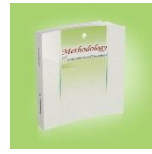




Research Institute of
Hawzah and University

Methodology of Social Sciences and Humanities

Journal homepage: <https://method.rihu.ac.ir/>



Original Article

The Study of Philosophical-Theoretical Foundations of the Relationship between Knowledge and Power in "Genealogy" and "Fundamental Methodology"

Mohammad Reza Ghaeminik¹
Ahmed Katab²

1. Assistant Professor, Department of Social Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran (Corresponding Author).

ghaeminik@razavi.ac.ir

2. Master's Student, Social Psychology, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

ahmadkateb@gmail.com

Received: 2024/05/07; Accepted: 2024/10/21

Extended Abstract

Introduction: Genealogy and research methods derived from it, such as discourse analysis, have become widely used today, and many social issues and phenomena are studied through this approach. On the other hand, this method is not compatible with the Islamic tradition and leads to methodological relativism. In this article, we intend to examine and criticize Foucault's genealogical method by using the comparative method, from the perspective of the Islamic tradition and relying on Hamid Parsania's fundamental methodology.

Genealogy of Michel Foucault: After the archaeological method and influenced by Nietzsche, Foucault proposed genealogy. In this method, based on two components of "historicity" and "power," Foucault explains the formation of physical phenomena, social structures, and scientific systems throughout history. Historicity for Foucault means the absence of a final purpose or a universal and specific future for history; thus, his account of history focuses on the present moment. He refers to the past in light of the present moment, and since the present moment, in his view, is not bound to any eternal necessity, the past is also characterized by discontinuities and lacks inherent continuity. In this perspective, knowledge and the formation of history and scientific systems are products of chance and "difference," while in the Islamic tradition, the validity of scientific theories depends on the idea of "identity" and the overall unity of history.

Furthermore, for Foucault, power is both a product and a producer of history and thus, objects fundamentally form within the texture of power relations. In this view, power is not an entity or truth that can be possessed, but rather a fluid





Research Institute of
Hawzah and University

Methodology of Social Sciences and Humanities

Journal homepage: <https://method.rihu.ac.ir/>



Original Article

and diffuse phenomenon, lacking essence or substance. Power is the factor that creates differences between objects, and the distinction and identity of any object or discourse emerge from power relations. History, in this sense, is the field where the rituals of power operate, and consequently, humanity moves from one form of domination to another. One of the key elements of power in the genealogical method is its close connection with knowledge and epistemic systems. Accordingly, knowledge is no longer an eternal and external truth free from historical contingencies. Instead, it is the result of being embedded within a network of power relations, shaped through discourses. We encounter regimes of truth, which are products of power relations in each era. According to the relationship between power and knowledge in Foucault's genealogy, power is not exercised without knowledge, and power is also the source of knowledge. The genealogical method, in the continuation of the sociology of knowledge perspectives, does not assign any role to traditional metaphysics in the formation of scientific theories and views knowledge and science as purely historical and social phenomena, products of power relations.

Hamid Parsania's fundamental methodology: Parsania's fundamental methodology, which is derived from the principles of Islamic philosophy, seeks to explain the interaction between the fixed and eternal principles of a scientific theory on one hand and its variable and historical elements on the other. This methodology, while considering the changing historical conditions, also pays attention to the core and fixed essence of each theory and its connection to an objective, eternal and per se truth. The fundamental methodology, by relying on a set of philosophical premises upon which a scientific theory is based, provides a framework for the formation of knowledge. This methodology discusses three realms: the first realm is the per se truth of a theory, which is beyond history and metaphysical and does not change over time or with individuals or societies. The second realm examines the theory within the context of the knowledge and awareness of the scholar, which is the scholar's subjective world, receiving per se truths. Finally, the third realm is the realm where the scientific theory is validated in the social and historical world. In summary, the first realm is the logical and epistemic world, the second is the existential dimension of the scholar, and the third is the world of society, history, and culture.

Comparative assessment of two methods: In light of the concept of historicity, the third realm in fundamental methodology is the realm that connects with genealogy and addresses the process of epistemic change. However, the critical and fundamental distinction between it and Foucault's genealogical method is that while it acknowledges historical multiplicity, it remains bound to metaphysics. Parsania, by considering humans as an intermediate species, believes that under this intermediate species, numerous and diverse final species can shape different social worlds and histories. Therefore, the possibility of various forms of social and historical worlds is provided under the metaphysical necessity of humanity. Furthermore, by employing Allameh Muhammad Hossein Tabatabaei's theory of "Validities (E'tebariat)", Parsania considers the attributions of social knowledge to be bound to metaphysical principles. Hence, he explains the plurality of social worlds in light of the graded unity of existence. At the end of this article, with reference to the concept of power in Islamic philosophy, especially as defined by Mulla Sadra, and its distinction from the theologians' understanding of power, we demonstrate how the concept of power in transcendent wisdom can explain both divine metaphysical power and human power. According to the definition provided by Muslim philosophers, power is "the existence of the agent such that if he/she wills, he/she acts, and if he/she does not will, he/she does not act". In this definition, power, as a divine attribute, is defined with reference to the best possible system and, therefore, does not conflict with divine knowledge. On the other hand, since power in this definition is a conditional proposition,



Research Institute of
Hawzah and University

Methodology of Social Sciences and Humanities

Journal homepage: <https://method.rihu.ac.ir/>



Original Article

the non-fulfillment of an action due to human power does not negate the necessity of divine action and power. In conditional propositions, the truth of the proposition depends not on the truth of the premise or conclusion, but on their interconnection. Given the definition of humans as relational beings in transcendent wisdom, human power is always dependent on and based on knowledge. In this view, human power may not be realized, but the eternal necessity of divine power is not negated, and power may or may not correspond to divine power without detracting from it. In contrast, In Foucault's view of and his genealogical method, human power, being contingent solely on human conditions, cannot correspond to per se truths. Thus, with the denial of human power's realization, history is subject to rupture. For this reason, Foucault necessarily believes in the rupture of historical discourses and cannot consider an eternal and fixed criterion for historical changes.

Conclusion: In Foucault's genealogy, due to the negation of the metaphysical realm and the historical fluidity of power, there is no longer any per se reference to define science based on the idea of correspondence and identity, but the idea of "difference" of discourses has determined the existence of things and consequently, from an epistemological point of view, the most important feature will be the identification and distinction of one scientific theory from another. On the other hand, Parsania's fundamental methodology tries to pay attention to the constitutive role of the metaphysics (and not its regulative) in the formation of a scientific theory, and also pay attention to the role and influence of social and historical contexts (second and third world) in the process of genesis of science. According to the definition of these two components (history and power) in the fundamental methodology, it is possible to redefine a kind of genealogy according to Islamic wisdom and use it in social research.

Keywords: Fundamental Methodology, Parsania, Genealogy, Foucault, Power.

Cite this article: Mohammad Reza Ghaeminik & Ahmed Katab. (2024), "The Study of Philosophical-Theoretical Foundations of the Relationship between Knowledge and Power in "Genealogy" and "Fundamental Methodology"", Methodology of Social Sciences and Humanities, 30(119), 39-56.



بررسی بنیادهای فلسفی-نظری رابطه علم و قدرت در «تبارشناسی» و «روش‌شناسی بنیادین»

محمد رضا قائمی نیک^۱

احمد کاتب^۲

۱. استادیار، گروه علوم اجتماعی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

ghaeminik@razavi.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد، روانشناسی اجتماعی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

ahmadkateb@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۳۰

چکیده گسترده

مقدمه: تبارشناسی و روش‌های تحقیق منبعث از آن مانند تحلیل گفتمان، امروزه کاربرد زیادی یافته‌اند و موضوعات و پدیده‌های اجتماعی بسیاری با این روش مورد پژوهش قرار می‌دهند. از سوی دیگر این روش متناسب با سنت اسلامی نیست و منجر به نسبی‌گرایی روش‌شناختی خواهد شد. در این مقاله قصد داریم با بهره‌گیری از روش تطبیقی، از نگاه سنت اسلامی و با تکیه بر روش‌شناسی بنیادین حمید پارسانیا، روش تبارشناسی فوکویی را بررسی و نقد کنیم.

تبارشناسی میشل فوکو: فوکو پس از روش دیرینه‌شناسی و تحت تأثیر نیچه، تبارشناسی را مطرح کرد. او در روش تبارشناسی بر اساس دو مؤلفه «تاریخیت» و «قدرت»، شکل‌گیری پدیده‌های فیزیکی، اجتماعی و نظام‌های علمی را در طول تاریخ توضیح می‌دهد. تاریخیت در نظر فوکو، به معنای فقدان غایت و تلقی کلی و آینده‌ای مشخص از تاریخ است و بنابراین روایت فوکو از تاریخ، معطوف به مسئله زمان حال است؛ او ناظر به مسئله اکنون، به تاریخ گذشته مراجعه می‌کند و چون لحظه اکنون در نظر او، مقید به هیچ ضرورتی ازلی نیست، تاریخ گذشته نیز فاقد پیوستگی ازلی و ناظر به گسست‌های تاریخی است. در این تلقی، شناخت و تکوین تاریخ و نظام‌های علمی در طول تاریخ، محصول تصادف و «تفاوت» بوده است، در حالی که در سنت اسلامی، اعتبار نظریه‌های علمی وابسته به ایده «اینهمانی» و وحدت کلی تاریخ است. همچنین در نظر فوکو، قدرت، هم‌برساخته تاریخ و هم‌برسازنده آن است و از این جهت اشیاء اساساً در تاروپود روابط قدرت تکوین می‌یابند. در این نگاه، قدرت کالا یا حقیقتی نیست که در اختیار و تملک کسی قرار بگیرد، بلکه قدرت امری سیال و منتشر و حتی فاقد جوهر و ذات است. قدرت همان عاملی است که سازنده تفاوت اشیاء است و تمایز و تشخیص هر شیء یا هر گفتمانی از شیء و گفتمان دیگر، ناشی از روابط قدرت است. تاریخ، عرصه عملکرد مراسم قدرت است و در نتیجه بشر از یک نوع سلطه به نوعی دیگر می‌رسد. یکی از مؤلفه‌های اساسی قدرت در روش تبارشناسی، پیوند وثیق آن با علم و نظام‌های دانشی است؛ بر این اساس علم، دیگر حقیقی برخوردار از ضرورت ازلی و خارجی و محصولی فارغ از اقتضائات تاریخی نیست. در این نگاه علم محصول قرارگرفتن در درون شبکه‌ای از روابط قدرت، در قالب گفتمان‌ها است. ما با رژیم‌های حقیقتی روبه‌رو هستیم که محصول روابط قدرت در هر دوره‌اند. مطابق رابطه قدرت و دانش در تبارشناسی فوکو، قدرت، بدون دانش اعمال نمی‌شود و قدرت، نیز منشأ دانش است. روش تبارشناسی در استمرار نظریات و چشم‌اندازهای جامعه‌شناسی معرفت، هیچ نقشی برای مابعدالطبیعه سنتی در تکوین نظریات علمی قائل نیست و علم و معرفت را امری صرفاً تاریخی و اجتماعی و محصول روابط قدرت می‌داند.

روش‌شناسی بنیادین حمید پارسانیا: روش‌شناسی بنیادین پارسانیا که از مبانی فلسفه اسلامی استنباط شده، روش‌شناسی است که قصد دارد تعاملات میان اصول ثابت و ازلی یک نظریه علمی از یکسو و متغیر و تاریخی آن‌را از سوی دیگر توضیح دهد. در این روش‌شناسی، در کنار توجه به





Research Institute of
Hawzah and University

روش‌شناسی علوم انسانی

Journal homepage: <https://method.rihu.ac.ir/>



نوع مقاله: پژوهشی

اقتضائات متغیر تاریخی، به هسته مرکزی و ثابت و اتصال هر نظریه با حقیقت نفس‌الامری سازگار با خودش نیز توجه می‌شود. روش‌شناسی بنیادین با تکیه بر مجموعه مبانی و اصول موضوعه‌ای که نظریه علمی بر اساس آن شکل می‌گیرد، چارچوب و مسیری را برای تکوین علم پدید می‌آورد. در این روش از سه جهان بحث می‌شود: جهان اول، مقام نفس‌الامر یک نظریه است که فراتاریخی و مابعدالطبیعی است و با تغییر افراد و جامعه و همچنین در طول تاریخ تغییر نمی‌یابد. جهان دوم، نظریه را در ظرف آگاهی و معرفت عالم بررسی می‌کند و در واقع همان، جهان ذهنی عالم است که حقایق نفس‌الامری را دریافت می‌کند و سرانجام، جهان سوم، جهان اثبات نظریه علمی در جهان اجتماعی و تاریخی است. به‌طور خلاصه جهان اول جهان منطقی و معرفتی، جهان دوم، بُعد وجودی عالم و جهان سوم، جهان جامعه و تاریخ و فرهنگ است.

مقایسه تطبیقی دو روش: با توجه به مفهوم تاریخت، جهان سوم در روش‌شناسی بنیادین، جهانی است که با روش تبارشناسی مرتبط می‌شود و به بحث از چگونگی تغییر ایستگاه‌ها می‌پردازد؛ اما نقطه تمایز اساسی و مهم آن با روش تبارشناسی فوکو آن است که در عین توجه به تکرار تاریخی، به مابعدالطبیعه مقید مانده است. پارسانیا با تلقی انسان به مثابه نوع متوسط، معتقد است که در ذیل نوع متوسط، انواع اخیر متعدد و متکثری می‌توانند جهان‌های اجتماعی و تاریخ‌های مختلفی را رقم بزنند. بنابراین امکان اشکال مختلفی از جهان اجتماعی و تاریخی در ذیل ضرورت مابعدالطبیعی انسان فراهم می‌گردد. به‌علاوه پارسانیا با بهره‌گیری از نظریه اعتباریات علامه محمدحسین طباطبایی، اعتباریات علم اجتماعی را مقید به مبانی مابعدالطبیعی می‌داند و به همین جهت، تکرار جهان‌های اجتماعی را با توجه به وحدت وجود مشکک توضیح می‌دهد. در انتهای این مقاله، با توجه به تعریف قدرت نزد فیلسوفان مسلمان، مخصوصاً صدرالمتهلین شیرازی و تمایز آن با تعریف متکلمان مسلمان از قدرت، نشان می‌دهیم که چگونه مفهوم قدرت در حکمت متعالیه، می‌تواند قدرت مابعدالطبیعی خداوند و قدرت انسان را توضیح دهد. مطابق تعریف حکمای مسلمان، قدرت، «کون الفاعل بحيث إن شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل» است. در این تعریف، قدرت به‌مثابه صفت الهی، با نظر به نظام احسن تعریف می‌شود و بنابراین منافاتی با علم الهی ندارد. از سوی دیگر، چون در این تعریف، قدرت به‌صورت قضیه شرطیه تعریف شده است، عدم تحقق فعل ناشی از قدرت انسانی، به معنای نفی ضرورت فعل و قدرت الهی نیست. در قضایای شرطیه، صدق قضیه وابسته به صدق مقدم یا صدق تالی نیست، بلکه مبتنی بر استلزام مقدم و تالی است. با توجه به تعریف انسان در حکمت متعالیه به‌مثابه وجود ربطی، قدرت انسانی نیز همواره وابسته و مبتنی بر علم خواهد بود. در این دیدگاه، قدرت انسانی، می‌تواند تحقق نیابد، اما ضرورت ازلی قدرت الهی نفی نمی‌شود و قدرت می‌تواند قابلیت مطابقت با عدم مطابقت با قدرت الهی را داشته باشد و در عین حال، نقصانی بر قدرت الهی ایجاد نشود؛ در حالی که در تلقی فوکویی و روش تبارشناسی او، قدرت انسانی، با توجه به وابستگی آن به شرایط صرفاً انسانی، نمی‌تواند با حقایق نفس‌الامری مطابقت داشته باشد. بنابراین با نفی تحقق قدرت انسانی، تاریخ دچار گسست می‌شود. به همین دلیل فوکو ناگزیر قائل به گسست گفتمان‌های تاریخی می‌شود و نمی‌تواند معیاری ازلی و ثابت را برای تغییرات تاریخی مدنظر قرار دهد.

نتیجه‌گیری: در تبارشناسی فوکو، به دلیل نفی نگاه مابعدالطبیعی و سیالیت تاریخی قدرت، دیگر هیچ مرجع نفس‌الامری برای تعریف علم بر اساس ایده مطابقت و این‌همانی باقی نمانده است بلکه ایده «تفاوت» گفتمان‌ها، هستی‌امور را مشخص ساخته و به تبع، از حیث معرفت‌شناختی، مهمترین وجه تشخیص و تمایز یک نظریه علمی از نظریه علمی دیگر خواهد بود. در مقابل، روش‌شناسی بنیادین پارسانیا سعی دارد تا در عین توجه به نقش مقوم مابعدالطبیعه (و نه تنظیم‌کننده آن) در شکل‌گیری یک نظریه علمی، به نقش و تاثیر زمینه‌های اجتماعی و تاریخی (جهان دوم و سوم) در فرایند تکوین علم نیز توجه کند. با توجه به تعریف این دو مولفه (تاریخت و قدرت) در روش‌شناسی بنیادین، می‌توان نوعی از تبارشناسی مطابق با حکمت اسلامی را بازتعریف کرد و در تحقیقات اجتماعی به کار گرفت.

این مقاله به تأیید نویسنده اول و مسئول مقاله، محمدرضا قائمی‌نیک و نویسنده دوم، احمد کاتب رسیده است و تعارض منافی فیما بین نویسندگان نیست.

واژگان کلیدی: روش‌شناسی بنیادین، پارسانیا، تبارشناسی، فوکو، قدرت.

استناد: محمدرضا قائمی‌نیک، احمد کاتب (۱۴۰۳)، «بررسی بنیادهای فلسفی-نظری رابطه علم و قدرت در «تبارشناسی» و «روش‌شناسی بنیادین»»،

مجله روش‌شناسی علوم انسانی، ۳۰(۱۱۹)، ص ۳۹-۵۶.

۱. مقدمه

توجه به نقش و تأثیر عوامل اجتماعی و تاریخی در شکل‌گیری یک نظریه علمی، با طرح ایده جامعه‌شناسی معرفت و عمدتاً توسط افرادی نظیر کارل مانهایم و ماکس شلر در قرن بیستم مورد توجه قرار گرفت. به گمان مانهایم، جامعه‌شناسی معرفت، از یک سو به دنبال «کشف معیارهای عملی موثر برای تعیین مناسبات متقابل اندیشه و عمل است و از سوی دیگر، قصد دارد تا نظریه‌ای متناسب با موقعیت حاضر درباره اهمیت عوامل غیر نظری اجتماعی مشروط‌کننده در معرفت عرضه کند» (مانهایم، ۱۳۸۰، ص ۳۴۰). این در حالی است که معرفت، بدون توجه به این ایده و به عنوان موضوع معرفت‌شناسی^۱ (و نه جامعه‌شناسی معرفت)، معمولاً محصول یک فرایند صرفاً نظری گسسته از عمل و فارغ از عوامل غیر نظری مشروط‌کننده تاریخی و اجتماعی دانسته می‌شود.

با وجود تأکید و بسط ایده جامعه‌شناسی معرفت توسط مانهایم، این ایده ریشه در نظریه کانتی معرفت دارد که هر چند ایده جامعه‌شناسی معرفت را مطرح نکرد، اما با طرح پرسش «چگونه معرفت ممکن می‌شود؟» تحقق یک نظریه علمی را معطوف به توضیح چگونگی شرایط فاهمه در سوژه انسانی نمود (کنوبلاخ، ۱۴۰۰، ص ۲۱؛ Adler, 1979). همان‌طور که می‌دانیم ایده کانتی، با تغییر معنای شناخت مابعدالطبیعی و تفسیر مابعدالطبیعه به مثابه یک «میل طبیعی غیرشناختی» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۲۹۰)، در عمل، توجه به «شرایط» شکل‌گیری علم را عامل اصلی توضیح یک نظریه علمی می‌دانست. این شرایط در ادامه مورد توجه نظریه پردازان اجتماعی نظیر دورکیم، مارکس و وبر قرار گرفت و سرانجام به شکل‌گیری جامعه‌شناسی معرفت منجر شد (مانهایم، ۱۳۸۰، ص ۳۹۲-۳۹۳).

بنابراین، در جامعه‌شناسی معرفت، شکل‌گیری یک نظریه علمی و تعیین ملاک صدق و کذب آن، وابسته به مابعدالطبیعه در معنای سنتی آن نیست؛ بلکه همان‌طور که مانهایم با اشاره به نیچه با صراحت بیشتری متذکر شده است، ارزیابی مشاهدات عینی در تکوین یک نظریه علمی، وابسته به کشش‌ها^۲ و سائقه‌های درونی غیر معرفتی انسان است (مانهایم، ۱۳۸۰، ص ۳۹۳). ماکس وبر، ایده نیچه درباره اهمیت شرایط تاریخی در تکوین یک نظریه علمی را اینطور توضیح می‌دهد: «بعد از نقد تکان‌دهنده نیچه از آخرین کسانی که سعادت را اختراع کردند، می‌توانیم این خوش‌بینی ساده‌لوحانه را کنار بگذاریم که علم، یا به بیان دیگر فن تسلط بر زندگی با تکیه بر علم، راهی به سوی سعادت بوده است» (وبر، ۱۳۸۷، ص ۱۶۶).

این ایده نیچه‌ای در توجه به شرایط تاریخی در تکوین یک نظریه علمی و به تعبیر وبر، رهایی از خوش‌بینی ساده‌لوحانه تلقی علم به مثابه فن تسلط بر زندگی برای رسیدن به سعادت، با ایده تبارشناسی، به‌ویژه در رساله تبارشناسی اخلاق به اوج رسید و توسط افرادی مانند میشل فوکو، به مثابه یک رویکرد نظری یا روش تحقیق در موضوعات مختلف اجتماعی از جمله علم و معرفت به کار گرفته شد. ما در ادامه به تشریح، به تبارشناسی فوکو، به‌ویژه با توجه به دو مولفه تاریخت و قدرت خواهیم پرداخت؛ اما پیش از آنکه قصد داشته باشیم تا تبارشناسی فوکو را تشریح کنیم، به دنبال آن هستیم تا از منظر حکمت اسلامی، به نقد تبارشناسی فوکو بپردازیم.

بر اساس حکمت اسلامی، برخلاف ایده کانتی، مابعدالطبیعه، قلمرویی شناختی و معرفتی است که مهم‌ترین نقش را در تکوین یک نظریه علمی برعهده دارد. چنان‌که در ادامه با تأکید بر روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه علمی اشاره خواهیم کرد، یک نظریه علمی، با تأثیر ذهن دانشمند از حقایق نفس‌الامری صورت‌بندی می‌شود و پس از آن، به جهان اجتماعی و فرهنگی منتقل می‌شود. با وجود این، در این انتقال، به‌ویژه در مقام منازعات علمی در توضیح درک صادق از حقایق نفس‌الامری، مسئله شرایط تاریخی - اجتماعی موثر بر تکوین یک نظریه علمی از جمله مفهوم قدرت نیز مطرح می‌شود. از این حیث، مطابق روش‌شناسی بنیادین، عوامل تاریخی - اجتماعی از جمله قدرت نیز بر تکوین یک نظریه علمی تأثیرگذار هستند؛ اما این تأثیرگذاری نافی نقش مابعدالطبیعه در تکوین یک نظریه علمی نیست.

با این مقدمه، مسئله این مقاله تا حدی روشن شده است. ما در این مقاله سعی خواهیم کرد با بررسی تبارشناسی میشل فوکو با تأکید بر دو مولفه تاریخت و قدرت و نقش آنها در شکل‌گیری یک نظریه علمی، آن‌را با روش‌شناسی بنیادین حمید پارسا مقایسه کنیم تا از خلال این مقایسه، معنای این دو مولفه و نقش آنها در تکوین یک نظریه علمی، بر اساس حکمت اسلامی توضیح داده شود. به نظر می‌رسد این مقایسه

1. Epistemology

2. drives

می‌تواند از یک سو نقدی به تبارشناسی فوکو مطرح کند و از سوی دیگر، به غنای بیشتر روش‌شناسی بنیادین کمک کند و جایگاه عوامل تاریخی - اجتماعی از جمله قدرت را در تکوین یک نظریه علمی، براساس مبانی حکمت اسلامی روشن کند و توضیح دهد که چه معنایی از قدرت، می‌تواند در عین توضیح تأثیر عوامل تاریخی - اجتماعی بر تکوین نظریه علمی، به حقایق نفس‌الامری و مبانی مابعدالطبیعی مقید بماند.

۲. مؤلفه‌های تبارشناسی فوکو با تأکید بر دو مفهوم تاریخت و قدرت

امروزه تبارشناسی، به‌ویژه با تأکید بر دیدگاه میشل فوکو هم به‌عنوان یک روش تحقیق و هم به‌عنوان یک رهیافت نظری مورد توجه بسیاری از پژوهشگران علوم انسانی در جامعه‌شناسی، مطالعات تاریخی، علوم سیاسی و نظایر آنهاست (برای مثال، بنگرید به: فیرحی، ۱۳۸۸، کچویان، ۱۳۸۴، تاجیک، ۱۳۸۲ و آرش حیدری، ۱۳۹۹). باوجود این، فوکو تا پیش از آنکه آثاری همچون مراقبت و تنبیه (۱۹۷۵) و تاریخ جنسیت (۱۹۷۶) را براساس تبارشناسی صورت‌بندی کند، در آثاری مانند دیرینه‌شناسی دانش (۱۹۶۹)، تاریخ جنون (۱۹۶۲) و تولد در مانگه (۱۹۶۳)، با بهره‌گیری از دیرینه‌شناسی به پژوهش می‌پرداخت و براساس قولی دیگر، پیش از دیرینه‌شناسی نیز متأثر از پدیدارشناسی بوده است (کچویان، ۱۳۸۲، ص ۱۸-۲۰)؛ هرچند در انتقال از هر یک از این ادوار به دوره دیگری، دوره قبل را نقد و در پس این نقد، روش پیشین را تکمیل کرده است (smart, 2002, P.47). با نظر به روایت‌های مختلف از تبارشناسی فوکو و نیز تمایز مذکور میان دیرینه‌شناسی و تبارشناسی و البته با نظر به موضوع این مقاله، حداقل دو ویژگی خاص در تبارشناسی اهمیت بسیار دارد.

۱-۲. تاریخیت

همان‌طور که خود فوکو یادآور شده است، تاریخی دیدن پدیده مورد مطالعه، از ویژگی‌های منحصر به فرد تبارشناسی است که هرگونه شناخت پدیده‌های اجتماعی را وابسته به زندگی، جامعه و زبانی می‌داند که تاریخ را تشکیل می‌دهند (فوکو، ۱۳۸۸، ص ۲۶). باوجود این، شاید بهتر باشد برای فهم تاریخیت^۱ در تبارشناسی، رویکرد تبارشناسی به تاریخ را با رویکرد مسیحی یا فلسفه‌های تاریخ مدرن به آن مقایسه کنیم. در نگاه مسیحی و عمدتاً ذیل نظریل مشیت الهی، فی‌المثل در نگاه آگوستینی به تاریخ، تاریخ بستر تحقق خواست و اراده الهی درباره بشر است و آگاهی از این خواست برای انسان از طریق وحی و پیام پیامبران ممکن می‌شد (شرت، ۱۳۹۳، ص ۱۸۵ و لویت، ۱۳۹۶، ص ۱۹۷-۲۰۰). در حالی که نیچه در تبارشناسی اخلاق، اخلاق مسیحی را یکی از چشم‌اندازهای تاریخی درباره اخلاق می‌داند و با نقد آن، به دنبال روایت دیگری از اخلاق است که در روایت آن، نه همچون اخلاق و تاریخ مسیحی، ذات‌گرایی ماورایی مدنظر باشد و نه همچون کلان‌روایت‌های فلسفه تاریخ مدرن شاهد نوعی روایت کلان و کلی از تاریخ باشیم (میلبنک، ۱۳۹۶، ص ۴۳۷).

به این معنا، تبارشناسی، صرفاً یک روش تاریخی یا معرفت‌شناسی تاریخی در ذیل تاریخ‌نگاری مسیحی یا فلسفه‌های تاریخ مدرن نیست؛ بلکه جایگزین فلسفه‌های تاریخ مدرن است که پس از هگل، جایگزین مابعدالطبیعه شده است. بنابراین، تبارشناسی، مدعی روایت هستی‌شناختی از تاریخ است که البته دقیقاً در تقابل با فلسفه‌های تاریخ شکل گرفته است. این تفاوت را می‌تواند در موارد زیر دنبال کرد:

۱) نفی هرگونه غایت یا تلقی کلی از تاریخ: به تعبیر فوکو، «تبارشناسی قید چشم‌ناپوشیدنی دارد: تکینه‌گی رویدادها را خارج از هر غایت‌مندی یکنواخت باز می‌شناسد و همان‌جایی مترصد رویدادهاست که کمتر از هر جای دیگری انتظارش را داریم» (فوکو، ۱۴۰۰، ص ۱۴۴). فقدان چنین رویکرد کلی و غایت‌انگاره‌ای به تاریخ، به معنای آن است که در تبارشناسی، برخلاف ایده‌های قبلی درباره تاریخ، تاریخ را نه از ابتدا تا اکنون، بلکه براساس تلاش برای شناسایی نقطه آغاز یا نقطه صفر پدیده‌ای در اکنون و حال حاضر در تاریخ روایت کنیم. به تعبیر دیگر، «تبارشناسی روایتی از تاریخ دارد که عمدتاً معطوف به مسئله زمان حال است. در تبارشناسی برخلاف روایت تاریخی سنتی، تاریخ از انتها تا اکنون روایت نمی‌شود؛ بلکه ناظر به مسئله اکنون، به تاریخ گذشته مراجعه می‌شود» (دریفوس، ۱۳۸۷، ص ۲۲۳).

۲) نفی جوهریت لحظه آغاز: اکنون که روشن شد تبارشناسی به دنبال کاویدن معکوس تاریخ از لحظه حال به گذشته برای یافتن نقطه مبدأ یا آغاز یک پدیده در اکنون یا همان تبارشناسی پدیده کنونی است، باید توجه داشت که در کشف نقطه آغاز نیز منطقی نباید به دنبال یک نقطه

۱. Historicity تاریخیت را به‌عنوان معادل این واژه از تاریخ‌گرایی برای معادل historicism متمایز کرده‌ایم.

صفر جوهری یا ذاتی برای این پدیده بود (شرت، ۱۳۹۳، ص ۱۹۱). اگر این نقطه آغاز، جوهری یا ذاتی باشد، تبارشناسی صرفاً تبدیل به یک روش صوری خواهد شد؛ در حالی که اگر تبارشناسی را وجه هستی‌شناسی یک پدیده بدانیم که در تکوین آن دخیل است، با نفی هرگونه کلان‌روایت یا تلقی کلی از تاریخ، نقطه آغاز نیز نباید واجد وجه ذاتی یا جوهری باشد. تبارشناس با بررسی تاریخ «درمی‌یابد که در پس چیزها، چیزی کاملاً متفاوت وجود دارد: نه راز ذاتی و بی‌زمان چیزها، بلکه این راز که چیزها بدون جوهرند یا جوهرشان تکه‌به‌تکه بر مبنای شکل‌هایی که با این چیزها بیگانه‌اند، برساخته شده است» (فوکو، ۱۴۰۰، ص ۱۴۷). نقطه آغاز یا مبدأ در تبارشناسی، محصول «پیشامدها، انحراف‌های ناچیز، خطاها، اشتباه‌های ارزیابی و محاسبه‌های نادرست» است (فوکو، ۱۳۸۱، ص ۳۷۸).

فوکو این ویژگی خاص برای نفی جوهریت نقطه آغاز را وامدار نیچه است. نیچه در تبارشناسی دنبال خاستگاه نمی‌رود؛ زیرا در جستجوی خاستگاه، «پیش از هر چیز تلاش می‌شود که جوهر دقیق چیز، ناب‌ترین امکان‌ش و شکل بی‌حرکت و مقدم‌ش بر هر آنچه بیرونی و عرضی است، به دست آید» (فوکو، ۱۴۰۰، ص ۱۴۴)؛ حال آنکه تبارشناسی به دنبال نفی این امور در تاریخ است. بنابراین، نفی جوهریت نقطه آغاز، تابع منطق و قاعده‌ای است که تبارشناسی برای نفی کلان‌روایت‌های فلسفه تاریخ تجدد یا ایده‌های مسیحی درباره تاریخ اتخاذ کرده است. به همین دلیل همان‌طور که میلبنک یادآور شده، نیچه و به دنبال او، فوکو، برخلاف مارکس و فروید بر هیچ پیش‌فرض شالوده‌گرایی استوار نبودند (میلبنک، ۱۳۹۶، ص ۴۳۱). اگر نیچه و فوکو نقطه آغاز ذاتی یا جوهری را برای تبارشناسی برمی‌گزیدند، ناگزیر از پذیرش کلان‌روایت‌های تاریخی بودند. «جستجوی چنین خاستگاه ذاتی، عبارت است از عارضی دانستن تمام دگرگونی‌های ناگهانی ممکن، تمام نیرنگ‌ها و تمام تغییر چهره‌ها [و در مقابل] جستجوی چنین خاستگاه فاقد ذات، اقدامی است برای برداشتن تمام نقاب‌ها تا سرانجام هویتی اولیه آشکار شود» (فوکو، ۱۴۰۰، ص ۱۴۶). این مواجهه با نقطه آغاز فاقد هرگونه ذات و جوهر، ناگزیر ما را به مفهوم مهم دیگری در تبارشناسی می‌کشاند: تضاد. «نیروهایی که در تاریخ عمل می‌کنند، نه تابع یک تقدیرند، نه تابع یک سازوکار؛ بلکه تابع تضاد مبارزه‌اند» (فوکو، ۱۳۸۲، ص ۳۸۴).

ج) تضاد و تفاوت به جای هویت و این‌همانی: اشاره شد که تبارشناسی، روشی در ذیل فلسفه نیست؛ بلکه در نظر فوکو، تبارشناسی «تاریخ، کاری برتر از آن دارد که خدمتکار فلسفه باشد و تولد ضروری حقیقت و ارزش را حکایت کند؛ تاریخ باید شناخت تفاوت‌گذار قوت‌ها و ضعف‌ها، اوج‌ها و فرودها، زهرها و پادزهرها باشد. تاریخ باید علم داروها و درمان‌ها باشد» (فوکو، ۱۴۰۰، ص ۱۵۹). از این جهت، اگر در فلسفه، به‌ویژه فلسفه کلاسیک به دنبال این‌همانی^۱ و هویت امور بودیم، در تبارشناسی، شناخت و تکوین تاریخ، محصول تضاد و تفاوت^۲ بوده و هستی‌شناسی تفاوت حاکم می‌شود (میلبنک، ۱۳۹۶، ص ۴۳۱).

با طرح ایده تضاد در تاریخ، عملاً امکان هرگونه روایت پیوسته و کلی از تاریخ نفی شده و تاریخ، محصول گسست‌های تاریخی است. «تبارشناسی ارزش‌ها، اخلاق، زهد و شناخت هرگز از جستجوی خاستگاه آنها و با نادیده گرفتن تمام اییزودهای تاریخ به منزله چیزهایی دست‌نیافتنی، عزیمت نمی‌کند؛ برعکس، تبارشناسی آنها عبارت است از تأمل و درنگ بر چیزهای خرد و اتفاق‌های آغازها، توجه بسیار دقیق به شیطنت‌های مضحک‌شان، انتظار کشیدن ظهور آنها با نقاب‌هایی سرانجام فروافتاده، با چهره دیگری» (فوکو، ۱۴۰۰، ص ۱۴۹).

از این حیث، شناخت در تبارشناسی، نه ناظر به این‌همانی تحولات تاریخی با یک ایده کلی، بلکه محصول شناخت نقاط تضاد تاریخی و تفاوتی است که در لحظه قبل و بعد از این تضاد تاریخی رقم خورده است. برای مثال، در تبارشناسی جنون، این ایده با یک کلان‌روایت تاریخی درباره جنون یا عقل شناخته نمی‌شود؛ بلکه ناظر به گسست‌های تاریخی فهمیده می‌شود که پیش و پس از آن، معنای جنون متفاوت شده و تا لحظه اکنون ادامه یافته است (کچویان، ۱۳۸۸، ص ۲۰). با طرح ایده تفاوت به جای این‌همانی، تاریخ مبتنی بر گسست و تفاوت، به جای فلسفه و این‌همانی نشسته است. اکنون می‌توان به طرح این پرسش پرداخت که اگر همه امور مبتنی بر تفاوت هستند و به تعبیری دیگر، «تاریخ صرفاً محصول جنگ و نبرد برای پیروزی گفتاری بر گفتار دیگر است» (میلبنک، ۱۳۹۶، ص ۴۴۰)، موجودیت امور، با چه منطقی تکوین می‌یابد؟

۲-۲. قدرت

دریغوس و رابینو معتقدند که در تبارشناسی فوکو، «تاریخ عرصه عملکرد مراسم قدرت است و در نتیجه بشر از یک نوع سلطه به نوعی دیگر می‌رسد» (دریغوس، ۱۳۸۷، ص ۲۱۱) و شرت، با تعبیری دیگر، رابطه قدرت و تاریخ را بیان می‌کند: «قدرت هم برساخته تاریخ است و هم برساننده آن» (۱۳۹۳، ص ۲۱۵). از این جهت، موجودیت اشیاء و امور با قدرت است که در قالب گفتمان‌ها تکوین می‌یابد. با وجود این، توضیح معنای مدنظر فوکو از قدرت، واجد مؤلفه‌هایی است که توضیح آنها به فهم تبارشناسی کمک شایان توجهی می‌کند.

۱) قدرت و نسبت میان امور سیال: قدرت در تبارشناسی، به معنای قدرت عالی و حاکمه متمرکز یا حق تصاحب و مالکیت نیست (شرت، ۱۳۹۳، ص ۲۱۰)؛ بلکه ناظر به نسبتی است که اشیاء و امور از طریق آن، به شکلی سیال و دم‌به‌دم شکل می‌گیرند (همان، ۲۱۱). این معنای از قدرت، وجه جوهری و ذاتی ندارد؛ بلکه ناظر به روابط نیت‌مندی است که در هر لحظه ممکن است میان امور و اشیایی برقرار شود. «روابط قدرت، نیت‌مند و فاقد فاعل هستند. معنای آنها ناشی از همین نیت‌مندی است. آنها به‌طور سراسری مشحون از حسابگری هستند، هیچ قدرتی نیست که بدون مجموعه‌ای از اهداف و مقاصد عمل شود» (دریغوس، ۱۳۸۷، ص ۳۱۴). بنابراین، قدرت امری منتشر است که وجه تمایز و تفاوت امور از یکدیگر را در هر لحظه‌ای معین می‌کند.

۲) قدرت و تفاوت: اشاره شد که تفاوت، مبانی توضیح تحولات تاریخی و به تعبیر دقیق‌تر، توضیح‌دهنده هستی تاریخ در تبارشناسی است. این تفاوت، از خلال روابط قدرت شکل می‌گیرد و بنابراین، «قدرت عامل بقای یک معنا و فروپاشی معنای دیگر» است (شرت، ۱۳۹۳، ص ۱۹۵). در اینجا است که قدرت، با مؤلفه اصلی معرفتی تبارشناسی یعنی تفاوت گره می‌خورد. تمایز و تشخیص هر شیء یا هر گفتمانی از شیء و گفتمان دیگر، ناشی از همین روابط قدرت است. تبارشناسی، «محصول اراده خلاقانه محض به تفاوت‌یافتن و متمایز شدن است» (میلبنک، ۱۳۹۶، ص ۴۳۷).

۳) قدرت، انضباط و انقیاد: در تبارشناسی، پس از شناسایی نقطه صفر در تاریخ، گفتمان‌ها در اثر روابط قدرت، شکل می‌گیرند؛ اما هرگونه رابطه قدرتی که شکل می‌گیرد، متضمن انضباط و انقیاد اشیاء و امور است. «موضوع محوری تبارشناسی فوکو توضیح روند پیدایش و گسترش تکنیک‌های قدرتی است که به سوی فرد جهت‌گیری شده‌اند» (دریغوس، ۱۳۸۷، ص ۲۳۶). بنابراین، قدرت با شکل دادن به روابط میان امور و برقراری نسبت‌های مختلف، در حقیقت، افراد و اشیاء را به انضباط و انقیاد می‌کشاند؛ اما این قدرت، برعکس انواع قدیمی قدرت، در حالی که موضوع خود را رؤیت‌پذیر می‌کند، خودش رؤیت‌ناپذیر است» (همان، ۲۸).

از این رو، قدرت در تبارشناسی فوکو چیزی شبیه متافیزیک است (Burkitt, 1993, p.25) که حقیقت امور را آشکار می‌کند؛ اما بحث درباره آن، به معنای بحث درباره امری رؤیت‌ناپذیر و نادیدنی است. فوکو در تبارشناسی می‌کوشد تا این قدرت انضباطی و انقیادها را آشکار کند؛ اما گریزی از آنها نمی‌یابد. بنابراین، «دستگاه‌های انضباطی به‌ویژه ارتش و مدرسه، به آرامی تکنیک‌ها و روش‌هایی را ایجاد می‌کردند که به موجب آنها آدمیان نه به‌عنوان فاعل سخن و یا نشانه‌هایی قابل قرائت بلکه به‌عنوان موضوعاتی تلقی می‌شدند که می‌توان آنها را شکل داد و کنترل کرد» (دریغوس، ۱۳۸۷، ص ۲۶۹). از این جهت، «وظیفه تبارشناسی، و اساسی‌ترین وظیفه‌اش، است که قدرت را در دست دارد» (میلبنک، ۱۳۹۶، ص ۴۳۳)؛ اما همان‌طور که اشاره شد، به دلیل ابتدای تبارشناسی بر ایده تفاوت، تبارشناسی فقط به جابجایی این رژیم‌ها اشاره می‌کند.

۴) قدرت و گفتمان: انقیاد و انضباط در تبارشناسی، محصول اعمال قدرت و بنابراین، وجه ناگزیر همه امور است. امور و اشیاء و افراد، بدون قدرت تکوین نمی‌یابند (حقیقی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۶) و چون، قدرت متضمن انقیاد است، تکوین امور همراه با انقیاد و سلطه صورت می‌گیرد. تبارشناسی می‌کوشد با توضیح گفتمان‌ها، نشان دهد که چگونه امور و اشیاء در تاریخ، از گفتمانی به گفتمان دیگر تغییر می‌یابند. به همین دلیل از نظر فوکو، «اقدامات سرکوب‌گرانه، حتی در محدودکننده‌ترین حالت خود، در واقع مولدند، چراکه به ظهور شکل‌های جدیدی از رفتار می‌انجامند، نه اینکه فقط برخی اشکال رفتار را منسوخ یا سانسور کنند» (میلز، ۱۳۹۵، ص ۶۰). تبارشناسی با تأکید بر ایده تفاوت، حقیقت امور را در تبدیل گفتمانی به گفتمان دیگر دنبال می‌کند.

۵) قدرت، حقیقت و دانش: مهم‌ترین مؤلفه قدرت در تبارشناسی، حداقل متناسب با موضوع این مقاله، ارتباطی است که قدرت با حقیقت و دانش برقرار می‌کند. فوکو دیدگاهش درباره علم را در دیرینه‌شناسی دانش و با بهره‌گیری از دیرینه‌شناسی توضیح داده است،

با وجود این، تلقی دیرینه‌شناسانه از تحولات دانش، به کلی از نگاه کلاسیک به آن متفاوت است. «در عصر کلاسیک انسان به‌عنوان نمایشگر نظم عالم، فاعل شناسنده و ابژه مورد شناخت مورد شناسایی قرار نمی‌گرفت و اگر به انسان پرداخته می‌شد به‌عنوان حیوان ناطقی در سلسله‌مراتب مخلوقات بررسی می‌شد» (دریفوس، ۱۳۸۷، ص ۸۷). بنابراین، در این نگاه، علم حقیقتی برخوردار از ضرورت ازلی و خارجی و محصولی فارغ از اقتضانات تاریخی بود؛ در حالی که مراد فوکو از اپیستمه، برخلاف اپیستمولوژی کلاسیک، یک روح تاریخی در هر دوره نیست؛ بلکه «روابط» میان علوم یک عصر است (رابینو و دریفوس، ۱۳۸۷، ص ۸۴).

این کردارهای کلامی و غیرکلامی گفتمانی هستند که اشکال مختلف اپیستمه را در هر دوره‌ای می‌سازند و بنابراین، اپیستمه، یک حقیقت ذاتی ندارد؛ بلکه محصولی از کردارهای گفتمانی محسوب می‌شود. با وجود این، چنان‌که اشاره شد، در انتقال از دیرینه‌شناسی به تبارشناسی، مفهوم قدرت، مؤلفه‌ای اساسی است. به همین جهت، فوکو در تبارشناسی بیش از آنکه دغدغه اپیستمه داشته باشد، دغدغه سازمان‌هایی مانند کلینیک، زندان و نظایر آنها را دارد که اپیستمه، محصول روابط قدرت آنهاست. از این جهت، اگر در مقام مقایسه با نگاه کلاسیک به علم باشیم، «تبارشناسی، علم [در معنای کلاسیک] نیست؛ بلکه ضد علم است و تحلیلی درباره پیدایش علوم انسانی» براساس آن اموری است که بیرون از قلمرو علم رقم می‌خورد» (دریفوس، ۱۳۸۷، ص ۳۷).

در اینجاست که مؤلفه قدرت نقشی مهم در ساخت حقیقت و دانش ایفا می‌کند. اشاره شد که «از دیدگاه تبارشناس، هیچ‌گونه ماهیات ثابت، قوانین بنیادین و یا غایات متافیزیکی در کار نیست» (همان، ۲۰۶) و تاریخ برای تبارشناس، عرصه گسست‌ها و تصادفات است. به همین دلیل، دانش برخلاف نظریه افلاطونی که محصول فراروی از ظاهر امور به باطن و صورت مثالی آنها بود، برای تبارشناس امر برساخته قدرت است و باطن امور، محصول ظاهر آنها است (همان). بنابراین، ما در تاریخ اندیشه، نه با اندیشه‌های صرف نظری و منطقی، بلکه با رژیم‌های حقیقتی روبه‌رو هستیم که محصول روابط قدرت در هر دوره‌اند. دانش، نه همچون دوره کلاسیک، محصول روگرفت ذهن انسان از سوژه بیرونی و نه حتی همچون نگاه کانتی، محصول برون‌فکنی طرح سوژه بر شیء فی‌نفسه، بلکه محصول «قرار گرفتن در درون شبکه‌ای از روابط قدرت» در قالب گفتمان‌هاست (همان، ۲۴). گفتمان‌هایی که هرکدام تباری تاریخی دارند و هرکدام از دیگری، براساس قدرت، تفاوت می‌یابند (محمدپور، ۱۳۹۶، ص ۳۲). در همین نقاط تفاوت است که اپیستمه‌ها به متن آمده و از متن به حاشیه می‌روند و «تبارشناسی در پی ایجاد فرصتی برای ابراز اشکال تحت سلطه معرفت و اندیشه‌هایی است که به واسطه سلطه نظریه‌های عام به سکونت کشانده شده‌اند» (دریفوس، ۱۳۸۷، ص ۳۸). بنابراین، همان‌طور که میلز اشاره می‌کند، «غیرممکن است که قدرت بدون دانش اعمال شود و غیرممکن است که قدرت منشأ دانش نباشد» (میلز، ۱۳۹۵، ص ۱۱۳).

۳. روش‌شناسی بنیادین

اشاره شد که تبارشناسی، اگرچه با منطقی متفاوت، اما در استمرار نظریه‌های جامعه‌شناسی معرفت قرار دارد که چگونگی تکوین یک نظریه علمی را توضیح می‌دهند. با ایده کانتی، مابعدالطبیعه در معنای سنتی آن، به‌عنوان مقوم نظریات علمی به حاشیه رفت^۱ و التفتات به شرایط ماتقدم^۲ سوژه در شکل‌گیری یک نظریه علمی به‌عنوان مقومات توضیح نظریات علمی پذیرفته شد. در ادامه، این شرایط به شرایط اجتماعی و تاریخی تبدیل شد و از اینجا، نظریات مختلف جامعه‌شناسی معرفت سربرآورد.

تبارشناسی در استمرار و تکمیل توضیح این شرایط، به گفتمان به‌عنوان شرایط شکل‌گیری دانش توجه دارد و از این جهت، دو مؤلفه تاریخت و قدرت، سهم بسزایی در توضیح یک نظریه علمی می‌یابد. در مقابل، روش‌شناسی بنیادین که از مبانی فلسفه اسلامی استنباط شده، روش‌شناسی است که قصد دارد تعاملات میان اصول ثابت و متغیر یک نظریه علمی را توضیح دهد. در این روش‌شناسی، در کنار

۱. از نظر کانت، زمان و مکان یا مقولات فاهمه، اگر به شکل متعالی و لایه‌شده در نظر گرفته شوند، نقشی در علم ندارند؛ اما آنها نقشی تنظیمی دارند. این مبانی تا زمانی که نقش تنظیمی (regulative) در ذهن انسانی ایفا کنند و مدعی علمی بودن نباشند، منظم‌کننده ذهن انسان نیز هستند؛ اما مشکل زمانی رخ می‌نماید که به‌جای نقش تنظیمی و لایه‌شده، از آنها توقع نقش تقویمی (constitutive) و قوام‌بخش به علم داشته باشیم. از این رو، کانت در جدل مابعدالطبیعه به‌عنوان یک میل طبیعی ذهن انسان را می‌پذیرد؛ اما به‌هیچ‌وجه مابعدالطبیعه علمی را ممکن نمی‌داند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۲۴۷).

توجه به اقتضانات متغیر تاریخی، به آن هسته مرکزی و ثابت و اتصال هر نظریه با حقیقت نفس‌الامری سازگار با خودش نیز توجه می‌شود. به همین جهت، در این روش‌شناسی سعی شده است تا در عین حال که شرایط تاریخی و اجتماعی مؤثر بر تکوین یک نظریه علمی لحاظ می‌شود، از نقش مابعدالطبیعه در تقویم یک نظریه علمی صرف نظر نشود.

در یک تعریف کلی، روش‌شناسی بنیادین، «مجموعه مبانی و اصول موضوعه‌ای که نظریه علمی براساس آن شکل می‌گیرد، چارچوب و مسیری را برای تکوین علم پدید می‌آورد که از آن با عنوان روش‌شناسی بنیادین یاد می‌شود» (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۸). براساس این روش‌شناسی، «هر نظریه برای شکل‌گیری و تکوین تاریخی خود از برخی مبانی معرفتی و نیز زمینه‌های غیرمعرفتی بهره می‌برد. مبانی معرفتی با آنکه با شیوه‌های منطقی در تکوین تاریخی نظریات دخیل‌اند، ارتباطات منطقی نفس‌الامری نیز با نظریه دارند؛ اما مبادی وجودی معرفتی و غیر معرفتی عواملی هستند که در حوزه فرهنگ [و تاریخ] حضور به هم رسانده و به همین دلیل شناخت ارتباط این عوامل با نظریات علمی به منزله شناخت رابطه نظریه با فرهنگ است» (همان، ۷).

در توضیح نحوه چگونگی این رابطه، از استعاره پوپری سه‌جهان، البته با تعدیل در مبانی بهره برده شده است. در این روش‌شناسی با سه جهان مواجه هستیم: جهان اول، مقام نفس‌الامر یک نظریه است که معمولاً در مابعدالطبیعه به آن پرداخته می‌شود. این حقایق نفس‌الامری، فراتاریخی‌اند و به اقتضاء انتقال از یک فرد به فرد دیگر یا از یک جامعه و تاریخ به جامعه و تاریخ دیگر تغییر نمی‌کنند؛ جهان دوم، نظریه را در ظرف آگاهی و معرفت عالم بررسی می‌کند. این جهان، جهان ذهنی عالم است که حقایق نفس‌الامری را دریافت می‌کند؛ اما جهان سوم، مقام اثبات نظریه علمی در جهان اجتماعی و تاریخی است. در ادامه اقتضانات این سه جهان در مقایسه با تبارشناسی بررسی می‌شود.

- جهان اول، حقایق نفس‌الامری: جهان نخست، ابعاد منطقی و معرفتی نظریه است. هر نظریه‌ای «نخست به لحاظ نفس‌الامر خود، با برخی تصورات و تصدیقات آغازین همراه است، این تصورات و تصدیقات اگر بدیهی یا بالضروره راست نباشند، به‌عنوان اصل موضوعی یا مصادره که در دانشی دیگر برای متعلم اثبات شده است، لحاظ می‌شود» (همان، ۱۰). مبانی و اصول موضوعه هر علم را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد: مبانی هستی‌شناختی، مبانی معرفت‌شناختی، و مبانی انسان‌شناختی، و مبانی مربوط به سایر علوم (همان). بنابراین، هر اندیشه به حسب ذات و نفس‌الامر خود، دارای مجموعه‌ای از لوازم و روابط منطقی است. هر نظریه بر برخی اصول موضوعه و مبادی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و مانند آن مبتنی است و براساس روش خاصی شکل می‌گیرد که از آن مبادی است و ملزومات منطقی مختص به خود را نیز دارد و این مسئله نشان می‌دهد که یک نظریه در عرصه فرهنگ نیز مستقل از مبانی و ملزومات خود نمی‌تواند شکل بگیرد (همان، ۱۴).

با نظر به تعریف علامه طباطبایی از نفس‌الامر، یعنی ثبوت وجود و ماهیت و مفاهیم اعتباری عقلی که ملاک صدق قضایا، مطابقت با آنهاست و بنابراین، ثبوت نفس‌الامری، مطلقاً اعم از ثبوت ذهنی و خارجی است (۱۳۸۶، ص ۳۸)، به نظر می‌رسد بحث از این جهان، در مابعدالطبیعه به معنای سنتی آن محقق می‌شود. از این جهت برخلاف تحولات مابعد‌کانتی، در روش‌شناسی بنیادین نقش مقوم مابعدالطبیعه در تکوین یک نظریه علمی به محقق نمی‌رود؛ بلکه این نقش به نحوی مؤثر و مقوم، به رسمیت شناخته می‌شود.

- جهان دوم، نفس عالم: جهان دوم، ناظر به ابعاد وجودی نظریه‌پرداز یا عالم است که خود به دو بخش زمینه‌های وجودی معرفتی و زمینه‌های وجودی غیر معرفتی تقسیم می‌شود. در این حوزه، تأثیر خود عالم از زمینه‌های معرفتی تشریح می‌شود؛ زیرا «عمیق‌ترین لایه‌های فرهنگی و اجتماعی، لایه‌هایی است که عهده‌دار تفسیر انسان و جهان است ... به‌عنوان مثال، نظریه‌های علم مدرن در قرن نوزدهم و بیستم، پس از ورود بنیان‌های معرفتی آنها در سده‌های پس از رنسانس شکل گرفتند. این نظریه‌ها اگرچه در چارچوب رویکردها و مکاتب مختلف پدید آمدند، اما همه آنها با روش مدرن علم تولید شده‌اند و این روش متأثر از تفسیر جدیدی بود که فرهنگ غرب در دوران جدید از عالم و آدم ارائه داد» (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۵).

افزون‌براین، زمینه‌های وجودی غیر معرفتی، زمینه‌هایی هستند که می‌توانند فعالیت علمی عالم را در جهتی خاص رونق بخشند یا افول دهند. به‌عنوان مثال، «در فرهنگ‌هایی که حقایق علمی با صرف نظر از معرفت و آگاهی فردی و اجتماعی به رسمیت شناخته می‌شوند و تأملات عقلی و دریافت‌های شهودی و وحیانی نسبت به آن حقایق در بین عالمان و نخبگان علمی آنان حضور زنده دارند، تأثیر زمینه‌های معرفتی در آنها فعال‌تر است. به بیان دیگر، عوامل غیر معرفتی تحت تأثیر زمینه‌های معرفتی در جهت تکوین نظریه‌های علمی فعال می‌شوند» (همان، ۲۰).

براساس مبانی حکمت اسلامی، دریافت حقایق علمی از جهان اول در جهان دوم، از طریق اتحاد با عقل فعال و براساس قاعده عقل و عاقل و معقول حاصل می‌آید (صدرالمتالهین، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۲۴۳).^۱ در اینجا نوع انسان‌شناسی یا علم‌النفس حکمت اسلامی تأثیر بسیار زیادی در توضیح یک نظریه علمی دارد. در حکمت متعالیه، با تلقی انسان (و دیگر ممکنات) به مثابه عین ربط به علت حقیقی و جلوه‌ای از جلوه‌های آن هستند (همان، ج ۲، ص ۲۹۲)،^۲ در عمل، امکان استقلال ممکنات از واجب‌الوجود و نفی مابعدالطبیعه ممکن نخواهد بود. در این تلقی، اساساً امکان شک دکارتی منتفی است، چه برسد به طرح ایده تاریخت که استقلال ممکنات از واجب‌الوجود بالذات را مفروض گرفته و انسان را در قلمرو امکانات تاریخی بی‌پایان رها می‌کند.

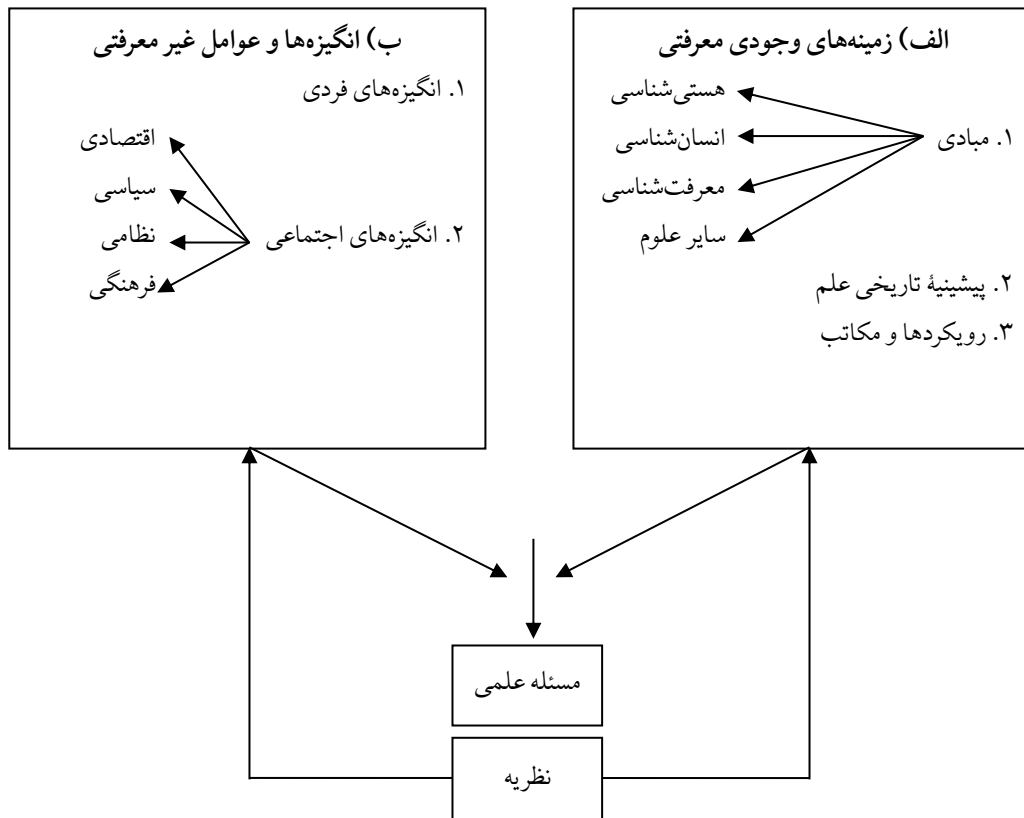
براساس روش‌شناسی بنیادین، در روند شکل‌گیری یک نظریه مشخص یا تمایز یک نظریه از نظریه‌ای دیگر، بعد از تغییراتی که در ذهن نظریه‌پرداز رخ داده، یک گام اساسی و مهم دیگر باقی می‌ماند. تنها وقوع تغییرات در حوزه مبانی معرفتی و غیر معرفتی مؤثر بر عالم به شکل‌گیری یک نظریه جدید یا دیدگاه علمی بدیع منجر نمی‌شود؛ بلکه باید «مسئله‌ای» خاص مطرح شود که مختص به آن نظریه است تا یک نظریه خاص و متمایز نسبت به گذشته شکل بگیرد. برای مثال، باید یک مسئله خاص در علوم طبیعی یا انسانی برای عالم در عصری خاص مطرح شود تا نظریه او از اسلافش متمایز شود. «مسئله علمی، پدیده‌ای است که در شرایط مختلف تاریخی، تحت تأثیر عوامل معرفتی و غیر معرفتی پدید می‌آید و مسئله پدیده‌ای است که در اثر ناسازگاری در درون یک مجموعه فرهنگی به وجود می‌آید و به همین دلیل امری نسبی و تاریخی است» (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۲۰).

- جهان سوم، جهان جامعه و تاریخ و فرهنگ: جهان مربوط به پس از شکل‌گیری نظریه است. در واقع، «یک نظریه، پس از شکل‌گیری در تعامل با محیط معرفتی و اجتماعی خود قرار می‌گیرد و خود به همراه آثاری که به دنبال می‌آورد، به زمینه‌های وجودی معرفتی و غیر معرفتی تاریخی ملحق می‌شود و بدین ترتیب، می‌تواند مسائل علمی جدیدی را ایجاد کند و یا آنکه امکان نظریات علمی نوینی را پدید آورد» (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۲۱). این جهان، همان قلمرویی است که در نظریات جامعه‌شناسی معرفت، به عنوان شرایط شکل‌گیری علم قلمداد می‌شود و هر نظریه‌ای وجهی از آن را توضیح داده است. تبارشناسی به‌ویژه با تأکید بر «قدرت»، توضیح خاصی از این قلمرو داده که در آن، هر اپیستم معرفتی تحت تأثیر روابط قدرت شکل می‌گیرد و با تغییر این روابط، اپیستم‌ها تغییر می‌کنند.

در روش‌شناسی بنیادین، به‌ویژه در جهان سوم، به طرح مسئله مهم تبارشناسی درباره چگونگی تغییر اپیستم‌ها اشاره شده است؛ اما طبیعتاً با تلقی متفاوتی که از جهان سوم و قلمرو تاریخ، جامعه و فرهنگ در این نظریه وجود دارد، صورت‌بندی این تغییر متفاوت خواهد بود. در این نظریه، اشاره شده است که «ورود نظریه علمی از فرهنگ مولد به فرهنگ مصرف‌کننده، می‌تواند دو صورت داشته باشد: مصرف و مواجهه فعال و مواجهه و مصرف منفعل» (همان، ۲۳). در الگوی مواجهه فعال که یکی از نمونه‌های تاریخی آن، مطابق با این روش‌شناسی، مواجهه فرهنگ اسلامی سده‌های نخستین با تمدن یونانی است، «فرهنگ مصرف‌کننده در انتخاب نظریه، قدرت‌گزینش داشته و نظریه‌هایی را برای حل مسائل داخلی خود یا حتی مسائلی که در اثر ارتباط با فرهنگ دیگر برای آن پیش آمده است، با لحاظ زمینه‌های معرفتی و انگیزه‌ها و عوامل غیر معرفتی خود انتخاب می‌کند. در این حال نظریه به‌هنگام انتقال توسط مصرف‌کننده بازخوانی و در صورت لزوم بازسازی می‌شود» (همان).

۱. العاقل، يتحد بالمعقول و النفس الخياليه و الحسيه يتحد بصورها الخياليه و الحسيه.

۲. كلما يترائي في عالم الوجود انه غيرالواجب المعبود، فانما هو من ظهورات ذاته و تجليات صفاته التي هي في الحقيقه عين ذاته.



با نظر به این طرح مسئله، در ادامه آمده است که چگونه پارسانیا سعی کرده است تا رابطه علم و قدرت را به نحوی متمایز با نظر به دو مفهوم اصلی تبارشناسی یعنی تاریخت و قدرت توضیح دهد که در عین حال، نقش مقوم مابعدالطبیعه در علم (ارتباط جهان اول و دوم) را نادیده نینگارد؟

۳-۱. توجه به نکثر در تاریخ در عین تقید به مابعدالطبیعه

پیشتر اشاره شد که تبارشناسی در ادامه ایده کانتی، چگونه هرگونه «ضرورت» مابعدالطبیعی در تکوین یک نظریه علمی را کنار نهاده و پیشرفت علوم را به تعبیر نیچه، ناشی از کشش‌ها و سائقه‌های درونی و به‌طور خاص، برخاسته از اراده معطوف به قدرت می‌داند. به تعبیر دیگر، مسئله مابعدکانتی علم این است که اگر علم انسانی یک‌بار به ضرورت تحقق یافته باشد، پس چگونه می‌توان امکان‌های متعدد دیگری را برای «پیشرفت علوم» در نظر گرفت و مسئله تغییر و تحول علم را توضیح داد؟ به همین دلیل است که در نظر کانت، «غرض وجودی انسان روشنگری، در همین پیشرفت [علوم] است» (کانت، ۱۳۷۰، ص ۵۳) و متافیزیک سنتی که توضیح‌دهنده دین در دوره کلاسیک محسوب می‌شود، باید در محکمه عقل ناظر به این علم روبه‌پیشرفت، مورد نقد قرار گیرد تا انسان روشنگری، از صغارت خودکرده رها شود. (وجه بنیادین روشنگری، یعنی به درآمدن انسان‌ها از کودکی خودکرده‌شان، بیش از همه در امور دینی) است (همان، ۵۵). حال پرسش این است که پارسانیا چگونه در عین تقید به ضرورت مابعدالطبیعی و نقش مقوم آن در علم، می‌تواند توضیحی برای تغییر و تحول علوم در بستر اجتماعی و تاریخی داشته باشد؟ در اینجا به اقتضاء محدودیت‌های مقاله، دست‌کم به دو ایده اشاره می‌شود.

(۱) انسان به‌مثابه نوع متوسط: به‌لحاظ انسان‌شناسی، پارسانیا با استعانت از ایده نوع متوسط در حکمت متعالیه در تعریف انسان، از یکسو تقید معرفتی انسان به مابعدالطبیعه را لحاظ کرده و از سوی دیگر، به تاریخ و جامعه به‌مثابه قلمرو تغییرات علمی توجه کرده است. بر مبنای «رویکردی که صدرالمآلهین به انسان دارد، جامعه [و تاریخ] صرف‌نظر از اثبات ترکیب حقیقی آن، صور متنوعی پیدا می‌کند و ما با جهان‌های اجتماعی [و تاریخی] متفاوتی روبه‌رو هستیم. البته این دیدگاه به قیاس ناپذیر بودن و تباین همه‌جانبه این جهان‌ها منجر

نمی‌شود. دلیل ادعای پیش‌گفته این است که صدرالمتألهین انسان را نوع متوسط می‌داند. از نظر او انسان اولاً با علم و عمل خود [به‌نحو ضروری] متحد می‌شود؛ یعنی علم و عمل از عوارض زائد و منضم به ذات انسان نیستند؛ بلکه در تکوین هویت و حقیقت او دخیل‌اند و ثانیاً دامنه آگاهی و عمل انسان برخلاف حیوانات به‌دلیل وسعت معرفت و اراده او بسیار گسترده و متنوع است» (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۴۴-۱۴۵). با تلقی انسان به‌مثابه نوع متوسط، امکان تحقق «انواع متأخر» بی‌شماری از گفتمان‌های علمی در بستر تاریخ وجود خواهد داشت، بدون آنکه گرفتار نسبی‌گرایی و تاریخت‌تبارشناسی شویم. این ایده انسان‌شناختی، از حیث معرفتی با ایده اعتباریاتی که پارسانیا از علامه طباطبایی و شهید مطهری رحمتهما وام گرفته است، توضیح مکفی می‌یابد.

۲) پارسانیا با بهره‌گیری از طرح مسئله مشهور به اعتباریاتی توسط علامه طباطبایی رحمتهما (۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۷۶-۱۳۶۶، ص ۱۸۷-۱۸۹) که به دو دسته قبل و بعد از اجتماع تقسیم می‌شود، نسبت تکثر گفتمان‌های علمی در تاریخ را توضیح می‌دهد. به‌گمان پارسانیا «نظام اجتماعی [یا گفتمان]، یک نظام اعتباری است که از یک هویت ارادی و انسانی برخوردار است و با وضع قوانینی که به اعتبار و خواست انسان‌هاست، شکل می‌گیرد؛ اما مقررات و قوانین نظام اجتماعی، گرچه اعتباری و ارادی است، آثاری تکوینی دارد که خارج از ظرف اراده و خواست انسان بوده و حقیقی است» (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۱۴). او که بر اعتباریاتی عقل عملی تمرکز بیشتری دارد، معتقد است: «اعتباریاتی عقل عملی، در متن واقعیت‌های انسانی، اجتماعی، تاریخی و فرهنگی قرار می‌گیرد» (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۹۵).

در مقام مقایسه با تبارشناسی، اعتباریاتی اجتماعی در نظر پارسانیا، مولد گفتمان‌هاست؛ اما این اعتباریاتی به‌دلیل رابطه با اعتباریاتی عقل نظری، منتهی به برساخت‌گرایی فوکویی نمی‌شوند و «مانع از این می‌شود که همه حقایق و معانی‌ای که در معرض اندیشه بشری قرار می‌گیرند، در محدوده اعتباریاتی انسانی باشند و به‌صورت پدیده‌های تاریخی درآیند» (همان، ص ۹۶). محصول اعتباریاتی برخاسته از اراده‌های انسانی، گفتمان‌های متعدد و متکثر است؛ اما این گفتمان‌ها «به‌واسطه انسانی که بر مبنای حرکت جوهری وجودی خود، جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاست، از مسیر حرکت به عرصه آگاهی وارد می‌شود و در آنجا با صور علمی که حقایق مجرد و غیر مادی هستند، اتحاد وجودی و نه مفهومی یا ماهوی پیدا می‌کند. به‌دنبال آن نفس آدمی چون با حفظ وحدت خود، دارای مراتب است و مشتمل بر همه قوای ادراکی و تحریکی است، پس از اتحاد با صور مجرد علمی به اقتضاء آن صور، رفتار خود را سامان می‌دهد. انسان با فراگیری معانی‌ای که در حرکت جوهری با آنها متحد می‌شود، چون به‌لحاظ وجودی و انتولوژیک مجرد و غیر مادی هستند.

۱) بر دامنه تجرد و کمال خود می‌افزاید؛

۲) باوجود کثرتی که در جهان مادی و فردی دارد، به‌دلیل اتحادی که افراد [انسانی] با یک وجود مجرد دارند، با یکدیگر وحدت و اتحادی پیدا می‌کنند که منافی کثرت و تعدد آنها نیست» (همان، ۱۸۴).

پارسانیا با صراحت بیشتری، تاریخ را بستر تحقق این گفتمان‌ها یا جهان‌های اجتماعی می‌داند و تفاوت دیدگاه خود با ایده تاریخت‌تبارشناسی را در عین ارائه توضیحی درباره اهمیت بسترهای تاریخی در تکوین معرفت، این‌طور بیان می‌کند. «صورت و معنای علمی به وساطت نفس انسان و گاهی نیز با تصرفی که انسان در آن می‌کند، از سپهر معنوی و ثابت خود با افق حیات انسانی وارد می‌شود و عرصه هویت فرد و جامعه را تصرف می‌کند. از آن پس، لوازم و پیامدهای معرفتی و رفتاری خود را در بستر تاریخی و تمدنی به‌دنبال می‌آورد. استقرار یک نظام معنایی سبب اضمحلال افراد در صورتی نمی‌شود که از مسیر وجود آنها پا به عرصه تاریخ گذاشته‌اند. بنابراین، الزامات معنایی و صور تاریخی و تمدنی منوط و مشروط به توقف افراد در موقف تاریخی آنان است. با عبور انسان از یک نظام معنایی [یا گفتمان] و ورود به او به نظام معنایی [یا گفتمانی] دیگر، هم نوع نوینی از انسان پدید می‌آید و هم فرهنگ و جهان اجتماعی [یا گفتمان‌های] جدیدی شکل می‌گیرد» (همان، ۱۸۵). چنان‌که در روش‌شناسی بنیادین اشاره شد، این تحول تاریخی نظام‌های معنایی یا گفتمان‌ها، در قالب دو نوع الگوی فعال و منفعل شکل می‌گیرد و در الگوی فعال، گفتمان مقصد، با داشتن قدرت گزینش، امکان بازسازی یک نظریه علمی یا به تعبیری دیگر، بازسازی گفتمان جدیدی را می‌یابد (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۲۳). اکنون باید به توضیح مفهوم و معنای قدرت در حکمت اسلامی و تفاوت یا شباهت آن با تبارشناسی پرداخت.

۳-۲. قدرت در میانه ضرورت و امکان

با نظر به اینکه در روش‌شناسی بنیادین، یک نظریه علمی در جهان دوم و سوم تحت تأثیر جهان اول و حقایق نفس‌الامری شکل می‌گیرد، به نظر می‌رسد باید مفهوم قدرت و نسبتی که با علم، در جهان سوم برقرار می‌کند را در جهان اول دنبال کرد؛ زیرا آنچه در جهان سوم به ظهور می‌رسد، مطابق این روش‌شناسی نمی‌تواند منقطع از جهان اول و حقایق نفس‌الامری آن باشد. با نظر به اینکه در حکمت اسلامی، واجب‌الوجود بالذات را می‌توان نماد نفس‌الامر دانست و قلمرو انسانی را جهان دوم تلقی کرد، اگر بخواهیم طرح مسئله تبارشناسی را در ارتباط با نقش قدرت در تکوین علم در حکمت اسلامی بجوییم، احتمال باید این مسئله را در مباحث مربوط به علم و قدرت، در خداوند و انسان دنبال کنیم.

قدرت در میان متکلمان و حکمای مسلمان، دو تعریف مشهور دارد. در تعریف متکلمان یعنی «صححه الفعل و التکرر» (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۷۵؛ شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۷۹؛ حلی، ۱۴۱۳، ص ۴۵۳؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۱۱۴ و تفتازانی، ۱۴۰۹، ص ۸۹)، «صحت» به معنای امکان در نظر گرفته شده (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۲۶۹؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۴۹ و تفتازانی، ۱۴۰۹، ص ۸۹) و از آنجا که امکان، ملازم ماهیت است، این تعریف نمی‌تواند درباره واجب‌الوجود بالذات یعنی خداوند صادق باشد؛ زیرا ماهیت و امکان در قلمرو الهی راهی ندارد. بنابراین، این تعریف، صرفاً می‌تواند در حیطه قدرت انسانی باشد؛ زیرا قدرت در انسان، علت تامه نیست و تعلقش به انجام فعل یا ترک آن، مساوی است؛ درحالی‌که فاعلیت خداوند، برخاسته از اراده ازلی و ذاتی اوست و شامل این تعریف نمی‌شود (مهرکی، ۱۳۹۱، ص ۹۲).

اما تعریف حکمای مسلمان از قدرت، «کون الفاعل بحیث إن شاء فعل و ان لم یسأ لم یفعل» است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۹؛ همو، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۷۳؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۰۹؛ صدرالمتهلین، ۱۳۶۳، ص ۲۶۸؛ همو، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۱۱۳، همان، ج ۲، ص ۲۲۴؛ همان، ج ۳، ص ۱۱، همان، ج ۶، ص ۳۱۸، سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۷۶، همان، ج ۳، ص ۶۱۵) است. این تعریف دوم است که می‌تواند هم بر قدرت الهی و هم بر قدرت انسانی صادق باشد. توضیح آنکه از حیث منطقی، صدق قضیه شرطیه نه به صدق یا کذب مقدم و تالی، بلکه به استلزام مقدم و تالی وابسته است. در اینجا مقدمه قضیه اول، یعنی «ان شاء فعل» می‌تواند دائماً واقع شود و در عین حال مقدم قضیه دوم، یعنی «ان لم یسأ لم یفعل» است که می‌تواند دائماً واقع نشود (صدر، ۱۴۲۵، ج ۶، ص ۳۱۸؛ رازی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۹). اگر صدق قضیه شرطیه به صدق مقدم یا تالی وابسته بود، قدرت الهی مستلزم امکان و نفی ضرورت ذاتی می‌شد؛ اما از آنجا که صدق در قضیه شرطیه، وابسته به استلزام دو مقدمه است، این تعریف متضمن نفی ضرورت ذاتی نخواهد بود. بنابراین، قدرت الهی به استلزام مقدم و تالی وابسته است و به همین دلیل لازم نیست گاه اراده الهی و به تبع آن، فعل تحقق داشته باشد (ان شاء فعل) و گاه اراده تحقق نداشته و به تبع آن فعل ترک شود (ان لم یسأ لم یفعل) (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۵۱). از نگاه حکمای اسلامی واجب‌متعال در فاعلیت خود، غرضی زائد بر ذاتش ندارد که با تغییر غرض، اراده نیز تغییر کرده یا گاه تحقق نداشته باشد. بنابراین، اراده الهی، واجب و دائمی بوده و به تبع آن، فاعلیت خداوند نیز وجوب و دوام دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۳۶۷؛ صدر، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۱۱۲، سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۶۱۴).

حال اگر اراده واجب‌تعالی را علم به نظام احسن بدانیم که عین وجود خداوند است، رابطه علم و قدرت در این دیدگاه روشن خواهد شد؛ زیرا واجب‌تعالی، فاعلی است که براساس اراده خود، یعنی علم به نظم احسن فاعلیت داشته و اعمال قدرت می‌کند. بنابراین، محدودیتی که در معنای قدرت الهی لحاظ می‌شود، محدودیتی از جانب بیرون از ذات نیست؛ بلکه ناظر به این است که اراده الهی به نظام احسن تعلق می‌گیرد و نظام احسن، مقتضی علم و حکمت الهی است که از صفات ذاتی خداوند است.

اما درباره اطلاق این تعریف به قدرت انسانی، یعنی جهان دوم، باید توجه داشت که با نظر به تعریف قدرت به شکل قضیه شرطیه فوق و این قاعده که صدق قضیه شرطیه وابسته به صدق مقدم یا تالی نیست، این تعریف می‌تواند به قدرت محدود انسانی نیز اطلاق شود. در انسان، از آنجا که مشیت انسان، زائد بر ذات اوست و بنابراین، اراده او، بالغیر است، اگر فعلی را ترک کند (یعنی مقدمه اول صادق نباشد)، خللی در تعریف قدرت مطابق قضیه فوق ایجاد نمی‌شود؛ زیرا استلزام مقدم و تالی نفی نشده است. بنابراین، تعریف پیش‌گفته هم بر انسان صادق است که مشیت و اراده‌اش زائد بر ذاتش است و هم شامل خداوند متعال می‌شود که مشیت او عین ذات اوست؛ زیرا صدق این تعریف هم می‌تواند به دائمی و ازلی بودن قدرت الهی اشاره کند و هم قدرت زمانی و موقعیتی انسان را توضیح دهد. توضیح آنکه انسان،

به‌حسب اینکه وجوب و ضرورت وجودش، بالغیر است، واجد معنایی از قدرت است که در امکان قرار دارد و قوه فعل محسوب می‌شود و ترجیح وجود یا عدم بر دیگری، محتاج مرجحی زائد بر ذات انسان و از ناحیه علت‌العلل است؛ به همین جهت، قدرت انسان، وابسته به قدرت دیگری است و قدرت ذاتی انسان، ذاتی و دائمی نیست؛ درحالی‌که قدرت در واجب‌الوجود بالذات، قوه و امکانی نیست که نیازمند مرجحی برای تحقق باشد؛ بلکه فعلیت محض است.

این معنای از قدرت، برخلاف تعریف قدرت در تبارشناسی، همواره مقید به علم باقی می‌ماند؛ زیرا:

(۱) اشاره شد که درباره خداوند قدرت و اراده با نظر به نظام احسن، مقید به علم است که از صفات ذاتی خداوند محسوب می‌شود؛
 (۲) درباره انسان نیز با توجه به تعریف انسان در حکمت اسلامی به‌مثابه ممکنی که ضرورت وجودش، بالغیر است و وجود ربطی دارد، این قدرت اگرچه دائمی نیست، اما در صورت تحقق نیز وابسته به قدرت الهی خواهد بود. از این حیث نیز قدرت انسان، وابسته به علم اوست و اعمال قدرتی که مقید به علم نباشد، ناظر به نظام احسن نبوده و باطل است. به همین دلیل است که نظام‌های معنایی و علمی که به‌واسطه انسان و گفتمان‌های انسانی شکل می‌گیرد، در عین تکرر، برخلاف گفتمان‌های تبارشناسی فوکویی، قابلیت مطابقت یا عدم مطابقت با حقایق نفس‌الامری می‌یابد و صدق و کذب در آنها معنادار خواهد بود. به‌علاوه با تعریفی که در حکمت متعالیه از انسان، به‌مثابه نوع متوسط ارائه شد، انسان می‌تواند با اختیار خویش، انواع متعدد و متکثری از روابط قدرت و به تبع گفتمان‌های متکثری را متناسب با قدرت الهی محقق کند و پیشرفت علوم را توضیح دهد.

۴. جمع‌بندی و مقایسه دوروش

اشاره شد که تبارشناسی در ادامه مسیری است که علم و معرفت در جهان غرب از دوره کانت به بعد طی نموده است. کانت در استمرار شک دکارتی، سعی کرد تا به پرسش از شرایط و امکان شکل‌گیری علم پاسخ دهد. او این امکان‌ها را در سوژه انسانی توضیح داد و ضرورت‌های علمی را نه تابع ضرورت‌های مابعدالطبیعی خارجی، بلکه تابع ضرورت‌های پدیدارشناختی سوژه دانست. این شرایط و امکان‌ها با شکل‌گیری جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی معرفت به قلمرو حیات اجتماعی منتقل شد. چنان‌که دورکیم، مارکس، نیچه و با تصریح بیش از آنها مانهایم متذکر شده‌اند، این جامعه و حیات اجتماعی و موضوعات مرتبط با آن از جمله طبقه، کشش‌های درونی، اراده معطوف به قدرت و نظایر آنهاست که موضوع علم را از قلمرو امکان به ضرورت می‌کشاند.

با طرح ایده تبارشناسی، مفهوم قدرت به‌مثابه مهم‌ترین مفهومی شناخته شد که مقوم علم و ضرورت‌های علمی است و با توجه به سیالیت قدرت در معنای نیچه - فوکویی که ناظر به تاریخت آن است، پیوسته‌ها به تبع تغییر گفتمان‌ها متغیر خواهند بود. در اینجا چنان‌که اشاره شد، به دلیل نفی نگاه مابعدالطبیعی و سیالیت تاریخی قدرت، دیگر هیچ مرجع نفس‌الامری برای تعریف علم براساس ایده مطابقت و این‌همانی باقی نمانده است؛ بلکه ایده «تفاوت» گفتمان‌ها، هستی امور را مشخص کرده و به تبع، از حیث معرفت‌شناختی، مهم‌ترین وجه تشخیص و تمایز یک نظریه علمی از نظریه علمی دیگر خواهد بود.

در مقابل، روش‌شناسی بنیادین پارسانیا سعی دارد تا در عین توجه به نقش مقوم مابعدالطبیعه (و نه تنظیم‌کننده آن) در شکل‌گیری یک نظریه علمی، به نقش و تأثیر زمینه‌های اجتماعی و تاریخی (جهان دوم و سوم) در فرایند تکوین علم نیز توجه کند. از این جهت به نظر می‌رسد توجه به توضیح حکمای مسلمان درباره تعریف قدرت و رابطه آن با علم در خداوند و انسان بتواند توضیح مناسبی از نسبت علم و قدرت در تکوین یک نظریه علمی بدهد. با نظر به این معنا از قدرت که نسبتی با قدرت الهی دارد، انسان معتقد به مابعدالطبیعه می‌تواند نظریات علمی را ذیل نگاه حکمت اسلامی بازخوانی کند. با این مبنا می‌توان مباحث مربوط به زبان و گفتمان در تبارشناسی را نیز در پژوهش‌های دیگر در ارتباط با زبان متون دینی به‌ویژه قرآن مورد توجه و مقایسه قرار داد.

منابع

۱. ابن سینا (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا. قم: انتشارات بیدار.
۲. ابن سینا (۱۴۰۴الف). الشفاء، الاهیات. تحقیق سعید زائد. قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.
۳. ابن سینا (۱۴۰۴ب). التعليقات. تحقیق: عبدالرحمن بدوی. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۴. پارسانیا، حمید (۱۳۸۹). حدیث پیمانہ: پژوهشی در انقلاب اسلامی. قم: دفتر نشر معارف.
۵. پارسانیا، حمید (۱۳۹۱ب). جهان‌های اجتماعی. قم: کتاب فردا.
۶. پارسانیا، حمید (۱۳۹۲). «نظریه و فرهنگ، روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی». راهبرد فرهنگ، ۶(۲۳)، ۷-۲۸.
۷. تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۲). گفتمان و تحلیل گفتمانی: مجموعه مقاله‌هایی از دکتر محمدرضا تاجیک، شعبان‌علی بهرامپور و دیگران. تهران: انتشارات فرهنگ گفتمان.
۸. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد. تحقیق دکتر عبدالرحمان عمیره. قم: الشریف الرضی.
۹. جرجانی، میرسیدشریف (۱۳۲۵ق). شرح الموافق. تحقیق: بدرالدین النعسانی. قم: الشریف الرضی.
۱۰. حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۷). گذر از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا. تهران: انتشارات آگاه.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تحقیق آیت‌الله حسن‌زاده. قم: موسسه النسر الاسلامی.
۱۲. حیدری، آرش (۱۳۹۹). واژگونه خوانی استبداد ایرانی. تهران: انتشارات مانیا هنر.
۱۳. دریفوس، هیوبرت، و رایینو، پل (۱۳۸۷). میشل فوکو، فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنیوتیک. ترجمه حسین بشریه. تهران: نشر نی.
۱۴. رازی، قطب‌الدین (۱۳۸۱ق). الھیات المحاکات مع تعليقات الباغوی. تحقیق مجید هادی‌زاده. تهران: میراث مکتوب.
۱۵. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). شرح المنظومه. تحقیق مسعود طالبی. تهران: نشر ناب.
۱۶. شرت، ایون (۱۳۹۳). فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی.
۱۷. شریف مرتضی، علی (۱۴۰۵ق). رسائل الشریف المرتضی. تحقیق سیدمهدی رجائی. قم: دارالقرآن الکریم.
۱۸. صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تحقیق محمد خواجه‌جوی. تهران: موسسه حقیقات فرهنگی.
۱۹. صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۴۲۵ق). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، مشهور به اسفار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. طباطبایی، [علامه] سیدمحمدحسین (۱۳۶۶). اصول فلسفه و روش رئالیسم، با حواشی مرتضی مطهری. ۵ جلد، چاپ چهارم، قم: صدرا.
۲۱. طباطبایی، [علامه] سیدمحمدحسین (۱۳۸۹). ترجمه تفسیر المیزان. ۲۰ جلد، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۲. طباطبایی، علامه سیدمحمدحسین (۱۳۸۶). بدایه‌الحکمه. ترجمه علی شیروانی. قم: انتشارات دارالعلم.
۲۳. طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد. تحقیق حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۴. فوکو، میشل (۱۳۸۱). نیچه، تبارشناسی و تاریخ، نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. مندرج در: کهن، لارنس، ۱۳۸۱: متن‌گزیده‌های مدرنیسم و پست‌مدرنیسم، عبدالکریم رشیدیان و دیگران. تهران: نشر نی.
۲۵. فوکو، میشل (۱۳۸۲). تاریخ جنون. ترجمه فاطمه ولیانی. تهران: نشر هرمس.
۲۶. فوکو، میشل (۱۳۸۸). نیچه، فروید، مارکس، افشیدن جهان‌دیده و دیگران. تهران: نشر هرمس.
۲۷. فوکو، میشل (۱۴۰۰). تئاتر فلسفه: گزیده‌ای از درس گفتارها، کوتاه نوشت‌ها، گفت‌وگوها و... ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران: نشر نی.
۲۸. فیرحی، داوود (۱۳۸۸). دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام. تهران: نشر نی.

۲۹. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه، از ولف تا کانت. ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران: انتشارات سروش.
۳۰. کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰). «روشنگری چیست؟». ترجمه همایون فولادپور. مجله کلک، ۲۲، ۴۸-۵۷.
۳۱. کچویان، حسین (۱۳۸۲). فوکو و دیرینه‌شناسی دانش، روایت تاریخ علوم انسانی از نوزایی تا مابعدالتجدد. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۳۲. کچویان، حسین (۱۳۸۴). تطورات گفتمان‌های هویتی در ایران. تهران: نشر نی.
۳۳. کچویان، حسین، و زائری، قاسم (۱۳۸۸). «ده گام اصلی روش‌شناختی در تحلیل تبارشناسانه فرهنگ با اتکا به آراء میشل فوکو». مجله راهبرد فرهنگ، ۷، ۷-۳۰.
۳۴. کنوبلاخ، هوبرت (۱۴۰۰). مبانی جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه کرامت‌الله راسخ. تهران: نشر نی.
۳۵. لویت، کارل (۱۳۹۶). معنا در تاریخ. ترجمه سعید حاجی ناصری و زانیار ابراهیمی. تهران: انتشارات آگاه.
۳۶. مانهایم، کارل (۱۳۸۰). ایدئولوژی و اتوپیا. ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: انتشارات سمت.
۳۷. محمدپور، احمد (۱۳۹۶). روش تحقیق معاصر در علوم انسانی (مباحثی در سیاست‌های روش). تهران: انتشارات ققنوس.
۳۸. مهرکی، بهادر (۱۳۹۱). «تأملی بر تعاریف قدرت نزد حکیمان و متکلمان مسلمان». مجله اندیشه نوین اسلامی، ۲۸، ۸۷-۱۰۴.
۳۹. میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷). القبسات. تحقیق دکتر مهدی محقق. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴۰. میلبنک، جان (۱۳۹۶). الاهیات و نظریه اجتماعی. ترجمه شهناز مسمی‌پرست. تهران: انتشارات ترجمان علوم انسانی.
۴۱. میلز، سارا (۱۳۹۵). میشل فوکو. تهران: نشر مرکز.
۴۲. وبر، ماکس (۱۳۸۷). دین، قدرت، جامعه. ترجمه احمد تدین. تهران: نشر هرمس.
43. Adler, Max (1979). *Marxismus und Kantischer Kritizismus*, published in: Grünberg, Carl (1979) *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, University of Michigan Library.
44. Burkitt, Ian (1993). Overcoming metaphysics: Elias and Foucault on power and freedom, *Philosophy of the Social Sciences*, 23(1), 50-72.
45. Smart, Barry (2002). Michel Foucault. New York: Routledge.