

بنیادهای نظری علم سیاست

تأملی بر اساس علم و دموکراسی

نویسنده:

دکتر علی اردستانی



سرشناسه : اردستانی، علی، ۱۳۵۴-
عنوان و نام پدیدآور : بنیادهای نظری علم سیاست : تاملی بر رابطه علم و دموکراسی / نویسنده علی اردستانی.
مشخصات نشر : تهران : قوس، ۱۳۹۳.
مشخصات ظاهری : ۲۹۲ ص.
شابک : 978-964-8811-51-3
وضعیت فهرست‌نویسی : فیا.
یادداشت : کتابنامه.
عنوان دیگر : تاملی بر رابطه علم و دموکراسی.
موضوع : علوم سیاسی.
رده‌بندی کنگره : ۱۳۹۲ ب ۹ ۳۸ الف / JA ۷۱
رده‌بندی دیویی : ۳۲۰
شماره کتابشناسی ملی : ۳۲۲۶۳۶۶



- ★ نام کتاب: بنیادهای نظری علم سیاست
* نویسنده: دکتر علی اردستانی
* طراح جلد: محدثه موسوی
* حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هُما (امید سیدکاظمی)
* نوبت چاپ: اول
* سال چاپ: ۱۳۹۳
* شمارگان: ۱۰۰۰ جلد
* قیمت: ۱۲۵۰۰ تومان
* چاپ: ایران مصور
* شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۸۱۱-۵۱-۳
* ناشر: نشر قوس: تهران، خیابان انقلاب، خیابان دانشگاه،
پایین‌تر از چهارراه لیافی‌نژاد، کوچه بهار، شماره ۱۱
* تلفن و نمابر: ۶۶۴۷۰۱۶۲ - ۶۶۴۷۰۱۵۳ - ۶۶۹۳۲۷۹۷ - ۶۶۹۱۳۱۵۵
* صندوق پستی: ۱۳۱۴۵-۱۳۹۱
* نشانی اینترنتی: www.ghoomes.com

فهرست مطالب

۵	□ پیش‌گفتار
۷	□ مقدمه
۳۱	□ یادداشت‌ها

فصل اول: پارادایم فلسفه‌باوری (۳۶)

۳۷	دوره‌ی ماقبل اجماع
۴۶	اسطوره‌ی خیر و تاسیس علم سیاست فلسفی
۵۵	علم سیاست فلسفی: ویژگی‌ها و مولفه‌ها
۶۷	چشم‌انداز دموکراسی در پارادایم علم سیاست
۷۶	تبارشناسی پارادایم علم سیاست فلسفی
۸۴	یادداشت‌ها

فصل دوم: پارادایم کلام‌باوری (۹۱)

۹۲	بحران و ظهور انقلاب علمی
۹۵	اسطوره‌ی رستگاری و تاسیس علم سیاست کلامی
۱۰۵	علم سیاست کلامی: ویژگی‌ها و مولفه‌ها
۱۱۸	چشم‌انداز دموکراسی در پارادایم علم سیاست کلامی
۱۲۸	تبارشناسی پارادایم علم سیاست کلامی
۱۳۸	یادداشت‌ها

فصل سوم: پارادایم علم‌باوری (۱۴۶)

۱۴۷	بحران و ظهور انقلاب علمی
۱۵۷	اسطوره‌ی روشنی‌یابی و تاسیس علم سیاست تجربی

۱۶۵	علم سیاست تجربی: ویژگی‌ها و مولفه‌ها
۱۷۵	چشم‌انداز دموکراسی در پارادایم علم سیاست تجربی
۱۸۵	تبارشناسی پارادایم علم سیاست تجربی
۱۹۴	یادداشت‌ها

فصل چهارم: پارادایم فرهنگ‌باوری (۲۰۵)

۲۰۶	بحران و ظهور انقلاب علمی
۲۱۷	اسطوره‌های تفاوت و تاسیس علم سیاست فرهنگی
۲۲۷	علم سیاست فرهنگی: ویژگی‌ها و مولفه‌ها
۲۳۸	چشم‌انداز دموکراسی در پارادایم علم سیاست فرهنگی
۲۴۹	تبارشناسی پارادایم علم سیاست فرهنگی
۲۵۹	یادداشت‌ها

نتیجه (۲۷۰)

۲۷۹	یادداشت‌ها
۲۸۱	کتاب‌نامه ☐
۲۸۹	تمایه ☐

پیشگفتار

سخن گفته در مورد علم سیاست، به ویژه در مورد مبانی و اصول نظری مختلفی در پشت آن کار ساده‌ای نیست. دشواری سختی این کار در جامعه سیاست‌زده‌ای نظیر ما که اساساً با مباحث علمی بیگانه می‌باشد و هنوز برای بسیاری تفاوت بین علم سیاست و سیاست جا نیفتاده است، دوچندان است. اما چرا باید به این زیربلا در اصول نظری پرداخت؟ به عبارت دیگر، چرا همانند رویه‌ی حاکم در علم که می‌کوشد در هر رشته‌ای مجتهدان و بگنبد و اهل فن به وجود بیاورد و به توجیه و تبیین وضعیت حاکم بپردازد و همه چیز را در آینه‌ی آئین و رسوم ببیند، باید خود را درگیر در موضوعی کنیم که نه تنها کمکی به «کارایی» بیشتر علم سیاست و به تبع آن نه‌های حاکم نمی‌کند، بلکه ما را در دریایی از مفاهیم نظری و تئوریکی غوطه‌ور می‌سازد که ضرورتاً هم به نتایج مشخص و معینی نمی‌رسد.

در یک معنا، تمام این کتاب مبارزه با این دیدگاه است، گرا و تکنوکراتیک می‌باشد که نقش و جایگاه مفاهیم و ایده‌ها را در فرایند تکامل جامعه نادیده می‌گیرد و می‌کوشد با توسل به ضرورت‌های منطقی و عاجل حاکم بر سیستم سیاسی-اجتماعی راهکارها و راه‌های بی‌مسایل و مشکلات مبتلا به آن پیدا کند. نگاهی اجمالی به وضعیت کشورهای مختلف مبین این موضوع است که این نوع نگاه به مسایل نتیجه چندی به بار نیاورده است، به گونه‌ای که ما امروزه شاهد آن هستیم که حتی در کشورهای پیشرفته بخش عمده‌ای از مردم نسبت به آرمان‌های جامعه مدرن بدبین و یا دست‌کم بی‌علاقه است. این امر در مورد کشورهایی نظیر ما که هنوز در حال گذار می‌باشند و فاصله زیادی با یک جامعه مدرن دارد، نمود بیشتری می‌یابد.

به نظر می‌رسد ریشه این امر را باید در عدم درک درست و اصولی تحول مفاهیم دانست که موجب التقاط‌گرایی و آشفتگی ذهنی بسیاری گردیده است. به عنوان مثال، با وجود تقریباً دو سده از رویارویی ما با غرب و آشنایی با دستگاه مفهومی آن هنوز ما نتوانسته‌ایم نه از خود آن و نه از علوم جدید برآمده از آن درک منطقی و درستی داشته باشیم. نگاهی اجمالی به مباحث به اصطلاح «غرب‌شناسی» موید این موضوع می‌باشد. بنابراین، به نظر می‌رسد برای جلوگیری از انباشت مسایل و بحران‌های ناشی از جدال بین قدیم و جدید-به تعبیر زیبای دکتر طباطبائی-چاره‌ای جز رجوع به نحوه‌ی شکل‌گیری و تکوین مفاهیم نظری علم- در این جا علم سیاست- و چگونگی فرمول‌بندی آنها وجود ندارد. به نظر می‌رسد تا زمانی که

مشکلات و گیرهای فکری و نظری موجود در یک جامعه به گونه‌ای منطقی حل و تبیین نگردد و رابطه‌ی مفاهیم با جهان قدیم و جدید به درستی توضیح داده نشود، نمی‌توان انتظار داشت که پیشرفت چشمگیر و عمده‌ای رخ دهد. هر پیشرفت و دستاورد عمده‌ای در تاریخ یک ملت منوط به حل و فصل معنای مفاهیم به گونه‌ای عقلانی می‌باشد. نمی‌شود انتظار داشت جامعه‌ای به «جامعه مدنی» و «دموکراسی» دست یابد، در حالی که هنوز معنای واقعی و درست آن حتی برای سران جریان‌های فکری جا نیفتاده است!

بنابراین، فرض اساسی کتاب حاضر این است که میان تحول مفاهیم و شکل‌گیری نهادها در جامعه رابطه‌ای ضروری وجود دارد. در پرتو همین فرض کوشش می‌شود به بررسی مهم‌ترین مسأله‌ی پیش‌روی جوامع کنونی، یعنی چگونگی تحقق حیات معطوف به دموکراسی، پرداخته شود؛ موضوعی که به نظر می‌رسد علی‌رغم تمامی تلاش‌ها هنوز با مجموعه‌ای از بحران‌ها روبه‌رو می‌باشد. از منظر ما کلید فهم این موضوع به دست چگونگی مفصل‌بندی مفهوم دموکراسی در میان دستان علم سیاست برمی‌گردد. علم سیاست به عنوان علم هدایت امور جامعه همواره در پرتو اقتضائات و استلزامات خودش به تعریف و فرمول‌بندی دموکراسی پرداخته است و تا زمانی که خود این علم ماهیتی دموکراتیک نیابد نمی‌توان انتظار داشت جامعه نیز از ساختار سیاسی دموکراتیک برخوردار شود.

بنابراین ما از دیروز باید همواره به بنیان‌ها و مبادی علم سیاست رجوع کنیم: نخست برای فهم و نقد رویکرد گذشته‌ی این علم دموکراسی و دوم، تلاش برای دموکراتیک ساختن خود علم سیاست. توضیح این موضوع محور کار ما را در این جا شکل می‌دهد. باید توجه داشت که کتاب حاضر درواقع به نوعی ادامه کتاب قبلی نگارنده تحت عنوان «سازمان و ماهیت روش‌شناسی در علم سیاست» می‌باشد که در آن ما به موضوع مهم روش‌شناسی در علم سیاست پرداختیم. مباحث تنظری در این کتاب مبنای اساس نظری مباحث ما را در این جا شکل می‌دهد، هرچند در مقدمه بنا به اقتضای بحث مجدداً برخی از مهم‌ترین محورهای اصول روش‌شناسی حاکم بر کتاب حاضر را توضیح داده ایم.

جا دارد در این جا از تمام کسانی در نگارش و انتشار این کتاب کمک نمودند تشکر و قدردانی نماییم. در میان بقیه باید از دست‌اندرکاران صدیق و کوشای نشر قومس، آقایان مقدم و عباسی سپاسگزاری کنم که امکان انتشار این اثر را فراهم نمودند. و در پایان باید از زحمات و برکت عزیز آقای امید سیدکاظمی که به شکیبایی امور مربوط به حروف‌چینی را انجام دادند، قدردانی نماییم. روش‌شناسی وجود هرگونه خطا و اشتباهی پیش از هرکس متوجه نگارنده می‌باشد. بدون تردید، بیان خطاهای احتمالی و نقد مطالب کتاب می‌تواند ما را در فهم هرچه عمیق‌تر علم سیاست یاری رساند.

علی اردستانی

تیرماه هزار و سیصد و نود و یک خورشیدی

شاید بهترین و چشم‌گیرترین ویژگی کنونی شاغلان^۱ علم سیاست - اعم از استاد و دانشجو - گسست و شکاف بین نظریه و عمل در میان آن‌ها باشد. در حالی که با توجه به اختصاص بخش‌های وسیع از رشته‌ی علم سیاست به اندیشه‌ها، نظریه‌ها، قوانین و نهادهای دموکراتیک، به طور عجیب و منتظرانه رود که علم سیاست نقش و سهم عمده‌ای در رشد و ارتقای آموزه‌ها و مولفه‌های یک ملت داشته باشد. ارزش‌های انسانی و دموکراتیک ایفا نماید، اما در عین شگفتی عکس این موضوع وجود دارد. در میان شاغلان و دانش‌آموختگان علم سیاست به ندرت می‌توان افرادی را یافت که «الزام عملی» به خروج از حیات داشته باشند و در این زمینه به تلاشی صمیم و واقعی دست زده باشند. درواقع، اما آنها به تامل در ایجاد و پرورش حیات معطوف به موکراسی نپرداخته‌اند، بلکه حتی هرگاه نیز در این مسیر قدرت قرار گرفته‌اند و یا به نظریه‌پردازی پرداخته‌اند، چنان جامه‌ای برای علم سیاست دوخته‌اند که کمترین نسبت را با حیات دموکراتیک داشته است. این در حالی است که امروزه ندای دموکراسی - همان‌طور که از هر گوشه و کنار جهان به گوش می‌رسد و دموکراسی به چنان ارزش جهان‌گیری تبدیل شده است که به گفته‌ی جورج رول^۲ «کسانی که از یک رژیم دفاع می‌کنند، فرقی نمی‌کنند که چه می‌فکرند، آن‌را یک رژیم دموکراتیک می‌خوانند» [۱] و یا به گفته‌ی گیزو^۳، تاریخ‌نگار و سیاست‌مدار فرانسوی در سده‌ی نوزدهم، «نفوذ و هیبت کلمه‌ی دموکراسی به حدی است که هیچ دولت و فردی برای او قدرت نمی‌زدن ندارد مگر این‌که این لغت را روی پرچم خود حک کند» [۲] نگاهی گذرا به حقیقت سیاسی جهان نیز به آسانی روشن می‌سازد که جهان‌گیری ارزش‌های دموکراتیک موجب گردیده است حتی افراد و رژیم‌های دشمن دموکراسی نیز بکوشند خود را ملبس به آن‌ها سازند. طنز قضیه آن است که این دسته از کشورها تا آنجا پیش می‌روند که رژیم سیاسی خود را دموکراسی صمیم و حقیقی می‌نامند و کشورهای صاحب یک سنت قوی و پربردار دموکراتیک را دموکراسی صوری می‌دانند.

مقدمه

بنابراین، پرسشی که در همین وهلهی نخست پیش می‌آید این است که چرا و به چه دلیلی علم سیاست و یا به عبارت بهتر شاغلان آن، نتوانسته‌اند علی‌رغم فضای دموکراسی‌خواهی حاکم بر جهان کمک چندانی به رشد و اعتلای رویه‌های دموکراتیک و جایگیری دموکراسی در میان تمامی اقشار و لایه‌های جامعه نمایند و عملاً زلف خود را با رهیافت‌های غیر - یا ضد - دموکراتیک و قدرت‌محور یا کلبی‌مسلک گره زده‌اند؟

اگرچه این سوال را از زوایای مختلف - روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، اقتصادی و فرهنگی - می‌توان بررسی نمود، اما به نظر می‌رسد هیچ‌یک از این رهیافت‌ها قادر به ارائه‌ی پاسخی مناسب برای این سوال و چرایی وجود چنین شکاف عظیم و گسترده‌ای در میان شاغلان علم سیاست نیستند. زیرا آن‌ها به جای غوطه‌وری در خود علم سیاست و توجه به ماهیت و جوهر آن می‌کنند علت این امر را در جایی بیرون از علم سیاست جست‌وجو کنند. در حالی که به نظر می‌رسد علت اصلی آن‌ها از حیث آن‌که یک علم است، نمی‌تواند رویکردی دموکراتیک را در پیش گیرد، زیرا علم نیز خود یک ایدئولوژی در میان ایدئولوژی‌های دیگر است که مرزبندی‌ها و دست‌گ‌طرد و حذف و صیقل و تراش را دارد و همین امر مانع از تبدیل علم سیاست به علمی دموکراتیک و دست‌کم به علم در وجه ارزش‌های دموکراتیک می‌گردد. از همین رو، سلطه و هژمونی آموزه‌های رویه‌ها و نظریه‌های محافظه‌کارانه و اقتدارباورانه در علم سیاست و علاقه‌ی شاغلان آن به چنین رویکردهایی نیز نه امری غیر طبیعی، بلکه بخش لاینفکی از علم سیاست می‌باشد.

این موضوع به احتمال فراوان یکی از دلایل اصلی است که همواره علم را مترادف با روشنائی، مبارزه پلیدی‌ها، رهایی از محدودیت‌ها، رفتار به دور کلی یک حیات انسانی مشاهده کرده‌ایم، غریب شگفت‌انگیز خواهد نمود. به ویژه، هنگامی که دید می‌شود تنها کشورهای توانسته‌اند به میز بالایی از دموکراسی دست یابند که نتوانسته‌اند به سطوح بالایی از علم نیز دست یابند. بنابراین، تصویری غیر از این اگر نگوییم ابلهانه، دست‌کم نامعقول و غیر منطقی به نظر خواهد آمد. آنچه این روند را تشدید می‌کند، سلطه و سیطره‌ی جریان اصلی علم و نظریه‌ی مرکزی آن، یعنی نظریه تکامل، بر ذهن و روح انسان امروزی می‌باشد که خود این موضوع، ریشه در اهمیت فزاینده علم در جوامع کنونی دارد. امروزه علم به چنان رود خروشان تبدیل شده است که هر پایداری مقاومتی در برابر آن در حکم خودزنی خواهد بود و با انکار و «تکفیر دانشمندان یا محافل علمی روبه‌رو خواهد شد. از سوی دیگر، علم و دانش - آن‌گونه که فوکو آن را تحلیل‌بندی می‌کند - قدرت است. [۳] همین اهمیت فزاینده‌ی علم و حضور نفس‌گیر آن در زندگی کنونی بشر موجب گردیده است تا برخی از دانشمندان وجه ممیزه‌ی مهم عصر حاضر را با اعصار گذشته در همین جست‌وجو کنند. به عنوان مثال، یکی از دانشمندان در همین زمینه اظهار می‌دارد: «همان‌طور که اعصار باستان زمین در حکم ثروت بود و در عصر صنعتی ابزار تولید در حکم ثروت بود عصر ما علم ثروت انسان‌ها و ملت‌ها را تشکیل می‌دهد.» [۴] محور قرار دادن علم

تصمیم‌گیری‌های مربوط به مسایل فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، و در همین راستا تخصیص مبالغ هنگفتی به طرح‌های پژوهشی و تحقیقاتی، چه در کشورهای صنعتی و چه در کشورهای در حال رشد، خود موبد آن است که علم امروزه به مهم‌ترین و «مقدس‌ترین» نهاد اجتماعی جوامع کنونی درآمده و تمام حوزه‌ها و ساحت‌های مختلف حیات بشری را تحت شمول و صلاحیت خود قرار داده است. در پیوند با بحث اصلی ما در این‌جا نیز امروزه در محافل علمی و آکادمیک به گونه‌ای از پیوند علم و دموکراسی صحبت می‌شود که به صورت یکی از آموزه‌های بنیادی هر نوع توسعه و پیشرفتی فرض می‌گردد. نگاهی اجمالی به آن‌چه امروزه تحت عنوان «ادبیات توسعه» موسوم گردیده، برای تأیید این موضوع کفایت خواهد کرد. تقریباً تمام نظریه‌پردازان توسعه، علیرغم وجود شبکه‌ای از نخبگان علمی و تکنوکرات را شرط ضروری هر نوع توسعه‌ای می‌دانند. در حقیقت تنها زمانی می‌تواند به رشد و توسعه‌ای همه‌جانبه نائل گردد که پیش از آن به سطح معینی از تکامل و پیشرفت علمی دست یافته باشد.

بنابراین، براساس گفته‌های مسلط^۱ میان علم و دموکراسی رابطه و پیوندی مستقیم و مثبت وجود دارد و، چنان‌که اشاره شد، در صورت پیشرفت و گسترش علم می‌توان به تحقق دموکراسی امید بست. در همین رابطه یکی از دانشمندان اظهار امیدواری می‌کند که «شاید روزی بیاید که تربیت، یعنی عامل انتقال دانش، موجب بهرمانگی، یعنی عامل انهدام آدمی را به کناری بیندازد، به طوری که از این‌همه جنگ‌افزار فقط خاطر و روح باقی بماند. در چنین صورتی دموکراسی متحقق خواهد شد.» [۵] به طور کلی، این دیدگاه بر آن است که علم به طور ذاتی با ارزش‌های انسانی - در این‌جا دموکراسی - متناظر می‌باشد. به عنوان مثال یعنی: برونوسکی^۲ - فیزیک‌دان و تاریخ‌نگار علم - می‌گوید علم فقط گردآوری مجموعه‌ای بی‌پایانی از واقعیات نیست که نسبت به ارزش‌های زندگی همچون ابزار و ادوات مکانیکی بی‌تفاوت و بی‌نیاز باشد؛ علم دایرةالمعارفی درباره‌ی واقعیت‌ها نیست؛ علم انباشته‌ای از اطلاعات و اخبار نیست، بلکه علم را پیشبرد زندگی و پله‌های تعالی طبیعت انسان است؛ علم اصول اخلاقی لازم برای کشف حقایق جهان است؛ فعالیتی آفریننده و خلاق است که تمام فضایل فردی و ارزش‌های اجتماعی ما که اسباب پیشرفت و بهرمانگی نبوده‌اند می‌شوند، محصول آن هستند. علم نه تنها شرایط زندگی ما را مرفه‌تر کرده بلکه انسانیت ما را نیز متعالی‌تر نموده است. درواقع، در این چارچوب فکری رشد علم در هر جامعه‌ای مستلزم دو گونه شرایط می‌باشد: خلاقیت و استقلال افراد که شرایط خصوصی رشد علم را تشکیل می‌دهند و آزادی مخالفت و مدارای با مخالفت که شرایط اجتماعی آن را تشکیل می‌دهد. همان‌طور که هیچ فردی نمی‌تواند بدون استقلال و خلاقیت کوچک‌ترین فعالیت علمی انجام دهد، هیچ جامعه‌ای هم نمی‌تواند بدون آزادی مخالفت و مدارای با مخالفت، کمترین رشد دانش‌های علمی را تضمین کند. همین‌رو، جامعه‌ی دانشمندان علوم ضرورتاً یک جامعه‌ی دموکراتیک می‌باشد. در جوامع

دموکراتیک، هیچ‌یک از اعضا ادعا نمی‌کند که بهتر از دیگران، دستورالعمل و دستورالفکر صادر نماید. در جوامع مبتنی بر دموکراسی، هریک از اعضا در راه کشف حقیقت، هم ضرورتاً عقاید دیگران را دعوت می‌نماید و هم ضرورتاً استقلال خود را از آن عقاید محفوظ نگه می‌دارد. [۶]

اما در صورت پذیرش فرض فوق، سوالی که مطرح می‌شود این است که چرا علم سیاست به عنوان ارباب علوم که بهزیستی و سعادت جوامع انسانی را در کانون توجه خود قرار می‌دهد - تاکنون نتوانسته است کمک چندانی به تعمیق ارزش‌های انسانی و دموکراتیک و یک حیات مشرف به دموکراسی نماید؟ به عبارت دیگر، اگر علم سیاست، عمیقاً با ارزش‌های انسانی و دموکراتیک پیوند خورده است، چرا شاغلان آن حضور کم‌رنگ و نامحسوسی در جنبش‌ها و حرکت‌های دموکراسی‌خواهانه دارند و حتی در صورت لزوم به سرکوب آن‌ها نیز پرداخته‌اند؟

بنا بر کوتاه به عمل کرد شاغلان علم سیاست در ایران دقیقاً مویده همین موضوع می‌باشد. در طی یک صد و اندی سال از تاسیس نخستین مدرسه‌ی علوم سیاسی در ایران تا امروز که بیش از دهه‌ی دانشکده‌ی علم سیاست وجود دارد، به ندرت می‌توان چهره‌ی دموکراتیک شاخص و برجسته‌ای را نام برد که دموکراسی را به این رشته بوده باشد. به اعتقاد این کتاب، فهم علت این امر در گرو فهم ماهیت و جوهر علم سیاست، از آن حیث که علم می‌باشد، است.

همین مسأله را امیرکبیر - هم‌انداز دیگری، هایدگر در مقاله‌ی دوران‌ساز خود، «پرسش از تکنولوژی»، بیان می‌کند. به گفته‌ی وی «فلسفه سده‌هاست تعلیم می‌دهد که علت بر چهار نوع است: علت مادی^۱، علت صورتی^۲، علت فاعلی^۳... اما اگر خود علت، از حیث این که چه هست، در تاریکی پنهان باشد، چه می‌تواند؟ در حقیقت، سده‌هاست وانمود می‌کنیم نظریه‌ی علل اربعه حقیقتی است به روشنی روزگار از آسمان افتاده است. ولی شاید دیگر وقتش رسید باشد که پرسیم: چرا فقط چهار نوع علت وجود دارد؟ اصلاً معنای واقعی «علت» در ارتباط با انواع چهارگانه‌ی مذکور چیست؟ منشا خصلت کلی من چهار علت چیست که به آن‌ها تا این حد وحدت بخشیده است که به یکدیگر تعلق داشته باشند؟ [۷]

این اعتراض هایدگر اگرچه به بحثی متفاوت با بحث ما در این جا ارتباط می‌یابد، اما مسأله‌ی اصلی این است که هایدگر بر روی آن انگشت نهاده است. سده‌هاست که دانشمندان، با وجود اختلاف نظر، بیشتر در مورد «علم حقیقی» و «شبه‌علم» یا «علم دروغین» در مدح و ستایش از خود علم داد سخن می‌دهند و به آن همانند حقیقتی فرو افتاده از آسمان برخورد نموده‌اند، بدون آن‌که به ارتباط واقعی علم با سایر معارف بیرونی از حوزه‌ی روش‌شناختی علم، ارتباط آن با آرمان‌های مهم زندگی انسانی نظیر عدالت، برابری دموکراسی و جز آن، و ارتباط آن با جامعه و یا به تعبیر دقیق‌تر، حوزه‌ی عمومی - در مفهوم هابرماسی کلمه - به طور عمیق بیندیشند.

اما آن‌چه در این جا نقطه‌ی عزیمت ما را تشکیل می‌دهد و همانند فانوسی در این «شب سرد تاریک قطبی» - به تعبیر ماکس وبر - راهنمای ما خواهد بود، از یک سو روش پارادایمی است که

به واسطه‌ی شرح آن در بخش نخست این مجموعه - یعنی کتاب ماهیت و ساختار روش‌شناسی در علم سیاست - در این جا آن را مفروض قرار می‌دهیم؛ و از سوی دیگر مجموعه مباحثی است که امروزه از آن تحت عنوان «آنارشسیسم نظری»^۱ نام برده می‌شود. این مباحث که با نام فیلسوف و متفکر شهیر علم در روزگار ما، پل فایرابند^۲، گره خورده است، یکی از چالش‌برانگیزترین مباحث کنونی روش‌شناسی و فلسفه‌ی علم را تشکیل می‌دهد. اما این دیدگاه به چه معناست و اساساً چه معنایی از آن مستفاد می‌شود؟

فایرابند خود در تعریفی از آنارشسیسم - که آن را آنارشسیسم خام می‌نامد - آن را بر دو پایه استوار می‌داند: (الف) قاعده‌های مطلق و قاعده‌هایی که از نظر محتوا و مفاد وابسته‌اند، هر دو، محدودیت‌های خاص خود را دارند، و نتیجه می‌گیرد که (ب) همه‌ی قاعده‌ها و شاخص‌ها بی‌ارزش‌اند و باید کنار گذاشته شوند. فایرابند از آن دسته از منتقدانی که وی را آنارشسیستی خام می‌نامند، گلایه می‌کند. اگر آنان به مطالعات وی توجه نکرده‌اند و بر نکته‌ی مورد نظر وی که کوشیده است تا رایی بی‌قاعده‌های ناشناخته را توضیح دهد، توجهی نشان نداده‌اند. بنابراین، او با وجود موافقت با (الف) - بر این موضوع نیست:

من می‌گویم تمام قاعده‌ها محدودیت‌های خاص خود را دارند و هیچ «عقلانی» فراگیر نیست. من نمی‌گویم می‌توان بدون قاعده‌ها و شاخص‌ها پیشرفت کرد من همچنین از برخورد متنی دفاع می‌کنم. اما قاعده‌های زمینه‌ای [متنی] را جاسین قاعده‌ها مطلق نمی‌کنم، بلکه اعتقاد دارم که قاعده‌های متنی باید قاعده‌های مطلق را تکمیل کنند. به علاوه نسبت جدید بین قاعده‌ها و اشتغال‌ها را پیشنهاد می‌کنم. وضعیتی که می‌خواهم از آن دفاع کنم این نسبت است که من می‌کنم، نه هیچ قاعده‌ی دیگر. [۸]

او در پاسخ به این ایراد که کوشیده است تا جای قاعده‌ها و شاخص‌های شناخته‌شده، قاعده‌های انقلابی مانند قاعده‌های تکثیر و ضد استقرار نشان دهد می‌گوید:

آن‌ها اغلب روش‌شناسی خاصی را به من نسبت می‌دهند. من چنین نمی‌کنم است، «اصل اساسی» آن محسوب می‌شود اما قصد من نشان دادن مجموعه‌ای از قاعده‌ها به عنوان مجموعه‌ای از قاعده‌های کلی دیگر نیست؛ بلکه قصد من این است که خواننده را در این باره قانع کنم که روش‌شناسی‌ها و حتی آشکارترین و واضح‌ترین آن‌ها محدودیت‌های خاص خودشان را دارند. [۹]

نکته‌ی مهم در کار فایرابند آن است که وی برخلاف فیلسوفان علم دیگر به جای استعانت از مفاهیم و استدلال‌ات منطقی و قواعد علمی مستقیماً به سراغ مثال‌های تاریخی می‌رود. البته خود وی متذکر می‌شود که این استعانت از مثال‌های تاریخی تز و برنهاد او را «برقرار نمی‌کند»، بلکه آن را «ذیرفتنی می‌سازد». به عبارت دیگر، او معتقد است براساس این روش و عمل ما به ماهیت علم بهتر پی خواهیم برد و درخواستیم یافت که بیش از آن‌که مفید بوده باشد، مضر است. اما اگر در پیشرفت و رشد علم قواعد منطقی - و در این جا ارزش‌های انسانی نظیر دموکراسی - در کار نبوده است، پس چه چیز بوده است؟

به اعتقاد فایرلند، اصول عقل‌باوری انتقادی (یعنی: ابطال را جدی بگیرید، محتوا را افزایش دهید، از فرضیه‌های موضعی اجتناب ورزید، صادق باشید - به هر معنی؛ و مانند آن) و به طریق اولی اصول تجربه‌باوری منطقی (یعنی؛ دقیق باشید؛ تئوری‌های خود را بر اندازه‌گیری‌ها بنا کنید؛ از ایده‌های مبهم و آزمون‌ناپذیر اجتناب کنید و مانند آن) از گسترش و رشد علم در گذشته شرحی ناقص به دست می‌دهند و مسوول عقب‌ماندگی علم در آینده هستند. این اصول شرح ناقصی از علم به دست می‌دهند، زیرا تلاش برای بیشتر «معقول» و بیشتر دقیق ساختن علم، ریشه‌ی علم را می‌خشکاند. «آشفته‌گی» و «بی‌نظمی» یا «فرصت‌طلبی» در مقایسه با این قوانین کاربرد مهم‌تری در گسترش و رشد تئوری‌هایی دارد که امروزه به آن‌ها همچون اجزای ضروری دانش طبیعی ما می‌نگرند. این «انحراف‌ها» و این «اشتباهات» پیش‌شرط‌های پیشرفت‌اند. این‌ها به علم اجازه می‌دهند تا از دایره پیچیده و مشکلی که مسکن ماست زنده بماند و به ما اجازه می‌دهند تا همچنان فاعل آزاد و شاد باشیم. بدون «آشفته‌گی» علم وجود ندارد. بدون عزل مکرر عقل، پیشرفت وجود ندارد. پس، بر اساس این دیدگاه داستان معرفت پیچیده‌تر از آن است که بتوان با «عقلانیت انتقادی»، «استقرایوری»، «تجرب‌گرایی» و «ترجیح تئوری برتر به کمک ملاک ابطال‌پذیری» دنبال کرد. در فرایند فعالیت علمی، نه عقلانیت بلکه نیرنگ‌ها، تبلیغات و پیش‌فرض‌های اثبات‌نشده‌ی فلسفی بی‌شماری وجود دارد. هیچ تئوری و نظریه‌ای هرگز با تمام پدیده‌های موجود در قلمروش تطبیق نمی‌کند، و از این رو به کار بستن دقیق و مو به موی دستورات و معیارهای روش‌شناختی - مثلاً روش‌شناسی پوپری - نه تنها باعث غفلت و سوءفهم نخواهد شد، بلکه علم را نیز نابود خواهد ساخت. بسیاری از پیشرفت‌های چشمگیر تاریخ بشر به این دلیل رخ داده‌اند که بعضی از متفکران به تصمیم گرفته‌اند خود را به برخی قاعده‌های «شکار» معرفت‌شناختی محدود نکنند و یا این قاعده‌ها را زیر پا نهاده‌اند. نهایتاً این که براساس این نگرش «در معرفت‌شناسی هیچ قاعده‌ای واحد و پذیرفتنی و دارای زمینه‌ی ثابت که هرگز نقض‌پذیر نباشد، وجود ندارد» [۱۰] آنچه وجود دارد تفسیرهای متفاوتی است که ریشه‌های ناشناختی دارد و نمی‌توان فهمید چرا و کی به وجود آمده است. فایرلند برای نشان دادن صحت آرای خود به توضیح تعلیم کودکان و رشد نظریه‌ی کوپرنیکی متوسل می‌شود که به عقیده‌ی وی مثال کامل وضعیت مورد نظر می‌شود. هیچ‌کس نگفته است که تعلیم کودکان و نوزادان با استدلال همراه است؛ بخشی از یادگیری به دسترس محصول آموختن و تلقین کردن است و بخشی دیگر محصول نیروی قانون طبیعی. اگر چنین است، چرا باید فکر کنیم این سازوکار در بزرگسالی از کار بازایستد و استدلال به جای آن نشیند. همان‌طور که فعالیت آغازین بازیگوشی، ضرورتاً شرط قبلی عمل فهم نهایی در کودک است، به همین سان بررسی جزئیات رشد نظریه‌ی کوپرنیک از زمان گالیله تا حال نشان می‌دهد که تئوری‌ها فقط بعد از این که بخش‌های متناقض آن‌ها مدتی طولانی مورد استفاده قرار گرفته، روشن و «معقول» می‌شوند. [۱۱]

با این حال، آنچه برای کار ما در این جا مهم می‌باشد نتیجه‌ای است که فایرلند از سلسله مباحث خود می‌گیرد. او با فرض عدم وجود یک روش علمی عام غیر تاریخی، استدلال می‌کند که:

علم سنتی است در میان سنت‌های بسیار، و تنها برای کسانی که گزینش‌های فرهنگی مناسب می‌کنند، فراهم‌آورنده‌ی حقیقت است. علم در دموکراسی باید از دولت جدا شود، درست همان‌طور که دین اکنون چنین است. نه پدیده‌ها و نه شاخص‌ها هیچ‌کدام برتری و تعالی علم را تضمین نمی‌کند [۱۳].

به اعتقاد وی، علم شایستگی و استحقاق منزلت ممتاز کنونی‌اش را در جامعه‌ی غربی ندارد و علم حتی اگر به عنوان جنبشی رهایی‌بخش آغاز به کار کرد، به یک ایدئولوژی سرکوب‌گر تبدیل شده است. و از همین رو، باید انسان‌ها و جامعه را در مقابل تاثیر شدید علم؛ همانند سایر ایدئولوژی‌ها، محافظت نمود. به اعتقاد وی، از آن‌جا که دیدگاه‌های علمی از کاربرد روش عامی که متضمن نتایج کیفی بالایی باشد، ریشه نمی‌گیرند، هیچ توجیهی برای برتری علم بر سایر ایدئولوژی‌ها وجود ندارد. همچنین به اعتقاد فایربرند، دستاوردهای علمی نظیر فروود بر روی ماه دلیل الزام‌آوری برای اعطای منزلتی ویژه به علم نمی‌باشد؛ زیرا دور از انصاف است که با فروض علمی نظیر، به حل مسایل به قضاوت و داوری در مورد سایر ایدئولوژی‌ها پردازیم. علاوه بر این، موفقیت دانشمند به‌طور سنتی شامل عناصر و عوامل غیر علمی، نظیر الهام از منابع اسطوره‌ای یا دینی نیز می‌شود. بر همین اساس، فایربرند، چنان‌که اشاره شد، به دفاع از این عقیده برمی‌خیزد که علم باید به‌طور شایسته‌ای که دین و دولت در جوامع سکیولار مدرن از هم جدا شده‌اند، از دولت جدا و مستقل شود. «جامعه‌ی آزادی» را تصور می‌کند که تمام سنت‌ها حقوق و دسترسی برابری به مراکز قدرت دارند [۱۳]. برای مثال، والدین باید به جای تحدید انتخاب‌هایشان به موازین و ملاک‌های علمی، توانایی تعیین بهت ایدئولوژیکی آموزش کودکان‌شان را داشته باشند. به نظر فایربرند، علم همچنین باید به‌طور کامل در معرض کنترل دموکراتیک قرار بگیرد، نه تنها باید موضوعات تحت پژوهش دانشمندان با انتخاب عمومی تعیین شود، بلکه نتایج و فروض علمی نیز باید تحت نظارت و سرپرستی کمیته‌هایی از مردم غیرحرفه‌ای قرار داشته باشد. همچنین، شهروندان به هنگام تصمیم‌گیری در مورد چنین موضوعاتی باید اصول خاص خود را داشته باشند. به نظر وی، این عقیده که تصمیمات باید عقل‌باورانه باشد، عقیده‌ی خراب‌باورانه است، زیرا فرض را بر آن می‌گذارد که فیلسوفان یا دانشمندان در موقعیتی قرار دارند که می‌توانند معیارها و موازین تصمیم‌گیری مردم را تعیین کنند.^۵ [۱۴]

بنابراین و در پرتو مباحث نظری فوق، به نظر می‌رسد علم از جهت عمده پدیده‌ای اجتماعی، یعنی مجموعه‌ای از فرهنگ یا سنت و یا دسته‌ای از چارچوب‌ها و قواعد اجتماعی، که توسعه، پذیرش و ارتباط دانش را امکان‌پذیر می‌سازند [۱۵]، محسوب می‌گردد:

الف: علم در طی مراحل توسعه‌ی خود به مجموعه‌ی شرایط اجتماعی وابسته می‌باشد و همواره تحت تاثیر این شرایط است.

ب: شرایط علم توسط اهداف جامعه تعیین می‌شود و نقش آن در جامعه به امکانات ویژه‌اش بستگی دارد.

* برای توضیح بیشتر در مورد آثارشیم نظری بنگرید به مقاله‌ی زیر: اردستانی، علی، آثارشیم نظری: در جست‌وجوی مبانی روش‌شناختی برای جامعه آزاد، فصلنامه سیاست، دوره ۴۰، شماره ۳، پائیز ۱۳۸۹.

ج: علم از نظر شرایط خاص وجود و تکوین آن واقعیتی اجتماعی است، بدین معنا که علم فقط به عنوان گونه‌ی خاصی از تجسم روابط اجتماعی و در عین حال تاریخی موجودیت دارد. [۱۶]

این بدین معناست که علم، برخلاف تصور عامه، یک فرایند است؛ بدین معنا که گونه‌ای از رفتار اجتماعی می‌باشد و برخلاف دیدگاه دکارت [۱۷]، ضرورتاً پدیده‌ی ثابتی نیست و از تحول و پویایی خاصی برخوردار می‌باشد. از همین رو به اعتقاد کتاب حاضر، تعریف و دیدگاه واحدی از علم وجود ندارد و علم در هر پارادایم و چارچوب معینی تعریف خاصی می‌یابد. به عبارت دیگر، ما نه با علم، بلکه با علوم مواجه هستیم که هر یک ضرورتاً روش و چارچوب مفهومی و معنایی خاص خود دارد. و دیگر آن که علم به عنوان یک حرفه^۱، که مسوول حفظ و بقای خود است و به همین دلیل باید با سایر اجزای جامعه نیز ارتباط برقرار کند و امتیازات و حقوق خاصی را برای شاغلینش در نظر بگیرد، می‌تواند همانند نهادهای عقیدتی دیگر به صورت یک ایدئولوژی عمل کند و سایر ارکان جامعه را در زیر چتر سلطه‌ی خود قرار دهد. بنابراین، از منظر کتاب حاضر علم سنتی در کنار سنت‌های دیگر می‌باشد که نه تنها ذاتاً امری دموکراتیک نیست، بلکه هنگامی نیز که به هژمونی دست یابد، به همین نوع استبداد را به نمایش گذارده است و تمام سنت‌های دیگر را حذف، استحاله و یا در صورت لزوم، چارچوب مفهومی خود گنجانده است.

این موضوع هنگامی که در کتاب‌های علم سیاست انعکاس می‌یابد، مبشر و منادی این عقیده می‌گردد که اولاً، ما نه یک پارادایم هم سیاست، بلکه با مجموعه‌ای از پارادایم‌های علم سیاست مواجه هستیم که چه‌بسا با یکدیگر در تضاد و در تضاد با ارزش‌های بنیادین و در ثانی، علم سیاست - یا علم‌های سیاست - به واسطه‌ی تأکید بر رفتارها و تصمیم‌های «معقولانه»، همواره معطوف به «نخبه‌باوری» بوده و از همین رو، به جای توجه به تمامی گروه‌ها و طیف‌های مختلف موجود در جامعه، با تمرکز بر صاحبان علم - اعضای فیلسوفان، علما، دانشمندان یا تکنوکرات‌ها - و پذیرش فرمان‌روایی و صدارت آن‌ها به دستگاهی مشروطیت تبدیل شده است. نگاهی کوتاه بر «تقدیر» - در مفهوم هایدگری کلمه - دموکراسی در دستان علم بر این مویدها مینماید.

چنان‌که می‌دانیم، دموکراسی در لفظ به معنای «قدرت مردم» است و این بدان معناست که برای نخستین بار یونانیان هم لفظ و هم معنای آن را در تاریخ بشر جعل نمودند. در علم هم یک رژیم سیاسی نیز دموکراسی صورتی از حکومت می‌باشد که قائل به همانندی و تشابه شیوه‌ی حکومت‌کننده و حکومت‌شونده است، یعنی دموکراسی حکومتی است که در آن اراده یا خواست مردمی به قانون تبدیل می‌شود و قانون هم اجرا می‌گردد. شهروندان به این اعتبار که اعضای واحد سیاسی یگانه هستند و حکومت‌کننده و حکومت‌شونده هم شبیه یکدیگرند، از جوهری برابر برخوردارند. گفتن این که مردم ذاتاً حاکمیت ندارند، بلکه حاکمیت، رسالت و هدف آن‌هاست، بدین معناست که اقتدارهای حکومتی و قوانین موضوعه از مردم ناشی می‌شود، حکومت‌کنندگان عاملانی اجرایی هستند که باید خود را با مقاصد معین‌شده از طرف مردم تطبیق دهند و نقش نمایندگان باید تا حد

ممکن تقلیل داده شود. به محض این که مسایلی از نوع اهداف عالیه‌ی حکومت مطرح می‌شود و این اهداف منطبق با اراده‌ی مردم نباشد مشروعیت اختیارات نمایندگان تمام می‌شود. بنابراین، مفهوم کلیدی دموکراسی نه در عده‌ی شرکت‌کنندگان، نه در آرای مردم، نه در امر انتخاب کردن و نه در امر نمایندگی یا وکالت، بلکه مشارکت مردم است و صرف وجود نهادهای دموکراتیک برای تأسیس یک دموکراسی کافی نمی‌باشد. دموکراسی حقیقی این نیست که همه بتوانند به رژیمی رای بدهند که در آن هرکس به نسبت خود بتواند از شانس برابر برای رسیدن به قدرت بهره بگیرد. «دموکراسی حقیقی» موقعی به وجود می‌آید که در آن جرگه‌ای که از میان آن کارگزاران مملکت برگزیده می‌شوند به حد ممکن فراخ باشد، نه این که بیشترین شمار ممکن افراد بتوانند در امر تصمیم‌گیری یک رای داشته باشد. این در حالی است که در روزگار ما قضایا درست برعکس آن‌چه باید باشد، شده است. یعنی، در دموکراسی‌های امروزی اولویت به اصل وکالت یا نمایندگی داده شده است. نماینده‌ی مردم فقط اراده یا خواست انتخاب‌کنندگان خود را نمایندگی نمی‌کند، بلکه به صرف این که منتخب مردم است تجسم‌کننده‌ی منتخبین خود به شمار می‌رود. معنای این مطلب آن است که وکیل در امر انتخاب مردم به عنوان وکیل، مجوزی پیدا می‌کند که به او مجال می‌دهد تا نه به اراده یا خواست انتخاب‌کنندگان خود بلکه به اراده یا خواست شخص خود عمل کند. به عبارت دیگر، رای‌ی که به او می‌دهند او را از آن می‌کند به این که هر چه صلاح دانست، انجام دهد. به بیان دقیق‌تر، در این نظام، یعنی نظام مبتنی بر انتخاب نماینده، چون انتخاب‌کننده از راه انتخابات اراده‌ی سیاسی خود را به وکیل منتخب واگذار می‌کند، مرکز اصل قدرت در دست نمایندگان و احزابی که نمایندگان عضو آن‌ها هستند، متمرکز می‌شود و مردم و بدین ترتیب، طبقه‌ی سیاسی (یعنی طبقه‌ی حکومت‌گر) به حاکمیت معدودی آدم حربه‌ای تبدیل می‌شود که مدافع منافع شخصی خود هستند. [۱۹]

به اعتقاد این کتاب، ایجاد چنین وضعیتی در علم سیاست، نیز به‌سبب حاله‌ی مفاهیم و ارزش‌های دموکراتیک به مفاهیم و ارزش‌هایی کاملاً نخبه‌باورانه و محافظه‌کارانه عمیق ریشه در ماهیت خود علم(های) سیاست - از حیث آن که علم می‌باشد - دارد(ند). این علم‌های سیاسی نه تنها به رشد و تحکیم دموکراسی کمکی نکرده‌اند، بلکه به استحاله‌ی آن از معنای اصلی خود، دموکراسی را تا حد یک بازار رقابتی برای جمع‌آوری رای پایین آورده‌اند. به طور کلی، دانشمندان هر دو سبب از بدو پیدایش علم سیاست در یونان باستان - با فرض «قدسیت» علم کوشیده‌اند تا همه ارکان عالم را در پرتو آن تعبیر و تفسیر کنند. به نظر می‌رسد، علی‌رغم اختلاف نظرهای اصولی میان پارادایم‌های علمی مختلف، چنان‌که در طول کتاب خواهیم دید، «نخبه‌باوری» فصل مشترک آن‌ها را تشکیل می‌دهد. از همین رو، به نظر می‌رسد هر گونه تحلیلی در مورد چرایی وجود شکاف نظریه و عمل در میان شاغلان به علم سیاست، باید با توجه به پارادایم‌های علمی مختلف - در این جا علم سیاست - موجود یا از قبل موجود صورت گیرد. و به نظر می‌رسد تنها زمانی می‌توان به وجود یک حیات به واقع دموکراتیک دل بست که ما علمی به واقع «دموکراتیک» داشته باشیم. بر همین

اساس، در این جا تلاش می شود با تکیه بر مجموعه مباحث نظری فوق، به این پرسش پرداخت که آیا می توان با ترسیم اصولی متفاوت از گذشته، علم سیاست را ماهیتی دموکراتیک بخشید، به طوری که بیش از آن که به یک نهاد مرکزی - نظیر دین یا دولت - معطوف باشد به خود جامعه و افراد یا گروه هایی که تاکنون در زیر چکمه های ایدئولوژی های مختلف سرکوب شده اند، پیردازد؟ به عبارت دقیق تر، اگر علم سیاست - یا به تعبیر دقیق تر، علم های سیاست - تاکنون نتوانسته است (اند) به گونه ای اساسی به تعمیق ارزش های دموکراتیک در تمامی سطوح جامعه پیردازد (ند)، چگونه می توان آن را به علمی معطوف به حیات دموکراتیک و متعهد به حفظ ارزش ها و آزادی های فردی تبدیل نمود؟

در پرتو همین مساله و اشتغال ذهنی، کتاب حاضر با تقسیم «علم سیاست» به چهار پارادایم اصلی - علم سیاست فلسفی، علم سیاست کلامی، علم سیاست تجربی و علم سیاست فرهنگی - می کوشد. در یک جنبه نظری جداگانه مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار دهد. در فصل نخست، کوشش خواهد شد ضمن بیان اصل موضوع و اصول فکری حاکم بر علم سیاست فلسفی به چگونگی رابطه آن با دین، عمومی و زندگی در جریان پرداخته شود. در فصل دوم نیز علم کلام و بررسی آن در دین و بحث با قرار دارد. این موضوع که چگونه علم کلام با تغییر مبنا و نقطه ی عزیمت علم سیاست، اساس جدیدی برای راهبری و فرمان رویی بر جامعه می دوزد، محور و کانون بحث ما را تشکیل می دهد. این روند در فصل سوم نیز پی گیری خواهد شد و تلاش می شود نشان داده شود که چگونه علم سیاست، تجربی با تکیه بر اصول و بنیادهای متفاوت از دو پارادایم گذشته، به باز تعریف نسبت بحث دموکراتیک می پردازد. اما شاید مهم ترین و از جهتی دشوارترین بخش کار ما به فصل چهارم مربوط می شود که به علم سیاست فرهنگی اختصاص دارد. مهم ترین از این جهت که این نوع از علم سیاست برخلاف هر سه پارادایم گذشته نقطه ی عزیمت خود را دقیقاً بر مفهوم امر دموکراتیک قرار می دهد و سایر اجزا و عناصر جامعه و حتی علم را در نسبت با این موضوع می سنجد؛ و دشوارترین از این جهت که این نوع از علم سیاست، علمی کاملاً نوپا و جدید است که عموماً در محافل علمی و آکادمیک استقبال چندانی از آن صورت نمی گیرد. کتاب حاضر امیدوار است با تمرکز بر این نوع از علم سیاست و توضیح آن گامی کوچک در زدودن فضای سنگین و غیر دموکراتیک حاکم بر فضای علمی انجام دهد، هر چند خود به دشواری و صعوبت چنین کاری کاملاً واقف است.

به طور کلی، در هر یک از این فصول ابتدا به مفروضه ها و مفاهیم کانونی هر پارادایم علمی پرداخته می شود. سپس، کوشش خواهد شد با بیان ویژگی ها و عناصر سازنده ی آن، قواعد و اصول حاکم بر آن توضیح داده شود. در این جا اساساً هدف این است که منطق حاکم بر آن توضیح داده شود. در مرحله ی سوم، که در واقع بخش مهمی از کار ما را نیز شکل می دهد، مساله ی اصلی به چشم انداز دموکراسی در هر پارادایم مربوط می گردد، و اساساً این سوال مطرح خواهد شد که آیا می توان از دل چنین علم های سیاسی به دموکراسی یا حیات دموکراتیک دست یافت یا خیر؟ در

این‌جا اساساً مسأله این نیست که متفکران گذشته چه دیدگاهی نسبت به دموکراسی داشته‌اند – روشن است آن‌ها اساساً دیدگاهی منفی در این باره داشته‌اند – بلکه آن‌چه در این‌جا در کانون بحث ما قرار دارد دیدگاه‌ها و نقطه نظرات جدیدی است که می‌کوشند یا دموکراسی را محصول تحولات درونی این حوزه بدانند و یا این‌که می‌کوشند از دل این سنت به حیات دموکراتیک دست یابند. در پایان نیز تلاش خواهد شد، به تامل بر نقاط عزیمت یا تبار هر پارادایم سیاسی – که از منظر کتاب حاضر تنها راه درک درست ماهیت و بنیان دموکراتیک یا غیر دموکراتیک بودن پارادایم‌های سیاسی مختلف همین امر می‌باشد – پرداخته شود.

با این حال، در این‌جا ممکن است برای ذهن‌های فایده‌اندیش این سوال مطرح شود که اساساً اهمیت این موضوع در کجاست و چرا باید به چنین موضوعی پرداخت؟ و آیا با توجه به هجوم همه‌جانبه‌ای که امروزه از چپ و راست بر پیکر دموکراسی – به ویژه در کشورهای در حال توسعه – وارد می‌شود، طرح چنین مسائلی تا چه حد می‌تواند راهگشا و مفید به فایده باشد؟

قطع نظر از موضوع نظری یا معرفت‌شناختی و وجه مشروعیت‌بخش دموکراسی به رژیم‌های سیاسی موجود در جهان، به نظر می‌رسد این دسته از مباحث برای کشورهای در حال توسعه و در این میان ایران، از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است، زیرا در این کشورها آن‌چه بیش از همه به چشم می‌خورد، توالی دموکراسی و دیکتاتوری [۲۰] می‌باشد. به عنوان مثال، جامعه‌ی ایران دست‌کم در یک سده و نیم گذشته تلاش کرده و به جست‌وجوی جنبه‌ای را برای استقرار حیاتی مشرف بر دموکراسی انجام داده است، اما هر بار مثل گذشت در مسیر چنین هدفی ناکام مانده است. سوال مکرری که همواره می‌توان پرسید این است که چرا نهال دموکراسی در ایران تاکنون نتوانسته است به درختی تناور تبدیل شود؟ به طور طبیعی، این پرسش را از زوایای مختلف می‌توان بررسی نمود: تکامل نامناسب ساختارهای اقتصادی-اجتماعی جامعه‌ی ایران، عدم یکپارچگی و قاطعیت رهبران جنبش دموکراسی‌خواهی، قدرت و اقتدار همه‌جانبه‌ی محافظه‌کاران و اقتدارگرایان، سردرگمی و آشفتگی نظری و عملی جریان‌ات اصلاح‌طلبانه، دخالت بیگانگان و جنبه‌های تاریخی این پاسخ‌ها در جای خود شایسته‌ی تامل است، اما سوال مهمی که در این‌جا و جایی که در این‌جا تا به این حد در صورت عدم وجود کاستی‌ها و نقایص فوق، ما اکنون در جامعه‌ای مشرف بر حیات دموکراتیک به سر می‌برسیم؟ از منظر این کتاب پاسخ به چنین سوالی منفی است؛ زیرا در جامعه‌ی شبهه‌ی ایران که اساساً سنت فکری درخور توجهی وجود ندارد و جامعه‌ی ایرانی از دل جدال‌های فکری و نظری به درستی و اصالت دموکراسی و ارزش‌های دموکراتیک دست نیافته است، هیچ‌گاه نمی‌تواند به یک دموکراسی همه‌جانبه و واقعی دست یابد. توالی دموکراسی و دیکتاتوری موجود در این کشورها نیز ناشی از همین مسأله می‌باشد. شاید توقفی کوتاه بر این موضوع تا حدودی بتواند به درک درست مسأله‌ی ما در این‌جا کمک نماید.

در یک شمای کلی، به نظر می‌رسد کسانی که گام در مسیر اصلاح‌طلبی در ایران برداشته‌اند، به دو دسته‌ی بزرگ تقسیم می‌شوند: روشن‌فکران سکیولار و روشن‌فکران ملی-مذهبی. از یک‌سو،

روشن فکran سکیولار می‌کوشند با نفی سنت‌ها و انتقال علم و دانش ملل پیشرفته، از ایران کشوری متمدن و توسعه‌یافته بسازند؛ این گروه به ویژه در عصر پهلوی فعال بودند؛ و از سوی دیگر، روشن فکran ملی-مذهبی می‌کوشند با تعریف مجدد سنت‌های گذشته و اخذ علم و تکنولوژی غرب فارغ از روح و روان آن، از ایران کشوری بسازند که در عین پیشرفت و توسعه‌یافتگی، واجد فرهنگ بومی خود نیز باشد. اما موضوع قابل تامل این است که آن‌ها، اعم از روشن فکran سکیولار و ملی-مذهبی، هیچ‌گاه به این موضوع توجه نکرده‌اند که آیا علم و دانشی که از آن دم می‌زنند، می‌تواند به ایجاد جامعه‌ای دموکراتیک کمک کند یا خیر؟ آیا می‌توان از دل فلسفه و کلام اسلامی که متعلق به فراماسیون و شکل‌بندی متفاوتی با عصر جدید است و پرسش‌ها و مسایل خاص خود را دارد، مفاهیم و ارزش‌های دموکراتیک را استخراج نمود؟ آیا علم و تکنولوژی غربی فی‌نفسه و به ذات خود می‌تواند به آبیاری نهال دموکراسی در ایران بپردازد؟ و آیا با التقاط‌گرایی و به اصطلاح یکی به نعل و یکی به میخ زدن و گزینش دلبخواهی مفاهیم و ارزش‌ها، می‌توان مبنای فلسفی و معرفتی دموکراسی را تدارک دید؟ اگر چه تامل و غوطه‌وری در مسایل ایران در ورای کار ما در این جایگاه می‌گیرد اما تا آن‌جا که به کار ما در این‌جا مربوط می‌شود، به نظر می‌رسد تا زمانی که متولیان امر در ایران خواهی تکلیف خود را با مهم‌ترین ایدئولوژی عصر ما - بخوانید تمامی اعصار - یعنی علم روشن می‌کنند و یا به عبارت دقیق‌تر، تعبیر متفاوتی از علم - یعنی از علمی که تاکنون به آن متوسل می‌سازند - ارائه ندهند که به طور ماهوی ریشه در امر دموکراتیک داشته باشد، نمی‌توان به تحقق دموکراسی همه‌جانبه و فراگیری در جامعه امید بست. تجربه‌ی دوری اصلاحات در ایران موید همین مدعا است. جنبش موسوم به دوم خرداد اگر چه از زیر خاکستر هزاران امید و آرزو سر برآورد، اما به تدریج پشت اسلاف خود دچار شد و افراد دخیل در آن دقیقاً همانند تکنوکرات‌ها عمل نمودند. به عنوان مثال، یکی از اهداف عمده‌ی اصلاح‌طلبان بهبود و اصلاح نظام آموزشی کشور به ویژه در سطح آموزش عالی بود. محور این برنامه بر حول استقلال دانشگاه‌ها می‌چرخید. اما هنگامی که این برنامه به مرحله‌ی عمل درآمد، بیش از آن‌که معطوف به اهداف و حیات دموکراتیک باشد، عمدتاً ریشه در اهداف تکنوکراتیک و فن‌سالارانه داشت. در واقع، قرار بود از این طریق دانشگاه‌ها کارآمدتر (؟) بشوند و نه دموکراتیک‌تر [۲۱].

از سوی دیگر، شاید آنچه ضرورت و اهمیت چنین مباحثی را روشن می‌سازد، نقش و جایگاهی است که امروزه این پارادایم‌ها، به ویژه در کشورهای اسلامی عمده‌ی آمریکای شرقی و ایران، برخوردار هستند. اگر چه ممکن است امروزه در بستر اصلی اندیشه‌ی سیاسی و علم سیاست در غرب، به واسطه‌ی شرایط گفتمانی علم سیاست تجربی، علم سیاست فلسفی و کلامی مجالی برای عرض اندام نداشته باشد، اما در ایران به طور اخص و در کشورهای اسلامی به طور اعم چنین امری صحت ندارد.^{۲۰} در این کشورها - به ویژه در دانشکده‌های مختص به علم سیاست - مباحث مربوط به فلسفه سیاسی و کلام سیاسی همچنان از مقام و منزلتی کاملاً رفیع برخوردار است.

❖ نگاهی اجمالی به سیاست‌های مراکز و نهادهای مسوول امر سیاست‌گذاری علمی در ایران - نظیر شورای عالی انقلاب فرهنگی - کاملاً موید این موضوع می‌باشد.

البته، این بدان معنا نیست که این دسته از کشورها نسبت به دستاوردها و نتایج به دست آمده در حوزه علم سیاست در غرب بی توجه و بی اعتنا هستند و یا از آن‌ها بی خبر می باشند. بلکه، دقیقاً برعکس، این کشورها با ایجاد موسسات و نهادهایی خاص و صرف مبالغ هنگفتی پول و سرمایه نه تنها از آن‌ها آگاه هستند، بلکه از آن‌ها بهره نیز می گیرند. اما نکته‌ی مهم و درخور توجه این است که آنان این دستاوردهای فکری را نه در همان شکل اصیل و جافاده‌ی آن، بلکه در پرتو میراث سیاسی خود، که عمدتاً ریشه در فلسفه و کلام دارد، تعبیر و تفسیر می کنند. به عبارت دقیق تر، در این دسته از کشورها مجموعه‌ای از عبارات و اصطلاحات وجود دارد که اگرچه در لفظ با دستاوردهای علمی به وجود آمده در غرب یکسان می باشد، اما در معنا و محتوا چیز دیگری است. در این زمینه مثال‌های متعددی وجود دارد که به عنوان نمونه می توان به دو مفهوم رایج در ایران، یعنی نظریه‌ی گفتمان و دموکراسی، اشاره نمود. هر دو این مفاهیم امروزه در ایران با تعبیری کاملاً متفاوت از ستر اصلی اندیشه‌ی سیاسی و علم سیاست، مواجه هستند. نظریه‌ی گفتمان با آن همه مفاهیم ساختار شکن و انقلابی که در دوران انقلاب و در دستان متفکران حاکم در این کشورها می افتد، به نظریه‌ای کاملاً محافظه کارانه و بی حساسیت تبدیل می شود. دموکراسی و سایر پدیده‌های سیاسی جدید نیز سرنوشتی بهتر از این ندارند و معمولاً با پیشوندها و پسوندهایی روبه رو می شوند که عبارت اصلی را کاملاً دگرگون می سازد. به عنوان مثال، دموکراسی به «دموکراسی دینی» و جامعه‌ی مدنی به «مدینه‌النبی» تبدیل می شود. بر سر هر یک بهتر این موضوع، شاید تاملی کوتاه بر شان نزول نظریه‌ی گفتمان در ایران بتواند میزان التقاط گرایی و سازش پارادایمی موجود در این دسته از کشورها - در این جا ایران - را بیشتر به ما نشان می دهد.

تا آنجا که به علم سیاست مربوط می شود، شاید بارزترین مثال در این زمینه کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام نوشته‌ی حجت الاسلام کتبی^۱ و در حوزه‌ی ادبیات، نویسنده‌ی محترم این کتاب می کوشد به زعم خود با کاربست نظریه‌ی گفتمان در دوره‌ی سنی تمدن اسلامی، به تبیین رابطه‌ی «قدرت/ دانش» در این دوره بپردازد. قطع نظر از این پرسش اساسی که آیا امکان چنین کاربستی وجود دارد یا خیر، همان طور که خود نویسنده می گوید، در این - یعنی متن مورد نظر ایشان - نظریه‌ی گفتمان، نظریه‌ای «اصلاح شده» می باشد:

در این پژوهش... [کوشش می شود] اولاً، روش «تحلیل گفتمان» را با توجه به مبانی فکری و روش سیاسی در دوره میانه به کار گیریم؛ ثانیاً، با توجه به حضور نصوص دینی و سرشت عمومی دانش فقهی در تمدن اسلامی، اصلاحاتی مناسب موضوع در «تحلیل گفتمانی» اعمال نماییم.^۲ از این حیث می توان گفت که تحلیل حاضر بر گونه‌ای اصلاح شده از «تحلیل گفتمان»^۳ به ویژه روایت فوکویی آن، استوار بوده است. [۲۲]

پرسش مهمی که در همین ابتدا مطرح می شود این است که منظور از «اصلاحات مناسب موضوع» یا «بر گونه‌ای اصلاح شده از تحلیل گفتمان» چیست؟ پاسخ به این سوال متضمن توقفی کوتاه بر چارچوب تئوریک کتاب مزبور می باشد. به طور کلی، نقطه‌ی عزیمت کتاب فوق بر نقد

و طرد دو الگوی سنتی و شرق‌شناسی^۱ است که به زعم نویسنده، به واسطه‌ی صبغی ایدئولوژیکی‌شان [۲۳]، مانع از درک درست ماهیت دانش سیاسی سده‌های میانه به مثابه‌ی سنت شده است. ایشان به اقتضای متفکران نواندیش عرب، به ویژه محمد عابد الجابری، ضمن تحویل اندیشه‌ی سیاسی به سنت سیاسی، آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «منظور از سنت سیاسی، مجموعه‌ی میراث علمی و عملی و تجارب بازمانده از گذشته دور و نزدیک اسلامی و غیر اسلامی است که همراه ما در زندگی سیاسی ما حضور دارند» [۲۴] در پرتو همین تعریف ایشان به توضیح دو مانع عمده‌ی معرفت‌شناختی موجود در درک این سنت، یعنی دیدگاه‌های «شرق‌شناسی» و «سنتی» می‌پردازد:

روش نخست که «شرق‌شناسی» نامیده شده است، به لحاظ معرفت‌شناختی بیرون از سنت سیاسی دوره مابعد قرار گرفته، و دانش سیاسی این دوره را به اعتبار دوران غیرت‌سازی که متغایر با دوران جدید غرب است، اما بر مبنای تجدد اروپایی ارزیابی می‌کند. لیکن، روش دوم، دانش سیاسی دوره میانه را نه به اعتبار درونی سده میانه بلکه به مثابه دوره‌ای از سنت اسلامی تلقی می‌کند که پرسش‌های آن می‌بایست در بطن سنت و با توجه به الزامات آن طرح شود به نظر می‌رسد که هر دو تفسیر فوق، آموزه‌های ایدئولوژیک دارند و پژوهش در دانش سیاسی سده‌های میانه را به قلمروها و نتایج از پیش تعیین‌شده سوره‌ی «سورۃ الاحزاب» [۲۵]

به سخن دیگر، از آنجا که نقد روش‌شناختی شرق‌شناسی نقد درون نیست، بلکه مفهومی است که از بیرون، یعنی غرب، به سنت سیاسی اسلامی تحمیل شده است و آن را نه به عنوان جزئی از فرآورده‌ی منبعث از تمدن و فرهنگ اسلامی، بلکه ادامه‌ی تحریف‌شده و آشفته از میراث یونان، ایران باستان و روم قدیم می‌بیند، شیوه‌ی شیوع، مبدل و غیر اصیل است که «کژتابی‌های» فراوانی دارد. به همین ترتیب، روش‌شناسی غربی نیز مشکلات خاص خود را دارد. مفسران سنتی، اعتقاد به برتری و مرجعیت متقدمان را اصل بنیادین تفسیر و تفکر خود قرار داده‌اند و بر مبنای این اصل، فضل تقدم قدما را دلیل بر تقدم فضل آنان تلقی می‌کنند که، به ضرورت، بهتر از متاخرین و طبعاً انسان‌های زمانه‌ی ما می‌فهمیده‌اند. روش‌شناسی سنتی چنین می‌اندیشد که فهم متقدمان بهترین فهم از نصوص دینی، و موسسان آنها، خواه در فلسفه یا فقه یا شیعه و سنی، آگاه‌ترین به مسایل، و تفسیر آنها کم‌خط‌ترین تفسیرها از وجوه سیاسی نصوص دینی است. این روش‌شناسی آرمان خود را در گذشته می‌بیند که زمان، عامل تزلزل و تنزل آن است؛ هر چه می‌کند که هرگونه احیا و تذکر در اندیشه‌ی دینی، جز از طریق بازگشت به آثار اعلام‌الایمان ممکن نیست. گذشته‌گرایی، تمایل به یگانگی با دین، و نیز، انسان‌شناسی خاصی که مودی به اقتدار در زندگی سیاسی است، از جمله مهم‌ترین ویژگی‌ها و مشکلاتی است که فهم سنتی را از بررسی انتقادی در تاریخ اندیشه‌های سیاسی اسلام ناتوان می‌سازد. فهم سنتی چنین می‌اندیشد که نصوص اسلامی معنای واحد و ثابتی دارد که یک بار و برای همیشه در دوره‌ی میانه کشف شده و عواملی چون

گذشت زمان و اختلاف جوامع تأثیری در آن ندارد. بدین ترتیب، هر گونه مخالفت با «سنت برساخته» دوره میانه را «بدعت» دانسته و رد یا تکفیر می‌کند. [۲۶]

صرف‌نظر از تردیدهایی که می‌توان در مورد چنین تصویر متصلب‌گونه و سرکوب‌گرایانه‌ای از دو الگوی سنتی و شرق‌شناسی روا داشت - که خود مجال دیگری می‌طلبد - نکته‌ی قابل تأمل این است که اثر فوق به زعم خود می‌کوشد با تبری از دو رهیافت فوق، مسیر دیگری را برای درک سنت تفکر اسلامی در سده‌های میانه بگشاید و همان‌طور که اشاره شد، آن این مسیر را در نظریه‌ی گفتمان جست‌وجو می‌کند:

دانش سیاسی ما... به مثابه یک «گفتمان» خصایص یک روایت بزرگ و مسلط، جوهر‌گرا و بنیادگرایانه را به دست می‌آورد و تحلیل گفتمانی قادر است کیفیت ظهور، کارکردها و نتایج آن را بازنماید [۲۷]

به اعتقاد نویسنده‌ی کتاب تلقی دانش سیاسی دوره میانه، به عنوان «یک نظام گفتار» و تحلیل انتقادی این «گفتمان»، گامی اساسی در جهت فهم سنت و نیز مقدمه‌ای بر فهم علمی* [= غیر ایدئولوژیک] موضوع دینی است. [۲۸] همچنین، وی در میان دلایل خود در استناد به این نظریه می‌گوید: «به گمان ما، این ادعیه فلسفه - این‌که نظریه‌ی گفتمان یک موضع فلسفی است یا ضد فلسفی، کاملاً جای بحث ندارد. در تحلیل دانش سیاسی اسلامی از این حیث موجه است که در متن آن، دریافتی اساسی نسبت به فلسفه‌گذاری با دو روایت کلان سنت و تجدد وجود دارد و هر دو روایت را از بیرون و دوردست می‌کرد» [۲۹]

بنابراین، نظریه‌ی گفتمان نظریه‌ای بی‌سنت از بیرون و دوردست به موضوع تحلیل خود می‌پردازد. در این‌جا دو مسأله مطرح می‌شود: نخست آن‌که، هنگامی که گفته می‌شود این نظریه، نظریه‌ی علمی یا مقدمه‌ای بر فهم «علمی» است، منظور چیست؟ برای راقم این سطور معنایی که عموماً این دسته از نویسندگان از «علم» افاده می‌کنند، روشن نیست. اگر منظور «غیر ایدئولوژیک» بودن است که با توجه به مفروضه‌های نظریه‌ی گفتمان امکان چنین ارزیابی اساساً وجود ندارد، زیرا بر طبق یکی از مهم‌ترین این مفروضه‌ها ما زندانی زبان خود هستیم که مجموعه‌ای از پیش‌داوری‌ها، اصول و سنت‌های گذشته می‌باشد و از همین‌رو، امکان معرفت خالص یا معرفت غیر ایدئولوژیک را ناممکن می‌سازد؛ هر شناختی همواره با مقداری ایدئولوژی همراه است و اساساً به همین دلیل است که این دسته از نظریه‌ها نهایتاً از نسبی‌باوری سر بر می‌آید ضمن آن‌که، ایدئولوژیک تلقی نمودن یک شیوه‌ی فکری و علمی یا غیر ایدئولوژیک خواندن یک شیوه‌ی فکری دیگر خود متضمن اخذ موضعی بیرونی و از بالا می‌باشد. این موضوع ما را به مسأله‌ی دوم می‌رساند. در واقع، پرسش اساسی این است که اگر نگاه از بیرون - آن‌گونه که در طرد شرق‌شناسی گفته می‌شود - «ضعفی عمده» در یک مطالعه‌ی پژوهشی محسوب می‌شود، به اذعان خود نویسنده‌ی کتاب، نظریه‌ی گفتمان واجد چنین خصوصیتی است و بدین ترتیب، همان ایراداتی که به

شرق‌شناسی وارد است - در صورت پذیرش آن‌ها - به نظریه‌ی گفتمان نیز وارد است، زیرا این رهیافت نیز نظیر رهیافت شرق‌شناسی «از جایی خارج از فکر سیاسی اسلامی» برآمده و «از بیرون به این سنت تحمیل شده است». به عبارت دیگر، اگر نقص اساسی شیوه‌ی پژوهشی شرق‌شناسی این است که خودنگری آن از خود* نبوده و نقد آن درون نیست و تمامی مصالح آن از «غرب» آمده است و بدین ترتیب، خودآگاهی و توان‌مندی سنت بر ساخته‌ی آن «در تدوین تاریخ خود چونان نقشی بر خیال» می‌باشد، پرسشی که در این‌جا مطرح می‌شود این است که «سنت بر ساخته‌ی شیوه‌ی پژوهشی منبعت از نظریه‌ی گفتمان، مصالح خود را از کجا می‌گیرد و خودآگاهی آن در تاریخ چه کسانی تدوین می‌گردد؟ اگر قرار است الگوی استشرق با تیغ «غیریت‌آفرینی» مورد حمله واقع شود و تجدد یا مدرنیته را دایره‌ای غیریت‌ساز دانست که سنت فقط در آینه‌ی آن امکان ظهور می‌یابد به نظر می‌رسد نویسنده‌ی محترم کتاب خود نیز با مبنا قرار دادن نظریه‌ی گفتمان و تأکید فراوان بر بیرون‌زدن خودی نبودن آن، دقیقاً به همان دستگاه «غیریت‌ساز» متوسل می‌شود. اگر در الگوی استشرق شرق و به طور کلی آن‌چه غیر غرب را تشکیل می‌دهد، به عنوان «غیر» مطرح می‌شود، در این صورت که می‌توان آن را شرق‌شناسی بازگانه یا الگوی استغراب و غرب‌شناسی نامید - غرب و به طور کلی آن‌چه غیر شرق - در این‌جا غیر اسلام - را تشکیل می‌دهد، به عنوان «غیر» طرد می‌شود. در واقع، این «نگاه به خود به عنوان یک واحد و نهادن این واحد در برابر واحد دیگر که با اصطلاح «من / دیگری» متمایز می‌شود، ویژه فکر غربی است» [۳۰]، به نظر می‌رسد که مولف محترم کتاب خود با چنین منطق موضوع بحث بر سرش می‌پردازد با این تفاوت که جای «غیرها» عوض شده است. اگرچه در یک کتاب ایشان می‌کوشد نقد مدرنیته و شرق‌شناسی را به بنیان‌های متودیک و روشی آن، و نه به جهت آن‌که از «روایه‌ای غربی مطرح شده‌اند، متوجه سازد، اما دلایل و یا به عبارت بهتر، توجیهاتی، که وی برای این اقامه می‌کند، نه تنها موضوع را روشن نمی‌سازد، بلکه بر عمق ابهام آن نیز می‌افزاید:

به هر حال، نقد شرق‌شناسی، از آن جهت نیست که «روایه‌ای غربی» به میراث اسلامی می‌نگرد، بل آن است که این تحقیقات به پیش‌نگر خود صراحت نمی‌بخشند. بدین صراحت برای یک خواننده غربی مهم نباشد، اما برای ما اهمیت زیادی دارد. برای ما، صراحت دادن به این معنی تبدیل آن به مساله و طبعاً درگیر شدن با آن، که موجب باز نمودن افق در مواجهه درست با سنت** می‌گردد.

میراث این سنت، قبل از آن‌که به دست شرق‌شناسان بیفتد، حاوی معنای «تاریخی» بود؛ ادبیات عمل و اندیشه سیاسی یک ملتی بودند که این قوم در آن‌ها «جهان» خاص خود را باز می‌نمودند و تعبیر تفسیر می‌کردند آن‌ها در این «جهان» زندگی می‌کردند آثار دوره میانه، پیش از آن‌که به عنوان موضوع علمی^۱ در برابر شرق‌شناسان قرار گیرند، مظاهر یک جهان، یک زندگی، یک انسانیت و یک تاریخ بودند اما تقدیر چنان بود که این جهان و زندگی معنای درونی خود را از دست بدهد**** و از بیرون، معنایی تازه

* تأکید از ماست. ** تأکید از ماست. *** تأکید از ماست.

۱. در این‌جا نیز معنای علم توضیح داده نمی‌شود و جای این سوال را باز می‌گذارد که اگر مطالعات آن‌ها علمی بود است چرا در گذشته به اتهام ایدئولوژیک بودن طرد شده‌اند. **** تأکید از ماست.

بیابد - معنایی که تجدد اروپایی به آن‌ها می‌دهد آثار سیاسی دوره میانه، قبل از آن‌که در دایره استشراف قرار گیرند، در درون خود هم یکپارچه بودند و هم مطلق، اما مطابق الزامات شرق‌شناسی هم کلیت آن‌ها از هم پاشید و هم به نسبیتی بدل شدند که با ملاک مطلق دیگر، یعنی ملاک تجدد اروپایی سنجیده شدند این معیار هنوز چنان مطلق، حاضر و بدیهی است که هرگز به عنوان یک «مساله» بدان نمی‌اندیشیم. [۳۱]

برای نگارنده به‌واقع معنای «صراحت دادن به پیش‌نگر یا پیش‌فرض»، «مواجهه درست با سنت» و «تقدیر چنان بود که...» روشن نیست. پیش‌نگرها یا فرض‌های هر برنامه‌ی پژوهشی و گفتمانی خود-پیدا یا بدیهی نیستند و هیچ گفتمان یا برنامه‌ی پژوهشی را نمی‌توان یافت که از همان ابتدا پیش‌فرض‌های خود را به‌طور مشخص بیان کرده باشد. این فروض و پیش‌نگرها تنها زمانی برهم می‌شوند که آن‌ها دچار بحران می‌شوند و ما در بیرون از آن‌ها قرار گرفته باشیم. بنابراین، به این امر که شرق‌شناسی یا هر الگوی تحلیلی خود به پیش‌نگر خود صراحت نمی‌بخشد، نه تنها یک ایراد به شمار نمی‌آید، بلکه به واسطه‌ی آن‌که هر الگوی تحلیلی بالاخره باید از نقطه‌ای شروع کند - نقطه‌ای که شرایط تاریخی خاص خود را دارد - کاملاً هم طبیعی است. ضمن آن‌که، فروض و پیش‌نگرهای هیچ الگویی به یکباره به وجود نمی‌آید و این‌گونه نیست که دانشمندی یا عده‌ای از دانشمندان تصمیم به جعل آن‌ها بگیرند، بلکه ممکن است در طی چند سده و همگام با سیر تکاملی آن تشکیک شود، طرح و تعدیل گردد و حتی مورد بازبینی واقع شود. در این زمینه شاید بهترین مثال خود مدرسه‌ی همدک است که توجه به تجلیات مختلف آن همچنان در مورد آن مباحث زیادی وجود دارد.

در مورد عبارت «مواجهه درست با سنت» نیز همین امر صدق می‌کند. همه‌ی الگوها و برنامه‌های پژوهشی به زعم خود مدعی «مواجهه درست» با موضوع خود هستند و اگر ما خود را در زاویه‌ی دید آن‌ها قرار دهیم، چه‌بسا سخنان آن‌ها کاملاً هم منطقی بنمایند. درواقع، تنها زمانی می‌توان از «درست» بودن دیدگاه خود و «نادرست» بودن دیدگاه دیگران سخن گفت که از قبل خود را به یک چارچوب خاص فکری متعهد کرده باشیم و موردی را که در راه آن نهاده باشیم. از همین‌رو، به نظر می‌رسد ما در هر صورت در درون یک ایدئولوژی قرار داریم که همواره بینش، اهداف و جهت‌گیری ما را نسبت به مسایل شکل می‌دهد. بنابراین، سخن از مواجهه درست یا نادرست کردن تنها در چارچوب ایدئولوژی، حتی اگر این ایدئولوژی «علم» باشد، بی‌معنی می‌باشد و اساساً امکان سخن غیر ایدئولوژیک منتفی می‌گردد.

با این حال، شاید غامض‌ترین و مبهم‌ترین بخش فقره‌ی فوق جمله‌ی زیر باشد: «تقدیر چنان بود که این جهان و زندگی - یعنی جهان سنت - معنای درونی خود را از دست بدهد و از بیرون معنایی تازه بیابد». این جمله که در آن می‌توان عمق احساسات نوستالژیک و نگرانی گوینده‌ی آن را از دست رفتن جهان سنت احساس کرد، بیش از هر چیز نشان‌دهنده‌ی رسوخ و تاثیرپذیری آن اندیشه‌های شهودی و تقدیرگرایانه می‌باشد. این موضوع که به کرات از سوی متفکران مختلف از

جمله هابرماس مورد تاکید قرار گرفته است - به گونه‌ای که وی چنین گرایش‌های فکری را عقبه و میراث‌خوار اندیشه‌های محافظه‌کاری می‌داند [۳۲] - بدین معناست که آن‌ها می‌کوشند تا آرمان‌ها و ایده‌آل‌های جهان پیشامدرن را که عمدتاً در پرتو حملات مدرنیته به بوت‌های فراموشی سپرده شده و کنار زده شده‌اند، دوباره و در لباسی جدید احیا کنند. البته، در این جا می‌توان ایراد گرفت که کتاب فوق‌الگوی سنتی را نیز به یک میزان مورد نقد قرار می‌دهد و به نقد الگوی برآمده از دل مدرنیته اکتفا نمی‌کند. در پاسخ به این ایراد که ظاهری منطقی نیز دارد، ذکر این نکته اساسی است که آن نه به نقد سنت که به نقد «دیدگاه سنتی» از سنت می‌پردازد. از این منظر، سنت حوزه، سبک زندگی یا جهانی «مقدس» - یا دست‌کم محترم - است که «مواجهه نادرست» با آن - حتی از جانب سوسیال‌باوران و کسانی که در درون آن می‌زیسته‌اند - مانع از فهم «درست» آن شده است. بنابراین ایراد سنت نیست، بلکه در نوع نگاه و دید ما به آن می‌باشد. درواقع، براساس همین نگرش است که بدون توجه به روح شیوه‌ی پژوهشی شرق‌شناسی، وجود طیف‌های مختلف فکری در آن و اساساً بدون رجوع به منابع دست اول و مرجع، تمام این شیوه‌ی پژوهشی با یک چوب راند می‌شود و حاشیه‌ها یا دریایی از کلی‌بافی‌ها و آسمان‌ریسمان‌کردن‌ها مواجه می‌بیند. به عنوان مثال، همان‌طور که اشاره شد کتاب فوق با تکیه بر آرای محمد عابد الجابری بر آن است که شرق‌شناسی دانش سیاسی مسلمانان را از «سیاق تاریخی و پیوندهای اجتماعی خود در سنت اسلامی» جدا می‌کند و «به حاشیه‌های حاشیه‌گونه از عقلانیت یونانی-اروپایی» مطرح می‌کند؛ مستشرق تاریخی و کلی‌نگار، فقه سیاسی مسلمان‌ها را نه به عنوان جزیی از دانش سیاسی منبعث فرهنگ اسلامی، بلکه ادامه تعریف شده آن‌ها از فلسفه سیاسی یونان می‌بیند هم‌چنین، سیاست‌نامه‌ها اسلامی را حاشیه‌ای بر حکمت و اندیشه‌ی باستانی ایران و ادبیات و فقه سیاسی مسلمانان را در پیوند عرف سیاسی و قوانین رومی و اسکندرانی بررسی می‌کند. پدیدارشناس تجزیه‌گرا هم در بررسی دانش سیاسی اسلامی، کوشش می‌کند فروع و مناصب را از شاخه‌های این دانش را نه با توجه به اصول مسائل دوره میانه، بلکه با استناد به اصول یونانی، ایرانی، و... تحلیل کند. * [۳۳]

در همین رابطه، وی به اروین روزنتال^۱، اسلام‌شناس شناخته‌شده‌ی نیمه‌ی دوم سده‌ی بیست اشاره می‌کند و به تلقی خاص او از «سیاست‌نامه‌های دوران اسلام» سه ایراد وارد می‌سازد: ۱- عدم توجه به اصالت و استقلال این آثار ۲- جدا نمودن متون سیاست‌نامه‌های دوره میانه خاستگاه فرهنگی و اجتماعی‌شان و ۳- توقف در ویژگی‌های صورت سیاست‌نامه‌های اسلامی عدم تعمق در آن‌ها. بر همین اساس، وی بر آن است که در حالی که هدف محوری او [یعنی روزنتال] عبارتست از مقایسه بین مفردات و مفاهیم موجود در سیاست‌نامه‌های اسلامی، آیین‌نامه‌های ایران باستان و جست‌وجوی سلسله‌النسب یا شجره‌نامه‌های این در آن... [این کار] ابیه زنده و بالنده فکر اسلامی را که سال‌ها به تفسیر متافیزیک قدرت و راهنمایی عمل در زندگی

سیاسی مسلمانان می‌پرداخت، و به طور کلی رابطه عمل و نظر را در ساحت قدرت سیاسی تنظیم می‌نمود؛ درهم می‌شکند» [۳۴] به عبارت دیگر، این روش‌شناسی، که وی از آن تحت عنوان «نسخه‌شناسی کلاسیک» نام می‌برد، «با گسستن مولف و اثر او از زمینه‌های زیبایی و مشترکات اعتقادی مخاطبان و خوانندگان خود، به بازپرداخت سطحی و حاشیه‌گونه از سیاست‌نامه‌ها در تداوم اندیشه ایران‌شهری پرداخته و آن‌ها را در حد ترجمه‌های بی‌تذکر و غیر ابتکاری نظریه شاهی آرمانی باستان تنزل می‌دهد» [۳۵]

تا آن‌جا که به اروین روزنتال مربوط می‌شود، هر سه ایراد مذکور جای بحث دارد. برای راقم این سطور دید جدی وجود دارد که این دسته از منتقدان حتی برای یک بار هم آن‌را به طور دقیق خوانده باشند. در سراسر کتاب حتی یک نقل قول مستقیم از روزنتال آورده نشده است و صرفاً به ارجاعات کلی به عنوان مثال، بنگرید به صفحه‌ی فلان تا فلان - اکتفا شده است. درواقع، به نظر می‌رسد آن‌چه در مورد روزنتال گفته می‌شود صرفاً با اتکا به منابع دست دوم و گفته‌ها یا شنیده‌ها از دیگران باشد. روزنتال از همان آغازین صفحات کتاب خود به طور موکد هم بر اصالت و ماهیت متمایز تمدن اسلامی و دین اسلام، آثار به وجودآمده در درون آن، هم بر ریشه‌های فرهنگی و اجتماعی آن‌ها و هم بر ویژگی‌های بنیادین این آثار که عمدتاً بر حول نظریه‌های دینی خلافت یا امامت می‌چرخند، تاکید می‌ورزد. «روزنتال» او در همان سطور آغازین مقدمه‌ی کتاب با اشاره به وجود عناصر یهودی و مسیحی در تعالیم حضرت محمد[ص] و قانون و مناسک اسلامی می‌گوید: «اما اسلام تنها برآیند و حاصل جمع این عناصر یرونی نیست» [۳۶] وی حتی بر آن است حتی هنگامی که اسلام قادر به نواختن تارهای مختلف در یک کل هارمونیک نبوده و مجبور به همزیستی شده، هویت خود را از دست نداده است:

اگرچه اسلام همواره قادر به نواختن تارهای مختلف در یک کل هارمونیک نبوده، اما هیچ‌گاه، حتی اگر به جای هم‌جوشی و ترکیب مجبور به همزیستی مسالمت‌آمیز و تمرین هویت خود را از دست نداده است، [و] این موضوع برای تمام نمودهای اندیشه و حیات اسلامی ارزشمند باشد. [۳۷]

بر همین اساس، وی بر آن است که سازگاری اسلام با مجموعه عناصر یرونی - یعنی، مسیحیت، یهودیت، زرتشت، ساسانیان، بیزانسی‌ها، ادبیات هندی و فارسی، فلسفه یونانی و هلنیستی، قانون رومی و یهودی و جز آن - «به هیچ‌وجه سیمای متمایز و برجسته‌ی آن نیست» [۳۸] به اعتقاد وی، این سیمای ممتاز را باید در شریعت یا قانون اسلامی جست‌وجو کرد: «این قانون تمام مسلمانان را اعم از اعراب، ایرانیان یا ترکان، و افراد دیگری که به زور یا به طیب خاطر اسلام را پذیرفته بودند، متحد و به هم وابسته می‌ساخت» [۳۹] و به همین دلیل، او معتقد است که خاستگاه و غایت اندیشه سیاسی در اسلام را نظریه‌ی خلافت تشکیل می‌دهد و هر تحلیلی از اندیشه‌ی سیاسی اسلام و متفکران اسلامی به ناگزیر باید از آن شروع کند:

اندیشه سیاسی در وهله‌ی اول بر حول خلافت می‌چرخد و در واقع نظریه‌ی خلافت، خاستگاه و غایت آن را تشکیل می‌دهد... نظریه‌ی خلافت... نقطه‌ی عزیمت ما را تشکیل می‌دهد... و با توجه به آن به توصیف و ارزیابی نظریات نویسندگان مسلمان درباره‌ی تاریخ و حکومت می‌پردازیم. [۴۰]

در مورد فلسفه سیاسی نیز در حالی که منتقد فوق بر آن است که این سنت - یعنی شرق‌شناسی از جمله روزنتال - «فلسفه سیاسی مسلمان‌ها را نه به عنوان جزیی از دانش سیاسی منبعث از فرهنگ اسلامی، بلکه ادامه‌ی تحریف‌شده و آشفته از فلسفه سیاسی یونان می‌بیند» [۴۱]، روزنتال دقیقاً دیدگاهی به عکس دارد و آن را در چارچوب فرهنگ و تمدن اسلامی می‌نگرد. در این زمینه، وی به صراحت تأکید می‌ورزد که:

نقطه‌ی عزیمت ما در بررسی فلسفه سیاسی فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد،... اسلام و نه ارسطو می‌باشد، زیرا آنان در ابتدا فیلسوفی اسلامی و سپس هوادار افلاطون و ارسطو هستند در ذهن آنان دو جهان مستقل از هم با یکدیگر تلاقی داشت و آنان می‌کوشیدند وحی را، در شکل قانون نبوی، با عقل، در شکل نوموس دولت - یونان، هماهنگ سازند چنان‌چه قرار باشد اولویت‌ها مشخص شوند، قدرت برتر را باید از آن یونان‌چی داشت. [۴۲]

اگرچه روزنتال بر شناخت دقیق عواملی که ریشه در ایران، هند، حکمت الاهی و فلسفه‌ی عصر هلنیستی دارد، تأکید می‌ورزد، اما وی بلافاصله خاطرنشان می‌سازد که «فلسفه سیاسی تنه‌ی شاخه‌ای از فلسفه عمده است که اهمیت فوق‌العاده‌اش ناشی از ماهیت یکپارچه‌ی مذهبی - سیاسی اسلامی می‌باشد» [۴۳] و این بر آن است که چنان‌چه به تصویر موجود از خلافت در اسلام توجه نشود، نه «فلاسفه» و نه ابن‌خلدون به درستی درک نخواهند شد:

با این حال، دقیقاً همین تصویر از خلافت است که مرکز گرایش و نقطه‌ی ارجاع تمام نویسندگان مسلمان علاقه‌مند به نظریه‌ی سیاسی را تشکیل می‌دهد چنان‌چه این موضوع درک نشود نه فیلسوفان دینی اسلام یعنی فلاسفه، و نه ابن‌خلدون به درستی فهم خواهند شد. [۴۴]

با توجه به مطالب فوق، او نتیجه می‌گیرد که در اسلام تمایزی میان حوزه‌های دینی و دنیوی وجود ندارد و «هر دو حوزه تحت اقتدار و مرجعیت فقه شریعت، حوزه‌ی واحدی را تشکیل می‌دهند» [۴۵] این بدان معناست که «شریعت به عنوان قانون اساسی ایده‌آل دولت ایده‌آل» به یک اندازه برای فلاسفه و فقها اهمیت دارد و اصلی بدیهی به حساب می‌آید. از همین رو، در نظریه‌ی سیاسی اسلام سیاست تحت هدایت شریعت قرار دارد و «به اصطلاح، سیاست بخشی از دین است» [۴۶] روزنتال در سراسر کتاب به این دیدگاه پایبند می‌ماند و می‌تواند با تکیه بر «سیمای ممتاز و برجسته»ی اسلام، تصویری منسجم از اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه ارائه کند روشن است هیچ دیدگاه و نظریه‌ای را نمی‌توان ابتدا به ساکن محصول فکر یک قوم دانست و هر کسی که بخواهد کتابی در حوزه‌ی تاریخ تفکر بنویسد، به ناگزیر باید به جست‌وجوی ریشه‌ها و خاستگاه‌های مختلف یک فکر و اندیشه در مناطق متفاوت بپردازد. به عنوان مثال، اگر چه اندیشه‌ی فلسفی در یونان باستان به ذروه‌ی کمال رسید، اما چنان‌چه بسیاری از متفکران غربی نیز اشار کرده‌اند، خاستگاه و نقطه‌ی عزیمت بسیاری از مباحث آن را باید در حوزه‌های تمدنی بیرون یونان، به ویژه شرق، جست‌وجو کرد. اندیشه سیاسی اسلام نیز از این قاعده مستثنا نیست و همانند

تمامی نحله‌های فکری از چشمه‌ی جوشان تفکر بشری بهره‌برداری کرده است، بدون آن‌که هویت خاص خود را از دست بدهد. از همین رو، اگر مشاهده می‌شود که روزنتال و یا دیگرانی که به نحوی از انحاء به تاریخ سیر تفکر اسلامی علاقه‌مند هستند، برای درک وجود برخی مشابهت‌ها و جوه تشابه بین تفکر اسلامی با تفکر یونانی و ایرانی به حوزه‌های تمدنی ایران و یونان اشاره می‌کنند، نه تنها کاری ایدئولوژیک و غیر علمی انجام نمی‌دهند، بلکه دقیقاً در چارچوب موازین تاریخ‌نویسی علمی - در مفهوم تجربی آن - انجام می‌دهند. برخلاف آن‌چه معمولاً گفته می‌شود، محور این دسته از مطالعات - که عمدتاً به اتهام شرق‌شناسی مورد مواخذه و طرد و نفی قرار می‌گیرند - این نیست که بخواهند «با استناد به برخی مفردات موجود در سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی (نظیر سلطنت، پادشاه، وزیر و...) به همسانی ساختاری آن‌ها، با اندیشه ایران باستان حکم کنند» [۴۷]. و بدین ترتیب، آن‌ها را تا سرحد «ترجمه‌های بی‌تذکر و غیر ابتکاری نظریه شاهی آرمانی ایران باستان» [۴۸]، برعکس، بنیان واقعی این مطالعات را چگونگی جذب و پالایش این عقاید و اندیشه‌ی سیاسی اسلام به عنوان یک نظام فکری، که بر حول شریعت می‌چرخد، تشکیل می‌دهد. بنظر کار ما در این‌جا، آن‌چه موجب غفلت از این نکته‌ی روش‌شناختی عمده و انتساب مجموعه‌ای از خطاهای معرفت‌شناختی و روش‌شناختی به این دسته از پژوهش‌ها - در این‌جا روزنتال - شده است، عمدتاً ریشه در روح غرب‌ستیزی و یا به عبارت دقیق‌تر، تجددستیزی حاکم بر کل این دسته از مطالعات دارد. در این‌جا، غرب و تجدد همانند خصمی هستند که باید از پا درآیند. بنابراین، انتقاد و سلبات برای بی‌اعتبارسازی آن نظیر گزینش‌گری، ارجاعات کلی، بهره‌گیری از منابع دست دوم، بی‌وردن آن به کژتابی، استناد به مفردات و عدم توجه به اصالت آثار اسلامی، ایدئولوژیک و غیر علمی خوانند آن‌ها و جز آن، استفاده می‌شود.

به نظر می‌رسد ریشه و خاستگاه التقاط‌گرایی و آشنگری عام‌النظری و مفهومی موجود را باید در همین امر جست‌وجو کرد؛ زیرا نخستین تاثیر اتخاذ این موضوع نظری به عنوان پیش‌فرض و نقطه‌ی عزیمت بحث، عدم امکان کاربست و تعمیم نظریه‌ی سلطنت و اندیشه‌ی «اصلاحاتی مناسب موضوع» در حوزه‌ی مورد نظر می‌باشد. انجام چنین اصلاحاتی در زمینه‌ی شیعه‌شناسی نظریه‌ی گفتمان این خطر عمده را در پی دارد که اساس و بنیان آن نادیده گرفته شود و به نتیجه‌ای بدون محتوا بدل شود. به عنوان مثال، در همان مورد پیش‌گفته، یعنی تحلیل «سنت سیاسی» سده‌های میانه اسلامی از منظر نظریه‌ی گفتمان، همان‌طور که خود نویسنده اذعان می‌کند و در بالا به آن اشاره شد، در این نظریه اصلاحاتی مناسب با موضوع صورت گرفته است و درواقع، آن «برگونه‌ای اصلاح‌شده از تحلیل گفتمان» می‌باشد. اگرچه نویسنده‌ی محترم کتاب می‌کوشد تا با تکیه بر آرا و نظرات لاکلاو، موفه و فوکو چارچوبی نظری برای موضوع مورد بحث خود جعل نماید، اما واقعیت آن است که در این چارچوب نظری، که وی از آن تحت عنوان «تحلیل گفتمانی» نام می‌برد، هیچ تعریف روشن و مشخصی از این نظریه داده نمی‌شود و صرفاً به ارائه‌ی مجموعه‌ای از کلیات و بیان گزینشی چند ویژگی آن اکتفا می‌شود. [۴۹] اما پیش از ورود به این مبحث، شاید آن‌چه در

وهلهی نخست به چشم می‌آید، یکسان‌نگاری شگفت‌انگیز «تحلیل گفتمان» با روش دیرینه‌شناسی فوکو می‌باشد. در این‌جا، مقایسه‌ای بین آنچه این دسته از نویسندگان از شیوهی تحلیل گفتمانی ارائه می‌کنند، با آنچه فوکو در مورد روش دیرینه‌شناسی می‌گوید، می‌تواند به روشن شدن این موضوع کمک کند. به گفته‌ی دکتر فیرحی:

چنین تحلیلی - [یعنی تحلیل گفتمان] - نسبتی با تاریخ اندیشه‌های سیاسی (اعم از روش سنتی یا جدید/ همگی) ندارد؛ بلکه پژوهشی است که هدف آن کشف این مطلب است که بر چه اساسی این دانش و نظریه (در دوره میانه) ممکن شد؛ در درون چه فضایی از نظم، دانش سیاسی بنیاد یافت؛ دانش سیاسی تاسیس شد و حوزه‌های مختلف عقلانیت سیاسی (فقهی، فلسفی و...) شکل گرفتند، تا این‌که، پس از مدتی طولانی، با گفتمان تجدد که «وارد تمدن و جوامع اسلامی شد چالش پیدا کردند [۵۰]

و متقابل، فوکو نیز در کتاب نظم اشیا در توضیح روش دیرینه‌شناسی می‌گوید:

این تحلیلی نسبتی با تاریخ اندیشه‌ها یا تاریخ علم ندارد، بلکه پژوهشی است که هدف آن کشف این مطلب است که بر چه اساسی شناخت و نظریه ممکن شد؛ در درون چه فضایی از نظم دانش بنیاد یافت؛ بر اساس چه تئوریات پیشینی تاریخی... اندیشه‌ها پدید آمدند، علوم تاسیس شدند، تجربه در فلسفه‌ها بازتاب یافت، عقلانیت‌ها شکل گرفتند، تا این‌که پس از مدتی کوتاه احتمالا منحل و ناپدید شوند [۵۱]

قطع نظر از شباهت ساختاری دو فقره‌ی فوق، آنچه از اهمیت بیشتری برخوردار است میزان تغییرات و دگرگونی‌ها است. این نظریه به هنگام ورود به زبان فارسی با آن مواجه شده است. آنچه را فوکو در یک سطح، «تئوریات اندیشه بیان می‌کند که عمدتا نیز ناظر به فهم امکان دانش و نظریه به طور کلی می‌باشد، وقتی در زبان این دسته از نویسندگان می‌افتد به ابزاری برای تخریب جهان نو یا «گفتمان تجدد» تبدیل می‌شود. همین مخاط‌گری و تغییر ماهوی عبارات فوکو منجر به تبدیل روش دیرینه‌شناسی به روش «تخلیل گفتمان» شده است که نه تنها به روشنی بحث کمک نکرده، بلکه بر دامنه‌ی ابهامات نیز افزوده است. باید توجه داشت که خود فوکو هیچ‌گاه از روشی تحت عنوان «تحلیل گفتمانی» یاد نمی‌کند و فقط از «تئوریات قدرت» سخن می‌گوید. این بدان معنا نیست که فوکو از گفتمان یا تحلیل گفتمان صحبت می‌کند، برعکس، تمام تلاش فوکو معطوف به درک گفتمان‌های حاکم بر تاریخ تفکر بود. اما نکته‌ای که معمولا به آن توجه نمی‌شود، این است که او چنین کاری را براساس دو روش دیرینه‌شناسی و تبارشناسی - که وی بعدها و به دنبال بنیست‌های موجود در دیرینه‌شناسی به آن روی آورد - نه روشی به نام «تحلیل گفتمانی»، انجام می‌دهد. همین بی‌توجهی موجب عدم شفافیت لازم چارچوب نظری بحث و عدم ارائه‌ی تعریفی مشخص از مولفه‌های روش مورد ادعا شده است. به عنوان مثال، در صورت پذیرش وجود روشی به نام تحلیل گفتمانی در نزد فوکو، نخستین پرسشی که در این‌جا مطرح می‌شود این است که اساسا خود «گفتمان» به چه معناست و فوکو چه برداشتی از آن دارد همان‌طور که در بالا اشاره شد، در هیچ کجای کتاب تعریفی مشخص از این اصطلاح داده نمی‌شود و تنها به این گفته از لاکلاو اکتفا می‌شود که:

مفهوم «گفتمان» که در سال‌های اخیر در عرصه تحلیل سیاسی بسط داده شده است، ریشه در چرخش استعلایی در فلسفه جدید دارد - یعنی نوعی از تحلیل که صرفا معطوف به امور واقع نیست، بلکه به

شرایط امکان آن‌ها نیز می‌پردازد. فرض بنیادین هر تحلیل گفتمانی این است که امکان تصور، اندیشه و عمل، به ساخت‌مند شدن حوزه معنی‌داری بستگی دارد که قبل از هر بی‌واسطگی عینی حضور دارد [۵۲]. همین شیوه‌ی برخورد با موضوع را چه در بیان اصول معرفت‌شناختی حاکم بر «تحلیل گفتمان» و چه در بیان «مفاهیم اساسی گفتمان» می‌توان مشاهده کرد. در حالی که دکتر فیروزی به صراحت تأکید می‌ورزد که «در این تحقیق... عمدتاً بر روش‌شناسی مبتنی بر تعبیر فوکویی از گفتمان توجه شده است» [۵۳]، در هر دو بخش مجدداً به جای فوکو، به لاکلاو و موفه استناد می‌کند. اهمیت این موضوع هنگامی آشکار می‌شود که ما به یاد بیاوریم لاکلاو و موفه از یک‌سو و فوکو از سوی دیگر نماینده‌ی دو برداشت متفاوت از نظریه‌ی گفتمان هستند، این موضوع که از سوی خود لاکلاو نیز تأیید شده است [۵۴]، بدین معناست که استناد به هر کدام متضمن نتایج معرفت‌شناختی و روش‌شناختی متفاوتی می‌باشد. عدم توجه به این امر موجب شده است نویسندگانی مثلاً به گونه‌ای کاملاً دلبخواهانه اقدام به گزینش بخش‌های مورد نظر خود از نظریه‌ی گفتمان کنند و ضروری است نامشخص و درهم و برهم از روش «تحلیل گفتمانی» ارائه نماید. در حالی که روش «تحلیل گفتمان» عمدتاً در نزد لاکلاو و موفه معنا می‌یابد، نویسندگانی محترم کتاب می‌کوشد با یکسان‌سازی روش دیرینه‌شناسی و تبارشناسی و تلقی آن‌ها به مثابه‌ی یک روش، روش فوکو را به عنوان روش «تحلیل گفتمان» معرفی نماید:

در این جا، فقط به... روش... «تحلیل گفتمان» اشاره می‌کنیم که در گسست با سنت هگلی طرح شده و جایگاه آگاهی و دانش را به روشی دیگر تغییر داده است. وی در مقابل تاریخ فکر، روش خود را باستان‌شناسی یا دیرینه‌شناسی و بعداً تبارشناسی می‌نامد. [۵۵]

این التقاط‌گرایی - که نویسندگانی از آن تحت عنوان «اصلاحات مناسب موضوع» یاد می‌کنند - نه تنها به نادیده گرفته شدن بن‌بست‌ها و نقایص روش‌شناختی موجود در روش دیرینه‌شناسی منجر شده است به طوری که خود فوکو در چرخشی اساسی به روش تبارشناسی رو می‌آورد، بلکه موجب نتیجه‌گیری‌های بعضاً شگفت‌انگیزی نیز شده است که خود فوکو بر عدم درک شرایط تاریخی ضروری برای ظهور یک نظریه می‌باشد. به عنوان مثال، نویسندگانی که در کتاب فوق بعد از اشاره به دیدگاه فوکو در زمینه‌ی رابطه‌ی قدرت و دانش و انتشار قدرت در عرصه‌ی اجتماعی می‌گویند:

البته این سخن اختصاص به فوکو ندارد**، در میان اندیشمندان مسلمان نیز کسانی هستند که عقل و دانش را با قدرت و نیازهای ناشی از آن متصل می‌دانند ابوعثمان عمرو بن بحر جعفی (۱۵۵ هـ) از جمله اندیشمندانی است که عقل را تابع استطاعت دانسته و دانش را نتیجه عقل می‌داند به قول او، وقتی انسان قدرت نداشته باشد، فاعلیت شناسایی عقل نیز در وجودش از بین رفته و اساس اندیشه و دانش نابود می‌گردد. جاحظ که بر تقدم اراده بر دانش قائل است، از یک‌سو همه معارف را ضروری دانسته، از سوی دیگر معتقد است وجود عقل بر قدرت و استطاعت مترتب می‌گردد؛ آن‌جا که قدرت وجود دارد عقل و دانش نیز تحقق خواهد داشت؛ عقل تابع قدرت است و دانش نتیجه عقل. به تعبیر دیگر می‌توان گفت که قدرت اساس وجود عقل است و عقل نیز منبع شکل‌گیری دانش.

به هر حال این نوع اندیشه درباره قدرت-دانش که اسلوبی خاص از تفکر را نشان می‌دهد در میان اندیشمندان مسلمان وجود دارد ولی تاکنون به صورت یک نظام منسجم و منظم تدوین نشده است... اهمیت فوکو در این است که در این اسلوب تفکر، نظام پژوهشی «نسبتاً» روشنی ارائه می‌دهد.* [۵۶]

به واقع، جای تعجب و شگفتی بسیار است که در متن فوق این گونه دست به التقاط‌گری زده می‌شود و بدون توجه به روح مفاهیم فوکو که ریشه در مباحث عمیق فلسفی و زبان‌شناختی سده‌های نوزدهم و بیستم دارد، اهمیت فوکو صرفاً در نظام پژوهشی نسبتاً روشن وی دیده می‌شود. اگرچه هم جاحظ و هم فوکو از عباراتی مشابه سود می‌جویند، اما تفاوت بسیار عظیمی میان آنچه فوکو از قدرت و دانش می‌گوید با آنچه جاحظ می‌گوید، وجود دارد. در حالی که عمدتاً بطور ملاحظه از قدرت، استطاعت یا توانایی جسمی و روحی فرد، یعنی داشتن قوه‌ی درک و تشخیص و سلامت عقل و جسم، می‌باشد، فوکو عمدتاً به جنبه‌ی اجتماعی و همه‌گستر قدرت، شکل‌گیری حقیقت براساس آن و سوژگی انسان‌ها اشاره می‌کند، مفاهیمی که نه برای جاحظ بلکه برای تمامی متفکران اسلامی کاملاً بیگانه و نامانوس می‌باشد. به طور کلی، به نظر می‌رسد ریشه‌ی چنین آشفتگی‌ها، مفهوم و نظری را باید در دو موضوع جست‌وجو کرد: نخست، همان‌طور که اشاره شد، تجدیدنظر در عبارت دقیق‌تر، سنت‌گرایی تجدیدنظرانه‌ای که در پشت تمام این مباحث وجود دارد و کلام می‌رسد تا به عنوان یک نگاه «بیرونی» و «بیگانه» یا «غیر خودی» به هر نحو ممکن طرد و نفی گردد. و دوم، بی‌توجهی به عدم امکان کاربست نظریه‌ها و روش‌هایی که اساساً محصول شرایط تاریخی متغییری هستند و به فراماسیون اجتماعی دیگری تعلق دارند. تعمیم و انتقال این نظریه‌ها به حوزه‌هایی که بی‌تعلق به آن‌ها ندارند، می‌تواند موجب برداشت‌های نادرست و غیر واقع، انواع جرح و تعدیل‌ها و کژتابی‌های فراوانی گردد.

از همین رو، به نظر می‌رسد تامل بر مبانی اندیشه سیاسی و چگونگی شکل‌گیری پارادایم‌های متفاوت - در این جا علم سیاست - از ضروریات مهم و اساسی به حیات دموکراتیک می‌باشد، زیرا تا زمانی ما از یک علم دموکراتیک - یعنی علمی که نقطه‌ی استقرار بر آزادی و نسبت اندیشه‌ها و نظریه‌ها استوار باشد - شروع نکنیم، دستیابی به یک دموکراسی اصیل و همه‌جانبه و حیات مشرف به آن اگر نگوییم غیر ممکن، بسیار دشوار خواهد بود. باید توجه داشت، بیاییم که ما می‌خواهیم آن‌را کشف و فهم کنیم، ساختار و موجودیتی پیچیده و ناشناخته دارد. بنابراین، باید آزادی‌های خودمان - که بنا به فرض تنها در دموکراسی امکان تحقق آن‌ها وجود دارد - را حفظ کنیم. باید خود را در آینده محدود کنیم. مقررات و قواعد معرفت‌شناختی ممکن است آن‌گاه که با سایر مقررات معرفت‌شناختی یا با اصولی کلی مقایسه شوند، عالی در نظر آیند، اما چه کسی می‌تواند تضمین کند چنین قواعد و مقرراتی برای فهم و کشف اسرار عمیق طبیعت و جامعه بهترین هستند؟ از همین رو، کوشش برای افزایش آزادی(ها) می‌تواند ما را در نیل به یک زندگی سرشار و فوق‌العاده، کشف رازهای طبیعت انسان‌ها، و نهایتاً رد همه‌ی شاخص‌های کلی و سنت‌های انعطاف‌ناپذیر یاری رساند. [۵۷]

1- George Orwell, *Selected Essays*, Baltimore, 1957, p. 1.

2- Guizot, *de la democratie en France*, p. 9.

به نقل از: دوبنوا، آلن، تامل در مبانی دموکراسی، مترجم، بزرگ نادرزاد، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۸، ص ۱۹.

۳- توضیح آن‌که از نظر فوکو، قدرت مولد روابط هویت‌های اجتماعی مراقبت‌شده و به‌نظم درآمد‌های است که پایدار و مستحکم شده‌اند اما موضوع مهمی که فوکو بر آن تأکید می‌ورزد، این است که قدرت به واسطه‌ی دانش تولید می‌شود به عقیده‌ی وی، دانش دربردارنده‌ی ادعاها و گزاره‌هایی است که در نهادهای رسمی اظهار می‌شوند در این نهادها دانش بر طبق قواعد و رویه‌های مشخص به وسیله‌ی نویسندگانی به دست می‌آید که مجازند تنها آن‌چه را که در آن زمینه‌های خاص به عنوان «حقیقت» پنداشته می‌شود، «اظهار نمایند». درواقع، «حقیقت یک رابطه‌ی دوری با نظام معانی قدرت دارد، به طوری که نظام معانی قدرت، حقیقت را ایجاد و تقویت می‌کنند و حقیقت نیز تأثیرات قدرت را القا و گسترش می‌دهد».

برای فهم بهتر آرا فوکو، می‌توان به کتاب زیر مراجعه کرد:
- دریفوس، هیوبرت و رابین میشل، فوکو: فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک، مترجم، حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶، به ویژه فصل آخری کتاب که تحت عنوان «سوژه و قدرت» از سوی خود فوکو نوشته شده است.

- فوکو، میشل، مراقبت و تنبیه، مترجمان نیکو و افشین جهاندیده، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸.
- فوکو، میشل، قدرت، در: عزت‌الله فولادوند، *مرد در سیاست*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷، صص ۵۵-۶۹.

- Foucault, M., *The Archeology of Knowledge*, trans. A. Sheridan. London, 1972.

۴- اوژی، فیلیپ، تربیت معطوف به دموکراسی، گردآورنده: بزرگ نادرزاد، تهران، نشر چشمه، ۱۳۸۱، ص ۱۱۰. تافلر نیز در این مورد عقاید مشابهی دارد. برای اطلاع بیشتر بنگرید به:
- تافلر، الوین، موج سوم، مترجم، شهین‌دخت خوارزمی، تهران، ۱۳۷۰.
- تافلر، الوین، جابجایی در قدرت، مترجم، شهین‌دخت خوارزمی، تهران، ۱۳۷۰.
۵- اوژی، همان، ص ۱۱۰.

۶- برونوسکی، چه، ارزش‌های انسانی در قلب علم، مترجم، خسرو ریگی، تهران، انتشارات جیحون، ۱۳۷۹، صص ۱۰۲-۹۱.

با این حال، باید توجه داشت که چنین ایستاری فقط از آن هواداران جریان اصلی علم نیست و بسیاری از منتقدان علم جدید نیز در این مورد با آن‌ها هم‌نوا و هم‌عقیده هستند درواقع، به نظر می‌رسد این موضوع فصل مشترک کسانی را تشکیل می‌دهد که له یا علیه علم قلم می‌زنند البته، این بدان معنا نیست که آن‌ها به طور کامل با آموزه‌ها و اصول علمی حاکم بر محافل علمی و آکادمیک هم‌رای هستند و همواره گرایش‌ها و رهیافت‌های آن‌را تایید می‌نمایند روشن است آن‌ها

شدیدترین و کوبنده‌ترین حملات و انتقادات را بر جریان اصلی علم یا - به تعبیر خودشان - «پوزیتیویسم» وارد ساخته‌اند. اما قطع نظر از درستی یا نادرستی این انتقادات، آنچه باید به آن توجه داشت این است که تمام مساله و مشکل آن‌ها با به اصطلاح «پوزیتیویسم» در این نیست که علم با ارزش‌ها و فضایل انسانی - در این جا دموکراسی - در تغایر قرار دارد، بلکه موضوع اختلاف در این است که به اعتقاد آن‌ها علم از مسیر اصلی و البته انسانی و رهایی‌بخش خود - به تعبیر هابرماس و گیدنز - منحرف گردیده و به ابزاری در دست طبقه‌ی معینی - به تعبیر چپ‌اندیشان - و یا دولت - به تعبیر فایرabend و آلبر ژاکار - درآمده است. بنابراین، از این منظر وظیفه و رسالت جوامع علمی این است که بکشند علم را به سرچشمه‌های اولیه‌ی خود و ارزش‌های انسانی موجود در قلب آن بازگردانند و هم‌زمان در مسیر استقلال آن از نهادهای دیگر، به ویژه دولت، گام بردارند.

این در حالی است که تقریباً هیچ‌یک از این اندیشمندان هیچ‌گاه به خود «ایدئولوژی علم» چگونگی شکل‌گیری آن، امپریسم درونیش، کارکردهای منفی آن در جامعه، رابطه‌اش با انواع رژیم‌های سیاسی و جنس، به طور جدی به تامل نپرداخته‌اند و یا در صورت توجه، آن را در کنار و در پوشش مجموعه‌ای از مفاهیم «ترتیب‌دهی» (هستی و زمان) (هایدگر) «هژمونی» (گرامشی)، «انسان تک‌ساحتی» (مارکوس)، «تاریخ» (لوانی) (هورکهایمر)، «صنعت فرهنگ» (آدورنو) «پروژه‌ی ناتمام مدرنیته» (هابرماس)، «برکت قدرت» (بولانزاس) و جز آن، مطرح ساخته‌اند.

برای توضیح بیشتر بنگرید به:

- هورکهایمر، ماکس، سپیده‌دمان فلسفه و تاریخ غرب، مترجم، محمد پوینده، ارغنون، شماره‌ی ۱، صص ۱۹۲-۱۶۱.

- مارکوزه، هربرت، انسان تک‌ساحتی، مترجم، محسن مهدی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۹.

- هابرماس، یورگن، علم و تکنولوژی در مقام ایدئولوژی، ارغنون، شماره‌ی ۱، صص ۹۲-۶۹.

- Adorno, Theodor W., et al; *The Positivist Imperative in German Sociology*, trans. by Glyn Andy and David Frisby, London, 1976.

- Adorno, Theodor W.; *Negative Dialectics*, Trans. by E. B. Ashron, New York, 1973.

- Horkheimer, Max, *Eclipse of Reason*, New York, 1976.

- Horkheimer, M & Theodor W. Adorno; *Dialectic of Enlightenment*, trans. by John Cumming, London, 1973.

- ژاکار، آلبر و لاکایر، ژاک، علم و اعتقاد، مترجم، عباس باقری، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰.

۷- هایدگر، مارتین، پرسش از تکنولوژی، مترجم، شاپور اعتماد، ارغنون، شماره‌ی ۱، صص ۳۰-۱. برای فهم بهتر این مقاله بنگرید به:

برنشتاین، ریچارد، تکنولوژی و منش اخلاقی، مترجم، یوسف اباذری، ارغنون، شماره‌ی ۱، صص ۶۸-۳۱.

۸- فایرabend، پل، بر ضد روش، مترجم، مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵، صص ۳۷۳.

۹- همان، صص ۳۷۲.

۱۰- همان، ص ۴۷.

۱۱- برای تفصیل بیشتر بحث بنگرید به: همان، فصل اول.

۱۲- همان، ص ۳۸۳.

13- Feyerabend, Paul., *Science in a Free Society*, New York, 1978. ch. 10.

14- <http://en.wikipedia.org/wiki/paulfeyerabend>

این مقاله از سوی نگارنده ترجمه و در روزنامه‌ی مردم‌سالاری (۱۰ آبان‌ماه ۱۳۸۴) به چاپ رسیده است.

۱۵- محسنی، منوچهر، مبانی جامعه‌شناسی علم، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۷۲، ص ۱۷.

16- Farkas, J., *Sociology of Science and Research*, Budapest, 1979.

۱۷- بنگرید به: بایر، آلبر، تاریخ آزاد فکری، مترجم: نصرالله معمای، تهران(؟)، ص ۱۷۱.

۱۸- دموکراسی در لفظ ریشه در واژه‌ی یونانی دموس (demos) به معنای مردم و کراتیا (cratia) به معنای قدرت دارد برای آشنایی اجمالی با مفهوم، شرایط، توجیه‌ها و پیش‌فرض‌های دموکراسی بنگرید به:

- کوهن، کارل، دموکراسی، ترجمه‌ی فریبرز مجیدی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳.

۱۹- دوبنوا، همان، صص ۱۱۰-۱۱۱.

۲۰- در مورد این توالی بنگرید به:

- فروند، ژولین، سیاست و دموکراسی در قالب اوژیه، تربیت معطوف به دموکراسی، همان، صص ۷۶-۲۵.

۲۱- به عنوان مثال، هنگامی که در دهه‌ی ۱۹۸۰ شمسی در دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران بحث تغییر واحدهای درسی - ویژه در مقطع دکترا - مطرح گردید، با وجود خیل طرفداران جریان‌های اصلاح‌طلبی و دموکراسی‌خواهی، این تغییرات کمترین ارتباط را با روح دموکراسی داشتند. این موضوع هنگامی اهمیت مضاعف می‌یابد که به هیچ‌یک از دانشجویان در تمامی مقاطع - حتی به صورت صوری - اجازه‌ی اظهار نظر داده نشد و تقاضاهای آنان در پرتو «ذهن علمایی» اساتید نادیده انگاشته شدند. این امر خود مبین ریشه‌ی فاسدسالار و تکنوکراتیک حاکم بر گروه‌های علمی در دانشگاه‌ها است. وقتی در دانشگاه مصداق وضعیت این‌گونه باشد، وضعیت سایر دانشکده‌ها از پیش روشن است. غرض شکوه و شکایت نیست بلکه تأکید بر ماهیت نخبه‌گرای علم است که در مورد ما با اغتشاش ذهنی و التقاط‌گرایی مفهوم‌ساز همراه شده و استبدادی شبه‌علمی را به نمایش گذارده است.

۲۲- فیرحی، داود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی، ۱۳۸۱، ص ۳۵۹.

۲۳- ذکر این نکته ضروری است که در سراسر کتاب نویسنده هیچ‌گاه به تصریح مراد خود از «ایدئولوژیک بودن» نمی‌پردازد و به ناگزیر خواننده باید آن را به همان مفهوم رایج که باری منفی دارد، تعبیر کند.

۲۴- فیرحی، همان، ص ۳۲. اصل این تعریف از آن محمد عابد الجابری است.

۲۵- همان

۲۶- همان، ص ۳۵۹. با اندکی تغییرات.

۲۷- همان، ص ۳۶۰.

۲۸- همان، ص ۵۲.

۲۹- همان، ص ۶۲ و ۳۶۰.

۳۰- همان، ص ۳۴.

۳۱- همان، ص ۳۶.

۳۲- پرماس، یورگن، مدرنیته پروژه‌های ناتمام، ترجمه‌ی حسینعلی نوذری، در مدرنیته و مدرنیسم، تهران: انتشارات نقش جهان، ۱۳۷۹، صص ۱۳۲-۹۵.

۳۳- فیرحی، همان، ص ۳۳.

۳۴- همان، ص ۱۷. ای تفصیل سه ایراد فوق بنگرید به: همان، صص ۷۸-۷۶.

۳۵- همان

۳۶- روزنتال، اریک. اندیشه‌ی سیاسی اسلام در سده‌های میانه، ترجمه‌ی علی اردستانی، تهران: نشر قومس، ۱۳۸۷، ص

۳۷- همان

۳۸- همان

۳۹- همان، ص ۲.

۴۰- همان

۴۱- فیرحی، همان، ص ۳۳.

۴۲- روزنتال، همان، ص ۳.

۴۳- همان، ص ۴.

۴۴- همان، ص ۵.

۴۵- همان، ص ۶.

۴۶- همان

۴۷- فیرحی، همان، ص ۷۶.

۴۸- همان، ص ۷۷.

۴۹- در طی ده صفحه‌ای که در کتاب فوق به این چارچوب نظری اختصاص دارد، تصویر کاملاً مغشوشی از این نظریه ارائه می‌شود بنگرید به همان، صص ۶۲-۵۲.

۵۰- همان، صص ۳-۵۲.

51- Foucault, M., *The Order of Things: An Archeaology of The Human Sciences*. New York: Vintage/ Random House, 1973. pp. XXI & XXII.

۵۲- فیرحی، همان، ص ۵۳. برای اصل این مطلب بنگرید به:

لاکلائو، ارنست، گفتمان، ترجمه‌ی حسینعلی نودری، فصلنامه گفتمان؛ شماره‌ی صفر، صص ۴۱-۲.

۵۳- همان، ص ۵۹.

۵۴- لاکلائو، همان، صص ۴۶-۵۰.

۵۵- فیرحی، همان، ص ۶۰.

۵۶- همان.

۵۷- فایرابند، پل، چگونه باید در برابر علم از جامعه دفاع کرد، مترجم، شاپور اعتماد، ارغنون، شماره ۱، صص ۱۶۰-۱۴۹.

اگرچه در این جا از آزادی در پرتو پیچیدگی جهان دفاع کرده‌ایم، اما رورتنی یکی از متفکران شهر روزگار ما از دموکراسی از دیدگاهی پراگماتیستی و عمل‌گرایانه دفاع نموده است. برای توضیح بیشتر بنگرید به:

- رورتنی، ریچارد، نویسنده دموکراسی بر فلسفه، مترجم خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.