

بازخوانی روایت راوندی از تاریخ آل سلجوق بر اساس طرح

سراسرین فوکو

حبیب‌الله عباسی*

استاد دانشگاه خوارزمی، تهران

لیلا پیغمبرزاده**

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۱/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۴/۱۲)

چکیده

متن‌ها محصول اجبارهای اجتماعی و زبانی‌اند، به همین دلیل قواعد بازی را باید در کارکردهای نهادی یافت که تولیدکننده گفتمان است. بازخوانی روایت راوندی از تاریخ آل سلجوق با رویکرد تحلیل انتقادی گفتمان نشان می‌دهد که متن تولیدشده در اواخر امپراطوری سلجوقی، بازتاب مجموعه‌ای از گفتمان‌های حاکم در سراسر عصر سلجوقی است. مناسبات قدرت و مشروعیت که شاخصه گفتمان سلجوقی است، به عنوان یک اصل تعمیم‌یافته در این متن انعکاس دارد و جنبه‌های معینی از هویت اجتماعی را بازتولید می‌کند. هر یک از گفتمان‌های دینی معطوف به قدرت، گفتمان مخالف و یا گریز از مرکز و گفتمان علمی معطوف به سیاست، در صورت‌بندی گفتمانی عصر سلجوقی از عناصر گفتمان‌های دیگر کمک می‌گیرد و آنها را به شبکه معانی خود پیوند می‌زند. نهادهای اجتماعی عصر سلجوقی، حاوی تشکلهای گفتمانی ایدئولوژیکی است که از طریق نظارت سراسرین، با گروه‌های مختلف موجود در نهاد قدرت ارتباط می‌یابد.

واژگان کلیدی: قدرت، ایدئولوژی، گفتمان، فوکو، *راحة الصدور*، راوندی.

* E-mail: habibabbasi45@yahoo.com

** E-mail: l.peyghambarzadeh@yahoo.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

تحلیل انتقادی گفتمان (Critical analysis discourse)، درصدد کشف و تبیین ارتباط ساختار زبانی و دیدگاه‌های فرهنگی اجتماعی و یافتن معنا در قواعد و مؤلفه‌های شکل‌دهنده گفتمان است و «گفتمان‌ها شیوه‌های ارجاع یا ساختن دانش درباره عمل خاص هستند؛ یعنی مجموعه‌ای از تصوّرات، تصاویر، و اعمال که شیوه‌های حرف زدن درباره موضوع، فعالیت اجتماعی یا نهاد اجتماعی خاص و اشکال دانش و رفتار مرتبط با آنها را فراهم می‌کند. این صورت‌بندی‌ها یا ترکیب‌های گفتمانی (Discursive formation) تعیین می‌کنند که قالب بیانی-زبانی و نحوه عمل مناسب و نامناسب ما در باب موضوع یا فعالیت اجتماعی خاص چیست» (هال، ۱۳۹۳: ۲۴).

میشل فوکو (Michel Foucault) به‌عنوان یکی از فیلسوفان تأثیرگذار این رویکرد، در آثار مختلف خود به تعریف نموده‌های قدرت و رابطه آن با گفتمان می‌پردازد؛ از جمله وی در کتاب *مراقبت و تنبیه: تولد زندان* (Discipline and punish: The Birth of the Prison) با استفاده از طرح مراقبتی جرمی بنتم^۲، طرح نیروی نظارتی «سراسرین» (Panopticon) را برای تفهیم همه نهادهای مبتنی بر قدرت به کار می‌گیرد. به تعبیر او، «سراسرین را باید به منزله الگوی تعمیم‌پذیر عملکرد درک کرد؛ شیوه‌ای برای تبیین مناسبات قدرت با زندگی روزمره انسان‌ها» (فوکو، ۱۳۷۸: ۲۵۵).^۳ در این دیدگاه، گفتمان، بخشی از ساختار قدرت در درون جامعه تلقی می‌شود؛ زیرا کنش‌های قدرتی هستند که فعّالانه به زندگی مردمان شکل می‌دهند. طرح نظارتی فوکو سه ویژگی اصلی دارد که عبارتند از: الف) یک نظارت همه‌چیزبین نامرئی، بدون اینکه خود دیده شود، از طریق رشته‌ای از نهادهای درهم تنیده اعمال قدرت می‌کند، در عین حال که در هیچ یک از این نهادها به طور خاص خلاصه نمی‌شود. ب) سلسله ارزش‌هایی که به واسطه آن، نظم بخشیدن به مفاهیم، تجویزها و احکام از طریق گفتمان غالب اجتماعی صورت می‌گیرد. ج) ابزارهای متعددی که شخص را به یک نظارت خودانگیخته خوددوطلبانه برای حفظ نظم اجتماعی صاحبان قدرت وادار می‌کند (ر.ک؛ ضیمران، ۱۳۸۹: ۱۵۳). بر پایه این اندیشه، نهاد قدرت، چونان پدیده‌ای است که کنش اجتماعی و در اینجا ضرورتاً «تعامل کلامی» اعضای خود را تسهیل می‌کند و همزمان آن را محدود و مقید می‌سازد. از یک سو،

چارچوبی برای کنش آنان فراهم می‌آورد که بدون آن نمی‌تواند دست به عمل زند و از سوی دیگر، آنان را مقید می‌سازد که درون آن چارچوب عمل کنند. به علاوه هر چارچوب نهادی، فرمول‌بندی‌ها و نمادپردازی‌های مربوط به مجموعه خاصی از بازنمودهای ایدئولوژیک را در بر می‌گیرد؛ آن ایدئولوژی که متضمن بازنمود جهان از دید منافی خاص است و ابزار ایجاد و حفظ روابط نابرابر قدرت را در جامعه فراهم می‌کند (ر.ک؛ فرکلاف، ۱۳۷۹: ۵۳). در حقیقت، طرح نظارتی فوکو یک صورت‌بندی ایدئولوژیک گفتمانی را شکل می‌دهد که در فرایند نظم‌تعالی و طبیعی‌شدگی، به استیلای یک هژمونی (Hegemony) دست می‌یابد. هنگامی که گزاره‌هایی در باب یک موضوع در گفتمانی خاص اظهار می‌شوند، گفتمان امکان آن را فراهم می‌کند که موضوع به نحو خاصی ساخته شود و در عین حال، سایر شیوه‌های ساخته شدن موضوع را نیز محدود می‌کند (ر.ک؛ هال، ۱۳۸۶: ۶۲).

این پژوهش با جستجوی صورت‌بندی گفتمانی عصر سلجوقی، به عنوان عوامل سازنده برون‌متنی، به بازخوانی متن *راحة الصدور* راوندی می‌پردازد. در این حرکت دوسویه، توجه به مختصات فرهنگی و سیاسی عصر سلجوقی اهمیت می‌یابد. با این تحلیل، روشن می‌شود که حاکمیت مذهب تسنن و توجه و حمایت و دخالت سلاطین در مذهب و عقاید مردم، وفور علماء و مشایخ و مدارس در هر شهر، کثرت تألیف و تصنیف، شایع شدن تبلیغات و مجادلات مذهبی و غلبه افکار و تعصبات دینی و توجه شدید سلاطین به سیاست دینی و دخالت در عقاید و آرای مردم که در متون این دوره، به ویژه *راحة الصدور* بازتاب یافته است، محصول یک گزاره نیست، بلکه چندین گزاره با هم در کارند تا چیزی را شکل دهند که می‌توان آن را «صورت‌بندی گفتمانی عصر سلجوقی» نامید. این گزاره‌ها با یکدیگر سازگارند؛ زیرا هر گزاره به رابطه‌ای با تمام گزاره‌های دیگر دلالت می‌کند.

۱- پیشینه، روش و پرسش

راحة الصدور راوندی از جنبه‌های زبانی، سبک‌شناختی و نیز میزان تأثیر و تقلید از متون سلف تاریخ سلاجقه در چند مقاله مورد بررسی قرار گرفته است. مقاله‌های مهدی نوریان و همکاران وی با عنوان «بازنگری *راحة الصدور* راوندی»، مقاله سیروس شمیسا با عنوان «عیوب فصاحت در کتاب *راحة الصدور* و *آیه السرور*» و مقاله علیرضا میرزامحمد با عنوان

«امثال و حکم امام علی^(ع) در *راحة الصدور*» از این جمله‌اند. در این پژوهش، از رهگذر آرای فوکو، عوامل برونی تولید متن تاریخی *راحة الصدور* جستجو می‌شود. بازخوانی متن بر اساس رویکردهای گفتمانی می‌تواند در شناخت نوع نگاه نویسنده و جنبه‌های ایدئولوژی متن تدبیری کارآمد باشد. نگارندگان با تأکید بر نقش نهاد اجتماعی به عنوان دستگاہی از تعامل کلامی یا نظم گفتمانی محور می‌کوشد به این سؤال پاسخ دهد که با چه ابزاری یک گفتمان نهادینه می‌شود و چگونه یک ایدئولوژی با نیروی نظارتی خود، ویژگی تحمیلی خود را از دست می‌دهد و اندک‌اندک به صورت عقل سلیم غیرایدئولوژیک بازتاب می‌یابد.

۲- بررسی متن *راحة الصدور*

از جمله متونی که شیوه خاص بازنمایی نهاد قدرت را در عصر سلجوقی بازتاب می‌دهد، *راحة الصدور* اثر نجم‌الدین ابوبکر محمدبن علی بن سلیمان راوندی، دانشمند، ادیب، خوشنویس و تذهیب‌گر قرن ششم و اوایل قرن هفتم هجری است که سال ولادت او بنابر قراین، باید میان سال‌های ۵۵۰ تا ۵۵۵ هجری قمری باشد. این اثر که با نام کامل *أعلام الملوك مسمی براحة الصدور و آية السورور* (ر.ک؛ صفا، ۱۳۷۸: ۱۰۰۸) شهرت دارد، از سوی بسیاری از منتقدان (ر.ک؛ نوایی، ۱۳۸۴: ۵۱ و ریپکا، ۱۳۶۴: ۱۴۴)، به‌ویژه میرزا اسماعیل خان افشار (ر.ک؛ افشار، ۱۳۱۳: ۲۹-۳۰)، مصحح *سلجوقنامه* ظهیری سمرقندی، فاقد هر گونه ارزش تاریخی و تنها یک انتقال قلمداد می‌شود. اشارات نویسنده به *سلجوقنامه* ظهیری نیز نشان می‌دهد که این اثر به صورت یک کتاب مستقل در دسترس وی بوده است (ر.ک؛ راوندی، ۱۳۶۴: ۶۴). با این حال، نمی‌توان از ظرفیت‌های گسترده این متن غفلت نمود.

کلود کوهن، استاد تاریخ شرق و سرزمین‌های اسلامی دانشگاه پاریس، *راحة الصدور* را یکی از منابع ضروری برای نویسندگان تاریخ سلاجقه می‌داند (ر.ک؛ آژند، ۱۳۶۰: ۵۰). مطالب مندرج در این کتاب، سه برهه از تاریخ تطوّر امپراطوری سلجوق را در بر می‌گیرد که اولین دوره با مرگ ملکشاه به سال ۴۸۵ هجری قمری خاتمه می‌یابد و می‌توان آن را عصر امپراطوری سلجوقی نامید. در این باب، منبع قابل توجه دیگری همچون *تاریخ بیهقی* و *تاریخ ابن‌اثیر* موجود است که اثر دوم، اگرچه معاصر این دوره نبوده، ولی بر اساس منابع

معتبر قبلی تألیف شده است. دومین مرحله، دورهٔ میانی یا عصر سنجر است که تا سال ۵۵۲ هجری قمری ادامه دارد و بازتاب آن به طور کامل در *تاریخ ابن اثیر* و *عمادالدین کاتب اصفهانی* ثبت شده است. سومین و آخرین مرتبه، یعنی عصر انحطاط، فاصلهٔ سال‌های ۵۵۲-۵۹۰ را شامل می‌شود که برای مطالعهٔ این دوره، *راحة الصدور* راوندی بهترین منبع به شمار می‌آید (ر.ک؛ مبین، ۱۳۷۹: ۸-۱۳). اشتغال بر سه دورهٔ تاریخی و تأثیر و تقلید از مجموعهٔ متون تاریخی سلف، امکان بازنمایی صورت‌بندی گفتمانی عصر سلجوقی را در سه گفتمان برای این متن فراهم می‌سازد: گفتمان دینی معطوف به قدرت، و جریان تفکر شعری که در نهاد تصوّف تعریف می‌شود، گفتمان مخالف و یا گریز از مرکز که سهم عمده‌ای در مناسبات قدرت عصر سلجوقی دارد و در نهایت، گفتمان علمی معطوف به سیاست که با گفتمان دینی همگام است.

۱-۲) گفتمان دینی معطوف به قدرت

منظور از آراء و اندیشه‌های معطوف به قدرت، آن دسته از اندیشه‌هایی است که تضادی با قدرت سیاسی نداشته است و در کنار یکدیگر حامی و مؤید هم بوده‌اند. اندیشهٔ تصوّف و اشاعره از جمله تفکراتی هستند که به دلیل خصلت عوام‌پسندانهٔ آنها و نداشتن تضاد با قدرت حاکم، در شرایط سیاسی و اجتماعی خاص آن روزگار مجال رشد و نمود یافتند. بنابراین، گفتمان دینی تصوّف و اشاعره نقش تعیین‌کنندهٔ مهمی در تحوّل، حفظ و انتشار صورت‌بندی گفتمان سلجوقی داشته است.

۱-۱-۲) رشد و گسترش تصوّف

از جمله ابزارهای نهادینه کردن قدرت سلجوقیان، نهاد تصوّف است، البته آن بخش از تصوّف که با قدرت حاکم در ارتباط است و یا آن بخش از حیات فکری حاکم که بیشتر سعی می‌شود، به جنبه‌های مشروعیت‌بخشی حیات فکری و علمی پردازد. از آنجا که قدرت در دست شخص واحد، خود متضمّن نابرابری است، نیازمند توجیه است و مشروعیت، خود پاسخی به این نابرابری است. به طور کلی، «قدرت هنگامی مشروعیت پیدا می‌کند که فرمان و اطاعت توأم با حقّ و حقیقت تلقی شود و مردم نیز اگر این توجیه را بپذیرند، حاکمیت، مشروع می‌گردد» (آندریس، ۱۳۵۲: ۲۱۲). از سوی دیگر، چون مشروعیت به حاکم آزادی عمل می‌دهد، می‌تواند سلطهٔ آنرا درونی کند. چنین

سازوکاری اهمیت دارد؛ زیرا قدرت را خودکار و غیرفردی می‌کند. اساس این قدرت، دیگر نه بر یک شخص، بلکه بیشتر بر مجموعه‌ای از دستگاه‌ها که سازوکارهای درونی آنها مناسبات قدرت را تولید می‌کنند، استوار است (ر.ک؛ فوکو، ۱۳۷۸: ۲۵۱). به همین دلیل، توجه به امور صوفیه از دیدگاه حکومت اهمیت فراوانی دارد؛ چنان که نظام‌الملک می‌گوید: «بر پادشاهان واجب است علمای دین را حرمت داشتن و کفاف ایشان از بیت‌المال پدیدآوردن و زاهدان و پرهیزگاران را گرامی داشتن» (نظام‌الملک طوسی، ۱۳۲۰: ۷۹). سلجوقیان در چارچوب تسنن اسلامی، با ایجاد پایگاه‌هایی برای تصوف به مخالفت با نهضت اجتماعی و سیاسی تشیع پرداختند. در این راستا، نخبگان سیاسی عصر سلجوقی نیز سهم عمده‌ای داشتند. محمدبن منور در این باب می‌گوید:

«هر سال از اطراف عالم، از جمله علماء و سادات و ارباب ادوار در آن جمع می‌شدند و چون ماه رجب فرا می‌رسید، نظام‌الملک هر یک را آنچه لایق بود، معیشت می‌فرمود؛ چنان که همگان ماه رمضان مقضی‌الحاجه به دعای خیر او مشغول می‌شدند» (محمدبن منور: ۲۹۳).

توجه بیش از حدّ خواجه به جماعت متصوفه، به جایی رسید که ملک‌شاه سلجوقی به وی اعتراض کرد و او در پاسخ گفت:

«...تو که جنگیان را همه‌ساله، چندین برابر این، مال عطا می‌کنی که نیرومندترین ایشان تیغ جز به نزدیک خویش نزنند و شایسته‌تر کمان‌دار آنان نیز تابعه نیفکنند، حال آنکه من بدین مال، سپاهی مر تو را راست کنم که تیر دعا چنان به عرش درافکنند که بی حاجی به خدای دررسند. سلطان بگریست و او را گفت: این سپه انبوه کن که این اموال مال توست و این جهان رام تو» (حافظ ابرو، ۱۳۷۲: ۹۹).

این اقدامات تنها به ساختن اماکن مذهبی صوفیه و حمایت مالی آنها محدود نمی‌شد، بلکه عاملان حکومت در رفتار شخصی نیز صوفیان را حرمت می‌داشتند؛ چنان که درباره نظام‌الملک نقل می‌شود: «چون امام‌الحرمین ابوالمعالی جوینی و امام زین‌الاسلام قشیری نزد وی می‌رفتند، برمی‌خاست و به جای خویشان می‌نشاند. او اوقات بیکاری خود را در صحبت با امام‌الحرمین به سر می‌برد و ریاست مدرسه نظامیه نیشابور را به او واگذار کرد» (کانپوری، ۱۳۵۴: ۲۶).

توجه به نهاد صوفیه از سوی کارگزاران سلجوقی، از چند منظر قابل تأمل است. لمپتون می‌گوید دو گروه از طبقات مذهبی در جامعه از موقعیت و پایگاه ویژه‌ای برخوردارند: سادات و صوفیان. گروه صوفیان پیروان زیادی بین عموم مردم داشتند. گسترش تصوف و ظهور صوفیان پُرآوازه‌ای مانند ابوسعید، قشیری، هجویری، فارمدی و خواجه عبدالله انصاری در خراسان (قرن پنجم هجری) و تلاش برخی از آنان در مشروع ساختن تصوف و پیوستن آن به تسنن موجب گرایش مردم به این طریقه شد و کارگزاران سلجوقی را به پیوند با این طریقه و بهره‌برداری از آن برانگیخت. به همین دلیل، طبقه حاکم نباید از آنها غافل می‌شد، بلکه آنها را باید زیر چتر خود می‌گرفت (ر.ک؛ لمپتون، ۱۳۷۲: ۳۴۶). در عمل نیز بذل و بخشش‌های شاهانه در حق صوفیان موجب همراهی این قشر در چارچوب سیاست‌های حکومت شد. سخنان ابوالقاسم قشیری که در اصول بر مذهب اشعری و در فروع بر مذهب شافعی بود، نمونه‌ای از تصدیق و تأیید حکومت در متون صوفیه به‌شمار می‌آید.^۴ نکته دیگر اینکه «تصوف به یک معنا، پناهگاه سرخوردگان و در واقع، پوششی برای طبقات پایین و ناراضی جامعه برای ابراز مخالفت به حکومت به‌شمار می‌آمد و حکومت به این ظرفیت توجه داشت. به همین دلیل، در برابر آنها نوعی سیاست حمایت همراه با نظارت در پیش گرفت» (باسورث، ۱۳۷۸: ۱۹۵). بهره‌گیری از نفوذ معنوی مشایخ صوفیه برای مشروعیت بخشیدن به پادشاهی سلجوقی، استفاده ابراری از این طریقه، مانند فرستادن جاسوسان به گوشه و کنار کشور در جامه صوفیان و استفاده از ویژگی آشتی‌گرایانه تصوف برای همبستگی فرقه‌های اهل سنت در برابر تشیع و اسماعیلیه، از مهم‌ترین دلایل پشتیبانی حکومت از این طریقه به‌شمار می‌روند.

سیاست‌مداران سلجوقی به خوبی می‌دانستند که در عالم سیاست، ارزش سربریق شکسته کسانی مانند باباطاهر عریان از تاج کیانی کمتر نیست. از همین روی، طغرل سلجوقی در راه بغداد به همدان به دستان باباطاهر بوسه زد و پیش از گرفتن مشروعیت از خلیفه، از باباطاهر عریان مشروعیت گرفت. راوندی می‌نویسد:

«شنیدم که چون سلطان طغرل بک به همدان آمد، از اولیا سه پیر بودند: باباطاهر و باباجعفر و شیخ حمشا... کوکب لشکر بداشت و پیاده شد و با وزیر ابونصر الکندی پیش ایشان آمد و دست‌هاشان ببوسید. باباطاهر پاره شیفته‌گونه بودی. او را گفت: ای ترک! با خلق خدا چه خواهی کرد؟! سلطان گفت: آنچه تو فرمایی. بابا گفت: آن گن که خدا

می فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾. سلطان بگریست و گفت: چنین کنم. بایا دستش بستد و گفت: از من پذیرفتی؟ سلطان گفت: آری. بابا سر ابریقی شکسته که سالها از آن وضو کرده بود، در انگشت داشت، بیرون کرد و در انگشت سلطان کرد و گفت مملکت عالم چنین در دست تو کردم» (راوندی ۱۳۶۴: ۹۹).

تعامل میان قدرت و تصوّف هم به مشروعیت و نفوذ دستگاه خلافت و سلطنت، و هم به گسترش نفوذ مادی و معنوی خلیفه و سلطان می انجامید، ضمن اینکه برای صوفیان نیز شرایطی فراهم می شد تا با بهره گیری از قدرت پادشاه و نزدیکی به دربار، نفوذ تصوّف را در نهادهای سیاسی گسترش دهند و به طرز پایداری به حاکمان پیوندند (ر.ک؛ عزیزی، ۱۳۸۸: ۷۸-۹۱).

۲-۱-۲) رونق کلام اشعری^۵

آغاز عصر سلجوقی با ضعف گروه عقل گرای معتزله و قدرت یابی فقه سنت گرای حنبلی مقارن بود. مکتب فکری اشعری، مبارزه شدیدی را علیه معتزله، به ویژه در زمینه نظریه های سیاسی آغاز کرد و بنیادهای نظری اهل سنت را در دانش سیاسی استوار ساخت و همزمان مواضع سیاسی پیشین آنان را با تکیه بر «اصول» شافعی نظریه مند کرد و کلام سیاسی را تشریح کرد و در قالب چهار طرح تقدّم نقل بر عقل^۶، فعل انسان و مسئله «کسب»^۷، عدالت صحابه^۸ و تصویب در اجتهاد^۹ مستدل نمود (ر.ک؛ فیرحی، ۱۳۸۹: ۲۴۶-۲۵۰). همچنین، به تکوین نظریه ای از سلطنت اقدام نمود که «سلطنت اسلامی» نامیده می شد. در این اندیشه، سلاطین نیز همانند دیگر مردمان در دایره اراده خداوند و لطف و قهر قرار داشتند. بنابراین، نیک و بدی پادشاهان نیز ناشی از اراده و تقدیر خداوند تلقی می شد. به تعبیر خواجه نظام الملک، «ایزد تعالی در هر عصری یکی را از میان خلق برگزید» (نظام الملک طوسی، ۱۳۲۰: ۱۱-۱۲). این اندیشه، بهترین توجیه خودکامگی شاهان سلجوقی بود و این امر با به خدمت گرفتن علماء و فقهای دینی و تفسیر سیاسی از دین محقق می شد. بدین ترتیب، گفتمان اشعری با تلفیق دانش سیاسی و نظام مشروعیت توانست بخش عمده سلطه ای را که در ذات قدرت سلجوقی نهفته بود، پنهان سازد. راوندی می نویسد:

«تولای ما به دوستی صحابه پاک است و دشمن ایشان پیش ما کمتر از خاک است... و بعد ثنا و آفرین بر ائمه شریعت، امام اعظم بوحنیفه کوفی و امام معظم شافعی مطلبی و ابویوسف قاضی و محمدحسن شیبانی و سفیان ثوری و مالک و زُفَر و احمد حنبل و علمای تفسیر و مشایخ اصحاب حدیث رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَ عَنِ وَاٰلِهِمْ اٰجْمَعِينَ باد که همه، سالکان راه خدا و مجتهدان شریعت مصطفی بودند و سخت بدبخت کسی بُود که زبان طعن در هر یک از ایشان دراز کند، از آنک همه برحقند، راه همه به خداست و دین جمله، شرع مصطفی است. تعصب بیش از این نباید کی آن کس که مذهب امام اعظم بوحنیفه کوفی رضی الله عنه دارد، گوید راه بوحنیفه روشن تر و به خدا نزدیکتر است و آنک مذهب امام معظم شافعی مطلبی رضی الله عنه دارد، اعتقاد بندد که راه شافعی سهل تر و ایمن تر است، اما آنک گوید بوحنیفه یا شافعی نه برحق بودند، کافر به یقین و بددین باشد» (راوندی، ۱۳۶۴: ۱۲-۱۳).

وی تأکید می‌کند: «کفر و الحاد و تشیع و فلسفه و دهریت و تناسخ از میان برداشته شد؛ و الطَّرَقَ كُلُّهَا مَسْدُودَةٌ إِلَّا طَرِيقُ مُحَمَّدٍ» (راوندی، ۱۳۶۴: ۱۹). بدین وسیله، فهم خود را از واقعیت و تصویری که از هویت خود دارد، ظاهر می‌سازد. در این متن دانشی تعریف و تولید و بازنمایی می‌شود که اپیستم (Episteme) عصر سلجوقی را بازنمایی می‌کند. این گزاره‌ها و گزاره‌های مشابه دیگر که در سراسر متن گسترش می‌یابند، نشان می‌دهند که زبان و بازنمایی چگونه معنا تولید می‌کند. همچنین، نشان می‌دهند که معنای تولید شده در چارچوب گفتمان خاص اشعری چگونه با قدرت پیوند می‌خورد، رفتار را تنظیم می‌کند، هویت و ذهنیت می‌سازد و شیوه‌های بازنمایی را تعیین می‌کند. بدیهی است کلام و قواعد معرفت‌شناختی اشعری، توجیه و تفسیر همان قواعد روش‌شناختی است که شافعی در اصول فقه به کار بسته بود. این قرابت شافعی و اشعری و نیز خاصیت عامه‌پسند آن باعث شد که حکومت نیز به استناد نظریه‌های سیاسی اشعری، هم مشروعیت خود را توجیه کند و هم حمایت عامه مردم را به دست آورد.

مهم‌ترین اقدامی که حکومت سلجوقیان برای گسترش این تفکر به کار گرفت، تلاش برای منطبق نمودن آراء و اندیشه‌های سیاسی فرقه‌ها و نحله‌ها از جمله تصوف با این مکتب بود، به طوری که شخصیت‌های برجسته‌ای چون قشیری، ضمن اینکه از صوفیان مشهور این دوره بودند، در ردیف علمای نامی اشعری نیز قلمداد می‌شدند. در این صورت‌بندی، دین

یاریگر و ابزار حکومت تلقی می‌شد، راوندی می‌نویسد: «دولت بدین حصین باید کرد و نعمت به شکر دفین که چون دین پاسبان دولت بود، از تغلب در امان باشد و چون شکر نگهبان نعمت بود، از سلب فارغ» (همان: ۷۱). با تعبیر گوناگون همراهی دین و حکومت سلجوقی را به نمایش می‌گذارد: «چون امام اعظم بوحنیفه کوفی رضی الله عنه بحجّة الوداع بود، حلقه در کعبه بگرفت. گفت: خداوندا! اگر اجتهاد درست است و مذهب من حقست، نصرتش کن که از برای تو خدا تقریر شرع مصطفی کردم. هاتفی از خانه آواز داد و گفت: حَقًّا قُلْتُ لَا زَالَ مَذْهَبُكَ مَا دَامَ السَّيْفُ فِي يَدِ الْأَثْرَاكِ، حق گفتمی و رأیات مذهب برافراشته و صفة اعتقاد تو نگاشته خواهد بود، مادام که شمشیر در دست ترکان حنیفی مذهب باشد و بحمدالله تعالی پشت اسلام قویست و اصحاب بوحنیفه شاذان و نازان‌اند و چشم روشن و در عرب و عجم و روم و روس شمشیر در دست ترکانست و سهم شمشیرشان در دل‌ها راسخ، و سلاطین آل سلجوق... چندان تربیت علمای اصحاب ابوحنیفه کرده‌اند که اثر محبتشان در دل پیر و جوان مانده است» (همان: ۱۸۱۷). ضمن تأیید سیاست مذهبی سلاجقه می‌نویسد: «اگر در همه جهان منصبی از مناصب جز اصحاب بوحنیفه داشتی، به زخم شمشیر بیرون کردند و بر اصحاب امام اعظم مقرر داشتندی» (همان: ۱۷). راوندی در جای جای کتاب، در حالی که با نثر و نظم به ستایش سلاطین سلجوقی می‌پردازد، علاقه و تمایلات مذهبی خود را نسبت به گرایش مذهبی شاهان سلجوقی نمایان می‌کند. وی شفاعت آنها را آرزومند است و می‌نویسد: «یا ربَّ إِنِّ غَلَبْتُ ذُنُوبِي طَاعَتِي فَأَبُو حَنِيفَةَ شَافِعِي فِي الْمَحْشَرِ» (همان: ۱۲). او هدف خود را از تألیف کتاب، شناساندن حق ایشان بر اهل اسلام برمی‌شمارد: «و غرض این دعا گوی، بَعْدَ الْحَثِّ عَلَى الْخَيْرِ، آن است که خوانندگان حق ایشان بر اهل اسلام بدانند و در دعای گذشتگان و آمرزش روایت ایشان زیادت کند» (همان: ۶۷-۶۸).

ایدئولوژی نویسنده نسبت به سیاست دینی و اندیشه ظلّ الهی حاکمان سلجوقی در متون سلف او نیز به کرات دیده می‌شود؛ از جمله ظهیری سمرقندی در *سلجوقنامه* می‌نویسد:

«معلوم است که در مدّت ایام و سیرت پادشاهان عراق و خراسان از طاهریّه و صفاریّه و سامانیّه و غرّجیه و دیالمه و غوریّه و سلجوقیه، سلاطین بزرگوارتر و بر رعیت مشفق‌تر از آل سلجوق نبودند و چندان خیرات که در دولت سلاطین آل

سلجوق ظاهر و انشاء گشت، از احیای معالم دین و تشیید قواعد مسلمانی و بناهای مساجد و رباطات و قناطر و ادرار و افطار و اوقاف که بر علما و سادات و زهاد و ابرار که در هیچ روزگار نبوده و آثار آن در ممالک اسلام ظاهر است و اجتهادی که فرموده در غزوه کفار و دفع و قهر اشرا و سعی‌ای که به ایام دولت خلفا کرده‌اند، بر روی روزگار و صفحه جبین لیل و نهار باقیست. پس ملوک روزگار را به آداب و سیر پسندیده ایشان اقتدا کردن، سبب تأکید دین و دولت و تأسیس قواعد مملکت باشد» (ظهیری سمرقندی، ۱۳۹۰: ۱۰).

نکته قابل تأمل در متن راوندی، طبیعی‌سازی ایدئولوژی و نگاه جانب‌دارانه اوست. او می‌گوید: «سلطان سایه خداست و حاکم دین مصطفی به احسان حق اختصاص دارد و برگزیده حق عز و علا می‌باشد، از بهر پادشاهی و رعایت حقوق خلق و خوانده با نصرت حق» (راوندی، ۱۳۶۴: ۱۲۵). بدیهی است در فرایند طبیعی شدن یک گفتمان، اندیشه سیاسی با نظم تعاملات، به وجود دانش زمینه‌ای مفروض یاری می‌رساند، به طوری که اندیشه دینی در خدمت آن عمل می‌کند و دانش زمینه‌ای که از سوی نهاد قدرت تعریف می‌شود، می‌تواند بازنده‌های ایدئولوژیکی را اندک‌اندک به صورت عقل سلیم غیر ایدئولوژیک درآورد.

آنچه در متون این دوره، به‌ویژه *راحة الصدور* به‌عنوان امری بدیهی و طبیعی بازتاب یافته است، اندیشه‌ای است که کارگزاران سلجوقی به عنوان نهاد قدرت در صدد طبیعی‌سازی آن بوده‌اند. به اعتقاد لوکس، در دیدگاه سه‌بعدی قدرت، مؤثرترین حالت استفاده از قدرت، جلوگیری از بروز و به فعلیت رسیدن ستیز است، نه اعمال قدرت در حالت ستیز. وی می‌نویسد: «آیا این حد بالای قدرت و موزیان‌ترین نحوه اعمال آن نیست که با شکل دادن به درک مفهومی شناخت و ترجیحات مردم، در حد ممکن مانع نارضایتی مردم شویم، به گونه‌ای که پذیرای نقش خود در نظم موجود شوند!» (لوکس، ۱۳۷۵: ۳۳). *راحة الصدور* بازنمایی عدل و داد در سایه معرفت دینی سلاطین سلجوقی است. راوندی می‌گوید:

«هر بزرگی از علما به تربیت سلطانی سلجوقی منظور جهانیان شد، چنان که خواجه امام فخرالدین کوفی و خواجه امام برهان و ابوالفضل کرمانی و خواجه امام حسام بخاری و... به برکات قلم فتوی و قدم تقوی ایشان و نگاه داشت رعیت بر راه شریعت، مملکت سلاطین آل سلجوق مستقیم شد و چون پادشاه و زبردست

و امیر و وزیر و جمله لشکر در املاک و اقطاعات به وجه شرع و مقتضای فتوی
ائمۀ دین تصرف می کردند، بلاد معمور و ولایات مسکون ماند» (راوندی، ۱۳۶۴:
۳۰).

قیود ایدئولوژیک نویسنده نقش خود را به عنوان سوژه فعال در این صورت بندی
به خوبی بازی می کند و می تواند قرینه شناختی قدرت تلقی شود.

۲-۲) گفتمان فکری گریز از مرکز؛ تفکر اسماعیلی

منظور از حیات فکری گریز از مرکز، آن دسته از تفکراتی است که در مقابل تفکر
رایج و قدرت حاکم، قد علم می کند و به مخالفت برمی خیزد. در این میان، تفکر اسماعیلی
با گردآوری ناراضیان سیاسی و اجتماعی، جریان تازه ای را شکل می دهد. به تعبیر برنارد
لوئیس، «برای بسیاری از کسانی که از حکومت سلجوقی دل خوشی نداشتند، کیش
اسماعیلی به صورت جدیدش انتقاد و موشکافی فرینده ای بود از عقاید مرسوم اهل تسنن
که با خط مشی مؤثر انقلابی همخوانی داشت» (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۸۱). راوندی نابودی و
انحطاط بساط دولت سلجوقی را متأثر از عملکرد جریان های گریز از مرکز، از جمله
شیعیان امامیه و اسماعیلیه می داند (ر.ک؛ راوندی، ۱۳۶۴: ۱۸-۱۹). وی می گوید:

«...در هر شهری بهانه گیری بود که مسلمانان را رنج می نمود و خون و مال
مسلمانان را رنج می برد که این منفعت دیوانست و خرابات و خمرخانه ها را بنا
کردند و مناهی شرع را تمکین دادند و بر هر چیز، ضمانتی نهادند و قرار مالی
بدانند که این توفیر پادشاهست و آب علما ببردند... در هر شهری از شهرهای
عراق و... آن خوردند که در شرع حرام و آن کنند که بیرون از دین اسلام بود،
پلیدزبان باشند، بهر سخنی دشنامی بدهند، اول سخن دشنام و دوم چماق و سوم
زر بده، هر سه بناواجب» (همان: ۳۰).

وی معتقد است بی رحمی که از این گروه مخالف دیده شد، «در بلاد اسلام کسی
نکرده بود که بر خون و مال مسلمانان هیچ ابقا نکنند» (همان: ۳۷۸).

نهاد سلجوقی در مقابله با این جریان از رویه های طرد یا کنار گذاری (Exclusion) بهره
می گیرد. به تعبیر میلز، «آنچه امکان گفته شدن پیدا می کند، بدیهی و طبیعی می نماید، این
طبیعی بودن نتیجه چیزی است که کنار گذاشته شده، چیزی که تقریباً غیر قابل گفتن است»

(میلز، ۱۳۸۸: ۲۰). خواجه در *سیاست‌نامه*، روزگار حکومت طغرل و آل ارسلان را به این دلیل دوره‌ای مقبول و مطلوب می‌داند که سلاطین سلجوقی و ترکان فقط به اهل تسنن توجه داشتند و گفتمان‌های مخالف را طرد می‌کردند. وی می‌نویسد: «... هیچ نشیندند که [آل ارسلان] امیری یا ترکی، رافضی را به خویشان راه داده است و اگر یکی از پادشاهان راه دادی با او عتاب کردی و خشم گرفتی» (نظام‌الملک طوسی، ۱۳۲۰: ۲۰۰). همچنین، تأکید می‌کند سلاطینی چون آل ارسلان با به‌کارگیری شیعیان در دربار و دیوان، حتی در مشاغل پست نیز مخالف بود و برای متخلفان مجازات‌های سنگین قایل می‌شدند (ر.ک؛ همان: ۲۰۱). گفتمان فکری گریز از مرکز، در چهارچوب صورت‌بندی گفتمانی عصر سلجوقی از این نظر اهمیت دارد که تنها صدای مخالف، نیروی قدرت است و به تعبیر فوکو، در طرح سراسرین قدرت سلاجقه جای نمی‌گیرد و از مدار قدرت مسلط خارج می‌شود و به سهم خود می‌تواند بخشی از ارزش‌های ایدئولوژیک طبیعی شده را مخدوش کند، آنچنان که راوندی در وصف آنان می‌گوید:

«و خرابی جهان از آن خاست که عوانان و غم‌ازان و بددینان ظالم، زبان در ائمه دین دراز کردند و ایشان را متهم کردند و تعصب و حسد در میان ائمه ظاهر شدند و عوانان بددین... جمله رافضی در لشکر سلطان افتادند و فرا امرا و سلاطین نمودند که ما از بهر شما توفیر می‌آوریم، ظلم را نام توفیر بر نهادند و خون و مال مسلمانان را بناواجب ریختن و ستن منفعت خواندند و بدین بهانه، ملک با دست گرفتند و قلم ظلم در مساجد و مدارس کشیدند و آب علما ببردند» (راوندی، ۱۳۶۸: ۳۰-۳۱).

پیروان این اندیشه با خارج شدن از دایره قدرت، نظم تعاملات تثبیت شده در گفتمان سلجوقی را مخدوش می‌کنند.

۳-۳) گفتمان علمی معطوف به سیاست: ساختار سیاسی و علمی مدارس

هر نظام آموزشی یک ابزار سیاسی برای ابقاء یا تعدیل تناسب گفتمان‌ها با دانش و قدرتی است که با خود به همراه می‌آورد و «مکان‌های آموزشی نه تنها موضوع گفتمانند، بلکه به گونه‌ای تمرکز یافته در گسترش و انتشار گفتمان، یعنی در تعیین سرنوشت اجتماعی گفتمان‌ها نیز درگیرند. این تشکیلات دسترسی افراد را به انواع مختلف گفتمان تحت کنترل خود در می‌آورند» (عضدانلو، ۱۳۹۱: ۵۶). مدارس نظامیه که با توجه به عوامل

خاص سیاسی و مذهبی تأسیس شده بودند، از آغاز به کار خود در نیمه دوم سده پنجم (از سال ۴۵۹) بیش از سه قرن منشاء تحولات شگرف در زمینه‌های سیاسی و علمی و مذهبی جهان اسلام، یا لاقلاً در قسمت مشرق تمدن اسلامی گردید. این مدارس عموماً برای پیروان مذهب شافعی وقف شده بودند (ر.ک؛ کسای، ۱۳۶۳: ۱۱۱) و دانشمندان، قضات، شیخ‌الاسلام‌ها و سیاست‌مداران بی‌شماری را برای بسط قدرت سیاسی اهل سنت و جلوگیری از تبلیغات شیعه اثنی عشری و اسماعیلیه پرورش داد. در این میان، «امام‌الحرمین و امام محمد غزالی از بزرگترین مدرّسان نظامیه‌های بغداد و خراسان به‌شمار می‌آیند که مذهب شافعی و کلام اشعری را شکل نهایی دادند و بدین سان، پا به پای ترکان سلجوقی، مشروعیت خلافت و سلطنت سنی را تا به اقصی نقاط اسلام بسط داده و نیرو بخشیدند» (فیرحی، ۱۳۸۹: ۲۵۹). راوندی نیز بر این نکته تأکید می‌کند و می‌گوید:

«به برکت پرورش علما و علم دوستی و حرمت داشت سلاطین آل سلجوق بود که در روی زمین، خاصه ممالک عراقین و بلاد خوراسان علما خاستند و کتب فقه تصنیف کردند و اخبار و احادیث جمع کردند، و چندان کتب در محکم و متشابه قرآن و تفاسیر و صحیح اخبار با هم آوردند که بیخ دین در دل‌ها راسخ و ثابت گشت. چنانکه طمع‌های بددینان منقطع شد و طوعاً او کرهاً فلاسفه و اهل ملل منسوخ و تناسخیان و دهریان به کلی سر بر فرمان شریعت و مفتیان امت محمد نهادند» (راوندی، ۱۳۶۴: ۲۹).

از جمله دستاوردهای نهادهای علمی معطوف به قدرت این بود که نظامیه‌ها، همه امکانات مالی و دولتی را با سرپوشی از علم دوستی و فرهنگ پروری در اختیار مذهب شافعی قرار دادند و موجب محدودیت و سلب آزادی دیگر اندیشه‌ها و عقاید گردیدند. این فرایند که فوکو آن را «اعمال جدایی» (Dividing practices) می‌خواند، به روشنی مرکز ثقل فرایندهای تشکیلاتی آموزش معطوف به قدرت بود (ر.ک؛ عضدانلو، ۱۳۹۱: ۵۶). با گسترش نظامیه‌ها و افزایش تعداد فارغ‌التحصیلان این مدارس، بیشتر مناصب قضایی، اداری، سیاسی و فرهنگی به دست شاگردان و اصحاب نظامیه افتاد و زمینه وحدت و انسجام مذهبی-اجتماعی و سیاسی فراهم شد (ر.ک؛ محمدمنیر، ۱۹۹۵: ۱۸-۱۹). به این ترتیب، در اوایل دوره سلجوقی، شیعیان در تنگنا و محدودیت قرار گرفتند. آنان حتی در تشکیل حلقه‌های درس و تعالیم اصول و عقاید مذهب خود محدود شدند. راوندی از روی تعصب می‌نویسد: «از هفتادودو فرقه طوایف اسلام، هیچ یک را ملحد نشاید خواند و لعنت

نشاید خواند و لعنت نشاید، الا رافضی را که ایشان اهل قبله ما نیستند» (راوندی، ۱۳۶۴: ۱۹۴). در جایی دیگر نیز از شیعیان به مار کهن و ازدها تعبیر می‌کند (ر.ک؛ همان: ۱۹۴).

تذکر این نکته اهمیت دارد که نخبگان سیاسی عصر سلجوقی، با اختصاص مدارس نظامیه به طلاب و مدرّسان شافعی مذهب، قصد داشتند علما و آینده‌سازان مملکت سلجوقی را به این مذهب جلب نمایند و همگونی فکری مورد نظرشان را در جامعه به مرحله عمل در آورند، هرچند اندیشه‌های سیاسی- مذهبی آنها به اختلافات مذهبی دامن زد و محیطی خفقان‌آور و دور از آزادی فکر و اندیشه به وجود آورد که خطری بیشتر از تشّت آراء و افکار داشت^۱. این نگرش به یک معنا، نخبه‌محورانه بود؛ یعنی هدف اصلی آن‌ها حفظ قدرت پادشاه و درباره‌خواجه، پادشاه و اطرافیان دین آموز پادشاه بود که می‌کوشیدند سلطان را به رعایت حدّاکثری شرایع دین ترغیب کرده، او را یاری دهند (ر.ک؛ نظام‌الملک طوسی، ۱۳۲۰: ۱۷). با حمایت بی‌دریغ این گفتمان از علمای این مکتب، بسیاری از آن‌ها در صدر امور سیاسی و قضایی کشور بودند، تا جایی که حتی جلسات و عطف آن‌ها با شرکت خلفا و سلاطین تشکیل می‌شد. این‌اثر می‌نویسد در سال ۵۱۶ که ابوالفتوح اسفراینی وارد بغداد شد و در نظامیه به وعظ پرداخت و مذهب اشعری آشکار ساخت و میان شافعیان قبول عامه یافت، خلیفه المسترشد بالله در مجلس وعظ وی حضور یافت و مهمان‌سرای ارجوئیه، متعلّق به مادر المقتدر بالله را در اختیار وی گذاشت (ر.ک؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۸: ۳۴). بدین ترتیب، حاکمان سلجوقی برای کسب مشروعیت بین‌نهادهای علمی و دستگاه‌های اداری حکومت مرکزی پیوندی استوار برقرار کردند؛ زیرا به این اصل مهم باور داشتند که موفقیت قدرت و تحمّل پذیرش آن با توانایی و پنهان‌سازی سازوکارهای قدرت رابطه مستقیم داشت. اساس این قدرت دیگر نه بر یک شخص، بلکه بیشتر بر نوعی توزیع تنظیم‌شده قدرت استوار بود؛ بر مجموعه‌ای از دستگاه‌ها که سازوکارهای درونی ایشان مناسباتی را تولید می‌کردند که افراد در نظارت سراسرین آن قرار می‌گرفتند.

نتیجه‌گیری

راحة‌الصدور راوندی بازخوردی از چارچوب‌های فرهنگی، طبقات، نحله‌های فکری و ساختار ارتباطات اجتماعی و در حقیقت، صورت‌بندی گفتمان عصر سلجوقی است. این

متن بر پایه سه گفتمان مبتنی بر قدرت، گفتمان گریز از مرکز و گفتمان علمی معطوف به سیاست بررسی، و روشن شد که هر گفتمان از عناصر گفتمان‌های دیگر بهره می‌گیرد و آن‌ها را به شبکه معانی خود پیوند می‌زند. از سوی دیگر، سلسله‌ارزش‌هایی که به واسطه آن، نظم بخشیدن به مفاهیم، تجویزها و احکام از طریق گفتمان غالب اجتماعی صورت می‌گیرد، شیوه‌های فهم راوندی را از جهان، تولید و حفظ می‌کند. در نتیجه، ادراک مؤلف از طریق تعاملات اجتماعی تولید می‌شود که در آن، حقایق مشترک را می‌سازد و بر سر حقیقت و خطا خواندن پدیده‌ها مقاومت می‌کند. توانایی طبیعی شدن صورت ایدئولوژیک مسلط، این امکان را فراهم می‌کند که اندیشه غالب به صورت معنای متعارف جا باز کند. لذا در جامعه عصر سلجوقی که مردم تابع سیستم حکومتی با سیاست قدرت، دانش و مشروعیت هستند و قدرت در رأس هرم است و به تعبیر فوکو، کلیه تفسیرها از سرچشمه‌های قدرت نشأت گرفته‌اند و چیزی جز ساخته نظام سلطه نیستند، اراده معطوف به قدرت در متون آن جریان دارد. در این سیستم، مشروعیت حکومت، ریشه خود را از شخصیت‌های کاریزماتیک دینی و عقاید، ارزش‌ها و احکام تثبیت شده از سوی آنان می‌گیرد و در عین حال، پس از جایگزین و ماندگار شدن در فرهنگ، به عنوان میراث و سنن سلف صالح، تقدیس و به نسل‌های بعدی منتقل می‌گردد. گفتمانی که در ساحت قدرت سلجوقی برای سخن گفتن پرورش می‌یابد، نمی‌تواند بیرون از قدرت عمل کند و بی‌تردید از نظر ایدئولوژیک، جهت‌گیری دارد. راوندی نیز به عنوان مولد گفتمان نمی‌تواند بدون تأثیرپذیری از شرایط عینی خود، گفتمانی را تولید کند، هرچند ویژگی‌های شخصی، برداشت‌ها و تفسیرهای او در اثر متجلی است، ولی نمی‌تواند بدون تأثیرپذیری از نهاد قدرت خالق گفتمان باشد.

پی‌نوشت‌ها:

۱- تحلیل گفتمان که در زبان فارسی به سخن کاوی، تحلیل کلام و تحلیل گفتار نیز ترجمه شده است، گرایش مطالعاتی بین‌رشته‌ای است که از اواسط دهه ۱۹۶۰ تا اواسط دهه ۱۹۷۰ در پی تغییرات گسترده علمی- معرفتی در رشته‌هایی چون انسان‌شناسی، قوم‌نگاری، جامعه‌شناسی خرد، روان‌شناسی ادراکی و اجتماعی، شعر، معنی‌بیان، زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی و سایر رشته‌های علوم اجتماعی و انسانی علاقمند به مطالعات نظام‌مند ساختار و کارکرد و فرایند تولید گفتار و نوشتار ظهور کرده است. این گرایش به دلیل بین‌رشته‌ای بودن، خیلی زود به

عنوان یکی از روش‌های کیفی در حوزه‌های مختلف سیاسی، علوم اجتماعی، ارتباطات و زبان‌شناسی انتقادی مورد استقبال واقع شد (ر.ک؛ فرکلاف، ۱۳۸۷: ۷).

۲- از دید فوکو، این نوع مراقبت نهادی، بیش از همه خود را در طرح زندان «سراسرین» ساخته جرمی بن‌تام نشان می‌دهد. جرمی بن‌تام، فیلسوف انگلیسی اواخر قرن هجدهم، طرح خود را برای کنترل زندانیان در ساختمانی مدور ارائه کرد. فوکو در *انضباط و تنبیه: توکل زندان*، این زندان را چنین توصیف می‌کند: در این ساختمان، یک رابطه خاص قدرت وجود دارد که زندانبان - همان‌گونه که فوکو می‌گوید - با کمک نوری که از پشت سلول‌ها می‌تابد، می‌تواند تمام جزئیات درون آن‌ها را ببیند، بدون اینکه خود دیده شود (ر.ک؛ فوکو، ۱۳۷۸: ۲۴۳-۲۴۸). نکته عمیق‌تر این است که به گفته هانس برتنس، خود زندانبان هیچ وقت نمی‌داند که مدام در حال نظارت شدن هستند. از دیدگاه فوکو، این برج مراقبت مرکزی مانند «ماشینی عمل می‌کند که یک دوگانه را در موضوع «دیدن» خلق می‌کند: در یک دایره بسته یکی کاملاً دیده می‌شود و یا حتی در مواردی که هیچ کس در برج مراقبت نیست، احساس ترس از دیده شدن وجود دارد. در نتیجه، نظم و عدم ارتکاب جرم به طور ناخودآگاه رعایت می‌شود (ر.ک؛ برتنس، ۱۳۸۴: ۱۷۵-۱۷۵).

۳- «سراسرین در هر یک از کاربردهایش اعمال کامل قدرت را امکان‌پذیر می‌کند و این کار را با شیوه‌های چندی عملی می‌کند: چون سراسرین می‌تواند از شمار کسانی که قدرت را اعمال می‌کنند، بکاهد و در عین حال، بر شمار کسانی که قدرت بر آنان اعمال می‌شود بیفزاید، چون سراسرین مداخله را امکان‌پذیر می‌کند و امکان می‌دهد که فشاری دایمی و ثابت اعمال شود» (فوکو، ۱۳۷۸: ۲۵۶).

۴- چون خداوند با ظهور دوران پادشاه بزرگ، آن که نیروی آسمانی فرمان او بر شانه مردم نهاده شده، آن پادشاه اجل، دست قدرت خلیفه خدا و پناهگاه بندگان او، طغرل‌بیک ابوطالب محمد بن میکائیل بر اسلام منت نهاد (رسالة قشیریّه).

۵- اشعری در آغاز بر مذهب معتزله بود، ولی بعد در مسجد جامع بصره از عقیده به عدل و مخلوق بودن قرآن توبه کرد. او روز جمعه‌ای بر منبر رفت. گفت: «هر کس من را می‌شناسد و هر کس مرا نمی‌شناسد، من خود را معرفی می‌کنم که فلان بن فلانم و پیش از این عقیده داشتم که قرآن مخلوق است و خداوند با دیدگان دیده نمی‌شود و من خود فاعل افعال خود هستم، ولی اینک از این عقیده دست کشیده، توبه می‌کنم و عقیده معتزلیان را رد نموده، فصایح اعمالشان را نشان خواهم داد» (ابن‌الندیم، ۱۳۸۱: ۲۷۱). اشعری آثار متعددی را به رشته تحریر درآورد؛ از جمله کتاب *الفصول* در رد ملحدان و از دین بیرون‌رفتگان از قبیل فلاسفه، طبیعیون

و دهریون، معتقدان به قدیم بودن دهر با همه اختلاف نظرها و مسلک‌های گوناگون که دارند. همچنین، او کتابی در زمینه صفحات دارد که در این کتاب، علیه گروه‌های مختلف معتزله و دیگر مخالفان خود در ردّ بر عقیده آنان در باب نفی علم قدرت و دیگر صفات خداوند سخن گفته است (ر.ک؛ بدوی، ۱۳۷۴-۵۵۲-۵۵۳). لمپتون نیز معتقد است که اشعری تلاش نمود تا بین عقیده جبر و قضا و اصل عدل خداوند سازش پدید آورد و بر مبنای آیات قرآنی، عقیده اکتساب را بنا نهاد که به موجب آن، انسان مسئولیت اعمال خویش را بر عهده گیرد، با آنکه افعال او خواسته و ساخته خداوند است (ر.ک؛ لمپتون، ۱۳۷۲: ۱۴۱).

۶- این اندیشه در مقابل خردگرایی جامعه اسلامی این دوره مطرح شد که مشهورترین آنها معتزله بودند. واقعیت آن است که دو اصل از پنج اصل، مکتب اعتزال را از دیگر مکاتب متمایز می‌سازد. این دو اصل، اصولی هستند که به طور مستقیم موضع‌گیری و جهت‌گیری سیاسی خاصی را بیان می‌کند. اصل «منزله بین المنزلتین» که شاید بدیع‌ترین اصل معتزله بود و مربوط است به حالت مسلمانی که گناه کبیره مرتکب می‌شود، مستقیماً از نتایج نظام سیاسی حاصل شده است. مسلمان گناهکار از جامعه مسلمین خارج می‌شود، ولی یهودی، مسیحی یا کافر محسوب نمی‌شود. وی در طبقه فاسقان جای می‌گیرد و می‌تواند پس از توبه واقعی و پایدار و قبول مجازات شرعی در همین دنیا از کیفر ابدی و اخروی رها شود. اصل دوم که شامل تکالیف امر به معروف و نهی از منکر است، اصل سیاسی است. این اصل هم می‌تواند شورش مسلحانه خروج را علیه قدرت ناحق و مستبد توجیه کند و هم به صاحبان قدرت امکان دهد که به نام سنت هر نوع جنبش مخالفی را بدعت شمرده است و آن را سرکوب کند، در حالی که با به قدرت رسیدن حنابله در دوره توکل، حنبلیان از اجزای اصل مذکوره به این سبب که این اصل موجب بروز شورش و طغیان علیه حکومت می‌شود، خرسند نبودند و این وظیفه را تا حد نصیحت محض و دعا پایین آوردند. اشاعره و بیشتر نظریه‌پردازان و حامیان اندیشه خلافت که از لحاظ کلامی جزء این فرقه بودند، رقیب دیگر معتزله بود (ر.ک؛ فیرحی، ۱۳۸۹: ۲۴۶-۲۵۰).

۷- فاعل حقیقی همه افعال سیاسی، خداوند است و انسان تنها کسب‌کننده فعلی است که خداوند آن را به دست این انسان ایجاد می‌کند. اشعری بیشتر به جنبه جبر و افعال سیاسی معتقد است. او می‌گوید. خداوند حق دارد که برخی از انسان‌ها را زیر سلطه برخی دیگر قرار دهد و از میان آنها تنها برخی را که می‌خواهد مورد ملامت و تقبیح قرار دهد و بدین ترتیب، هرگز نمی‌توان نسبت به عدل و ظلم یا صحت و سقم رفتار سیاسی حاکمان، داوری عقلی نمود؛ زیرا مشروعیت آنان خدایی است (همان).

- ۸- همه اهل سنت بر عدالت صحابه تأکید دارند و چنین می‌اندیشند که خداوند و پیامبر^(ص) صحابه را تزکیه کرده، بر عدالت آنها گواهی داده‌اند. بنابراین، لازم است هر گونه اعمال و رفتار سیاسی آنان که ممکن است منافی عدالت آنان تلقی شود، تأویل و توجیه شود.
- ۹- سخن اشعری تعبیری کلامی از ماهیت اجتهاد در روش‌شناسی شافعی است.
- ۱۰- علمای شافعی در مسایل سیاسی دخالت می‌کردند تا آنجا که فقهای شافعی بغداد، از جمله ابوالحسن محمدبن علی بن ابی‌الصفر واسطی با کمک نظام‌الملک، وزیر خلیفه را عزل کنند (ر.ک؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۸: ۸۷).

منابع و مأخذ

- آژند، یعقوب. (۱۳۶۰). «تاریخ نگاری در ایران». *مجموعه مقالات*. تهران: گستره.
- آقاگل‌زاده، فردوس. (۱۳۹۰). *تحلیل گفتمان انتقادی*. تهران: نشر نی.
- آندرین، چارلز. (۱۳۵۲). *زندگی سیاسی و تحولات اجتماعی: مقدمه‌ای بر علم سیاست*. ترجمه مهدی تقوی. تهران: مؤسسه عالی علوم سیاسی و امور حزبی.
- _____ . *زندگی سیاسی و تحولات اجتماعی*. ترجمه مهدی تقوی. تهران: مؤسسه عالی علوم انسانی و امور حزبی.
- ابن‌اثیر، عزالدین علی. (۱۳۶۸). *کامل: تاریخ بزرگ اسلام و ایران*. ترجمه علی هاشم حائری و ابوالقاسم حالت. تهران: مؤسسه مطبوعات علمی.
- ابن‌ندیم، محمدبن اسحاق. (۱۳۸۱). *الفهرست*. تهران: اساطیر.
- افشار، میرزا اسماعیل خان. (۱۳۱۳). «سلجوقنامه ظهیری نیشابوری و راحة الصدور راوندی». *مجله مهر*. ش ۱. ص ۲. صص ۲۹-۳۰.
- باسورث، کلیفورد ادموند. (۱۳۷۸). *تاریخ خونریزان*. ترجمه حسن انوشه. ۲ ج. تهران: امیرکبیر.
- حافظ ابرو، عبدالله بن لطف‌الله. (۱۳۷۲). *زبدة التواریخ*. تصحیح و تعلیقات حاج سید جوادی. تهران: وزارت فرهنگ اسلامی و نشر نی.
- راوندی، محمدبن علی. (۱۳۶۴). *راحة الصدور و آية السرور در تاریخ آل سلجوق*. تصحیح محمد اقبال. حواشی و فهرس مجتبی مینوی. تهران: امیرکبیر.
- ریبکا، یان. (۱۳۶۴). *ادبیات ایران در زمان سلجوقیان و مغولان*. ترجمه یعقوب آژند. تهران: گستره.

- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۸). **تاریخ ادبیات در ایران**. ج ۲. چ ۴. تهران: فردوس.
- ضیمران، محمد. (۱۳۷۸). **فوکو، دانش و قدرت**. تهران: هرمس.
- ظهیری نیشابوری، ظهیرالدین. (۱۳۹۰). **سلجوقنامه**. به انضمام ذیل سلجوقنامه ابو حامد محمد بن ابراهیم. تصحیح میرزا اسماعیل افشار. محمد رضانی. تهران: اساطیر.
- عزیزی، حشمت‌آله. (۱۳۸۸). «پشتیبانی خواجه نظام‌الملک از صوفیان بزرگ خراسان». **نامه تاریخ پژوهان**. ش ۱۸. صص ۷۸-۹۱.
- عضدانلو، حمید. (۱۳۹۱). **گفتمان و جامعه**. تهران: نشر نی.
- فرکلاف، نورمن. (۱۳۸۷). **تحلیل انتقادی گفتمان**. ترجمه گروه مترجمان. تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
- فوکو، میشل. (۱۳۷۸). **مراقبت و تنبیه**. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. چ ۱. تهران: نشر نی.
- فیرحی، داود. (۱۳۷۸). **قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)**. تهران: نشر نی.
- طباطبایی، سید جواد. (۱۳۸۳). **زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران**. تهران: انتشارت کویر.
- کانپوری، عبدالرزاق. (۱۳۵۴). **زندگی ابوعلی حسن بن اسحاق طوسی یا خواجه نظام‌الملک**. ترجمه مصطفی طباطبایی. تهران: چاپ حیدری.
- کسایی، نورالله. (۱۳۶۳). **مدارس نظامیه و تأثرات علمی و تاریخی آن**. تهران: امیرکبیر.
- کوهن، کلود. (۱۳۶۰). «تاریخ‌نگاری در ایران». ترجمه یعقوب آژند. **مجموعه مقالات**. تهران: گستره.
- لمپتون، آن. کی. اس. (۱۳۷۲). **تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران**. ترجمه یعقوب آژند. تهران: نشر نی.
- مبین، ابوالحسن. (۱۳۷۹). «نقد و نظری در باب کتاب *راحة الصدور و آية السرور*». **کتاب ماه تاریخ و جغرافیا**. ش ۳۳. صص ۱۳۸.
- محمدمنیر، سعدالدین. (۱۹۹۵). **المدرسة الإسلامية في العصور الوسطی**. بیروت: مكتبة العصریة.
- میلز، سارا. (۱۳۸۸). **گفتمان**. ترجمه فتاح محمدی. چ ۲. تهران: نشر هزاره سوم.

نظام‌الملک طوسی، ابوعلی حسن. (۱۳۲۰). *سیاست‌نامه*. تصحیح عباس اقبال. تهران: کتابخانه مجلس.

نوابی، عبدالحسین. (۱۳۸۴). *متون تاریخی به زبان فارسی*. چ ۴. تهران: سمت.
 هال، استوارت. (۱۳۸۶). *خوب و بقیه: گفت‌وگو و قدرت*. ترجمه محمود متحد. تهران: نشر آگه.

_____ . (۱۳۹۳). *معنا، فرهنگ و زندگی اجتماعی*. ترجمه احمد گل محمدی. چ ۲. انتشارات نی.

