**چكيده**

**مقاله حاضر به نقد و بررسى كتاب قدرت، دانش و مشروعيت در اسلام مى‏پردازد. نقاط نقد، حول پنج محور اساسى سامان داده شده است:**

**رابطه حقيقت و روش در هرمنوتيك هستى شناسانه گادامر، ويژگيهاى قدرت در تبارشناسى فوكو، عدم امكان پيوند هرمنوتيك گادامر و تبارشناسى فوكو، كاستيهاى ارجاع روش‏شناسى كتاب به جاحظ و ابن خلدون و مهمتر از همه، عدم استفاده از اين روش در خصوص چگونگى شكل‏گيرى دانش سياسى دوره ميانه.**

**مقدمه**

**كتاب «قدرت، دانش و مشروعيت در اسلام» توسط جناب حجة‏الاسلام والمسلمين دكتر فيرحى به عنوان رساله دكترى نگارش، و توسط نشر نى در سال 1378 انتشار يافته است. مهم‏ترين ويژگى برجسته اين اثر مهم، باز كردن راه براى روش‏هاى جديد در انديشه سياسى اسلام در محيط علمى ماست. اين كار را متفكران عرب چند دهه پيش شروع كرده‏اند؛ اما در سرزمين ما سابقه چندانى نداشته است. دكتر فيرحى اين گام مهم را در حوزه فوق برداشت و باب جديدى در تحقيقات انديشه سياسى اسلام براى محققان ايران زمين گشود.**

**ملاحظاتى كه در پى خواهد آمد، به هيچ روى از ارزش كار نويسنده نمى‏كاهد. اين كتاب چنان جايگاه رفيعى دارد كه بررسى آن جز به بالا بردن نقد عيارش نمى‏انجامد. از آن جا كه اين كتاب توسط محققان ديگرى معرفى شده(پزشكى: 309)، و از آن جا كه ذكر نقاط مثبت كتاب، هدف مقاله حاضر نيست؛ مستقيما ملاحظات مربوطه را طرح مى‏نماييم.**

**1- هرمنوتيك گادامر**

**يكى از شيوه‏هايى كه مؤلف از آن براى پژوهش خويش بهره جسته است، هرمنوتيك گادامر است.(ص 15) مؤلف در اين خصوص معتقد است "تفاوت دوم با گادامر، در فاصله گرفتن از پيوند هرمنوتيكى«حقيقت و روش» و نسبيت نهفته در آن است. در اين جا به دليل همين عنصر نص و برخى ظهورات فراتاريخى آن، پيوند مطلق حقيقت با روش گسسته مى‏شود".(همان) به بيان ديگر مؤلف معتقد است از نظر گادامر ميان حقيقت و روش "پيوند مطلق" وجود دارد و فاصله گرفتن از اين ويژگى را وجه افتراق شيوه خود با هرمنوتيك گادامر مى‏داند.**

**حال بايد بررسى كنيم گادامر نسبت حقيقت و روش را چگونه مى‏داند. وى در مقدمه كتاب مشهور خود حقيقت و روش مى‏نويسد: «... علوم انسانى با گونه‏هايى از تجربه سروكار دارد كه بيرون از علوم قرار مى‏گيرند، همانند تجربه‏هايى كه ما در فلسفه، هنر و تاريخ با آن‏ها مواجهيم. اين گونه تجربه‏ها بيانگر حقيقتى هستند كه با فرآيندهاى روشى(متدولوژيك) علم، نمى‏توان به آن دست يافت.»(21) او در جملات پايانى كتاب فوق مى‏نويسد: «از طريق تحقيقات ما مشخص شد كه يقينى كه به وسيله روشهاى علمى به دست مى‏آيد، نمى‏تواند براى تضمين حقيقت كفايت نمايد... در عوض، آن چه روش نمى‏تواند به دست آورد، بايد و حقيقتا مى‏تواند ـ به وسيله ديسيپلينى از سوال و تحقيق كه بتواند حقيقت را تضمين نمايد، به دست آيد.»(همان: 346)**

**در واقع «گادامر با پيگيرى انديشه تأويلى در پى مقابله با پيوند زيانبارى است كه ميان حقيقت و روش فرض مى‏شود.»(رابرت هولاب: 85) غرض گادامر از انتخاب عنوان «حقيقت و روش» براى اثر مهم خود القاى گونه‏اى تقابل ما بين اين دو مفهوم است. پس: عنوان كتاب گادامر را بايد به معنى انفصال ضمنى «حقيقت» از «روش» گرفت.(همان: 84) مفسرين گادامر و از آن جمله پل ريكور فيلسوف فرانسوى هم بر اين ويژگى در هرمنوتيك گادامر تأكيد بسيار دارند.(384-114) خلاصه اين كه گادامر معتقد است با توسل به روش لزوما نمى‏توان به حقيقت دست يافت؛ برخلاف نظر مؤلف محترم كه معتقد است گادامر ميان روش و حقيقت پيوندى مطلق برقرار مى‏كند. در واقع «واو» عطف در عنوان كتاب حقيقت و روش (برخلاف كتاب هستى و زمان) دلالت بر پيوند و همبستگى ندارد.**

**مؤلف در جمله نقل شده «نسبيت» را به هرمنوتيك گادامر نسبت مى‏دهد و سپس مى‏نويسد: «انديشمندان علوم تفسيرى از درون به داورى مى‏نشينند و فهم‏ها را مورد ارزيابى قرار مى‏دهند.»(ص 16) اگر غرض مؤلف از «انديشمندان علوم تفسيرى»، همان گادامر باشد- كه ظاهرا اين گونه است- جمله نقل شده با پذيرش نسبيت در انديشه گادامر در تعارض است؛ چرا كه اگر انديشمندى نسبى‏گرا باشد(چنان كه بسيارى از مفسرين و منتقدين، در مورد گادامر چنين اعتقادى دارند)، نخواهد توانست در مورد صحت و سقم يك فهم داورى و ارزيابى داشته باشد. هرمنوتيك گادامر معيار انتقادى و بيرونى براى صحت و سقم تفاسير ارائه نمى‏دهد. اصولاً خصلت غيرانتقادى و محافظه‏كارانه هرمنوتيك گادامر يكى از مهم‏ترين انتقاداتى است كه از سوى منتقدان (بويژه هابرماس) بر وى وارد شده است.(ر.ك: 113-84)**

**از كلام نويسنده چنين برمى‏آيد كه معتقد است گادامر دستيابى به حقيقت را ممكن مى‏داند و در تقابل با اين رأى مى‏نويسد: «برعكس، اين فهم و تفسير از حقيقت است كه با روش پيوند مى‏خورد نه خود حقيقت، به عبارت ديگر فرض ما اين است كه حقايق تا ابد در نصوص و كلام الهى محفوف و مكنون است.»(ص 15) مى‏دانيم كه هرمنوتيك گادامر مبتنى بر فلسفه انتولوژيك هايدگر مى‏باشد كه بر پرسش از وجود استوار شده است. پرسش از وجود بضرورت داراى خصلتى باز و ناتمام است، خود هايدگر هم فلسفه را همواره «در راه» مى‏داند.(هايدگر: 28) بديهى است كه در چنين بينشى اصولاً دستيابى به حقيقت مطلق و جزمى امكان‏پذير نيست. ارنست كاسيرر مورخ بزرگ فلسفه مى‏نويسد: هايدگر «نمى‏پذيرد كه چيزى بنام حقيقت جاودان يا قلمرو ايده‏هاى افلاطونى يا روش اكيدا منطقى براى انديشه فلسفى وجود دارد.... چنين فلسفه وجودى[فلسفه هايدگر[ مدعى نيست كه حقيقتى عينى كه داراى اعتبارى جهان شمول و كلى باشد ارائه مى‏دهد. هيچ متفكرى نمى‏تواند چيزى بيش از حقيقت وجود خويش ارائه دهد و اين وجود سرشتى تاريخى دارد يعنى مقيد به شرايطى خاص است كه فرد تحت آنها زندگى مى‏كند.»(كاسيرر: 418) با پذيرش نظر كاسيرر مى‏توان گفت كه هايدگر و به تبع وى گادامر نه تنها وظيفه هرمنوتيك را فهم حقيقت مطلق نمى‏دانند، بلكه اصولاً منكر وجود چنين حقيقتى هستند. خود گادامر در كتاب حقيقت و روش اين بحث را مطرح كرده و نتيجه مى‏گردد كه نمى‏توان از حيث انتولوژيك حقيقت را مطلق فرض كرد.(گادامر: 210-209) به طور كلى انديشمندان هرمنوتيك فلسفى در قرن بيستم (هايدگر، گادامر، ريكور)، در باب حقيقت به نوعى هستى‏شناسى كثرت گرا معتقدند. گادامر در مقدمه حقيقت و روش اين نكته را تذكر مى‏دهد كه «آنچه دراينجا بسط يافته، يك روش‏شناسى علوم انسانى نمى‏باشد. هدف، ارائه فن و هنر فهميدن، آن گونه كه ادبيات سنتى و هرمنوتيك الهياتى در جستجوى آن بود، نيست.» او در نامه‏اى به اميليو بتّى نيز مى‏نويسد من در پى پيشنهاد جديدى براى فهم نيستم. به قول بلايشر در كتاب contemporary Hermenutics، هرمنوتيك فلسفى، هدف خويش را دستيابى به دانش عينى از طريق كاربرد رويه‏هاى روش‏مند قرار نمى‏دهد، بلكه مقصود آن تبيين و توصيف پديدار شناختى و دازاين انسانى در زمانمندى و تاريخمندى است.**

**بنابر اين بطور خلاصه مى‏توان گفت مؤلف از چند جهت به خطا رفته است:**

**اولاً فرض را بر اين گرفته است كه گادامر حقيقت و روش را در پيوندى مطلق با يكديگر مى‏بيند.**

**ثانيا داورى درونى و ارزيابى در مورد صحت و سقم فهم و تفسير را به گادامر نسبت مى‏دهد.**

**ثالثا دستيابى به حقيقت مطلق را كه با روح انديشه گادامر بيگانه است به وى نسبت مى‏دهد.**

**در نهايت هم او كوشيده است از چنين شيوه‏اى كه با اعتقاد مؤلف در مورد نصوص در تقابل است، استفاده نمايد. اگر مؤلف معتقد است "حقايق تا ابد در نصوص و كلام الهى محفوف و مكنون است"،(ص 15) همانگونه كه نشان داديم گادامر اصلاً به وجود چنين حقايقى اعتقاد ندارد و از اين حيث بكارگيرى هرمنوتيك گادامرى در چنين زمينه‏اى و با قبول چنين پيش فرضى، معضل نظرى لاينحلى را پيش روى مؤلف قرار داده است و شايد به همين دليل است كه وى نتوانسته اين شيوه را در كتاب خود عملاً بكار گيرد.**

**افزون بر اين، كلام مؤلف در باب نسبيت نص به ابهام و كلى‏گويى منجر مى‏گردد. نويسنده از آن جا كه به انديشه دينى علقه دارد و نمى‏تواند مفهوم نص را نسبى نمايد، با صراحت از «تصور و فرض يك معناى مركزى در نصوص و گذشته تاريخى مدينة‏الرسول صلى‏الله‏عليه‏و‏آله » سخن مى‏گويد.(ص 15) نويسنده گرامى كتاب، روش خود را برخلاف روش هرمنوتيك، بحثى «بيرونى» و «بى‏طرفانه» مى‏خواند، و بدين ترتيب مى‏كوشد از دام نسبيت رهايى يابد. وى نص(كتاب و سنت) را امرى مطلق، و تفاسير آن را تاريخى و نسبى مى‏داند. نكته قابل بحث در اين جا اين است كه آيا مى‏توان روش فوكويى و هرمنوتيك نسبى‏گرايانه گادامر را بكار برد و آن‏ها را از محتواى اصلى‏شان تهى نمود يا خير. اين جنبه بحث را در ديگر قسمت‏هاى مقاله مورد بررسى قرار خواهيم داد. جهت ديگر بحث آن است كه حتى اگر چنين امرى ممكن باشد، نسبيت با چه حد و حدودى به تفاسير نصوص اوليه وارد خواهد شد؟ اگر به شكل كلى گفته شود كه نصوص ثانويه تاريخى و نسبى‏اند، گرهى از مشكلات گشوده نمى‏شود زيرا:**

**اولاً: بخشى از اين تفاسير به واقع با نصوص اوليه متحدند. درست است كه هر تفسيرى در شرايطى خاص ايجاد مى‏شود ولى اين شرايط در صورتى تفاسير را نسبى مى‏كنند كه در نوع برداشت از متن دخالت تام نمايند. اگر به واقع نسبى‏گرايى تبارشناسانه حتى به تفاسير نوع دوم رسوخ يابد، فرد مسلمان چگونه مى‏تواند به تفسير متن تكيه نمايد؟ اگر هم گفته شود كه اين نسبيت به شكل كامل در تفاسير نوع دوم وجود ندارد، از حد و حدود آن سؤال خواهد شد. بعيد است كه مؤلف محترم به نسبيت كامل حتى در تفاسير نصوص معتقد باشد. تفاسير و دانش‏هاى سياسى از يك سو وام‏دار نصوص است و از سوى ديگر متأثر از قدرت و ديگر شرايط محيطى. ابهام در نوع رابطه دانش و قدرت، سبب ابهام در نسبت اين گونه تفاسير با نصوص(كتاب و سنت) مى‏شود.**

**ثانيا: قائل شدن به مطلق بودن نص اول، كمك چندانى به نويسنده در فرار از دام نسبيت نمى‏كند؛ چرا كه نصوص همواره در حال تفسير شدن هستند و ما با اين گونه تفاسير سروكار داريم: «سنت بدون وجود پاسداران و كارشناسان(اعم از قديم و جديد) غير قابل تصور است.» (ص 41) تمام بحث دكتر فيرحى در طول كتاب هم با همين گونه تفاسير است. مطلق و غير نسبى بودن نصوص اوليه هر چند فرار از نوعى نسبى‏گرايى است، ولى به بحث حاضر كمك چندانى نمى‏كند. نصوص به هر حال تفسير مى‏شوند و طبق نظر نويسنده، نسبى‏گرايى به تفاسير رسوخ مى‏نمايد. ظاهرا مقصود نويسنده از «بيرونى شدن» بحث، معرفت درجه دوم بودن آن است. به هر حال اين امر الزاما به «بى‏طرفانه بودن» تحليل منجر نمى‏شود.**

**دانش دوره ميانه از يك طرف وام‏دار نصوص صدر اسلام و تفاسير ائمه معصومين(ع) است، و از طرف ديگر از روابط قدرت و شرايط محيطى تأثير مى‏پذيرد. اين نسبت در طول زمان و با درنظر گرفتن شرايطى همچون وجود امام معصوم(ع)، نزديكى و دورى نسبت به صدر اسلام، تراكم روابط قدرت و مانند آن شدت و ضعف پيدا مى‏كند. آنچه كه مى‏توان ادعا كرد آن است كه دانش دوره ميانه امرى كاملاً برساخته نيست. اما اين كه به چه مقدار از روابط قدرت تأثير پذيرفته را به شكل جزيى‏تر بايد مورد بررسى قرار داد.**

**به طور خلاصه مى‏توان گفت نسبى نبودن نصوص هر چند امرى مقبول است، ولى ربط چندانى با بحث حاضر پيدا نمى‏كند. نسبيت تفاسير نصوص هم امرى مبهم مى‏باشد، و نياز به تبيين حدود نسبى‏گرايى دارد.**

**2- روش‏شناسى فوكويى**

**در باب بكارگيرى شيوه فوكويى توسط مؤلف ملاحظاتى وجود دارد كه در ذيل مختصرا به آنها اشاره مى‏گردد:**

**الف. مؤلف در كتاب خود كوشيده است تا از دو شيوه- شيوه فوكويى و هرمنوتيك گادامر- استفاده كند اما به نظر مى‏رسد كه از حيث نظرى در اين بكارگيرى اشكالاتى نهفته است. فوكو هرمنوتيك را كه مدعى فهم گفته‏ها بر اساس زمينه مشترك معناست ... رد مى‏كند.(دريفوس و: 130) «از نگاه فوكو هرمنوتيك در جستجوى اصل و منشأيى است كه هيچ‏گاه تحقق نيافته و نخواهد يافت. در مقابل، تبارشناسى، روابط قدرت را ذاتىِ دستگاههاى دانش مى‏داند و تجزيه قدرت و دانش را ناممكن مى‏شمارد.»(همان: 39) حسين بشيريه در اين زمينه مى‏گويد:**

**«فوكو علاقه‏اى به كشف تعبير روزمره نهفته انسان از خود ندارد... وى چنين مواضع نظرى و نيز موضع گادامر را در سطح مناسبى از انتزاع درمى‏يابد و آنچه را كه وى «تفسير» مى‏خواند، به عنوان بازيافت معناى ديگرى كه در عين حال ثانويه و اوليه است تعريف مى‏كند. به عقيده او چنين برداشتى از تعبير ما را به انجام وظيفه‏اى پايان‏ناپذير محكوم مى‏كند... فوكو اين نگرش را با اين اظهار نظر نفى و رد مى‏كند كه: قرنها ما به عبث چشم به راه تصميم كلام] خداوند [بوده‏ايم.»(همان: 53)**

**فوكو پيش از گرايش به روش‏هاى ساختگرايانه پيرو هايدگر بود؛ اما به تدريج كه علاقه‏اش از معانى نهفته كردارهاى روزمره سلب شد و به تأثيرات اجتماعى آنها معطوف گرديد، مسايل و علايق نظريه هرمنوتيك را پشت‏سر گذاشت. تبارشناسى نيچه در اين خصوص كه چگونه قدرت، توهم معنا را براى پيشبرد كار خود به خدمت مى‏گيرد، فوكو را بر آن داشت تا نسبت به هرمنوتيك چه از لحاظ شكل تعبير و تفسير آن درباره زندگى روزمره، و چه از لحاظ تفسير عميق آن از آنچه كردارهاى روزمره استتار مى‏كند، نظرى انتقادآميز داشته باشد.(همان: 9-58)**

**به هر حال در مورد تلفيق دو شيوه هرمنوتيك و تبارشناسى ذكر چند نكته ضرورى است:**

**اولاً: دو مفهوم افق و معنا از مفروضات مهم هرمنوتيك گادامرند كه در ديرينه‏شناسى(و تبارشناسى) جايگاهى ندارند: «اگر به دقت بنگريم نفس انديشه افق متعلق به گفتمان هرمنوتيك است كه ديرينه‏شناس آن را به كنارى مى‏نهد.»(همان: 128)**

**«اين گونه زمينه‏زدايى[در انديشه فوكو] كه افق فهم‏پذيرى و معنا را كه نزد هرمنوتيك بسى گرامى است به كنارى مى‏نهد، تنها فضايى منطقى براى تنوع و تفسير احكام باقى مى‏گذارد.»(همان) از لوازم شيوه تبارشناسى پذيرش اين فرض است كه معنا وجود ندارد و جستجو براى يافتن معنا در پس پديده‏ها كارى بيهوده است و اين فرض فوكويى با يكى از مهم‏ترين مقدمات هرمنوتيك كه همانا معنادارى و كشف معناست در تعارض است. از آن جا كه مؤلف به صراحت هر دو مفهوم افق و معنا را مى‏پذيرد (ص 15) بابك احمدى در خصوص مركززدايى در تبارشناسى فوكويى معتقد است:**

**«ديرينه‏شناسى گفتمان را همچون سند تلقى نمى‏كند، يعنى همچون نشانه چيزى ديگر يا عنصرى كه بايد شفاف باشد و چيز را در پشتش پنهان ندارد، نمى‏بيند. ديرينه‏شناسى در گفتمان حجابى مى‏بيند كه مايه تأسف است، حجابى كه بايد دريده شود تا سرانجام بتوانيم به عمق آن گوهرى كه در بطن گفتمان همچون ذخيره‏اى باقى است، برسيم. ديرينه‏شناسى نظامى تأويلى نيست.» (برنز: مقدمه، 8)**

**در تحليل گفتمانى، همه چيز به گفتمان تبديل مى‏شود و هيچ گونه مركز و بنيادى براى متن باقى نمى‏ماند، چرا كه ميدان دلالت تا بى‏نهايت به پيش مى‏رود.**

**بنابراين از حيث نظرى نمى‏تواند از شيوه فوكو بهره ببرد.**

**ثانيا: هرمنوتيك با بكارگيرى مفاهيمى چون سنت و افق، داراى نگاهى كاملاً درونى است؛ و اين با نگاه «خارجى و بيرونى» شيوه فوكو كه مورد تأكيد مؤلف است (ص 61) سازگار نيست. در شيوه فوكويى هيچ‏گونه سنت و ارزش سنتى وجود ندارد و ديرينه‏شناس با نگاهى كاملاً بيرونى كه در آن از ارزش داورى‏ها كوچكترين نقشى ندارند به پديده‏ها مى‏نگرد.(فوكو؛ 2001، 1/527)**

**ثالثا: لازمه ديرينه‏شناسى فوكو پذيرش گسست ميان اپيستمه‏هاى انديشه است. همانگونه كه مؤلف بدان اشاره دارد، ديرينه‏شناس تداوم را نمى‏پذيرد و بر گسست تأكيد دارد(ص 61) اما در هرمنوتيك فرض گسست منتفى است و بر تداوم سنت و گفتگوى ميان دو افق تاريخى متفاوت در سنتى واحد و مستمر تأكيد مى‏شود.(گادامر: 137) از ديدگاه گادامر، ما نمى‏توانيم از شيوه فرهنگ و تاريخ و محدوديتهاى آنها فارغ باشيم، و اين مسأله با نسبيت تاريخى فوكو همخوانى ندارد.**

**در مجموع، در اينجا دو مسأله قابل طرح است:**

**اولاً: آيا به خودى خود احتمال جمع كردن روش تبارشناسى فوكو با هرمنوتيك گادامر وجود دارد يا نه؟**

**ثانيا: آيا دكتر فيرحى چنين امرى را عملاً از حيث نظرى و سپس از بعد تطبيقى محقق نموده است يا خير؟ به نظر مى‏رسد لااقل پاسخ به سؤال دوم منفى است.**

**ب. بكارگيرى شيوه فوكويى بدون قبول اركان و لوازم آن ممكن نيست. يكى از اين اركان عدم پذيرش معناى مركزى و حقيقت است. مى‏دانيم كه مهم‏ترين وجه تمايز ميان شيوه تبارشناسى و ديرينه‏شناسى از يك سو و شيوه‏هاى تاريخى رايج از سوى ديگر مسئله پذيرش معنا و حقيقت است. يعنى اگر مؤلف بپذيرد كه معناى مركزى و حقيقت وجود دارد(ص 16) و بخواهد آن را در پژوهش خويش دخالت دهد، ديگر نمى‏تواند از شيوه فوكو استفاده كند.**

**ج. هنگاميكه فوكو از قدرت سخن مى‏گويد، معنايى از اين واژه در نظر مى‏گيرد كه اعم از مفهوم سياسى قدرت است. او قدرت را در مقابل فرهنگ و اقتصاد نمى‏بيند. البته خود فوكو در هيچ جا تعريف دقيقى از قدرت ارائه نداده و «اذعان كرده است كه برداشت او از قدرت در عين اهميت، مبهم است.»(دريفوس و:42) ولى قدرت فوكويى داراى ويژگى‏هايى است از جمله منتشر بودن آن در مقابل متمركز بودن قدرت سياسى. به عقيده برخى فوكو قدرت را به گونه‏اى تعريف مى‏كند كه تصور نبود آن ممكن نيست و هيچ رابطه‏اى را نمى‏توان بدون آن تصور كرد.(هابرماس: 343)**

**فوكو با طرح قدرت گفتمانى، قدرت سازمانى و قدرت مشرف بر حيات، «قدرت بدون وجود فاعل اعمالگر قدرت» را مطرح، و از اين جهت برداشتى متفاوت از قدرت هابزى ارائه مى‏كند. همانطور كه بارت هم اشاره مى‏كند، قدرت، واحد و يك تكه نيست، قدرت فرآيندى يك طرفه مابين حاكم و اتباع وى نيست، بلكه به شكل مويرگى پخش شده است. قدرت در همه چيز و در همه جا هست، و از پايين به بالا مى‏جوشد، نه بالعكس. در قدرت فوكويى ما بيشتر با شبكه پيچيده‏اى از كنشها و واكنشها سر و كار داريم، تا نوعى رابطه يك طرفه ميان سوژه وابژه. فوكو تصريح مى‏كند كه در تحليل قدرت نبايد اقتدار دولت، شكل قانون يا وحدت كلى نظام سلطه را به عنوان داده‏هاى اوليه فرض كرد.(تاجيك: 305-298)**

**دكتر بشريه در اين ارتباط مى‏نويسد:**

**«بدين سان به طور كلى روابط قدرت از ديدگاه فوكو ضرورتا از حدود نهاد دولت فراتر مى‏رود. دولت نسبت به مجموعه شبكه‏هاى قدرتى كه بدن، جنسيت، خانواده، دانش و غيره را محاصره كرده‏اند، رو بنايى است.(دريفوس و: مقدمه 29)**

**فوكو قدرت را مجموعه روابط مى‏گيرد، نه پديده‏اى در زمان و مكان خاص. بنابراين جوهر قدرت سلطه نيست.(همان: 313) روابط قدرت فاقد فاعل است. پس فوكو قصد آزاد سازى حقيقت از چنگال قدرت را ندارد.(همان: 336) چرا كه اصولاً او به حقيقتى در اين بين معتقد نيست. اين در حالى است كه فيرحى قصد نمايان ساختن حقيقت اسلام از بين شبكه تو در توى قدرت (سياسى) را دارد.**

**مؤلف در ص 20 دو تعريف از قدرت را- يكى از وبر و ديگرى از فوكو- نقل مى‏كند. افزون بر اين كه اين دو مفهوم از قدرت نسبت چندانى با يكديگر ندارند، مؤلف با وجود معرفى قدرت فوكويى، در كتاب عملاً هيچ‏گونه استفاده‏اى از اين تعريف نمى‏كند. يعنى در مفهوم قدرتى كه در كتاب بكار رفته است هيچ يك از مختصات قدرت فوكويى ديده نمى‏شود بعلاوه خود مؤلف(مثلاً در صص: 16 و 21) به صراحت از خصلت سياسى قدرت در پژوهش خويش سخن مى‏گويد.**

**د. ديرينه‏شناسى با دو مفهوم اپيستمه و گسست هم‏بسته است. ميشل فوكو در واژگان و اشياء سه اپيستمه دوران جديد اروپا را از يكديگر متمايز ساخته و گسست بين آنها را نشان مى‏دهد. وى در مقدمه كتاب مى‏نويسد: «اين پژوهش ديرينه‏شناختى دو گسست بزرگ در اپيستمه فرهنگ غربى را نشان داده است. گسستى كه سرآغاز دوران كلاسيك است(حدودا اواسط قرن هفدهم) و گسستى كه در اوايل قرن نوزدهم نشانگر آغاز مدرنيته است.»(فوكو، 1966:13) هر يك از اين سه اپيستمه(دوران رنسانس، دوران كلاسيك و دوران مدرن) مبين رابطه‏اى بين واژگان و اشياء(بعبارت ديگر دال و مدلول) هستند كه فوكو با مراجعه به آرشيوهاى دوران‏هاى مختلف بخوبى اين رابطه را نشان داده و از طريق آن شرايط امكان علوم مختلف را تبيين نموده است. اما مؤلف كتاب هيچ‏گونه گسست و اپيستمه‏اى را در اثر خود نشان نداده است.**

**دكتر سيد جواد طباطبايى در نقد كتاب نگاه مثله شده داريوش شايگان كه بر اساس روش ديرينه‏شناسى نگاشته شده است، توضيح روشنگرى دارد: «اقدام به طرح باستان‏شناسى علوم انسانى مستلزم شرايطى است كه در آن، تأسيس علوم انسانى جديد امكان‏پذير شده باشد.»(طباطبائى: 371) و بنابر اين استفاده از اصطلاح فوكويى اپيستمه و سخن گفتن از شرايط امكان، هنگامى كه ما اپيستمه‏اى و دانش نوئى نداريم فاقد كارآيى است.**

**ه. فوكو پژوهش خود را بر آثار بزرگان متمركز نمى‏سازد. شيوه فوكو در تبارشناسى اين است كه با تفحص در اسناد مربوط به يك دوره(اعم از گزارش‏ها، تواريخ، كتب و نوشته‏هاى گمنام و حتى عكس‏ها و اعلاميه‏هاى بظاهر بى‏اهميت) روابط قدرت و دانش را برجسته سازد؛ اما مؤلف مى‏كوشد با ارجاعاتى به غزالى و كشفى و جاحظ و ديگر انديشمندان مسلمان نوعى رابطه قدرت و دانش را در آثار آنها نشان دهد و به عبارت ديگر بر آثار آنها تحميل كند. و البته اين كار با شيوه فوكو نسبتى ندارد و فوكو با نخبگان و گفته‏هاى آنان كارى ندارد.(فوكو، 2001: 1/527) در سراسر آثار فوكو ارجاع به نويسندگان بزرگ بسيار كم مشاهده مى‏شود و بيشتر كار وى معطوف به تفحص در آرشيوها و نهادهاست. مثلاً فوكو در هيچ يك از آثار دوره تبارشناسى خود نكوشيده است نسبت ميان قدرت و دانش را در اثر يك نويسنده نشان دهد و اصلاً اگر چنين رابطه‏اى را نويسنده‏اى پيش از فوكو كشف كرده باشد ديگر نمى‏توان آن را «دستاورد بديع فوكو» (ص 20) دانست.**

**و. مؤلف ساختارى بودن و غير سوژه‏اى بودن را به انديشه فوكو نسبت مى‏دهد(ص 59) اما در جاى ديگر از اراده‏هاى معطوف به قدرت در انديشه فوكو سخن به ميان مى‏آورد(ص 61) كه اين دو تلقى با يكديگر سازگار نيستند. اصطلاح "اراده معطوف به قدرت" كه در انديشه سوژه‏باور نيچه تدوين گشته است با برداشت فوكو از قدرت نسبتى ندارد، و همين خلط مفهوم كليدى قدرت- و ارتباط آن با اراده- در انديشه‏هاى نيچه و فوكو موجب اين گشته است كه قرائت مؤلف از فوكو دقيق نباشد. هم‏چنانكه پژوهشگر ديگرى كه به معرفى و نقد كتاب پرداخته است، ابتدا در شرح رأى فوكو مى‏نويسد: «هيچ كس مسئول ظهور رخدادى تاريخى نيست.»(پزشكى: 315) ولى در چند سطر پايين‏تر مى‏نويسد: اين آموزه‏ها متناسب با ادعاى تقدم اراده بر عقل مورد نياز تحليل كتاب است.»(همان: 316) در اين جا نويسنده مقاله اين نكته را درنظر نگرفته است كه اگر هيچ كس مسئول ظهور رخدادى نيست، چگونه مى‏توان از تقدم اراده سخن گفت؟**

**ز. فوكو در مصاحبه‏اى مى‏گويد: «هدف من از بكار بردن اين روش اين است كه پى ببرم ما امروز كه هستيم؟ و مى‏خواهم پژوهش خود را بر آنچه كه ما امروزه با آن مواجهيم متمركز كنم. مى‏خواهم بدانم ما و جامعه ما چرا اين گونه هستيم؟» (فوكو، 1978: 7) مؤلف بخاطر تلقى خاصى كه از مفهوم گسست نزد فوكو دارد بدون توجه به وضعيت كنونى تفكر ما درصدد اين است كه از شيوه فوكويى استفاده كند. كتاب مشخص نكرده است كه دانش سياسى امروز ما چه نسبتى با دانش دوران ميانه دارد؟ آيا در تداوم دانش اين دوره است يا در گسست با آن قرار دارد؟ و تا وقتى كه اين نسبت سنجى بطور دقيق انجام نشود معضل روش‏شناختى كتاب هم‏چنان پابرجاست. اگر دانش سياسى دوره ميانه تا امروز تداوم دارد ديگر بحث از اپيستمه و گسست منتفى است و اگر هم گسستى وجود دارد اين گسست كجاست؟ و شرايط امكان انديشه سياسى معاصر ما چه هنگام فراهم آمده است و چگونه؟ ويژگى‏هاى هر اپيستمه چيست؟**

**ح. مؤلف بين دو مفهوم ديرينه‏شناسى و تبارشناسى تفكيك مشخصى انجام نداده و همين موجب پديد آمدن معضلات روش‏شناختى گشته است. هر يك از اين دو روش داراى كاركرد جدا هستند و فوكو در دو دوره فكرى مختلف از آن‏ها استفاده نموده است. البته بسيارى از مفسرين معتقدند تبارشناسى در حقيقت مكمل ديرينه‏شناسى است و آن را دربرمى‏گيرد. بهر حال اين دو شيوه‏هايى متفاوت‏اند كه در اولى بحث از شرايط امكان علوم است و در دومى رابطه قدرت/ دانش مورد بررسى قرار مى‏گيرد. فوكو در دوران تبارشناسى با فاصله گرفتن از مفهوم اپيستمه- كه كاملاً گفتمانى است - به مفهومى ديگر تحت عنوان dispositifمتوسل شد كه در زبان فرانسه به معناى دستگاه است و دريفوس و رابينو در كتاب خود آن را به «شبكه معنا» ترجمه كرده‏اند. (دريفوس و: 225) فوكو در مصاحبه‏اى در سال 1977 اذعان نمود كه در كتاب واژگان و اشياء با نگارش تاريخ اپيستمه احساس كرد كه به بن‏بست رسيده است.(فوكو، 2001: 2/301) و اين همان مطلبى است كه دريفوس و رابينو فصلى را تحت عنوان "توهم گفتمان خودسامان" به آن اختصاص داده‏اند.(دريفوس‏و: 61) چنانكه فوكو مى‏گويد استراتژى‏ها برخلاف ديگر اشكال وحدت صورت‏بندى‏هاى گفتمانى موضوع بحث هيچ يك از آثار اوليه او نبوده‏اند.(همان: 165) و در آثار بعدى، فوكو موضوع استراتژى‏ها را در صدر مباحث قرار مى‏دهد.(همان) بنابر اين فوكو از مفهومى عام‏تر استفاده نمود كه برخلاف اپيستمه- مفهوم كليدى ديرينه‏شناسى- كه صرفا درون گفتمانى است، ممكن است گفتمانى يا غيرگفتمانى باشد. يعنى فوكو به اين نتيجه رسيد كه با خودسامان دانستن گفتمان‏ها و تحليل اپيستمه‏هاى آنها نمى‏تواند بطور كامل شرايط امكان علوم را بررسى كند. منظور فوكو از dispositif (معادل apparatus انگليسى) كليه عناصرى است كه در معرفت دخيل‏اند اما احيانا خارج از اپيستمه‏ها قرار مى‏گيرند. يعنى استراتژى‏ها و امور اجتماعى غيرگفتمانى كه فوكو در معناى عام آنها را نهاد مى‏خواند. اين «شبكه معنا» ناهمگن است و شامل گفتمان‏ها، نهادها، ساخت‏هاى معمارى، قواعد و قوانين و... مى‏شود. (دريفوس‏و: 225) با بررسى اين dispositifهاست كه فوكو قادر مى‏شود روابط قدرت ودانش را مورد بررسى قرار دهد.(فوكو؛ 2001: 2/301) بنابراين فوكو در دوران تبارشناسى مفهوم اپيستمه را كنار گذاشته به مفهوم ديگرى متوسل مى‏شود. اما مؤلف بدون توجه به اين تحول كليدى در انديشه فوكو از يك سو از تبارشناسى قدرت / دانش سخن مى‏گويد و از ديگر سوى از مفهوم «اپيستمه» كه بى‏شك براى چنين تحليلى نارساست استفاده مى‏كند.**

**و. عدم دقت در بكارگيرى اصطلاحات كليدى: واژگانى چون گفتمان، اپيستمه، بايگانى(آرشيو)، قدرت و... از مفاهيم كليدى انديشه فوكو به شمار مى‏روند به شكلى كه بكارگيرى شيوه فوكويى و فهم انديشه وى متوقف بر استفاده صحيح و دقيق از اين اصطلاحات است. متأسفانه اين مورد در كتاب بطور كامل رعايت نشده است. بعنوان مثال مؤلف مى‏نويسد: «به عقيده فوكو، اگر به گفتمان به مثابه بايگانى‏اى بنگريم كه همچون يك نظام دانايى كه شكل آن تابع كاربست اجتماعى است و نه بر ساخته آگاهى هگلى، آنگاه نظام[هاى] فكر ديگر مستلزم يكپارچگى و تداوم نبوده و فاقد استمرار مى‏نمايد.»(ص 61) از خطاى نگارشى عبارت كه بگذريم از فقره نقل شده چنين برمى‏آيد كه مؤلف سه مفهوم گفتمان، بايگانى و نظام دانايى را نزديك به هم مى‏داند. منظور فوكو از اپيستمه(نظام دانايى) كليه روابطى است كه در يك دوران ميان حيطه‏هاى مختلف علم وجود داشته‏اند يعنى رابطه بين علوم يا گفتمان‏هاى مختلف در بخش‏هاى متنوع علمى است كه اپيستمه يك قرن را تشكيل مى‏دهد.(همان: 1/1239) «نظام دانايى مجموعه روابطى است كه در يك عصر خاص مى‏توان ميان علوم يافت، به شرط آنكه اين علوم را در سطح قاعده‏بندى‏هاى گفتمانى تحليل كنيم.»(فوكو، 1989: 191) بنابراين اپيستمه با گفتمان تفاوت دارد و برخلاف نظر مؤلف نمى‏توان گفتمان را همچون يك نظام دانايى در نظر گرفت. بعلاوه برخلاف عبارت ياد شده گفتمان را نمى‏توان به مثابه بايگانى(آرشيو) در نظر گرفت. در واقع در نسبت ميان اين دو مفهوم مى‏توان گفت كه در ديرينه‏شناسى تحليل گفتمان با رجوع به آرشيو انجام مى‏پذيرد.(فوكو، 2001: 1/709) فوكو در جايى مى‏نويسد: "بايگانى نوعى كاربست گفتمان‏هاست. كاربستى كه قواعد، شرايط، كاركردها و آثار خاص خود را دارد.»(همان: 815)**

**در همان صفحه مؤلف براى رساندن مفهوم discourseاز سه معادل فارسى متفاوت استفاده مى‏كند: «گفتار»، «سخن» و «گفتمان» در عبارات: «صورت‏بندى گفتارى»، «هسته پنهان سخن» و «شرايط بيرونى هستى گفتمان». پسنديده‏تر بود مؤلف يك معادل فارسى براى اين مفهوم مى‏پذيرفت و در سراسر كتاب از همان استفاده مى‏كرد تا خواننده در حين مطالعه كتاب بداند كه با مفهومى واحد مواجه است. بويژه اينكه مفهوم discourseيكى از مهم‏ترين و كليدى‏ترين مفاهيم فوكويى است. در قسمت‏هاى ديگرى از كتاب هم گفتمان به گونه‏اى مبهم مورد استعمال قرار گرفته است از جمله: «نقد گفتمانى سقيفه»، (ص 146) «تمايز گفتمانى»،(ص 198) «عناصر گفتمانى اهل سنت.» (ص 252) و گفتمان اجتهاد (ص 315).**

**موارد ديگرى از عدم دقت در اصطلاحات فوكويى به چشم مى‏خورد مثلاً مؤلف(در ص 53) از هرمنوتيك فوكويى سخن مى‏گويد كه باز هم اصطلاحى مبهم است و كاركرد آن در كتاب مشخص نشده است. همانگونه كه اشاره كرديم فوكو هرمنوتيك را نمى‏پذيرد و تنها در آثار واپسين خود درباره جنسيت از نوعى هرمنوتيك خود (hermeneutique de soi)سخن مى‏گويد كه با بحث كتاب حاضر نمى‏تواند ارتباطى داشته باشد.**

**مؤلف مى‏نويسد: «براى ما كه اكنون در موقعيت فرامعرفتى نسبت به دو ديدگاه سنتى و شرق‏شناسانه قرار داريم...»(ص 49) و «فرامعرفتى» را بعنوان معادل واژه post epistemic معرفى نموده است.(همان) افزون بر اينكه از واژه فرامعرفتى معناى محصّلى بدست نمى‏آيد بايد اشاره كرد كه پيشوند post در زبان فارسى به «فرا» ترجمه نمى‏شود و مؤلف مى‏توانست براى بيان مقصود خويش از واژه‏اى گوياتر استفاده كند.**

**ز. مؤلف عينيت، حقيقت، دانش جهان شمول و عقلانيت واحدى را به متفكران مدرن چون ماركس، هگل و هابرماس نسبت مى‏دهد و آن را طرد مى‏كند حال آنكه انديشه اسلامى(و بطور كلى انديشه اديان الهى) تمام اين مفاهيم را مى‏پذيرد و از آن جا كه مؤلف معنايى مركزى و حقيقت را مى‏پذيرد(ص 16) نمى‏تواند از موضع متفكرى چون فوكو كه معتقد است «اصل و منشأ و حقيقت جهان شمول و بى‏زمانى وجود ندارد»(دريفوس‏و: 23) به افرادى چون هگل و هابرماس بخاطر پذيرش حقيقت و دانش و عقلانيت جهان شمول معترض باشد. از سوى ديگر مؤلف تحليل خود را بى‏طرفانه و فاقد هر گونه مبناى درون معرفتى مى‏خواند(ص 17) كه اين ادعا با انديشه فوكويى ناسازگار است؛ چرا كه فوكو به سنت متفكرانى تعلق دارد كه به نيچه نسب مى‏برند، و چشم‏انداز باور (perspectivist) خوانده مى‏شوند در اين نگرش بى‏طرفى معنا ندارد و هر كس از چشم‏انداز خاص خود مى‏تواند نسبت به امور معرفت- و قضاوت- داشته باشد و اين به نوعى نسبيت مطلق مى‏انجامد كه ويژگى تمام انديشمندان پست مدرن است و ظاهرا هيچ يك از اين متفكران هنوز نتوانسته‏اند پاسخى قانع كننده به اين اشكال بدهند. از سوى ديگر اين مدعا با موضع‏گيرى‏هاى مؤلف كه‏جهان‏بينى اسلامى و مفاهيمى چون حقيقت را در آن مى‏پذيرد(ص 16) سازگار نيست؛ چرا كه مؤلف با پذيرش اين مفاهيم از بى‏طرفى درآمده و علنا به يك مبناى معرفتى خاص پيوسته است.**

**ح. مؤلف در ص 44 مى‏نويسد: «تجدد اروپايى كه با تكيه بر استقلال و تفرّد انسان، انديشه «فرد عاقل» را، به عنوان مبناى تفكر و تجربه سياسى تأسيس نموده و چنانكه نيچه مى‏بيند، به «مرگ خداى» مسيحيت قديم حكم مى‏كند» در اين جمله مرگ خداى مسيحيت به تجدد نسبت داده شده است حال آنكه مرگ خدا در واقع تعبير نيچه از خود تجدد است. «مرگ خداى مسيحيت به نظر نيچه، مساوى با پايان اخلاق مبتنى بر خير و شر و خاتمه همه صورتهاى مختلف آرمانخواهى و بزرگترين واقعه تاريخ جديد و جهان معاصر است.»(استرن: 142) به عبارت ديگر اين تجدد نيست كه به مرگ خدا حكم مى‏كند و اصولاً تجدد نمى‏تواند چنين مفهومى را مطرح سازد بلكه نيچه كه از موضعى بيرونى به تجدد مى‏نگرد چنين حكمى را در مورد تجدد مطرح مى‏كند. مرگ خداى مسيحيت از نظر نيچه همان مرگ اخلاق و ايده‏هاى مدرنيته است.**

**به اعتقاد مؤلف: «ميشل فوكو با تكيه بر تبارشناسى نيچه... در بخش پايانى نظم اشياء به مرگ انسان و خروج اين مفهوم از مركز فلسفه غرب مى‏انديشد.»(ص 45) اما بايد گفت سخن گفتن از مرگ انسان در كتاب نظم اشياء (واژگان و اشياء) ارتباطى با تبارشناسى و با نيچه ندارد، بلكه بحثى است كه در ديرينه‏شناسى مطرح مى‏گردد و اصولاً در هنگام نگارش اين كتاب طرح تبارشناسى هنوز به ذهن فوكو خطور نكرده بود فوكو در آخرين سطور كتاب مزبور مى‏نويسد: «انسان ابداع جديدى است كه ديرينه‏شناسى انديشه ما متأخر بودن- و احتمالاً پايان نزديك آن را- بخوبى نشان مى‏دهد.»(فوكو، 1966: 398) بنابر اين بحث از مرگ انسان بحثى ديرينه‏شناختى است و ارتباطى به تأثيرپذيرى فوكو از تبارشناسى نيچه ندارد.**

**3- مفهوم قدرت نزد فوكو، جاحظ و ابن خلدون**

**مؤلف «نسبت عقل و اراده» و «نسبت دانش و عمل» را به يك معنا فرض كرده است: «از لحاظ نظرى مطالعات انديشه سياسى در دوره ميانه از ديدگاههاى متعددى انجام گرفته است اما اكثر آنها به لحاظ معرفت‏شناسى، بر مبناى تقدم عقل بر اراده يا تقدم دانش بر عمل استوارند... . نتيجه اين مقدمات، غفلت از تعداد قابل توجهى از انديشه‏ها و انديشمندانى است كه به دليل تعارض با سنت معرفت‏شناسى تقدم عقل بر اراده/ دانش بر عمل، در حاشيه قرار گرفته‏اند و تاكنون نيز مورد توجه واقع نشده‏اند.»(ص 12-13) بايد ببينيم مؤلف بين كدام دو مفهوم نسبت برقرار مى‏كند: در ص 12 از نسبت «عقل و اراده» و نسبت «دانش و عمل»، در ص 13 از نسبت اراده(خواستن) و علم(ادراك يا دانستن)، در ص 16 از ارتباط عمل يا اراده با نظر يا انديشه، در ص 106 رابطه دانش و عقلانيت، در ص 110 از رابطه دانش و حتى آزادى با قدرت و استطاعت و در ص 117 از ارتباط عمل و نظريه سخن مى‏گويد. از تفاوت جفت‏هاى فوق كه صرفنظر كنيم، بايد بگوييم نزد فوكو ارتباط بين «دانش و قدرت» مطرح مى‏باشد اما آيا مى‏توان گفت نزد متفكران اسلامى مانند جاحظ نيز همان بحث مطرح مى‏باشد؟**

**جاحظ بين عقل و معرفت و نيازهاى بشرى ارتباط برقرار مى‏كند. نتيجه ارتباط عقل و استطاعت(1) آن است كه انسان وقتى توانايى و استطاعت نداشته باشد، فاعليت عقل در وجودش از بين مى‏رود و اساس معرفت نابود مى‏شود. نيازهاى حياتى و طبيعى يك طفل، اندازه شناخت و معرفت او را تعيين مى‏كند. جاحظ اين بحث را هم در بعد فردى و هم در بعد اجتماعى مطرح مى‏كند. وى معرفت را با نيازهاى بشرى(و ضرورتهاى وجود او) مرتبط مى‏بيند.(دينانى: 1/7-74) جاحظ در بحث معرفت‏شناسى خود به چند نظريه اشاره مى‏كند. بشربن معتمر بر آن است كه دانش، امرى اكتسابى است؛ چرا كه تا چشم باز نكنيم، نمى‏توانيم ببينيم، و تا فكر نكنيم نمى‏توانيم چيزى را تصديق نماييم. نظّام دانش نظرى را امرى اكتسابى، و دانش حسى و حضورى (مثل علم انسان نسبت به خود) را امرى ضرورى (غير اكتسابى) مى‏داند. جاحظ در رد دو قول فوق، همه انواع دانش را ضرورى و اضطرارى معرفى مى‏كند. به عقيده او همان گونه كه كودك به شكل ناخودآگاه و در عمل و تجربه، علم پيدا مى‏نمايد، ما هم به همين گونه دانش (نظرى يا عملى) پيدا مى‏كنيم.(جاحظ (الرسائل الكلاميه): 120-118) بنابراين به اعتقاد او اراده در شناخت دخالت ندارد؛ نه آن گونه كه دكتر فيرحى برداشت كرده، اراده بر دانش تقدم داشته باشد. بنابراين:**

**اولاً: اراده نزد جاحظ مقدم بر دانش نيست.**

**ثانيا: آنچه مقدم بر دانش است، استطاعت به معناى صحت مزاج و وفور اسباب است؛ نه قدرت شبكه‏اى فوكو.**

**ثالثا: در فوكو اصولاً تقدم قدرت بر دانش به شكل يك طرفه و مطلق مطرح نيست.**

**دكتر دينانى به وجود اختلافى بين حكما و متكلمان اسلامى اشاره دارد كه همان تقدم دانستن بر خواستن يا خواستن بر دانستن است. وى مثال اين بحث را در اختلاف عقيده معتقدين به جبر و تفويض بررسى مى‏كند: «طرفداران نظريه جبر براى اين كه قدرت مطلقه حق را به اثبات برسانند هر گونه قدرت انسانى را نفى كرده و در نتيجه توانايى بر كسب معرفت نيز توسط آنان مورد انكار واقع شده است. از سوى ديگر طرفداران نظريه اختيار بر اين عقيده‏اند كه ايمان به خداوند از نوع معرفت ثانوى است و ما مى‏توانيم ادعا كنيم كه معرفت ثانوى از طريق نظر و التفات بدست مى‏آيد.»(دينانى: 78) در اين مثال بحث بر سر آن است كه معرفت به وجود خداوند نتيجه فعل اوست يا خير. پس اگر بگوييم قدرت و اراده، آدمى مسبوق به التفات و معرفت اوست، در تقابل با كسانى قرار مى‏گيريم كه نوعى معرفت (معرفت ضرورى و اولى) را مؤخر از اراده انسان نمى‏دانند.**

**هم محتواى بحث فوق و هم قرين شدن قدرت با «استطاعت» و «اراده» نزد جاحظ(همان: 8-77) نشان مى‏دهد كه اين بحث با نسبت دانش و قدرت نزد فوكو تفاوت‏هاى بسيارى دارد. جاحظ از نسبت داده شدن افعال انسان به اراده سخن مى‏گويد و رابطه آن را با معرفت بررسى مى‏كند،(همان: 107) نه رابطه دانش و قدرت را. جاحظ از قدرت به معناى «استطاعت» و (صحت بدن و وفور اسباب) و «اراده» سخن مى‏گويد، اما فوكو از قدرت مويرگى و عام. معرفت نزد جاحظ همان شناخت آدمى است كه با دانش نزد فوكو تفاوت دارد. فوكو از دانش به عنوان حوزه معرفتى (discipline) ياد مى‏كند (فوكو، 1989: 8-174) و بحث مؤلف كتاب البته به دانش به معناى دوم(معناى فوكويى) نزديك‏تر است. مؤلف، دانش سياسى دوره ميانه را ميراثى تكثرگرا(ص 19) و «مجموعه‏اى وحدت يافته از سنت سياسى»(ص 32) مى‏داند. بنابر اين بحث جاحظ نه تنها با روش مورد استفاده كتاب منطبق نيست بلكه مبناى آن هم نمى‏تواند واقع شود.**

**فهم نادرست نويسنده از جاحظ باعث سردرگمى بين انديشه او با تبارشناسى و جامعه‏شناسى معرفت شده است. مؤلف در ص 109-110 ابتدا مباحث جاحظ را با جامعه‏شناسى معرفت و كتاب ساخت اجتماعى واقعيت و سپس با تبارشناسى پيوند مى‏زند، در حالى كه بحث جاحظ در «رسالة الاوطان و البلدان» تاثير ازمان و آثار در اخلاق و ادب و زبان و خواست‏ها و شغل و امثال آن است. وى به عنوان شاهد بحث خود اين مسأله را مطرح مى‏كند كه قريش خصائل برترى دارد و هر كس دوست دارد خود را به ايشان منتسب نمايد. بدين ترتيب، شجاعت و ثبات قدم به قريش، زيبايى به شهر كوفه، تموّل به شهر بصره و ويژگيهاى خاصى به آب فرات نسبت داده مى‏شود.(الرسائل السياسية: 115-99) با دقت در عبارات جاحظ اين نكته به دست مى‏آيد كه:**

**اولاً: نظر وى اصولاً ربطى به جامعه‏شناسى معرفت برگر و لوكمان ندارد، چرا كه در جامعه‏شناسى معرفت، دانش اساسا امرى اجتماعى است،**

**و ثانيا: اين دو با تبارشناسى فوكو ربط پيدا نمى‏كند؛ چرا كه در تبارشناسى، دانش با قدرت شبكه‏اى در هم آميخته مى‏شود.**

**در بحث ابن خلدون(عصبيت- قدرت- عمران- دانش) نيز به نظر مى‏رسد بحث "قدرت" به نقل قول‏هاى وى تحميل شده است. ظاهرا ابن خلدون قدرت- آن هم به معنايى كه در روش‏شناسى كتاب حاضر مورد قبول واقع شد- را واسطه عصبيت و عمران قرار نمى‏دهد. به همين دليل است كه مؤلف در ابتداى عبارت «عمران از اسرار ايزدى پديد آمدن دانش است»، كلمه قدرت را نيز مى‏افزايد تا «قدرت» به «عمران» عطف، و بر «دانش» مترتب شود.(ص 116)**

**در صفحه بعد ابتدا مى‏خوانيم: «بسيار مشكل است كه ارزيابى او[ابن خلدون [را وجهى از تحليل گفتمان به معناى روش‏شناختى آن بدانيم.» در عين حال ادعا مى‏شود كه پيوندى بين آن دو نوع تحليل وجود دارد.(ص 117) از چگونگى امكان جمع بين دو ادعاى فوق كه بگذريم، به اين نكته مى‏رسيم كه ابن خلدون مانند فوكو، دانش را «ناحيه‏اى» مى‏داند(ص 116) براى استشهاد اين سخن هم از اصطلاح «اينجا و اكنون» استفاده مى‏شود.(ص 117) مؤلف مى‏نويسد: «ابن خلدون در تنظيم تاريخ دانش هرگز علوم را به مثابه تداوم لاينقطع آگاهى انسان نمى‏داند بلكه با نظر به انقطاع ممتد در سند دانش كه به اعتبار تغييرات قدرت و عمران رخ مى‏دهد، از گسست‏ها و تغيير شكل‏ها در زمان و مكان سخن مى‏گويد نه استمرار و تداوم.»(همان)**

**به نظر مى‏رسد بحث ارتباط عمران با دانش(ناحيه‏اى) و مسأله زوال تمدن‏ها نزد ابن خلدون، با مسأله گسست و انقطاع در دانش و تاريخ بى‏ارتباط باشد. نويسنده مى‏خواهد با استناد گسست دانش به ابن خلدون، ارتباطى ميان نظريات او و فوكو پيدا كند. هر چند تفاوتهايى نيز بين آنها ذكر مى‏نمايد. ظاهرا روش تاريخ‏گرايانه ابن خلدون مبتنى بر تداوم است، نه گسست. تاريخ‏گرايى برخلاف تبارشناسى به تداوم سنت‏ها و تمدن‏ها معتقد است؛ و اين مسئله منافاتى با تولد، تعالى و زوال تمدن‏ها ندارد. برعكس تلقى فوكو از تاريخ مبتنى بر گسست‏هاى بنيادين است.**

**به نظر مى‏رسد در بحث مربوط به جابرى در ص 141 نيز تحميلى از طرف نويسنده محترم صورت گرفته باشد. در دو الگوى قبيله عرب(نسب، غنيمت، عقيده) و امت اسلامى (عقيده، نسب، غنيمت)، بحث قدرت مدخليت ـ يا لااقل محدوديت ـ ندارد. هدف جابرى (و ديگران) در اين جا بحث از متغير قدرت نيست.**

**ابهام درمفهوم قدرت و يكسان انگاشتن قدرت در متون اسلامى و قدرت شبكه‏اى فوكو نهايتا خود را در «خاتمه» كتاب نشان مى‏دهد. نويسنده در ص 357 تصريح مى‏كند كه مقصود ما از رابطه قدرت و دانش در اين كتاب همان نكته منقول از ابن طقطقى است كه «قلم» خدمتگزار «شمشير» است. به نظر نمى‏رسد ارتباطى بين رابطه قلم و شمشير، و دانشمندان و شاهان و امثال آن با رابطه قدرت و دانش نزد فوكو وجود داشته باشد؛ خصوصا كه فوكو اين دو را به هم ممزوج و بهم تنيده مى‏بيند. نكته فوق اگر به مسأله «قداست انديشمندان» در تمدن دانش - محور اسلامى (ص 89) افزوده شود، ابهام ديگرى مبنى بر خلط نسبت دانش و قدرت و قداست دانشمندان ايجاد مى‏نمايد.**

**4- نقد نگاه شرق‏شناسانه**

**مؤلف دو شيوه كه ايدئولوژى سنت و ايدئولوژى تجدد مى‏نامد را در تقابل با يكديگر قرار مى‏دهد، و اينگونه نتيجه مى‏گيرد كه هيچ يك از اين دو شيوه كارآمد نيستند و بايد از چشم‏اندازى بيرونى به آنها نگريست.(ص 49) در مورد اين تقابل بايد توجه داشت كه دو موضوع «دانش سياسى دوره ميانه» و «شرق‏شناسى» به هيچ وجه نمى‏توانند در تقابل با يكديگر قرار گرفته و به عنوان دو گفتمان رقيب مورد بررسى قرار گيرند؛ چرا كه موضوع بحث دانش سياسى دوره ميانه نصوص است يعنى اين دانش مى‏كوشد تا فهمى از نصوص ارائه دهد كه بنا به نظر مؤلف به اتخاذ موضعى ايدئولوژيك و اقتدارگرايانه مى‏انجامد و ديگر فهم‏ها را به حاشيه مى‏راند؛ اما موضوع بحث شرق‏شناسى نصوص نيست يعنى شرق‏شناسى اين دغدغه را ندارد كه برداشتى خاص از نصوص ما(كتاب و سنت) ارائه دهد. موضوع بحث شرق‏شناسى مورد نظر مؤلف (مثل نظريات روزنتال يا دكتر طباطبايى) دانش سياسى دوره ميانه است. يعنى شرق‏شناسى آن قرائت(يا قرائت‏هايى) كه در دوران ميانه توسط انديشمندان مسلمان از نصوص ارائه شده است را مورد بررسى قرار مى‏دهد و مى‏كوشد تا منطق حاكم بر آن را كشف كند. به عبارت ديگر شرق‏شناسى نسبت به نصوص، معرفتى درجه دوم است اما دانش سياسى دوران ميانه نسبت به اين نصوص درجه اول‏اند. بنابر اين دو موضوع ياد شده را نمى‏توان رقيب يكديگر شمرد چرا كه اصولاً داراى موضوع واحدى نيستند.**

**نويسنده محترم به دكتر طباطبايى اشكال مى‏كند كه «منحنى زوال» انديشه سياسى در ايران، تلوّن خطوط را زياد كرده، گره‏اى ديگر بر مشكلات روش‏شناختى در فهم انديشه سياسى دوره ميانه مى‏افزايد(ص 28) وى نظريه فوق را شرق‏شناسانه، تجددگرايانه، غيريت آفرين و غافل نسبت به خود پديدار دانش سياسى دوره فوق معرفى مى‏نمايد.(صص 33-36) وى همچنين در ص 34 و 87 از دكتر طباطبايى استشهاد مى‏آورد و نتيجه‏گيرى مى‏كند كه روش وى متجددانه و اروپايى است. توضيحات كتاب در خصوص انتقادات فوق به دكتر طباطبايى تا اندازه‏اى ابهام دارد. بطور مثال مشخص نيست كه آيا اصولاً بين تداوم سنت‏ها، تحليل شرق‏شناسانه و تجددگرايانه با نظريه زوال تلازمى وجود دارد يا خير؟ آيا نمى‏توان در داخل گفتمان بود اما به حيثيت نقد از آن خارج شده و به نقد آن پرداخت؟**

**نويسنده دو روش سنتى و تجدد گرايانه را براى نقد سنت ناكافى مى‏داند، و به جاى آن تحليل گفتمان را پيشنهاد مى‏كند تا در عين حال بر هر دو روش فوق احاطه داشته باشد. وى شرق‏شناسى را تحقيقى بيرونى مى‏داند كه «لاجرم» به طرح نظريه‏اى از انحطاط رهنمون مى‏شود كه فراز و فرود آن نه در واقعيت انديشه سياسى دوره ميانه، بلكه درذهن تجدد سلوك نويسنده مستشرق قرار دارد (ص 33). در اين زمينه بايد گفت لازمه شرق‏شناسى، تكيه بر تجدد اروپايى نيست، و اين رويكرد الزاما به نظريه انحطاط منجر نمى‏شود. هانرى كربن با تكيه بر پديدارشناسى انديشه فلسفى اسلام، رأى به بسط و گسترش اين سنت در ايران دوره اسلامى مى‏دهد. علاوه بر آن مشخص نيست چرا نويسنده ماهيت روش سنتى را توجيه اقتدار مى‏داند (ص 47). اگر گفتمانهاى اقتدارآميز لازمه سنت باشد، اصولاً نبايد احتمال قرائت غير اقتدارى از دين را مطرح نمود.**

**در اين جا موضع نويسنده نسبت به روش شرق شناسانه و تجدد طلبانه به شكل كامل مشخص نيست. وى بر اين نكته مهر صحت مى‏گذارد كه چاره‏اى جز توسل به «خودنگرى »(Reflection) غربى نمى‏باشد: «نيكفر به درستى تأكيد مى‏كند كه در تمهيد فهم از خود، ما را از توسل به بينش خودنگر غربى، گريزى نيست.» (ص 35). خود روش تبارشناسى هم بر تجدد تكيه مى‏زند. اين در حالى است كه فيرحى به روش تجدد گرايانه طباطبايى اين اشكال را وارد مى‏كند كه چون پرسشهاى آن از بيرون است، نمى‏تواند پاسخى شايسته پيدا كند. (ص 33). از ديدگاه او الگوى استشراق، تاريخ انديشه سياسى اسلام را تاريخى معكوس و قهقرايى مى‏نماياند (همان). به نظر مى‏رسد مؤلف محترم در اين جا بين گرايشى تجدد طلبانه و تجدد ستيزانه در نوسان است. پس در يك جا به تمجيد از خودنگرى ـ به عنوان ويژگى فلسفى تجدد ـ مى‏پردازد، و در جايى ديگر با لحنى نوستالژيك از يكپارچگى نسبت و معنادارى آن قبل از تخريب توسط تجدد و تقديرى كه گريبان گير شرقيان شده است (ص 36) سخن مى‏گويد.**

**از ابهام در انتقادات كتاب به نظريه زوال كه بگذريم، مى‏توانيم بگوييم كتاب حاضر از نظر مدعا(نظريه زوال) با دكتر طباطبايى مشترك، ولى در روش متفاوت است. نويسنده در صفحات متعددى از انحطاط و زوال انديشه سياسى سخن مى‏گويد. او از برخى عبارات فارابى در كتاب الملة (همانند «فيضطر حينئذ الى صناعة‏الفقه» و «فليس تحتاج الى‏الفلسفه بالطبع») نتيجه مى‏گيرد كه گسستى عميق بين فلسفه و سياست ايجاد شد و تمامى چشم‏اندازهاى ممكن براى نگاه فلسفى- انتقادى را فروبست.(ص 354) اگر طباطبايى منحنى زوال را به شكل تدريجى مى‏داند و فارابى را سلسله جنبان فلاسفه سياسى اسلام با رويكرد عقلى و فلسفى معرفى مى‏كند، فيرحى انديشه سياسى شخص فارابى را نيز اقتدارگرايانه ارزيابى مى‏كند و به طريق اولى مهر صحت بر نظريه زوال مى‏نهد. پس شايد بهتر بود به موافقت نويسنده محترم با مدعاى طباطبايى اشاره و مباحث كتاب از اين جهت مكمل نظريه طباطبايى معرفى مى‏شد. البته روش مؤلف غير از روش طباطبايى است. نويسنده كه نظريه زوال را مبتنى بر «تداوم سنت»هاى هگلى مى‏داند، معتقد است اين روش از ظرايف درونى انديشه سياسى دوره ميانه غفلت مى‏كند، اما روش گفتمانى اين خصوصيت را دارد كه چگونگى تسلط گفتمانى خاص(قرائت اقتدارگرايانه) از بين گفتمان‏هاى موجود در دوره ميانه و به حاشيه رانده شدن ديگر گفتمان‏ها را توضيح مى‏دهد. اين شاخص‏ترين و مهم‏ترين وجه مثبت كتاب حاضر است. تأكيد نويسنده بر روش گفتمانى به اين دليل است كه بهتر از ديگر روش‏ها مى‏تواند سايه افكندن اقتدارگرايى بر دانش سياسى دوره ميانه را توضيح دهد. در عين حال نويسنده در ص 339 توضيح نمى‏دهد كه بر چه اساسى انديشه سياسى افلاطون را ناگزير از پذيرش تغلب مى‏داند.**

**در عين حال همان گونه كه اشاره كرديم مؤلف گفتمان را در مفهوم عام و وسيع بكار مى‏برد، چندان كه آن را از نظام دانايى جدا نمى‏سازد. هر چند او در ص 58 از "گفتمان‏هاى" دوره ميانه سخن مى‏گويد، ولى تا پايان نوشتار آن را باز نمى‏كند، و دانش سياسى دوره ميانه را يك گفتمان درنظر مى‏گيرد. در روش مؤلف تقابل سوژه/ ابژه تا اندازه زيادى حفظ مى‏شود و دانش سياسى دوره ميانه شكل‏دهنده دانش سياسى زمان ما معرفى مى‏شود. مؤلف در ص 48 مى‏نويسد: «اين تلقى غيرتاريخى از سنت... محصول يگانه‏سازى است كه بين «فهم سنتى» و «نص دين» صورت بسته و از گذشته اسلامى به ذهنيت كنونى ما گذر كرده است.» و اين خود پذيرش نوعى تداوم سنت‏هاست.**

**در نهايت اشاره به برخى اشكالات جزيى بى‏فايده نيست:**

**الف. در برخى ارجاعات دقت لازم صورت نگرفته و قواعد پژوهش بطور كامل رعايت نشده است. مثلاً مؤلف در ص 48-49 از تمدن اسلامى سخن مى‏گويد و در پاورقى به كتاب ديرينه‏شناسى فوكو ارجاع مى‏دهد، و باز در ص 52-53 درحاليكه سخن از تمدن و جوامع اسلامى است به كتاب دريفوس و رابينو ارجاع داده مى‏شود. با مراجعه به كتاب هم مشاهده مى‏شود جمله كتاب با مستند خود در تطابق كامل نيست. مثلاً در نقل قول كتاب، فوكو از انحلال سخن گفته(دريفوس‏و: 83) اما مؤلف آن را به واژه چالش تبديل كرده است. ارجاعات به جاحظ ـ بالاخص در بحث تقدم اراده ـ نيز چندان دقيق نمى‏باشد.**

**ب. در استفاده از بسيارى از واژه‏هاى تخصصى دقت لازم صورت نگرفته است: مثلاً در ص 44:subjectivity به فرد عاقل ترجمه شده است. در ص 39 از تمايزگذارى بين "شناسنده و فاعل‏شناسا" سخن گفته شده كه ظاهرا دو مفهوم معادل يكديگرند. در ص 45 «subject ,individual» به «فرد عاقل فعال» ترجمه شده كه مفهوم مبهمى است و معادل دقيقى نيست و در ص 53 به «زبان‏شناسى مابعد سوسورى» اشاره دارد كه ظاهرا منظور وى همان زبان‏شناسى سوسورى است و كاربرد پيشوند «مابعد» موجب سوء برداشت خواننده مى‏گردد. واژه deconstructionدر ص 88 به نسخ و در ص 42 به مثله برگردانده شده است كه هر دو معادل نارسا هستند.**

**ج. به نظر مى‏رسد در برخى مواضع، نويسنده محترم از واژگان به شكل تخصصى و معهود استفاده ننموده است. از آن جمله مى‏توان به اصطلاح «فلسفه تحليلى» (ص 354)، واژه Post epistemic (ص 49) و تحميل واژگان (سوسورى) زبان (Language) و گفتار (Speech) به فارابى (ص 69) اشاره نمود.**

**د. اغلاط تايپى در كتاب فراوان است (بيش از 70 مورد) و در بسيارى موارد، اين اغلاط مخل فهم صحيح مطلب مى‏گردند؛ بويژه در مورد اسامى و واژگان اروپايى شايسته بود دقت بيشترى اعمال مى‏شد. مثلاً واژه deconstruction در هر دو پاورقى صفحه‏هاى 42 و 88 غلط تايپ شده است. از ديگر اشكالات مهم كتاب فقدان نمايه اعلام و نمايه مفاهيم است كه مطالعه كتاب و جستجو در آن را براى پژوهشگر دشوار مى‏سازد.**

**بطور خلاصه مى‏توان گفت پروژه‏اى كه نويسنده به دنبال آن بوده داراى مراحل زير مى‏باشد:**

**الف ـ شرح و تفسير هرمنوتيك گادامر،**

**ب ـ توضيح ديرينه‏شناسى و تبارشناسى فوكو،**

**ج ـ پيوند زدن بين دو روش فوق،**

**د ـ ارجاع اين پيوند به منابع اسلامى (مثل جاحظ و ابن خلدون)،**

**ه ـ به كارگيرى اين روش در چگونگى شكل‏گيرى دانش سياسى دوره ميانه.**

**نسبت به بند نخست مى‏توان گفت لااقل در بحث ارتباط حقيقت و روش، گادامر مرادى ديگر داشته است. ديرينه‏شناسى و تبارشناسى نيز در اين پژوهش تفكيك نشده‏اند. همچنين رابطه قدرت شبكه‏اى و دانش نزد فوكو با ارتباط قدرت سياسى و دانش (دوره ميانه) دراين كتاب تفاوت دارد. نكته مهم‏تر آن است كه پيوند دو روش فوق به غايت مشكل به نظر مى‏رسد، و به هر حال نويسنده محترم كوششى نظرى در اين راستا انجام نداده است.**

**همان گونه كه قبلاً اشاره شد، آراى جاخط و ابن خلدون با جامعه‏شناسى معرفت و تبارشناسى پيوند نمى‏خورند و احتمالاً عبارات آنها در اين كتاب به شكل صحيح فهم نشده است. نكته اساسى آن است كه اصولاً اين روش (تركيبى يا غير تركيبى) در سراسر كتاب مورد استفاده قرار نگرفته؛ تو گويى نويسنده به اين نكته كلى كه قدرت با دانش ارتباطى فى الجمله دارد، بسنده نموده است.**

**در پايان بار ديگر بر وزين بودن مطالب كتاب و نوآورى‏هاى خاص آن در باب روش تأكيد مى‏شود. ارزش كتاب بر همگان روشن است و دقت در ملاحظات فوق- حتى بر فرض صحت- به گونه‏اى بيانگر غنى‏بودن روش، محتوا و مضامين كتاب نيز مى‏باشد. موفقيت جناب دكتر فيرحى و ديگر پژوهشگران انديشه سياسى اسلام را از خداوند منان خواستاريم.**

**منابع**

**1- ابراهيمى دينانى، غلامحسين، ماجراى فكر فلسفى در جهان اسلام، تهران، طرح نو، 1376، ج 1.**

**2- استرن، ج. پ.، نيچه، ترجمه: عزت‏ا... فولادوند، تهران: طرح نو، 1373.**

**3- الجاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ (الرسائل الكلامية) و (الرسائل السياسية) بيروت، دار الهلال، 1987.**

**4- برنز، اريك، ميشل فوكو، ترجمه: بابك احمدى، تهران: نسل قلم، 1373.**

**5- پزشكى، محمد، نقد و معرفى كتاب قدرت، دانش و مشروعيت در اسلام، مجله علوم سياسى، شماره پانزدهم، پاييز 1380.**

**6- تاجيك، محمدرضا، گفتمان و تحليل گفتمانى، تهران، فرهنگ گفتمان، 1378.**

**7- دريفوس هيوبرت و پل رابينو، ميشل فوكو، فراسوى ساختگرايى و هرمنوتيك، ترجمه: حسين بشيريه، تهران، نشر نى، 1376.**

**8- طباطبايى، سيد جواد، ابن خلدون و علوم اجتماعى، تهران: طرح نو، 1374.**

**9- كاسيرر، ارنست، اسطوره دولت، ترجمه: يدا... موقن، تهران، هرمس، 1377.**

**10- هابرماس، رابرت هولاب، نقد در حوزه عمومى، ترجمه: حسين بشيريه، تهران، نشر نى، 1376.**

**11- H. G. Gadamer, Verité et Méthode, Paris, Seuil, 1976.**

**12- P. Ricoeur, Du texte à l'action, Paris, Seuil, 1986.**

**13- Martin Heidegger, Qu'est- ce que la philosophie?, Paris, Gallimard, 1957.**

**14- Michel Foucault, Dits et Ecrits, Paris, Gallimard, 2001.**

**15- Jürgen Habermas, le discours philosophique de lamodernité, Paris, Gallimard, 1988.**

**16- Michel Foucault, les mots et les choses, Paris, Gallimard 1966.**

**17- Michel Foucault,Dialogue on power, in: Simeon Wade(ed), chez Foucault, losAngeles, Circabook, 1978.**

**18- Michel Foucault, The Archaelogy of knowledge, London, Routledge, 1989.**

**1- مراد جاحظ از استطاعت: صحت بدن، اعتدال مزاج، وفور اسباب و آگاهى از كيفيت عمل اراده شده است.(كتاب ص 110)**