

فصلنامه پژوهش‌های سیاسی و بین‌المللی (سال اول، شماره دوم، بهار 1389، صفحات 1 تا 28)

رابطه دانش سیاسی با نظام سیاسی در گفتمان جمهوری اسلامی ایران

دکترسید محمد موسوی*

تاریخ دریافت: 1389/2/15 تاریخ پذیرش: 1389/4/20

چکیده

بر اساس مطالعات علمی در عرصه علوم سیاسی، مفهوم قدرت، اساسی‌ترین مفهوم را در سیاست تشکیل می‌دهد. این مفهوم از زمان پیدایش تا کنون، شاهد تحولات متعددی بوده است. تحقیق حاضر نیز بر آن است تا پس از ذکر تحولات قدرت، به بازنمایی رابطه میان دانش و نظام سیاسی در متن جمهوری اسلامی ایران در قالب تئوری‌های فرا اثباتی و با تکیه بر اندیشه‌های میشل فوکو [1970] بپردازد.

نظریات میشل فوکو از قدرت که در چهارچوب تئوری‌های پسا ساختار گرایی قرار می‌گیرد، به تحلیل اشکال مختلف از مفهوم قدرت و رابطه آن با دانش، همت می‌گمارد. از نظر فوکو، هیچ رابطه قدرتی بدون تشکیل حوزه‌ای از دانش متصور نیست و هیچ دانشی هم نیست که متضمن روابط قدرت نباشد. قدرت شبکه‌ای است که در آن همه گرفتارند و اعمال قدرت ضرورتاً دستگاه‌های دانش را به حرکت در می‌آورد و فضاهایی را ایجاد می‌کند که در درون آنها دانش شکل می‌گیرد. به زعم وی، دیگر نمی‌توان انتظار داشت که در یک سوی جامعه دانش و در سوی دیگر آن قدرت باشد، بلکه تنها صورت‌های بنیادی از امری که آن را قدرت / معرفت می‌نامیم، وجود دارد.

روش‌شناسی فوکو در آغاز کار، دیرینه‌شناسی¹ است. او در این روش واحد اولیه تحلیل و بررسی را، گفتمان² در نظر می‌گیرد. به عقیده او گفتمان‌ها ماهیتی بسته دارند و طی آن گزاره‌های خاصی مجال بروز و حاکمیت می‌یابند و لاجرم گزاره‌های دیگر به حاشیه رانده می‌شوند. گفتمان‌ها پیش شرط‌های اولیه را برای شکل‌گیری احکام فراهم می‌سازند. در فضای گفتمان دانش‌های خاصی تولید می‌گردد. بعد از دیرینه‌شناسی، فوکو با در پیش گرفتن روش تبارشناسی³، سعی دارد بگوید که دانش همواره به دیدگاه خاصی وابسته است و امروزه ما شاهد افزایش روز افزون قدرت گفتمان علمی و چیرگی آن بر دیگر گفتمان‌ها هستیم و حقیقت جدای از روابط قدرت نیست، فوکو در تبارشناسی، نتیجه می‌گیرد قدرت نه تنها متمرکز و مخرب نبوده بلکه پراکنده و سازنده نیز است. طبق توضیحات فوق، این تحقیق نیز بر آن است که ضمن بازنمایی روابط دانش و قدرت در گفتمان دینی جمهوری اسلامی ایران، به اثبات این امر بپردازد که دانش مورد نظر گفتمان، دائماً در راستای تربیت فاعل اخلاقی و مشروعیت بخشی به چهارچوب قدرت قدم بر می‌دارد.

واژگان کلیدی: دانش، قدرت، گفتمان، تبارشناسی، رهنمون سلبی و ایجابی، فقه سیاسی، فاعل اخلاقی

مقدمه:

هدف اصلی این پژوهش در ابتدا ارائه، شرح و تحلیل مختصر مفهوم شبکه ای قدرت از منظر مطالعات فرایوزیتویستی و در ادامه، فهم رابطه دیالکتیکی دانش و نظام سیاسی در ساختار جمهوری اسلامی ایران است. همان طور که می‌دانیم، بسیاری از سیاست‌شناسان، مفهوم قدرت را هسته سیاست می‌دانند و معتقدند آن چیزی که روابط سیاسی انسان‌ها را از دیگر روابط آن‌ها متمایز می‌کند، قدرت است. قدرت در اساس مفهومی جدال برانگیز است و چنین می‌نماید که پرسش از ماهیت آن به دلیل همه جایی بودنش با ابهام روبه‌رو شده است. از منظر زبان‌شناسانه و با بهره‌جستن از نظریات سوسور- پدر زبان‌شناسی نو- می‌توان گفت که دال قدرت به مدلول خاصی رجوع داده نمی‌شود. به بیان دیگر هیچ رابطه ذاتی و ماهوی میان دال و مدلول قدرت وجود ندارد، بنابراین قدرت مصداق خود را از درون گفتمان‌های گوناگون کسب می‌کند. آن‌گاه بایستی در نظر داشت که گفتمان‌ها خود برآمده از هویت‌های زبانی متمایز یا همان بازیه‌های زبان¹ ویتگنشتاین هستند، از این رو کلیتی به نام گفتمان نیز پیوسته مشمول صیورورت شکلی و ماهوی است (آرک‌لگ، 1379، ص 9).

از نظرگاه تبارشناسانه نیز پیدایش مفهوم قدرت، در نزد تمامی ملل و دول، منزلتی محوری داشته و به بیان لاکان «نقش دال متعالی»² و در دیدگاه لاکلا و موفه «نقش نقطه گره» (Nodal point) را در نظام‌های معنی‌دار حیات انسانی بازی کرده است. (مارش و استوکر، 1384، صص 203-207).

از اوایل قرن شانزدهم میلادی فرا روایتی به نام انسان جایگزین خداوند و عقلانیت ابزاری جانشین مذهب شد و پیام حقیقت‌محورانه³ را بر جهانیان ابلاغ کرد. هابز یکی از بزرگترین فیلسوفان سیاسی عصر مدرنیته، برای نخستین بار به تئوریزه کردن دولت از طریق بنا کردن قدرت روی پایه‌های اخلاقی و مشروع پرداخت، اگر چه قبل از او ماکیاول با تکیه بر مفاهیم انضمامی به جای مفاهیم انتزاعی سعی در تئوریزه کردن قدرت بر پایه‌ای غیر اخلاقی و مبتنی بر تقدم ابزار مؤثر بر اهداف مقدس کرده بود. در حالی که مفهوم اساسی در تفکرات هابز را حاکمیت⁴ تشکیل می‌داد، توسل جستن به راه‌های حیوانی و زور [به دلیل کافی نبودن راه‌های انسانی] مرکز اصلی دغدغه‌های فکری ماکیاول بود. در کل می‌توان خط سیر تحولات قدرت را در دو شاخه متمایز طبقه‌بندی کرد.

الف) خط سیر استمراری؛ که اندیشه‌های مطرحه درباره مفهوم قدرت را از اوایل قرن شانزدهم (عصر کلاسیک) تا پایان قرن 19 (اواخر دوره مدرن) در برمی‌گیرد.

ب) خط سیر غیر استمراری؛ که اندیشه‌های فلسفی سیاسی فرا ساختار گرایان و پست مدرنیسم (در قرن بیستم) را در بر می‌گیرد. (آرک‌لگ، 1379، ص 12)

1- Language games

2- Master signifier

3- Truth claim

4- Sovereignty

این تقسیم بندی از تحولات قدرت مدلی معین برای درک بهتر مطالب فراهم می آورد. در این پژوهش، از منظر دوم (به ویژه دیدگاه فوکو) به اثبات رابطه دانش و نظام سیاسی در ساختار جمهوری اسلامی ایران خواهیم پرداخت. ماهیت دانش سیاسی گفتمان براین است که تمامی آیات قرآنی(نص)، آیات الاحکام بوده و تنها دانش، برای تربیت فاعل اخلاقی به حساب می آید. ادعای دانش فوق، سبب حضورش در آستانه اثبات می گردد و بدین طریق دانش های دیگر را در حاشیه گفتمان قرار می دهد، اما این امر مبرهن است که دانش متکی به زبان است و زبان نیز دارای معنا. در دیگر، معنا نیز در چهارچوب گفتمان، همواره متکی به قدرت است. در این تحقیق، اصل بر این است که هیچ دانشی بی جهت و خنثی نبوده و در راستای تحمل پذیری قدرت، با آن ارتباطی دیالکتیک برقرار می نماید. آنچه که قدرت به آن نیاز دارد، اصل مشروعیت(هژمونی مثبت) است و آنچه که دانش به آن نیاز دارد، تکوین ذهنیت افراد و تولید معنا است و دستیابی به هر دو هدف از طریق شکل گیری صورت بندی های دانش – قدرت امکان پذیر خواهد بود. با توجه به توضیحات مذکور، سؤال اصلی پژوهش بدین نحو مطرح می شود. که: آیا ساختار قدرت در نظام سیاسی ایران از تولید تفسیرات خاصی از دانش سیاسی (جهت مشروعیت بخشی به خود) حمایت به عمل می آورد؟ در راستای پاسخ به پرسش فوق، فرضیه اصلی چنین مطرح می شود که: ارائه مجوز از سوی قدرت و نظام سیاسی تنها به صورت های خاصی از دانش سیاسی داده می شود که نتیجه آن زایش مشروعیت برای قدرت باشد! روش شناسی تحقیق از مطالعات فراپوزیتیویستی منشأ می گیرد.

بهره گیری از مباحث پست مدرنیستی در ایران نیز همچون دیگر نقاط دنیا، سیری رو به گسترش دارد، طوری که در بحث گفتمان بسیاری از تحقیقات را سبب ساز شده است، که از جمله تحقیقات اخیر می توان به کتاب قدرت، زبان، زندگی روزمره، نوشته احمد خالقی [1383] و تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، نوشته جمیله کدیور[1379]، گفتمان سیاسی شیعه در ایران معاصر، نوشته جلال درخشنده [1384] اشاره کرد. درباره موضوع مورد بحث این پژوهش نیز که خود برگرفته شده از مباحث پست مدرنیستی است [تحقیقات ارزشمندی صورت گرفته است که از جمله آنها می توان به کتاب قدرت، دانش، مشروعیت در اسلام، نوشته داود فیرحی اشاره داشت. نویسنده این کتاب با الهام از اندیشه های میشل فوکو روابط قدرت در دوران میانه اسلام را به نقد و بررسی گذاشته است. وی در این کتاب این نکته را به تصویر می کشاند که قدرت در تمامی اعصار توانسته است برای تحمیل و تحمل پذیر کردن خود، چهره اصلی اش را پنهان سازد. دانش و عقلانیت می تواند یکی از راه های پنهان سازی قدرت باشد. رابطه ای که قدرت با دانش برقراری کند یک رابطه دیالکتیکی

است. قدرت با دانشی که ایجاد می‌کند نگرهبانان نظم و مدنیت تاریخی را می‌آفرینند و بدین وسیله رفیق و نگرهبان هر کس، اعم از حاکم و فرمانبردار می‌شود (فیرحی، 1382، ص 20).

دستگاه‌های مشروعیت نیز به تبع قدرت و دانش در دوره‌های معینی زاده می‌شوند و سپس می‌میرند. هر سه مفهوم قدرت، دانش و مشروعیت با مقاومت روبه‌رو هستند و استقرار آن‌ها فرجام کوششی طولانی است که می‌توانست ناکام بماند. هیچ قدرتی مشروع زاده نمی‌شود و از این رو برای توفیق، نیازمند دستگاه‌های مناسب دانش است تا بدان وسیله توافق همگانی را کسب کند و از تعداد مخالفانش بکاهد (فیرحی، 1382، صص 22-21).

مهمترین ویژگی که این گونه پژوهش‌ها دارند استفاده از روش‌شناسی‌های جدید در باب تحلیل مفهوم قدرت است؛ روش پست‌مدرنیسمی تحلیل مفاهیم، روش غامض و پیچیده‌ای است که در آن انتقال فهم به خواننده متن، از طریق مفاهیم خاص صورت می‌گیرد. گفتمان، فراروایت، متن، سوژه، ابژه، زبان، تمایز، شالوده‌شکنی، تبارشناسی، دیرینه‌شناسی، آئین‌های صدقی، وانمود، جهان‌شمولی، بینامتنیت غیر یا دیگری و... همه از واژگان مشهور دایره‌المعارف پست‌مدرنیسمی به شمار می‌آیند. از این رو استفاده از این مفاهیم در تحقیق، مستلزم ارائه تعاریف عملیاتی برای درک هرچه بهتر است. همان‌طور که از عنوان تحقیق برمی‌آید، این پژوهش از لحاظ مکانی محدود به کشور ایران است و از نظر زمانی نیز به 31 سال تاریخ سپری شده از این گفتمان محدود می‌شود. دانش سیاسی مورد بحث، فقه سیاسی شیعه و تفسیرات موجود از نص است. ضمن آنکه نیاپستی از نظر دور داشت که هم دانش و هم نظام سیاسی ایران خود از ترکیب ایرانی-اسلامی برخوردار بوده و همین نیز در روند تولید صورت‌بندی‌های خاص بی‌تأثیر نبوده است.

چهار چوب مفهومی

گفتمان: واژه گفتمان از واژه فرانسوی Discours و واژه لاتین Discurs به معنی گفتگو، محاوره و گفتار گرفته شده است. مفهوم گفتمان پدیده‌ای چندوجهی و چندمعنایی است. تکثر معنایی این پدیده، موجب پیچیدگی و ابهام در دریافت صحیح معانی و تعاریف آن و فهم دقیق نقش، جایگاه و کار ویژه‌های آن شده است. جذابیت مسایل مطرح شده در داخل گفتمان و گستردگی دامنه و دایره جهان‌شمول کارکردی و معنایی آن، که رشته‌های متنوع علوم انسانی و اجتماعی را دربرمی‌گیرد، سبب شده که استقبال چشمگیری از آن صورت گیرد. البته گفتنی است که این استقبال، گاهی با خطاهای معنایی و آشفتگی‌هایی در نحوه استفاده از آن همراه بوده است. کاربردهای بی‌محابا از این واژه سبب گم‌شدن مفهوم اصلی گفتمان شده است. (مک‌دائل، 1380، ص 9).

گفتمان یا سخن، در وسیع‌ترین و غیر فنی‌ترین مفهوم، صرفاً به معنی کلام یا محاوره است. به لحاظ معنایی نیز می‌توان اشاره داشت که گفتمان واژه‌ای است که در گذشته و حال به مباحثات و

نقد و نظرهای عالمانه ای اطلاق می شد که در زمینه های مختلف علوم انسانی و اجتماعی صورت می گرفت. (Cuddon, 1979, p.194)

اصطلاح گفتمان از زمان افلاطون به بعد موضوع بحث های فلسفی گوناگونی بوده است و اندیشمندان زیادی آن را در حوزه خطابه مد نظر قرار داده اند. با این حال نبایستی از نظر دور داشت که این واژه بعد از دهه 1970 با ظهور مکتب ساختارگرایی بیشتر متداول شد و در اشکال و قالب های مختلف سر برآورد، که از مهمترین آنها می توان به شیوه های تحلیل گفتمانی¹ به مثابه نوعی روش شناسی در علوم انسانی و اجتماعی اشاره داشت. گفتنی است در زبان شناسی کاربردی نیز گفتمان با دیگر صورت های زبانی تمایز دارد. به عنوان مثال می توان این تفاوت را در مقایسه میان گفتمان و گرامر (دستور زبان) مشاهده کرد. در این رابطه، گرامر به قواعدی اشاره دارد که هر زبان برای تشکیل واحدهای نحوی نظیر بند و عبارت [Phrase] و یا جمله [Clause] و از آن قواعد استفاده می کند. در حالی که گفتمان به واحدهای وسیع تر زبانی نظیر پاراگراف ها، مکالمات، گفتگوها، مصاحبه ها، سخنرانی ها و نظایر آن اشاره دارد؛ بنابراین گفتمان، توالی زبانی بزرگتر از جمله را در برمی گیرد (مک دانل، 1380، ص 18).

گفتمان نوعی ارتباط یا مفاهمه زبانی است که به صورت قراردادی بین گوینده و شنونده و به مثابه فعالیتی میان اشخاص دیده می شود که شکل آن را اهداف اجتماعی آن تعیین می کند. (مک دانل، 1380، ص 49).

گفتمان ها بر حسب مکان و زمان متفاوت هستند، زیرا که هر گفتمان از گفتار، کلام، نوشتار و جریان های اجتماعی عصر خاص خود برمی خیزد. بنابراین در هر مکان و زمانی، می توان انتظار گفتمان های متفاوت را داشت. در ضمن این مطالب باید توجه داشت که حوزه های گفتمانی نیز درون یک اجتماع متفاوت از هم دیگر است. همان گونه که گفتمان دینی متمایز از گفتمان پزشکی است. وانگهی هر گفتمان به مسایل، موضوعات و اهداف معینی می پردازد و مفاهیم خاصی را در نظر می گیرد، در حالی که مفاهیم دیگری را کنار می گذارد. (مک دانل، 1380، ص 56).

گفتمان از دیدگاه میشل فوکو به طور خلاصه چنین تعریف می شود: "هرگاه بتوانیم میان موضوعات، اشیاء، انواع اظهارات و قضایا و مفاهیم نوعی قاعده مندی و نظم و همبستگی برقرار کنیم، آنگاه می توانیم بگوییم که با گفتمان سر و کار داریم..." (Foucault, 1973, 38)

به گفته میشل فوکو گفتمان چیزی است که از تعدادی گزاره های هم وجه تشکیل یافته و جامعه ای وجود ندارد که گفتمان خاص خود را نداشته باشد و از این رو هر نهاد قدرتمندی گفتمان خاص خود را دارد. به نظر او گفتمان گستره ای است که در بستر آن گروه های مختلف می کوشند قدرت را به دست آورند و تولید معانی و ایدئولوژی ها را در اختیار گیرند. (ضمیران، 1380، ص 28).

دانش: دیدگاه غالبی که در حوزه های علمی جهان حاکم است بیشتر علم به معنای Science است، یعنی یک نوع معرفت خاص که تنها از طریق مواجهه با طبیعت معنی می یابد و

1- Discourse Analysis

روش شناسی آن نیز مشاهده، آزمون و استقراء است. این تعریف از علم که تعریفی پوزیتیویستی یا به تعبیری حس گرایانه افراطی از علم است بیشتر در قرن 19 مقبولیت و رواج یافت. بنا بر این دیدگاه، علم به مجموعه دانستنی هایی اطلاق می شود که با روش های معینی پدید می آید و قوانین کلی از آن استنتاج می گردد. (مصدق، 1350، ص 39).

همان طور که مشاهده می شود تعریف علم از جنبه اثباتی دو ویژگی خاص دارد:

(الف) قدرت تبیین [Explanation]

(ب) قدرت پیش بینی [Prediction]

اما چندان طول نکشید که برخوردهای شالوده شکنانه از علم سبب ارائه، تعاریف جدیدی شد. طبق تعاریف جدید، دانش آمیزه ای سیال از تجربیات، ارزش ها و اطلاعات جدید است که پیش فرض های آن از متن همان جامعه به دست می آید. (بشیریه، 1380، ص 140).

در همین راستا در فرهنگ اسلامی نیز، دانش هم معارف عقلی و هم معارف شهودی را شامل می شود، به گونه ای که در آن معارف عقلی حقایق زمان مند و معارف شهودی حقایق ابدی و بی زمان را تشکیل می دهد. (خبرنامه نهضت آزاد اندیشی و تولید علم، 1384، ص 9).

تعریفی از علم [دانش] که در پژوهش اخیر نیز از آن استفاده خواهیم برد مربوط به حوزه تعاریف جدید پسامدرنیسمی است که روش شناسی آن صرفاً تجربه ای، استقرایی نیست و از روش های شهودی [Intuitive] نیز بهره مند است. آن چه که در این تحقیق، از آن به عنوان دانش سیاسی یاد می شود، علم فقه سیاسی نام دارد که مقصود از آن پاسخ های دین به معضلات اجتماعی در عرصه سیاسی است.

مفهوم قدرت از دیدگاه میشل فوکو:

میشل فوکو در پواتیه فرانسه (1926-1984) به دنیا آمد. وی در دانشگاه سوربون فلسفه خواند و در سال 1948 لیسانس خود را گرفت. به خاطر علاقه شدیدی که به رشته روانشناسی داشت، تحصیلات خود را در این رشته ادامه داد و به درجه لیسانس در رشته روان شناسی در سال 1951 دست یافت. سپس به مبحث آسیب شناسی روانی پرداخت و در این مدت کتاب بیماری های روانی و روانشناسی را نگاشت. پس از آن وی به سوئد، لهستان، آلمان رفت و در دانشکده های زبان فرانسه در آن کشورها به تدریس پرداخت. میشل فوکو سپس به نوشتن کتاب تاریخ دیوانگی در عصر کلاسیک همت گماشت و در سال 1964 از این نوشته به عنوان پایان نامه دکتری دفاع کرد و بعد از آن کرسی فلسفه را در دانشگاه کلژ دو فرانس گرفت. نوشته اخیر فوکو همراه با دیگر تحقیقاتی که وی

درباره بیماری های روانی و تاریخ جنسیت و.. داشت، به زودی او را به عنوان یکی از نظریه پردازان پیشرو در پسا ساختارگرایی مطرح کرد. (Parker and Stuart Sim , 1997,p.83)
 فوکو تمایل زیادی به فاصله گیری از چهار چوب های فکری متعارف و متداول زمان خود داشته است. این در واقع مبین درک صحیحی از آن چیزی است که وی از جایگاه تاریخی خود یعنی تعلق به دوره ای متفاوت ارائه می دهد. مسئله روش شناسی وی مهمترین محل نزاع میان شارحین و ناقدین اندیشه های وی است. با وجود این تردیدی وجود ندارد که فوکو کار خود را در ابتدا با دیرینه شناسی شروع کرد. برای این کار او کتاب های دیوانگی و تمدن، تولد درمانگاه، نظم اشیاء و دیرینه شناسی دانش را به چاپ رساند؛ البته، دو اثر اخیر بیشتر مورد نظر فوکو بوده است و از این رو جایگاه غیر قابل انکاری برای او دارند. در مرحله ای دیگر فوکو توانست که با عنوان تبارشناسی به تحقیقات خود بپردازد. در این مرحله فوکو به جای این که با دنیای علم به عنوان جهان مستقل عمل کند به تعاملات آن با ساختارهای اجتماعی به ویژه ساختارهای سیاسی می پردازد. (کچوئیان 1382، صص 20-25).

دیرینه شناسی و تبار شناسی روش های تحلیلی هستند که میشل فوکو از آن ها برای تحلیل مناسبات میان قدرت و دانش بهره می گیرد. دیرینه شناس دانش، کسی است که خارج از حلقه های حقیقت آرمانی، با اندک تمایلی به نگارش درباره حقیقت، به پرسش در این باره می پردازد که چه چیزی سبب ظهور دانش های مختلف و متفاوت شده است. فوکو در دهه 1960 میلادی، اقدام به تدوین نوعی دیرینه شناسی کرد که طی آن برخی از جریانات مربوط به جابه جایی در تفکر غرب را به زیر سؤال برد. وی در مطالعات خود به طرح پاره ای از مسایل تاریخی پرداخت که در آن افراد از زاویه خاصی به مسایل می نگرستند. (مک دانل، 1380، صص 163-161)

روش دیرینه شناسی، معطوف به دگرگونی در حوزه دانش است. این روش ترسیم کننده تاریخ تفکر بدیلی است که بر تحلیل قواعد صورت بندی تأکید می کند، قواعدی که مجموعه گزاره ها از آن طریق، وحدتی به عنوان یک علم، نظریه یا متن کسب کرده اند. گرانیگاه تحلیلی در این نوع روش شناسی، روابط و کردارهای گفتمانی است. ویژگی بارز گفتمان ها نیز، عدم تداوم و گسست و ایجاد دانش و معرفت خاص همان دوره است. تبارشناسی نیز اصطلاحی است که در تحلیل های فوکو پس از دوره دیرینه شناسی دانش، برجسته می شود. در این دوره فوکو سعی دارد بگوید که هر دانشی وابسته به یک دیدگاه خاص است و امروزه ما شاهد افزایش قدرت گفتمان علمی هستیم. به بیانی دیگر، حقیقت جدای از قدرت نیست. (ضیمران، 1380، صص 146).

میشل فوکو در مباحث تبارشناسانه خود سه چهره از قدرت را از هم متمایز می کند:

الف) قدرت گفتمانی (Discursive power)

ب) قدرت انضباطی (Disciplinary power)

(ج) قدرت حیات مند یا زیستا (Bio- power)

آن‌گاه وی توضیح می‌دهد که منظور از قدرت گفتمانی، همان قدرت هابزی متمرکز شده در حاکمیت است و قدرت انضباطی، همان قدرت سازمانی، استراتژی ماکیاوول است و قدرت مشرف بر حیات نیز تحلیل نوین از قدرت است که در آن، میان قدرت و معرفت رابطه دیالکتیکی برقرار می‌گردد. فوکو اشاره دارد که منظور من از قدرت، شکلی از انقیاد نیست که به صورت قاعده در آید، هم چنین نوعی از نظام کلی سلطه یک گروه بر گروه دیگر هم نیست. در تحلیل قدرت نباید اقتدار دولت، شکل قانون یا وحدت کلی نظام سلطه را به عنوان داده‌های اولیه فرض کرد. این‌ها فقط شکل‌های نهایی قدرت محسوب می‌شوند. به نظر فوکو، قدرت تعدد روابط نیروهایی است که ذاتی قلمرو عملکرد خود و سازنده و قوام بخش سازمان خود هستند. قدرت همه جا حضور دارد نه به این دلیل که همه چیز را در برمی‌گیرد بلکه به این خاطر که از همه جا نشأت می‌گیرد. قدرت از طریق سازمان شبکه‌ای عمل می‌کند و اعمال می‌شود و افراد نه تنها در میان این شبکه در گردش هستند؛ بلکه همواره در وضعی قرار دارند که هم به قدرت تن در می‌دهند و هم آن را اعمال می‌کنند، آن‌ها هرگز هدف بی‌تحرك و رضا داده به قدرت نیستند و همیشه هم عوامل پیوند نیستند. (آرکلگ، 1379، صص 25-26).

به نظر فوکو، قدرت یک نهاد یا ساختار یا توانایی و یا کنترل بر رفتارها... نیست بلکه قدرت یک نام است که به یک وضعیت پیچیده و استراتژیکی جامعه‌ای معین داده می‌شود. بنا بر تعریف فوق، قدرت به دست آوردنی نیست. ربودنی و تقسیم کردنی هم نیست، چیزی نیست که نگه داشته و یا از بین برود، بلکه کارکرد قدرت از نقاطی بی‌شمار، در جریان کش و قوس روابطی ناپایدار آغاز می‌شود. روابط قدرت در برابر انواع دیگر روابط (اقتصادی، اجتماعی و جنسی و...) در وضعیت برونی نیستند بلکه جزء ذات آن‌ها هستند. (باقری، 1382، صص 80-83).

در نهایت فوکو نتیجه می‌گیرد که قدرت سه ویژگی برجسته دارد:

(الف) این که قدرت سرکوبگر نیست، بلکه تحریک به تولید معرفت هم می‌کند.

(ب) قدرت واحد نیست و پخش است و در همه جا و همه چیز است و از پائین به بالا می‌جوشد نه برعکس.

(ج) هر جا که قدرتی باشد، مقاومتی نیز حضور خواهد داشت. (تاجیک، 1377، ص 127).

رابطه دانش و نظام سیاسی

ذهنیت ما با گزاره‌هایی نظیر معرفت، دانش و حقیقت که موجد قدرت اند، کاملاً آشناست و حتی با این گزاره که دانش و معرفت زمانی جامه هستی و امکان بر تن می‌کنند که خود را از حصارهای روابط قدرت رهایی داده باشند، چندان بیگانه نیست؛ اما زمانی که بحث از شأن و منزلت خلق‌کنندگی قدرت نسبت به معرفت و حقیقت به میان می‌آید با تأمل بیشتری به موضوع می‌

پردازیم و این سؤال را می‌پرسیم که: آیا معرفت‌های بشری محصول روابط قدرت هستند؟ یا این که آیا واقعاً سوژه و ابژه (فاعل و موضوع شناسایی) ساخته روابط متقابل قدرت و دانش هستند؟ فوکو در آغاز دهه 1970 پیش از پیش به تحلیل رابطه قدرت و اشکال متنوع آن با معرفت پرداخت و رفته رفته از دیرینه‌شناسی فاصله گرفت و به تأسی از نیچه، تبارشناسی قدرت را سرلوحه تحقیقات خویش قرار داد. مسئله اصلی در تبارشناسی فوکو این است که چگونه انسان‌ها، به واسطه قرار گرفتن در درون شبکه‌ای از روابط قدرت-دانش، به عنوان سوژه و ابژه مطرح می‌شوند. هر چند که فوکو در دیرینه‌شناسی دانش پیش از پیش به مسئله زبان و گفتمان پرداخت؛ اما در سال‌های دهه هفتاد میلادی مطالعات خود را پیرامون مراقبت، انضباط، مجازات و جنسیت در راستای مناسبت‌های موجود میان قدرت و دانش را مورد توجه قرار داد؛ یعنی پیوند میان شکل بندی‌های زبانی و گفتمانی را به عرصه‌های غیر گفتمانی تحلیل کرد. به واقع تلاش اصلی فوکو در این دوره تحلیل دگرگونی‌های حادث در نظام‌های گفتمانی و ربط دادن آن‌ها به اعمال غیر گفتمانی و ساختار اجتماعی قدرت است. (فوکو، 1378، ص 29).

بنابراین، از نگاه فوکو، علم و دانش نمی‌تواند خود را از ریشه‌های تجربی خویش بگسلد تا به تفکر ناب تبدیل شود؛ بلکه عمیقاً با روابط قدرت در آمیخته و همپای پیشرفت در اعمال قدرت، پیش می‌رود. هر جا قدرت اعمال شود، دانش نیز تولید می‌شود. به طور خلاصه موضوع تبارشناسی فوکو، تحلیل شرایط تاریخی پیدایش و وجود علوم انسانی، روابط آن‌ها با تکنولوژی قدرت و آثار سوژه ساز و ابژه ساز آن‌هاست. فوکو وجود هرگونه مرکز، طبقه و... را که قدرت از آن ساطع شود انکار می‌کند. به نظر وی قدرت امروزی نمی‌تواند به مفهوم قدرت در قرون 16 و 17 که حاکمیت بخش مرکزی آن را تشکیل می‌داد، تقلیل یابد. قدرت دیگر یک نهاد یا ساختار نیست بلکه بیشتر به روابط میان نیروهای اجتماعی منسوب می‌شود. امروزه شاهد ایجاد شبکه‌های قدرتی هستیم که در درون آن‌ها افراد، طبقات، دولت‌ها و... وجود دارند و سبب مقاومت می‌شوند. فوکو اظهار می‌کند که شبکه روابط قدرت همراه با مجموعه‌ای از اشکال مقاومت است. هر جایی که مقاومت به پایان رسد، رابطه قدرت هم پایان خواهد پذیرفت. در واقع بایستی اظهار داشت که مقاومت محصول قدرت هاست. (دریفوس و رابنیو، 1382، صص 25-30).

در ادامه یادآور می‌شود که بر اساس اندیشه فوکو، وظیفه دانش فراهم آوردن پایه‌های مشروعیت بخشی برای قدرت و پنهان سازی ابعاد سخت افزاری آن است. در این رابطه دیالکتیکی است که هم قدرت و هم دانش بازتولید می‌شوند.

رابطه دیالکتیکی توانایی و دانایی:

تعبیر فوکو درباره قدرت را نمی‌توان به عنوان یک نظریه مطرح کرد. فوکو چیزی عرضه می‌دارد که به گفته خودش «تحلیلیات قدرت» نام دارد. به گفته وی اگر بکوشیم نظریه‌ای درباره قدرت برپا

کنیم در آن صورت همواره مجبور خواهیم بود که قدرت را به عنوان پدیده‌ای که در مکان و زمانی خاص پدید می‌آید در نظر بگیریم و چگونگی تکوین آنرا بازسازی نمائیم؛ اما اگر قدرت مجموعه‌ای از روابط باز و کم و بیش هماهنگ شده باشد، در آن صورت تنها مسئله این است که شبکه‌ای تحلیلی ایجاد کنیم که تحلیل روابط قدرت را ممکن سازد. یکی از نقاط قوت تفکر میشل فوکو در این است که به زعم وی، قدرت یک سخنرانی عرضه شده از فراز کرسی نیست؛ بلکه مجموعه‌ای از گزاره‌هاست که به گونه‌ای مستقل در تمامی نهادها تولید می‌شود. (تورن، 1380، ص 280).

لذا قدرت یک نهاد یا ساختار نیست، همچنین قدرت، قوتی که ما از آن برخورداریم نیست، بلکه نامی است که ما به رابطه‌ی استراتژیکی پیچیده‌ای در جامعه خاصی می‌دهیم. قدرت عملی روی اعمال دیگر است که ممکن است در زمان حال یا آینده پیدا شوند. روابط قدرت تنها بر مبنای دو عنصر شکل می‌گیرند و اگر آنها نباشند، رابطه‌ی قدرتی هم نخواهد بود:

الف) در طرف دیگر قدرت باید «دیگری» کاملاً مورد شناسایی قرار گیرد.

ب) در مقابل روابط قدرت، مجموعه‌ای از واکنش‌ها، پاسخ‌ها، نتایج و مقاومت‌ها دیده می‌شوند. در این تعریف، قدرت بر افراد آزاد اعمال می‌شود و حتی پیش شرط وجود اعمال قدرت نیز است زیرا که بدون سرکشی و نافرمانی، قدرت با اجبار یکی می‌شود. (دریفوس و رابنیو، 1382، صص 365-314).

تغییر نگرش‌هایی را که فوکو از دهه‌ی 70 در تحلیل‌های خود درباره‌ی روابط قدرت ایجاد کرد، وی را بر آن داشت تا اظهار کند که قدرت دانش را تولید می‌کند، و در واقع ممکن نیست قدرت بدون دانش اعمال شود و به بیانی دیگر غیر ممکن است که دانش موجب پیدایش قدرت نشود. بنا بر این می‌توان گفت که عوامل دانایی و توانایی با همدیگر عمل می‌کنند به گونه‌ای که نمی‌توان ادعا کرد قدرت در دست کیست. قدرت شامل شبکه‌ی عظیمی می‌شود که در سرتاسر زندگی پخش می‌شود و این شبکه‌ی عظیم خود شامل علوم مختلفی می‌شوند که در نظارت قدرت قرار می‌گیرند. فوکو حالتی را که در آن قدرت و دانش با هم امتزاج پیدا می‌کنند، تکنولوژی‌های انضباطی معرفی می‌کند. (فوکو، 1377، ص 50).

دانش سیاسی:

قرآن دین را اسلام و اسلام را دین کامل می‌شمارد و مفهوم اسلام را از یک سو شامل قلمرو و رابطه انسان با خویشتن و رابطه انسان با دیگران و از سوی دیگر، فراگیر نسبت به عقیده و زندگی می‌داند. از این روشریعت اسلام شامل سه بخش زیر است.

الف: احکام اعتقادی که مربوط به شناخت جهان و حقیقت آفرینش و رابطه آن با خدا و انسان است.

ب: احکام اخلاقی که بیانگر آن است که انسان از نظر صفات و خلقیات چگونه باید باشد.

ج: احکام عملی که نوع گفتار و رفتار انسان را در رابطه با خدا و خویشتن و دیگران مشخص می کند. (که هر سه مورد فوق الذکر در داخل فقه مورد بررسی قرار می گیرد).

به این ترتیب اسلام دین را به معنی عقیده مجرد و یا اصولی که بیانگر رابطه انسان با خداست تفسیر نکرده و اعتقاد را به زندگی و عمل ارتباط داده و از آن شریعت را به وجود آورده است. شریعت گر چه در لغت به معنی نهر آبی است که تشنگان به سوی آن می روند ولی در اصطلاح فقها عبارت از اوامر و نواهی و ارشاداتی است که خداوند برای تربیت انسانهای با ایمان و تکامل بشریت از طریق وحی صادر نموده است. (عمید زنجانی، 1366، صص 11-12).

همانگونه که می دانیم، اندیشه سیاسی اسلام جز و تابعی از مجموعه به هم پیوسته تعالیم جامع اسلام است، و منبع شناسی در اندیشه سیاسی اسلام تابع این اصل کلی است. بدین معنی که کلیه مسائل اسلامی در زمینه های مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی همچون مسائل عبادی و اخلاق تا آنجا که مربوط به عمل انسان است باید از قرآن و سنت و در صورت فقدان آن دو به استناد اجماع (نظریه مستدل) استنباط و استخراج شود. این روش همان اجتهاد مصطلح اسلامی است که محققان در به کار گیری آن به یک سلسله مقدمات و علوم نیازمندند که در علم اصول که متدلوژی اجتهاد و روش استنباط محسوب می شود تعیین شده است. حال قبل از اینکه بر روی دانش سیاسی نظام جمهوری اسلامی ایران متمرکز شویم، بهتر آن است که درباره مبانی اندیشه سیاسی اسلام نیز توضیحاتی را ارائه بدهیم.

اندیشه سیاسی اسلام از چند طریق زیر بدست می آید:

1- از طریق بررسی مستقیم و استنباط شخصی نصوص قرآنی و یا متون احادیث معتبر.
2- آگاهی از آراء فقها در کتب معتبر و نظریات محققانی که به استناد ادله معتبر اسلامی ارائه شده است. در این گونه موارد، اگر صاحب نظر ادله دیدگاه خود را بیان کرده باشد، برای دیگر محققان ادله قابل استناد و یا احتمالاً مردود شناخته خواهد شد، و اگر به مستندات نظریه خود اشاره نکرده باشد در صورتی که نظریه او در میان دیگر صاحب نظران از شهرت مقبول برخوردار باشد، به عنوان یک نظریه قابل قبول اسلامی تلقی می شود، مانند آراء فقهای چون: شیخ مفید، شیخ طوسی، محقق حلی، کاشف الغطا، آیت الله بروجردی و حضرت امام خمینی (ره) در مساله ولایت فقیه.

3- قواعد عقلی که به صورتهای زیر کشف می شود:

الف) عقل نظری: قواعدی که از برهان عقلی و فلسفی استنتاج می شود. مانند برخی از معیارهای شخصیت های سیاسی.

ب) عقل تجربی: اصولی که از حس و تجربه قطعی به دست می آید. مانند روشهای سودمند.

ج) عقل عملی: قواعدی که از عرف و عادات شکل می گیرد. مانند تشخیص آرا عمومی و تشخیص رقابتهای سالم و ناسالم سیاسی.

در کلیه موارد یاد شده در این بند، اندیشه بدست آمده هنگامی صبغه اسلامی خواهد یافت که در مورد آن هیچ گونه نصی از قرآن و متنی از احادیث معتبر در دست نباشد. اندیشه‌های سیاسی متفکران مسلمانی چون فارابی و ابو علی سینارا می‌توان در این حوزه مورد بررسی قرار داد. بویژه در دو مورد اخیر از آنجا که پایه اعتبار فلسفی، حس و تجربه بوده و تعمیم نتایج حاصل از آن دو به همه جا و هر زمان و عموم انسانها احتیاج به تعمیم حس و تجربه در مورد همه هر و عموم می‌باشد و آن هم غیر ممکن است، لذا با وجود نصی از قرآن و متنی از یک یا چند حدیث معتبر، هرگز نمی‌توان اندیشه حاصل از حس و تجربه را معتبر و قابل استناد تلقی کرد. اندیشه‌های سیاسی متفکرانی چون ابن خلدون نیز در این حوزه قابل بررسی است. همچنین مواردی مانند بهره‌گیری از وسائل و امکانات تبلیغی در رقابتهای سیاسی که با تجربه تایید شده اند، ولی بسیاری از آنها در نصوص اسلامی شدیداً مردود و نا مشروع تلقی شده است. همچنین قواعد عرفی هنگامی که توسط آیه یا حدیثی نفی می‌شود، هرگز نمی‌توان آن را اسلامی تلقی کرد.

4- احکام حکومتی و فرامین امام و دستورات ولایی ولی امر و رهبر امت اسلامی که در صورت واجد شرایط بودن امام (در زمان غیبت) و مصلحت دار بودن فرمان، به عنوان یک اندیشه سیاسی اسلامی و لازم‌الاتباع تلقی می‌شود. (حلبی، 1381، صص 223-226).

در یک طبقه بندی کلی، اندیشه سیاسی شیعه را می‌توان در دو گروه؛ فقه و فلسفه؛ پیگیری کرد. فقه در لغت به معنی علم، معرفت، فهم و هوش (فطنه) آمده و در اصطلاح فقها به آن بخش از شریعت گفته می‌شود که مربوط به احکام عملی انسان در رابطه با خدا و خویشتن و دیگران است. معنی کلمه فقه در اسلام تحولاتی به خود دیده و در معانی مختلفی بکار رفته است. قرآن این کلمه را بیشتر بر علم دین به مفهوم عام آن اطلاق کرده و به این لحاظ تفقه بیانگر تصور درست از اندیشه اسلامی است. (عمید زنجانی، 1366، صص 11-12).

بر اساس بینش اعتقادی شیعه مبنی بر لزوم امامت و لزوم اقامه دولت حق توسط امام معصوم، وجود یاری امام در اقامه حق و عدالت و اداره دولت، خواه ناخواه مسائل احکام سلطانی و فقه سیاسی جزئی لاینفک از فقه عام محسوب می‌گردد. (نصرتی، 1383، صص 96-91).

فقه سیاسی نیز به نوبه خود شامل آن دسته از مباحث حقوقی می‌شود که تحت عناوینی چون حقوق اساسی و حقوق بین‌المللی و نظائر آن مطرح می‌گردد. تحولات فقه سیاسی را می‌توان از دو بعد تکوین و تدوین مورد مطالعه قرار داد. دوره تکوین و تأسیس فقه سیاسی به عصر نزول قرآن و دوره ی حکومت پیامبر اسلام (ص) و سنت آن حضرت در مقام ریاست دولت اسلامی باز می‌گردد که در این دوره خطوط کلی فقه سیاسی در زمینه مسائل حکومت و جهاد و تولی و تبری و صلح و معاهده و دیپلماسی و سیاست خارجی و نظائر آن توسط وحی (قرآن) و سنت پیامبر تعیین و سپس در خلال احادیث اهل بیت (ع) تشریح و تفریح گردید. پیامبر (ص) ضمن تأسیس قواعد کلی فقه

سیاسی نمونه‌ها و تجربه‌های عینی نظریه‌های اسلام را نیز ارائه داد و موفقیت پیامبر(ص) در اجرای احکام تأسیسی اسلام در زمینه مسائل سیاسی بطور ضمنی حقانیت، صلاحیت و ائتمان این احکام را نیز ثابت نمود. در مرحله تدوین فقه سیاسی تحولات به دو صورت قابل مطالعه است:

1- تحولاتی که فقه سیاسی پا به پای فقه عام داشته، که در فقه شیعه عمدتاً تحت عنوان «جهاد» و در فقه اهل سنت تحت عنوان «السیر» آمده است.

2- تحولاتی که در فقه سیاسی بطور مستقل و جدای از مباحث دیگر فقهی به خود دیده که در دو محور فقه سنی و فقه شیعه مورد مطالعه قرار می‌گیرد. (عمید زنجانی، 1366، صص 43-41).

به این ترتیب، فقه سیاسی پایه پای فقه عام شکل می‌گیرد و تاسیس می‌گردد و در بخشی هم بدون آنکه تأسیسی صورت بگیرد و بصورت امضائی، قواعد عرفی تقریر و به رسمیت شناخته می‌شود. مانند التزام به عدم تعرض به سفرا و نمایندگان خارجی (کاظمی موسوی، 1369، ص 310).

دوران تکوین و تدوین فقه شیعه، لایه‌های تاریخی متفاوتی را تجربه نموده است. ریشه اصلی فقه شیعه در عصر حضرت رسول(ص) را می‌توان از حدیث پیامبر(ص) که فرمود: "لایفتین احدکم فی المسجد و علی حاضر، تا علی حضور دارد کسی فتوا ندهد"، بدست آورد. در کتابهایی چون اعیان الشیعه و المراجعات و تاسیس الشیعه و الذریعه، تألیف کتاب جامعه که شامل همه ابواب فقه بوده به علی (ع) نسبت داده شده است و بعضی از نویسندگان اهل سنت آرا فقهی امام را در مجموعه‌ای گردآوری کرده‌اند. در عصر صادقین، بنا بر شرایط مساعد اجتماعی زمینه طرح و گسترش فقه اهل بیت(ع) و امام صادق (ع) فراهم آمد و مردم، فقه اهل بیت را با خود به اقصی نقاط سرزمینهای اسلامی و غیر اسلامی انتشار دادند و بر این اساس مذهب جعفری در فقه بنیان گرفت. در این عصر فقهای بزرگی چون ابان بن تغلب و محمد بن زراربن اعین و جابر بن یزید جعفی و معاویه بن عمار ساباطی در مکتب فقه جعفری پرورش یافتند که امام صادق(ع) درباره بعضی از آنها فرمودند: اگر نبودند آثار نبوت از میان می‌رفت. پس از عصر صادقین و در عصر رضوی، به دلیل تشتت و اختلاف حدیث که منبع اصلی فقه شیعه بود، اصول مدونه به امام رضا (ع) عرضه شد و تنقیح گردید و بدین وسیله تحولی در فقه شیعه بوجود آمد. پس از آن نیز در عصر عسکریین، به دلیل فشار سیاسی که امام هادی(ع) و امام حسن عسگری(ع) را به انزوا کشانید، فقه شیعه به افول گرائید و شرایط تقیه سخت بر آن چیره شد. در عصر نواب و سفراء چهار گانه که به دوره غیبت صغری معروف است فقه تنها از طریق نواب اربعه از ناحیه مقدسه امام غایب (ع) تحصیل می‌شد و تصنیفات و فشار سیاسی در این شرایط فقه شیعه را به حصار و تنگنای شدیدی کشانید و انتقال آن را به شکل فعالیت زیر زمینی درآورد. اوج بنیانگری فقه شیعه و پی ریزی اجتهاد را بایستی در عصر غیبت کبری تا زمان شیخ طوسی دنبال کرد. در این عصر، اصول اربعه در چهار اصل متقن و منقح جمع آوری شده و کلینی در طول بیست سال مسافرت و پژوهش، 16190 حدیث را جمع آوری و در کتاب کافی تدوین

کرد. در دوران فترت (از شیخ طوسی تا ابن ادریس) نیز، به دلیل عظمت و مقام علمی شیخ طوسی بیشتر فقها از آراء فقهی شیخ پیروی می‌کردند و به خود اجازه نمی‌دادند که در برابر آرا و اجتهادهای شیخ، اظهار نظر نمایند. این عصر که بالغ بر یکصد سال به طول انجامید، را معمولاً عصر مقلده یعنی دوران تقلیدی می‌نامند. پس آن دوران، عصر بازسازی فقه از زمان ابن ادریس آغاز و تا عصر علامه حلی ادامه می‌یابد. در این عصر فقهای بزرگی چون سید ابوالمکارم بن زهره و حسن مطهر معروف به علامه حلی تحول چشمگیری در علم اصول فقه و مباحث فقهی به وجود آوردند. در عصر فترت دوم (از علامه حلی تا زمان علامه وحید بهبهانی)، نهضت اخباریگری از شتاب حرکت فقه اجتهادی کاسته و تا مدتی آن را دچار رکود نمود. با این حال، با قیام ستیز آمیز علامه وحید بهبهانی بر علیه آثار منفی اخباریگری و احیای اجتهاد آزاد متکی بر اصول بدست آمده از مکتب فقهی اهل بیت (ع)، بار دیگر فقه استدلالی و اجتهادی رونق گرفت و به اوج خود رسید و این شیوه تا به امروز ادامه داشته است. (عمید زنجانی، 1366، صص 40-42).

شایان ذکر است که فقه سیاسی شیعه دارای دو ویژگی عمده می‌باشد. نخست اینکه دانش امامت محور است و تفسیر خاصی از جایگاه و شرایط "امام" در زندگی سیاسی ارائه می‌دهد، و ثانیاً به اعتبار شخصیت‌ها و شرایط دوران تکوین و تأسیس، تباری دو گانه دارد. از دیدگاه دیرینه شناسی، فقه سیاسی شیعه در شرایطی زاده و تدوین شد که نخستین مذاهب فقهی اهل سنت شکل‌گیری گفتمان خود را آغاز کرده بودند و تجربه‌های روش‌شناختی و کلامی آنها در دسترس شیعیان قرار داشت و طبعاً، بر مکاتب فقهی-سیاسی شیعه نیز تاثیر گذاشته است. (فیرحی، 1382، ص 222).

لازم به ذکر است که اگر چه حرکت جدید در استخراج مواد قانونی از فقه و شیوه‌ی جدید آموزش فقه در کنار رشته‌های حقوقی یکی از دستاوردهای انقلاب اسلامی بوده، ولی شتاب آن متناسب با کل حرکت انقلابی و هم سطح با نیازهای فوری و فوری کشور نبوده است. از اینرو هنوز دسته‌بندی علمی دقیق و مستدلی که روح فقه اسلامی و سنت‌های جا افتاده و متقن آن را با نیازهای کنونی تلفیق داده و در تجربه، اتقان و کاربرد آن به ثبوت رسیده باشد در دست نیست و آنچه که امروز در این زمینه به کار گرفته می‌شود معمولاً اقتباس از تعابیر پراکنده نویسندگان و سلیقه‌های شخصی آنهاست. به هر حال امروز در زمینه تحریر، آموزش و تحقیق، دسته‌بندی زیر بیشتر مشاهده می‌شود.

- 1- فقه عام که به همه مباحث فقهی اطلاق می‌شود. البته برخی فقه عام را همان فقه سیاسی و برخی آن را به معنی حقوق بیت‌الملل اسلام دانسته‌اند.
- 2- فقه قضایی که شامل مبحث مربوط به آیین دادرسی، طرق اثبات دعوا و نظایر آن است.
- 3- فقه مدنی که شامل ابواب مختلف عقود معین است.
- 4- فقه خانواده که مباحث ازدواج، طلاق، ارث و وصیت را شامل می‌شود.

5- فقه اقتصادی که مسائل مربوط به مالکیت و انواع آن و وظایف مالیه و گاه با فقه مدنی یکجا به عنوان فقه اقتصادی مطرح می گردد.

6- فقه عبادی که مبحث عبادات اسلامی را شامل می شود.

7- فقه سیاسی که شامل مسائل مربوط به حسیه، حکومت، سیاست خارجی، جهاد و حقوق بین الملل می گردد. این گونه تعبیرها چه درست و منطقی باشد و چه نادرست و نامتجانس، آنچه مهم است این است که دسته بندی مباحث فقه از ماهیت فقه و از قلمرو حکم و شریعت خارج است و باید آن را به صورت یک مسئله مقدماتی فقه و به اصطلاح "موضوع حکم" در حوزه مسائل عرفی مورد مطالعه قرار داد. (عمید زنجانی، 1366، ص 103).

فلسفه سیاسی نیز بعنوان بخشی از دانش شیعه، حکایت از ساخت و روابط قدرت دارد. فلسفه سیاسی بیشتر از فقه، تمایل به تجرید و استقلال دارد. فلسفه به جهت داشتن علقه های نزدیک با ساخت قدرت، از قدرت بیشتری در اختفای مضمون ایدئولوژیک خود برخوردار می باشد. البته نیابستی از نظر دور داشت که فلسفه سیاسی به جهت تقابل های صورت گرفته با آن، هرگز به طور مستقیم در عرصه زندگانی سیاسی حضور به هم نرسانیده و وجود خود را مدیون همراهی با شریعت می داند. علت حضور با واسطه فیلسوفان اسلامی در تبلور تصور مدنی مسلمانان، از این حیث است که فلسفه سیاسی نسبت به فقه در درجه بعدی قرار داشته و به تبع آن نیز، فیلسوفان در درجه ای دورتر از فقها در شکل دهی مناسبات قدرت نقش آفرینی کرده اند. مشکل فلسفه در ساحت علمی و اجتماعی جهان اسلام این است که بنا به طبیعت خود، دانشی نخبه گرایانه است و برخلاف معارف دینی، امتداد طبیعی در جوامع اسلامی ندارد. به همین جهت بوده است که همواره فیلسوفان برای بسط اندیشه های خود به رعایت اهل سلطه مجبور شده اند و در جایی که مسئله مشروعیت رفتارهای دولتی به میان آمده است، آنها مجلس را برای همنشینی "حاکمان و فقهاء" ترک گفته اند. به دلایل فوق، فلسفه در جهان اسلام همچون دانشی که در حاشیه مناسبات قدرت بوده، مطرح گردیده و لذا تلاش فیلسوفان نیز در مسائلی مانند مشروعیت دولتها و... بی ثمر مانده و این امر به فقها و حکمای امر واگذار شده است. (فیرحی، 1382، صص 325-330)

رابطه میان تولید دانش و ساختار قدرت در گفتمان جمهوری اسلامی ایران:

گسست گفتمانی در سال 1357 صورت بندی جدیدی از معرفت شناسی را به وجود آورد که حاصل آن زایش اپیستمه (دانش یا شناخت) متفاوتی بود که نقطه مرکزی آن را «دین باوری و معرفت» تشکیل می داد. دین باوری یا همان جهان بینی الهی بینشی است که در آن خداوند به عنوان خالق و نگهدارنده جهان متصور می شود و عالم وجود تنها به عالم مادی منحصر نمی شود و تمامی ابعاد زندگی تحت الشعاع یک متافیزیک خدا باور قرار می گیرد. با این تعریف، جهان بینی الهی گفتمان حاضر در برابر جهان بینی مادی جهان غرب قرار می گیرد که در آن تجربه و حس،

تنها راه‌های وصول به حقیقت فرض شده و در حیطة عمل نیز خواست انسان را حاکم بر طبیعت قلمداد می‌کنند. (عیوضی، 1384، ص 33).

انقلاب اسلامی ایران سعی دارد تا ماهیت کارکرد خدمت‌رسانی را تغییر داده و رهایی از دایرة حاکمیتی علم غربی را محقق سازد. در واقع هدف غایی گفتمان نوپا در این است که بتواند براساس معرفت دینی، جامعه‌ای دینی بنا نهد تا زمینه‌تکوین تمدن اسلامی مهیا شود. این معرفت تنها جنبه‌های شناختی و فلسفی را در برنمی‌گیرد بلکه به شکل انضمامی در قالب علوم مختلف نیز نمود می‌یابد. (ویسی، 1384، ص 15).

بنابراین، هدف گفتمان جدید، ایجادفاعل اخلاقی مبتنی برایدئولوژی اسلامی است. از دیدگاه گفتمان فوق، حوزه‌ علوم به طور خاص علوم انسانی، به جهت شورش بر عقول شهودی و روی آوردن به عقل استدلالی صرف و داده‌های حواس دچار نوعی سرگشتگی و انحطاط شده‌اند. سید حسین نصر در اثر خود از این معضل به عنوان آلودگی بشریت (Pollution of the humanities) یاد می‌کند و اظهار می‌کند که: «آن‌چه که انسان معاصر درگیر و دار این ورطه‌آشفستگی به آن نیازمنداست، اول از همه پیامی است که از مرکز می‌رسد و این پیام هنوز به شکلی زنده در سنت‌های شرقی مثل اسلام باقی مانده است.» (نصر، 1383، ص 45).

به واقع، میزان موفقیت در ترویج نگرش توحیدی و تحقق تولید علم دینی در جامعه با عوامل قدرت در جامعه اسلامی ارتباط مستقیم دارد. حال، این رابطه در گفتمان اسلامی چگونه تبیین می‌شود؟ همان‌گونه که قبل از این بدان پرداختیم وظیفه دانش سیاسی گفتمان (فقه سیاسی) ایجاد فاعل مورد نظر خود است؛ بنا بر این حیث، رابطه سوژه و قدرت یکی از موضوعات محوری در مطالعات گفتمانی به حساب می‌آید. در این مورد حداقل دو رویکرد و نگرش وجود دارد. در رویکرد اول، این رابطه جبری و یک‌سویه است و گروه‌های قدرتمند جامعه ذهنیت این سوژه‌ها را به نحوی موفق شکل می‌دهند؛ اما در رویکرد دوم، رابطه یاد شده، باز است. به طوری که سوژه‌ها امکان مقاومت در برابر معانی مرجع گفتمان‌های حاکم را دارند، از این رو باز تولید امری از پیش معین نیست. هر چند که رابطه گفتمان‌های قدرت و سوژه‌ها رابطه‌ای یک‌سویه نیست؛ اما مفهوم دسترسی گفتمانی، حداقل در شرایط برخی جوامع نظیر جامعه ایرانی بسیار اساسی است. به عبارت دیگر، فارغ از دغدغه‌های نظری، باید رابطه میان گفتمان‌های حاکم و سوژه‌ها را به نحوی تجربی آزمود. یکی از پرسش‌های اساسی در مطالعات قدرت، نحوه‌تکوین ذهنیت سوژه‌های اجتماعی است. تا آن‌جا که به رابطه سوژه و قدرت مربوط می‌شود، این شکل‌گیری با ظهور یا تداوم نوع خاصی از ذهنیت ارتباط پیدا می‌کند که چه بسا، هژمونی گروه یا گروه‌های خاصی را تحکیم بخشد. این همان فرایندی است که از آن به تولید یا باز تولید هژمونی مثبت یاد می‌کنیم. تلقی حاکم در مطالعات جامعه‌شناسی آن است که باز تولید هنجارین سلطه (Normative reproduction

(of domination) و هژمونی، مستلزم گفتمان‌های ایدئولوژیک است. گفتمان‌های ایدئولوژیک، مجموعه رمزهایی است که سوژه‌های اجتماعی، از طریق آن، زندگی خود و جایگاهشان در مناسبات اجتماعی را معنا می‌کنند. [برای بحث مفصل در این مورد ن ک: تری ایگلتون: 1381] از این حیث، براساس نظریه‌ی باز تولید که ناظر بر مسئله‌ی معنا و تکوین ذهنیت افراد است، گروه‌های قدرتمند جامعه تلاش می‌کنند تا فرایند معنا سازی و شکل‌گیری ذهنیت افراد را از طریق کنترل فرایندهای شکل‌گیری گفتمان‌های ایدئولوژیک در جامعه کنترل کنند. (ایگلتون، 1381، ص 27).

اما در تحلیل چگونگی و میزان موفقیت گفتمان‌های ایدئولوژیک در باز تولید روابط هژمونی، تفاوت‌های زیادی در بین نظریه پردازان دیده می‌شود. این دیدگاه‌ها بر اساس میزان خود آئینی سوژه در برخورد با متون ایدئولوژیک، به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند:

1- دیدگاه‌هایی که برداشتی منفعل از سوژه دارند. بر اساس این دیدگاه‌ها، سوژه‌های اجتماعی طی عملکرد موفق ایدئولوژی‌ها شکل می‌گیرند و خواسته‌های ایدئولوژیکی را درونی می‌سازند. نظریه‌ی ایدئولوژی آلتوسر، مکتب فرانکفورت، نظریه‌ی اقتصاد سیاسی در تحلیل فرهنگ عامه و نظریه‌ی فرهنگ توده‌ای در این دسته قرار می‌گیرند. (استریناتی دومینیک، 1380).

2- دسته دوم شامل دیدگاه‌هایی است که تصور سوژه منفعل را به کنار نهاده و برای وی نقشی فعال در مواجهه با گفتمان ایدئولوژیک قائل‌اند. این دسته بر مفهوم مقاومت (Resistance) و مخاطب فعال تأکید دارند. در ادامه، ضمن ارائه خلاصه‌ای از رویکردهای مهم در این دو دسته به تحلیل آن‌ها پرداخته می‌شود.

نظریه‌ی آلتوسر درباره‌ی ایدئولوژی و باز تولید به ویژه در مقاله‌ی مشهور وی "ایدئولوژی و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت" (1971) مطرح شده است که در آن به چگونگی تکوین ذهنیت افراد می‌پردازد. این مقاله از مناظر مختلف و با تکیه بر پرسش‌های متنوع بازخوانی شده است. [ن ک: پین مایکل 1381 و دایان مک دانل 1380]. [

در نظریه‌ی آلتوسر چگونگی شکل‌گیری سوژه‌های انسانی با مفهوم باز تولید شرایط تولید همبسته است. به این معنا که هر صورت بندی اجتماعی باید شرایط تولید خودش یا به عبارت دیگر، نیروهای تولیدی و روابط تولیدی موجود را بازتولید کند. تداوم اطاعت و پیروی از قواعد نظم موجود از جمله مهمترین ابعاد شرایط مذکور است. اما دستگاه‌های ایدئولوژیک، دستگاه‌های خاصی هستند که در نگاه اول نهادهایی تخصصی و مجزا از دستگاه‌های دولت به نظر می‌رسند. دستگاه‌های مذهبی، دستگاه‌های آموزشی (نظام آموزشی خصوصی و دولتی)، دستگاه خانواده، دستگاه حقوقی، دستگاه‌های مربوط به نظام سیاسی (شامل احزاب مختلف)، رسانه‌های ارتباط جمعی (روزنامه، رادیو،

تلویزیون و... دستگاه‌های فرهنگی (ادبیات، هنر، ورزش هاو...) فهرست مورد نظر آلتوسر از این دستگاه هاست. (آلتوسر، 1971، ص 143).

اما مهمترین تز آلتوسر، نحوه عملکرد ایدئولوژی در بازتولید شرایط هژمونی را بیان می‌کند. چگونه سوژه‌های فردی در ساختار ایدئولوژیکی بر ساخته می‌شوند؟ چگونه ایدئولوژی باوری از خود یا سوژه را پدید می‌آورد؟ آلتوسر در پاسخ استدلال می‌کند که "ایدئولوژی، افراد عادی را به مثابه سوژه‌ای خاص [فردی] خواند." کارکرد تمامی ایدئولوژی‌ها آن است که افراد عادی (Individuals) را به سوژه مورد نظر خود تبدیل می‌کنند. از این رو، هر فردی به منزله سوژه ای خاص در نظامی از ایده‌هایی خاص نام‌نویسی می‌شود. از مفهوم فراخوانی یا استیضاح ایدئولوژی به معنای عام که امری ابدی است، چنین پیداست که نمی‌توانیم از قلمرو هژمونی ایدئولوژیک خارج شویم. از آنجا که ایدئولوژی قبل از ما وجود دارد، ما عاملان اجتماعی، سوژه‌هایی - در - ایدئولوژی هستیم، به طوری که ذهنیت و دانش روزمره ما برای زندگی، فقط در ایدئولوژی ای شکل می‌گیرد که از قضا، گروه‌های مسلط به دلیل در اختیار داشتن منابع مادی، بر نحوه تولید، عملکرد و تاثیر آن بر منابع فکری مردم کنترل می‌کنند. به نظر بوردیو نیز (1977) تحلیل مکانیسم‌های عینی ایجاد و پنهان‌سازی روابط ماندگار سلطه و قدرت، امری اساسی است؛ چون مقدمه فهم کامل تفاوت ریشه‌ای میان دو شکل بازتولید هژمونی مثبت است. به طور خلاصه، در روش اول تداوم روابط سلطه، فرد یا گروه مسلط، آشکارا از اجباری اقتصادی (مثل قرض دادن) یا اجبارهای فیزیکی استفاده می‌کند. بوردیو این شیوه را خشونت آشکار (Overt violence) می‌خواند. روش دوم حفظ سلطه، مبتنی بر استفاده از اجبارهای احساسی (Affective) و اخلاقی است که بوردیو از آن به خشونت نمادین (Symbolic Violence) (این بحث بوردیو یادآور مفهوم هژمونی گرامشی از یک طرف و قدرت انضباطی میشل فوکو از طرف دیگر است. در هر دو مورد قدرت از طریق یا با میانجی‌گری ابژه‌های قدرت، اعمال می‌شود) یاد می‌کند. قدرت نمادین، ابزار اعمال خشونت پنهان در جوامع است: " قدرتی نامرئی که فقط با همدستی کسانی اعمال می‌شود که نمی‌خواهند بدانند منقاد این قدرت اند یا این که خود آنها چنین قدرتی را [برخود] اعمال می‌کنند. " (بوردیو، 1997، ص 164).

این نوع خشونت به فرایندهایی اشاره دارد که بر اساس آنها نظم اجتماعی به جای آن که از طریق کنترل اجتماعی مستقیم و اجباری برقرار شود، با دخالت سازوکارهای غیر مستقیم فرهنگی و... حاصل می‌شود. این مفهوم ناظر بر تحمیل نظام‌های نمادی و معنایی بر گروه‌ها یا طبقات اجتماعی است به طوری که، چهره‌ای مشروع و مقبول از این معانی عرضه می‌کند. کارکرد این شیوه مقبول سازی نمادها و معانی در جامعه، پنهان ساختن مناسبات قدرتی است که عامل اجرای موفق این تحمیل است و از این رو، این مناسبات با دخالت فرهنگ بازتولید می‌شوند.

به طور کلی، مطالعات مقاومت در زندگی روزمره در دو سنت کلی دنبال می شود.

- 1- مطالعاتی که به سنت هال و مدل رمزگذاری و رمز گشایی وفادار مانده است.
- 2- مطالعاتی که از این مدل دور شده و بر دیدگاه های پسا ساختار گرا تأکید بیشتری دارند. (آزاد ارمکی و رضائی، 1385، صص 126-152).

این دو سنت را می توان بر مبنای خاستگاه استراتژی های مقاومت از یکدیگر متمایز ساخت. در سنت اول استراتژی مقاومت جزئی از ویژگی های مخاطب و موقعیت اجتماعی وی محسوب می شود. در حالیکه، در سنت دوم تأکید بر ابهام و چند معنایی متن است. به عبارت دیگر، در این سنت، متن از ابهامی برخوردار است که امکان قرائت های گوناگون و گاه متعارض را فراهم می سازد. (ترنر، 2002، ص 95).

در این برداشت، توان بالقوه برای مقاومت، جزئی از ویژگی های متن محسوب می شود. متن متضمن معانی فراوانی است که از "قرائت مرجح" (مورد نظر تولید کنندگان) فراتر رفته و بنابراین، معانی و لذت های گوناگونی راموجب می شود. مقاله استوارت هال (1378) یکی از نقاط عطفی است که در آن جدایی از الگوهای ارتباطات آمریکایی و زیباشناختی و تصور مخاطب منفعل اتفاق می افتد. در الگوی مذکور، رابطه ای یک طرفه از منبع پیام به سوی گیرنده برقرار است. در مدل هال گردش معنا در گفتمان تلویزیونی از طریق سه برهه یا لحظه (Moment) مجزا صورت می گیرد. هر یک از این برهه ها مقام و شرایط وجودی مستقل دارند. در ابتدا، حرفه ای های رسانه ها، گفتمان های معناداری را تولید می کنند و در آن معانی مرجح خود را قرار می دهند. این کار از طریق تبدیل یک رویداد "خام" به یک "داستان" صورت می گیرد. در این برهه از مدار، محدوده ای از شیوه های نگاه به جهان یا ایدئولوژی های خاصی برجسته می شوند. (درباره تکنیک های مرجح سازی پیام های خاص تلویزیونی ن ک: فیسک، 1994).

در این قسمت، ساختارهای نهادی پخش برنامه، ابزارها، زیر ساخت های فنی و روابط سازمان یافته تولید برای ساخت پیام لازم اند. پس از آن که روابط نهادی اجتماعی تولید در قالب گفتمانی زبانی درآمد، بخش دوم مدار شروع می شود که در آن قواعد صوری گفتمان و زبان مسلط اند. این در حالی است که در برهه اول نوع نگاه ترجیحی یا ایدئولوژی تولید کنندگان مسلط است. هال دو نکته اساسی را در مورد این بخش یادآور می شود. اول این که، زبان، ابزاری آئینه سان برای بازنمایی شفاف واقعیت بیرونی نیست. امر واقع فقط از طریق صورت های گفتمانی قابل درک است. دوم، هال بر خصلت چند معنایی (Polysemic) زبان تأکید می کند. تأثیر تمایز دو سطح معنایی (Denotation) و مضمونی (Connotation)، از زبان شناسی ساختار گرا، و چند آوایی بودن زبان، در نظریه ولوشینف، بر هال واضح و روشن است. به نظر هال، صورت بندی گفتمانی برای برداشت های مختلف باز (Open) است. اما هال تأکید دارد که چند معنایی بودن را نباید با کثرت گرایی

یکسان فرض کرد. (این همان نقد هال بر چرخش گفتمانی لکلاووموفه است.) هر جامعه/فرهنگی با درجات متفاوتی از حصار بندی، تمایل دارد طبقه بندی های خود از جهان اجتماعی، فرهنگی و سیاسی را تحمیل کند. این طبقه بندی ها نظم فرهنگی مسلطی را تشکیل می دهند که البته نه مبتنی بر هم‌نواپی و نه بدون رقیب است. (به هال، 1996، ص 25 و استیونسن، 1995، صص 38-39).

سرانجام، در بخش سوم رمز گشایی (Decoding) توسط مخاطبان، احتمالاً انواع دیگری از شیوه های نگرستن به جهان (ایدئولوژی ها) دخالت می کنند که لزوماً منطبق با گفتمان های مرجح و مسلط در بخش اول (سطح معنایی 1) نیست. هر چند مخاطب نه با رویدادی خام، بلکه با رویدادی گفتمانی مواجهه می شود که در قالب داستانی ویژه درآمده است؛ اما، تکمیل و کار آمد ساختن مدار نیازمند آن است که گفتمان به رویه های اجتماعی ترجمه شود. اگر هیچ معنایی گرفته نشود، هیچ مصرفی نمی تواند وجود داشته باشد. حتی اگر معنا به عمل پیوند نخورد، هیچ تأثیری ندارد. (هال، 1996، 121).

اما هال معتقد است در این بخش (سطح معنایی 2) تولید دیگری اتفاق می افتد که از قضا، تا حد زیادی خارج از کنترل تولید کنندگان بخش اول است. سریال تلویزیونی "دوراهی" از اولین کارهایی بود که مدل هال را تأیید می کرد. به علاوه، آثار متعدد دیگری از ایده قدرت مخاطب در برخورد با متن حمایت کردند: آثار فیسک، ین انگ (1985)، جاننیس زد وی (1987)، جان تولوچ (1986)، آلبرت موران (1986)، باب هاج و دیوید تریپ (1986) از جمله این آثار است. (ترنر، 2002، ص 119).

دیوید مورلی و شارلوت برانزدون (1978) در برنامه تلویزیونی "نیشن واید" ابتدا با استفاده از تحلیل متن به کشف رمزها و کدهایی پرداختند که این برنامه را در معرض دید تماشاگران خود قرار می داد. در این مرحله آن ها مؤلفه های اصلی چگونگی مخاطب قرار دادن تماشاگران این برنامه را بیرون کشیدند. این همان رمز مرجح یا مسلطی است که در مدل هال ساختار معنایی یک خواننده می شود. آن ها سپس به مصاحبه با تماشاگرانی پرداختند که در شرایطی غیر از محیط تماشاگری طبیعی چند بخش از این برنامه را تماشا کردند. مورلی با این تحقیق در صدد آزمون نظریه هال برآمد. وی بر آن بود که در یابد "چگونه تفسیرهای فردی از متون تلویزیونی به موقعیت اجتماعی آن ها که صرفاً هم طبقه نیست بستگی دارد؟" چنین رویکردی فرضیه های نظریه جامعه توده ای و نظریه تأثیرات را رد می کند. بر اساس این آراء مخاطبان منفعل بوده و امکانی برای مقاومت آن ها وجود ندارد. (آزاد ارمکی و رضائی، 1385، صص 40-50).

مورلی بحث خود را حول سه محور خلاصه می کند:

1- تولید پیامی معنادار در گفتمان تلویزیونی امری پروپلماتیک است. رویدادی مشابه را می توان به اشکال مختلف رمز گذاری کرد.

2- در ارتباطات اجتماعی، پیام ها شکل و ساختاری پیچیده دارند؛ از این رو همیشه توان بالقوه برای خوانشی متنوع دارند. هر چندکه پیام ها قرائتی را مرجح می سازند؛ اما برای خوانش های متنوع همواره به صورت باز هستند. این خصلت چند معنایی پیام را می سازد.

3- دریافت معنای پیام عملی پروپلماتیک است. پیامی که به یک شیوه رمز گذاری شده امکان خوانش متنوع را با خود دارد.

تحقیق مورلی، گرچه مواضع سه گانه رمزگشایی در مدل استوارت هال را تأیید می کند ولی بر متن تأکید فراوان داشته و به نحوه خوانش متن توسط مخاطب پرداخته است؛ اما مورلی در کار اخیرتر خود یعنی تلویزیون خانواده (1986) به فرایندهای اجتماعی می پردازد که طی آن عمل تماشاگری اتفاق می افتد. وجه متمایز آثار مورلی را می توان در ملاحظات روش شناختی آن دانست. وی در نیش واید به بسط تجربی مدل استوارت هال، با تأکید بر تحلیل متن می پردازد و در تلویزیون خانواده از تحلیل متن دور شده و به مورد پژوهی می رسد. اصالت نظری و مفهومی مشخصی در باب مقاومت در آثار وی دیده نمی شود. در واقع، کار مورلی ارائه تجربی مدل نظری هال است که البته بر مفهوم مقاومت تأکید فراوان دارد. (آزاد ارمکی و رضائی، 1385، صص 40-45).

تا این جا به آثاری پرداخته شد که استراتژی های مقاومت در برابر متن را جزئی از ویژگی های مخاطب و زمینه اجتماعی وی تلقی می کنند؛ اما تحلیل های دیگری وجود دارد که مبنای مقاومت را جزئی از ویژگی متن می دانند. در این دیدگاه متن سرشار از معانی مختلفی است که از مرزهای قرائت مرجح مورد نظر تولید کننده فراتر می رود و به خواننده فرصت می دهد تا متن را به نحوی دیگر بخواند. این گروه بر چند معنایی، ابهام متن و چندگانگی خوانش ها تأکید دارد. نتیجه این که ناگزیر متن، در تحمیل معنایی مرجح بر مخاطبان خود موفق نیست. به علاوه، در این رویکرد، متن فقط به تولید معنا منجر می شود بلکه لذت های گوناگونی را پیش روی خواننده قرار می دهد. از این رو، رابطه متن و خواننده به تبادل معنا محدود نمی شود، بلکه منظر تازه ای از این رابطه گشوده می شود. در رویکرد هال و مورلی به مفهوم لذت اشاره ای نمی شود یا حداقل، نقش محوری در این رویکرد ندارد. چند معنایی ابهام و لذت های حاصل از متن را با توجه به آثار فیسک پی می گیریم. آثار فیسک به طور کلی دو موضوع مهم را برجسته می سازند: تولید معانی ایدئولوژیک توسط فرادستان و مصرف توام با مقاومت و طفره آمیز (Evasive) مخاطبان. در فرهنگ تلویزیون (1987) به توضیح روش هایی می پردازد که رسانه ای مثل تلویزیون واقعیت را تولید می کند. این برخلاف

دیدگاه‌هایی است که رسانه‌ها را واسطهٔ بازتاب صرف واقعیت می‌دانند. تولید معنای ایدئولوژیک در نظریهٔ فیسک به معنای پذیرش رویکرد جبرگرایی آلتوسر نیست. فیسک با مفهوم هژمونی گرامشی بیشتر موافق است تا چارچوب نظری آلتوسر، که بر اساس آن سوژه‌های ایده‌آل در مواضعی که ایدئولوژی می‌سازد، قرار گرفته و بر مبنای آن عمل می‌کنند. فیسک در فرهنگ تلویزیون بر ساختن واقعیت توسط رسانه‌هایی مثل تلویزیون را امری گفتمانی در نظر می‌گیرد که خود محصول جامعه و مناسبات سیاسی قدرت در یک جامعه است. فیسک استدلال می‌کند که گفتمان همواره از یک نقطه یا مرجعی سیاسی، اجتماعی منشأ می‌گیرد و همیشه در خدمت گروه‌هایی است که حول این مرجع عمل می‌کنند. نقش این گفتمان‌ها، بدیهی‌سازی و طبیعی‌سازی ساختن درک و معنای گروه‌های یاد شده از واقعیت است. (آزاد ارمکی و رضائی، 1385، صص 47-42).

پس در مواجهه با یک متن، اگر بپرسیم چه منظر یا نگاهی به جهان اجتماعی در این متن ارائه شده کافی نیست، بلکه این سؤال نیز مهم است که این منظر متعلق به چه کسانی است که به طور ضمنی یا حتی آشکارا در متن برجسته شده است. به نظر (فیسک، 1994، صص 42).

دانستن این نکته بسیار مهم است چون در جوامع صنعتی منابع و قدرت اجتماعی به شکلی نابرابر توزیع شده است. "قدرت گفتمانی یا همان قدرت بدیهی‌سازی درک مبتنی بر طبقه از واقعیت" به گروه‌هایی تعلق دارد که قدرت اقتصادی را نیز اعمال می‌کنند، اما اعمال قدرت گفتمانی برخلاف قدرت آشکارا اقتصادی، پنهان و نامحسوس بوده و خود را جزئی از عقل سلیم، معصوم و طبیعی نشان می‌دهد. هر چند فیسک وجود رمزها و معانی مسلط در متون را می‌پذیرد؛ اما عملکرد آن را قطعی و یک طرفه نمی‌داند. شاید ایدئولوژی از طریق واسطه‌های اجتماعی و متنی سعی فراوان داشته باشد تا سوژه‌های مطبوعی را تولید کند. اما، موفقیت کامل هرگز حاصل نمی‌شود. (آزاد ارمکی و رضائی، 1385، صص 48-44).

یک دلیل برای عدم توفیق ایدئولوژی در ساخت موفق ذهنیت مخاطبان این است که سوژه اجتماعی تاریخمند است و در یک صورتبندی اجتماعی خاصی زندگی می‌کند؛ یعنی ترکیبی از طبقه، جنسیت، سن، منطقه و سایر واسطه‌های اجتماعی است. در واقع، سوژه به واسطهٔ تاریخ فرهنگی پیچیده‌ای بر ساخته می‌شود که هم اجتماعی و هم متنی است. (فیسک، 1994، صص 62).

به این ترتیب، معنا محصول متن به تنهایی نیست. معانی به طور اجتماعی و از تعامل متن و خواننده‌ای حاصل می‌شود که موقعیتی اجتماعی را در جامعه اشغال می‌کند. این نظریهٔ که فیسک از آن به "نظریه تعین اجتماعی معنا" یاد می‌کند، تعین مکانیکی و یک طرفهٔ معنا را انکار می‌کند. معانی که خواننده از متن استخراج می‌کند حاصل تلاقی تاریخ اجتماعی وی با نیروهای اجتماعی ساخت یافته در درون متن است. لحظهٔ قرائت، لحظهٔ برخورد گفتمان‌های خواننده با گفتمان‌های

درون متن است. هرگاه که این گفتمان ها، منافع و دغدغه های متفاوتی داشته باشند، خوانش متن، این تضادها را احیا می کند که البته نتیجه آن از قبل مشخص نیست. همان طور که گفته شد، فیسک بر چند معنایی و ابهام متن و توان آن در برانگیختن معانی و لذت های مختلف نیز تأکید دارد. یکی از مفاهیم فیسک در این مورد "مازاد نشانه ای" متون به معنای کثرت خوانش های ممکن و حضور معانی متنوع در متن است. این معانی اضافی مطلوب نیروهای مسلط نیست چون معانی مرجح و مورد نظر تولید کنندگان را به چالش می کشند. به نظر فیسک، نه وحدت و یکپارچگی ایدئولوژیکی بلکه "مازاد نشانه ای" ویژگی اشکال فرهنگی عامه است. این مازاد نشانه ای هم اقبال و توجه عمومی و هم واکنش های غیر منتظره به فرهنگ عامه را تبیین می کند. به این ترتیب فیسک در فرهنگ تلویزیون (1994) استدلال می کند که چرا همیشه بین عمومیت و اقبال عمومی (Popularity) برنامه های تلویزیونی و وحدت ایدئولوژیکی تناظری ضروری وجود ندارد. متون فرهنگ عامه از جمله متن تلویزیونی که مورد تأکید فیسک است متونی باز هستند. این گشودگی (Openness) و تناقضات درون متن فرهنگی، سبب می شود تا متن در فرهنگ شفاهی گروه های مختلف اجتماعی و به شیوه های گوناگون جریان یابد. اساساً عمومیت متن فرهنگی در بین مخاطبان گوناگون آن به توانایی متن در ادغام و در برگرفتن خرده فرهنگ های مختلف بستگی دارد. عمومیت، فعالیت مخاطب و چند معنایی، مفاهیمی متقابل و به هم پیوسته هستند. (آزاد ارمکی و رضائی، 1385، صص 50-45).

به طور کلی در این گفتار به نظریه هایی چند راجع به چگونگی شکل گیری رابطه میان قدرت و ذهنیت (سوژه) اشاره شد. در برخی از این نظریه ها بر تکوین جبری ذهنیت سوژه های اجتماعی تأکید شده است. مشکل اساسی نظریه های یاد شده آن است که راه حل مناسبی برای چگونگی دخالت سوژه های اجتماعی در تحولات و تغییرات اجتماعی ارائه نمی کنند. دسته دوم شامل نظریه هایی است که باب مقاومت را بسته نمی بینند؛ اما مشکل اساسی آن ها (به غیر از گرامشی و استوارت هال) این است که اولاً به شدت متن محور بوده و تولید و باز تولید تسلط و هژمونی از یک سو و مقاومت احتمالی در برابر آن را به متن نسبت می دهند. ثانیاً براساس این دسته از نظریه ها، مقاومت در برابر قدرت متنی اجتناب ناپذیر است و گریزی از آن نیست. این مسئله به ویژه زمانی که خاستگاه مقاومت به متن و ابهام های آن نسبت داده می شود شدت می یابد. این نظریه ها را تا آن جا که به نحوه مواجهه مخاطبان با برنامه های تلویزیونی بر می گردد می توان از منظری دیگر هم نقد کرد. پرسش این است که تحت چه شرایطی امکان مقاومت در برابر متون تلویزیونی ظاهر می شود؟ آیا صرف این که گفتمان تلویزیونی را دارای ابهام و چندگانگی بدانیم مقاومت به نحو گریز نا پذیری خود را نشان می دهد؟ به نظر می رسد که ظهور یا عدم ظهور مقاومت به عوامل برون متنی

دیگر، در جامعه بستگی دارد. در اساس این موضوعی از پیش معین نیست، بلکه امری تجربی است که باید مورد بررسی قرار گیرد. (آزادارمکی و رضائی، 1385، صص 42-50).

این نکتهٔ درستی است که سوژه‌های اجتماعی از جمله مخاطبان تلویزیونی، متون را با تکیه بر مواضع سوژه‌ای (خواستگاه‌های درونی) و موقعیت ساختاری (دیدگاه‌های مبتنی بر جایگاه‌های اجتماعی) خود قرائت می‌کنند. البته این نکتهٔ درستی است که در صورت حضور گفتمان‌های مختلف در دسترس مخاطب، اصل با تعارض گفتمان هاست. به این معنا که گفتمان‌ها هرچه بیشتر تلاش می‌کنند خود را در معرض مخاطبان قرار دهند تا متن با تکیه بر آنها قرائت شود؛ اما نکته این جاست که آیا همهٔ افراد به یک نحو به گفتمان‌های مختلف دسترسی دارند؟ با توضیحاتی که قبل از این به آن پرداخته شد می‌توان به این فهم نائل آمد که در گفتمان جمهوری اسلامی ایران نیز؛ همچون گفتمان‌های دیگر، پنهان‌سازی و بازتولید روابط قدرت امری اساسی است. در واقع، تولید مشروعیت برای یک نظام سیاسی از اهم‌الوئیت‌های آن گفتمان در مانایی و پایداری قدرت (به معنای عام آن) است. طبق تئوری‌های فرا اثباتی دربارهٔ مفهوم قدرت؛ در این راستا؛ قدرت با دانشی قرین می‌شود که در ابتدا مسئلهٔ فوق را برای بازتولید اثرات روابط قدرت، حل کند. این رابطه در گفتمان جمهوری اسلامی ایران بر عهدهٔ فقه سیاسی است. شایان ذکر است که در تشریح ابعاد فقه به این نکته هم اذعان داشتیم که بنا به شرایط تکوین فقه (به معنای عام آن)، فقه سیاسی نیز همواره پا به پای فقه رشد کرده است. آنچه که امروزه در مباحث فقهی محوریت مرکزی دارد، بحث اجتهاد در فقه است. اجتهاد به عنوان یکی از باب‌های اصلی فقه، مسئول تولید احکام برای مانایی روابط قدرت و تربیت فاعل اخلاقی است. پنهان‌سازی چهرهٔ قدرت و ایجاد فاعل اخلاقی، خود مستلزم تولید مفاهیم و ایدئولوژی خاص بوده و دانش در این راستا، مسئول فراخوانی از تمامی سوژه‌های اجتماعی (سوژهٔ عادی) و تبدیل آن به سوژه‌های مورد نظر خود است؛ اما از آن جایی که تمامی ابعاد ایدئولوژی در جامعه پخش است گروه‌های در اختیار دارندهٔ دانش و قدرت، وظیفهٔ کنترل بر آن‌ها را در اختیار دارند (که از آن به عنوان قدرت انضباطی یا قدرت نمادین یاد شد). همان‌طور که انتظار می‌رفت، در راستای مقبول‌سازی نمادها و پنهان‌سازی مناسبات قدرت، روابط دیالکتیکی میان دانش و قدرت در نظام جمهوری اسلامی ایران شکل می‌گیرد. این محوریت (استخوان بندی نظام)، طبق راهنمون سلبی لاکاتوش و محور مطالعات فوکو، ناپستی دچار تغییر و تحول شود. مسئولیت محافظت از لایهٔ درونی نظام را کمر بند محافظ (احکام لایتغیر الهی، قوانین اساسی) بر عهده دارد. گفتمان در راستای ایجاد فاعل اخلاقی نیاز به استفاده از ابزارهای در دسترس قدرت داشته و نظام سیاسی نیز این ابزارها را در اختیار دانش قرار می‌دهد. در این تحقیق، سعی بر آن است که در راستای اثبات فرضیهٔ اصلی پژوهش، روند ذهنیت بخشی به فاعلین اجتماعی و ایجاد مشروعیت از طریق انتقال مفاهیم در رسانه توضیح داده شود. طبق توضیحات پیش فرض در بحث مفاهیم موجود

در ارتباطات، پیام‌ها از طریق صدها جزء ترکیبی (علائم، رمزها، معانی) به مخاطب رسانده می‌شود. هدف پیام ارسالی از سوی مجرای ارتباطی (رسانه)، تغییر حالات قبلی مخاطب در راستای اهداف گفتمان است. پس از دریافت پیام از سوی پذیرنده یا مخاطب مورد نظر گفتمان، وضعیت فرد نسبت به جایگاه قبلی خود تغییر می‌کند. در واقع، پیام‌ها رابطه فرد با دیگر افراد جامعه را معین نموده و فاعل اجتماعی را در راه سازگاری با محیط و رسیدن به افق‌های جدید یاری می‌رسانند. پس از تولید و ارسال پیام و معانی خاص از سوی پایگاه‌های تولید دانش، تغییرات زیر در سوژه‌های اجتماعی به وقوع می‌پیوندد: فرد مخاطب بلافاصله پس از دریافت پیام به ایجاد یک تغییر رضایت داده و جزئی از پذیرندگان اول یا نوآوران پیام محسوب می‌شود. در این گونه تغییر گرایش ما شاهد حرکت سوژه از قطب منفی به قطب مثبت در گفتمان می‌باشیم. البته برخی از پذیرندگان پیام به جهت مشابهت در متن پیام و خواسته‌های درونی، تنها از یک گرایش مثبت به سوی گرایش مثبت بالاتر به حرکت در می‌آیند. با این حال اشاره به این مطلب، ضرورت دارد که تغییر گرایش در نوآوران تنها تا زمانی ماندگاری و ثبات خواهد داشت که رهبران عقاید مختلف نیز به جمع نوآوران بپیوندند؛ زیرا حضور آن‌ها، اندیشه و پیام ارسالی از سوی گفتمان برای تمامی نفوس جامعه را موجه ساخته و فرایند پذیرش را تشدید خواهد کرد و در غیر این صورت روند امور عقیم خواهد ماند. با تأثیر پیام در گروه‌های نوآور و رهبران ذی نفوذ در جامعه، جمع‌کثیری از مردم نیز به سمت تغییر فوق به حرکت در خواهند آمد و تنها در این میان گروهی از واپس‌مانده‌ها و افرادی با گرایش‌های خنثی، در بی‌تغییری یا عدم بروز تمایلات کنشی مثبت یا منفی خواهند ماند و احتمال دارد که با روند گسترش انتقال مفاهیم به سوی یکی از تغییرات گرایشی (رهبران، نوآوران یا اکثریت) رهنمون بشوند. تنها گروهی که در مقابل مفاهیم گفتمان و پیام‌های ارسالی، مقاومت خواهند کرد، جان‌سختان یا مخالفان گفتمان هستند.

همان‌گونه که در تئوری‌های فرا اثباتی از قدرت آمد، ظهور مقاومت از ویژگی‌های اصلی تحرک و سیالیت قدرت است و اقناع مخالفان نیز باید از مجاری تولید دانش صورت پذیرد. در پایان متذکر می‌شود که در جامعه ایران، تلویزیون رسانه‌ای قدرتمند و تقریباً بی‌رقیب در عرصه گفتمانی است و می‌توان گفت که بخش زیادی از مردم ایران تنها به گفتمان‌های تلویزیونی دسترسی دارند؛ البته مفاهیم و عناصر گفتمانی انتقال داده شده از طریق رسانه جمعی، از طریق رسانه‌های دیگر نظیر مجالس وعظ و مذهبی تقویت می‌شود.

نتیجه‌گیری:

بی‌شک باید اظهار داشت که اندیشه سیاسی تشیع در چهارچوب "اجتهاد" شکل گرفته و تحقق یافته است. در گفتمان جمهوری اسلامی ایران نیز اجتهاد به عنوان مرکز دانش فقه اسلامی، همواره مسئولیت تفسیر نصوص دینی و تولید احکام جدی برای زندگانی سیاسی مسلمانان را برعهده داشته

است. اجتهاد با تعبیر و تفاسیری که از واقعیت تولید می‌کند، با مناسبات قدرت ارتباط برقرار می‌نماید. اجتهاد نیز به نوبه خود صورتبندی‌های مختلفی دارد که هر یک از نظم‌گفتمانی خاصی تبعیت می‌کنند. مقصود از نظم نیز مجموعه‌ای از کنش‌های گفتمانی است که با شکلی خاص از روابط قدرت و نهاد دولت پیوند یافته و مرزهای مشخصی دارد. شایان ذکر است که در این میان، ساخت اجتماعی - فرهنگی جامعه ایران (بافت سنتی و مدرن)، در روند دانش تولیدی تأثیرگذار است. همان‌گونه اجتهاد از راه تفسیر نصوص دینی بر اساس پرسش‌ها و مفاهیم سنتی و مدرن، اندیشه‌های لازم را تولید می‌نماید. از مفاهیم سنتی می‌توان به امت، ولایت، فقاقت، نیابت... و از مفاهیم مدرن نیز می‌توان به حاکمیت، مشروطیت، قانون، ملت، سرزمین، حق انتخاب... اشاره داشت. دانش گفتمان (فقه) پس از ارائه پاسخ به پرسش‌های برآمده از مفاهیم سنتی و مدرن، به تولید فضاهای ایدئولوژیک برای ارائه اندیشه تولیدی می‌پردازد.

مناسبات قدرت مسئول ارائه امکانات لازم برای تولید دانش و فضاهای ایدئولوژیک برای بازتولید خود است. البته اجتهاد به معنای استنباط احکام دو مفهوم متفاوت دارد. در مفهوم عام، اجتهاد به استنباط احکام از نصوص دینی برمی‌گردد. این برداشت از اجتهاد، مفهومی بسیار نزدیک به تفسیر دارد. در حالی که، مفهوم خاص اجتهاد به جایی اشاره دارد که در آن موارد، نصوص دینی وجود ندارد و در اصطلاح به آن "اجتهاد فی ما لا نص فیه" گفته می‌شود. اجتهاد عام قدمتی به بلندای تاریخ نص دارد و به معنای خاص آن به دوران تشیع برمی‌گردد. تفاسیر ارائه شده از نصوص همواره با مکان و زمان ارتباطی تنگاتنگ دارد. در فرایند اجتهاد، عمل نسبت به نظر الویت می‌یابد و بدین ترتیب، روابط قدرت در هر عصری، نوع خاصی از قواعد را رواج و استمرار می‌بخشد. بر این اساس، اجتهاد در قالب روابط قدرت مسئول پاسخگویی به سؤالاتی است که غالباً زائیده همین روابط است و بنابراین هرگونه تغییر و تحول در ابعاد روابط قدرت منجر به تغییر در آن می‌شود. برای درک بهتر می‌توان به این مثال توجه کرد. روابط قدیم قدرت که بر اساس حکم سلطان اداره می‌شدند، همواره تداعی کننده این پرسش بودند که چه کسی باید حکومت کند؟ در پاسخ به این پرسش، ابعادی از فقه در مرکز توجه واقع می‌شدند که به امر اطاعت پرداخته‌اند. درواقع اجتهاد را نمی‌توان از بستر اجتماعی محاط بر آن تجرید کرد و نقش روابط قدرت را به عنوان اساسی‌ترین عنصر این محیط در تکوین و تحول آن نادیده گرفت. موضوع اجتهاد در گفتمان جمهوری اسلامی ایران نیز از این قاعده مستثنی نبوده است. اجتهاد در گفتمان جدید متأثر از روابط قدرت بوده و با فضاهایی که قدرت در اختیارش می‌گذارد، به رشد و تکامل خود دست می‌یازد.

با این حال نباید از نظر دور داشت که مقابله در گفتمان‌ها از جمله عوامل بازیابی قدرت هستند و وظیفه دانش (فقه سیاسی)، اقناع مخالفان و تقابل‌کنندگان با روابط قدرت از طریق پاسخگویی به سؤالات جدید است. شایان ذکر است که دانش تولید شده، متأثر از روابط قدرت در گفتمان جمهوری

اسلامی ایران در خاستگاه و ابزارهای انتشار دانش(حوزه، دانشگاه، رسانه و.) مجوز ارائه پیدا می کنند و همین پشتوانگی قدرت از تولید دانش خاص مورد نظر خود(جهت ایجاد مشروعیت)، هم چون دوره های قبل، سبب ایجاد نوع خاصی از روابط دانش و قدرت شده است.

منابع فارسی :

- آرکلگ، استوارت، (1379) چهارچوب های قدرت، ترجمه مصطفی یونسی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبرد.

- آرکلگ، استوارت، (1385)، «سوژه و قدرت» ترجمه آزاد ارمکی و رضائی، فصلنامه علوم اجتماعی، ش 27.

- آلن اف، چالمرز، (1378)، چپستی علم، ترجمه سعید زیبا کلام، تهران: نشر سمت.

- باقری، عباس، (1382)، قدرت و حاکمیت در تاریخ اندیشه غرب، تهران: نشر نی.

- بلیک رید و ادوین ها رولد سن، (1378) طبقه بندی مفاهیم در ارتباطات، ترجمه مسعود اوحدی، تهران: سروش.

- پین، مایکل، بارت، فوکو، آلتوسر، (1382)، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.

- تاجیک، محمدرضا، (1377)، «قدرت و امنیت در عصر پسامدرنیسم» فصلنامه سیاسی و اجتماعی گفتمان.

- تورن، آلن، (1380)، نقد مدرنیته، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: گام نو.

- دریفوس هیوبرت و بل رابنیر، میشل فوکو، (1382)، فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

- استرینانی، دومینینگ/ف، (1380)، نظریه های فرهنگ عامه، ترجمه ثریا پاک نظر، تهران: انتشارات گام نو.

- ضیمران، محمد، (1380)، اندیشه های فلسفی در پایان هزاره دوم، تهران: نشر هرمس.

- عیوضی، محمد رحیم، (1384)، منابع ضرورت تولید علم فصلنامه حوزه و دانشگاه، ش 34.

- فوکو، میشل، (1383)، ارده به دانستن، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاندیده، تهران: نشرنی.

- فوکو، میشل، سیاست و عقل، (1377)، ترجمه عزت اله فولادوند، تهران: انتشارات طرح نو.

- فیرحی، داود، (1382)، دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی.

- استون، لوکس، (1370)، قدرت فرا انسانی یا شر شیطانی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: نشر مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- مک دانل، دایان، (1380)، مقدمه ای بر نظریه های گفتمان، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران: انتشارات فرهنگ گفتمان.

- کچوئیان، حسین، (1382)، فوکو و دیرینه شناسی دانش، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- تری، ایگلتون، (1381)، درآمدی برایدئولوژی، ترجمه اکبر معصوم بیگی، تهران: نشر آگاه.
- نصر، حسین، (1383)، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ترجمه ماشاءالله رحمتی، تهران: نشر سهروردی.
- هال، استوارت ، (1382) رمز گذاری، رمز گشایی گفتمان تلویزیونی، تهران: انتشارات آینده پویان.

منابع انگلیسی :

- Cuddon, j.A, (1979), A Dictionary of literary Terms(London: penguin books ltd, p.194.
- Parker, noel and stuartsim, (1997), the A. to Z Guide to modern social and political theorists (London: prentice hall, p.83.
- Ritzer, George, Sociological Theory (Singapore: University of Maryland zoo , p.60.
- Foucault, Michael, (1967) Madness and civilization (London: tavistock, p.38.