Ma'rifat-i Farhangī Ejtemaii_____2026, Vol. 17, No. 4, 27-49

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marefatefarhangi.2026.5003371

dor 20.1001.1.20088582.1405.17.4.1.3

The Status of the Concept of Power and the Logic of Historical Transformation in Islamic Humanities Policymaking: A Critical Analysis of Michel Foucault's Views*

Mohammad Reza Ghaemi-nik / Associate Professor, Department of Social Sciences, Razavi University of Islamic Sciences ghaeminik@razavi.ac.ir

Received: 2025/12/06 - **Accepted:** 2026/04/13

Abstract

A survey of the published literature on humanities policymaking, particularly within the Western world, reveals that such scholarship emphasizes—alongside other factors—at least two pivotal components: the history of scientific transformation and power. Any given theory regarding the policymaking of the humanities is inherently constrained to articulate an analysis of the logic governing the historical evolution of these disciplines, which in turn depends fundamentally upon the meaning the policymaker attributes to the status of power. Employing a comparative methodological framework and anchoring the analysis in Michel Foucault's treatment of these twin concepts, this paper demonstrates that policymaking in Islamic humanities must inexorably account for them. Following an exposition of these two concepts in Foucault's corpus, and drawing upon the philosophical innovations of Ṣadr al-Muta'allihīn alongside contemporary Neo-Ṣadrrian thinkers—most notably 'Allameh Tabataba'i —this study demonstrates that a coherent conception of power and the logic of historical scientific transformation can be reconstructed within the Islamic tradition to serve as the foundation for Islamic humanities policymaking. Furthermore, man's ontological status as an intermediate species (nawʿ mutawassiṭ), the historical and societal realizability of ultimate archetypes (anwāʿ akhīrah), the validity of truth-grounded conventional constructs (iʿtibāriyāt), the substantial motion of the soul (al-ḥarakah al-jawhāriyyah), and the Islamic philosophers' conception of power collectively establish a rigorous foundation that renders the policymaking of Islamic humanities feasible—free from the pitfalls of historical relativism or the hegemonic antagonisms inherent to modern sciences.

Keywords: Science policymaking, Power, Historicity, Transcendental Philosophy, Islamic humanities.

* This paper was presented at "the International Conference on Islamic Humanities" commemorating 'Allameh Mohammad-Taqi Mesbah-Yazdi.

معرفت فرهنگی اجتماعی ـــــــــــــــــــ سال هفدهم، شماره چهارم، پیاپی ۶۸، پاییز ۱۴۰۵، ص ۲۷ـ۴۹
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/marefatefarhangi.2026.5003371
dor 20.1001.1.20088582.1405.17.4.1.3

نوع مقاله: پژوهشی

جایگاه مفهوم قدرت و منطق تحول تاریخی در سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی از خلال نقد و بررسی آرای میشل فوکو*

محمدرضا قائمی‌نیک / دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه علوم اسلامی رضوی ghaeminik@razavi.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۵ ـ **پذیرش:** ۱۴۰۵/۰۱/۲۴

چکیده

مروری بر آثار منتشره دربارهٔ سیاست‌گذاری علوم انسانی، به‌ویژه در جهان غرب نشان می‌دهد که این دست آثار، حداقل بر دو مؤلفهٔ تاریخ تحول علم و قدرت (در کنار مؤلفه‌های دیگر) تأکید دارند. هر نظریه‌ای دربارهٔ سیاست‌گذاری علوم انسانی، ناگزیر از ارائهٔ تحلیلی از منطق تحول تاریخی این علوم است و این تحلیل، خود وابسته به معنایی است که سیاست‌گذار از جایگاه قدرت ارائه می‌دهد. در این مقاله با بهره‌گیری از روش مطالعهٔ تطبیقی و با تکیه بر این دو مفهوم در آرای میشل فوکو، نشان داده‌ایم که سیاست‌گذاری در علوم انسانی اسلامی نیز ناگزیر باید به این دو مفهوم توجه داشته باشد. پس از مروری بر این دو مفهوم در آرای فوکو، با تکیه بر نوآوری‌های صدرالمتألهین و متفکرین نوصدرایی معاصر، از جمله علامه طباطبائی، نشان داده‌ایم که می‌توان معنایی از قدرت و منطق تحول تاریخی علوم را در سنت اسلامی بازخوانی کرد تا مبنای سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی قرار گیرد. نوع متوسط بودن انسان و امکان تحقق انواع اخیر در تاریخ و جامعه، امکان اعتباریات مبتنی‌بر حقیقت و حرکت جوهری نفس و تعریف حکمای مسلمان از قدرت به‌گونه‌ای است که امکان سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی را بدون گرفتاری در نسبی‌گرایی تاریخی یا منازعات سلطه‌جویانهٔ علوم مدرن فراهم می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: سیاست‌گذاری علم، قدرت، تاریخیت، حکمت متعالیه، علوم انسانی اسلامی.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم انسانی اسلامی بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی» ارائه شده است.

مقدمه

سیاست‌گذاری علوم یا عناوین مشابهی مانند خط و مشی‌گذاری علوم یا حتی حکمرانی علوم، اگرچه تفاوت‌هایی جزئی با یکدیگر دارند، اما در یکی دو دههٔ اخیر به قلمرو فکری جامعهٔ ایرانی وارد شده‌اند. بااین‌حال، به دلیل وارداتی بودن این مفاهیم، پشتوانهٔ تاریخی، ضرورت طرح آنها و لوازم معرفتی یا غیرمعرفتی این مفاهیم یا رشته‌های علمی در جهان غرب، کمتر مورد توجه اصحاب علوم انسانی اسلامی در ایران یا جهان اسلام قرار گرفته است. این مقاله می‌کوشد تا با تأکید مفهوم قدرت، بعضی از این الزامات را برجسته سازد.

علاوه بر انتشار نشریات و مقالات متنوع و ساختارها و نهادهای متعدد علمی که دربارهٔ این موضوع شکل گرفته است، آثار علمی بسیار زیادی نیز توسط نظریه‌پردازان این حوزه (افرادی مانند Karen Barad (2007); S. Barry Barnes (1977); Wiebe Bijker (1995); David Bloor (1991); Barry Bozeman (1987); Massimiano Bucchi (1998); Michel Callon, John Law, and Arie Rip (1986); Harry Collins (1985); Harry Collins and Trevor Pinch (1993); Andrew Feenberg (2002); Ulrike Felt, Edward J. Hackett, Olga Amsterdamska, and Michael Lynch (2007); Ludwik Fleck (1979); Steve Fuller (2000); Steven L. Goldman and Elisha Greiger (1989); Matthias Gross (2010); Ian Hacking (1983); Donna Haraway (1991); Sandra Harding (1991); S. Lochlann Jain (2013); Sheila Jasanoff (1995); Thomas Kuhn (1996); Bruno Latour (1987); Bruno Latour and Steve Woolgar (1979); John Law (1994); Donald Angus MacKenzie (1990); Donald MacKenzie and Judy Wajcman (1985); Carl May and Michael Gibbons (2011); Annemarie Mol (2002); Elting E. Morison (1966); Michelle Murphy (2017); David F. Noble (1984); Trevor Pinch and Frank Trocco (2002); Arie Rip, Thomas J. Misa, and Johan Schot (1995); Simon Schaffer and Steven Shapin (1985); Johan Schot and Arie Rip (1996); Bernard Stiegler (1998); Lucy Suchman (1987); Helen Verran (2001); Judy Wajcman (2015); Robin Williams and James Fleck (2003); Langdon Winner (1977); Steve Woolgar (1988)) با رویکردهای مختلف منتشر شده است. در ایران نیز علاوه بر نهادهایی همچون وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، شورای عالی انقلاب فرهنگی، مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور، رشته‌های سیاست‌گذاری علم از جمله علوم انسانی در ایران در حال شیوع هستند.

پیش‌تر در مقالهٔ «اقتضائات معرفتی سیاست‌گذاری علم در سنت اسلامی ـ ایرانی» (۱۴۰۱)، لوازم معرفتی این حوزه ترسیم شد. در آن مقاله توضیح داده شد که مروری اولیه بر این دست آثار، علی‌رغم تنوع و تفاوتی که با یکدیگر

دارند، نشان می‌دهد که سیاست‌گذاری علم در غرب، از خلال اشراف و شناخت کافی بر تاریخ علم تا لحظهٔ اکنون خود سیاست‌گذار به‌دست می‌آید. به تعبیر دیگر، رویکردی که هرکدام از نویسندگان فوق نسبت به سیاست‌گذاری علم اتخاذ کرده است، محصول تحلیل آنها از تاریخ علم در غرب، به‌ویژه علوم مدرن است. فی‌المثل رویکرد توماس کوهن در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* (۱۹۹۶) به این دلیل با رویکرد میشل فوکو در کتاب *دیرینه‌شناسی علوم انسانی* (۱۹۶۹) یا برونو لاتور در کتاب *حیات آزمایشگاهی* (۱۹۷۹) و نظریهٔ کنشگر ـ شبکه (۲۰۱۷) متفاوت است که تحلیل متفاوتی از تاریخ علم و دلیل تحولات آن دارند.

با توجه به ویژگی تاریخی و چندوجهی سیاست‌گذاری علوم، همان‌طور که آثار فوق‌الذکر نشان می‌دهد، ارائهٔ تعریفی قطعی و متفق‌القول از آن مقدور نیست و هریک از آثار پژوهشی مربوط به این حوزه، آن را به شکلی متفاوت تعریف کرده‌اند، اما در این مقاله بر دو مؤلفهٔ قدرت و تاریخیت به‌عنوان دو مؤلفه از مؤلفه‌های تعریف سیاست‌گذاری علم که در آرای میشل فوکو قابل پیگیری است، متمرکز خواهیم بود. سیاست‌گذاری، اگرچه با سیاست و حکمرانی با حکومت تفاوت‌هایی دارند، اما همهٔ آنها ناگزیر از تعریفی از قدرت بهره می‌برند. بنابراین اگرچه سیاست‌گذاری شامل مؤلفه‌های متعددی است، اما با تمرکز بر دیدگاه میشل فوکو، می‌توان توجه به دو قلمرو تاریخ (به معنای توجه به منطق تحول دوره‌های مختلف تاریخ علم) و قدرت را مدنظر داشت. از این منظر، سیاست‌گذاری در علوم انسانی اسلامی نیز بایستی به تاریخ تحولات علوم مرتبط با علوم انسانی اسلامی و نیز معنایی از قدرت که با مبانی علوم انسانی اسلامی سازگار باشد، توجه داشته باشد. اگرچه مؤلفه‌های دیگری نظیر معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و نظایر آنها نیز در این سیاست‌گذاری اهمیت دارند، اما با نظر به ظرفیت محدود یک مقاله، مطابق با دیدگاه فوکو، در این مقاله به دو مفهوم تاریخ (منطق تحول دوره‌های مختلف تاریخ علوم مرتبط با علوم انسانی اسلامی) و قدرت خواهیم پرداخت. این مقاله می‌تواند با توجه به موضوعات و مؤلفه‌های دیگری نظیر معرفت‌شناسی، روش‌شناسی، عقلانیت، زبان‌شناسی و دیگر موضوعات در پژوهش‌های دیگر تکمیل شود.

در ادامه برای توضیح دقیق‌تر موضوع مقاله، ایدهٔ اصلی مقاله را با مقایسهٔ دو مفهوم تاریخیت و قدرت در آثار میشل فوکو با مفاهیم مشابه در سنت اسلامی ادامه خواهیم داد. از خلال این مقایسه، سعی خواهد شد تا جایگاه مفهوم قدرت و تاریخ در سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی ارائه شود.

علاوه بر آثار نویسندگانی که فوق‌الذکر به آنها اشاره شد، مقالاتی که در مقالهٔ «اقتضائات معرفتی سیاست‌گذاری علم در سنت اسلامی ـ ایرانی» مورد اشاره قرار گرفتند، پیشینهٔ این مقاله نیز محسوب می‌شوند. این دست آثار با صراحت بیشتری دو مفهوم تاریخ و قدرت را مدنظر قرار داده‌اند. استیو فولر (۱۹۹۷) در مقالهٔ «سکولاریزاسیون علم و سیاست علم نیودیل»، با تمرکز بر نقش سکولاریسم علمی، تاریخ سکولار شدن علم در آگوست کنت به بعد را مدنظر قرار داده (Fuller, 1997, p. 484) و آن را مبنای سکولار شدن سیاست‌گذاری علم در قرن بیستم می‌داند

(Fuller, 1997, p. 492). دیوید متیو (۲۰۰۵) در کتاب *علم در جامعه*، با مروری بر آرای متفکرین این حوزه نظیر توماس کوهن، الریش بک، رابرت مرتن، میشل فوکو، مکتب فرانکفورتی‌ها، نظریات فمینیستی علم، نظریات نژادی علم و نظایر آنها، ریشهٔ این حوزه را به لحاظ تاریخی در دورکیم (Matthew, 2005, p. 5) یا مارکس (Matthew, 2005, p. 3) و تأسیس جامعه‌شناسی معرفت توسط کارل مانهایم (Matthew, 2005, p. 6) جست‌وجو می‌کند. در نهایت در منابع خارجی، کتاب *دیرینه‌شناسی دانش* از میشل فوکو (۱۳۹۵)، به‌عنوان یکی از منابع اصلی این مقاله مدنظر است. فوکو در این کتاب که پیش از اتخاذ تبارشناسی نوشته شده، رویکرد تاریخی خود به علم را مطرح می‌سازد. درحالی‌که در دیدگاه کلاسیک، علم حقیقتی برخوردار از ضرورت ازلی و خارجی و محصولی فارغ از اقتضائات تاریخی بود، مراد فوکو از اپیستمه، برخلاف اپیستمولوژی کلاسیک، یک روح تاریخی در هر دوره نیست، بلکه «روابط» میان علوم یک عصر است (دریفوس و رابینیو، ۱۳۸۷، ص۸۴). درحالی‌که همان‌طور که در ادامه به تفصیل خواهد آمد، فوکو در ادامه با اعراض از دیرینه‌شناسی، به تبارشناسی پرداخت و در آثاری همچون «تولید زیست‌سیاست» مفهوم قدرت و سازوکارهای آن را که عمدتاً ناظر به تلقی علم به‌مثابهٔ ابزاری برای حکمرانی است، به‌عنوان رویکرد مختار خود به تحولات علم برگزید.

در آثار نویسندگان ایرانی نیز سیدمحمدامین قانعی‌راد در کتاب‌های *پیمایش علم و جامعه؛ تجربهٔ جهانی و اجرای نسخهٔ ایرانی* (۱۳۹۶الف)، *ناهم‌زمانی دانش؛ روابط علم و نظام‌های اجتماعی و اقتصادی در ایران* (۱۳۹۶ب) و *الگوی چهاروجهی برای ارزیابی توسعهٔ علوم انسانی* (۱۳۹۶ج)، به لحاظ موضوعی، به تاریخ تحولات علم در ایران و نسبت سیاست‌گذاری با آن پرداخته است، اما تمرکز این مقاله بر دو مفهوم تاریخ و قدرت و همچنین تلاش برای فهم معنای آنها در پرتو مبانی فلسفی، تمایز قابل توجه این مقاله با آثار اوست. همچنین آثار رضا داوری اردکانی (۱۳۸۹الف؛ ۱۳۹۱) نیز به لحاظ موضوعی و توضیح مسئله، به‌ویژه از حیث توجه به مفهوم تاریخ، مقاربت زیادی با این مقاله دارند، اما در این دست آثار، معنای خاصی از تاریخ که با تکیه بر حکمت متعالیه و تأملات متفکرین نوصدرایی نظیر شهید مطهری صورت‌بندی شده است، مورد توجه نیست. مقالهٔ «اقتضائات معرفتی سیاست‌گذاری علم در سنت اسلامی ـ ایرانی» (۱۴۰۱) بیشترین قرابت را با موضوع این مقاله دارد، اما مقالهٔ فعلی با تأکید بر دیدگاه فوکو، بر دو مفهوم تاریخ و قدرت متمرکز شده است؛ درحالی‌که در مقالهٔ مذکور، صرفاً اقتضائات معرفتی سیاست‌گذاری علم مورد توجه بوده است.

پرسش‌های تحقیق

با نظر به این مقدمه، مقالهٔ حاضر در تکمیل پرسش‌های مطرح در مقالهٔ «اقتضائات معرفتی سیاست‌گذاری علم در سنت اسلامی ـ ایرانی» طرح می‌شوند:

۱. منطق تحول تاریخ علم در سنت اسلامی ـ ایرانی چه تأثیری بر سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی دارد؟

۲. چه معنایی از قدرت می‌تواند مفید سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی باشد؟

۱. جایگاه قدرت و تاریخیت در تحلیل گفتمان‌های علمی میشل فوکو

اگرچه تحلیل افرادی نظیر توماس کوهن از تحولات علمی، توجه به تحولات تاریخ علم را مدنظر دارد، اما در توضیح منطق تحول ادوار مختلف علم (فی‌المثل از دورهٔ یونانی و قرون وسطی به دورهٔ مدرن) به مفهوم قدرت توجه نداشته و آن را با مفهوم پارادایم و بحران‌هایی که درون هر پارادایم شکل می‌گیرد، مورد توجه قرار می‌دهند. با نظر به این موضوع، در این مقاله بر دو مفهوم قدرت و تاریخیت در آرای میشل فوکو متمرکز خواهیم شد.

۱ـ۱. دیرینه‌شناسی دانش و برجسته شدن دو مفهوم تاریخ و قدرت

وجه اشتراک دو مرحلهٔ روش‌شناختی تأملات میشل فوکو، یعنی «دیرینه‌شناسی» و «تبارشناسی»، «توجه او به تاریخ امور و اشیا از منظر اکنون» است. فوکو در کتاب *نظم اشیا: دیرینه‌شناسی علوم انسانی*، بحث خود را با تأکید بر این نکته آغاز می‌کند که دگرگونی‌های دانشی صرفاً «تحولات معرفتی» نیستند. از دید او، «تحولات معرفتی» تصویری از یک دوره یا روح یک قرن را بر اساس نوع خاصی از دانش یا مجموعه‌ای از ایده‌ها ترسیم نمی‌کنند، بلکه یک ارائهٔ معین از عناصر در کنار یکدیگر هستند. این عناصر شامل «دانش موجودات زنده (زیست‌شناسی)»، «دانش قواعد زبان (زبان‌شناسی)» و «دانش واقعیت‌های اقتصادی (اقتصاد سیاسی)» است که با «گفتمان‌های فلسفی سده‌های هفده تا نوزده» ارتباط یافته‌اند (فوکو، ۱۳۹۸، ص۲).

به همین دلیل، برخلاف شیوهٔ معمول در «تاریخ علم و اندیشه» که اغلب به تاریخ‌نگاری اندیشه‌ها از زمان شکل‌گیری اولیه، مثلاً در یونان می‌پردازد و آنها را به‌صورت سلسله‌وار تا زمان حال روایت می‌کند، فوکو تمرکز خود را نه بر «تاریخ ایده‌ها، تاریخ علوم، تاریخ فلسفه، تاریخ اندیشه و تاریخ ادبیات رایج»، بلکه بر «لایهٔ زیرین» آنها قرار می‌دهد و به‌جای تأکید بر واحدهای پیوستهٔ گسترده‌ای چون «دوره‌ها و سده‌ها»، بر «لحظه‌های گسست» این دوره‌ها از یکدیگر تأکید می‌کند (فوکو، ۱۳۹۸، ص۱۰).

از نظر فوکو، اگر «جهان اندیشه و نظر» به‌عنوان لایهٔ رویین و بالا در نظر گرفته شود، برای درک دگرگونی‌ها و نقاط انقطاع دوره‌های علمی از یکدیگر، لازم است که «لایهٔ زیرین»، یعنی قلمرو ناآگاهانهٔ مؤثر بر نظریات علمی، مورد بررسی قرار گیرد. این همان «سطحی است که از آگاهی دانشمند می‌گریزد و بااین‌حال بخشی از گفتمان علمی است» (فوکو، ۱۳۹۸، ص۵). به بیان دیگر، فوکو زمینه‌های تاریخی که بر شکل‌گیری «ایده‌های علمی و معرفتی» تأثیر می‌گذارند را عامل اصلی تمایز میان اندیشه‌ها، نظریه‌ها یا حتی فلسفه‌ها می‌داند و تلاش می‌کند آنها را تحت عنوان «قاعده‌مندی‌های گفتمانی» در دیرینه‌شناسی دانش «صورت‌بندی» کند (فوکو، ۱۳۹۲، ص۱۱۰ـ۳۳).

این لایه‌های زیرین که حتی معمولاً مورد توجه خود دانشمندان گذشته نیز نبوده، به‌صورت ناخودآگاه بر شیوهٔ اندیشه‌ورزی آنها اثر گذاشته و شرایط موفقیت یا عدم موفقیت اندیشمندان را فراهم می‌آورده است. او بررسی این سطح از روابط مؤثر بر اندیشه را «دیرینه‌شناسی» می‌نامد (فوکو، ۱۳۹۸، ص۵). به اعتقاد وی، «اپیستمه‌های علمی»

در دوره‌های مختلف، درحقیقت نتیجهٔ «صورت‌بندی» این زمینه‌های تاریخی هستند که در یک نظریه یا نظام معرفتی واحد تجلی یافته‌اند. «اپیستمه» عبارت است از: «مجموعه روابطی است که در یک عصر خاص می‌توان میان علوم یافت، به شرط آنکه این علوم را در سطح قاعده‌بندی‌های گفتمانی تحلیل کنیم» (فوکو، ۱۳۹۲، ص۱۹۱). فوکو در توضیح مراد خود، مفهوم «رژیم حقیقت» را پیش می‌کشد که در آن، حقیقت یا علم، محصول شبکه‌ای تاریخی از گفتمان‌ها، نهادها، قواعد و مناسبات قدرت اشاره است که تعیین می‌کنند در یک دورهٔ خاص چه چیزهایی می‌توانند به‌عنوان «دانش معتبر» در علوم انسانی مطرح شوند.

بر اساس یافته‌های او، این دگرگونی‌ها در غرب شامل چهار دوره یا چهار رژیم علمی «رنسانس (۱۶۶۰)»، «کلاسیک (تا ۱۸۰۰)»، «تجدد (تا ۱۹۵۰)» و «بعد از تجدد (۱۹۵۰ به بعد)» می‌شود. بااین‌وجود، چنان‌که در ادامه مطرح خواهد شد، اولاً مفصل‌بندی این عناصر، تابع روابط قدرت است و ثانیاً این تقسیم‌بندی‌های دوره‌ای بر اساس تاریخی است که نقطهٔ آغاز آن، لحظهٔ اکنون در دورهٔ زندگی خود میشل فوکو بوده است.

۱ـ۱ـ۱. تاریخیت

همان‌طور که خود فوکو متذکر شده است، تاریخی دیدن پدیدهٔ مورد مطالعه، از ویژگی‌های خاص دیرینه‌شناسی و تبارشناسی است که هرگونه شناخت پدیده‌های اجتماعی را وابسته به زندگی، جامعه و زمانی می‌داند که تاریخ را تشکیل می‌دهند (فوکو، ۱۳۸۸، ص۲۶). بااین‌حال، شاید بهتر باشد برای فهم تاریخیت در نظر فوکو، به‌ویژه رویکرد تبارشناسی، آن را با رویکرد مسیحی یا فلسفه‌های تاریخ مدرن به تاریخ مقایسه کنیم. در نگاه مسیحی و عمدتاً ذیل نظریهٔ مشیت الهی، فی‌المثل در نگاه آگوستینی به تاریخ، تاریخ بستر تحقق خواست و ارادهٔ الهی دربارهٔ بشر است و آگاهی از این خواست برای انسان از طریق وحی و پیام پیامبران ممکن می‌شد (شرت، ۱۳۹۳، ص۱۸۵؛ لویت، ۱۳۹۶، ص۱۹۷ـ۲۰۰). به همین دلیل چون خداوند در آغاز تاریخ و پیش از هبوط انسان در این جهان حضور داشت، تاریخ نیز از آغاز و مبدأ شکل می‌گرفت و روایت می‌شد.

درحالی‌که نیچه و به‌تبع او، فوکو، به دلیل سکولار شدن قلمرو تاریخ و عدم توجه به علم الهی در تاریخ و انحصار فهم منطق تحولات تاریخ به فهم انسانی، نقطهٔ آغاز و ابتدای تاریخ را در «اکنون» تعریف کردند. این اتکای به نقطهٔ اکنون در تاریخ، منجر به ظهور تاریخ‌های متعدد خواهد شد. نیچه در تبارشناسی اخلاق، اخلاق مسیحی را یکی از چشم‌اندازهای تاریخی دربارهٔ 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 کلان روایت‌های فلسفهٔ تاریخ مدرن شاهد نوعی روایت کلان و کلی از تاریخ باشیم (میلبنک، ۱۳۹۶، ص۴۳۷).

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 نیچه و فوکو، مدعی روایت هستی‌شناختی از تاریخ هستند که البته دقیقاً در تقابل با فلسفه‌های تاریخ شکل گرفته است. این تفاوت را می‌تواند در موارد ذیل دنبال کرد:

۱. نفی هرگونه غایت یا تلقی کلی از تاریخ: تبارشناسی، برخلاف روایت‌های سنتی تاریخ، هرگونه غایت‌مندی یا تلقی کلی و یک‌نواخت از تاریخ را رد می‌کند. بر اساس دیدگاه فوکو، «تبارشناسی قید چشم‌ناپوشیدنی دارد: تکینه‌گی رویدادها را خارج از هر غایت‌مندی یک‌نواخت بازمی‌شناسد و همان‌جایی مترصد رویدادهاست که کمتر از هر جای دیگری انتظارش را داریم» (فوکو، ۱۴۰۰، ص۱۴۴). این فقدان نگاه کلی و غایت‌انگارانه به تاریخ به این معنی است که در تبارشناسی، تاریخ نه از مبدأ تا کنون، بلکه بر اساس تلاش برای شناسایی و تعیین نقطهٔ آغاز یا نقطهٔ صفر پدیده‌ای که در اکنون و حال حاضر وجود دارد، روایت می‌شود. به بیانی دیگر، «تبارشناسی روایتی از تاریخ دارد که عمدتاً معطوف به مسئلهٔ زمان حال است. در تبارشناسی برخلاف روایت تاریخی سنتی، تاریخ از انتها تا اکنون روایت نمی‌شود، بلکه ناظر به مسئلهٔ اکنون، به تاریخ گذشته مراجعه می‌شود» (دریفوس و رابینیو، ۱۳۸۷، ص۲۲۳).

۲. نفی جوهریت لحظهٔ آغاز: اکنون که مشخص شد تبارشناسی با حرکتی معکوس از زمان حال به گذشته، در پی کشف نقطهٔ مبدأ یا همان تبار پدیدهٔ کنونی است، باید توجه داشت که منطقاً در جست‌وجوی این نقطهٔ آغاز، نباید به دنبال یک نقطهٔ صفر جوهری یا ذاتی برای این پدیده بود (شرت، ۱۳۹۳، ص۱۹۱). اگر نقطهٔ آغاز واجد جوهر یا ذات باشد، تبارشناسی به‌صرف یک روش صوری تقلیل می‌یابد؛ درحالی‌که اگر تبارشناسی را وجه هستی‌شناسی دخیل در تکوین یک پدیده بدانیم و کلان روایت‌های تاریخی را نفی کنیم، نقطهٔ آغاز نیز نباید 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، ص۱۴۷).

۳. نقطهٔ آغاز یا مبدأ در تبارشناسی، نتیجه و محصول «پیشامدها، انحراف‌های ناچیز، خطاها، اشتباه‌های ارزیابی و محاسبه‌های نادرست» است (فوکو، ۱۳۸۱، ص۳۷۸). فوکو این مشخصهٔ نفی جوهریت نقطهٔ آغاز را از نیچه وام می‌گیرد؛ زیرا نیچه در تبارشناسی به دنبال خاستگاه نمی‌رود. در جست‌وجوی خاستگاه، «پیش از هر چیز تلاش می‌شود که جوهر دقیق چیز، ناب‌ترین امکانش و شکل بی‌حرکت و مقدمَش بر هر آنچه بیرونی و عرضی است، به‌دست آید» (فوکو، ۱۴۰۰، ص۱۴۴)؛ درحالی‌که هدف تبارشناسی، نفی همین امور در تاریخ است. بنابراین نفی جوهریت نقطهٔ آغاز، از همان منطق و قاعده‌ای پیروی می‌کند که تبارشناسی برای نفی کلان روایت‌های فلسفهٔ تاریخ مدرن یا ایده‌های مسیحی دربارهٔ تاریخ اتخاذ کرده است. به همین دلیل، همان‌طور که میلبنک یادآور می‌شود، نیچه و در پی او فوکو، برخلاف مارکس و فروید، بر هیچ پیش‌فرض شالوده‌گرایی استوار نبودند (میلبنک، ۱۳۹۶، ص۴۳۱). پذیرش یک نقطهٔ آغاز ذاتی یا جوهری توسط نیچه و فوکو، به ناچار منجر به پذیرش کلان‌روایت‌های تاریخی می‌شد.

«جست‌وجوی چنین خاستگاه ذاتی، عبارت است از عارضی دانستن تمام دگرگونی‌های ناگهانی ممکن، تمام نیرنگ‌ها و تمام تغییر چهره‌ها [و در مقابل] جست‌وجوی چنین خاستگاه فاقد ذات، اقدامی است برای برداشتن تمام نقاب‌ها تا سرانجام هویتی اولیه آشکار شود» (فوکو، ۱۴۰۰، ص۱۴۶). این نگرش به نقطهٔ آغاز که فاقد هرگونه ذات و جوهر است، ما را به مفهوم کلیدی دیگری در تبارشناسی، یعنی تصادف هدایت می‌کند. بر این اساس، «نیروهایی که در تاریخ عمل می‌کنند، نه تابع یک تقدیرند، نه تابع یک سازوکار، بلکه تابع تصادف مبارزه‌اند» (فوکو، ۱۳۸۲، ص۳۸۴).

۴. تصادف و تفاوت به‌جای 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، ص۱۵۹). از این جهت اگر در فلسفه، به‌ویژه فلسفهٔ کلاسیک به دنبال این‌همانی و هویت امور بودیم، در تبارشناسی، شناخت و تکوین تاریخ، محصول تصادف و تفاوت بوده و هستی‌شناسی تفاوت حاکم می‌شود (میلبنک، ۱۳۹۶، ص۴۳۱). با طرح ایدهٔ تصادف 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 جست‌وجوی خاستگاه آنها و با نادیده گرفتن تمام اپیزودهای تاریخ به‌منزلهٔ چیزهایی دست‌نیافتنی، عزیمت نمی‌کند. برعکس، تبارشناسی آنها عبارت است از تأمل و درنگ بر چیزهای خُرد و اتفاق‌های آغازها، توجه بسیار دقیق به شیطنت‌های مضحک‌شان، انتظار کشیدن ظهور آنها با نقاب‌هایی سرانجام فروافتاده، با چهرهٔ دیگری (فوکو، ۱۴۰۰، ص۱۴۹).**

از این حیث، شناخت در تبارشناسی، نه ناظر به این‌همانی تحولات تاریخی با یک ایدهٔ کلی، بلکه محصول شناخت نقاط تصادفی تاریخ و تفاوتی است که در لحظهٔ قبل و بعد از این تصادف تاریخی، رقم خورده است. فی‌المثل در تبارشناسی جنون، این ایده با یک کلان‌روایت تاریخی دربارهٔ جنون یا عقل شناخته نمی‌شود، بلکه ناظر به گسست‌های تاریخی فهمیده می‌شود که پیش و بعد از آن، معنای جنون متفاوت شده و تا لحظهٔ اکنون ادامه یافته است (کچویان، ۱۳۸۸، ص۲۰). با طرح ایدهٔ تفاوت به‌جای این‌همانی، تاریخ مبتنی‌بر گسست و تفاوت، به‌جای فلسفه و این‌همانی نشسته است. اکنون می‌توان به طرح این پرسش پرداخت که اگر همهٔ امور مبتنی‌بر تفاوت هستند و به تعبیری دیگر، «تاریخ صرفاً محصول جنگ و نبرد برای پیروزی گفتاری بر گفتار دیگر است» (میلبنک، ۱۳۹۶، ص۴۴۰)، موجودیت امور، با چه منطقی تکوین می‌یابد؟

۲ـ۱ـ۱. قدرت

پاسخ میشل فوکو به پرسش فوق، قدرت است. به تعبیر دیگر، اگر نظریهٔ علمی یک موجودیت باشد، قدرت سیاست‌گذار است که آن را می‌سازد. در تبارشناسی میشل فوکو، قدرت به‌عنوان هسته‌ای که اشیا و امور را در بستر تاریخی

برمی‌سازد و موجودیت می‌بخشد، مورد توجه است. دریفوس و رابینو بر این باورند که در نگاه تبارشناختی فوکو، «تاریخ عرصهٔ عملکرد مراسم قدرت است و درنتیجه بشر از یک نوع سلطه به نوعی دیگر می‌رسد» (دریفوس و رابینیو، ۱۳۸۷، ص۲۱۱). شِرَت نیز در توضیح دیدگاه فوکو، متذکر می‌شود که قدرت، هم‌زمان «برساختهٔ تاریخ است و هم برسازندهٔ آن» است (شِرَت، ۱۳۹۳، ص۲۱۵). به این ترتیب، وجود امور و اشیا در قالب گفتمان‌ها، پیوندی ناگسستنی با قدرت دارد. فهم تبارشناسی نیازمند درک مؤلفه‌های کلیدی این مفهوم از قدرت است:

۱. قدرت، سیالیت و روابط: قدرت در تبارشناسی، نه به معنای قدرت عالیه، متمرکز یا حق مالکیت حاکمانه است (شِرَت، ۱۳۹۳، ص۲۱۰)، بلکه به نسبت‌های سیالی اشاره دارد که اشیا و امور را لحظه‌به‌لحظه شکل می‌دهند (شِرَت، ۱۳۹۳، ص۲۱۱). این قدرت، فاقد جوهر و ذات بوده و برآمده از روابطی نیت‌مند است که در هر لحظه می‌تواند میان امور 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» (دریفوس و رابینیو، ۱۳۸۷، ص۳۱۴). بنابراین قدرت امری منتشر است که تمایز و تفاوت امور از یکدیگر را در هر لحظه تعریف می‌کند. همین معنا از قدرت است که امکان سیاست‌گذاری را دربارهٔ امور مختلف، از جمله علم فراهم می‌آورد.

۲. قدرت و تولید تفاوت: در تبارشناسی، تفاوت، اساس توضیح تحولات تاریخی و هستی تاریخ است. این تفاوت از دل روابط قدرت زاده می‌شود و به همین دلیل، «قدرت عامل بقای یک معنا و فروپاشی معنای دیگر» است (شرت، ۱۳۹۳، ص۱۹۵). تأکید فوکو در ایدهٔ تاریخیت بر نقاط گسست تاریخ، امکان این‌همانی و پیوستگی میان دوره‌های تاریخی را از میان می‌برد و تشخص هر دوره را ناگزیر باید در تمایز و تفاوت یک دوره از دورهٔ دیگر یافت. اینجاست که قدرت مستقیماً با مؤلفهٔ محوری تبارشناسی (تفاوت) گره می‌خورد. تشخص هر شیء یا گفتمان از دیگری، ناشی از همین روابط قدرت است. تبارشناسی اساساً «محصول ارادهٔ خلاقانهٔ محض به تفاوت یافتن و متمایز شدن است» (میلبنک، ۱۳۹۶، ص۴۳۷).

۳. قدرت، انضباط و انقیاد: پس از تعیین نقطهٔ آغاز یک پدیده، گفتمان‌ها از طریق روابط قدرت شکل می‌گیرند. هر رابطهٔ قدرتی، متضمن انضباط و انقیاد امور و اشیا است. «موضوع محوری تبارشناسی فوکو توضیح روند پیدایش و گسترش تکنیک‌های قدرتی است که به‌سوی فرد جهت‌گیری شده‌اند» (دریفوس و رابینیو، ۱۳۸۷، ص۲۳۶). این قدرت با برقراری نسبت‌ها، افراد و اشیا را به انقیاد می‌کشد، اما نکته اینجاست که این قدرت، برخلاف انواع قدیمی، «درحالی‌که موضوع خود را رؤیت‌پذیر می‌کند، خودش رؤیت‌ناپذیر است» (دریفوس و رابینیو، ۱۳۸۷، ص۲۸). از این منظر، قدرت در تبارشناسی فوکو شبیه نوعی متافیزیک عمل می‌کند (Burkitt, 1993, p. 25) که حقیقت امور را آشکار می‌سازد، اما خود ماهیتی نادیدنی دارد.

فوکو می‌کوشد این قدرت انضباطی و انقیادهای ناشی از آن را آشکار کند، هرچند گریزی از آنها نمی‌یابد. ازاین‌رو:

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 (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷، ص۲۶۹).

به همین جهت، «وظیفهٔ تبارشناسی، واسازی رژیمی است که قدرت را در دست دارد» (میلبنک، ۱۳۹۶، ص۴۳۳). بااین‌حال، به دلیل تأکید بر ایدهٔ تفاوت، تبارشناسی تنها جابه‌جایی این رژیم‌ها را نشان می‌دهد.

۴. قدرت و گفتمان‌ها: انقیاد و انضباط، پیامد ناگزیر اعمال قدرت در تبارشناسی هستند. امور، اشیا و افراد بدون قدرت شکل نمی‌گیرند (حقیقی، ۱۳۸۷، ص۲۱۶) و ازآنجاکه قدرت مستلزم انقیاد است، تکوین امور همواره با نوعی سلطه همراه است. تبارشناسی با تحلیل گفتمان‌ها، تغییر امور و اشیا در طول تاریخ را از یک گفتمان به گفتمان دیگر نشان می‌دهد. به همین دلیل، از دید فوکو، «اقدامات سرکوب‌گرانه، حتی در محدودکننده‌ترین حالت خود، در واقع مولدند؛ چراکه به ظهور شکل‌های جدیدی از رفتار می‌انجامند، نه اینکه فقط برخی اَشکال رفتار را منسوخ یا سانسور کنند» (میلز، ۱۳۹۵، ص۶۰). تبارشناسی با محوریت ایدهٔ تفاوت، حقیقت امور را در انتقال و تبدیل گفتمانی به گفتمان دیگر جست‌وجو می‌کند.

۵. قدرت، حقیقت و دانش: اما توضیح فوکو دربارهٔ رابطهٔ قدرت و دانش یا حقیقت، بیش از همه جایگاه مفهوم قدرت با ویژگی‌های فوق‌الذکر را در سیاست‌گذاری علم آشکار می‌کند. مهم‌ترین وجه قدرت، پیوند آن با حقیقت و دانش است. فوکو در دیرینه‌شناسی، تحولات دانش را شرح داده است. در دورهٔ کلاسیک، «انسان به‌عنوان نمایشگر نظم عالم، فاعل شناسنده و ابژهٔ مورد شناخت مورد شناسایی قرار نمی‌گرفت و اگر به انسان پرداخته می‌شد به‌عنوان حیوان ناطقی در سلسله مراتب مخلوقات بررسی می‌شد» (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷، ص۸۷). بنابراین در این دوره، علم ضرورتی ازلی و فارغ از تاریخ قلمداد می‌شد؛ درحالی‌که برخلاف این دوره، علوم مدرن در واقع چیزی جز «روابط» میان مؤلفه‌ها و امور تاریخی یک عصر نیست که با قدرت، در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷، ص۸۴).

اپیستمه (نظام معرفتی)، محصول کردارهای کلامی و غیرکلامی گفتمانی است و فاقد حقیقت ذاتی است. در گذار از دیرینه‌شناسی به تبارشناسی، مفهوم قدرت نقشی محوری‌تری می‌یابد؛ به‌طوری‌که دغدغهٔ فوکو از اپیستمه به سازمان‌هایی مانند کلینیک، زندان و نظایر آن تغییر می‌کند که اپیستمه محصول روابط قدرت آنهاست. درنتیجه، «تبارشناسی، علم [در معنای کلاسیک] نیست، بلکه ضدعلم است و تحلیلی دربارهٔ پیدایش علوم انسانی»، بر اساس اموری که بیرون از قلمرو علم رخ می‌دهند، ارائه می‌دهد (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷، ص۳۷). چون «از دیدگاه تبارشناس، هیچ‌گونه ماهیات ثابت، قوانین بنیادین و یا غایات متافیزیکی در کار نیست» (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷، ص۲۰۶) و

تاریخ سراسر گسست و تصادف است، دانش برساخته از قدرت است. بر این اساس، دانش، نه محصول روگرفت ذهن از سوژهٔ بیرونی (کلاسیک) و نه طرح افکنی سوژه (کانتی)، بلکه حاصل «قرار گرفتن در درون شبکه‌ای از روابط قدرت» در قالب گفتمان‌هاست (دریفوس و رابینیو، ۱۳۸۷، ص۲۴). این گفتمان‌ها هرکدام تباری تاریخی دارند و بر اساس قدرت، از هم متمایز می‌شوند (محمدپور، ۱۳۹۶، ص۳۲). «تبارشناسی در پی ایجاد فرصتی برای ابراز اشکال تحت سلطهٔ معرفت و اندیشه‌هایی است که به‌واسطهٔ سلطهٔ نظریه‌های عام به سکونت کشانده شده‌اند» (دریفوس و رابینیو، ۱۳۸۷، ص۳۸). بنابراین همان‌طور که میلز تأکید می‌کند: «غیرممکن است که قدرت بدون دانش اعمال شود و غیرممکن است که قدرت منشأ دانش نباشد» (میلز، ۱۳۹۵، ص۱۱۳).

۲. سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی و تاریخ علوم اسلامی

همان‌طور که اشاره شد، سیاست‌گذاری علوم انسانی تابعی از تحلیل تحولات تاریخی علوم انسانی و منطق حاکم بر تحول آن است. بنابراین با نظر به نسبتی که علوم انسانی اسلامی، نظیر اقتصاد اسلامی، علوم اجتماعی اسلامی، روان‌شناسی اسلامی و نظایر آنها با علوم اسلامی گذشته نظیر فقه، کلام، فلسفهٔ اسلامی، اخلاق و حتی سیاست و نظایر آنها دارند، ناگزیر در مقام سیاست‌گذاری بایستی منطق حاکم بر تحولات این علوم نیز در سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی لحاظ شود. به تعبیر دیگر، تعریف خاصی که از قدرت در سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی ارائه می‌شود و منطق حاکم بر تحلیل تحولات علوم اسلامی، نبایستی به شکلی باشد که همچون تحلیل فوکو از تاریخ و قدرت، منجر به نسبی‌گرایی یا نفی جوهریت و ذاتیت یا علیت در علوم شود. درحقیقت قدرت و تاریخیت در دو دیدگاه، اشتراک لفظی است و با تمایز معنای این دو مفهوم در دو سنت، بایستی به نقش آنها در سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی توجه داشت. اگر تحلیل فوکویی از قدرت و تاریخیت را مبنای سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی قرار دهیم، ناگزیر در روایت تاریخی از علوم اسلامی که مبنای علوم انسانی اسلامی معاصر هستند، مقومات این علوم نظیر علیت (در مقابل تصادف)، پیوستگی (در مقابل گسست) و نظایر آنها مورد نفی قرار خواهد گرفت.

۱ـ۲. جمع مابعدالطبیعه و تغییر تاریخی در حکمت متعالیه

چنان‌که اشاره شد، در تعریف نیچه‌ای و فوکویی از تاریخ، به‌عنوان شرایط تاریخی تکوین علوم انسانی، نقش مابعدالطبیعهٔ سنتی در تکوین نظریات علمی نادیده گرفته می‌شوند. بااین‌حال، با فرض عدم حرکت و تغییر در مابعدالطبیعه نیز امکان توضیح تحولات تاریخی علوم انسانی مقدور نیست. در ادامه با تکیه بر مفاد مقالهٔ پیش‌تر منتشرشدهٔ «بررسی بنیادهای فلسفی ـ نظری رابطهٔ علم و قدرت در «تبارشناسی» و «روش‌شناسی بنیادین» (۱۴۰۳) و با تکیه بر نوآوری‌های در حکمت متعالیه و متفکرین نوصدرایی نشان خواهیم داد که چگونه می‌توان در عین تقید به مبانی مابعدالطبیعه، تحولات تاریخی علوم انسانی اسلامی را نیز توضیح داد.

۱. انسان به‌مثابهٔ نوع متوسط: به لحاظ انسان‌شناسی، تعریف مابعدالطبیعی فلسفهٔ اسلامی از انسان با تعریف کاملاً متغیر انسان در نزد متفکرین غربی، به‌ویژه میشل فوکو در تضاد قرار می‌گیرد. بااین‌حال، این تضاد به معنای آن نیست که در ذیل حکمت متعالیه، نوع انسان نمی‌تواند هیچ نوع از تغییر را در متن وجود خویش تجربه کند. ایدهٔ نوع متوسط در حکمت متعالیه به‌عنوان مبنایی برای تعریف انسان، می‌تواند توضیحی دربارهٔ حرکت جوهری انسان در عین حفظ ذاتیات او ارائه کند. بر مبنای «رویکردی که صدرالمتألهین 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 قیاس‌ناپذیر بودن و تباین همه‌جانبهٔ این جهان‌ها منجر نمی‌شود. دلیل ادعای فوق این است که صدرالمتألهین انسان را نوع متوسط می‌داند. از نظر او انسان اولاً با علم و عمل خود (به نحو 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 دامنهٔ آگاهی و عمل انسان برخلاف حیوانات به دلیل وسعت معرفت و ارادهٔ او بسیار گسترده و متنوع است» (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص۱۴۴ـ۱۴۵). با تلقی انسان به‌مثابهٔ نوع متوسط، امکان تحقق «انواع متأخر» بی‌شماری از گفتمان‌های علمی در بستر تاریخ وجود خواهد داشت، بدون آنکه گرفتار نسبی‌گرایی و تاریخیت تبارشناسی شویم. این ایدهٔ انسان‌شناختی، از حیث معرفتی با ایدهٔ اعتباریات علامه طباطبائی تکمیل می‌شود.

۲. اعتباریات مبتنی‌بر حقیقت: اگر دانش در دیدگاه فوکویی را اعتبار صرفاً انسانی بدانیم که به دلیل ماهیت صرفاً انسانی آن، همواره تحت تأثیر شرایط اجتماعی و تاریخی در حال تغییر است، بایستی معنای دیگری از اعتبارات را بپذیریم تا بتوانیم از یک‌سو، اعتباری و متغیر بودن و به‌تبع، پیشرفت دانش‌های انسانی را توضیح داده؛ و از سوی دیگر، وجود وحدت‌بخش و ثابت آن را مدنظر قرار دهیم. این معنا از اعتبار را می‌توان با تکیه بر آرای فیلسوف نوصدرایی معاصر توضیح داد. از نظر علامه طباطبائی، تفسیر و تعریف مفاهیم موجود در نزد انسان به دو دسته تقسیم می‌شود: نخست، مفاهیمی که «در خارج دارای مطابق بوده و این معنا بر آن وجود خارجی انطباق می‌یابد، مانند آسمان و زمین و نظایر آنها»؛ دوم، مفاهیمی که قابلیت انطباق بر موجود خارجی را از طریق «تعقل و انتزاع» پیدا می‌کنند، مثل مفهوم «ملک و ریاست و امثال آن». توضیحات تکمیلی نشان می‌دهد که اگرچه وجود حقیقی در عالم خارج، «انسان» است، اما همین انسان از طریق اعتباربخشی، بر معنای «مالک و رئیس» منطبق می‌گردد. مفاهیم دستهٔ اول، مفاهیم «حقیقی» و مفاهیم دستهٔ دوم، «اعتباری» تلقی می‌شوند. نکتهٔ مهمی که باید مورد توجه قرار گیرد این است که مفاهیم «اعتباری» کاملاً ساخته و پرداخته ذهن نبوده و «بی‌ارتباط با جهان خارج نیستند»، بلکه «تقوم این معانی در پیدایش و انطباق به معانی حقیقی است و بدون وجود این معانی و امور حقیقی ساخته نمی‌شوند» (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج۲، ص۲۳۴).

علامه طباطبائی بر این باور است که فارغ از اعتباراتی که پیش از شکل‌گیری جامعه وجود دارند، ما در حوزهٔ اجتماع و تاریخ نیز با اعتباراتی مواجه هستیم. این اعتبارات توسط انسان و به فرض شکل‌گیری جامعه وضع می‌شوند تا انسان بتواند آن دسته از کنش‌هایی را که متناسب با «روابط اجتماعی مطلوب او» هستند، به انجام برساند. این اعتبارات شامل «اصل ملک، کلام ـ سخن، ریاست و مرئوسیت و لوازم آن نظیر امر و نهی» هستند.

ریشهٔ تمام این «اعتباریات» از نظر علامه طباطبائی، «اصل استخدام انسان توسط انسانی دیگر» است. ایشان تصریح می‌کنند که:

این مفاهیم اعتباری و افکار مصنوعی انسانی که چون دریای بیکران بیرون و اندرون تمام ادراکات ما را فراگرفته و به همهٔ جای افکار ما نفوذ کرده و ریشه دوانیده است، یک سازمان ریاست و مرئوسیت بیش نبوده و نیروی فعاله‌ای جز اصل استخدام ندارد (طباطبائی، ۱۳۶۶، ج۲، ص۲۲۱).

اما تفاوت مهم در اینجاست که برخلاف اعتبارهای صرفاً انسانی در علوم انسانی غربی که به شکل‌گیری گفتمان‌ها ختم می‌شوند، «اعتباریات» در دیدگاه علامه طباطبائی بر «حقیقت» بنا شده‌اند. در این منظر، اعتباریات:

به‌واسطهٔ انسانی که بر مبنای حرکت جوهری وجودی خود، جسمانیةالحدوث و روحانیةالبقاست، از مسیر حرکت به عرصهٔ آگاهی وارد می‌شود و در آنجا با صور علمی که حقایق مجرد و غیرمادی هستند، اتحاد وجودی و نه مفهومی یا ماهوی پیدا می‌کند. به دنبال آن نفس آدمی چون با حفظ وحدت خود، دارای مراتب است و مشتمل بر همهٔ قوای ادراکی و تحریکی است، پس از اتحاد با صور مجرد علمی به اقتضای آن صور، رفتار خود را سامان می‌دهد. انسان با فراگیری معانی‌ای که در حرکت جوهری با آنها متحد می‌شود، چون به لحاظ وجودی و انتولوژیک مجرد و غیرمادی هستند، اولاً بر دامنهٔ تجرد و کمال خود می‌افزاید و ثانیاً به‌رغم کثرتی که در جهان مادی و فردی دارد، به دلیل اتحادی که افراد [انسانی] با یک وجود مجرد دارند، با یکدیگر وحدت و اتحادی پیدا می‌کنند که منافی کثرت و تعدد آنها نیست (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص۱۸۴).

۲ـ۲. قدرت در میانهٔ ضرورت و امکان

بر اساس آیات قرآن، قدرت صفتی از صفات الهی است که در انسان نیز به ودیعه گذاشته شده است. همین صفت انسانی است که امکان سیاست و سیاست‌گذاری را برای او فراهم می‌آورد. بااین‌حال، قدرت اگر محدود به صفت انسانی شود و مطابق تحلیل فوکو، مبنای ساخت حقیقت و دانش گردد، محل منازعات بشری خواهد بود؛ زیرا هر انسانی، حتی در مقام توضیح حقیقت، ناگزیر خواهد کوشید تا قدرت خویش را بر دیگران مسلط سازد. در اینجا است که گره خوردن حقیقت و دانش و علم به قدرت، منجر به نسبیت حقیقت و اضمحلال آن خواهد شد. در مقابل، در دیدگاه اسلامی، علم و قدرت، از صفاتی الهی است که در انسان نیز به ودیعه نهاده شده است. با نظر به این رابطه، به نظر می‌رسد تنها راه‌حل منازعات قدرت و علم در سنت اسلامی، توجه به رابطهٔ قدرت و علم به‌عنوان صفت خداوند و صفات انسان است.

در میان متفکران کلامی و فلسفی اسلامی، برای مفهوم قدرت دو تعریف برجسته وجود دارد: در تعریف علمای کلام، قدرت به معنای «صحة الفعل و الترک» است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص۷۵؛ شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج۲، ص۲۷۹؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص۴۵۳؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج۸، ص۱۱۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ص۸۹) که در آن «صحت» به مفهوم امکان تعبیر شده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص۲۶۹؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج۸، ص۴۹؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ص۸۹). ازآنجاکه امکان، همراه ذاتی ماهیت است، این تعریف نمی‌تواند در مورد خداوند که واجب‌الوجود بالذات است، مصداق یابد؛ زیرا ماهیت و امکان به ساحت ربوبی راهی ندارند. بنابراین این تعریف تنها مختص به قلمرو قدرت انسان می‌تواند باشد؛ چراکه قدرت در انسان، علت موجدهٔ تام نیست و قابلیت آن برای انجام یا ترک فعل، متساوی است؛ درحالی‌که فاعلیت باری تعالی از ارادهٔ ذاتی و ازلی او ناشی می‌شود و دربرگیرندهٔ این تعریف نیست (مهرکی، ۱۳۹۱، ص۹۲).

اما تعریف حکمای مسلمان از قدرت، عبارت است از: «کون الفاعل بحیث إن شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق ب، ص۱۹؛ ۱۴۰۴ق الف، ص۱۷۳؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص۳۰۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص۲۶۸؛ ۱۴۲۵ق، ج۴، ص۱۱۳؛ ج۲، ص۲۲۴؛ ج۳، ص۱۱؛ ج۶، ص۳۱۸؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج۱، ص۳۷۶؛ ج۳، ص۶۱۵). این تعریف این قابلیت را دارد که هم برای قدرت الهی و هم برای قدرت بشری صدق کند. توضیح این است که از نظر منطقی، درستی یک قضیهٔ شرطیه نه بر درستی یا نادرستی مقدم و تالی، بلکه بر استلزام (تلازم) میان آنها متکی است. در اینجا، «ان شاء فعل» (مقدمهٔ اول قضیه) می‌تواند به‌صورت همیشگی محقق گردد؛ درحالی‌که «ان لم یشأ لم یفعل» (مقدمهٔ دوم قضیه) نیز می‌تواند به‌صورت دائمی محقق نشود (صدرالمتألهین، ۱۴۲۵ق، ج۶، ص۳۱۸؛ رازی، ۱۳۸۱ق، ص۱۴۹). اگر صدق قضیهٔ شرطیه وابسته به صدق مقدم یا تالی بود، قدرت باری تعالی به امکان و ردّ ضرورت ذاتی منتهی می‌شد، اما ازآنجاکه درستی در قضیهٔ شرطیه، متوقف بر استلزام دو مقدمه است، این تعریف مستلزم نفی ضرورت ذاتی نخواهد بود. بنابراین قدرت الهی به تلازم مقدم و تالی وابسته است و به همین دلیل لزومی ندارد که ارادهٔ الهی و به دنبال آن فعل (ان شاء فعل) گاهی وجود داشته باشد و گاهی اراده موجود نباشد و به‌تبع آن فعل ترک شود (ان لم یشأ لم یفعل) (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص۲۵۱). از دیدگاه حکمای اسلامی، خداوند در مقام فاعلیت خود، انگیزه‌ای فراتر از ذات خویش ندارد که با دگرگونی آن انگیزه، اراده نیز دستخوش تغییر شود یا در مواقعی تحقق نیابد. درنتیجه، ارادهٔ الهی، واجب و مستدام است و به‌تبع آن، فاعلیت پروردگار نیز دارای وجوب و تداوم است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق الف، ص۳۶۷؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۵ق، ج۴، ص۱۱۲؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج۳، ص۶۱۴).

اکنون، اگر ارادهٔ واجب تعالی را همان علم الهی به کامل‌ترین نظام آفرینش در نظر بگیریم که عینیت وجود خداوند است، ارتباط علم و قدرت در این نگرش آشکار می‌گردد؛ زیرا واجب تعالی، فاعلی است که بر اساس ارادهٔ خویش، یعنی آگاهی به نظام احسن، فاعلیت را اجرا و قدرت را اعمال می‌کند. بنابراین محدودیتی که در مفهوم قدرت

الهی در نظر گرفته می‌شود، محدودیت از ناحیهٔ خارج ذات نیست، بلکه بیانگر این است که ارادهٔ الهی به نظام احسن تعلق می‌یابد و نظام احسن، لازمهٔ علم و حکمت الهی است که جزو صفات ذاتی خداوند محسوب می‌شوند.

اما در خصوص تطبیق این تعریف بر قدرت انسان، لازم است توجه شود که با ملاحظهٔ تعریف قدرت به شکل قضیهٔ شرطیهٔ یادشده و این اصل که صدق قضیهٔ شرطیه به صدق مقدم یا تالی وابسته نیست، این تعریف قابلیت اطلاق بر قدرت محدود بشری را نیز داراست. در انسان، ازآنجاکه مشیت (خواست) او، افزون بر ذات اوست و بنابراین ارادهٔ او غیرذاتی است، اگر فعلی را ترک کند (یعنی مقدمهٔ اول درست نباشد)، خللی در تعریف قدرت مطابق قضیهٔ مذکور ایجاد نمی‌شود؛ زیرا تلازم میان مقدم و تالی از بین نرفته است. بنابراین تعریف فوق هم بر انسان صادق است که مشیت و اراده‌اش زائد بر ذاتش است و هم شامل پروردگار متعال می‌شود که مشیت او عین ذات اوست؛ زیرا درستی این تعریف هم می‌تواند به ازلی و دائمی بودن قدرت الهی اشاره کند و هم قدرت متغیر و موقعیتی انسان را تبیین نماید. توضیح این است که انسان، به اعتبار اینکه وجوب و ضرورت وجودش، بالغیر است، دارای نوعی از قدرت است که در حیطهٔ امکان قرار دارد و به‌عنوان قوهٔ فعل به شمار می‌آید و ترجیح وجود یا عدم بر دیگری، نیازمند مرجحی خارج از ذات انسان و از سوی علت‌العلل است. به همین سبب، قدرت انسان، متکی به قدرت دیگری است و قدرت ذاتی او، ذاتی و همیشگی نیست؛ درحالی‌که قدرت در واجب‌الوجود بالذات، یک قوه و امکان نیست که برای تحقق به مرجح نیاز داشته باشد، بلکه فعلیت ناب است.

این برداشت از قدرت، برخلاف تعریف قدرت در تبارشناسی، همواره محدود به علم باقی می‌ماند؛ زیرا اولاً اشاره شد که در مورد خداوند، قدرت و اراده با نظر به نظام احسن، مقید به علمی است که از صفات ذاتی خداوند محسوب می‌شود؛ ثانیاً در مورد انسان نیز با توجه به تعریف انسان در حکمت اسلامی به‌مثابهٔ ممکنی که ضرورت وجودش، بالغیر است و هستی‌ای ربطی دارد، این قدرت اگرچه دوام ندارد، اما در صورت تحقق نیز وابسته به قدرت الهی خواهد بود. از این منظر نیز قدرت انسان، متکی به علم اوست و هر گونه اعمال قدرتی که محدود به علم نباشد، ناظر به نظام احسن نیست و باطل است. به همین جهت است که نظام‌های معنایی و علمی شکل گرفته به‌وسیلهٔ انسان و گفتمان‌های بشری، با وجود کثرت، برخلاف گفتمان‌های تبارشناسی فوکویی، امکان مطابقت یا عدم مطابقت با حقایق نفس‌الامری را پیدا می‌کنند و صدق و کذب در آنها مفهوم می‌یابد. علاوه بر این، با تعریفی که در حکمت متعالیه از انسان، به‌عنوان نوع متوسط ارائه شده است، انسان می‌تواند با اختیار خود، انواع متنوع و متعددی از روابط قدرت و به‌تبع آن، گفتمان‌های متکثری را سازگار با قدرت الهی محقق سازد و این امر پیشرفت علوم از جمله علوم انسانی را توجیه می‌کند.

آنچه در دیدگاه اسلامی از رابطهٔ قدرت و علوم انسانی اهمیت دارد، آن است که تحولات و تغییرات تاریخی علوم انسانی اسلامی، بدون توجه به نقش روابط قدرت انسانی رقم نمی‌خورد و از این جهت، توان توضیح رابطهٔ قدرت ـ

دانش را دارد، اما برخلاف دیدگاه فوکویی، این قدرت انسانی، مادامی که به قدرت الهی، مقید بماند، علوم انسانی تحت تأثیر آن، متصف به علوم انسانی اسلامی خواهند شد و اگر دچار آزادی لاقید و نامتناهی گردد و بر قدرت الهی بشورد، علوم انسانی تحت تأثیر چنین روابط قدرتی، متصف به علوم انسانی اسلامی نخواهد شد.

بحث و نتیجه‌گیری

سیاست‌گذاری علوم انسانی، وابسته به نظریات و مفاهیم بسیار پیچیده‌ای است که مسیر تحولات علمی را روشن می‌سازد. در این مقاله به دو مؤلفهٔ منطق تحول تاریخی علوم و قدرت پرداختیم و از خلال بررسی دیدگاه میشل فوکو، جایگاه این مفاهیم را در سیاست‌گذاری علوم انسانی روشن ساختیم. در دیدگاه فوکو، به دلیل تعریف خاصی که از قدرت ارائه می‌دهد، تاریخ عرصهٔ منازعات گفتمانی است که با کنار یکدیگر قرار دادن مؤلفه‌های تاریخی، اپیستمه‌های دانشی متفاوتی را در ادوار مختلف تاریخ سامان می‌بخشد. قدرت، چسبی است که این مؤلفه‌های متنوع تاریخی را در کنار یکدیگر قرار داده و علم و حقیقت، محصول آن است.

بنابراین سیاست‌گذار با چنین درکی از روابط قدرت می‌تواند با تغییر شرایط تاریخی و نظم حاکم بر این مؤلفه‌ها، اپیستمه‌های مختلفی را سامان بخشد و مسیر تحولات علمی را تغییر دهد. به تعبیر دیگر، بر این اساس، چون دانش و حقیقت وابسته به روابط قدرت است، سیاست‌گذار با تغییر این روابط تاریخی ـ اجتماعی امکان تغییر اپیستمه‌های علمی را مهیا می‌سازد و هیچ‌گونه تقیدی به حقیقت مستقل از روابط ندارد.

این توضیح فوکویی از قدرت، به دلیل اینکه حقیقت علمی را برساختهٔ روابط قدرت لاقید و نامشروط می‌داند، نمی‌تواند توضیح مناسبی از تکوین علوم انسانی اسلامی ارائه دهد و معنای فوکویی از قدرت که متضمن درکی سکولار و این‌دنیایی از قدرت بوده و لازمهٔ آن، نسبی‌گرایی تاریخی است، نمی‌تواند با منطق حاکم بر علوم انسانی اسلامی سازگار باشد. علوم انسانی اسلامی، از جمله اقتصاد اسلامی، علوم اجتماعی اسلامی، مدیریت اسلامی، روان‌شناسی اسلامی و نظایر آنها، اگرچه در نسبتی با علوم مدرن معاصر شکل می‌گیرند، اما مبتنی‌بر مبانی اسلامی تعریف می‌شوند. با نظر به این مبنای معرفتی، اولاً قدرتی که سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی بر مبنای آن انجام می‌شود، نمی‌تواند گسسته از معنای اسلامی قدرت و علوم باشد؛ و ثانیاً بایستی مقید به تحولات تاریخی علوم اسلامی در جهان اسلام بماند. اقتصاد اسلامی، علوم اجتماعی اسلامی، مدیریت اسلامی و دیگر علوم انسانی اسلامی، بر مبنای علوم اسلامی گذشته و در تعامل با علوم انسانی معاصر تکوین می‌یابند. بنابراین تاریخ تحولات علوم اسلامی و منطق حاکم بر آن و تعریف خاصی که از قدرت در این علوم شکل گرفته است، شرط لازم برای سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی است.

با نظر به معنایی که از تحولات تاریخی با تکیه بر مبانی حکمت اسلامی ارائه شد، علوم اسلامی اگرچه تغییرات تاریخی قابل توجهی داشته‌اند، اما این تغییرات منجر به گسستگی اپیستمولوژیک آنها از یکدیگر نشده است. هر نظریهٔ

اسلامی کوشیده است تا در دورهٔ خود، بالاترین سطح معرفتی ممکن را در نسبت با معارف وحیانی بیان دارد، اما مطابق با ایدهٔ نوع متوسط صدرایی، هر نظریه‌پرداز اسلامی نوع متوسطی برای انواع اخیر نظریه‌پردازان است که پس از او، دیدگاه او را کامل کنند. در میان این نظریه‌پردازان نوعی پیوستگی به معارف وحیانی و اسلامی وجود دارد که مانع گسستگی تاریخی آنها از یکدیگر می‌شود و درعین‌حال، تنوع و تحول و تکامل تاریخی علم را نیز بیان می‌کند.

این تعریف از پیوستگی تاریخی، با تعریف قدرت در نزد حکمای مسلمان نیز سازگار است. تعریف حکمای مسلمان از قدرت به نحوی است که اگر انسان یا انسان‌های یک دورهٔ تاریخی، در راستای ارادهٔ الهی به تفکر مشغول نباشند و نظریات آنها، نظریات دینی نباشد، گسستگی در حضور معارف وحیانی در جهان تاریخی انسان‌ها رخ نمی‌دهد. اعراض از ارادهٔ الهی، به‌حسب قاعدهٔ اختیار در جهان انسانی، می‌تواند توسط بعضی از انسان‌ها به نحوی جزئی تحقق یابد، اما این اعراض انسانی به معنای گسست هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی کل معرفت بشری نسبت به حقایق وحیانی و الهی نیست و جریان حقایق وحیانی و الهی در تاریخ، به ادوار تاریخی آینده منتقل می‌شود.

این معنای از قدرت، در سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی، اولاً باعث می‌شود تا این علوم همواره امکان کشف حقیقت مطلق را از خلال ارتباط با معارف وحیانی، در همهٔ ادوار تاریخی داشته باشند. امتناع اندیشهٔ الهی یا وحیانی در تاریخ، در یک دورهٔ تاریخی رقم نخواهد خورد و حقیقت تاریخ، همواره عرصهٔ ضرورت‌های علمی و معرفتی خواهد بود؛ هرچند بعضی انسان‌ها به‌مثابهٔ ممکنات، امکان اعراض از این ضرورت‌ها را دارند. بنابراین علوم انسانی اسلامی نه‌تنها یک امکان، بلکه ضرورتی تاریخی است که از خلال ارتباط مسلمین با معارف ضروری و یقینی الهی و اسلامی تحقق می‌یابد؛ ثانیاً تحقق علوم انسانی اسلامی نیازمند معنایی از اراده و قدرت انسانی است که در راستای اراده و قدرت الهی قرار گیرد و در تعارض با آن نباشد. این معنای از قدرت که در نزد حکمای مسلمان مطرح شده است، علوم انسانی اسلامی را از گرفتاری در نسبی‌گرایی تاریخی و سیاست‌گذاری بی‌قاعده و سلیقه‌ای رها می‌سازد و امکان صدق و کذب دستاوردهای علوم انسانی اسلامی را علی‌رغم امکان سیاست‌گذاری علمی، همچنان محفوظ می‌دارد.

ثمرهٔ این طرح بحث می‌تواند اولاً نگاهی متفاوت به تاریخ علوم اسلامی در اختیار ما قرار دهد. درک دینی از تاریخ و نقش قدرت در تکوین علوم اسلامی گذشته می‌تواند ظرفیت تحولات علمی در شاخه‌های مختلف فقه، اصول، کلام، فلسفهٔ اسلامی، عرفان و نظایر آنها را برای فهم وضعیت فعلی این علوم آشکار کند و توجه به معنای دینی قدرت، می‌تواند جایگاه تصمیم‌های سیاسی و روابط میان عالمان دینی با دستگاه‌های سیاسی هر دوره و نقش این تصمیمات برخاسته از قدرت را در تکوین علوم اسلامی روشن سازد. از این منظر، قرابت علمای دینی در نزدیکی به دستگاه قدرت، دچار قضاوت صفر و صدی نخواهد بود و با معیار دینی از قدرت، امکان توضیح عملکرد عالمان و نقش قدرت در تکوین علوم اسلامی می‌تواند موضوع تحقیق قرار گیرد؛ ثانیاً این درک تاریخی و توضیح جایگاه قدرت می‌تواند به تنظیم سازوکارها و نقش نهادها و دیگر مسائل مربوط به روابط قدرت مؤثر بر تکوین

علوم انسانی اسلامی در دورهٔ معاصر یاری رساند. از این منظر، علوم انسانی اسلامی ناگزیر از توجه به روابط قدرت است، اما روابط قدرتی که خود را در سازوکارهای اقتصادی و بودجه‌ای، نهادها و سازمان‌ها و نظایر آنها نشان می‌دهد، بایستی متناسب با مبانی اسلامی تکوین یابند تا علوم تولیدشده در این سازوکارها، متصف به اسلامی باشد؛ ثالثاً این مقاله می‌تواند ثمراتی برای روش‌های تحقیق علوم انسانی اسلامی، به‌ویژه از حیث طرح بحث دربارهٔ روابط قدرت و نگاه تاریخی به علم مطرح سازد.

موضوعاتی برای پژوهش‌های بعدی

همان‌طور که اشاره شد، سیاست‌گذاری علم قلمرو بسیار پیچیده‌ای است که مؤلفه‌های متکثری را در سیاست‌گذاری علم، از جمله روابط قدرت، زبان، معرفت‌شناسی، جنسیت، طبقات اجتماعی، بودجه‌بندی و اقتصاد علم، تحولات تاریخی و تمدنی، وجه نهادی و سازمانی علم و نظایر آنها مدنظر قرار می‌دهد. در این مقاله به مقتضای محدودیت، به‌تبع دیدگاه فوکویی، بر دو مؤلفه از مؤلفه‌های متکثر مذکور متمرکز شدیم و با بهره‌گیری از ظرفیت‌های حکمت اسلامی، سعی کردیم نشان دهیم که چگونه می‌توان به سیاست‌گذاری اسلامی دربارهٔ علوم انسانی اسلامی اندیشید. بااین‌حال دست‌کم دو دسته موضوع دیگر برای پژوهش‌های آینده قابل پیگیری است:

۱. مؤلفه‌های مطرح در دیگر نظریات سیاست‌گذاری علم در جهان غرب: چنان‌که اشاره شد، نظریات سیاست‌گذاری علم در غرب، مؤلفه‌های متعددی را بررسی کرده‌اند. توضیح اسلامی این مؤلفه‌ها می‌تواند به غنای ادبیات سیاست‌گذاری علوم انسانی اسلامی بیفزاید؛

۲. در تحلیل میشل فوکو، مؤلفه‌های دیگری نظیر زبان نیز نقش بسزایی در تکوین گفتمان‌های علمی دارد. این موضوع نیز می‌توان با نظر به دیدگاه حکمای مسلمان از جمله ابونصر فارابی دربارهٔ علم‌اللسان مورد توجه قرار گیرد.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *رسائل*. قم: بیدار.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق الف). *الشفاء، الاهیات*. قم: مکتبة آیت‌الله المرعشی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق ب). *التعلیقات*. بیروت: مکتبة الاعلام الاسلامی.

پارسانیا، حمید (۱۳۹۱). *جهان‌های اجتماعی*. قم: کتاب فردا.

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*. قم: الشریف الرضی.

جرجانی، میرسیدشریف (۱۳۲۵ق). *شرح المواقف*. قم: الشریف الرضی.

حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۷). *گذر از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا*. تهران: آگاه.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹). *علوم انسانی و برنامه‌ریزی توسعه*. تهران: در انتظار فردایی دیگر.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۱). *علم و پژوهش و سیاست‌های پژوهشی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

دریفوس، هیوبرت و رابینیو، پل (۱۳۸۷). *میشل فوکو، فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنیوتیک*. ترجمهٔ حسین بشریه. تهران: نشر نی.

رازی، قطب‌الدین (۱۳۸۱ق). *الهیات المحاکات مع تعلیقات الباغوی*. تهران: میراث مکتوب.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*. تهران: ناب.

شِرت، ایون (۱۳۹۳). *فلسفهٔ علوم اجتماعی قاره‌ای*. ترجمهٔ هادی جلیلی. تهران: نشر نی.

شریف مرتضی، علی (۱۴۰۵ق). *رسائل الشریف المرتضی*. قم: دار القرآن الکریم.

صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسهٔ حقیقات فرهنگی.

صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۵ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراق العربی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۶). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: صدرا.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۹). *ترجمهٔ تفسیر المیزان*. ترجمهٔ سیدمحمدباقر موسوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷ق). *تجرید الاعتقاد*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

فوکو، میشل (۱۳۸۱). *نیچه، تبارشناسی و تاریخ*. ترجمهٔ افشیدن جهاندیده و نیکوسرخوش. مندرج در: کهون، لارنس (۱۳۸۱). *متن‌گزیده‌های مدرنیسم و پست‌مدرنیسم*. ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان و دیگران. تهران: نشر نی.

فوکو، میشل (۱۳۸۲). *تاریخ جنون*. ترجمهٔ فاطمه ولیانی. تهران: هرمس.

فوکو، میشل (۱۳۸۸). *نیچه، فروید، مارکس*. ترجمهٔ افشین جهاندیده و دیگران. تهران: هرمس.

فوکو، میشل (۱۳۹۲). *دیرینه‌شناسی دانش*. ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جهاندیده. تهران: نشر نی.

فوکو، میشل (۱۳۹۸). *نظم اشیاء: دیرینه‌شناسی علوم انسانی*. ترجمهٔ یحیی امامی. تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

فوکو، میشل (۱۴۰۰). *تئاتر فلسفه: گزیده‌ای از درس‌گفتارها، کوتاه‌نوشت‌ها، گفت‌وگوها*. ترجمهٔ نیکوسرخوش و افشیدن جهاندیده. تهران: نشر نی.

قانعی‌راد، محمدامین (۱۳۹۶الف). *پیمایش علم و جامعه؛ تجربهٔ جهانی و اجرای نسخهٔ ایرانی*. تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

قانعی‌راد، محمدامین (۱۳۹۶ب). *ناهم‌زمانی دانش؛ روابط علم و نظام‌های اجتماعی و اقتصادی در ایران*. تهران: مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور.

قانعی‌راد، محمدامین (۱۳۹۶ج). *الگوی چهاروجهی برای ارزیابی توسعهٔ علوم انسانی*. تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

قائمی‌نیک، محمدرضا (۱۴۰۱). اقتضائات معرفتی سیاست‌گذاری علم در سنت اسلامی ـ ایرانی. *تحقیقات بنیادین علوم انسانی*، ۸(۴)، ۳۳ـ۵۴.

قائمی‌نیک، محمدرضا و کاتب، احمد (۱۴۰۳). بررسی بنیادهای فلسفی ـ نظری رابطهٔ علم و قدرت در «تبارشناسی» و «روش‌شناسی بنیادین»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، روهٔ ۳۰(۱۱۹)، ۳۹ـ۵۹.

کچویان، حسین (۱۳۸۸). *تجددشناسی و غرب‌شناسی، حقیقت‌های متضاد*. تهران: امیرکبیر.

کوهن، توماس (۱۳۸۹). *ساختار انقلاب‌های علمی*. ترجمهٔ سعید زیباکلام. تهران: سمت.

لویت، کارل (۱۳۹۶). *معنا در تاریخ*. ترجمهٔ سعید حاجی ناصری و زانیار ابراهیمی. تهران: آگاه.

مانهایم، کارل (۱۳۸۰). *ایدئولوژی و اتوپیا*. ترجمهٔ فریبرز مجیدی. تهران: سمت.

محمدپور، احمد (۱۳۹۶). *روش تحقیق معاصر در علوم انسانی (مباحثی در سیاست‌های روش)*. تهران: ققنوس.

مهرکی، بهادر (۱۳۹۱). تأملی بر تعاریف قدرت نزد حکیمان و متکلمان مسلمان. *اندیشهٔ نوین اسلامی*، ۸(۲۸)، ۸۷ـ۱۰۴.

میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷). *القبسات*. تهران: دانشگاه تهران.

میلبنک، جان (۱۳۹۶). *الاهیات و نظریهٔ اجتماعی*. ترجمهٔ شهناز مسمی‌پرست. تهران: ترجمان علوم انسانی.

میلز، سارا (۱۳۹۵). *میشل فوکو*. تهران: مرکز.

Barad, Karen (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning.* Durham: Duke University Press.

Barnes, S. Barry (1977). *Interests and the Growth of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul.

Bijker, Wiebe (1995). *Of Bicycles, Bakelites, and Bulbs: Toward a Theory of Sociotechnical Change*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Bloor, David (1991). *Knowledge and Social Imagery*. Chicago: University of Chicago Press.

Bozeman, Barry (1987). *All Organizations Are Public: Bridging Public and Private Organizational Theories*. San Francisco: Jossey-Bass.

Burkitt, Ian (1993). Overcoming metaphysics: Elias and Foucault on power and freedom. *Philosophy of the Social Sciences,* 23(1), 50-72.

Collins, Harry (1985). *Changing Order: Replication and Induction in Scientific Practice*. London: Sage Publications.

Feenberg, Andrew (2002). *Transforming Technology: A Critical Theory Revisited*. New York: Oxford University Press.

Felt, Ulrike, Hackett, Edward J., Amsterdamska, Olga, and Lynch, Michael (2007). *The Handbook of Science and Technology Studies*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Fleck, Ludwik (1979). *Genesis and Development of a Scientific Fact*. Chicago: University of Chicago Press.

Fuller, S. (1997). The secularization of science and a new deal for science policy. *Futures*, 29(6), 503-483.

Fuller, Steve (2000). *Thomas Kuhn: A Philosophical History for Our Times*. Chicago: University of Chicago Press.

Goldman, Steven L. and Greiger, Elisha (1989). *Science, Technology, and Social Progress*. Bethlehem: Lehigh University Press.

Gross, Matthias (2010). *Ignorance and Surprise: Science, Society, and Ecological Design*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Haraway, Donna (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.

Harding, Sandra (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca: Cornell University Press.

Hessen, B. (1931). *The Social and Economic Roots of Newton's Principia, in Science at the Crossroads*. London: Cass.

Jain, S. Lochlann (2013). *Malignant: How Cancer Becomes Us.* Berkeley: University of California Press.

Jasanoff, Sheila (1995). *Science at the Bar: Law, Science, and Technology in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kuhn, Thomas (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Latour, B. (2017). On Actor-Network Theory. A Few Clarifications Plus More Than A Few Complications. *Philosophical Literary Journal Logos*, 27. (1), 197-137.

Latour, Bruno and Woolgar, Steve (1979). *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts.* Beverly Hills: Sage Publications.

Law, John (1994). Organizing Modernity: Social Ordering and Social Theory, Oxford: Blackwell.

MacKenzie, Donald Angus (1990). *Inventing Accuracy: A Historical Sociology of Nuclear Missile Guidance.* Cambridge, MA: The MIT Press.

Matthew, D. (2005). *Science in Society*. London: Red Globe Press.

May, Carl and Gibbons, Michael (2011). *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Engineering in Contemporary Societies*. London: Sage.

Mol, Annemarie (2002). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice.* Durham: Duke University Press.

Morison, Elting E. (1966). *Men, Machines, and Modern Times, Cambridge*. MA: The MIT Press.

Murphy, Michelle (2017). *The Economization of Life: Humanitarian Science and the Bioeconomy of Birth*. Durham: Duke University Press.

Noble, David F. (1984). *Forces of Production: A Social History of Industrial Automation*. New York: Oxford University Press.

Pinch, Trevor and Trocco, Frank (2002). *Analog Days: The Invention and Impact of the Moog Synthesizer*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Restivo, S. (2010). *Bruno Latour: The Once and Future Philosopher, Entry in The New Blackwell Companion to Major Social Theories*, Boston: Blackwell.

Rip, Arie, Misa, Thomas J. and Schot, Johan (1995). *Managing Technology in Society: The Approach of Constructive Technology Assessment*, London: Pinter.

Schaffer, Simon and Shapin, Steven (1985). *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press.

Schot, Johan and Rip, Arie (1996). The Past and Future of Constructive Technology Assessment. *Technological Forecasting and Social Change*, 54(2-3), 251-268.

Stiegler, Bernard (1998). *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*. Stanford: Stanford University Press.

Suchman, Lucy (1987). *Plans and Situated Actions: The Problem of Human-Machine Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.

Verran, Helen (2001). *Science and an African Logic*. Chicago: University of Chicago Press.

Wajcman, Judy (2015). *Pressed for Time: The Acceleration of Life in Digital Capitalism*. Chicago: University of Chicago Press.

Williams, Robin (2003). *Where is the Technology in Studies of Technology?, in How Users Matter.* Boston: Kluwer Academic Publishers.

Winner, Langdon (1977). *Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Woolgar, Steve (1988). *Science: The Very Idea*. Chichester: Ellis Horwood.

Zucherman, H. and Cole, J. (1975). Women in American Science. *Minerva*, 13, 102-82.