

«قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام»*

مقدمه

کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام یکی از آثار ارزنده‌ای است که در سالیان اخیر به حوزه مطالعات اندیشه سیاسی اسلامی کشورمان عرضه شده است. پیش از ورود به بحث، اشاره‌ای کوتاه به تحولات و دیدگاه‌های مطالعات سیاسی و اسلامی معاصر در جهان اسلام و عرب می‌تواند راهنمای خوبی باشد برای شناخت موقعیتی که کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام در آن نوشته شده است. توضیح این بافت موقعیتی از آن جهت مفید خواهد بود که جایگاه کتاب حاضر را به عنوان یک عنصر، در درون کلیتی که خود بدان وابسته است، می‌نماید.

رهیافت‌های فکری و سیاسی معاصر در جهان اسلام

در یک دیدگاه کلی می‌توان نگرش‌ها و دیدگاه‌های فکری و سیاسی جهان اسلام را در چهار رهیافت عمده خلاصه کرد، که این تحولات به لحاظ زمانی، مربوط به دوران بازخیزی مجدد امت اسلامی از زمان سید جمال الدین اسد آبادی تاکنون است و به لحاظ مکانی، کانون آن، کشورهای عربی خاورمیانه می‌باشد.

رهیافت نخست، رهیافت اصلاح‌گرایی سید جمال الدین اسد آبادی، محمد عبده و رشید رضا است. در این رهیافت اسد آبادی ضمن حمله شدید به گرایش‌های تجدد طلبانه غرب‌گرایانه (Westernization)، تمدن غرب صنعتی را علت جنگ‌ها می‌دانست. او ترقی حقیقی را در گرو التزام به اخلاق فاضله و تمسک به مبادی دینی و اصول روحی می‌دانست؛ اما در رهیافت اصلاح‌گرایانه،

* داود فیروزی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (تهران: نشرنی، ۱۳۷۸).

تهاجم علیه مدرنیته و غربی شدن مانع از آن نمی‌شود که در گذر تأویل «تراث»، جملگی ارزش‌های مدرنیته و روشنگری به ویژه تأکید بر عقلانیت، تمجید علم، مبارزه با استبداد و دعوت به آزادی و مردم‌سالاری را نپذیرد؛ از این رو به صورت خلاصه می‌توان اذعان کرد که رهیافت اصلاح‌گرایی در حالی که با فرهنگ غرب به صورت گزینشی برخورد می‌کرد، بدون آن که خصوصیات فرهنگی خود را از دست بدهد، به تجدد باور داشت.

رهیافت دوم، نگرش احیاگرایانه با تطبیق شریعت و ضرورت جهاد است. به لحاظ تاریخی این رهیافت پس از بروز بحران هویت در جهان اسلام و عرب در آغاز دهه ۱۹۳۰ میلادی به وجود آمد. در آغاز این دهه با اضمحلال خلافت عثمانی و پیدایش جماعت‌های هویت مدار، به یکباره بر اهمیت خصوصیت «اسلامی» در برابر هویت جهان شمول «غرب» تأکید شد و بر وجود تاریخ و فرهنگی اذعان شد که به لحاظ ارزش کمتر از تمدن غرب نبود. در دهه ۱۹۳۰، با مقایسه نظام‌های سیاسی و حقوقی جهان اسلام و غرب، ادعا شد که نظام‌های فقهی و سیاسی اسلام بهتر از نظام‌های غربی است. در درون رهیافت احیاگری، دو نگرش عمده دیده می‌شود که در واقع جناح‌های میانه رو و تندروی این رهیافت را مشخص می‌کنند.

جناح میانه روی این رهیافت که اسلام‌گرایان سنتی نامیده می‌شوند، در سایه تفکرات اندیشمندانی چون ابوالاعلی‌المودودی، ابوالحسن الندوی و سید قطب در دو دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ میلادی وارد عرصه فکری و سیاسی اسلام معاصر شدند. رهیافت سنتی احیاگری بر این باور بود که هویت اسلامی و عربی در جهان اسلام را می‌توان با بازگشت به حکم خداوند که در قرآن عرضه شده است به دست آورد. از آن جا که در این دوران، توجه به دین، توجه و تمایلی پاک دینی و نه سیاسی به معنای متعارف بود، از این رو متفکران این رهیافت هنگام مواجهه با پرسش‌های سیاسی به الگوی خلافت تاریخی اسلامی پناه می‌آوردند و از آن به عنوان نمونه‌ای پیروزمند در سیاست و حکومت یاد می‌کردند که بر اساس دسیسه‌های غربی و یهودی با سقوط خلافت عثمانی از بین رفت.

در مقابل، جناح تندروی رهیافت احیاگرایانه که احیاگرایان سلفی یا جهادی نیز خوانده می‌شوند با الگوپذیری از جنبش وهابیت، در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی و در پی آشنایی جوانان اخوان المسلمین با سلفی‌گری وهابی به وجود آمد. در این نگرش از آن جا که وهابیت، مذهبی پاک دین تلقی می‌گردید بر دقت‌های فقهی میان کافر و مؤمن، مطیع و عاصی تأکید می‌شد. به همین دلیل نیز مسأله تطبیق شریعت به اعتبار مهم‌ترین ویژگی حکومت خداوند در زمین و نیز ایده مجاهده و مبارزه با منکر به اعتبار بهترین روش هویت‌یابی جامعه اسلامی مطرح شد. در سایه دو عنصر تطبیق شریعت و لزوم مبارزه بود که مفهوم «دولت اسلامی» در برابر مفهوم سنتی «خلافت اسلامی» در این دوران ظهور کرد. به لحاظ هویت‌یابی اسلامی، خلافت اسلامی بیانگر هویتی بود که در قالب

مؤسسه‌ای تاریخی و در سایه استناد به اجماع تشکیل می‌شد، در حالی که دولت اسلامی، هویت مسلمانان را بر اساس «نص» یعنی قانون لاهوتی در زندگی اجتماعی و سیاسی تعریف می‌کرد. هر دو جناح رهیافت احیاگری عناصر سه‌گانه احیای فرهنگ اسلامی، دشمنی با غرب و ایده تطبیق شریعت را برای کسب هویت اسلامی معاصر ضروری می‌دانستند. در تداوم هویت‌یابی اسلامی این رهیافت در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به ویژه با اوج گرفتن سلفی‌گری بود که نظام‌های غربی و خود غرب به عنوان «جاهلیت قرن بیستم» شناسایی شدند و از این رو هر دو جناح این رهیافت به شکل ایدئولوژی عناصر فرهنگی و سیاسی را سامان دادند و از طریق نمونه سازی و مشابه سازی، عناوین و موضوعات نظام‌های غربی همچون مردم سالاری را زیر عناوین ایدئولوژیک اسلامی همچون شورا طرح کردند.^۱

سومین رهیافت، رهیافت چپ اسلامی است. چپ اسلامی که در آغاز دهه ۱۹۸۰ میلادی به وسیله حسن حنفی در عرصه تفکر اسلامی معاصر مطرح شد، فرزند خلف جریان قوم‌گرایی ترقی خواهانه دهه ۱۹۶۰ ناصریسم مصر است. این رهیافت که به زمینه فکر دینی‌گرایش دارد، افکار خود را در مواجهه با رهیافت احیاگرایانه به ویژه جناح تندرو آن مطرح می‌کند. این رهیافت همچنین از برخی ساز و کارهای فلسفی سوسیالیسم بر بخشی از نظریاتش بهره می‌برد. چپ اسلامی همانند رهیافت احیاگرایانه از عناصر معرفتی ثابت نصوص دینی بهره می‌جوید و از این رو سیاست را در فرهنگ «امت» و نوزایش آن می‌جوید؛ به این ترتیب سعی در بیداری امت و بازسازی نهضت اسلامی دارد. چپ اسلامی با ارائه یک تصور کامل و کلی برای یافتن «امت» در تاریخ و مشخص کردن نقش آن در راستای اهداف خود، از ظرفیت مفاهیم و دستگاه فلسفی سوسیالیسم بهره می‌گیرد.

در پایان دهه ۱۹۸۰ میلادی باور چپ جدید مبنی بر مبارزه صرف در زمینه فرهنگی، به اصرار این رهیافت به ارتباط مبارزه فرهنگی با مبارزه سیاسی تبدیل شد. در راستای چنین اصراری بود که بازسازی علم کلام با هدف ایجاد ایدئولوژی انقلابی مستند به عقاید امت (الهیات‌رهای بخش) و ایجاد آیینی فعال برای حرکت در تاریخ پس از آماده کردن ملت‌ها بر اساس انقلاب عقیدتی، مورد توجه قرار گرفت. نیل به دو هدف فوق‌جز از راه بسیج ملت‌ها و سازمان‌دهی حزب سیاسی - انقلابی واحد ممکن نبود. نقش این حزب پس از شکل‌گیری، رهبری مبارزه مسلحانه خواهد بود. در این بخش از رهیافت چپ اسلامی، ردپای دیدگاه‌های سوسیالیستی و مارکسیستی دیده می‌شود. در واقع چپ اسلامی تنها راه‌رهای از استعمار غرب را در پناه بردن به آموزه‌های مارکسیستی می‌دید که در زمینه سنت اسلامی بازسازی و پالایش شده است. چپ جدید با اولویت دادن به «سنت» آن را نقطه آغاز مسؤولیت فرهنگی و قومی اسلامی می‌داند. از نظر چپ جدید، سنت به عنوان نظریه‌ای علمی در تفسیر واقعیت حیات اسلامی در مقابل تجدید، که تفسیر دوباره سنت است، قرار می‌گیرد که می‌باید

کشف شده و جهت بازسازی انسان و رابطه‌اش با جهان مورد استفاده قرار گیرد.^۲

رهیافت چهارم، رهیافت آکادمیک اسلامی است. این دیدگاه که از دهه ۱۹۸۰ با پرورش چهارمین نسل از متفکران اسلامی پا به عرصه حیات فکری اسلامی معاصر گذاشت، به وسیله متفکرانی نضج گرفت که به صورت مستقیم با دستاوردهای معرفتی جدید و به ویژه انقلاب معرفتی معاصر آشنا بودند و برخی نیز در مراکز آکادمیک غرب پرورش یافته بودند؛ از این رو نظریه‌های آنان نه رنگ و بوی سلفی‌گری و نه ابعاد ایدئولوژیک به خود گرفت. نقطه عزیمت طرح‌های این رهیافت را نقد آموزه‌های اسلامی برخاسته از دوران بازخیزی معاصر اسلامی تشکیل می‌دهد. نصر حامد ابوزید - از معتقدان به این رهیافت - در نقد گفتمان دینی معاصر موضوع پژوهش خود را «گفتمان دینی» صرف نظر از اختلافاتی که میان گروه‌های تندرو و میانه رو آن است، می‌داند. او فرق جناح‌های گفتمان دینی معاصر را در درجه و نه در نوع آنها می‌داند و معتقد است هر دو شکل از گفتمان دینی در اعتماد به عناصر اساسی ثابت در ساختار گفتمان دینی یعنی «نص» و «حاکمیت» شریک هستند. ابوزید مهم‌ترین ساز و کار گفتمان دینی معاصر را ایدئولوژی باوری آن می‌داند و این ساز و کارها را در پنج مورد خلاصه می‌کند: ۱. یکی کردن فکر و دین و برداشتن فاصله میان خود و موضوع شناخت؛ ۲. تفسیر پدیده‌ها و ردّ همه آنها به علت اولی. در این میان همه پدیده‌های اجتماعی و طبیعی یکسان تلقی می‌شوند؛ ۳. اعتماد بر سلطه سلف یا سنت و تحویل نصوص تراثی که نصوص ثانوی اند به نصوص اولیه که هاله‌ای از قداست دارند؛ ۴. یقین ذهنی و قطعیت فکری و انکار هر گونه اختلاف فکری مگر در صورتی که در فروع و تفصیل باشد و نه در اساس و اصول؛ ۵. عدم نگاه تاریخی و تجاهل به آن و ظهور و بروزی چنین نگاه غیر تاریخی به شکل اظهار تأسف بر گذشته زیبا که با اضمحلال خلافت عثمانی از بین رفت، خلافتی که با خلافت راشدین از این جهت تفاوتی نداشت.^۳

از نظر او این گونه تفکرات بر اولویت نص دینی در برابر عقل حکم می‌کند و دین را متضمن حل همه مشکلات می‌داند. این طرز فکر بعد تاریخی نص دینی را که خود مبتنی بر تاریخی بودن زبان است، نادیده می‌گیرد.

محمد حامد الجابری نیز در نقد عقل عربی، همچون ابوزید، ضرورت تفکر معاصر عربی را به نقد عقل عربی شکل گرفته در دوران معاصر تأکید می‌کند. او این امر را شرط ضروری نوزایش اسلامی دانسته و نبود آن را در تفکر عربی معاصر، مهم‌ترین عامل لغزش و گمراهی مستمر آن تا به حال می‌داند. الجابری برای نیل به این مقصود از یک روش سه مرحله‌ای بهره می‌گیرد: ۱. ضرورت گسست از فهم میراثی از سنت: منظور جابری در این جا ایجاد گسست معرفت‌شناسانه با ساختار عقل عربی در عصر انحطاط و دنباله آن تا تفکر جدید است. این امر به معنای انقطاع کلی از خود سنت نیست، بلکه جدا شدن از نوعی برخورد با سنت است؛ گسستی که ما را از هویتی سنتی به هویت

هایی دارای سنت یعنی هویت‌هایی که سنت یکی از ارکان آنها هست منتقل می‌کند؛ ۲. جدایی متن از خواننده: مراد الجابری در این جا جدایی دوگانه موضوع از ذات و جدایی ذات از موضوع است. خواننده عربی که در چارچوب سنت خویش است، به وسیله سنت و سیطره نصوص سنتی خود محاصره شده که می‌باید به سه راهکار از این وضعیت رهایی یابد: الف) پرداخت ساخت گرایانه، یعنی نگاه به نصوص سنتی به عنوان کلیتی که ثوابت در آن سیطره داشته و با تحولاتی که درباره محور واحدی بر ثوابت جاری می‌شود، غنا می‌یابند و این به معنای محوریت فکر صاحب نص درباره طرح شکل روشنی است؛ ب) تحلیل تاریخی، یعنی ارتباط دادن نص به زمینه تاریخی آن در همه ابعاد فرهنگی، ایدئولوژیک، سیاسی و اجتماعی آن؛ ج) طریقه عرض ایدئولوژیک، یعنی کشف وظیفه ایدئولوژیک اجتماعی - سیاسی تفکر مورد نظر؛ ۳. ارتباط خواننده به متن: یعنی ضرورت توجه به حق خواننده مبنی بر این که خود را در متن بیابد. خواننده عربی این جا با آگاهی از خود به طور مستقل به سنت خویش می‌نگرد.^۴

محمد ارکون نیز همانند الجابری به ضرورت نقد عقل اسلامی اذعان دارد. او با اظهار تأسف از وضعیت فکر دینی - عربی می‌گوید، افزایش مشکلات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی از دهه ۱۹۷۰ به این سو مهم‌ترین علت کم رنگ شدن تولیدات علمی اسلامی و عربی به لحاظ کمی و کیفی است. «نقد» در گفتمان ارکون به معنای آفرینندگی است. به نظر او اولین هدف نقد اسلامی زدودن سیطره قرائت‌های سابق از میراث فکری و تبیین بی‌مایگی روش شناختی آنهاست. او قرائت‌های چهارگانه گفتمان اسلامی را چنین بر می‌شمارد: ۱. گفتمان اسلامی انقلابی که در ساحت افسانه‌ای و اسطوره‌ای سنت جا می‌گیرد. به نظر او مضامین دینی سنتی در این گفتمان بدون آگاهی این قرائت، سکولار می‌شود؛ ۲. گفتمان اسلامی کلاسیک که سنت را در مرحله شکل‌گیری آن درون مجموعه نصی موثوق یا صحیح بررسی می‌کند؛ ۳. گفتمان استشراقی که بر آن روش نقد فیلولوژی و تاریخی پوزیتیویستی قرن نوزدهم حاکم است؛ ۴. گفتمان علوم انسانی که هدف آن کشف پرسش‌های پردر شده در گفتمان‌های پیشین و بیان عناصر مسکوت در آنهاست.

به این ترتیب ارکون برای خروج از موانع گفتمان معاصر یعنی آگاهی اسطوره‌ای و تاریخی باوری اثبات‌گرایانه، به شبکه تحلیل وسیعی که معرفت‌شناسی ما بعد اثبات‌گرایی می‌نامد روی می‌آورد. در سایه چنین مفروضاتی، ارکون طرح «اسلام‌شناسی تطبیقی» را به عنوان روش نقد عقل اسلامی معرفی می‌کند. اسلام‌شناسی تطبیقی عملکردی است که گونه‌های مختلف تخصصی و مشارکت جمعی متفکران را می‌طلبد. در این طرح می‌باید زمینه‌های زیر مورد بازبینی نقادانه قرار گیرد: ۱- قرآن و تجربه مدینه؛ ۲- نسل صحابه؛ ۳- نتیجه‌های برخورد جهت خلافت یا امامت؛ ۴- سنت و تسنن؛ ۵- اصول دین، اصول فقه، شریعت؛ ۶- جایگاه فلسفه، معرفت‌شناسی و آفاق فلسفه؛ ۷-

عقل در علوم عقلی؛ ۸- عقل و خیال در ادبیات تاریخی و جغرافیایی؛ ۹- عقل و خیال در شعر؛ ۱۰- اسطوره، عقل و خیال در ادبیات شفاهی؛ ۱۱- معرفت مدرسی و معارف تطبیقی یا تجربی؛ ۱۳- عقل، خیال اجتماعی و انقلاب‌ها؛ ۱۴- لوازم عقلانیت و تحولات معنا.^۵

به نظر اکنون مراحل گذار از قرائت رسمی عبارتند از: ۱- روش نشانه‌شناسی زبانی؛ ۲- روش تاریخی و جامعه‌شناختی؛ ۳- ایستار کلامی یعنی متابعت کلام از قواعد و روش‌های مشترک تطبیق داده شده بر هر عملکرد معرفتی.

باید به این نکته نیز توجه کرد که رهیافت‌های چهارگانه فوق در تفکرات اسلامی معاصر صرف نظر از تقدم و تأخر تاریخی پیدایش شان، هم اکنون در میان متفکران و نویسندگان مسلمان معاصر وجود دارد. کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، بر اساس رهیافت اخیر مطالعات اسلامی به رشته تحریر در آمده است و از این لحاظ جزو معدود آثار اندیشه سیاسی اسلام به زبان فارسی است که خود را در سطح آثار آکادمیک معاصر اسلامی نشان داده است. اینک پس از بیان جایگاه این کتاب در بافت موقعیتی تفکر مدرن اسلامی، به توصیف ساختار آن می‌پردازیم.

صورت بندی کتاب «قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام»

این کتاب به پنج قسمت قابل تقسیم است. قسمت نخست که با عنوان مقدمه آمده، به بیان سازمان دهی پژوهشی کتاب می‌پردازد و خود از چهار بخش مرتبط با هم تشکیل می‌شود. نخستین بخش مقدمه که مهم‌ترین بخش معرفت‌شناختی کتاب نیز تلقی می‌شود به بیان دو دیدگاه معرفت‌شناسانه متفاوت در مطالعات اندیشه سیاسی دوران میانه اسلامی می‌پردازد. بر اساس چنین تمایز گذاری معرفت‌شناختی، غالب متفکران مسلمان دوران میانه در سنتی قلم زده‌اند که به لحاظ معرفت‌شناسی در مسأله تقدم و تأخر عقل و اراده نسبت به هم، به اولویت و عاملیت عقل بر اراده و دانش بر عمل صحنه گذاشته‌اند؛ اما در کنار دیدگاه رایج قبل، عده‌ای از نویسندگان دوران میانه، به اولویت و عاملیت اراده بر عقل تأکید کرده‌اند. نقطه عزیمت تحلیلی و توصیفی کتاب قدرت، دانش و مشروعیت - همان طور که از اسم آن نیز پیداست - گزینش دیدگاه دوم در این مسأله معرفت‌شناختی است. در مورد بررسی صحت و سقم وجود دیدگاه دوم در قسمت نقد مقاله صحبت خواهیم کرد.

دومین بخش مقدمه کتاب شامل بیان منابع مورد استفاده در کتاب بوده و خود شامل دو دسته منابع می‌گردد: اول منابعی که به وسیله نویسندگان مسلمان دوره میانه در سنت دوم معرفت‌شناسانه در باب اندیشه سیاسی این دوران به نگارش در آمده است. نوشته‌های این اندیشمندان مواد خامی جهت بررسی‌های آکادمیک و ادعاهای نظری آن به دست می‌دهند؛ اما در کنار این دسته از منابع،

دسته دومی از منابع را می‌بینیم که جهت ترسیم و ارائه چارچوب نظری و ایجاد ابزار روش‌شناسی متناسب با دعاوی پژوهش مورد نیاز خواهند بود. به لحاظ روش‌شناسی این منابع شامل آموزه‌های گادامر و فوکو خواهد بود.

هانس گئورگ گادامر به ما می‌آموزد که هیچ اصلی مهم‌تر از این نیست که آدمی در موقعیت مکالمه قرار دارد و حقیقت همواره در گردش و در دنیای مکالمه یافت می‌شود. از نظر او، مکالمه میان دو افق گذشته و حال اتفاق می‌افتد. رابطه میان دو طرف مکالمه یعنی تأویل‌کننده و متن این‌گونه نیست که تأویل‌کننده در حکم عنصر اندیشمند یا سوژه و متن ادبی یا هنری صرفاً ابژه تلقی شود. هر چند این امر صحت دارد که ذهن تأویل‌کننده در آغاز تأویل در برگیرنده مجموعه‌ای از پیش‌داوری‌ها، فرض‌های آغازین و خواسته‌هایی استوار به افق امروز است، ولی شناخت و تأویل خود لحظه‌ای از یک سنت است. سنتی که تأویل‌کننده و متن هر دو تابع آن هستند؛ از این رو مکالمه‌ای میان گذشته و امروز برقرار می‌شود که فراتر از نیت مخاطب و گوینده خواهد بود. به این ترتیب شناخت در گوهر خود زبان‌گونه است. زبان شیوه وجود سنت بوده و ما همواره جهان خود را در زبان و به شکلی زبان‌گونه باز می‌یابیم. به این ترتیب ما فراسوی زبان خود، رابطه‌ای با جهان نداریم. جهان و زبان از نظر گادامر هر دو پیش از ما وجود داشته‌اند و ما در آنها زاده شده‌ایم.

به این ترتیب است که در «سنت»، تأویل شکل می‌گیرد. از نظر او نسبت تأویل‌کننده با سنت همچون نسبت دو سوژه خواهد بود. سنت زبانی است که حرف می‌زند و به هیچ روی رخدادی نیست که زمانی تجربه شده باشد. سنت به عنوان زبان همچون «دیگری» به عنوان لحظه‌ای از سوژه وارد مکالمه می‌شود. ما در سنت زندگی می‌کنیم و از این رو شناخت متن آن جا ممکن می‌شود که تأویل‌کننده بکوشد به گفتار متن گوش فرا دهد و کمتر در پی این باشد که عقایدش را اعلام کند. به این ترتیب «هرمنیوتیک» هنر روشنگری و اندیشیدن به آوای گذشته است که از راه تأویل گفته‌های گذشته یعنی شناخت افق دلالت‌های معنایی روزگاری دیگر به هدفش دست می‌یابد. هر تأویل گونه‌ای خطا به در ذهن است، گفت‌وگویی میان تأویل‌کننده و متن، که مکالمه همواره بر سر چیزی ادامه می‌یابد، موضوع این مکالمه همواره معناهای محتمل متن است. آموزه‌های گادامر به ویژه در جایی که بر سوژگی متن و سخن‌گویی آن تأکید می‌کند با درک رهیافت‌های اخیر مطالعات اسلامی درباره نصوص دینی و اعطای نقش سوژگی به نصوص دینی همخوانی دارد. همچنین مفهوم «سنت» در نزد گادامر می‌تواند دیدگاه‌های انتقاداتمیز از گفتمان دینی معاصر را در رهیافت آکادمیک بررسی اندیشه سیاسی اسلامی که کتاب حاضر نیز در آن زمره جای می‌گیرد باز کند.^۶

اما از سوی دیگر، آموزه‌های میشل فوکو، آن هم نظریات تبارشناختی او، به ما می‌آموزد که هیچ ذهن‌شناسایی فردی یا جمعی وجود ندارد که تاریخ را به حرکت در آورد؛ از این رو هیچ کس مسؤول

ظهور رخدادی تاریخی نیست. به نظر او، رخداد‌های تاریخی همواره درون حفره‌ها اتفاق می‌افتد و عملکرد نیروها در هر وضعیت خاص تاریخی به وسیله فضایی ممکن می‌شود که آنها را تعیین و تعریف می‌کند. این فضای گشوده شده اولیه و متقدم، خود، هم به عنوان نتیجه کردارهای دراز مدت و هم به عنوان حوزه عملکرد آن کردارها تصور می‌شوند. آنچه در این فضا اتفاق می‌افتد صرفاً تغییر شکل و تبدیل کنش‌های کلامی جدی بی‌معنا نیست، بلکه این تغییر شکل‌ها مانورهای اجتماعی بسیار مهمی برای افراد درگیر به شمار می‌روند. در تبارشناسی فوکویی سوژه‌ها وجود قبلی ندارند، بلکه آنها در حوزه نبرد و ستیزی که فضایی را می‌گشاید ظاهر می‌شوند و نقش ایفا می‌کنند. به این ترتیب تاریخ حوزه‌ای ساختاری برای برخوردها تلقی می‌شود، حوزه‌ای که برخاسته از ترکیب نیرومندی از دانش و قدرت است. از نظر فوکو قدرت و دانش نسبت به هم خارج نیستند، بلکه در طول تاریخ متقابلاً مولد و سازنده هم هستند. این روابط درونی به سهولت درک و فهم نمی‌شوند، ولی در واقع همین روابط است که سوژه‌های نقش آفرین را ظاهر می‌کنند.^۷ این آموزه‌ها اولاً، متناسب با ادعای تقدم اراده بر عقل مورد نیاز تحلیل کتاب است و ثانیاً، در تلفیق با آموزه‌های گادامری می‌تواند چارچوبی روشمند برای تحلیل در اختیار قرار دهد. کیفیت و چگونگی چنین تلفیقی را در توضیح ساختاری بخش اول کتاب، بیان خواهیم کرد.

سومین بخش مقدمه به ارائه پرسش‌های مورد توجه در مطالعه اندیشه سیاسی دوران میانه در رهیافت انتقادی می‌پردازد و در آخرین بخش از مقدمه، نویسنده متناسب با چارچوبه‌های روش‌شناسی و آموزه‌های گادامرو فوکو به بررسی چهار مفهوم اساسی مورد نیاز پژوهش خود می‌پردازد.

قسمت نخست کتاب خود شامل دو بخش است که تحت عنوان دو فصل به صورت مجزا بیان شده است. در فصل نخست به طور عمده دو کار اساسی می‌باید صورت بگیرد: نخست بیان روش مورد استفاده جهت مطالعه اندیشه سیاسی دوران میانه اسلامی است و سپس به دست دادن چارچوبی راهنما برای بررسی آکادمیک این موضوع می‌باشد. اصولاً یکی از تفاوت‌های علوم انسانی از علوم تجربی در این است که بر خلاف علوم تجربی، محقق علوم انسانی خود می‌باید ابزارها، روش‌ها، تکنیک‌ها و هر آنچه را که برای هدایت پژوهش خویش نیاز دارد، فراهم کند. جایگاه بخش نخست در کتاب حاضر نیز دقیقاً تحقق همین هدف است که در کتاب در دو فصل تعقیب شده است؛ پس می‌باید در فصل نخست ابتدا روش پژوهش و سپس الگوی نظری و نظریه راهنمای تحقیق کتاب را شناسایی بکنیم.

همان گونه که نویسنده در مقدمه گفته است، او از آموزه‌های هرمنیوتیک و تبارشناسی برای سامان دادن به بحث خود استفاده کرده است؛ اما این جا می‌باید به این نکته توجه کرد که هر یک از

آموزه‌ها خود می‌تواند کاربردهای متفاوتی داشته باشد. چنان که آموزه‌های هرمنیوتیکی به عنوان روش، هنر تأویل، پدیدارشناسی، هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی به کار رفته‌اند، به همین ترتیب از آموزه‌های فوکویی تحلیل‌گفتمانی زاده شده که خود به عنوان روش، ساختارگرایی‌گفتمانی، واسازی‌گفتمانی، دیرینه‌شناسی و تبارشناسی و تحلیل اجتماعی‌گفتمانی مورد استفاده قرار گرفته است. با توجه به این مقدمه، ابتدا می‌باید روش مورد نظر در کتاب حاضر مورد شناسایی قرار گیرد و سپس در باب الگوی هدایت‌گر پژوهش سخن به میان آید.

در مورد روش مطالعه کتاب، می‌باید اذعان کرد که از شیوه‌گفتمان به مثابه روش استفاده شده است. این شیوه خود برخاسته از آموزه‌های گفتمانی زبان‌شناسانه و تحلیل پدیده‌های اجتماعی‌گفتمانی است.

در این جا می‌باید این نکته را توضیح داد که تحلیل‌گفتمانی در حوزه سیاست در دو بخش عمده رشد کرده است:

اول، در حوزه‌ای که ریشه در نظریه‌های پسا ساختارگرایی داشته و به وسیله «لاکلاو» و «موفه» به عنوان رویکردی جهت تحلیل قدرت سیاسی به کار گرفته شده‌اند. کارموفه و لاکلاو که به لحاظ تحلیل هژمونی در وجه سنت ساختن آن، دارای اهمیت است به طور عمده بر دو پایه استوار است: نخست، این ایده که گفتمان به مثابه کلیتی معنادار تلقی می‌گردد که تمایز میان زبانی و فرازبانی را استعلا می‌بخشد. به این ترتیب از نظر آنها گفتمان نمی‌تواند کلیتی بسته باشد، اما با وجود این واقعیت گفتمان پیوندی یک دست میان دال و مدلول برقرار می‌سازد. نتیجه این که نوعی تکثیر و ازدیاد «دال‌های» شناور در جامعه وجود دارد و منازعات گفتمانی درباره راه‌های تثبیت معنای یک دال همچون مشارکت در تبیین معناشناسی دنیای سیاسی معاصر اهمیت حیاتی می‌یابد. از نظر این دو نظریه پرداز تثبیت نسبی رابطه میان دال و مدلول چیزی است که هژمونی نامیده می‌شود. دومین پایه کارهای لاکلاو و موفه مربوط به نقش سنت پسا ساختاری در تدوین نظریه هژمونی است. به نظر آنها انواع پیوندهای ممکن بین اجزا و عناصر ساختار غیرقابل تعیین هستند، اما اگر یک پیکره به جای پیکره دیگر ممکن الوجود تحقق یابد، به دو نتیجه می‌توانیم برسیم: نتیجه اول آن که پیکره واقعاً موجود اساساً پیکره‌ای حدوثی است و نتیجه دوم آن که پیکره مذکور را نمی‌توان به کمک ساختار آن تبیین کرد، بلکه آن را باید به کمک نیرویی توضیح داد که نسبت به ساختار آن تا حدودی بیرونی است، یعنی نیرویی سیادت‌گر. به این ترتیب هژمونی نظریه‌ای است در باب تقسیماتی که در عرصه‌ای غیرقابل تصمیم‌گیری اتخاذ می‌شود و به این ترتیب عینیت و قدرت را درهم می‌تند.^۸

دومین بخش تحلیل‌گفتمانی که در حوزه سیاست رشد کرده است مربوط به سنت تبارشناسانه میشل فوکو است که در کتاب حاضر برای ارائه نظریه پژوهش و نه قالب روش شناختی به کار گرفته

شده است.

کاربست تحلیل گفتمانی درباره هر موضوعی، چه به عنوان روش در نظر گرفته شوند و یا به عنوان نظریه به کار رود، در مجموع محدود به حدود و ثغوری می‌شود که به وسیله پیش فرض‌ها و اهداف تحلیل گفتمانی مشخص می‌گردد؛ از این رو نخست می‌باید پیش فرض‌های تحلیل گفتمانی و اهداف قابل دسترسی به وسیله آن را باز شناخت. دکتر شعبانعلی بهرامپور پیش فرض‌های چنین تحلیلی را در ده مورد زیر خلاصه کرده است:

- ۱ - متن یا گفتار واحد به وسیله انسان‌های مختلف، متفاوت نگریسته می‌شود. دالّی متفاوت می‌تواند برای اشاره به مدلولی ظاهراً یکسان استفاده شود؛
- ۲ - خواندن (برداشت و تفسیر از متن) همیشه نادرست خواندن (برداشت نادرست از متن) است؛
- ۳ - متن را می‌باید به عنوان یک کل معنادار نگریست و این معنا لزوماً در خود متن نیست؛
- ۴ - هیچ متن خنثی یا بی‌طرفی وجود ندارد، متن‌ها بار ایدئولوژیک دارند؛
- ۵ - حقیقت همیشه در خطر است. در هر گفتمانی حقیقت نهفته است، اما هیچ گفتمانی دارای تمام حقیقت نیست؛
- ۶ - نحو (ترکیب) متن معنا دار است، چون نحو دارای معانی اجتماعی و ایدئولوژیک است و این معانی در جای خود به عواملی که دالّ‌ها را می‌سازند وابسته‌اند؛
- ۷ - معنا همان قدر که از متن بر می‌خیزد، از بافت یا زمینه اجتماعی و فرهنگی نیز تأثیر می‌پذیرد. معنا و پیام یک متن در بین نوشته‌های آن متن قرار دارد؛
- ۸ - هر متنی در شرایط و موقعیت خاصی تولید می‌شود؛ از این رو رنگ خالق خود را همیشه به خود دارد؛
- ۹ - هر متنی به یک منبع قدرت یا اقتدار (نه لزوماً سیاسی) مرتبط است؛
- ۱۰ - گفتمان سطوح و ابعاد متعدد دارد، یعنی نه یک سطح گفتمانی وجود دارد و نه یک نوع گفتمان؛

دکتر بهرامپور به همین شکل مهم‌ترین اهداف تحلیل گفتمانی را چنین فهرست می‌کند:

- ۱ - نشان دادن رابطه بین نویسنده، متن و خواننده؛
- ۲ - روشن ساختن عمیق و پیچیده تولید متن یعنی «جریان تولید گفتمان»؛
- ۳ - نشان دادن تأثیر بافت متن (واحد‌های زبانی، محیط بلافصل مربوط و کل نظام زبانی) و بافت موقعیتی (عوامل اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، تاریخی و شناختی) بر روی گفتمان؛
- ۴ - نشان دادن موقعیت و شرایط خاص تولید کننده گفتمان (شرایط تولید گفتمان)؛
- ۵ - نشان دادن بی‌ثباتی معنا، یعنی این که معنا همیشه در حال تغییر است، هرگز کامل نیست و

هیچ وقت به طور کامل درک نمی شود؛

۶- آشکار ساختن رابطه بین متن و ایدئولوژی؛

۷- به دست دادن تکنیک و روش جدیدی در مطالعه متون، رسانه‌ها، فرهنگ‌ها، علوم، سیاست،

اجتماع و... مبادی فکری این روش همان پیش فرض‌های تحلیل گفتمان هستند.

هنگامی که از گفتمان به عنوان روش پژوهش استفاده می‌کنیم، در صدد بازگو کردن و نشان دادن معانی نهفته و پنهان متن و زمینه هستیم. جمله، پاراگراف، قطعه، مقاله، کتاب، سخنرانی یک شخصیت و هر چیز دیگری مورد توجه ما قرار می‌گیرد. در این جا می‌باید به سه نکته دقت کرد:

الف) متن کلیتی دارد که خود بدان وابسته است. در داخل متن مجموعه‌ای از عناصر وجود دارند که نه تنها به همدیگر مرتبطند، بلکه کلیتی را می‌سازند که متن یا گفتمان خوانده می‌شود؛
ب) متن یا گفتمان به مجموعه‌ای از عوامل بیرون متکی است. این عوامل هم در فرآیند تولید متن و هم در تفسیر آن مؤثر هستند. فرآیند تولید و تفسیر با همدیگر دارای کنش متقابل بوده و یکدیگر را متأثر می‌سازند؛

ج) هر متن علاوه بر بافت متن و فرآیند و تفسیر متن، به شدت متأثر از شرایط اجتماعی است که در آن متن تولید یا تفسیر می‌شود. بافت اجتماعی و فرهنگی، تأثیر بسیار بیشتری نسبت به بافت متن و فرآیند تولید و تفسیر آن دارد. به این ترتیب می‌توان ملاحظه کرد که تحلیل گفتمان در سه سطح متفاوت به کار می‌رود: سطح اول، گفتمان به مثابه متن؛ سطح دوم، گفتمان به مثابه تعامل بین فرآیند تولید و تفسیر متن و سطح سوم، گفتمان به مثابه زمینه.

اگر بخواهیم گفتمان روش شناسانه را در سنت پژوهش تجربی بیان کنیم، از مراحل کلی زیر پیروی خواهد کرد:

۱- تعیین چارچوب نظری مانند دیگر تکنیک‌های تحقیق تا بر اساس آن فرضیه‌ها و متغیرها مشخص شوند. پس از مشخص شدن چارچوب تئوریک، روش‌های سنجش متغیرها برگزیده می‌شود. به دنبال دو مرحله فوق می‌باید متغیرها به شاخص‌ها و ابعاد کوچک‌تر تقسیم شوند تا بر اساس این شاخص‌ها که می‌تواند جمله، گزاره، پاراگراف یا... باشد داده‌های پژوهش جمع آدرس شوند؛

۲- نمونه برداری که به اقتضای موضوع مورد بررسی و به شیوه‌های معمول نمونه‌گیری گردآوری می‌شوند؛

۳- گزینش واحد تحلیل که در این جا فراتر از کلمه است و بر حسب موضوع مورد بررسی و بر اساس متغیرها و شاخص‌های پژوهش می‌تواند جمله، عبارت، بند، پاراگراف، صفحه، سرمقاله، مقاله و... باشد؛

۴ - طبقه بندی داده‌های گردآوری شده بر اساس فرضیه‌های پژوهش و مطابق اهداف و شاخص‌ها و متغیرهای پژوهش؛

۵ - پردازش داده‌ها بر اساس نظریه و فرضیه پژوهش؛

۶ - تحلیل داده‌ها بر اساس اصول و قواعد تحلیل گفتمانی و تحلیل فرآیندها یا سطح تبیین و تحلیل اجتماعی.^۹

کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام از تحلیل روش گفتمانی در سطح تعامل میان زمینه اجتماعی و فرهنگی با متن استفاده می‌کند و از این رو به آثار شرایط اجتماعی در پیدایش متن که در این جا اندیشه سیاسی دوران میانه اسلامی است می‌پردازد.

همان طور که در مراحل پژوهش تجربی گفتمانی آمد، یکی از ابتدایی‌ترین وظایف در روش شناسی گفتمانی تعیین چارچوب نظری برای پژوهش است و این دقیقاً دومین کاری است که در فصل نخست بخش اول می‌باید انجام پذیرد. در واقع آنچه که در مقدمه با عنوان منابع هرمنیوتیکی و فوکویی کتاب بیان شده و آنچه که در فصل اول این بخش گردآوری شده، بیشتر برای نظریه پردازي و ارائه چارچوب تئوریک بحث است، به گونه‌ای که قسمت روش شناسانه آن به صورت غیر مستقیم و در حاشیه امر تعیین چارچوب نظری، بیان شده است. فصل اول بخش نخست، با دو مسأله «وحدت و تکثر» دانش سیاسی و «سنت و تجدد» آغاز می‌شود. محور اصلی در مسأله اول درباره وجود هژمونی در دانش سیاسی اسلامی دوره میانه یا عدم آن است. روشن شدن این امر برای آخرین قسمت این فصل تحت عنوان «تحلیل گفتمانی» و به ویژه در زیر عنوان مفاهیم اساسی گفتمان، برای ساختن چارچوب نظری پژوهش مفید خواهد بود؛ اما مسأله «سنت و تجدد» به بررسی دو گفتمان اسلامی کلاسیک و گفتمان استشرافی که در بخش مطالعه رهیافت آکادمیک در مطالعات اسلامی و سیاسی معاصر به نقل از محمد ارکون بیان شد، پرداخته و نقاط ضعف و قوت و حدود و ثغور هر یک را بیان می‌کند.

در واقع این قسمت از فصل نخست، مقدمه‌ای برای ورود به گفتمان علوم انسانی به نظر ارکون یا رهیافت آکادمیک به زبان نوشته حاضر است. در حقیقت قسمت سوم این فصل با نام «نصوص دینی و گفتمان سیاسی» و قسمت چهارم با عنوان «تحلیل گفتمانی» اصول و چارچوب نظری کتاب را بیان می‌کند. نویسنده در قسمت سوم این فصل با استخدام مفاهیم و آموزه‌های هرمنیوتیکی که در قالب تحقیقات آکادمیک اسلامی به وسیله روشنفکران مسلمان و به ویژه نصر حامد ابوزید بیان شده، مقدمات ارائه یک چارچوب تئوریک تلفیقی مرکب از مفاهیم هرمنیوتیکی و گفتمانی را فراهم می‌کند.

همان گونه که قبلاً ضمن سخن از آموزه‌های گادامر بیان شد، به این نکته اشاره رفت که او بر

سوژگی متن و سخن‌گویی آن تأکید دارد. این آموزه همواره مورد توجه نویسندگان مسلمان است، چرا که با علایق مذهبی آنها به متون دینی هماهنگی دارد. از نظر این نویسندگان، قرآن و سنت زبان مخصوص دارند که نیازمند تفسیری به کلی دیگرگون هستند. ویژگی مورد ادعای این نویسندگان درباره زبان نصوص، خود از نوع واقعیت ارتباط انسان با خداوند بر می‌خیزد. به همین نحو، آموزه گادامر در باب «سنت» نیز ابزار مفهومی مهمی برای نویسندگان مسلمان ارائه می‌دهد. سنت که در دیدگاه گادامر زبانی است که سخن می‌گوید خود را به شکل «دیگری» وارد مکالمه با تأویل‌گر می‌کند. به این ترتیب تأویل‌گر و متن که به وسیله سنت احاطه شده‌اند وارد مکالمه‌ای می‌شوند که موضوع آن «معانی محتمل متن» است. نویسنده مسلمان در بازسازی این پرده از نمایش تأویل‌گر و متن، می‌تواند با قرار دادن متفکران دوره میانه به جای تأویل‌گر و نصوص دینی به جای متن، پرده‌ای را به نمایش بگذارد که در آن میان متفکران سیاسی و اسلامی دوره میانه و نصوص دینی، بر اساس قواعد هدایت‌گر سنت که در این مورد، در برگیرنده قواعد زبان عربی، قواعد اصول فقه و مفروضات کلامی هستند، گفت‌وگویی صورت دهد، گفت‌وگویی که حاصل آن نظریه‌های فقهی و فلسفی سیاسی دوران میانه است؛ اما این چارچوب نظری می‌باید به وسیله آموزه‌های گفتمانی نیز تکمیل شود.

این کار در قسمت چهارم و آخرین قسمت از فصل اول انجام پذیرفته است. نویسنده در این خصوص به تلفیق آموزه‌های لاکلاو و موفه از یک سو با آموزه‌های فوکو می‌پردازد. از نظر لاکلاو و موفه فهم اشیا و فعالیت‌ها هنگامی میسر است که آنها را به عنوان جزئی از یک چارچوب گسترده‌تر معانی در نظر گرفت. این امر به معنای گفتمانی بودن تمام ابژه‌ها و رفتارهاست و ویژگی رابطه‌ای «هویت» رامی نمایاند. نظریه رابطه‌ای گفتمان به معنای آن است که گفتمان‌ها درون خود عناصر و رفتارهایی از تمام بخش‌های جامعه را دارند. مفهوم «مفصل بندی» این دو نظریه پرداز در این جا قرار می‌گیرد که به معنای عمل‌گرد آوردن اجزای مختلف و ترکیب آنها در یک هویت جدید است. این دو نظریه پرداز با گسترش مدل زبان‌شناسی فردیناند دو سوسور به عرصه فهم فرآیندهای اجتماعی و سیاسی، نظام‌های اجتماعی را به عنوان نظام‌هایی مطابق با قواعد گفتمان در نظر گرفتند. از نظر آنها گفتمان‌ها هرگز نظام‌های بسته نیستند و از این رو هرگز نمی‌توانند تمام معناها و هویت‌ها را در جامعه شامل شوند؛ از این رو کسب یک هویت کامل و مثبت به وسیله گروه‌ها و کارگزاران امری غیرممکن است. به این ترتیب برای لاکلاو و موفه ایجاد ضدیت‌های اجتماعی که در آن هر واحد گفتمانی هویت خویش را در سایه حضور غیر و ضد خود بازشناسی می‌کند امری محوری تلقی می‌شود. بدین سان ضدیت‌ها در معرض فرآیندی از ساخته شدن و ویران شدن قرار می‌گیرند. نکته مهم در دیدگاه این دو اندیشمند آن است که پذیرش ساخته شدن هویت‌های سوژه‌ها به شکل گفتمانی، به طور ضمنی دلالت بر پذیرش انگاره جبرگرایی نمی‌کند.

مفهوم فردیت سیاسی در نظریه آنها برای بیان همین ظرفیت کنشی سوژه‌های گفتمانی وارد شده است. در نهایت آن که در تحلیل گفتمانی لاکلاو و موفه مبارزه برای دستیابی به استیلا از طریق پروژه‌های سیاسی از اهمیت زیادی برخوردار است. رفتارهای استیلا جویانه در فرآیندهای سیاسی به معنای آن است که تعیین می‌کند کدام نیروی سیاسی درباره شکل‌های مسلط رفتار و معنا در یک زمینه خاص اجتماعی تصمیم خواهد گرفت.^{۱۰} چنین شمایی از آموزه‌های گفتمانی لاکلاو و موفه با آموزه قدرت در نزد فوکو برای تکمیل چارچوب نظری کتاب در هم می‌میزد، همان طور که بر اساس آموزه‌های لاکلاو و موفه ارائه شد، زبان امکانات وجود معنادار را تعریف و در عین حال محدود می‌کند که در نتیجه آن ما از طریق زبان چونان ذهنیت‌های مستقلی ساخته می‌شویم. همان طور که اتصال هویت با ذهنیتی که فردیت را می‌سازد مورد مقاومت و نزاع قرار می‌گیرد، معانی مقولات کردار گفتمانی و عضویت در آنها، جایگاه دایمی مبارزه بر سر قدرت تلقی خواهد شد.

بر اساس تعالیم فوکو، قدرت تکنیکی است که از طریق ویژگی انضباطی خود، تأثیرات استراتژیکی‌اش را تحقق می‌بخشد. اورش‌های نظارت و ارزیابی افراد را ابزارهای مؤثری به منظور دسته بندی نظام‌مند دیگران به مثابه افراد مطیع محسوب می‌دارد. کردارهای انضباطی تا جایی که ساخت‌های مؤثر قدرت تلقی می‌شوند، استراتژیک هستند و به عنوان شکلی از دانش به وسیله رشد و نمو خاص خود به فعالیت می‌پردازند و درست از آن رو که چنین ساخت‌های قدرتی به وسیله دانش در اعمال شخص سازمانی و نهادهای ساخته می‌شوند، بدن فرد را تحت انضباط در آورده، ذهن را تنظیم و احساسات را سامان می‌بخشد؛ اما چنین قدرتی در محل انباشت سنتی و مرکزی خود، یعنی دولت ذخیره نمی‌شود، بلکه قدرت شبکه کم و بیش ثابت یا متغیری از ائتلاف‌هاست که عرصه متغیر عمل و منافعی که به صورت گفتمانی شکل گرفته‌اند را در بر می‌گیرد. محل‌های مقاومت که در بسیاری از نقاط شبکه خود را نشان می‌دهند، منجر به شکاف در ائتلاف‌ها تشکیل گروه بندی‌های جدید و تغییر استراتژی‌ها خواهد شد. از نظر او مفاهیم ویژه قدرت صرفاً معلول گفتمانی خاص - مثلاً دولت - نیست، بلکه گفتمان‌ها ابزارهای هستند که با آنها درباره قدرت نظریه پردازی می‌شود؛ به این ترتیب او در مورد خلق اشکال جدید قدرت اجتماعی که ما حاصل آن پیدایش قدرت مویرگی شکل است سخن می‌گوید. چنین قدرتی دریافت افراد پراکنده می‌شود و به وسیله ارتباط و پیوند قدرتی در چارچوب هیأت اجتماعی و نه از بالا اعمال می‌شود؛ اما در آموزه‌های فوکو علاوه بر قدرت استنباطی، گونه‌ای دیگر از قدرت نیز تعلیم داده می‌شود که بر خلاف قدرت استنباط نخستین، به سوی انقیاد پیکرها و کنترل جمعیت‌ها و نه افرادی خاص یا مجموعه‌ای از آنها جهت‌گیری می‌شود. این نوع دوم که قدرت مشرف به حیات نامیده می‌شود به گفتمانی می‌انجامد که به تکوین عرصه کاملاً جدیدی در باب بهنجاری و نابهنجاری و موضوعات صلاحیت دار برای تفکر، عمل، گفتار و بودن منتهی می‌شود.

به این ترتیب قدرت مشرف به حیات از طریق صورت‌بندی‌های گفتمانی شرایط، شیوه‌های ایجاد هنجار و قاعده در زندگی روزمره را قاعده‌مند و نهادینه می‌سازد.^{۱۱} از نظر فوکو رشد تکنولوژی انضباطی و پیدایش قدرت مشرف به حیات با ظهور انسان مدرن و مفهوم جامعه ارتباطی می‌یابد، زیرا ظهور تکنولوژی انضباطی و پیدایش نظام زندان‌ها و سپس تکنولوژی اخذ اعتراف جملگی به پیدایش کردارهای ابژه پرداز فرهنگ ما منتهی شده است. نتیجه این فراگرد پیدایش دو گونه از علم الاجتماع است: علم اجتماعی که انسان را به عنوان ابژه مورد مطالعه قرار می‌دهد و علم اجتماعی که انسان در آن به عنوان سوژه مطرح می‌شود. به این ترتیب رابطه‌ای میان قدرت و دانش برقرار می‌گردد که قرائت ژیل دو لوز از آن، به صورت بندی تئوریک کتاب افزوده شده است.^{۱۲}

ما در باره چارچوب نظری کتاب در بخش آخر مقاله صحبت خواهیم کرد و میزان موفقیت نویسنده را در عرضه چارچوبی منسجم از آموزه‌های متفکران اسلامی معاصر، مفاهیم گادامری و مفاهیم گفتمانی خواهیم سنجید و در این قسمت به توصیف ساختار بخش نخست کتاب باز می‌گردیم و به توصیف فصل دوم این بخش می‌پردازیم.

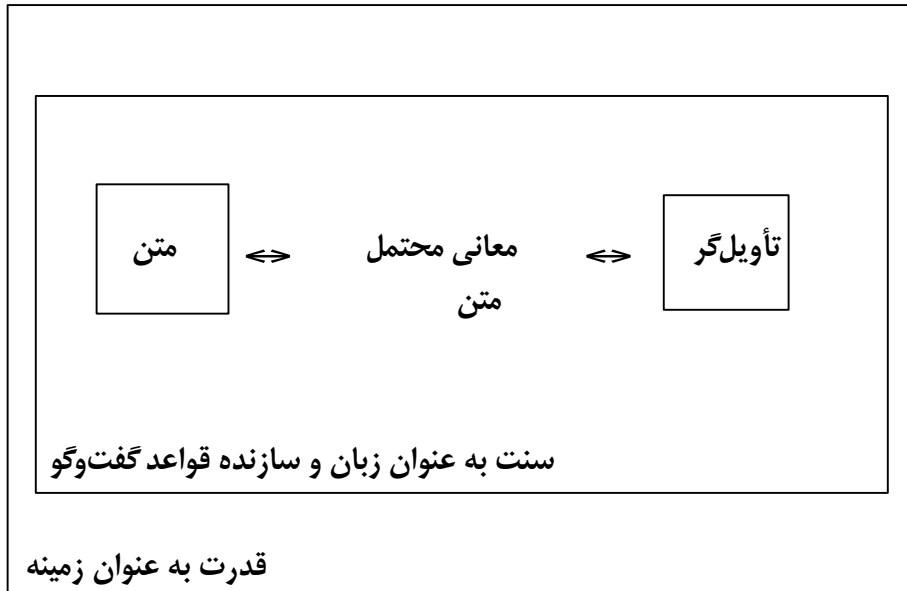
مهم‌ترین هدف فصل دوم بخش نخست، بازگشت به یک پیش فرض تحلیل گفتمانی است. بر اساس نظریه غالب اسلامی در باب سرشت دانش‌ها و معارف بشری، دو قسم دانش وجود دارد که یک قسم آن حقیقی، مطلق، ثابت و آزاد از نفوذ احتیاجات طبیعی و عوامل محیطی فرض می‌شود و گونه دیگر، فرضی، نسبی، متحول، تابع احتیاجات طبیعی و عوامل محیطی در نظر گرفته می‌شود. بر اساس چنین نظریه‌ای از دانش بشری سه مطلب را باید از هم جدا کرد:

نخست آن که دانش بشری محصول همکاری حس و عقل است. بر این اساس فیلسوفان مسلمان به دخالت حواس پنج‌گانه در پیدایش یک سری از تصورات و دخالت وجدان در بروز یک رشته دیگر از آنها اذعان دارند. همچنین آنها دخالت «حمل» یا «حکم» را در پیدایش تصورات عمومی و دخالت قوه عقل را در تعمیم تصورات جزئی که از راه حواس یا طرق دیگر به دست آمده می‌پذیرند. آنها علاوه بر تصورات، در مورد تصدیقات تأکید می‌کنند که تجربه بشری، به پیدایی برخی از تصدیقات و احکام و عقل به صورت مستقیم در پیدایش بدیهیات اولیه و یا اصول و مبادی عقلیه دخالت می‌کند.

دوم آن که عقل و دانش بشری به تدریج تولید شده و از اول ساختار کامل و منقحی ندارد، در نهایت آن که اصول عقلانی و دانش‌های برخاسته از آن مورد انطباق پذیری با محیطشان به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول که دانش‌های نظری خوانده می‌شوند از نفوذ احتیاجات زندگانی و اوضاع محیطی رها بوده و هیچ انطباقی با تغییرات محیط اجتماعی و فرهنگی خود ندارند و این در صورتی است که دسته دوم از معارف بشری را دانش‌های عملی‌ای تشکیل می‌دهند که براساس شرایط

زندگی آدمی تفاوت کرده و تابع عوامل محیطی هستند. در این نظریه رابطه میان علوم نظری با دانش‌های عملی که دانش سیاسی را نیز در برمی‌گیرد به گونه‌ای است که امکان تأسیس دانش سیاسی و استحکام آن جز با نظریه عقل فرا تاریخی و معقولات یقینی و ثابت و لایتغیر معنا نمی‌یابد؛ از این رو در این نگرش می‌باید قبل از هر دانش سیاسی به وجود عقل مطلق نظری و معقولات فراتاریخی که در تکوین و تشکیل خود از نفوذ احتیاجات و اوضاع محیطی رها هستند، اذعان داشته باشیم.^{۱۳} به این ترتیب نظریه تقدیم عقل بر اراده و دانش بر قدرت سیاسی به اثبات می‌رسد، در حالی که پیش فرض تحلیل گفتمانی بر تقدیم اراده و قدرت بر عقل و دانش اذعان دارد؛ از این رو نویسنده در فصل دوم پس از بیان سرشت دانش سیاسی به عنوان بخشی از علوم عملی و توضیح نظریه رایج تقدم دانش بر قدرت، در قسمت اخیر فصل دوم نشان می‌دهد که نظریه تقدم عقل بر اراده نظریه بی‌رقیب و بدون جانشین در باب سرشت دانش بشری در اندیشه اسلامی نیست و نظریه تقدم قدرت بر دانش نیز در اندیشه اسلامی به وسیله نظریه پردازانی همچون ابو حامد غزالی، سید جعفر کشفی، عمرو بن بحر جاحظ و ابن خلدون مطرح شده است. نویسنده با تکیه بر آثار این دسته از متفکران اسلامی سعی در اثبات پیش فرض تحلیل گفتمانی در قلمرو اندیشه سیاسی اسلامی دارد تا بتواند هم افق بودن اندیشه‌های این متفکران مسلمان را با محتوای تحلیل گفتمانی نشان داده و امکان کاربرد روش شناسانه تحلیل گفتمانی را در باب اندیشه سیاسی دوره میانه اسلامی اثبات کند. به این ترتیب آنچه در دو فصل اول و دوم بخش نخست کتاب بیان شده، چارچوب نظری و روشی را بیان می‌کند که کتاب بر اساس آن به بررسی اندیشه سیاسی سده‌های میانه اسلامی می‌پردازد. خطوط کلی چارچوب نظری مذکور را می‌توان به شرح ذیل خلاصه کرد:

پیدایش و تحول قدرت زمینه‌ای برای پیدایش سنت به مفهوم گادامری آن در یک جامعه می‌گردد. سنت که از جنس زبان است به وسیله سازوکارهای دستوری زبان و دیگر قواعد گفتمان ساز، فضایی را به وجود می‌آورد که ما در آن زندگی می‌کنیم. در داخل این سنت است که تأویل‌گر به عنوان سوژه شناسنده با متن مواجه می‌شود، متنی که خود نیز همچون سوژه شناسنده دیگری شناخته می‌شود. به این ترتیب دیالوگی میان تأویل کننده دو متن به وجود می‌آید که در نتیجه آن شناخت و تأویلی به دست می‌آید، تأویلی که خود لحظه‌ای از سنت است. به این ترتیب مکالمه‌ای میان گذشته و حال برقرار می‌شود که فراتر از نیت مخاطب و گوینده خواهد بود. موضوع این مکالمه همواره درباره معانی محتمل متن یعنی فرآیند تولید و تفسیر دانش خواهد بود.



مادر باره تصویر فوق در قسمت آخر مقاله سخن خواهیم گفت و در این جا تنها به معرفی ساختار بخش دوم و سوم اکتفا می‌کنیم. بخش دوم کتاب در ضمن سه فصل به بررسی چگونگی پیدایش ساخت و روابط قدرت در جهان اسلام و مراحل تحول و دگرگونی آن در قالب‌های قبیله، دولت، خلافت و سلطنت می‌پردازد. هدف از نگارش این بخش از کتاب تبارشناسی پیدایش «زمینه» لازم جهت ایجاد «گفتمان سیاسی» است. در بخش سوم نویسنده از طریق قواعد تحلیل گفتمانی به صورت‌بندی سه‌گونه از دانش سیاسی در دوره میانه پرداخته و هر یک را در ضمن یک فصل به طور جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهد. آخرین قسمت کتاب به خلاصه کردن و بیان نتایج پژوهش می‌پردازد. اینک با توجه به شمایی که از ساختار کتاب به دست دادیم به بررسی و تقویم تلاش نویسنده می‌پردازیم.

ملاحظات در باره روش و چارچوب نظری کتاب

موضوع کتاب قدرت، دانش و مشروعیت، سرشت دانش سیاسی اسلامی معاصر است که به شیوه تبار شناسانه بررسی شده است؛ اما برای آن که بدانیم تبارشناسی چیست، می‌باید گفت که تبارشناسی چه نیست؟ تبارشناسی گونه‌ای از تاریخ‌نگاری نیست که هدف آن دستیابی به معنا یا

اهمیت عصری سپری شده یعنی دوره میانه اسلامی باشد تا بخواهد تصویر کاملی از دوران، شخصیت و یا نهادهای مربوط به آن عصر را به دست دهد و قوانین بنیادین آن را بیابد. به همین سان تبارشناسی دانش سیاسی اسلامی به فرا فکنی علایق، نهادها و سیاست امروز به درون تاریخ گذشته و سده‌های میانه اسلامی نیست تا این که مدعی کشف این موضوع باشد که نهادهای سیاسی موجود در دوران میانه اسلامی از معنایی نظیر معنای جاری آنها برخوردار هستند و نیز تبارشناسی دانش سیاسی اسلامی در پی یافتن جوهر زمان حال در نقطه‌ای دور دست از گذشته یعنی دوران میانه اسلامی نیست که بخواهد هر آنچه را که در فاصله گذشته و حال اتفاق افتاده، یا در درون این حرکت تاریخی تکاملی حل کند و یا این که بخواهد امور مهم را به وسیله روح تاریخی جهان از امور حاشیه‌ای جدا سازد. تبارشناسی دانش سیاسی اسلامی نمی‌خواهد بگوید که دانش سیاسی معنا و جایگاهی دارد و موقعیت آن به موجب غایتی نهایی که تاریخ به آن دست خواهد یافت تعیین می‌شود؛ اما تبارشناسی دانش اسلامی به معنای نوشتن تاریخ دانش سیاسی حال حاضر است که گام نخست آن با تشخیص وضعیت جاری آغاز می‌شود. این دانش طریقی از استحصال دانش است که فرهنگ اسلامی در دوره میانه آموخته و تجربه کرده است، ساختاری حاصل از شاخه‌های فلسفه، فقه و سیاست نامه. در فضای این دانش سیاسی، اگر بر مفاهیم و ابزارهای فلسفی تفکر تکیه شده باشد، فلسفه سیاسی، و اگر بر الگوهای فقه توصل شده باشد فقه سیاسی و اگر بر سنن اندرزنامه‌نویسی ایرانی تأکید شد باشد سیاست نامه نویسی، بروز کرده است. به این ترتیب دانش سیاسی دوره میانه چون از ذهنیت گروه‌های خاصی برخاسته، در تعارض با ذهنیت گروه‌های دیگر قرار گرفته و در نتیجه مناقشات تاریخی میان عقل و شرع و فیلسوفان و فقها را پدید آورده است. دانش سیاسی اسلامی علاوه بر مسأله وحدت یا تکتشرش و مناقشات پیرامونی آن، مجموعه‌ای از میراث علمی و عملی و تجارب بازمانده از گذشته اسلامی و غیر اسلامی است که در زندگی سیاسی ما حضور دارد؛ از این رو دانش سیاسی معاصر اسلامی حامل سنتی سیاسی است که به طور عمده به دو روش متفاوت تفسیر شده است:

روش نخست «شرق‌شناسی» نامیده می‌شود. در این روش متون سیاسی دوره میانه اسلامی براساس روش‌های پدیدار شناختی و تاریخی برخاسته از تجارب غرب مورد مطالعه قرار گرفت. در اثر پیروی از چنین روشی، دانش سیاسی معاصر از سیاق تاریخی و پیوندهای اجتماعی خود در سنت اسلامی جدا شده و به عنوان حاشیه‌ای بر عقلانیت غربی در نظر گرفته شد. نتیجه چنین عملکردی آن شد که فلسفه سیاسی ادامه تحریف شده و آشفته‌ای از فلسفه سیاسی یونان و سیاست نامه‌های اسلامی حاشیه‌ای بر حکمت باستانی ایران و فقه سیاسی در پیوند با عرف سیاسی و قوانین رومی و

اسکندرانی بررسی شود. مهم‌ترین دستاورد تفسیر شرق شناسانه از دانش سیاسی اسلامی، طرح نظریه انحطاط است که فراز و فرود آن در ذهنیت تجددگرایانه مفسر مستشرق قرار دارد.

روش دوم، بر خلاف شرق‌شناسی، دانش سیاسی اسلامی معاصر را دوره‌ای از سنت اسلامی تلقی می‌کند که به میراث و سنن اسلامی دوره میانه وفادار باقی مانده است و از این رو تفسیر دانش سیاسی سده‌های میانه اسلامی برای حال حاضر معنا و اهمیت می‌یابد. در این روش اعتقاد به برتری و مرجعیت متقدمان، اصل بنیادین روش شناختی است و بر پایه آن چنین نتیجه‌گیری می‌شود که وجوه عمده دانش سیاسی اسلامی یک بار و در دوران زرین سده‌های میانه ظاهر شده است. به این ترتیب سنت سیاسی امری در نظر گرفته می‌شود که قواعد اندیشه و عمل سیاسی مسلمانان را به هم پیوند می‌زند. دانش سیاسی معاصر اسلامی در سایه چنین تفسیری در برگیرنده ویژگی‌های چندی خواهد بود. این دانش گذشته‌گر است و عقیده به تکرار پذیری آن دارد، واجد یک حافظه جمعی است که جریان‌های مختلف اندیشه سیاسی را در خود ادغام کرده است، زبان و برنامه خاصی دارد که در قالب آن معنا و حقیقت تولید می‌شود تمایل به تکیه و اتحاد با دین دارد. انسان را در ذات خود، خود بنیاد نمی‌داند و او را نیازمند به راهنمای خارجی می‌داند، اقتدارگراست و تمایل به حاشیه راندن نصوص دارد که خارج از منطق بازسازی شده آن قرار دارد، و در نهایت این که دانش سیاسی معاصر اسلامی همچون دانش دوره میانه صرف نظر از آن که با رویکرد شرق شناسانه بررسی شده باشد یا رویکرد سنتی، خود تفسیری بر نصوص دینی است.^{۱۴} گزارش فوق از دانش سیاسی اسلامی معاصر بیان وضعیت جاری آن است که می‌باید طی سه مرحله تبارشناسی شود: روش و ساز و کار تبارشناسی دانش سیاسی اسلامی معاصر، مسأله معنا و حقیقت در آن و در نهایت موضوع تحلیل تبارشناسی، در واقع ما با بررسی سه مرحله ذکر شده، نظری نقادانه به کتاب حاضر خواهیم انداخت؛ اما برای انسجام بخشیدن به بررسی‌های خویش، مطالب خویش در مراحل سه‌گانه فوق را درباره اقتضائات ادغام آموزه‌های هرمنیوتیکی گادامر و تبارشناسی فوکو متمرکز می‌کنیم.

الف) روش، چارچوب نظری و ساز و کار تبارشناسی کتاب

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، تبارشناسی کار خود را با توصیف وضع حال آغاز می‌کند. در این میان وظیفه تبارشناسی پی‌گیری ردپای سربان قدرت و تکنولوژی‌های سیاسی مدرن است تا در یابد که کجا چنین پدیده‌ای به وجود آمده، شکل گرفته و اهمیت یافته است. او نمی‌تواند هر گونه موضوع دل‌بخواهانه را برگزیند، بلکه مجبور است ضمن توجه به علایق خویش، آن دسته از موضوعات سنت اسلامی را انتخاب کند که بعدها با اشکال قدرت در آمیخته‌اند؛ از این رو تبارشناسی مدعی عرضه

تاریخ حقیقی از گذشته اسلامی و سنت نیست و به طور کامل به آن وفادار نمی‌ماند، بلکه تبارشناسی به صورتی کاملاً فعال آن گروه از روابط اجتماعی - تاریخی را که محل تلاقی قدرت و دانش بوده‌اند از سنت سیاسی اسلامی بر می‌گزیند تا بتواند با تحلیل آنها چگونگی پیدایش فهم امروزین ما از فرد، جامعه، علوم انسانی و به طور کلی انسان مدرن را به عنوان ابژه و سوژه، نشان دهد؛ در حالی که تأویل‌گر گادامر ناگزیر است برای شناخت سنت سیاسی اسلامی بکوشد تا به گفتار سنت‌گوش فرادهد و کمتر در پی آن باشد که عقایدش را اعلان کند؛ از این روست که هرمنیوتیک را هنر خودروشنگری و اندیشیدن به آوای گذشته نامیده‌اند. از راه تأویل سنت گذشته یعنی شناخت افق دلالت‌های معنایی روزگاری دیگر است که تأویل‌گر به هدفش می‌رسد. مفهوم افق در نزد گادامر به معنای برقراری اتحادی میان تأویل‌گر حال حاضر و دیدگاه تاریخی سنت اسلامی است که در کل نه دیدگاه تأویل‌گر است و نه دیدگاه سنت اسلامی. اشتباه نشود مقصود این نیست که هرمنیوتیک با گفتمان سرنا سازگاری دارد، بلکه بر عکس هرمنیوتیک با تمرکز بر بافت متن، بافت موقعیت و ذهن خالق اثر، رابطه بین متن و معنای اثر، نیت مؤلف و استقلال ذاتی معنای متن، پیوند افق‌ها و کثرت معنای یک متن، افق‌های جدیدی را در تحلیل گفتمانی گشوده است.

اما نکته مهم در این جا این است که تحلیل گفتمانی سطوح مختلفی دارد و انواعی، و مفهوم گادامری «افق» با نگاه بیرونی تبارشناسی همخوانی ندارد و ترکیب این دو، در چارچوب نظری کتاب باعث سردرگمی خواننده در تعیین جایگاه خود در برابر دانش سیاسی اسلامی معاصر شده است. به همین نحو خواننده را درباره موضوع مورد مطالعه خود سردرگم می‌کند. آیا او دانش سیاسی معاصر را بررسی می‌کند یا دانش سیاسی دوره میانه را؟

نکته این سردرگمی این جاست که بر اساس چارچوب تبارشناسی، هر آنچه که در باب دانش سیاسی دوره میانه گفته می‌شود در واقع قطعاتی گزینش شده برای بیان سرشت دانش سیاسی معاصر است، در حالی که در سنت گادامری این خود دانش اسلامی دوره میانه است که در زمان حال با خواننده هم‌افق شده است و درست به همین دلیل است که خود نویسنده نیز در فصل دوم بخش نخست تلاش فراوانی جهت اثبات این پیش فرض تبارشناسانه کرده است که نزد برخی از نویسندگان مسلمان دوره میانه اراده بر دانش تقدم داشته است. در واقع این تلاش به منظور نشان دادن هم‌افق بودن برخی از دیدگاه‌های سنت اسلامی دوره میانه با افق معنایی تحلیل گفتمانی و تبارشناسی است؛ در حالی که از نظر تبارشناسانه اصلاً لزومی بر اثبات چنین امری وجود ندارد. نویسندگان دوره میانه هر گونه که می‌خواهند فکر کنند، مهم این است که وقتی به دانش سیاسی آنها با دیدگاه تبارشناسانه می‌نگریم، این ماییم که فرض می‌کنیم اراده بردانش مقدم است. با مرور

مطالب چند سطر قبل به وضوح خلط مبانی دو رهیافت هرمنیوتیک و تبارشناسی در چارچوب نظری کتاب آشکار می‌شود؛ اما اگر چنین امتزاج رهیافتی‌ای را بپذیریم، سؤالی که نویسنده می‌باید به آن پاسخ دهد این است که او چرا برای اثبات هم افق بودن دیدگاه نویسندگان دوره میانه با دیدگاه‌های گفتمانی حاضر تنها به بررسی یکی از پیش فرض‌های تحلیل گفتمانی پرداخته است، در حالی که چنانچه قبلاً بیان شد، تحلیل گفتمانی پیش فرض‌های دیگری هم دارد و ما به ده پیش فرض آن اشاره کرده‌ایم، و در نهایت، در یک انتقاد کم اهمیت‌تر، این که نویسنده نتوانسته است به اثبات ادعای هم افق بودن آموزه‌های افرادی چون غزالی، کشفی، جاحظ و ابن خلدون با دیدگاه‌های تحلیل گفتمانی دست یابد. درست است که او با آوردن قطعاتی از این نویسندگان در بحث دانش عملی که بیان‌کننده تقدم اراده بر دانش در این قسمت است، اما برای رسیدن به این نتیجه که افق معنایی سخنان آنها با افق معنایی تحلیل گفتمانی مبنی بر عاملیت و اولویت معرفت‌شناسانه قدرت بردانش، قیاسی را تشکیل داده که مقدمه نخست آن قطعاتی از سخنان متفکران دوره میانه اسلامی و مقدمه دوم آن استدلال‌های گفتمانی متفکران غربی معاصر است؛ برای نمونه نویسنده در یکی از صریح‌ترین این موارد، ضمن آوردن قطعاتی از غزالی و کشفی چنین می‌نویسد که دل مشغولی بنیادی آنها مسأله خلاقیت و آفرینندگی قدرت است - که در مورد بنیادین بودن این دل مشغولی نیز در صورت صحت آن تردید وجود دارد - اما نکته جالب آن است که خود نویسنده هم اذعان دارد که این نویسندگان سرشت خلاقیت و آفرینندگی قدرت را بیان نمی‌کنند و لذا او به ناچار این سرشت را از نویسنده‌ای غربی نقل می‌کند. در حالی که سخنان این نویسنده غربی را نمی‌توان هم افق با سخنان نویسندگان دوره میانه دانست.^{۱۵} در صورتی که اگر نویسنده محترم در کلمات فارابی و ابن سینا که خود آنها را در جرگه نویسندگان معتقد به تقدم دانش بر اراده آورده است می‌گشت به قطعات زیادی بر می‌خورد که هم سنخ سخنان غزالی، جاحظ و دیگران بود.

نکته‌ای که می‌باید در این زمینه گفت این است که در معرفت‌شناسی دانش اسلامی به تبعیت از سنخ‌شناسی ارسطو، دانش به دو دسته نظری و عملی تقسیم شده است و برحسب اقتضائات هر دسته گونه‌ای از معارف بشری شکل گرفته است. از نظر بحث حاضر، ویژگی عمده معارف برخاسته از دسته اول، آن است که معارف این دسته از دانش بشری فرا تاریخی هستند و همواره به صورت ثابت و بدون تغییر جلوه‌گر می‌شوند، در حالی که دانش‌های عملی که علم سیاست نیز در زمره آنها قرار می‌گیرد خاصیتی تاریخی و محدود به شرایط محیطی است؛ اما این دو دسته دانش به گونه‌ای نیستند که هیچ‌گونه رابطه‌ای با هم نداشته باشند و به اصطلاح دو مفهوم بیرونی نسبت به هم تلقی شوند، بلکه به گفته ابن سینا این مستقلات عقلیه‌اند که آرای محموده را هدایت می‌کنند. به هر حال این

بحث برای ما اهمیت چندانی ندارد و آنچه که برای ما در این قسمت مهم است، اشاره به ناسازگاری‌های برخاسته از تلفیق دو مفهوم «افق» و «نگاه» بیرونی است. در حالی که اصلاً موضوع تقدم و تأخر اراده یا دانش از نظر متفکران اسلامی دوره میانه برای تحلیل تبارشناسانه حایز اهمیت نیست و تبارشناسی می‌تواند دانش سیاسی دوره میانه اسلامی را با این پیش‌فرض تبارشناسانه مورد تحلیل قرار دهد.

اما درباره موضوع کتاب و این که آیا موضوع آن دانش سیاسی معاصر است یا دانش سیاسی دوره میانه، نیز باید گفت که تبارشناسی به دانش سیاسی معاصر می‌نگرد و اگر در تاریخ سنت اسلامی دانش سیاسی دوره میانه را مورد توجه قرار می‌دهد، مراد از دانش دوره میانه، نه واقعیت تاریخی و عینی آن، بلکه بازسازی معرفت شناسانه آن است. این مسأله از سوی دیگر نیز قابل بررسی است و آن بازگشت به همین پرسش با توجه به جایگاه نویسنده در دو رهیافت تبارشناسانه و هرمنیوتیک است که در ادامه مقاله بدان خواهیم پرداخت. یک نکته دیگر نیز درباره عدم انسجام درونی چارچوب نظری کتاب حایز اهمیت است. همان طور که قبلاً هم گفته شد، نویسنده بررسی تبارشناسانه خود را در فضایی فراتر از آموزه‌های فوکو پردازش می‌دهد و از جمله از اصطلاحات و آموزه‌های لاکلاو و موفه بهره می‌برد؛ اما نکته‌ای که هست این که این بهره‌وری تنها در حد کاربرد اصطلاحات می‌باشد و به درون مایه تحلیل تبارشناسی نفوذ نمی‌کند که تصادفاً همین امر مانع از خلط روش شناسانه دیگری شده است.

در توضیح باید گفت چنانچه می‌دانید، تحلیل گفتمانی در حوزه سیاست، به ویژه در مفهوم‌پردازی «قدرت» به کار رفته است و در این حوزه هم همانند سایر حوزه‌ها، تحلیل گفتمانی در دو سنت پساساختارگرایی و تبارشناسی مورد استفاده قرار گرفته است. کارهای لاکلاو و موفه مربوط به دسته نخست می‌گردند و اگر بخواهیم روح تحلیل آنها را وارد مباحث تبارشناسی فوکویی کنیم، مهم‌ترین مسأله‌ای که پیش می‌آید چالش خود بسندگی گفتمانی (لاکلاو و موفه) با اتکای به قدرت مشرف به حیات کنش‌های کلامی (فوکو) خواهد بود.

ب) چالش هرمنیوتیک و تبارشناسی در باب معنا در کتاب

تبارشناس برای آن که به هدف خود برسد دو استراتژی را به طور همزمان به کار می‌برد: مطالعه علمی که در سنت اسلامی به وجود آمده‌اند و محل تلاقی قدرت و دانش محسوب می‌گردند و بازگشت مجدد به همان علوم به شیوه «شبکه معنا». شبکه معنا هم معرّف روش مورخ تبارشناس دانش سیاسی اسلامی است و هم بیانگر ساختار روابط تاریخی مورد بررسی او. شبکه معنا حوزه‌ای

ناهمگن از گفتمان‌ها، نهادها، قواعد، قوانین، احکام عملی، اقدامات اداری، قضایای فلسفی، اخلاق و... را در سنت اسلامی در بر می‌گیرد و با تأکید بر این اجزای مجزا، مجموعه‌ای از روابط برقرار می‌کند و به منظور بررسی دانش سیاسی اسلامی آنها را در چارچوب تحلیلی واحدی در هم می‌آمیزد. این چارچوب تحلیلی با گرد هم آوردن مفهوم قدرت و دانش در یک شبکه تحلیلی، از آن برای کشف و تعیین معنای روابط و کنش‌های سنت اسلامی بهره می‌برد. در تبارشناسی، معنا و حقیقت دانش سیاسی اسلامی به صورت رمزگشایانه فهم می‌شود، و درست این جاست که معنا در روش رمزگشایی در چالش با آن روش هرمنیوتیکی قرار می‌گیرد. رمزگشایی راهی برای معنایابی و حقیقت‌پنداری دانش سیاسی اسلامی و محتویات آن است، در حالی که راه حل‌ها و نتایج مبتنی بر آن دانش را برای زمان حاضر معتبر و جدی تلقی نمی‌کند. تبارشناسی هر چند اذعان دارد که دانشمندان دوره اسلامی اهمیت ظاهری و معنای رفتار و دانش سیاسی خود را می‌فهمند، ولی تفسیر تبارشناس از این سنت و دانش سیاسی تنها کاری که می‌تواند به عمل آورد این است که معنای بنیادی مشترک میان نویسندگان سیاسی را توضیح بیشتری بدهد. دانشمندان اسلامی به معنای دانش سیاسی خود دسترسی مستقیم ندارند و فهم روزمره آنها از دانش سیاسی خویش سطحی و مخدوش است.

از آن جا که معنای عمیق‌تر دانش سیاسی موجب خدشه‌ها و کژتابی‌هایی در سطح معنای ظاهری دانش سیاسی می‌شود، پس می‌توان با عطف توجه به این گونه خدشه‌ها، به آن حقیقت برانگیزاننده رسید. این معنای عمیق دانش سیاسی به وسیله دانشمندان مسلمان زمانی به دست می‌آید که به واسطه قدرت مشرف به حیات مجبور به رویارویی با آن شود؛ اما می‌باید به این نکته نیز توجه کرد که معناهای عمیق‌تر از دانش سیاسی که قدرت مشرف به حیات، دانشمند مسلمان را به سوی کشف آن هدایت می‌کند، در عین حال معنای مهم‌تر دیگری را پنهان می‌کند، معنایی که به طور مستقیم در دسترس متفکر سیاسی دوره میانه اسلامی نیست. به این ترتیب است که معنای دانش سیاسی برای متفکر اسلامی آشکار می‌شود. او را می‌توان به ملاحظه معنای عمیق‌تری که به وسیله دانش سیاسی‌اش پنهان شده هدایت کرد، اما وضعیت تفسیری چیزی است که نه دانشمند مسلمان و نه قدرت مشرف به حیاتش که راهنمای تفسیر تأویلی است، هیچ‌یک نمی‌توانند دریابند. با توجه به چنین تصویری است که تبارشناس معنای نهفته در دانش سیاسی را حقیقت‌نهایی امر سیاسی به شمار نمی‌آورد و درست به همین دلیل، یافتن این معنای نهفته نمی‌تواند رهایی بخش باشد، بلکه کشف این معنای نهفته دانش سیاسی تنها می‌تواند متفکر مسلمان را از نوع فهم سیاسی‌ای که ممکن است او را در پایداری بر ضد روابط سلطه‌گرا نه جاری مساعدت کند، دور سازد. اما رمزگشایی تنها به وسیله آن تبارشناسی قابل حصول است که همچون متفکر اسلامی دوره

میانه درگیر باشد، ولی از آن درگیری فاصله بگیرد. تبارشناس می‌باید وظیفه دشوار تاریخی تشخیص و تحلیل تاریخی و سازمان روابط اقتدارآمیز را انجام دهد. تأویل حاصله، از این رو، تأویلی از انسجام روابط اجتماعی با انگیزه‌ای عملگرایانه است که نه ادعای تطابق با معانی آشکار مشترک میان دانشمندان اسلامی دوره میانه را دارد و نه مدعی افشای معنای درونی و ذاتی سیاسی اسلامی است. تمامی آنچه که توصیف شد مفهوم بیرونی بودن «معنا» و «حقیقت» را نشان می‌دهد، در حالی که مفهوم «هم‌افق» بودن تأویل‌گر دانش سیاسی اسلامی با متفکران مسلمان و دانش آنها اجازه فاصله گرفتن تأویل‌گر را از معرکه مورد مطالعه خود یعنی سنت اسلامی نمی‌دهد. با توجه به توضیحات ارائه شده است که می‌توان به چالش نظریه مورد استفاده کتاب در باب «معنا» پی برد و به همین دلیل هم هست که موضع خواننده یا مؤلف در لابه لای فصل‌های کتاب بین متفکری درگیر در داخل سنت اسلامی و نویسنده‌ای که از خارج از سنت به آن می‌نگرد در حال نوسان است.

در این جا ذیل عنوان مسأله معنا می‌باید به بررسی یک مسأله فرعی دیگر نیز پرداخت و آن موضع خواننده یا نویسنده کتاب در مقابل تصویر ارائه شده از دانش سیاسی و سنت اسلامی متن است. بر اساس تحلیل تبارشناسی، نویسنده یا خواننده خود بخشی از وضعیت تفسیری دانش سیاسی است که مورد بررسی قرار می‌گیرد. نویسنده خود خارج از قدرت قرار ندارد و نیز فاقد قدرت قلمداد نمی‌شود و همچنین دانش سیاسی مورد بررسی او خود یکی از عناصر تعیین کننده عمل‌کرد قدرت در جهانی است که نویسنده در آن زندگی می‌کند؛ اما قدرت مشرف به حیات و دانش سیاسی با هم یکسان نیستند، زیرا دانش سیاسی معاصر بنیادی فرضی در درون قدرت مشرف به حیات نیست. از آن سو نیز قدرت همواره استراتژی منسجمی ارائه نمی‌دهد، به همین علت است که بیان قدرت و دانش سیاسی در دوران معاصر رابطه همبسته‌ای خاص تعریف می‌شود. این رابطه خود باعث سوژه و ابژه شدن نویسنده می‌گردد. به این ترتیب قوت قدرت مشرف به حیات هم در تعریف حقیقت و معنا، و هم در تولید آن نهفته است. براین اساس جهان مرکب از سوژه‌ها و ابژه‌ها و قواعد هنجار ساز است؛ اما از آن جا که تمامی روابط اجتماعی و تاریخی جامعه معاصر ما، روابط اقتدارآمیز مبتنی بر قدرت مشرف به حیات نیست و به همین نحو هر گونه دانش سیاسی تولید شده بلافاصله محصول و اثر قدرت مشرف به حیات تلقی نمی‌شود، هرگونه گرایش به سوی کلیت بخشی به قواعد هنجار ساز و نظریه پردازی سیاسی مطلق و فرا تاریخی، تنها به منظور تداوم و رابطه اقتدارآمیز کنونی به عنوان ایدئولوژی سیاسی صورت می‌گیرد.

از این رو نویسنده یا خواننده کتاب حاضر، با بررسی دانش سیاسی جامعه معاصر خود و ارائه تاریخی تبارشناسانه از آن، به فهم سنت سیاسی معاصر خود نایل می‌شود بدون آن که مدعی فهم

واقعیت دانش سیاسی دوره میانه باشد. نویسنده با جدی گرفتن مسائل جاری مربوط به دانش سیاسی، هم خود و هم خواننده را از پرداختن به تأویل‌های هرمنیوتیکی درباره آن آنچه که مربوط به گذشته سنت اسلامی می‌شود باز می‌دارد؛ در حالی که آموزه هرمنیوتیکی دانش سیاسی اسلامی را در مجموعه‌ای وسیع که با امتداد تاریخی آن مرتبط است می‌توان دید و شناخت. به این ترتیب دانش سیاسی دوره میانه به صورت پیوستار از گذشته تا زمان حال مدنظر نویسنده قرار می‌گیرد. به این ترتیب با ملاحظه فصل‌های کتاب به وضوح روشن می‌شود که نویسنده موضع خود و خواننده را در قبال دانش سیاسی معاصر و دانش سیاسی دوره میانه از منظر هرمنیوتیکی به تصویر کشیده است، هر چند الگوی تحلیل تبارشناسانه را برای بررسی دانش سیاسی اسلامی به کار گرفته است.

ج) چالش موضوع تحلیل در رهیافت تبارشناسی و هرمنیوتیک

موضوع تحلیل تبارشناسی عقلانیت سیاسی همراه با تکنولوژی‌های جدید سیاسی است. سیاست در معنای جدید سرشتی متفاوت از ماهیت آن در دوره میانه اسلامی خواهد داشت. در این جا لازم است که میان مفهوم قدرت مشرف به حیات با مفهوم سلطه تمایز گذاشت. از نظر تبارشناسی مفهوم «قدرت» مفهومی غیر تاریخی نیست، بلکه آن را می‌باید در داخل تاریخ معاصر توصیف کرد؛ از این رو این مفهوم تعمیمی صادق بر کل تاریخ نیست. به این ترتیب قدرت چارچوب کلی روابط اجبارآمیز زمان معاصر و جوامع جدید است. قدرت از اعماق جامعه حاضر بر می‌خیزد و همه اعضای آن را در بر می‌گیرد، اما مفهوم سلطه به معنای محدودیت، نفی و اجبار از سوی حاکمیت سیاسی است. در حالی که قدرت هیچ کارگزار شخصی ندارد و برآیند روابط سلسله مراتبی اعمال کنندگان و هم اعمال شونده‌گان هر دو است، سلطه به وسیله حاکمان سیاسی و به شکل تنظیم قانون و تحمیل آن ظاهر می‌شود و به صورت خواست فرمان برداری و تسلیم بروز می‌کند. به این ترتیب قدرت مشرف به حیات دارای دو ویژگی پنهان شدن و فراگیری در کل جامعه است، در حالی که سلطه آشکار است و تنها از سوی حاکمیت اعمال می‌شود. به لحاظ تاریخی پیدایش قدرت مشرف به حیات و یا به عبارت صحیح‌تر تبدیل سلطه به قدرت، مربوط به دوران معاصر و پیدایش مفهوم انسان مدرن و مفهوم جامعه به معنای متعارف در علوم اجتماعی است. تحلیل چنین پدیده‌ای بر اساس الگوی تبارشناسانه برای بررسی دانش سیاسی معاصر و ارائه تاریخ تبارشناسانه آن امری ممکن و معقول است، ولی در مورد وضعیت دانش سیاسی معاصر اسلامی می‌باید به تحلیل مفاهیم و عناصر این دانش، پس از در آمیختن آن با مفاهیم معرفت شناسانه و آشنایی با مفهوم جدید دانش سیاسی پرداخت، چرا که بر اساس نوع تحلیل‌های گفتمانی عناصر گفتمانی دانش سیاسی اسلامی

هویت‌هایی ربطی دارند و در کنار عناصر دیگری که با آنها ارتباط می‌یابند، معنای محصلی می‌یابند. بدیهی است که با در آمیختن عناصر سنتی این دانش با مفاهیم سیاسی مدرن، معانی و حقایق جدید و متفاوتی نسبت به قبل از آشنایی با سنت و دانش غربی پدید می‌آید، از این رو قلمرو زمانی دانش سیاسی اسلامی معاصر زمان مشروطیت به بعد را در برمی‌گیرد؛ اما بر اساس تحلیل هرمنیوتیکی موضوع دانش سیاسی سنت اسلامی است که در بُعد تاریخی از زمان پیدایش یعنی دوره میانه اسلامی تا به حال به صورت مداوم باقی مانده است و اینک می‌باید با تفسیری معناکاوانه مورد تدقیق قرار گیرد و از این رو قلمرو زمانی پژوهش، همان فاصله زمانی‌ای می‌شود که کتاب آن را در برگرفته است، یعنی از سده‌های میانه تا قبل از آشنایی با تمدن غربی. به همین نحو سرایت لوازم تحلیلی قدرت مشرف به حیات به مفهوم سلطه که در فاصله زمانی کتاب حاضر اعمال می‌شده است به لحاظ روش‌شناسی موجه قلمداد نمی‌شود.

محمد پزشکی

پی‌نوشت‌ها

۱. محمد نور فرحات، البحث عن العقل: حوار مع الفكر الحاکمیه و التقل (قاهرة: ۱۹۹۷ م).
۲. حسن حنفی، الدین و الثوره فی مصر (قاهره: مکتبه مدبولی، ۱۹۸۸ م) جزء ۵؛ همو، الیسار الاسلامی (قاهره: ۱۹۸۱ م)؛ همو، من العقیده الی الثوره (قاهره: مکتبه مدبولی، ۱۹۸۸ م) جزء الاول؛ همو، التراث و التجدد (قاهره: مرکز العربی للبحث و النشر، ۱۹۸۰ م).
۳. نصر حامد ابوزید، نقد الخطاب الدینی (قاهره: سینا للنشر، الطبعة الثانية، ۱۹۹۴ م).
۴. محمد حامد الجابری، نص و التراث: قراءات معاصرة فی تراثنا الفلسفی (الدار البیضاء و المركز الثقافی العربی، ۱۹۸۶ م).
۵. محمد ارکون، الفكر الاسلامی: قراءة عملیة، ترجمه هاشم صالح (بیروت: مرکز الانماء القومي، ۱۹۸۷ م). همو، تاریخیة الفكر العربی الاسلامی، ترجمه هاشم صالح (بیروت: مرکز الانماء القومي، ۱۹۹۶ م).
۶. جمعی از نویسندگان، هرمنوتیک مدرن گزیده جستارها، ترجمه بابک احمدی و مهران مهاجر و محمد نبوی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷).
۷. هیوبرت در یفوس و پل رابینو، میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه (تهران: نشرنی، ۱۳۷۶).
۸. ارنستولاکلاو، «گفتمان»، فصلنامه گفتمان، ترجمه حسینعلی نودری، شماره صفر (بهار ۱۳۷۷).
۹. شعبانعلی بهرامپور، «درآمدی بر تحلیل گفتمان»، مجموعه مقالات گفتمان و تحلیل گفتمانی (تهران: انتشارات فرهنگ گفتمان، ۱۳۷۹).
۱۰. یوید هوارت، «نظریه گفتمان» در: دیودمارش و جری استوکز، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی (تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸).

-
۱۱. استورات آرکلگ، چهارچوبهای قدرت، ترجمه مصطفی یوسنی (تهران: نشر پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۹).
۱۲. قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۱۱۹.
۱۳. محمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری (تهران: نشر دفتر انتشارات اسلامی) مقاله ششم.
۱۴. قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، فصل اول.
۱۵. ر.ک. همان، ص ۱۰۴ و ۱۰۵.