

ابهامات معرفت‌شناسانه‌ی خوانش فوکویی از فلسفه سیاسی فارابی

بابک امیدعلی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۱۳
تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۱۰/۱۵

چکیده

موضوع اصلی این نوشتار، بررسی خوانشی خاص از فلسفه سیاسی فارابی است که با بهره‌گیری از روش-شناسی میشل فوکو و استفاده از تحلیل گفتمان در نگاه به تاریخ اندیشه سیاسی در دوره‌ی میانه، در تلاش بوده است تا به آشکارسازی و فهم بخشی از ابعاد پنهان و ناگفته‌ی دانش سیاسی اسلامی دست یابد؛ ابعادی که از ارتباط و نسبت مستقیم «قدرت» و «دانش» و تقدم «عمل» بر «نظر» در حوزه‌ی جوامع اسلامی از جمله ایران می‌بایست خبر دهند. بر مبنای چنین خوانشی از تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ما با تفسیری از فلسفه سیاسی فارابی به‌عنوان بخشی از جریان تفکر سیاسی در جوامع مسلمان روبه‌رو می‌شویم که بر ماهیت «اقتدارگرایانه‌ی» ایده‌ی «مدینه فاضله» تأکید داشته است؛ ایده‌ای که در نهایت نه در راستای نقد درونی ساخت قدرت سیاسی موجود در عصر فارابی، بلکه در راستا و درست در هماهنگی با آن شکل گرفته است. در این نوشتار، تلاش شده است تا مبانی معرفتی و روش‌شناختی چنین خوانشی مورد پرسش و بررسی قرار گیرند. این بررسی در دو بخش اصلی پی گرفته شده است. در بخش نخست، ابهامات موجود بر سر ابعاد «ایدئولوژیک» فلسفه سیاسی فارابی و در بخش دوم ابهامات در کاربری روش‌شناسی فوکو مورد واکاوی قرار گرفته‌اند.

واژگان کلیدی: تفسیر، دانش سیاسی دوره‌ی میانه، فلسفه سیاسی فارابی، شهر،

ایدئولوژی، گسست.

صفحات: ۴۳-۶۱

شماره شاپا: 739X-1735

* دانشجوی دکتری

علوم سیاسی، گرایش

اندیشه سیاسی،

دانشگاه تربیت مدرس،

تهران، ایران.

babakomidali

@gmail.com

مقدمه

فلسفه سیاسي فارابي به مثابه يکي از برجسته‌ترین کوشش‌های فکري مسلمانان در حوزه‌های تاريخ فلسفه به‌طور عام و تاريخ اندیشه سياسي به‌طور خاص مورد توجه صاحب‌نظران بوده است. اين توجه هم در ميان تفسيرهای شرق شناسان و هم در تلاش‌های متفکرين معاصر در کشورهای اسلامي قابل تشخيص است، به‌گونه‌ای که ما با تفسيرهای متفاوت و گاه متضادي از سرشت فلسفه سياسي فارابي روبرو هستيم. از اين رو بازيبنی ریشه‌های معرفت‌شناختي نتايج برآمده از مطالعات پيشين می‌تواند کمک شايانی در درک چگونگی شکل‌گیری آرای مختلف در باب ویژگی‌های «مدینه فاضله» همچون قانون مباحث سياسي فارابي بنمايد. در اين نوشتار يکي از تفاسير نسبتاً جديد از فلسفه سياسي فارابي و بررسی مسائل معرفت-شناختي آن مورد واکاوی قرار خواهد گرفت که در نگاه اوليه در هماهنگی با رویکرد فوکو به تاريخ قرار دارد. واکاوی اين تفسير به‌عنوان هدف پژوهش کنونی و با توجه به مطالعات پيشيني، بر بخشی از وجوه معرفت‌شناسانه‌ی چنين خوانشی متمرکز است؛ وجوهی که با نگاه به آن‌ها نمی‌توان شناخت «ابعاد اقتدارگرای فلسفه سياسي فارابي» را همچون يک مسئله مطرح ساخت. به بيان بهتر، اين گفتار نشان خواهد داد که به دليل ابهامات معرفت‌شناختي در چنين تفسيری، فهم ویژگی‌ها و ابعاد سياسي فلسفه فارابي به‌صورت مسئله‌ای گنگ همچنان باقی مانده است. در اینجا به‌طور اوليه می‌توان گفت که اين ابهامات ناشی از عدم شفافیت در به‌کارگیری مفهوم ايدئولوژی و کاربست مبهم روش شناسی فوکو در نگاه به «تاريخ نظام‌های اندیشه» است؛ مسائلی که در ادامه به‌صورت مستقيم مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

۱. پيشينه‌ی موضوع: تفسير فلسفه سياسي فارابي

همچون دانشی «اقتدارگرایانه»

پيش از ورود به نقد و مباحث اصلي مورد نظر، لازم است تا طرحی چکیده از تفسير مذکور در مورد فلسفه سياسي فارابي و جایگاه آن در تاريخ اندیشه سياسي در اسلام ارائه شود. در اين تفسير با استفاده از مفاهيم برگرفته از روش شناسی فوکو، تلاش شده است تا توضیحی در باب ماهیت دانش سياسي مسلمانان و نیز نسبت اين دانش با ساخت قدرت سياسي در دوره‌ی میانه بيان شود. اين مفاهيم عبارت‌اند از: «نگاه بیرونی نسبت به رابطه‌ی دانش، قدرت و مشروعیت»، «تقدم عمل بر نظر و اراده بر اندیشه»، «وابستگی دانش سياسي دوره‌ی

میان به زمان و مکان» و «وابستگی دانش سیاسی دوره‌ی میان به ساختار قدرت سیاسی و تمهید مقدمه‌ای بر تحلیل سیاسی از دانش سیاسی این دوره» (فیرحی، ۱۳۸۷: ۱۶). با این رویکرد و با تأکید بر ویژگی «ایدئولوژیک» دانش سیاسی مسلمانان در «دوره‌ی میان» ما با تفسیری از فلسفه سیاسی اسلامی و به تبع آن با طرحی از فلسفه سیاسی فارابی روبه‌رو هستیم که بیانگر محدودیت‌های تاریخی، «دانش تجملی» و «ابعاد ایدئولوژیک و اقتدارگرایی» اندیشه‌ورزی در حوزه‌ی فرهنگ و تمدن اسلامی است. در این دیدگاه، فلسفه فاقد «امتداد طبیعی در جوامع اسلامی» است (فیرحی، ۱۳۸۷: ۳۲۷-۳۲۵).

در طرح فوق، فارابی، به‌رغم تأثیرپذیری از فلسفه‌ی کلاسیک یونان، فلسفه سیاسی متفاوتی از قدمای یونانی خود ارائه کرده است. این تفاوت را برای نمونه، می‌توان در نسبت میان عقل و شرع، نقش و جایگاه وحی و یا در به حاشیه راندن فلسفه سیاسی در برابر فقه مشاهده کرد. در این میان، مدینه فاضله‌ی فارابی اگرچه از خصلتی انتزاعی برخوردار است، اما «انتزاع ساخت و روابط قدرت در دوره میان است» (فیرحی، ۱۳۸۷: ۳۳۰). فارابی علاوه بر بحث از مدینه فاضله، به بحث از ویژگی‌های رئیس این مدینه، تقدم رئیس مدینه بر مدینه و ارائه‌ی یک چارچوب سلسله‌مراتبی از اجتماع انسانی بر مبنای میزان برخوردارگی از دانش مورد نظر خود می‌پردازد. در خلال این مباحث، نسبت میان رئیس اول به مدینه مانند نسبت سبب اول به جهان است و در چنین نظم سلسله‌مراتبی، ما با نوعی نابرابری در میان انسان‌ها بر مبنای درجات دانشی و فطری آن‌ها روبه‌رو هستیم (فیرحی، ۱۳۸۷: ۳۳۵ و ۳۳۴). در واقع، «کانون تحلیل سیاسی فارابی در رأس هرم قدرت قرار دارد و همین مسئله، با توجه به مقدمات و مبانی فلسفی وی، الزامات خاصی بر اندیشه سیاسی فارابی تحمیل می‌کند. هدف فارابی بررسی فلسفی بحرانی است که لریزه بر ارکان دستگاه خلافت - دوره میان - انداخته بود و هویت سیاسی مسلمانان را متلاشی می‌کرد؛ اما فارابی با تکیه بر مقدماتی که داشت هرگز نتوانست ساختار منطق اقتداری قدرت سیاسی را به نقد و چالش فراخواند، بلکه با حفظ و تکیه بر همان ساختار که بر بنیاد «نظم سلطنت» استوار بود، طرحی فلسفی از حکومت دانشمندان ارائه کرد. وی در پاسخ به این پرسش قدیمی که چه کسی باید حکومت کند؟ تصریح کرد که اگر قدرت خیراست و منشأ فساد در حکومت و مدینه اشخاص جاهل هستند، تنها راه حل آن است که شخص حکیم و دانشمند در رأس حکومت قرار گیرد» (فیرحی، ۱۳۸۷: ۳۳۸ و ۳۳۷).

علی‌رغم تمایل دیدگاه نظری فوق به تمرکز بر ابعادی از فلسفه سیاسی فارابی که از ظرفیتی نسبی برای برداشتی اقتدارگرایانه از سیاست برخوردار است، دیدگاه‌های بدیلی در نگاه به اندیشه سیاسی فارابی ارائه شده است که علی‌رغم اذعان به ابعاد سلسله‌مراتبی «مدینه فاضله»ی فارابی، بر ابعاد هنجاری، مدنی و بدیع چنین ایده‌ای تأکید داشته‌اند. نمونه‌ی چنین دیدگاهی را می‌توان در خوانشی دلالتی-پارادایمی از سیر اندیشه سیاسی در ایران جستجو کرد. در این رویکرد، اندیشه سیاسی فارابی به‌عنوان یک اندیشه هنجاری و مدنی، اندیشه‌ای در جهت حل بحران‌های فکری و عقلانی جامعه‌ی اسلامی روزگار خود دیده می‌شود (منوچهری، ۱۳۹۵: ۱۲۳-۱۱۳). از سوی دیگر، رجوع به متن *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله فارابی*، از منظر نگاه به بحران‌های ظهور اندیشه سیاسی در جامعه اسلامی، ابعاد دیگری از اندیشه‌ورزی او را نشان می‌دهند که می‌توانند به‌عنوان مسئله‌نگریسته شوند. برای نمونه، در بخشی از کتاب، فارابی با اشاره به سرشت اجتماعی انسان از نیاز به تعاون در میان انسان‌ها سخن می‌گوید. فارابی در این بخش پس از سخن گفتن از اراده و اختیار انسان و امکان میل به سمت اهداف متفاوت، «تعاون» را شرط نیل به مدینه فاضله می‌داند. او می‌نویسد: «پس آن مدینه‌ای که مقصود حقیقی از اجتماع در آن تعاون بر اموری بود که موجب حصول و وصول به سعادت آدمی است، مدینه فاضله بود و اجتماعی که به واسطه آن برای رسیدن به سعادت تعاون حاصل شود، اجتماع فاضل بود و امتی که همه مدینه‌های آن برای رسیدن به سعادت تعاون کنند، امت فاضله بود و همین‌طور معموره‌ی فاضله آن هنگام تحقق پذیرد که همه امت‌هایی که در آن زندگی می‌کنند، برای رسیدن به سعادت تعاون کنند» (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۰۸).

جملات فوق می‌تواند به‌سادگی در میان قالب‌های تفسیری مختلف به گونه‌های متفاوتی تفسیر شود و حتی ساده‌تر از این می‌تواند از اساس موضوع «تعاون» در اینجا موضوعی استثنایی، حاشیه‌ای یا فاقد دقت مفهومی تلقی شود؛ اما ذکر این مطلب تنها به دلیل نشان دادن بخش‌هایی از متن است که می‌تواند نحوه‌ی تفسیر «ایدئولوژیک» از آن را با سؤال روبه‌رو سازد؛ چراکه در دیگر بخش‌های کتاب هم می‌توان به موارد پرسش‌برانگیز دیگری برخورد کرد. برای نمونه، فارابی در بحث از «آراء مدینه‌های جاهله و ضاله» دلیل شکل‌گیری چنین جوامعی را اندیشه‌ها و اعتقادات نادرست پیشین می‌داند و در این میان از اعتقاد به وجود تضاد میان موجودات که می‌تواند به جنگ، غلبه یا خود برترسازی منجر شود همچون یکی از این افکار «فاسد» نام می‌برد. او این تلقی را در جملاتی که در اینجا به صورت

مستقیم نقل می‌شود بیان می‌کند:

«سپس همه این موجودات با این خصوصیات رها و آزاد شده‌اند که بر یکدیگر حمله‌ور شده تغلب و تهاجم نمایند. پس آن موجودی که نسبت به دیگران قاهرتر و غالب‌تر بود، از لحاظ خلقت و وجود کامل‌تر و تمام‌تر بود و همواره موجود غالب یا بعضی از آن موجودات دیگر را باطل کرده از بین می‌برد و یا این‌که بعضی را در استخدام و برده‌ی خود قرار می‌دهد» (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۶۳ و ۲۶۲).

ملاحظه می‌شود که در اینجا نیز، همچون قسمت پیشین در بحث از تعاون، از مسئله‌ای سخن به میان آمده است که امروزه در حوزه‌ی علوم سیاسی در مباحثی چون نسبت میان «خود» و «دیگری» و یا در بحث از ریشه‌های خشونت اجتماعی و سیاسی از اهمیت خطیری برخوردار است. با وجود این، بنای این نوشتار مسلماً نمی‌تواند ارائه‌ی خوانشی دیگر از آثار فارابی باشد، بلکه در این جا مقدمات معرفتی تفسیری خاص از فلسفه سیاسی فارابی و آن‌هم در زمینه‌هایی معین مورد واکاوی قرار خواهد گرفت. از همین رو، لازم است تا به مسائل مهمی پرداخته شود که اعتبار روشی و معرفتی دیدگاه مورد نظر را با چالش روبرو می‌سازد. در این جا بررسی این مسائل به ترتیبی که در مقدمه‌ی اولیه عنوان شد، پی‌گرفته خواهد شد، زیرا چگونگی تأثیرگذاری آن‌ها بر تفسیر متون به‌جای مانده از فارابی و جایگاه آن‌ها در تاریخ اندیشه‌ورزی سیاسی از اهمیت بنیادینی برخوردار است.

۲. چارچوب نظری

می‌توان گفت که در این پژوهش بحث از رویکرد نظری به مفهومی عام‌تر، یعنی نحوه‌ی مواجهه با مسئله و شیوه‌ی بررسی ابعاد مورد نظر ارتباط می‌یابد. به بیان بهتر، در این جا تلاش خواهد شد تا با اشاره به مبانی معرفتی یک خوانش خاص از فلسفه سیاسی فارابی، نسبت میان نتایج محتوایی و روش تفسیری آن را به صورت یک مسئله و از درون چنین تفسیری، مورد توجه قرار داد. بر این مبنا، به جای استفاده از یک چارچوب نظری بیرونی، نیاز است تا این خوانش خاص را از طریق دیدگاه‌های نظری و مفاهیمی مورد بررسی قرار داد که به عنوان مبانی درونی آن قابل مشاهده هستند؛ بنیادهایی که به صورت ابتدایی و اولیه با دیدگاه‌های عابد الجابری و میشل فوکو در نگاه به مسئله‌ی چگونگی تفسیر تاریخ دانش سیاسی نسبت می‌یابند.

۳. ابعاد «ایدئولوژیک» فلسفه سیاسی فارابی

مسئله‌ی نخست به ابعاد «ایدئولوژیک» دانش سیاسی اسلامی به‌طورکلی و فلسفه سیاسی فارابی به‌طور خاص مربوط است. به بیان دقیق‌تر، پرسش در این جا این است که چنین پیش‌فرضی از کدام منبع فکری ناشی شده و تا چه حد سمت‌وسوی روشی اعمال آن از شفافیت کافی برخوردار است؟ نقطه‌ی آغاز پاسخ به این پرسش را با استناد به محتوای تفسیر مورد بررسی، می‌توان دیدگاه محمد عابد الجابری، متفکر عرب معاصر، یافت. جابری در آثار خود با پی‌گیری خط سیر به‌زعم او «عقل عربی-اسلامی» و تلاش برای کشف نوعی یکپارچگی در سنت فلسفی در حوزه‌ی کشورهای عربی، به یک تقسیم‌بندی دوگانه از فلسفه اسلامی دست یافته است (وصفی، ۱۳۸۷: ۸۸-۵۷). در نگاه او، فلسفه‌ی حوزه‌ی شرقی جهان اسلام و حوزه‌ی غربی آن به دو جریان فکری متفاوت بازمی‌گردند. در قسمت شرقی، ما با تفکری روبه‌رو هستیم که تحت تأثیر عرفان ایرانی و در راستای اهداف قومی ایرانیان، از سنت تعقلی دور شده و «بیانگر آگاهی ناسیونالیستی شکست‌خورده و آگاهی ایدئولوژیک وارونه است» (عابد الجابری، ۱۳۸۷: ۱۸۹).

جابری این جریان را در تلاش‌های فکری فیلسوفان مسلمانی چون ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا تبلور یافته می‌داند. در بخش غربی جهان اسلام، اما جریان دیگری وجود داشته است که در راستای سنت عقلانیت سیاسی عربی بوده و با بزرگانی چون فارابی، ابن‌خلدون و ابن‌رشد قابل شناسایی است (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۲-۵). جابری با تأکید بر ماهیت ایدئولوژیک تمامی نظام‌های فلسفی، فلسفه سیاسی فارابی را نوعی تلاش ایدئولوژیک در راستای حل بحران خلافت در زمان او می‌داند، در حالی که فلسفه‌ی ابن‌سینا را تلاشی ایدئولوژیک در راستای تلاش‌های قومی ایرانیان می‌انگارد (عابد الجابری، ۱۳۸۷: ۸۱ و ۸۲ و ۱۹۰ و ۱۹۱). جابری در این چشم‌انداز، حتی تلاش‌های فکری و آرای خود را نیز آشکارا ایدئولوژیک می‌خواند و بر این نظر است که اساساً خوانش غیرایدئولوژیک و بی‌طرفانه وجود ندارد (عابد الجابری، ۱۳۸۷: ۸۷ و ۸۶).

اکنون با توجه به دیدگاه جابری و مضمربودن فرض‌های معرفت‌شناختی او در تفسیر مورد بررسی ما، دو موضوع مهم می‌بایست پیگیری و روشن شود. اول آن‌که چقدر چنین پیش‌فرضی به‌طور شفاف و دقیق در فرآیند تفسیر لحاظ شده است؟ دوم آن‌که خود چنین پیش‌فرضی تا چه حد قابل اعتبار است؟ در پاسخ به پرسش اول، می‌توان گفت که چنین پیش‌فرضی از دو زاویه مبهم و مخدوش است. از زاویه‌ی اول، مسئله بر سر وجود یک تناقض روشی در استناد

به ماهیت «ایدئولوژیک» متون است. این تناقض بر این اساس قابل رؤیت است که از یک سو در مباحث مقدماتی سخن از امکان تفسیر بی‌طرفانه و غیر ایدئولوژیک به میان می‌آید و از سوی دیگر، به دیدگاهی در مورد فلسفه فارابی استناد می‌شود که خود آن دیدگاه هر خوانش بی‌طرفانه‌ای را منکر است.^۱ علاوه بر این و از زاویه دوم، در این جا این پرسش‌ها پیش می‌آید که اگر همان‌گونه که جابری بیان می‌کند، هر تفسیری ایدئولوژیک است، سمت‌وسوی ایدئولوژیک تفسیر فلسفه سیاسی فارابی به فلسفه‌ای «تجملی» و «اقتدارگرایانه» به کدام سو میل می‌کند؟ و اگر مفهوم ایدئولوژی نزد جابری امری مثبت است (مثبت به این معنا که فارابی با اهداف ایدئولوژیک خود سعی در حل بحران خلافت و بسط عقلانیت عربی داشته است)، چگونه می‌تواند در تفسیری از فلسفه فارابی به کار گرفته شود که برداشتی منفی از ایدئولوژی دارد؟ پاسخ به این پرسش‌ها می‌تواند تلاش برای ارائه‌ی نوعی خوانش معطوف به رهایی از متون اسلامی باشد، اما نکته این جاست که کاربست نظر جابری، به روشی که بیان شد، این تلاش را تا حد نسبتاً زیادی مخدوش کرده است.

در پاسخ به پرسش دوم در رابطه با میزان اعتبار مدعای جابری در نگاه به ویژگی‌های ایدئولوژیک و قومی فلسفه اسلامی، می‌توان به آثار دیگری که به حوزه‌ی تاریخ تفکر و اندیشه در حوزه‌ی اسلامی پرداخته‌اند رجوع کرد. در این آثار، ما با دو دیدگاه متفاوت روبه‌رو هستیم که علی‌رغم متفاوت بودن، در یک موضوع با یکدیگر اشتراک نظر برخوردارند و آن در اقلیت قرار دادن دیدگاه جابری است. به بیان بهتر، دیدگاه جابری در تشخیص فلسفه سیاسی فارابی در راستای «عقل عربی» را می‌توان تا حد قابل ملاحظه‌ای دیدگاهی منحصر به او محسوب کرد که برای اعتبار آن شواهد کافی وجود ندارد. دو دیدگاه مذکور از این زاویه با هم در تضاد هستند که در تشخیص سهم قومیت در شکل‌گیری فلسفه اسلامی، میان آن‌ها اختلاف وجود دارد. در یک سو آثاری هستند که با استناد به موضوعات محتوایی و زمینه‌های تاریخی سهم عنصر ایرانی را در میان فیلسوفان مسلمان پررنگ و تعیین‌کننده می‌دانند، اگرچه خود این آثار و تفاسیر بر حسب میزان این تعیین‌کنندگی با یکدیگر تفاوت داشته‌اند.^۲ در سوی دیگر، دیدگاه‌هایی هستند که با انکار خصلت قومی فلسفه اسلامی و به تبع آن فلسفه سیاسی فارابی، بر یکپارچگی تفکر در حوزه‌ی اسلامی تأکید کرده‌اند. در این دیدگاه‌ها، تقسیم فلسفه اسلامی به «شرقی» و «غربی»

۱ بنگرید به: داوود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی، ۱۳۸۷، صص ۱۶ و ۱۷ و ۳۲۵ و ۳۲۶.
 ۲ نمونه چنین دیدگاهی را بنگرید در: هانری کرین، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، ترجمه ع. روح‌بخشان، تهران: اساطیر، ۱۳۸۲، صص ۳۵ و ۵۸ و ۶۰.
 و نیز بنگرید به: سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر، ۱۳۸۶، صص ۱۵۲.

بر بنیاد قومیت نمی‌تواند موضوعیت داشته باشد.^۱ خصلت غیرقومی فلسفه سیاسی فارابی، علی‌رغم تبار او و به‌رغم تأثیرپذیری از جریان‌های اندیشه‌ای متفاوتی چون یونانی، اسلامی و یا سریانی، آن‌چنان‌که فارابی در تنها قطعه‌ی باقی‌مانده از رساله مفقودشده‌ی *ظهور فلسفه*^۲ شرح داده است، در نگاه برخی از صاحب‌نظران تا حدی آشکار است که انکار آن را در تضاد کامل با اندیشه فارابی تشخیص داده‌اند. برای نمونه، ریچارد والزر در مقدمه‌ی کتاب خود چنین عنوان می‌کند که اگر از فارابی در مورد ریشه‌های قومی اندیشه‌ی او پرسش می‌شد، در پاسخ به ما، به پیوندهایی که بر اساس دین در جامعه‌ی عصر خود وجود داشته است، اشاره می‌کرد و نه به پیوندهای قومی (Walzer, 1985: 3). به نظر می‌رسد که با وجود دو دیدگاه اشاره‌شده، می‌توان دریافت که پیش‌فرض‌ها و نتایج جابری از اعتبار لازم و کافی برخوردار نیست.

۴. کاربرد مبهم روش‌شناسی فوکو

اکنون لازم است تا به بررسی مسئله‌ی دوم که در مقدمه به‌صورت اولیه مطرح شد، پردازیم: کاربرد مبهم روش فوکو در تفسیر مورد نظر. این ابهام در دو زمینه‌ی مختلف قابل پیگیری است که عبارت‌اند از: (۱) عدم در نظر گرفتن نقش و جایگاه مسئله‌ی «گسست» در نگاه فوکو و (۲) تعمیم «الگوی قبیله‌ی عرب» به تمامی جوامع اسلامی بدون توجه به تفاوت‌های جغرافیایی و تاریخی. در ادامه، این دو موضوع به ترتیب مورد واکاوی قرار خواهد گرفت.

۴-۱. مسئله‌ی «گسست»

موضوع «گسست» به‌عنوان یکی از اصول اساسی روش‌شناسی فوکو مطرح بوده است. این اصل در کنار سه اصل دیگر، یعنی *واژگونی*، *ویژگی و برون‌بودگی*، بنا به اذعان خود او در تحقیقات‌اش، نقش حیاتی داشته است. فوکو در رساله‌ی «نیچه، تبارشناسی و تاریخ» و نیز در اثر دیگرش «دیرینه‌شناسی دانش»، این مسئله را با تأکید روشنی مطرح کرده است. در نگاه او، «تبارشناسی در پی تداوم و پیوستگی میان رویدادها و وقایع نیست، بلکه می‌کوشد گسست‌ها و ناپیوستگی‌هایی را که در روندهای تاریخی - اجتماعی مورد غفلت قرار گرفته‌اند، کشف کند» (ضمیران، ۱۳۸۹: ۴۶). فوکو می‌گوید: «باید این پیش‌فرض دیرپا را واژگون ساخت و اصل گسست را جان‌نشین آن کرد. گفتنی است که از دیرباز، حرکت تداومی تاریخ به‌عنوان

۱ نمونه این دیدگاه دیده شود در: غلام‌حسین ابراهیمی دینانی، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: طرح نو، ۱۳۸۵.
 ۲ درباره این گزارش بنگرید به: *ماجد فخری*، *فارابی بنیان‌گذار نوافلاطون-گرایی اسلامی*، ترجمه محمدرضا مرادی طادی، تهران: علم، ۱۳۹۵، ص ۲۰.

اصلی موضوعی در غرب مقبولیت عام داشته، ولی بداهت و ضرورت آن هیچ‌گاه به اثبات نرسیده است» (ضمیران، ۱۳۸۹: ۴۷).

گفتارهای فوکو گویای آن است که او از نوع جدیدی از نگاه به تاریخ سخن می‌گوید که به جای تلاش برای نشان دادن مجموعه‌های به هم پیوسته‌ی کلان، در پی کشف گسست و مرزبندی هاست؛ «نه آن پایه‌ای که تداوم داشته و برجا خواهد ماند، بلکه آن تحولاتی است که نقش پایه‌ریزی و از نو پایه‌ریزی را بر عهده داشته‌اند» (فوکو، ۱۳۸۸: ۱۹). در واقع، از این منظر و با توجه به مفهوم «گسست»، می‌توان مقصود فوکو از «دیرینه‌شناسی» را تا حد نسبتاً روشنی دریافت. او دیرینه‌شناسی را در برابر تاریخ سنتی که به جستجو در آثار تاریخی و شناخت ماهوی آن‌ها نظر داشته است، توصیف می‌کند. به بیان بهتر، دیرینه-شناسی به جای تلاش برای رسیدن به یک «تاریخ فراگیر»، در تلاش برای مشاهده‌ی یک «تاریخ عام» است. «تاریخ عام» تاریخی است که از «تاریخ فراگیر» متفاوت است، «چراکه هدف و غایت تاریخ فراگیر تلاش برای بازسازی تصویر عام یک تمدن و اصل مادی و روحانی کنترل‌کننده‌ی یک جامعه و دلالت نهفته در پس پدیدارهای یک دوره و قانون حاکم بر پیوندهای میان آن‌ها و آن چیزی است که می‌توان به مجاز آن را «چهره و روح» یک دوران نامید» (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۵ و ۲۴). در این نوع نگاه به تاریخ، دو پیش‌فرض نهفته است: نخست، قبول این موضوع که میان پدیده‌هایی از یک حوزه‌ی زمانی و مکانی روابطی علی وجود دارد که در تأثیرپذیری از یک هسته مرکزی پدید آمده‌اند و از این رو برای ما قابل استنتاج هستند و دیگری، پذیرش این موضوع که می‌توان تاریخ را «به واحدهایی کلان همچون مرحله و دوران تقسیم کرد که هرکدام به دیگری پیوند می‌خورد و اصلی از تسلسل همبسته بر آن‌ها حاکم است» (فوکو، ۱۳۸۸: ۲۲).

با توجه به مطالب فوق در ارتباط با مفهوم «گسست»، ابعاد کلیت‌ساز تفسیر مورد نظر می‌تواند به مسئله تبدیل شود. در این نوع خوانش از متون سیاسی اسلامی، ما با نوعی تلاش در جهت کلیت‌سازی از دانش سیاسی مسلمانان روبه‌رو هستیم. این کلیت‌سازی هم در ترسیم طرحی یکپارچه از تمامی جریان‌های عقلی و نقلی اسلامی حول «دانش سیاسی اسلامی» و هم در تأکید بر تداوم این نوع دانش از «دوره‌ی میانه» تا دوره‌ی معاصر قابل مشاهده است. در واقع، هدف این تلاش، «بررسی وضعیت جاری زندگی و تفکر سیاسی با تکیه بر مفاهیم قدرت، دانش و مشروعیت در دوره‌ی میانه است» (فیرحی: ۱۳۸۷، ۱۲)؛ دوره‌ای که در آن می‌توان وجوه مشترک سه‌گانه‌ی تمامی جریان‌های فکری را مشاهده کرد. این وجوه مشترک عبارت‌اند از: شکل‌گیری در فاصله‌ی قرون سوم تا هشتم هجری قمری، ارتباط با «نظام قدرت» و دارا بودن ویژگی

«اقتداری» (فیرحی: ۱۳۸۷، ۱۹). در این نگاه، «دانش سیاسی اسلامی، با توجه به آرایش نیروها و دانش عمومی مسلمانان در دوره‌ی میانه، فقط یک بار و در همین دوره تأسیس شده است. بدین سان، تاریخ اندیشه سیاسی، در فرهنگ اسلامی، همواره، تکرار و تأکید همان تاریخ است که پیشینیان ما در دوره‌ی میانه پرداخته‌اند» (فیرحی: ۱۳۸۷، ۳۵۸).

مطالب فوق‌گویی تمایل نسبتاً زیادی به‌گونه‌ای از یکپارچه‌سازی (در مفهوم «دانش سیاسی اسلامی») و ساخت کلتی از یک مقطع زمانی (تحت اصطلاح «دوره میانه») و تسری چنین کلت معرفتی به تمامی دوره‌های تاریخی پسین (با تأکید بر تداوم دانش «اقتدارگرایانه») است؛ موضوعاتی که حاکی از نادیده گرفتن اصل «گسست» در پژوهشی است که روش‌شناسی فوکویی را به‌عنوان یکی از ارکان معرفتی و روشی مورد نظر داشته است. در این جا، در رابطه با مسئله‌ی کلت‌سازی موجود در مفهوم «دانش سیاسی اسلامی»، می‌توان گفت که به نظر می‌رسد ادغام‌سازی تمامی جریان‌های فکری بر مبنای خصلت «اقتدارگرایانه» ناشی از تنیدگی آن‌ها در «ساخت قدرت»، مانع از کارساز بودن نگاه فوکویی به تاریخ اندیشه اسلامی شده است، چراکه نشانه‌ی این کارسازی می‌توانست کشف کنش‌های حاشیه‌ای، پراکنده و نادیده‌شده باشد و یا می‌توانست نشانه‌اش تکه‌تکه کردن تقسیم‌بندی‌های معرفتی پیشین و بازسازی مجموعه‌هایی باشد که در واحدهای پیشین قابل مشاهده نبودند. فوکو خود در «دیرینه‌شناسی دانش» از تلاش برای روایت تاریخ دانش‌هایی می‌گوید که هرگز نتوانسته‌اند «لباس علم‌بودگی بر تن کنند» (فوکو، ۱۳۸۸: ۱۹۹).

نمونه‌ی چنین دانش به حاشیه‌رانده شده‌ای را می‌توان در کتاب الحروف فارابی به‌صورت اولیه در نظر آورد. شدت این به حاشیه‌رانده شدن تا حدی است که حتی نسبت به دلیل نادیده گرفته شدن آن نزد فیلسوفان مسلمان و به‌طورکلی در تاریخ تفکر در جهان اسلام تصویری روشن در دست نیست. این در حالی است که کتاب الحروف را می‌توان اثری مهم در دفاع از منطقیون در برابر نحوین محسوب کرد.^۱ در واقع، با توجه به موضوعات و محتوای کتاب الحروف فارابی و نیز قرار دادن این کتاب در کنار دیگر آثار فارابی همچون احصاء العلوم و الالفاظ المستعمله فی المنطق، می‌توان امکان تفسیر دیگری از فلسفه فارابی ارائه داد، هرچند که در این جا تنها از امکان آن سخن می‌توان گفت و بررسی دقیق چنین ابعادی نیاز به پژوهشی متفاوت و متمرکز بر آثار متعدد فارابی دارد. سخن از چنین امکانی با در نظر

۱ نگاه شود به تقریظ دکتر داوری اردکانی در: ابونصر فارابی، کتاب الحروف، ترجمه طیبه سیفی

گرفتن موضوعات و محتوای مشترک میان سه اثر یادشده‌ی فارابی، به دلیل اشاره به احتمال تفسیری متفاوت از فلسفه سیاسی فارابی است. از این زاویه، فلسفه فارابی نه تنها به راحتی در راستای بسط قدرت اقتدارگرایانه‌ی دوره میانه قرار نمی‌گیرد، بلکه از زاویه‌ای می‌تواند دانشی انتقادی در زمانه‌ی خود شناخته شود که ابعاد مهمی از آن به حاشیه رانده شده است.

مطلب مذکور را می‌توان با توجه به نگرش فارابی نسبت به ارتباط میان دین و فلسفه از یک سو و علم نحو و منطق از سوی دیگر متصور شد. فارابی در *احصاء علوم و الالفاظ المستعمله فی المنطق*، تلاش می‌کند تا با مطرح کردن ضرورت بحث از زبان و علم نحو، جایگاه بنیادین منطق را در تفکر مشخص و برجسته سازد. در *احصاء العلوم* «نسبت صناعت منطق به عقل و معقولات، مانند نسبت صناعت نحو است به زبان و الفاظ. پس تمام قواعدی را که علم نحو، در مورد الفاظ به دست می‌دهد، علم منطق نظایر آن‌ها را در معقولات به دست می‌دهد» (فارابی، ۱۳۸۹: ۵۲). در نگاه فارابی، منطق نیز همچون علم نحو با قوانین الفاظ سرو کار دارد، اما بیانگر قوانینی است که نزد همه زبان‌ها و اقوام مشترک است و معیار تفکر برهانی و دوری از مغالطه است، برخلاف نحو که تنها از قوانین جاری در یک زبان خاص حکایت دارد و در درون خود به شیوه‌ی تفکر خاصی ارجاع نمی‌دهد (فارابی، ۱۳۸۹: ۶۰-۵۴).

فارابی در *الالفاظ المستعمله فی المنطق* با تمرکز بیشتر بر منطق تلاش می‌کند تا نیاز زبان و علم نحو را به منطق در فرآیند تفکر آشکار سازد. به بیان او، ما در پاسخ‌دهی به پرسش از ماهیت یا چیستی هر چیزی به آشنایی با منطق در تشخیص جهت آن پرسش نیازمندیم، چراکه گاه پرسش از نامی خاص و گاه پرسش از سرشت کلی آن چیز است. به طور کلی منطق فراتر از شناخت الفاظ و قوانین نحوی است و با فهم دلالت‌های کلی ارتباط دارد (فارابی، ۱۳۸۸: ۶۵ و ۶۶ و ۱۲۰).

اهمیت بحث فارابی از منطق و نسبت آن با نحو، در نگاه به کتاب *الحروف بیش تر آشکار می‌شود*، چراکه دلیل نگارش این کتاب اساساً نزاعی بوده است که در زمان فارابی بین نحویون و منطقیون جریان داشته است؛ نزاعی که فارابی اوج بحرانی آن را در *پیروزی سیرافی نحوی بر متی بن یونس منطقی* درک کرده بود.^۱ از این رو، با توجه به زمینه‌ی تاریخی این متون و با توجه به بحرانی که اندیشه‌ی فلسفی و تعقلی زمانه‌ی فارابی را دربرگرفته بود، می‌توان تأکید فارابی بر لزوم آشنایی با منطق را فهم کرد. از سوی دیگر، در کتاب *الحروف فارابی* بر مبنای تصور خود از تقدم زمانی فلسفه بر دین، خواص جامعه را فلاسفه و نه متکلمان و فقها می‌داند

۱ توضیحات تکمیلی دیده شود: نصرالله حکمت، زندگی و اندیشه حکیم ابونصر فارابی، تهران: الهام، ۱۳۸۶

فارابی، ۱۳۹۴: ۱۱۳-۱۱۸). به نظر می‌رسد محتوای این آثار فارابی با توجه به زمینه‌ی تاریخی آن‌ها، می‌توانند تلاشی در جهت شکستن انحصار اهل حدیث و متکلمینی باشند که در ارتباطی مستقیم با ساخت قدرت قرار می‌گرفتند و فلسفه و فیلسوفان را به حاشیه می‌راندند. در این جا، باید بار دیگر تأکید کرد که مطرح کردن چنین مطالبی به هیچ روی به معنی ارائه‌ی تفسیری دقیق و جدید از آثار و اندیشه‌ی فارابی نیست. بحث بر سر نشان دادن ظرفیت‌های ممکن و احتمالی موجود در فلسفه فارابی است که در خوانش فوکویی مورد بررسی این مقاله به‌سادگی به کنار نهاده شده‌اند؛ امری که نه تنها با نادیده گرفتن ابعاد متفاوت آثار فارابی صورت پذیرفته است، بلکه در ارتباطی مستقیم با کاربرست مبهم روش شناسی فوکو رخ داده است.

روش شناسی فوکو در واقع در پی کشف نظام‌های مسلط و غالب در دوره‌های تاریخی نیست، ولو این-که او به ارتباط متقابل قدرت و دانش تأکید داشته است. این سخن به این معنی نیست که او به گفتمان-های مسلط بی‌توجه است یا این‌که از خلال آثار او نمی‌توان قادر به دیدن چنین اموری شد، بلکه به این معنی است که هدف‌اش شناسایی امری است که ناموجود است و به بیان بهتر «با ابژه‌هایی سروکار دارد که نه موجودند و نه معدوم» (مشایخی، ۱۳۹۵: ۴۴). این در حالی است که مفهوم کلی «دانش سیاسی اسلامی» در خوانش مذکور، کمتر می‌تواند ما را به دیدن مسائل و مجموعه‌هایی مغفول مانده یاری رساند. گواه این امر را می‌توان در تداوم تقسیم‌بندی جریان فکری اسلامی به فلسفه سیاسی، فقه سیاسی اهل سنت و فقه سیاسی شیعه در درون تفسیر مورد نظر ملاحظه کرد. در واقع، تنها تفاوت این دیدگاه با دیدگاه‌های پیشین، حذف جریان سیاست‌نامه‌نویسی به‌عنوان حوزه‌ای مستقل و متفاوت از دیگر جریان‌هاست؛ اما کماکان ما با یک تقسیم‌بندی سنتی و آن‌هم در یک رویکرد کلیت‌ساز حول مسئله‌ی ارتباط دانش اسلامی با ساختار قدرت هستیم. در این جا یک کانون معرفت‌شناسانه موضوعیت می‌یابد که هسته‌ی مرکزی هر نوع تفکر سیاسی است، در حالی که ما پیش از این یادآور شدیم که چنین امری با مباحث روشی فوکو در مورد مفهوم گسست نسبی برقرار نمی‌کند. در واقع، مهم‌ترین نتیجه‌ی چنین نگاه یکپارچه-سازی، دست نیافتن به روشی است که بر مبنای آن بتوان حوزه‌هایی از دانش معطوف به رهایی، هرچند تداوم‌نایافته را کشف کرد و از این‌رو هدف نخستین چنین پژوهشی که بررسی امکان دست‌یابی به دانشی رهایی‌بخش بوده، از میان رفته است.

۲-۴. تعمیم «الگوی قبیله‌ی عرب» به تمامی جوامع اسلامی بدون توجه به تفاوت‌های جغرافیایی و تاریخی

یکی از مباحث مقدماتی و مبنایی دیدگاه مورد بررسی، بحث از «الگوی یونانی» و «الگوی قبیله‌ی عرب» در ارتباط با تبارشناسی قدرت در اسلام است. در خلال این مباحث، با استفاده از الگوی فوکو در تمایزگذاری میان «الگوی یونانی» و «الگوی شرقی» در تبارشناسی دولت مدرن^۱، تلاشی در جهت توجه به تفاوت‌های دو الگوی شهر در یونان و قبیله در حجاز به عمل آمده است. بر مبنای این مقایسه و با تشخیص دو مسیر متفاوت در نسبت شبکه‌ی قدرت و عملکرد قدرت، چنین بیان می‌شود که «قدرت و عقلانیت سیاسی در یونان و غرب از درون مثلثی از محدودیت و ندرت برخاسته است که هر یک از اضلاع سه‌گانه‌ی آن را می‌توان به سرزمین، ثروت و فلسفه (تفکر عقلی) اختصاص داد. لیکن قدرت و عقلانیت در قبیله و دولت اسلامی محدود و معطوف به مثلثی است که اضلاع آن را حسب و نسب، غنیمت و اندیشه‌ی دینی تشکیل داده است» (فیرحی، ۱۳۸۷: ۱۳۴).

تمایزگذاری فوق که در نگاه اولیه به نظر می‌رسد بر مبنای بحث فوکو از قیاس دو تصویر متفاوت از حاکم در یونان و شرق انجام گرفته است، تنها از تعمیم الگوی «شرقی» فوکو به همه پهنه‌ی تاریخی جهان اسلام ناشی شده است. گواه این موضوع متن سخن‌رانی فوکو است که در هیچ بخشی از آن سخنی از ایران و نسبت‌یابی الگوی «شرقی» مورد نظر او و مناسبات «حاکم» و «رعیت» یا «شبان» و «گله» به میان نیامده است. درست است که فوکو الگوی «یونانی» را در برابر الگوی «شبانی» در شرق باستان دیده است، اما نکته اینجاست که او در مقدمه و طرح موضوع خود از جوامع مصر، آشور و یهودیان سخن به میان می‌آورد. علاوه بر این، ادامه‌ی بحث فوکو نشان می‌دهد که او در تبارشناسی قدرت در اروپا بیشتر به دنبال تصویر شبان در سنت یهودی و چرخش‌های بعدی آن در مسیحیت و سپس در دوران مدرن در اروپاست.

با توجه به مطلب فوق، نادیده گرفتن تبارشناسی قدرت در ایران، به‌عنوان بخش دیگری از جهان اسلام که هم به لحاظ جغرافیایی و هم به لحاظ تاریخی از وضعیت متفاوتی برخوردار بوده است، ریشه در تبارشناسی فوکو نداشته و تنها از یک تعمیم مبهم ناشی شده است؛ تعمیمی که شناخت ارتباط دیالکتیکی قدرت و دانش در حوزه‌ی جوامع اسلامی را به نحوی در ابهام افکنده است. در این جا مسئله این است که چرا «الگوی قبیله» در محدوده‌ی جغرافیایی عربستان

۱ در رابطه با متن سخنرانی فوکو در این موضوع بنگرید به: عزت‌الله فولادوند، خرد در سیاست، تهران: طرح نو،

به تفصیل و با ارائه‌ی مباحثی تکمیلی در رابطه با الگویی که فوکو از آن به دست داده، موضوعیت بنیادینی داشته است، در حالی که محدوده‌ای از جهان اسلام که هم به لحاظ تفاوت‌های اقلیمی و هم به لحاظ ساختار اجتماعی، به دلیل آشنایی با نوعی از زندگی شهری، دارای شرایط متفاوتی بوده موضوعیت نیافته است؟ در واقع، در اینجا شاهد تعمیم وسیع «الگوی شرق» فوکو به محدوده‌ی وسیعی هستیم که ویژگی‌های اقلیمی و اجتماعی آن ناشناخته مانده است.

ماهیت مسئله‌انگیز این موضوع نه سرشتی صرفاً فرهنگی، بلکه همان‌طور که گفته شد جغرافیایی و تاریخی است. از بعد جغرافیایی، تفاوت اقلیمی و شرایط متفاوت برای دو نوع زندگی متفاوت کشاورزی و شبانی یا نوعی از بادیه‌نشینی و از بعد تاریخی، مسئله‌ی وجود شهرهایی شکل یافته در بستر تاریخ را نمی‌توان نادیده انگاشت. در این جا به نظر می‌رسد که این تعمیم و نادیده گرفتن تفاوت ساختار قبیل و شهر به دلیل تأثیر ذهنیت پیشینی در تفسیر و در رابطه با تشابه ماهیت اقتدارگرایانه سیاست در ایران پیش از اسلام و در خلافت اسلامی است و این در حالی است که خود مفهوم «نظم سلطانی» به‌عنوان کلید فهم ماهیت امر سیاسی «دوره میانه»، هرگز از دیدگاه تبارشناسانه و به‌ویژه در پژوهشی که روش‌شناسی فوکو را در افق دارد، مورد واکاوی قرار نگرفته است.

مورد سؤال قرار دادن تعمیم‌پذیری الگوی «قبیله‌ی عرب» به تمامی جهان اسلامی همچون یک مسئله، از زاویه‌ای دیگر اما مرتبط با بعد جغرافیایی، از لحاظ ارتباط میان جریان‌های فکری با زمینه‌ی اجتماعی موضوعیت می‌یابد؛ زمینه‌ای که اجتماع انسانی خواه در شکل زندگی شهری یا در شکل شبانی‌اش، همواره بخش جدایی‌ناپذیر آن بوده است. نسبت‌یابی میان ماهیت اجتماع انسانی و نظام‌های فکری و شاخه‌های مختلف دانش، حتی در آثار خود متفکرین مسلمان قابل مشاهده است. ابن خلدون در بخشی از «مقدمه»‌ی خود، هم میان رشد و گسترش شهرها و به‌ویژه شهرهای بزرگ و رشد علوم مختلف نسبت‌یابی می‌کند و هم روایتی از نقش شهرنشینان ایرانی و خود شهر به‌عنوان یک عامل در گسترش چنین علمی ارائه می‌دهد.^۱ به گفته‌ی او، «علوم هم از آیین‌های شهریان به‌شمار می‌رفت و عرب از آن‌ها و بازار رایج آن‌ها دور بود و در آن عهد مردم شهری عبارت از عجمان یا کسانی مشابه و نظایر آنان بودند، از قبیل موالی و اهالی شهرهای بزرگی که در آن روزگار در تمدن و کیفیات آن مانند صنایع و پیشه‌ها از ایرانیان تبعیت می‌کردند» (ابن خلدون، ۱۳۹۰، ج ۲: ۱۱۵۰). وی در این بخش از

۱ در ارتباط با نسب میان شهر و علم در دوران میانه اسلامی نیز بنگرید به: ریچارد فرای، تاریخ ایران: از ظهور اسلام تا آمدن سلجوقیان، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۰، صص ۳۸۳-۳۶۵.

گفتار خود، به علوم مختلفی چون فقه، کلام، نحو و نیز علوم عقلی اشاره کرده، رشد آن‌ها را در شرایط زندگی بادیه‌نشین میسر ندانسته و از رابطه‌ی مستقیمی میان افول شهرهای ایران و افول دانش در پی گسترش بادیه‌نشین در مناطق ایران و انتقال مرکزیت علوم به مصر زمان خودش سخن می‌گوید (ابن خلدون، ۱۳۹۰، ج ۲: ۱۱۵۲-۱۱۴۸).

از طریق منابع دیگر، از جمله تحقیقاتی که در حوزه‌ی تاریخ شهر در ایران و جهان اسلام انجام شده نیز می‌توان به مطلب دیگری در رابطه با نقش شهرها در حیات اجتماعی جامعه اسلامی حتی پس از فروپاشی ساسانیان دست یافت. با نگاه به این مطالعات، از یک سو می‌توان به وجود شهر در ایران با ابعاد سیاسی-دینی و سرزمینی و از سوی دیگر، به نحوه‌ی چگونگی حیات این شهرها و تغییرات آن‌ها در دوران خلافت اسلامی پی برد. بر مبنای یافته‌های موجود، شهر در ایران نه در اثر یک جانشینی، بلکه در ایجاد پیوند میان سه نوع زندگی روستایی، ایلی و شهری پدید آمده است، چراکه مرحله‌ی یک جانشینی پیش از این رخ داده بود و این موضوعی است که برای نمونه در دوران مادها قابل مشاهده است (حبیبی، ۱۳۸۲: ۷-۲).

ویژگی‌های اصلی شهر در ایران تا آغاز دوره اسلامی از این قرار است: ارتباط مستقیم مفهوم شهر با امر حکمرانی، عدم تقابل میان جامعه‌ی روستایی و شهری بر خلاف آن‌چه در اروپای عصر فئودالی وجود داشت، وجود تمایزات کاستی در ساختار شهری و نهایتاً وجود تصور سرزمینی از شهر. شهر در این شکل، از فضاهای پنج‌گانه‌ای شامل دژ حکومتی (مظهر قدرت دولتی شامل کاخ‌ها، دیوان‌ها، سربازخانه و...)، شار میانی (محل زندگی طبقات چهارگانه)، شار بیرونی (محل زندگی مردمی که بیرون از طبقات چهارگانه بودند)، بازار و میدان (مکانی که بازارها به سمت آن باز می‌شوند و فضایی برای اعلان احکام حکومتی نیز هست) تشکیل می‌شود (حبیبی، ۱۳۸۲: ۳۴-۹).

با فروپاشی ساسانیان، اما تغییراتی در این ساختار شهری رخ می‌دهد. «فتح ایران در قرن هفتم میلادی (حدود سال ۶۵۰) توسط مسلمانان که جهان بینی جدیدی مبتنی بر برابری را ارائه می‌دادند، عملاً به وسیله قیام شار بیرونی (ریض) علیه شار میانی (شارستان) و دژ حکومتی (کهن دژ) همراهی می‌شود. قیام ریض علیه شارستان و کهن دژ، در واقع قیام علیه نظام کاستی است که نزدیک به چهار قرن بر ایران آن روزگاران حکومت کرد. این فتح عملاً به رهایی جامعه‌ی ایلی از قید دو جامعه‌ی روستایی و شهری می‌انجامد. فروپاشی سازمان شهری دولت ساسانی، نیرویی را رها می‌کند که حدود چهارصد سال تحت قید این سازمان گرفتار آمده بود. جامعه‌ی ایلی با رجعت به سازمان دودمانی کهن خود و رهایی از قیودی که در عصر دولت ساسانی رخ

می‌دهد، استقلال خود را از جامعه‌ی به‌هم‌پیوسته‌ی شهری و روستایی اعلام کرده و از این پس سعی بر آن دارد که بر آن‌ها استیلا یابد» (حبیبی، ۱۳۸۲: ۳۸). این موضوعی است که در پژوهش‌های دیگری نیز قابل رؤیت است. تحقیقات دیگری نیز در این زمینه حاکی از رخداد تغییراتی در ساختار شهرها در دوران خلافت اسلامی، علی‌رغم حیات شهرهای عصر ساسانی هست. این بررسی‌ها در رابطه با شرایط شهرها در قرون میانه، بر محدود شدن دژ به کارکردهای صرفاً نظامی و به گسترش حوزه‌ی ربض اشاره دارند (یوسفی‌فر، ۱۳۹۰: ۶۱).

با توجه به مطالب فوق، می‌توان گفته‌ی ابن خلدون در زمینه گسترش زندگی بادیه‌نشینان در ایران را از چشم‌اندازی نو فهم کرد. ابن خلدون از گسترش بادیه‌نشینان می‌گوید و تحقیقات فوق از گسترش قدرت جامعه‌ی ایلی و حرکت آن به سمت تسلط بر جامعه‌ی روستایی و جامعه‌ی شهری. آیا این موضوع نمی‌تواند به فهم ما در شرایط شکل یافتن گونه‌ای از امر سیاسی در دوره‌ی میانه و به‌تبع آن در شناخت ویژگی‌های عقلانیت سیاسی در دوره‌ی اسلامی در ایران یاری رساند؟ به نظر می‌رسد که حتی اگر پاسخ ما به این پرسش مثبت نباشد، توجه به ماهیت مسئله انگیز آن می‌تواند نشانی از ابهامات مقدماتی در تبارشناسی صورت‌گرفته از قدرت در جوامع اسلامی و فهم نسبت دانش سیاسی، از جمله فلسفه سیاسی اسلامی با «ساخت قدرت» باشد.

نتیجه‌گیری

در نوشتار کنونی، تلاش شد تا به واکاوی در مبانی روشی و معرفتی خوانشی از فلسفه سیاسی فارابی پرداخته شود که با به‌کارگیری روش‌شناسی فوکو، به تفسیری از فلسفه سیاسی فارابی دست می‌یابد؛ تفسیری که فلسفه سیاسی فارابی را با ابعاد «ایدئولوژیک» و «اقتدارگرایانه» دیده است. در این نوشتار، تلاشی برای بررسی و بازبینی دوباره‌ی این ابعاد به‌مثابه یک مسئله‌ی معرفت‌شناسانه صورت گرفت. بر مبنای یافته‌های به‌دست‌آمده در بخش‌های مختلف، ابهاماتی در زمینه‌ی مسائل مقدماتی معطوف به روش چنین خوانشی مشاهده شد؛ ابهاماتی که نه‌تنها اعتبار شناخت ویژگی‌ها و سرشت امر سیاسی در دوره‌ی میانه‌ی اسلامی را با چالش روبه‌رو کرده، بلکه امکان دستیابی به خوانشی رهایی‌بخش را همچون هدف آغازین چنین تفسیری، ناممکن ساخته است. در چنین خوانشی، فلسفه سیاسی فارابی با محدود کردن بحث در رأس هرم قدرت در «مدینه»، در راستای ساخت کلیتی به نام «دانش سیاسی اسلامی» در دوره‌ی میانه شکل گرفته است؛ دانشی که تا به امروز به تداوم اقتدارگرایی در عقلانیت سیاسی در ایران و جهان اسلام ختم شده است. تمامی این‌ها در حالی است که مبانی معرفتی این نوع خوانش، از میزانی از ابهامات مقدماتی رنج برده است. در بخش‌های پیشین این نوشتار، ابهامات در ابعاد ایدئولوژیک و ابهامات در کاربست روش‌شناسی فوکو در چنین خوانشی، مورد واکاوی قرار گرفتند؛ ابهاماتی که به نظر می‌رسد نیازمند نوعی بازنگری هستند.

منابع

الف) منابع فارسي

- ابراهيمي ديناني، غلام حسين. (۱۳۸۵). *ماجرای فکر فلسفي در جهان اسلام*، جلد اول، تهران: طرح نو.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۹۰). *مقدمه*، ترجمه محمد پروين گنابادي، جلد دوم، تهران: انتشارات علمي و فرهنگي.
- اشتراوس، لئو. (۱۳۷۳). *فلسفه سياسي چيست*، ترجمه فرهنگ رجايي، تهران: انتشارات علمي و فرهنگي.
- حبيبي، سيد محسن. (۱۳۸۲). *از شار تا شهر: تحلیلي تاريخي از مفهوم شهر و سيمای کالبدی آن تفکر و تأثر*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حکمت، نصرالله. (۱۳۸۶). *زندگی و اندیشه حکيم ابونصر فارابی*، تهران: الهام.
- رضواني، محسن. (۱۳۸۵). *لئو اشتراوس و فلسفه سياسي اسلامي*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني (ره).
- ضيمران، محمد. (۱۳۸۹). *ميشل فوکو: دانش و قدرت*، تهران: هرمس.
- طباطبائي، سيد جواد. (۱۳۸۶). *زوال اندیشه سياسي در ايران*، تهران: کوير.
- عابد الجابري، محمد. (۱۳۸۴). *عقل سياسي در اسلام*، ترجمه عبدالرضا سواری، تهران: گام نو.
- عابد الجابري، محمد. (۱۳۸۷). *ما و ميراث فلسفي مان*، ترجمه محمدباقر آل مهدي، تهران: ثالث.
- فرهنگ فارابی، ابونصر. (۱۳۸۹). *احصاء العلوم*، ترجمه حسين خديو جم، تهران: انتشارات علمي و فرهنگي.
- فارابی، ابونصر. (۱۳۸۸). *الالفاظ المستعمله في المنطق*، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
- فارابی، ابونصر. (۱۳۷۹). *اندیشه های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سيد جعفر سجادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي.
- فارابی، ابونصر. (۱۳۹۴). *کتاب الحروف*، ترجمه طيبه سيفي و سميه ماستري فراهانی، تهران: دانشگاه شهيد بهشتي.
- فرای، ر. ن. (۱۳۸۰). *تاريخ ايران: از ظهور اسلام تا آمدن دولت سلجوقيان*، ترجمه

- حسن انوشه، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- فخری، ماجد. (۱۳۹۵). **فارابی بنیان‌گذار نوافلاطون‌گرایی اسلامی**، ترجمه محمدرضا مرادی طادی، تهران، علم.
- فوکو، میشل. (۱۳۸۹). **دیرینه‌شناسی دانش**، ترجمه عبدالقادر سواری، تهران: گام نو.
- فولادوند، عزت‌الله. (۱۳۷۷). **خرد در سیاست**، تهران: طرح نو، ۱۳۷۷.
- فیرحی، داوود. (۱۳۸۷). **روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی**، به کوشش داوود فیرحی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فیرحی، داوود. (۱۳۸۷). **قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام**، تهران: نی.
- کرین، هانری. (۱۳۸۲). **روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان**، ترجمه عبدالمحمد روح‌بخشان، تهران: اساطیر.
- کرین، هانری. (۱۳۹۲). **تاریخ فلسفه اسلامی**، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: مینوی خرد.
- مشایخی، عادل. (۱۳۹۵). **تبارشناسی خاکستری است**، تهران: ناهید.
- منوچهری، عباس. (۱۳۹۵). **فراسوی رنج و رؤیا**، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام با همکاری موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- میلز، سارا. (۱۳۹۲). **میشل فوکو**، ترجمه مرتضی نوری، تهران: نشر مرکز.
- وصفی، محمدرضا. (۱۳۸۷). **نومعتزلیان**، تهران: نگاه معاصر.
- یوسفی‌فر، شهرام. (۱۳۹۰). **شهر و روستا در سده‌های میانه تاریخ ایران**، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

(ب) منابع انگلیسی

Walzer, Richard. (1985). **Alfarabi on the Perfect State**, Oxford: Clarendon Press.