ سؤال دوم این است که آیا هرمنوتیک گادامر یک روش در علوم انسانی است یا نه؟

پاسخ کتاب در صفحه ۲۰ است: تفاوت دوم با گادامر در فاصله گرفتن از پیوند هرمنوتیکی حقیقت و روش و نسبت نهفته در آن است. در اینجا به دلیل همین

عناصر نص و برخی ظهورات فراتاریخی، آن پیوند مطلق حقیقت با روش گسسته می‌شود.

برداشت کتاب در صفحه ۲۰ این است که گادامر بین حقیقت و روش، پیوند مطلق می‌بیند. در خود کتاب حقیقت و روش (صفحه ۴۹۰ و ۴۹۱) این عبارت هست که آن یقینی که به وسیله روش‌های علمی به دست می‌آید، از ضمانت کردن و تضمین کردن حقیقت کفایت نمی‌کند. پس این روش‌های علمی نمی‌تواند حقیقت را تضمین کند. و دنباله عبارت این است که به جای آن ابزار روشی باید یک دیسیپلینی از پرسش ایجاد بشود، یک دیسیپلینی که بتواند حقیقت را به دست آورد. در واقع ادعای کتاب حقیقت و روش گادامر این است که ما در روش‌های پوزیتیویستی بین حقیقت و روش یک نوع پیوند می‌بینیم. پوزیتیویست‌ها اعتقادشان بر این است که حقیقت را به وسیله روش می‌توانیم کسب بکنیم. حلقه‌ی وین اصطلاحی به نام علم یگانه دارند. علم یگانه حلقه‌ی وین این بود که چون روش در علوم تجربی و علوم انسانی یکسان است، ما می‌توانیم به وسیله روش، حقیقت را در هر حوزه‌ی علم برداشت بکنیم و به چنگ بیآوریم. ادعای گادامر این است که نه، این طور نیست، بین حقیقت و روش چنین پیوندی برقرار نیست. این در واقع برخلاف آن چیزی است که در صفحه ۲۰ کتاب وجود دارد.

نکته‌ی دوم راجع به روش هرمنوتیک گادامر این است که این روش روشی برای علوم انسانی همانند روش‌های هرمنوتیکی قبلی دینتای نیست، بلکه هرمنوتیک برای گادامر یک بحث آنتولوژیک و هستی‌شناسانه است و دنباله‌ی هرمنوتیک هایدگر است که هستی‌شناسانه بود. بحث هایدگر این بود که ما در عالم وجود پرتاب شده‌ایم و نسبت ما به عالم وجود به شکل پذیرش‌شناسی قابل برداشت است و ما هستی خودمان را در این میان می‌توانیم پیدا بکنیم. فهم، برای گادامر هم به همین صورت است که چون هرمنوتیک گادامر هستی‌شناسانه است. ما به این صورت می‌توانیم در واقع با عالم هستی رابطه برقرار بکنیم و دازانی [من وجودی] که هایدگر مطرح می‌کند، در این ارتباط است. بعد گادامر برای فهم زبان در اینجا اهمیت قائل می‌شود و می‌گوید: «آن وجودی که می‌تواند در اینجا قابل فهم باشد زبان است».

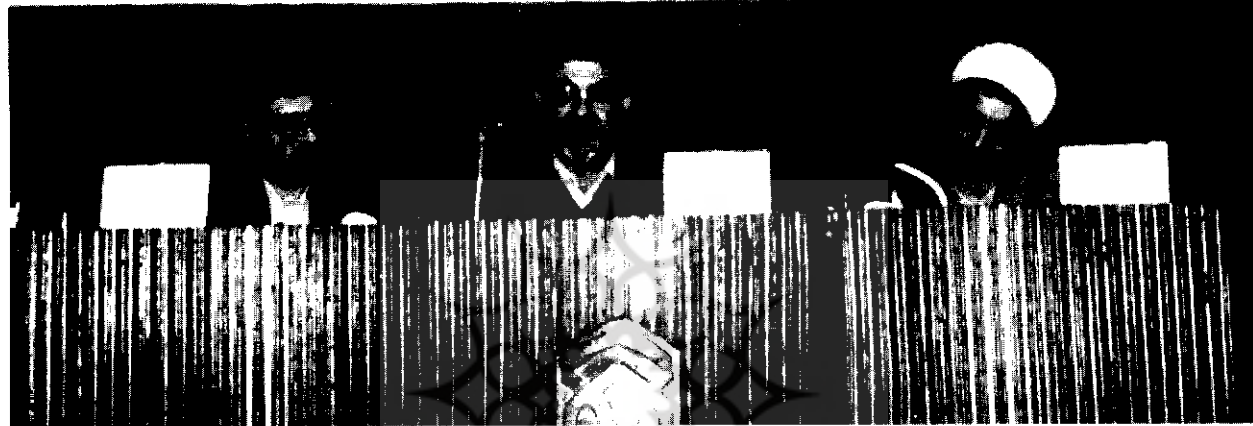
یعنی این مطالب هرمنوتیکی، با زبان گره می‌خورد. چند نقل قول هست که نشان می‌دهد خود گادامر تلقی‌اش این نیست که به عنوان یک روش در علوم انسانی هرمنوتیک را ارائه کرده باشد.

در صفحه ۵۱۲ حقیقت و روش در نامه به امیلیونتی می‌گوید: من درصد پیش‌نهاد جدیدی برای فهم نیستم. در صفحه ۲۳ مقدمه گادامر می‌گوید: هرمنوتیکی که در اینجا بسط یافته است، یک روش‌شناسی علوم انسانی نیست. هدف ارائه فن و هنر فهمیدن نیست آن‌گونه که ادبیات سنتی و هرمنوتیک الهیاتی در جست‌وجوی آن بود.

سومین نقل قول هم در چارچوب هرمنوتیک معاصر مربوط به بلاشتر است که می‌گوید: هرمنوتیک فلسفی، هدف خویش را دستیابی به دانش عینی از طریق کاربرد رویه‌های روشمند قرار نمی‌دهد، بلکه مقصود آن تبیین و توصیف پدیدارشناختی نازاین انسانی در زمان‌بندی و تاریخ‌مندی است. این دو سؤال به صورت عمده در مورد هرمنوتیک گادامر مطرح است. اگر اول راجع به هرمنوتیک گادامر صحبت بکنیم، بعد وارد تبارشناسی بشویم بهتر است.

فیرحی: من خیلی خوشحالم که این متن جدی گرفته شده است علت آن این است که این متن با بزرگ‌ترین مسأله زندگی ما درگیر است یعنی اقتدار و بعد توضیح تبارشناسی شکل‌گیری این اقتدار و اینکه این توضیح امکان نداشت مگر این که ما بتوانیم اقتدار را یک امر ساختمند (constructional) بدانیم که شکل گرفته و ساخته شده نه این که در ذات نص باشد. اگر فرض کنیم که این اقتدار ساخته شده، لزوماً باید بر فهمی ساخته شده مبتنی باشد و لزوماً باید مبتنی بر

# جلسه نقد کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)



قبول دارند، نص مرده نیست، بلکه زنده است. یعنی هرمنوتیک برخلاف نظریه‌ی فوکو سلسی نیست، بلکه یک نوع هرمنوتیک مثبتی وجود دارد که بر اساس آن ما یک نصی داریم و بنابر اعتقادات کلامی و دین‌شناسی خودمان یک معنایی را هم در این نص سراغ داریم، اما روش‌شناسی‌های ما همواره به یک سمت حرکت کرده‌اند، به گونه‌ای که گاه بین حقیقتی که این روش‌شناسی ما ساخته با آن حقیقتی که در ذات نص هست یک این همانی ایجاد می‌شود که ما فکر می‌کنیم آن چیزی که ما فهمیده‌ایم، دقیقاً همان چیزی است که نص است و به این ترتیب دانش دوره‌ی میانه یک قداست دینی هم پیدا می‌کند.

تصور من از بحث‌های گادامر این بود که وقتی گادامر از هرمنوتیک صحبت می‌کند و آنجایی که می‌گوید هرمنوتیک یک روش در علوم انسانی نیست، یعنی یک روش پوزیتیویستی و یک روش شفاف نیست، اما در واقع گادامر ادامه‌دهنده‌ی هرمنوتیک کلاسیک است و تغییرات بزرگی در آن می‌دهد، و هرمنوتیک را با مکتب تاریخی آلمان پیوند می‌دهد. در مکتب تاریخی آلمان چیزی بزرگ است. تاریخ در درون خودش خیلی چیزها دارد. در تاریخ افقی وجود دارد. تاریخ مجموعه‌ای منظم از ایده‌ها، سنت‌ها، روش‌ها، و خیلی چیزهای دیگر است. اگر این را در نظر بگیریم، در واقع گادامر هرگز نخواهد توانست از افق زمان، از دالان زمان عبور بکند و حقیقت را درک بکند، مگر این که ما مثل مسلمان‌های خودمان تصور بکنیم که آنها هم اعتقادشان دقیقاً آن طور که ما می‌فهمیم بود که ما می‌توانیم از دالان زمان عبور کنیم و نص را بدون آمیزه‌ها، آرایش‌ها و پیرایش‌های یک زندگی تاریخی درک کنیم.

من خواستم این بحث گادامر را بیشتر به کار برم که چگونه زمان و تاریخ، حجابی برای فهم نص می‌شوند و این حجاب برخلاف ادعای بسیاری هرگز برداشته نمی‌شود بلکه شاید بشود گفت که نو به نو می‌شود. اگر ما مبنای وجود

تفسیری ساخته شده باشد از این حیث بحث ما با هرمنوتیک گره می‌خورد. اما من توقف زیادی روی گادامر نداشتم و ساختار بحث من هم این را القا نمی‌کرد. به این دلیل که من احساس می‌کردم که ما باید قبل از اینکه توضیح بدهیم که این فهم و این تفسیر اساساً چطور تفسیری است، کمی باید بر آن احاطه داشته باشیم تا بتوانیم بگوییم که در چه شرایطی چنین تفسیری هست؟ یعنی آیا تاریخ‌مندی بر آن حاکم هست یا نه؟ من اگر می‌توانستم این را توضیح بدهم که این فهمی که در دوره‌ی میانه شکل گرفته، یک تاریخ‌مندی خاصی بر آن حاکم است و از ورای یک افقی که به طور گفتمانی شکل گرفته به نص نگاه کرده، تا حد زیادی کمک می‌کرد که به رغم این تصور ظاهری یا واقعی که این دو اندیشه با هم پیوندی ندارند بتوانم هم‌نشینی فوکو و گادامر را ببینم. منتها در اندیشه‌های فوکویی آنچه که هست و خیلی هم اهمیت دارد، این است که اصلاً حقیقت‌ها ساخته می‌شوند، یا اصلاً حقیقتی کشف نمی‌شود. من احساس می‌کردم که گادامر دنبال کشف یک حقیقت است و سعی می‌کند که راهی را برای کشف آن توضیح بدهد. ما می‌توانستیم هم از زبان فوکو صحبت بکنیم، هم از زبان گادامر. می‌توانستیم از زبان گادامر صحبت بکنیم از این حیث که در واقع تفسیر دوره‌ی میانه برخلاف فوکو با این پیش فرض ساخته شده است که درصد فهم حقیقتی بوده که فرض می‌کرده درون نص است، یعنی درون نص، حقیقتی وجود دارد که آن را باید کشف بکنند. به همین دلیل من احساس می‌کردم که این نکته را باید مورد توجه قرار می‌دادیم، نه مانند اندیشه‌های فوکویی در تولد درماتیکه یا در مراقبت و تنبیه یا دیرینه‌شناسانه یا تبارشناسانه یا نظم اشیاء و مانند آن که معتقداند اشیاء بدون هیچ مبنایی از حقیقت ساخته می‌شوند و حقیقت خودشان را درست می‌کنند. درحالی که بالاخره ما یک نص داریم و هر متفکر مسلمان اعتقاد دارد که در نص یک حقیقتی هست و تا حدی مثل گادامر فکر می‌کند. متفکر دوره میانه چنین فرضی داشت. اگر این فرض‌ها را بپذیریم که همه



## منوچهری:

برای گادامر،

دانش همیشه منوط به تأثیر تاریخی است؛

این تأثیر تاریخی ضرورتاً از مجرای قدرت نیست

و نقد اصلی هابرماس به گادامر نیز همین است که

گادامر قدرت را نمی‌بیند

یک حقیقت و یک نص قدسی را بپذیریم، باید تعدیل‌هایی را، هم در بحث‌های گادامر و هم در بحث‌های فوکویی ایجاد کنیم. دیگر اینکه همان طور که استحضار دارید، مفهوم بدفهمی روشن نیست؟ چون در واقع در هر فهمی همیشه یک بدفهمی هست و فهم کاملاً صحیح نادر است. من از ابتدا سعی‌ام بر این است که بگویم که بدفهمی هست و این متن هم در واقع در ادامه‌ی یک بدفهمی قرار گرفته است و به همین دلیل است که من درست متوجه نشدم که چگونه هرمنوتیک گادامر بدفهمید شده است؟! شاید بگویید براساس سایه‌ی ناشی از زاویه‌ی دید من بخش‌هایی از گادامر برجسته و بخش‌هایی از آن نادیده گرفته شده است. الان که من با این زاویه‌ی دید نگاه می‌کنم، کسانی را که پشت ستون‌ها قرار دارند نمی‌بینم، پس زاویه‌ی دید من ایجاب می‌کند که بخشی از گادامر را نبینم، نه این که به طور آزادی نخواهم ببینم. مگر اینکه من موضعم را از اعتقاد کلامی که به نص داشتم، تغییر می‌دادم و از گفتمان اسلامی خارج می‌شدم. اگر این فهم از گادامر بدفهمی است باید توضیح داد که فهم درست چیست؟ چون من واقعاً نمی‌دانم که فهم درستی هست یا نیست؟ من سعی می‌کنم خیلی کوتاه صحبت کنم چون این نقدها مهم‌تر از صحبت من‌اند. به طور خلاصه فرض من این است که آن فهم گادامری از زمان و آن درکی که از هایدگر و اینها گرفته و پیوندی که با مکتب تاریخی ایجاد کرده فهم را در حال‌های از افق تیره قرار داده و ما اگر تصورمان را به دوره میانه منتقل کنیم احساس می‌کنیم که در آنجا مفاهیم و مصادیقی از افق را می‌توانیم تعریف بکنیم که هاله‌ای یا سایه‌ای روی نص انداخته‌اند و بخشی از نص را قرمز و بخشی دیگر را بی‌رنگ کرده‌اند و ما اصلاً بخشی از نص را نتوانسته‌ایم ببینیم، پس افقی که در آن زمان بوده، متفکران را به این سمت می‌کشاند است و گویا آنان متوجه نبودند، ولی ما که تا حدی از این افق در اثر مواجهه‌ی با مدرنیته فاصله گرفته‌ایم می‌توانیم حداقل توضیح بدهیم که چگونه آنها در درون این افق قرار داشتند. من

این مطلب را سعی کردم از گادامر استفاده کنم.

آقای دکتر منوچهری! آیا به نظر شما اولاً آموزه‌های جدید مثل نظریه گفتمان و هرمنوتیک، با نظریه‌های سنتی ما مثل حرف‌هایی که از جاحظ و ابن‌خلدون و کسان دیگر که در کتاب ذکر شده، اساساً امکان تلفیق با هم را دارند یا نه؟ و به چه شکل، ممکن است این تلفیق صورت پذیرد؟

منوچهری: البته سؤال، طرح بسیار مختصری دارد، ولی سطح بسیار گسترده‌ای از مباحث را مورد ارجاع قرار می‌دهد و مطرح می‌کند که من مطمئن نیستم توان و فرصت پرداختن به آن را داشته باشم. آنچه در این سؤال به نظر من با توجه به آن دو مسئله‌ای که اشاره کردم، قابل بحث است این است که حداقل بدانیم ابن‌خلدون چه می‌گوید و هرمنوتیک گادامری چه می‌گوید و بعد آن وجوهی را که ممکن است بین این دو مشترک باشد، ببینیم چگونه می‌توانیم به آن بپردازیم. البته من فکر می‌کنم با توجه به کاری که آقای دکتر فیرحی انجام دادند، قاعدتاً ما باید به دنبال ارتباط بگردیم، منتها باز با توجه به اینکه به هر حال تا حد زیادی مسئله امکان تلفیق هرمنوتیک یا به کار گرفتن (حالا بحث تلفیق جداست) هرمنوتیک را در این کار مطرح می‌کند باز ابعادی را روشن می‌کند. بنابراین ما دو سه مطلب در ارتباط با هم داریم که اشاره می‌کنم: نخست اینکه باید رابطه نگرش ابن‌خلدونی را از یک طرف با هرمنوتیک و از طرف دیگر با تبارشناسی، مقناری بحث بکنیم، تا امکان ارتباط این سه با یکدیگر تا حدی روشن بشود. آن طور که من می‌فهمم و مورد اشاره‌ی مؤلف محترم هم قرار گرفته است، ابن‌خلدون در رابطه‌ی بین قدرت و دانش، قدرت را عامل تعیین‌کننده می‌داند و آنچه را که به عنوان دانش مورد اشاره است در واقع تابع و حاصل قدرت برمی‌شمرد. البته انوار سیدد اخیراً در مقاله‌ای بحث دیگری را مشترک بین ابن‌خلدون و فوکو دیده که آن بحث جدای از اختلاف عصبیت ابن‌خلدون با نظام گفتمانی فوکو جای توجه خاص خودش را دارد، منتهمی چون در این کار ارتباطی بین قدرت با دانش است، ما باید همت را بر آن بگذاریم.

این را به عنوان یک اصل بگویم که هرمنوتیک گادامر، اگر مشکل‌تر از تبارشناسی فوکو نباشد، آسان‌تر نیست، البته نقاط قوت آن به تعبیر مفسرین به هر حال بسیار بیشتر از یک سری انتظاراتی است که در تبارشناسی فوکویی هست. در واقع سه وجه عمده در هرمنوتیک گادامری است که نمی‌شود فقط به یکی از آنها توجه کرد و این چیزی است که از هرمنوتیک گادامری و آرای گادامر و تفسیرهایی که در موردش شده برداشت می‌شود. این سه وجه، یکی بحث هستی‌شناسانه یا آنتولوژیک است؛ یکی بحث زمانی و گفت‌وگویی است؛ یکی هم بحث تاریخت است. مفهوم تاریخت را که آقای دکتر فیرحی اشاره کردند، از یک طرف، با مفهوم یا جنبه زمانی که آقای دکتر حقیقت اشاره کردند، با جنبه آنتولوژیک که ایشان اشاره کردند، برای فهم هرمنوتیک گادامر باید به یک شکلی با همدیگر مرتبط دید. من تأکید را ابتدا روی جنبه‌ی تاریختش و ارتباطش با آن دو جنبه دیگر به عنوان ثانوی و ثالث می‌گذارم تا بعد بتوانیم بحث را ادامه بدهیم.

این که تأکید را بر تاریخت می‌گذارم، صرفاً انتخاب شخصی نیست، تاریخت هست که هم زبان را و هم هستی را شکل می‌دهد. از نظر گادامر، انسان موجودی تاریخی زبانی است. هم بودنش، هم اینکه تاریخ در زبان تجلی پیدا می‌کند، این جنبه تاریخی بودن ماست.

هر کدام از ما عمرمان مشخص است؛ تاریخ تولد و تاریخ وفاتی داریم و این یک تجربه‌ی شخصی است. تاریخی بودن ما کجاست؟ با مفهوم تاریخت باید با دقت برخورد کنیم که به معنای یک پیشینه صرف زمانی نیست؛ بلکه اینجا از پیش، داده‌هایی داریم. شرایط به معنای بسیار عامش که شامل سنت‌ها، دانسته‌ها، فرهنگ، همه آن چیزی که هر کس وقتی که به دنیا می‌آید، به تدریج دردل همان پیشینه‌ها رشد می‌کند و فکر کردن. آدم‌ها نمی‌توانند فارغ از این از پیش

داده‌ها باشند. بنابراین از نظر گادامر یک جنبه بحث تاریخت این است. البته همانطور که آقای دکتر فیرحی اشاره کردند، باید جنبه‌ی تاریخی را که گادامر به کار می‌برد، از بحث تاریخت، به یک شکلی از یک نظر مجزا کرد، اگر چه اهمیت خاص خودش را دارد. ما در واقع دو نوع تاریختگیری یا نسبت تاریخی داریم: یکی هیستوریسیزم، که گادامر قائل به هیستوریسیزم نیست. هیستوریسیزم عمدتاً به این معناست که هر فکری، هر تجربه‌ای - حالا این دو را مثال بزینم - در شرایط تاریخی خاص خودش اتفاق می‌افتد و محدود به همان شرایط هم می‌شود. هم ویژگی‌هایش، هم امکانش، هم اگر ما بخواهیم آن را بفهمیم، باید در دل خود همان شرایط خاص در نظر گرفته شود؛ یعنی ما نمی‌توانیم آن تجربه را خارج و منتزع از شرایطی که در آن بوده است بفهمیم و این یک جنبه قضیه است. جنبه دیگرش این است که امکان تعمیم آن یافته‌ها و دانسته‌ها به شرایط تاریخی متفاوت وجود ندارد.

بنابراین هیستوریسیست‌ها مخالف اصول کلی عام هستند، یعنی می‌گویند که اگر برای مثال در دوران روشنگری، تفکر در غرب به نتایجی رسید، این خاص همان دوران است و قابل تعمیم به بقیه‌ی دوران‌های تاریخی و بقیه تجربیات فرهنگ تاریخی نیست. گادامر از طرف دیگر به یک معنای دیگری از تاریخت می‌پردازد که در این صورت با تبارشناسی فوکو در یک تمایز بسیار جدی قرار می‌گیرد و امکان جمع‌شان را مشکل می‌کند. از طرفی دیگر با ابن خلدون هم یک تمایز جدی پیدا می‌کند. نظر گادامر در باب این جنبه تاریخی بودن که از طریق زبان هم در واقع تلاوم پیدا می‌کند، چیزی تحت عنوان «تأثیر تاریخی» است. این تلاوم و ماندگاری تاریخ است که مورد نظر گادامر می‌باشد، یعنی اینکه «ما» به معنای یک مجموعه‌ی فرهنگی یا یک فرد فرق نمی‌کند، مجموعه‌ای از انسان‌ها، یک فرهنگ یک جامعه، هیچ وقت فارغ از تأثیراتی که تاریخ از پیش بر فکر ما، شیوه بودن ما، باورهای ما، فرهنگ ما و اعتقادات ما داشته، نمی‌توانیم باشیم و این تأثیر تاریخی تعیین‌کننده است. زبان واسطه‌ای است که امکان برقراری ارتباط بین هر کس را با آن تأثیر تاریخی فراهم می‌کند.

نکته‌ی مهم این است که یک تلاوم تاریخی در این تأثیر تاریخی هست و این کاملاً با آن نسبت تاریخی که می‌گوید همه چیز را صرفاً در آن شرایط تاریخی خاص می‌شود فهمید، فرق می‌کند. اگر چه گادامر به ابعادی از نسبت تاریخی هم توجه دارد و در بعضی از بحث‌هایش هم مطرح می‌کند، اما آنچه مهم است، بحث این تأثیر تاریخی است و این که هیچ کس فارغ از این پیشینه‌های تاریخی نیست. حال این پیشینه چگونه یا نسبت تاریخی مرتبط می‌شود؟ گادامر نمی‌گوید که یک غربی در قرن بیستم می‌تواند از تأثیری که قرن هفده و شیوه‌ی تفکر در آن زمان بر او داشته فارغ باشد، اما به معنای تمدن فرهنگی آن نسبی است. می‌گوید: این غربی که این‌طوری فکر می‌کند، تحت تأثیر پیشینه‌ی تاریخی خویش و زمان حال است و اینکه ما نمی‌توانیم آنچه را یک متفکر غربی به آن دست یافته، حقایقی که فهمیده، یا فکر می‌کند که فهمیده است به دیگر تجربیات تاریخی تعمیم بدیم دلیلش نسبت است.

اما هر تفکری در این تجربه‌ی تاریخی مداوم، در هر لحظه متأثر از پیشینه تاریخی است. بنابراین آن نسبت را در نظر می‌گیرد و در عین حال این تلاوم را هم مطرح می‌کند، همان دو جنبه‌ای که به نظر می‌رسد غیر قابل جمع‌اند و این تلاوم مورد نظر گادامر است، ولی در تبارشناسی فوکو ناپیوستگی است که از طریق دیرینه‌شناسی وارد تبارشناسی وی می‌شود، یعنی در هر ساختاری، مجموعه‌ای از دانسته‌ها، روش‌ها، و مفروضات، مخصوص و محصول یک دوران تاریخی خاص است و ضرورتاً یک دوره تاریخی هیچ ارتباط و نسبتی با دوره‌ی ماقبلش ندارد و گسست هست. بنابراین تبارشناسی فوکو این را از

## حقیقت:

**آن چیزی که مورد سؤال است،  
روش کتاب در تلفیق هر موتیک گادامر با تبارشناسی  
فوکو و به کارگیری آن  
در دانش سیاسی دوره میانه است**



## فیرحی:

### مفهوم جامعه‌شناسی

**زمانی به ابن خلدون نسبت داده شد که  
دو گانه انگاری رابطه‌ی میان سوژه و ابژه شکل گرفته بود،  
به گونه‌ای که جامعه را به عنوان یک ابژه  
در نظر می‌گرفتند  
که سوژه در درونش مانند شن معلق است**

دیرینه‌شناسی‌اش همچنان حفظ می‌کند و اینکه رابطه‌اش با قدرت و حقیقت چگونه است، در دل این گسست مطرح می‌شود. بنابراین وقتی اصل، نزد گادامر بر تلاوم است، با تبارشناسی که مبتنی بر گسست است، جمع‌شان بسیار مشکل است. درست است ما برای مثال اگر بخواهیم اندیشه گادامری را به کار ببریم، فقط در بعد نسبتش ممکن است بتوانیم، که آقای دکتر به آن اشاره کردند. متفکران اسلامی دوره‌ی میانه، متعلق به دوران اسلامی میانه‌اند و کاری با آن تفکر غرب ندارند و قابل مقایسه نیستند، اما به آن معنا نیست که دوره‌ی میانه باید مجزا از بقیه دوره‌ها دیده شود. تلاوم مورد اشاره با گسست فوکویی قابل جمع نیستند.

اما ارتباطی که این دو با ابن خلدون پیدا می‌کنند، به نظر من بحث این خلدون تا حد زیادی جامعه‌شناسی معرفت است. از یک نظر ابن خلدون یک فیلسوف تاریخی مادیرگراست، البته سوای اعتقادات مذهبی‌اش، از نظر معرفت‌شناسی، لاقال در شناخت تحولات تاریخی، عوامل مادی را مد نظر قرار می‌دهد. البته مادی نه به معنای اقتصادی‌اش، مادی به معنای عینی، ماده در مقابل ایده، نه ماده به معنای اقتصاد در مقابل فرهنگ؛ ابن خلدون هم از این نظر عوامل اجتماعی را عوامل مادی به معنای اجتماعی‌اش می‌داند، یعنی روابط عینی انسان با محیطش، ساختارها و در واقع شیوه زندگی مجموعه‌های انسانی با خصوصیات عینی که دارند و به خصوص وضع شکل‌گیری قدرت و رابطه‌اش با دانش. ابن خلدون و فوکو به نظر من از این نظر کاملاً با همدیگر متفاوت‌اند. فوکو اگر چه به ابن خلدون اشاره نمی‌کند، ولی در آن دو سخنرانی بسیار معروف که بحث رابطه‌ی دانش و



فیرحی:

ابن خلدون معتقد است که تمدن جدید عرب در آن مقطع، ریشه در گذشته‌های دیرینه‌ی عرب دارد و به همین دلیل هم اساساً خلافت، ریشه در قبایل دارد،

هر چند که تمدن جدیدی شکل گرفته باشد



منوچهری:

از نظر گادامر تاریخیت است که هم زبان را و هم هستی را شکل می‌دهد

تاریخی است. این تأثیر تاریخی ضرورتاً قدرت نیست و نقد اصلی هابرماس به گادامر هم همین است. هابرماس می‌گوید: گادامر قدرت را نمی‌بیند، بنابراین محافظه‌کار می‌شود. آن چیزی که هست، امری پذیرفته شده است؛ چون ما سنت‌ها را به ارث بردیم، یا تحت تأثیر تاریخ هستیم و صرفاً می‌توانیم از طریق انتزاع افق‌ها ارتباط برقرار بکنیم؛ بنابراین ضرورتی بر نفی پیش نمی‌آید. در حالی که از نظر هابرماس قدرت در آنچه که ما می‌فهمیم مؤثر بوده است و آن وقت بحث نقد از قدرت پیش می‌آید.

از آقای دکتر حقیقت هم می‌خواهیم که نظرشان را در مورد تلفیق سه منبع گفتمان، هرمنوتیک و نظریه‌های اندیشمندان اسلامی مطرح کنند؟

حقیقت: مسئله این است که ما هم به دلیل مسلمان بودن به یک نصی اعتقاد داریم و هم می‌خواهیم از روش‌های جدید استفاده بکنیم؛ چون به هر حال مطالعات جدید و روش‌های جدید و جذاب وجود دارد. در روش تبارشناسی فوکو یک لوازمی وجود دارد که باید ببینیم در آن نص برای ما محفوظ می‌ماند یا نه؟ اینکه عرض کردم گادامر مورد بدفهمی قرار گرفته است، مقصودم این عبارت صفحه بیست کتاب بود که در آن ادعا شده است که گادامر در کتاب حقیقت و روش، اعتقاد به یک نسبی‌ی دارد که آن نسبت با مطلق‌گرایی و تقدسی که در نصوص به آن اعتقاد داریم، سازگار نیست، در حالی که اگر تناقضی وجود داشته باشد، در نسبی‌گرایی پست مدرن تبارشناسانه‌ی فوکو باید دیده شود.

من این عبارت را دوباره می‌خوانم: «تفاوت دوم با گادامر در فاصله گرفتن از پیوند هرمنوتیکی حقیقت و روش و نسبت نهفته در آن است»، یعنی تصور شده که گادامر یک نسبی‌ی در فهم قائل است که ما می‌خواهیم بگوییم که نه، چون ما نص‌گرا هستیم، آن را قبول نداریم، در حالی که این «واو» در حقیقت و روش، truth and method مثل هستی و ایمان هایدگر نیست که تلائم اینها را با هم نشان بدهد. حقیقت و روش را نمی‌خواهد بگوید که پیوند مطلق با هم دارند. به نظر من سه مشکل اساسی در جمع بین تبارشناسی و هرمنوتیک وجود دارد. مشکل اول این است که در هرمنوتیک گادامر، ما به دنبال فهم هستیم، پس افق خودمان را با آن افقی که داریم مطالعه می‌کنیم نزدیک می‌کنیم. ولی تبارشناسی اصولاً معنا و فهم را قبول ندارد، یعنی اینکه ما برویم و چیزی را بفهمیم. آن طوری که دکتر فیرحی اشاره فرمودند، ما در اینجا دو مسئله اساسی داریم: یکی اینکه دانشمندان دوره‌ی میانه ما از نصوص یک برداشتی داشتند و ما هم از برداشت آنها از نصوص برداشتی داریم، پس دو چیز است: یکی برداشت آنهاست از نصوص و یکی برداشت ما از فهم آنها نسبت به نصوص. آیا هرمنوتیک گادامر کجا به ما کمک می‌کند؟ در کتاب اصلاً وجود ندارد که این کمک آیا در فهم ما نسبت به آنهاست یا در فهم آنها نسبت به نصوص است؟

اشکال اولی که به وجود می‌آید، این است که هرمنوتیک به دنبال فهم است، ولی تبارشناسی اصولاً فهم و حقیقتی را قائل نیست که به دنبال فهم باشیم. اکنون یک نقل قول از مقدمه کتاب میشل فوکو بخوانیم که این را صریحاً اشاره می‌کند، می‌گوید: «دیرینه‌شناسی، گفتمان را همچون سند تلقی نمی‌کند، یعنی همچون نشانه‌ی چیز دیگری، عنصری که باید شفاف باشد و چیزی را در پشتش پنهان ندارد نمی‌بیند. دیرینه‌شناسی در گفتمان حجایی می‌بیند که مایه تأسف است. حجایی که باید دریده شود تا سرانجام بتوانیم به عمق آن گوهری که در بطن گفتمان همچون ذخیره‌ای باقی است برسیم.» دیرینه‌شناسی نظامی تأویلی نیست، نظامی هرمنوتیکی

قدرت را مطرح می‌کند و بقیه جاها تفسیر این دو سخنرانی است» به صراحت نگرش لیبرالی و مارکسیستی که اصالت را به عوامل اقتصادی و مادی می‌دهند، و رابطه‌اش را با دانش، یا بحث قدرت را به این معنا که قدرت، تابعی از عوامل اجتماعی است رد می‌کند. در حالی که ابن خلدون، اساس را بر آن می‌گذارد. از نظر گادامر اساساً مقوله‌ی قدرت به آن معنا تعیین‌کننده نیست و تأثیر، تأثیر فرآیند تاریخی است که از طریق زبان و سنت منتقل می‌شود و سنت‌ها در دل زبان حفظ می‌شوند. فوکو در نقد دیدگاه مارکسیستی و دیدگاه لیبرالی اساساً نگرش مربوط به قدرت را از آن نوعی که ابن خلدون دارد و مارکسیست‌ها و لیبرال‌ها هم دارند، کاملاً به چالش می‌کشد، به این معنی که قدرت را به صورت دایره و شبکه می‌بیند. اساساً این را که قدرت، حاصل عوامل دیگری مثل عامل سیاسی یا اجتماعی باشد، فوکو رد می‌کند. و در مورد خود قدرت برخی از مفسرین و منتقدین با فوکو در این زمینه مشکل دارند که بالاخره تکلیف قدرت چیست؟ فوکو بیشتر به مکانیزم‌های قدرت می‌پردازد و منشأشناسی را به آن معنا جزو شیوه‌های پرداختن نادرست به این نوع مسائل می‌داند. اما ابن خلدون دقیقاً به قدرت به معنای اجتماعی‌اش و سپس به تبع آن به بحث دانش پرداخته است. از طرف دیگر رابطه‌ی بین هرمنوتیک و عامل تأثیرگذار در معرفت و دانش باید در ارتباط با تاریخمندی دیده بشود، نه در ارتباط با قدرت و نه در ارتباط با معنای اجتماعی ابن خلدونی، چه مارکسیستی آن، چه لیبرالی آن و چه فوکویی آن. فوکو هم این‌طور نمی‌بیند. بنابراین اگر بخواهیم این سه را در ارتباط با مقوله قدرت، یا مقوله دانش ببینیم، این تعارضات جدی است. برای گادامر دانش همیشه منوط به تأثیر

نیست. اشکال دوم در جمع تبارشناسی یا هرمنوتیک در این است که هرمنوتیک چون از مفاهیمی مانند سنت و افق استفاده می‌کند، یک تحلیل درونی است که در آن موضوع و فهمی بررسی می‌گردد، پس اذهان باید با هم نزدیک شوند و یک فهم درونی را ترتیب دهند. در هرمنوتیک گادامر بحث درونی است؛ چون بحث از سنت، افق و تقریر افق هاست و ما به شکل درونی می‌خواهیم فهمی داشته باشیم. اما تبارشناسی یک برداشت بیرونی است که ما از بیرون می‌خواهیم بگوییم: این فهم‌ها و این دانش‌ها مبتنی بر قدرت، یا همان‌طور که جناب دکتر اشاره کردند، آمیخته با قدرت است، نه اینکه زایندهی آن باشد، رابطه در فوکو یک سویه و یک طرفه نیست.

و سومین اشکالی که وجود دارد، این است که در دیرینه‌شناسی فوکو یک پیش فرض وجود دارد (در دیرینه‌شناسی نه تبارشناسی) و آن گسست میان ایستیم‌ها است؛ چون اصولاً فوکو در تبارشناسی، از اصطلاح ایستیم استفاده نمی‌کند، از آپاراتوس استفاده می‌کند، در حالی که در دیرینه‌شناسی فوکو بحث مبتنی بر گسست ایستیم‌ها است و در مقابل در هرمنوتیک گادامر همان‌طور که فرمودند، فرض مبتنی بر تداوم است نه گسست. پس گسست و تداوم از این جهت هم با هم جمع نمی‌شوند. اگر به این سه نکته بپردازیم جای بحث وجود دارد.

**از آقای دکتر فیروزی می‌خواهیم نظراتشان را در باره‌ی مواردی که اظهار شد مطرح کنند.**

**فیروزی:** مباحثی که در این دور دوم بحث مطرح شد، همه آنها مباحث مهم‌تری بودند و در ذهنیت من اهمیت زیادی داشتند. من از ابن‌خلدون شروع می‌کنم؛ چون علقه‌ی زیادی به ایشان دارم و فکر می‌کنم که ابن‌خلدون به گونه‌ای متفاوت فهمیده شده است. علت آن هم این است که زمان آشنایی مسلمانان با ابن‌خلدون با رشد جامعه‌شناسی در غرب مقارن بود، به‌خصوص جامعه‌شناسی‌های کلان غیرلیبرال. به نظر من این تقارن باعث شد که اصلاً ابن‌خلدون کج دیده بشود، یا به گونه‌ای دیده بشود که وی قائل به الزامات جامعه‌شناسی بود. مثلاً عزیزالغزَم این را تعریف می‌کند و نصیف نَسار به این سمت حرکت می‌کند، در حالی که در ابن‌خلدون مفهوم جامعه‌شناسی وجود ندارد. وقتی که من از زاویه خاصی به آن نگاه می‌کنم، ابن‌خلدون اصلاً اصطلاحی به نام جامعه‌شناسی ندارد و فکر می‌کنم که مفهوم عمران ابن‌خلدون آن چیزی است که تا یک حدی مفهوم تاریخ در آن است، مفهوم عصبیت در آن هست، مفهوم قدرت هست، مفهوم سنت هست و خیلی چیزهای دیگری در ابن‌عمران هست که با این جامعه‌شناسی اصلاً جور در نمی‌آید. من فکر می‌کنم که دو سه تا پیش فرض باعث شد که ابن‌خلدون را ما اینطوری بخوانیم. اولین پیش فرض این بود که ابن‌خلدون و آشنایی ما با ابن‌خلدون به دوره سبطره جامعه‌شناسی‌ها بازمی‌گشت. دومین نتیجه‌ای که از این وضعیت گرفته شد و شاید هم جالب بود، این بود که جامعه‌شناسی مفهومی بود که یک ابژه تلقی شده بود و در مقابل سوژه، و این پیش فرض مدرن و دوگانه‌ی مدرنیته، در مفهوم جامعه‌شناسی لحاظ شده بود و جامعه‌شناسی برمی‌گشت به یک سری ساختارهای عینی، روابط عینی و این‌طور چیزها که سوژه در واقع تحت تأثیر آن شکل می‌گرفت. من احساس می‌کنم که این هم باز به قرائت مدرن ما از ابن‌خلدون برمی‌گردد. پس ظاهراً دو مشکل وجود دارد: یکی این که ابن‌خلدون زمانی شناخته شد که دوران سبطره جامعه‌شناسی‌های مخصوصاً کلان‌نگر بود و زمانی این مفهوم جامعه‌شناسی به ابن‌خلدون نسبت داده شد که این دایکاتومی و رابطه‌ی سوژه و ابژه لحاظ شده بود و طبعاً باید جامعه را

به عنوان یک ابژه گرفت که سوژه را در درونش مانند یک نوع شن معلق دارد. وقتی که ما این دو فرض را بگیریم، ابن‌خلدون اساساً دیدگاهش جامعه‌شناسانه می‌شود. اما من پیشنهادم این است که وقتی ابن‌خلدون را می‌خوانیم، می‌توانیم وی را فارغ از این دایکاتومی بخوانیم و حتی فارغ از این ایده جامعه‌شناسی که وجود داشت بخوانیم؛ در این صورت ابن‌خلدون به گونه‌ی دیگری دیده می‌شود و آن‌گونه که حداقل من دیدم، در ابن‌خلدون مفهوم عمران نهفته است، ابن‌خلدون در مفهوم عمران دو مفهوم جزئی لحاظ می‌کند، که اینها بسیار برای من بنیادی بود.

یکی ناحیه‌ای بودن عمران بود، برخلاف هگل و حتی برخلاف آن سیستم تاریخی‌ای که در گادامر هست و یک نوع بخشی بودن تاریخ را نشان می‌داد و می‌گفت: تمدن‌ها حوزه‌ای شکل می‌گیرند، در حوضچه‌های خاص. اما ابن‌خلدون چیز دیگری هم داشت که آن را به گادامری‌ها وصل می‌کرد. من خیلی خوشحال شدم وقتی که این قسمت را دیدم و آن این بود که ابن‌خلدون معتقد بود که هیچ تمدنی در خلأ شکل نمی‌گیرد، بلکه به گونه‌ای به یک سند تاریخی استناد می‌کند، یعنی در واقع یک تباری پیدا می‌کند و با خوانش آن تبار این مجموعه را درست می‌کند. ابن‌خلدون در سند تاریخی یک حوزه تمدنی را همین

### حقیقت:

**جا حظ می‌گوید شناخت برای ما به شکل ضروری و اضطراری یعنی بدون اکتساب حاصل می‌شود، پس اراده‌ی ما در شناخت مان دخالت ندارد، اما بحث جا حظ، با دانش به عنوان یک دیسپلین و ارتباطش با قدرت که فوکو مطرح کرده است، هیچ ربطی ندارد**



### حقیقت:

**بنده با مدعای اصلی کتاب که اقتدار گرایانه بودن دانش سیاسی دوره میانه است، مشکلی ندارم**

طوری اتوماتیک به حوزه‌های تمدنی قبلی‌تر، قبلی‌تر و قبلی‌تر وصل می‌کند که در نتیجه از آن تبارشناسی درمی‌آید و چیزی غیر از این در نمی‌آید. ابن خلدون مفهوم ناحیه‌ای بودن عمران، یا تمدن را دارد که ناحیه‌ای بودن در واقع جامعه‌شناسی نیست؛ زیرا اصلاً در ابن خلدون جامعه‌شناسی نیست. اعتراضی که به بحث استاد ارجمند جناب آقای طباطبایی داشتم، این است که استاد بحثی تحت عنوان روش‌شناسی جامعه‌شناسی ابن خلدون داشتند. من اعتقاد این بود که اصلاً این سالبه به انتفاء موضوع است، یعنی ابن خلدون اصلاً جامعه‌شناسی ندارد تا روش‌شناسی جامعه‌شناسی داشته باشد. ما می‌گوییم پسر زید کلاه ندارد، بعد می‌بینیم اصلاً زید پسر ندارد که کلاه داشته باشد. به نظر من در ابن خلدون ناحیه‌ای بودن تمدن یا عمران را بگیریم که در واقع در عمران سوژه و ابژه یکی است. عصبیت آمیخته به دانش است، آمیخته به قدرت یا عین قدرت است. اینکه الان آقای دکتر اشاره کردند که ادوارد سعید چنین قرائتی داشته، مرا بسیار ذوق زده کرد؛ چون من همین قسمت را تا مراحل دنیال کرده‌ام. اما آن موقعی که من می‌نوشتیم، اصلاً این بحث از سعید نبود، این بحث سال ۲۰۰۲ است ظاهراً و من آن را ندیده بودم و اگر می‌دیدم شاید کمی به ابتکاری بودن نظرم شک می‌کردم، ولی خودم معتقد بودم که چنین چیزی در ابن خلدون هست. پس اگر

**فیرحی:**

**اگر فرض کنیم که هر تمدنی**

**به گونه‌ای با تکیه بر سنت‌ها و دستاوردهای گذشته**

**شکل می‌گیرد،**

**در واقع ما می‌توانیم آن را به بحث‌هایی از فوکو**

**پیوند بزینم**



تمدن را ناحیه‌ای بگیریم که در آن سوژه و ابژه یکسان است، یا حداقل بگوییم دایکتومی در آن وجود ندارد و بعد این دیرینه‌شناسی فوکو را برای ناحیه‌ای بودن یک تمدن استخدام کنیم، بعد اگر فرض کنیم که هر تمدنی به گونه‌ای با استناد به گذشته و تکیه بر سنت‌ها و دستاوردهای گذشته و قرائتی از گذشته دارد شکل می‌گیرد، در واقع ما می‌توانیم آن را به بحث‌هایی از فوکو در تبارشناسی پیوند بزینم و آن چیزی که من دنیال می‌کردم چنین فهمی از نسبت میان آنها بود. ابن خلدون معتقد است که هیچ تمدن جدید به رغم ناحیه‌ای بودن، نمی‌تواند از سنت‌های خودش قطع شود و به همین دلیل هم هست که ابن خلدون معتقد است که تمدن جدید عرب ریشه در گذشته‌های دیرینه‌ی عرب دارد و به همین دلیل هم اساساً خلافت ریشه در قبایل دارد، هر چند که تمدن متفاوتی شکل گرفته باشد. من با این دیدگاه سعی می‌کردم بحث را در این قسمت دنیال کنم و اگر فهم خیلی غلط است، دوست دارم بیشتر یاد بگیرم. حتی موقعی که به فوکو نگاه می‌کردم، احساس می‌کردم در فوکو هم گسست تمام نیست والا ایشان به تبارشناسی تکیه نمی‌کرد. در واقع فوکو معتقد است که گسست هست، اما گسست هیچ‌گاه نمی‌تواند مطلق باشد؛ چون هر گسستی تناسب با حال حضور دارد و حضور تاریخ در امروز با حضورش در دیروز کمی فرق می‌کند و هر روز یک چیزی به تاریخیت اضافه می‌شود و به این ترتیب یک انضمامی در آن صورت می‌گیرد. آنچه که برای من اهمیت داشته این بود که گادامر نمی‌تواند توضیح بدهد که چگونه خود فهم از یک لحظه‌ی تاریخی، جزئی از تاریخ می‌شود که در آینده تأثیر می‌گذارد. مثلاً من اعتقادم بر این بود که اصلاً مفهوم گفتن آن را وقتی که ما دنیال می‌کنیم، وجه دانایی آن فهمی از یک حقیقت یا ساختن یک حقیقت در یک دوره‌ی تاریخی است.

ولی این گفتن تمام نمی‌شود بلکه از عرصه‌ی فهم به عرصه‌ی دانش ارتقا پیدا می‌کند و خودش جزئی از تاریخ می‌شود و پیوسته خودش را تولید می‌کند. آن «مومنتم» تاریخی در دوره‌های بعدی تاریخ همیشه وجود دارد. ما در تاریخ همیشه مومنتم نداریم؛ در تاریخ یک نوع حرکت‌های پربودیک و یک نوع شیفت‌های مبتنی بر «ایپاک» شکل می‌گیرد که چگونگی آغاز دوران‌های آن را ما احساس می‌کنیم. این دوران‌ها را لحظه‌هایی خاص شکل می‌دهند، لحظه‌هایی که می‌گویند فهم‌ها در حال تبدیل شدن به دانش‌اند، به گونه‌ای که متأخرین را به حاشیه‌نویس تبدیل می‌کنند. ما این کار را کردیم و در دوره‌ای خاص فهمی تبدیل شده به دانش ساختیم و متأخرینی حاشیه‌نویس آن را آغاز نمودند و فهم آنها از قفای فهم آن لحظه‌ی تاریخی در حرکت است و در واقع آنها پیشگام‌اند.

**سؤال بعدی در مورد رابطه‌ی عین و ذهن و تقدم قدرت یا دانش است. از آقای حقیقت می‌خواهیم رابطه‌ی بین قدرت و دانش را از نظر فوکو و چگونگی کاربرد آن را به طور فشرده توضیح دهند.**

**حقیقت:** اساساً قدرت نزد فوکو قدرت هابزی نیست. قدرت نزد فوکو قدرت درهم تنیده، شبکه‌ای، مویرگی و منتشر است و وقتی این طور باشد، به نظرم نمی‌رسد که با برداشتهایی که ما از ابن خلدون و دیگران داریم، قابل جمع باشد و کلاً دو نوع برداشت از قدرت می‌توان داشت. خواست دکتر فیرحی این بوده که آن روشی که برداشت کرده، نشانه‌ها و آثاری در سستمان برایش پیدا بکند. خیلی به جاحظ اشاره کردند ذهنتان را از فوکو، گادامر، تبارشناسی، دیرینه‌شناسی و مانند اینها کاملاً خالی کنید، تا ببینیم جاحظ چه می‌گوید، بعد ببینیم چه ارتباطی می‌تواند با این روش داشته باشد.

جاحظ می‌گوید که شناخت، یعنی فهم ما از واقع، به سه صورت ممکن است اتفاق بیفتد: یک حالت را جاحظ قبول ندارد و می‌گوید: قول بُشربن

معتمر است که می‌گوید دانش اکتسابی است، یعنی بحث شناخت را مطرح می‌کند. دانش اکتسابی است یعنی چه؟ و من چگونه با اکتساب شناخت پیدا می‌کنم؟ استدلالش این است که می‌گوید ما وقتی چشممان را می‌بندیم چیزی نمی‌بینیم و وقتی آن را باز می‌کنیم می‌بینیم، پس این ما هستیم که داریم می‌شناسیم. اگر ما تعقل کنیم می‌فهمیم، اگر تعقل نکردیم نمی‌فهمیم. پس اصل در شناخت اکتساب است.

یک قول، قول جاحظ است که می‌گوید: آن چیزی که در پدیده‌ی شناخت و پروسه‌ی شناخت پدید می‌آید ضروری و اضطراری است و شناخت بدون اکتساب صورت می‌گیرد. چطور کودک وقتی متولد می‌شود، به دور و بر خودش نگاه می‌کند کم‌کم همه چیز را می‌فهمد، زبان یاد می‌گیرد و مفاهیم را می‌فهمد ما هم همین‌طور هستیم، شناخت برای ما هم این‌طوری رخ می‌دهد با اکتساب نیست، بلکه به صورت ضروری، اضطراری، حتمی و بدون اکتساب است. یک قول بینابین هست که متعلق به نظام است؛ او می‌گوید: دانش نظری، اکتسابی است ولی دانش حسی و دانش حضوری، یعنی علم ما به وجود خودمان به طور مثال اینها اکتسابی نیست؛ این هم یک قول بینابین است. جاحظ می‌گوید: من این قول را پذیرفتم که شناخت برای ما به شکل ضروری و اضطراری، یعنی بدون اکتساب حاصل می‌شود پس اراده‌ی ما در شناختمان دخالت ندارد. بعد می‌گوید پس چه چیز دخالت دارد؟ می‌گوید: دانش، مترتب بر استطاعت ماست. استطاعت یعنی چه؟ یعنی مثلاً صحت بدن؛ زیرا ما مغزی باید داشته باشیم که باید کار کند. دستی باید داشته باشیم و چشمی باید داشته باشیم تا ببینیم؛ صحت بدن و وفور اسباب هم لازم است، اینها یعنی استطاعت. اگر اینها باشد شناخت حاصل می‌شود. یک بحث دیگری هم دارد که حالا به آن اصلاً نمی‌پردازیم. بحث جاحظ راجع به

شناخت ماست که آیا به صورت ضروری و اضطراری است یا به صورت اکتسابی؟ که می‌گوید: ضروری و اضطراری است. این بحث هیچ ربطی با بحث دانش به عنوان یک دیسیپلین و ارتباطش با قدرت که فوکو مطرح کرده است ندارد. اگر هم ربط داشته باشد، جاحظ می‌گوید: اراده در شناخت ما و علم ما تأثیر ندارد و این اراده بر دانش تقدم ندارد.

در اینجا چند مشکل به وجود آمده: اولاً: بحثی که در جاحظ وجود دارد بحث معرفت‌شناسی است و بحث ارتباط دانش و قدرت نیست. ثانیاً: مقصود از استطاعت، قدرت به این معنا نیست، خصوصاً قدرت به معنای فوکویی و ثالثاً: در فوکو اصولاً تقدم قدرت بر دانش مطرح نیست که بگوییم جاحظ هم همین را مطرح کرده است. بنابراین از آنجا که خود دکتر فیرحی - ظاهراً در صفحه ۲۰ - اشاره می‌کند که بحث فوکو یک بحث بدیعی است اگر بدیع است که بعید است که در قبل هم ریشه داشته باشد، پس آنجاهایی که به جاحظ و این خلدون و امثال آن ارجاع داده شده به نظر می‌رسد یک مقدار تحمیل بر متن صورت گرفته است. در صفحه ۳۵۷ هم به عنوان نتیجه‌گیری آقای دکتر می‌فرمایند که متفکران دو دسته بودند، بعضی‌ها در رابطه‌ی قلم با شمشیر، گفتند: قلم مقدم است، بعضی‌ها گفتند: شمشیر مقدم است و بعد دکتر می‌فرمایند که ما می‌خواهیم بگوییم: شمشیر مقدم است، یعنی قدرت مقدم بر دانش است. ظاهراً در آن بحث قلم و شمشیر که علما می‌کردند منظور نهاد قدرت و نهاد دین بوده است یعنی دین و دولت چه ارتباطی با همدیگر داشته باشند، ربطی نداشته به این که دانش متأخر از قدرت باشد، یا به هم تنیده باشند.

**آقای دکتر منوچهری! آیا فوکو اصل تداوم قدرت و دانش را می‌پذیرد و آیا به گسستی بین قدرت و دانش معتقد است یا نه؟**

منوچهری: آن طوری که من سؤال را می‌فهمم، این است که آیا اساساً اصل رابطه‌ی قدرت و دانش تداوم دارد یا نه؟ یکی هم این که بین قدرت و دانش گسست هست یا نه؟ خود فوکو تأکید دارد و شارحان و مفسران هم اشاره می‌کنند که اساساً فوکو هیچ اصل متافیزیکی عام که «این‌گونه هست» و «سرشت امور این‌گونه است» و همیشه این طور بوده است و همیشه خواهد بود» ارائه نمی‌دهد؛ چون چنین اصلی با شیوه‌ی کارش در تضاد ماهوی است. فوکو تمام همش را بر این گذاشته است که عملکرد قدرت را مطالعه کند، پس این اصل اگر بخواهد مطرح بشود، مستلزم آن مبانی متافیزیکی است که اساساً با تفکر فوکو سازگاری ندارد.

در مورد گسست نیز اگر منظور شما همین باشد، باز از نظر ماهوی خیلی با بحث‌های فوکو مرتبط نمی‌شود، ولی من آنچه را از رابطه‌ی این دو بنابر نظر فوکو می‌فهمم، می‌گویم، شاید سؤال را پاسخ داده باشم. به یک معنا آن شیوه‌ی نوشتن و گفتنی که فوکو برای رابطه‌ی قدرت و دانش استفاده می‌کند، به گونه‌ای است که هیچ نوع ترتیب و تقدم و تأخری را بین این دو، نمی‌پذیرد. دو واژه است که به فرانسه می‌گوید و به فارسی و انگلیسی، هر کدام را بگوییم فرقی نمی‌کند، ولی آنچه که به طور مشخص مطرح است به تعبیری رابطه‌ی گفتمان و قدرت است. یک موقع می‌گوییم: قدرت گفتمان، و یک موقع می‌گوییم: گفتمان قدرت.

فوکو حتی در بحث قدرت گفتمان، به تعبیر انگلیسیش *power of discourse* می‌گوید: گفتمان، خودش قدرت دارد؛ چون تأثیرگذار است و می‌تواند در زندگی اثر بگذارد. روان درمانی، روان‌کاوی، دانش مربوط به روان که در دوران مدرن مورد استفاده قرار می‌گیرد و به تبع آن بحث کلینیک، همه‌ی اینها از نظر فوکو تجلیات قدرتی هستند که در یک نوع معرفت نهفته است؛ یعنی برای فوکو قدرت خصلتی برای دانش است نه این که دانش بر نوعی از قدرت مبتنی باشد؛ رابطه‌ی کاملاً برعکس است، منتها این یک نحوه از تعبیری است که فوکو برای رابطه‌ی قدرت و دانش قائل می‌شود و می‌تواند به این معنا هم گفته بشود که: نوع خاصی از معرفت، پشتیبان یا به تعبیری توجیه‌کننده‌ی قدرت است یعنی قدرتی پیش از

## حقیقت:

**گادامر برخلاف پوزیتیویست‌ها معتقد است که نمی‌توان حقیقت را به وسیله‌ی روش کسب کرد؛ او میان حقیقت و روش پیوندی نمی‌بیند**



## فیرحی:

**هر گسستی تناسب با حال حضور دارد**

**و حضور تاریخ در امروز**

**با حضورش در دیروز متفاوت است**

**و هر روز چیزی به تاریخیت اضافه می‌شود**

فیرحی:

از نظر گادامر هرمنوتیک یک روش پوزیتیویستی

و یک روش شفاف نیست؛

در واقع گادامر ادامه دهنده‌ی هرمنوتیک کلاسیک است

و تغییرات بزرگی در آن می‌دهد

و هرمنوتیک را با مکتب تاریخی آلمان پیوند می‌دهد



منوچهری:

فوکو اساساً نگرش مارکسیستی و لیبرالی

به قدرت را که بر مبنای آن قدرت،

حاصل عوامل دیگری

مانند عامل سیاسی یا اجتماعی است به چالش می‌کشد؛

او قدرت را به صورت دایره و شبکه می‌بیند

معرفتی باشد که این در خدمت او باشد و ضرورتاً رابطه‌ی علت و معلولی، یا روبنا و زیربنا نیست که اول قدرتی باشد و سپس روی آن که زیربناسته معرفتی شکل بگیرد. این بینش، بینش مارکسیستی است و فوکو این تعبیر قدرت را از مارکس نمی‌پذیرد.

بنابراین رابطه‌ی دانش و قدرت، این دو لحظه را می‌تواند در بینش فوکویی داشته باشد و برای همین هم هست که فوکو حتی می‌گوید: فلسفه‌ی حق فلسفه‌ی قدرت است. فلسفه‌ی حق به معنایی که مثلاً سیاسی است حالا فلسفه‌ی حق هگل شاخصش باشد، یا کلاً آنچه که در تاریخ فلسفه‌ی سیاسی است که ما می‌بینیم بحث فلسفه‌ی حق به صورت یک عنوان شناخته شده است و حق را با قدرت یکی می‌بیند و هیچ دوگانگی و ثنوتی نمی‌بیند. منتها این اصل نیست که بگوییم فوکو دارد یک اصل می‌گوید و خصلت متافیزیکی را پیدا می‌کند؛ اصلی به آن معنا نیست، می‌گوید: آنچه در عمل اتفاق می‌افتد این گونه است. دایره‌ای بودن، موبیرگی بودن و نفی دوگانگی بین این دو مفهوم مورد نظر فوکو است.

دو سؤال از جناب آقای فیرحی شده است. سؤال اول این که آیا می‌شود در چارچوب تبارشناسی کار کرد، ولی معتقد به نوعی معنا هم بود؟ سؤال دوم این که در گفتمان اسلامی چه تفاوت‌هایی بین دانش‌های شیعه و سنی وجود دارد و چگونه می‌شود این تفاوت‌ها را بررسی کرد؟

فیرحی: راجع به این سؤال که می‌شود در چارچوب تبارشناسی کار کرد و ملتزم به معنا هم بود، این کتاب در قالب تبارشناسی یک کاری را دنبال کرده و یک التزامی هم به معنا از قبل اعلام کرده است. حالا نمی‌دانم دوست عزیزمان با توجه به مطالعه‌ای که داشته‌اند. آیا احساس می‌کنند این التزام وجود دارد یا اصلاً امکان ندارد؟ من تصورم این است که هیچ مانعی وجود ندارد؛ زیرا خیلی به تصلب به فوکو اعتقاد ندارم. اگر تصلب درست بود فوکو فوکو نمی‌شد. همین طور اعتقادی به تصلب گادامر هم ندارم و به همین دلیل بعضی مواقع تعجب می‌کنم که بعضی از دوستان می‌گویند که این در چارچوب گادامر نیست؛ خوب نباشد! آیا معنی دارد یا نه؟ هر چند که من فکر می‌کنم که خیلی جاها با مبنای انتخابی خودم در چارچوب است، ولی خواستم بگویم که وقتی یک روشی را دنبال می‌کنیم و پیش فرض‌های دیگران را هم می‌پذیریم، در واقع این پیش‌فرض‌ها یک سری زمینه‌هایی هستند که روی آن زمینه‌ها درخت‌های متفاوتی را می‌توان کاشت و پیش فرض‌ها و پیش زمینه‌ها دامنه‌های متفاوتی را ایجاد می‌کنند. اگر ما بپذیریم که تنها مبانی ماتریالیستی است که این علوم را درست می‌کند، هیچ وقت نمی‌توانیم با این علوم آشنا شویم. من اعتقادم بر این است که اینها روش‌هایی هستند و طبعاً مبتنی بر مبانی ماتریالیستی تعریف شده‌اند، ولی آیا امکان دیگری هم هست یا نیست؟ من معتقدم که هست.

راجع به سؤال دوم، یک بار بحث، بحث گفتمانی است، یک بار بحث، بحث تفاوت‌های مذهبی است. اعتقاد من این است که سلطنتی که در گفتمان شیعه شکل گرفت، با نظام سلطنتی که در اهل سنت شکل گرفت و مفاهیمی که در دوره‌ی میانه داشتند، ذاتشان یکسان است، هر چند توجه و استدلال روایی کاملاً متفاوتی داشتند و درست به همین دلیل بود که علمای شیعه «احیا» را احیا می‌کردند، مثلاً مرحوم فیض کاشانی محجبه‌الیه را در شرح و تفسیر و شیعی‌سازی احیاء علوم‌الدین اهل سنت دارد. یا مثلاً ما می‌بینیم که بزرگان ما آثار مرحوم خواجه نظام الملک یا بقیه‌ی متفکران دیگر را شیعی می‌کنند. منتها اینها تعبیر روبنایی است که اساساً با مفهوم گفتمان خیلی سختی ندارد.

از همه‌ی شرکت کنندگان در این نشست تشکر می‌کنیم.

