

نقدی بر کتاب اسلام، سنت، دولت مدرن

سید محسن طباطبائی فر (دانشجوی دکتری رشته علوم سیاسی)

سید صادق حقیقت (استادیار علوم سیاسی در دانشگاه مفید)

چکیده: کتاب *اسلام، سنت، دولت مدرن* در صدد است با بهره‌گیری از شیوه تحلیل گفتمانی، اجتهاد شیعی را واکاود؛ اندیشه سیاسی شیعی را در این راستا گونه‌شناسی نماید؛ و علل ناسازگاری اندیشه سیاسی سنتی با مقتضیات دولت مدرن را به بحث گذارد. مهم‌ترین انتقادات به این کتاب در حوزه روش عبارت است از: استفاده از روش‌های ناهمگون و ناسازگار، تطبیق ناصحیح آن‌ها بر اندیشمندان اسلامی همچون جاحظ، و بالاخره به کار نگرفتن شایسته آن روش‌ها. در حوزه گفتمان قرائت‌های متفاوت با الزامات مختلفی وجود دارد؛ به طوری که از همه آن‌ها به یک جا نمی‌توان بهره برد؛ علاوه بر این که جمع آن‌ها با هرمنوتیک امکان‌پذیر نیست. از نظر محتوایی نیز گونه‌شناسی گفتمان سنتی، اصلاحی و انتقادی، و همچنین برخی استنادات قابل تأمل به نظر می‌رسد.

واژگان کلیدی: هرمنوتیک، گفتمان، سنتی، اصلاحی، انتقادی

Abstract: *Islam, Tradition, Modern State* is to implement discursive analysis, to categorize the Shiite Ijtihad, and to discuss the challenges the Shiite political thought in the modern era. The most important methodological critiques include: using incompatible methods, inappropriate Muslim quotes in this regard, and misapplying the methods on some issues. Neither all approaches of discourse, as a method, are compatible, nor they can celebrate hermeneutics. Moreover, there are some problems in the content like the typology of traditional, reformist and critical discourses.

سرشت اندیشه سیاسی معاصر چیست؟ چگونه و طی کدام فرآیند ظهور یافته است و منطق حاکم بر تحول آن چیست؟ چگونه می‌توان آن را درک، تحلیل و ارزیابی کرد؟ این‌ها سؤالاتی هستند که سید علی میر موسوی در کتاب *اسلام، سنت، دولت مدرن: نوسازی دولت و تحول در اندیشه سیاسی معاصر شیعه* به آن پاسخ می‌گوید. این کتاب که رساله دکتری ایشان در رشته علوم سیاسی می‌باشد، طی یک مقدمه، سه بخش، شش فصل و یک خاتمه به واکاوی موضوع فوق پرداخته است. در بخش اول «چارچوب نظری و روش شناختی» مطرح گردیده و ضمن تبیین چارچوب نظری، تحولات اندیشه سیاسی معاصر شیعه بر پایه تحولات ساخت قدرت تحلیل و تفسیر شده است. در فصل دوم از همین بخش، با تلقی «گفتمانی» از اجتهاد، آن را از

دو نظر دیرینه‌شناسی و تبار‌شناسی مورد بررسی قرار داده و گرایش‌های سنتی و اصلاحی آن را توضیح داده است.

در بخش دوم، ذیل عنوان «ساخت شکنی دو گانه، نو سازی و تحول در رابطه قدرت در دوران معاصر» ساخت شکنی دو گانه قدرت، توضیح داده شده و دو تحول مؤثر در پیدایش نوعی پدر سالاری جدید تأکید قرار گرفته‌اند. این دو تحول عبارتند از: ۱- زوال و فروپاشی نظام پدرسالارانه سنتی و نظم سلطنتی قدیم، ۲- پیدایش تجدد و دولت مدرن در ایران. به نظر نویسنده این امور موجب حضور همزمان و هم‌نشینی عناصری از ساخت قدیم قدرت با عناصری از ساخت جدید و در نتیجه دو گانگی ساخت قدرت و از ریخت افتادگی نهادهای مربوط به دولت مدرن شده‌اند. فصل چهارم به توصیف ابعاد این دوگانگی اختصاص یافته است.

«اندیشه سیاسی معاصر شیعه» عنوان بخش سوم است که طی آن ابتدا اندیشه سیاسی در دوران مشروطیت مورد بررسی قرار گرفته؛ و رهیافت‌های سلبی و ایجابی فقهای شیعه به امر حکومت در عصر غیبت، مشروعیت، قانون، آزادی و برابری، در دو گفتمان سنتی و اصلاحی بیان شده است. سپس تحول اندیشه سیاسی معاصر شیعه در دوران جمهوری اسلامی مد نظر قرار گرفته؛ و ضمن بررسی فروض مختلف مشروعیت، به چگونگی توجیه مردم سالاری در قالب مفاهیمی مانند شورا و بیعت پرداخته شده است. در خاتمه نیز مصنف ذیل عنوان «تأمل بر برخی نتایج» به بیان نقطه نظرات خود را در خصوص نتایج حاصله از این پژوهش پرداخته است.

نثر روان و علمی، دقت نظر، تنوع منابع و برخورداری از چارچوب نظری از نکات قابل توجه پژوهش حاضر است. مراجعه به متون دست اول و غور محققانه مؤلف در آنها، وی را قادر به فهمی همدلانه از نصوص کرده و به اهمیت کتاب افزوده است. پیش از اینها، تأمل در حوزه اندیشه سیاسی شیعه به روش نو و تلاش برای یافتن پاسخ‌های امروزی در جواب سؤال‌های قدیم و جدید اندیشه سیاسی شیعه، در این کتاب قابل تحسین است. در کنار این موارد برخی نکات مطرح شده در کتاب، قابلیت ارزیابی مجدد را دارند. این نکات را طی دو بخش ملاحظات روشی و ملاحظات محتوایی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱. ملاحظات روشی:

۱-۱. نویسنده الگویی روش شناختی خود را «الهام از مباحث دیرینه‌شناختی و تبار‌شناختی فوکو» و «استفاده از بحث‌های «لاکلا و موف و نیز فرکلان» دانسته (میر موسوی، ص ۸۰)؛ و بر بهره‌گیری از «بستر و بافت اجتماعی محاط بر آن» (همان، ص ۱۷) برای تحلیل اجتهاد تأکید نموده؛ و در بیان مفروضات روش‌گفتمانی خود به یکباره به نقش و جایگاه زبان، تحت تأثیر هومنوتیک هایدگر و گادامر پرداخته است (همان، ص ۵۱).

چند سوال در این زمینه قابل طرح است: ۱- آیا روش های فوق درست فهم شده است یا نه؟ ۲- آیا ترکیب این روش ها، امکان ذاتی دارد یا نه؟ ۳- بر فرض مثبت بودن پاسخ سؤال دوم، آیا نویسنده محترم به خوبی از پس آن برآمده است یا نه؟ ۴- آیا این روش ترکیبی در کتاب استفاده شده است یا نه؟ به نظر می رسد پاسخ به سؤال های فوق، حداقل در سه مورد اخیر منفی است.

فرکلاف معتقد است گفتمان به واسطه ساختارها شکل می گیرد، اما خود در شکل دهی مجدد ساختارها و باز تولید آنها نیز سهم دارد. وی گفتمان را مجموعه به هم تافته ای از سه عنصر عمل اجتماعی، عمل گفتمانی (تولید، توزیع و مصرف متن) می داند که تحلیل یک گفتمان خاص، تحلیل هر یک از سه بُعد و روابط آن را می طلبد (حقیقت، ص ۲۰۴). فرکلاف تاکید می کند که کاربرد زبان در لا به لای روابط و فرایند اجتماعی محصور شده است؛ لذا تمرکز وی بر متون روزنامه ها و مجلات و ارتباط آن با قدرت می باشد. تعریف او از قدرت هم همان تعریف وبر است؛ و بر ویژگی انقیاد آوری آن تاکید می کند. فرکلاف امور گفتمانی و غیر گفتمانی را از یکدیگر تفکیک، و قائل به دیالکتیک بین آنها می باشد.

لا کلا و موف تمایزی بین امور گفتمانی و غیر گفتمانی نمی بینند؛ و معتقدند هیچ چیزی به خودی خود دارای هویت نیست، بلکه هویتش را از گفتمانی که در آن قرار گرفته است کسب می کند. بر این اساس، نوعی نسبی گرایی در این نظریه وجود دارد و هیچ چیز بنیادینی نیست که به سایر پدیده ها معنا و هویت ببخشد؛ بلکه هویت هر چیز در شبکه هویت های دیگری که با هم مفصل بندی شده اند، کسب می شود. لا کلا و موف گفتمان را منظومه ها معانی می دانند که در آنها نشانه ها با توجه به تمایزی که با یکدیگر دارند هویت و معنا می یابند. گفتمان ها تصور و فهم ما از واقعیت و جهان را شکل می دهد. آنها در این راستا بر سه مفهوم مفصل بندی، هژمونی و غیریت سازی تاکید می کنند. در دیرینه شناسی، فوکو به این سؤال پاسخ می دهد که چرا و چگونه دانشی خاص در زمانی ویژه به وجود آمده وی با تفکیک سه نظام دانایی رنسانس، کلاسیک و مدرن، وحدت میان آنها را در هم شکست. دیرینه شناسی نشان می دهد که چه مفاهیمی معتبر یا نامعتبر، جدی یا غیر جدی شناخته می شوند. فوکو در ادامه تلاش علمی خود به تبار شناسی رسید. از این منظر، هیچ گونه ماهیت ثابت یا قاعده بنیادین یا غایت متافیزیکی وجود ندارد. تبارشناسی سه اصل را به کار می بندد: چگونه است که از خلال، و به رغم، یا با وجود دستگامهای اجبار، سلسله هایی از گفتار تشکیل شده است، هنجار ویژه هر سلسله چه بوده، و شرایط پیدایی، رشد و تغییر یابی نشان کدام است. بر این اساس، حقیقت با منطق قدرت مرتبط می شود (همان، ص ۲۰۷-۲۲۷). تبارشناسی در پی ایجاد فرصتی برای ابراز اشکال تحت سلطه معرفت و اندیشه هایی است که به واسطه سلطه نظریه های عام به سکوت کشانده شده اند (دریفوس، ص ۳۸). مسأله اصلی در تبار شناسی فوکو این است که چگونه انسانها به واسطه قرار گرفتن در درون شبکه ای از روابط قدرت و دانش، به عنوان سوژه و ابژه تشکیل می شوند (همان، مقدمه مترجم، ص ۲۴).

هدف از این توضیحات اجمالی درباره هر یک از رویکردهای فوق، تبیین نقاط افتراق روش‌های فوق و عدم امکان ذاتی جمع بین این روش‌ها است. تلقی فرکلاف نسبت به «قدرت» با لاکلا و موف، و فوکو در دیرینه‌شناسی متفاوت است. در حالی که فرکلاف قائل به تمایز امور گفتمانی و غیر گفتمانی و دیالکتیک بین آنها است، لاکلا و موف همه امور را گفتمانی می‌بینند؛ و فوکو در دیرینه‌شناسی، گفتمان را خود بسنده و در تبارشناسی به عدم خود بسندگی گفتمان‌ها قائل است. فرکلاف گفتمان را مثابه کنش اجتماعی زبان تلقی و بر بافت اجتماعی تاکید می‌کند؛ اما فوکو گفتمان را به مثابه قدرت / دانش می‌بیند؛ و تاکیدش بر قدرت است. در همین حال لاکلا و موف بر «کاربرد» قدرت / دانش عنایت داشته، و در پی ترکیب ساختگرایی سوسور با مارکسیسم و روانشناسی لاکان می‌باشد.

۱-۲. میر موسوی تحلیل گفتمانی خود را «الگوی فوکویی» به انضمام پاره‌ای از تعدیلات ملهم از مباحث لاکلا و موف و فرکلاف توصیف کرده است (میر موسوی، ص ۶۲). اما:

الف. به کارگیری شیوه فوکویی بدون قبول ارکان و لوازم آن ممکن نیست. یکی از این ارکان، عدم پذیرش معنای مرکزی و حقیقت است. می‌دانیم که مهم‌ترین وجه تمایز میان شیوه تبارشناسی و دیرینه‌شناسی از یک سو، و شیوه‌های تاریخی و دینی رایج از سوی دیگر، مسئله پذیرش معنا و حقیقت است. مؤلف در تبیین وجه تمایز نصوص دینی از سایر نصوص، آن‌ها را حامل «پیام الهی» می‌داند که همواره شایستگی فعلیت یافتن را دارند. این ادعا نه تنها حقیقت را مکنون در نصوص دینی، بلکه آن را غیر قابل دستیابی هم می‌داند (همان). وی صریح دارد که: «برجسته کردن نقش گفتمان به معنای انکار معنای مرکزی برای نصوص دینی نیست» (همان، ص ۶۱)؛ در حالی که اگر این چنین باشد باید یک معنای فرا گفتمانی برای نصوص دینی - به عنوان معنای مرکزی - پذیرفته شود. این در حالی است که در نظریه گفتمان همه چیز در درون گفتمان تعیین می‌یابد؛ و آن چه شکل می‌گیرد ادعای حقیقت ندارد.

ب. هنگامی که فوکو از قدرت سخن می‌گوید، معنایی از این واژه در نظر می‌گیرد که اعم از مفهوم سیاسی قدرت است. او قدرت را در مقابل فرهنگ و اقتصاد نمی‌بیند. البته خود فوکو در هیچ جا تعریفی از قدرت ارائه نداده؛ و «ادعان کرده که برداشت او از قدرت در عین اهمیت، مبهم است» (دریفوس، ص ۴۲). نویسنده گرامی تلاش کرده تبیین‌های فوکو از قدرت را بیان کند و سپس پان را به قدرت سیاسی تقلیل دهد: «با وجود این که از دیدگاه فوکو، قدرت را نمی‌توان در نهادهای سیاسی محصور دانست، ولی نهاد سیاست بارزترین تجلی گاه ساخت و روابط قدرت است» (میر موسوی، ص ۱۷). او با همین دیدگاه تا آخر کتاب به تشریح رابطه «گفتمان اجتهاد» و نهادهای قدیم و جدید دولت پرداخته است. در این تحلیل رد پایی از قدرت موریگی، شبکه‌ای و پیچیده فوکویی دیده نمی‌شود؛ در حالی که به نظر بسیاری از محققان در تحلیل قدرت فوکویی «نباید اقتدار دولت، شکل قانون یا وحدت کلی نظام سلطه را به عنوان داده‌های اولیه فرض کرد» (تاجیک، ص ۲۹۸-۳۰۵). بر این اساس، به طور کلی روابط قدرت ضرورتاً از حدود نهاد دولت فراتر می‌رود.

دولت نسبت به مجموعه شبکه‌های قدرتی که بدن، جنسیت، خانواده، دانش و غیره را محاصره کرده‌اند، روینایی است (دریفوس، ص ۲۹). فوکو قدرت را مجموعه روابط می‌گیرد، نه پدیده‌ای در زمان و مکان خاص. بنابراین جوهر قدرت سلطه نیست. روابط قدرت فاقد فاعل است. پس فوکو قصد آزاد سازی حقیقت از چنگال قدرت را ندارد (همان، ص ۳۱۳ و ۳۳۶)؛ چرا که اصولاً او به حقیقتی در این بین معتقد نیست. اما مصنف در پی رها سازی گفتمان اجتهاد از الزامات عمل و خروج از گره‌های در هم و برهم نظری اندیشه سیاسی شیعه است.

ج. دیرینه شناسی با دو مفهوم اپیستمه و گسست هم بسته است. چنانچه گذشت فوکو، در واژگان و اشیاء، سه اپیستمه دوران جدید اروپا را از یکدیگر متمایز ساخته، و گسست بین آنها را نشان داده است. وی با مراجعه به آرشیوهای دوران‌های مختلف به خوبی رابطه واژگان و اشیاء را بیان و از طریق آن شرایط امکان علوم مختلف را تبیین نموده است؛ در حالی که نویسنده در پس دیرینه شناسی اجتهاد، هیچ گونه گسست و اپیستمه‌ای را نشان نداده است. در واقع، معلوم نیست گفتمان اجتهاد یک کل یک پارچه است، یا تحولات اساسی در آن رخ داده است. فرضیه میر موسوی مبتنی بر عدم دستیابی اجتهاد به نظامی نو و قرار گرفتن در وضعیتی «میان معرفتی» است؛ در این صورت سخن از گسست و نظام‌های دانایی به چه معنایی است؟

د: فوکو پژوهش خود را بر آثار بزرگان متمرکز نمی‌سازد. شیوه فوکو در تبارشناسی این است که با تفحص در اسناد مربوطه به یک دوره (اعم از گزارش‌ها، تواریخ، کتب و نوشته‌های گمنام و حتی عکس‌ها و اعلامیه‌های به ظاهر بی اهمیت) روابط قدرت و دانش را برجسته کند. اما مؤلف می‌کوشد با ارجاعاتی به اندیشمندان نامی شیعه، نوعی رابطه قدرت و دانش را در آثار آنها نشان دهد؛ که البته این کار با روش فوکو نسبتی ندارد. فوکو با نخبگان و گفته‌های آنها کاری ندارد (حقیقت و بستانی، ص ۱۸۰). در سراسر آثار فوکو ارجاع به نویسندگان بزرگ بسیار کم مشاهده می‌شود؛ و بیشتر کار وی معطوف به تفحص در آرشیوها و نهادها است. مثلاً فوکو در هیچ یک از آثار دوره تبارشناسی خود نکوشیده است نسبت میان قدرت و دانش را در اثر یک نویسنده نشان دهد.

ه. مصنف در بخشی از فصل دوم، ذیل عنوان «تبارشناسی اجتهاد» مدعی شده است: «دستگاه تفسیری اجتهاد در ترابط وثیق با روابط قدرت جاری در محیط است» (میر موسوی، ص ۱۲۰). صرف نظر از اشکال تعریف «قدرت»، مؤلف به ارتباط متن و زمینه پرداخته؛ و ارجاعاتی به شهید صدر داده که با روش اتخاذ شده چندان تناسبی ندارد.

۳-۱. مصنف در جای جای کتاب خود از اصطلاح «گفتمان اجتهاد» بهره برده است. سوال اساسی این است که به چه چیزی می‌توان اصطلاح «گفتمان» را اطلاق نمود؟ میر موسوی اظهار داشته: «می‌توان اجتهاد را به عنوان یک گفتمان تلقی کرد. در این نگرش اجتهاد دستگاه و چارچوبی از قواعد پیدا و پنهان است که فرایند استنباط را شکل می‌دهد و مجتهد نیز در این چارچوب به تأمل می‌پردازد و فهم و استنباط او در قالب این

دستگاه تحقق می‌یابد» (همان، ص ۸۷). به کارگیری «گفتمان» بدون قبول ارکان و لوازم آن ممکن نیست. در گفتمان، حقیقت‌ها بسته نیستند؛ و زائیده می‌شوند. به علاوه آن که ما با اجتهادهای متفاوت روبرو هستیم، نه با گفتمان اجتهاد. اجتهاد شیوه استنباط است؛ و اگر چه می‌توان نگرش گفتمانی به آن داشت، اما گفتمان اجتهاد مطلب دیگری است. به نظر می‌رسد به کار بردن «گفتمان» با کمی تسامح بوده است؛ چرا که در جای دیگر از اصطلاحات «دستگاه» (همان، ص ۱۴) «گفتمان اهل خبر» یا «گفتمان خردگرای شیعی» (همان، ص ۹۳) بدون توضیح روش شناختی خاص استفاده شده است. به همین نسبت، از اصطلاح جعلی «ساخت شکنی دو گانه قدرت» (همان، ص ۱۸) سخن به میان آمده؛ و «شالوده شکنی» در معنای مصطح و فنی آن به کار برده نشده است.

۴-۱. میر موسوی در بخشی از مباحث روشی خود بحث ارتباط اندیشه و واقع/ ذهن و عین را مطرح؛ و سه نوع نگرش سنتی، اثباتی (پوزیتیویستی) تاویلی و گفتمانی را بیان؛ و قسم اخیر را گزینش می‌کند (میر موسوی، ص ۴۴). وی در تبیین این مطلب از هرمنوتیک گادامر استفاده می‌کند (همان، ص ۵۱)؛ در حالی که جای دیگر تاکید می‌نماید که «الگوی روش شناسی این پژوهش الهام از مباحث دیرینه شناختی فوکو» است (همان، ص ۸۰). جمع بین هرمنوتیک گادامر با روش فوکویی با اشکالاتی مواجه است: اولاً، هرمنوتیک گادامر مبتنی بر فلسفه هستی‌شناسانه هایدگر می‌باشد که بر پرسش از فهم وجود استوار است. دو مفهوم «افق» و «معنا» از مفروضات مهم هرمنوتیک گادامرند که در دیرینه‌شناسی (و تبار شناسی) جایگاهی ندارند. نفس اندیشه «افق» متعلق به هرمنوتیک است که دیرینه‌شناسی آن را طرد می‌کند. «این گونه زمینه زدایی [در اندیشه فوکو] که افق فهم پذیری و معنا را که نزد هرمنوتیک بسی گرامی است به کناری می‌نهد، تنها فضایی منطقی برای تنوع و تفسیر احکام باقی می‌گذارد» (دریفوس، ص ۱۲۸). از لوازم شیوه تبارشناسی پذیرش این فرض است که معنا وجود ندارد؛ و جستجو یافتن معنا در پس پدیده‌ها کاری بیهوده است. این فرض فوکویی با یکی از مهم‌ترین مقدمات هرمنوتیک که همانا معناداری و کشف معنا است تعارض دارد. در تحلیل گفتمانی، همه چیز به گفتمان تبدیل می‌شود؛ و هیچ گونه مرکز و بنیادی برای متن باقی نمی‌ماند؛ چرا که میدان دلالت تا بی نهایت ادامه دارد.

ثانیاً: هرمنوتیک با به کارگیری مفاهیمی چون سنت و افق، نگاهی کاملاً درونی دارد؛ و با تبارشناسی که یک فهم بیرونی است و آمیختگی قدرت و معرفت را طرح می‌کند، سازگار نیست. در فوکو هیچ گونه سنت و ارزش سنتی وجود ندارد؛ و دیرینه‌شناس با نگاهی کاملاً بیرونی - که در آن ارزش دآوری‌ها کوچک‌ترین نقشی ندارند - به پدیده‌ها می‌نگرد (حقیقت و بستانی، ص ۱۷۸).

ثالثاً: لازمه دیرینه‌شناسی فوکو پذیرش گسست میان اپیستمه‌های اندیشه است؛ اما در هرمنوتیک فرض گسست منتفی است؛ و بر تداوم سنت و گفتگوی میان دو افق تاریخی متفاوت در سنتی واحد و مستمر تاکید می‌شود. از دیدگاه گادامر، ما نمی‌توانیم از شیوه فرهنگ و تاریخ و محدودیت‌های آنها فارغ باشیم. وقتی گادامر

از تاریخت سخن می‌گوید دو معنا مد نظرش است: ۱- هر فکر و تجربه‌ای در شرایط تاریخی خاص خود اتفاق می‌افتد؛ به همان شرایط محدود می‌شود؛ و خارج از آن قابل فهم نیست. در این صورت، امکان تعمیم آن یافته‌ها به شرایط تاریخی متفاوت وجود ندارد. ۲- منظور از تاریخت، تاثیر، تداوم و ماندگاری تاریخی است. یعنی ما (مجموعه فرهنگی انسان یا جامعه) فارغ از تاثیرات فراگیر و تعیین کننده، نیستیم. هر تفکری در تجربه خود، تداوم دارد. اما فوکو معتقد است هر یک از مفروضات محصول یک تاریخ خاص است؛ و در یک دوره تاریخی هیچ نسبتی با قبل ندارد.

۱-۵. نویسنده محترم در تبیین دیدگاه گفتمانی در مورد رابطه اندیشه و واقع، ابتدا از «شالوده شکنی تقابل و دوگانگی میان ذهن و عین» سخن می‌گوید (میر موسوی، ص ۱۶)؛ اما در ادامه تصریح می‌کند: «بر اساس این نگرش رابطه اندیشه و واقع رابطه‌ای همبسته است» (همان، ص ۵۴). وی می‌افزاید: «نگرش گفتمانی در تحلیل فرآیند شکل‌گیری اندیشه، اصالت را به اندیشه‌ها نمی‌دهد؛ بلکه تا اندازه‌ای به عمل اصالت می‌دهد و از این منظر به تحلیل اندیشه‌ها می‌پردازد (همان، ص ۴۳). او در این راستا از ارتباط اندیشه و واقع، رابطه اندیشه‌های بشری با قدرت و نسبت ذهن و عین سخن می‌گوید (همان، ص ۵۶ و ۴۴). صرف نظر از ابهام در تبیین موضع نگرش گفتمانی در خصوص رابطه اندیشه و واقع که با عبارت «تا اندازه‌ای» حد و ثغور آن مجمل باقی مانده، و با غمض عین از تفاوت جفت‌های فوق، اولاً: اگر دوگانگی شکسته شد، دیگر اولویت چه معنایی دارد؟ ثانیاً: اگر اولویت به عمل داده می‌شود، با الگویی که اصالت را به عین می‌دهد و نقش عمل را برجسته می‌کند (دیدگاه دوم) چه تفاوتی دارد؟

مؤلف در ادامه مطلب قبل سعی می‌کند که رگه‌هایی از نظام فکری اصالت را در برخی متفکران اسلامی از قبیل ابوعثمان عمرو بن جاحظ بصری و عبدالرحمن بن خلدون جستجو کند: «(این دو) تا اندازه‌ای اصالت را به عمل داده‌اند؛ و به نقش قدرت در شکل‌گیری دانش و اندیشه اشاره کرده‌اند» (همان، ص ۵۵).

فوکو ارتباط بین دانش و قدرت را مطرح می‌کند؛ اما آیا می‌توان گفت نزد متفکران اسلامی مانند جاحظ نیز همان بحث مطرح می‌باشد؟ جاحظ بین عقل و معرفت و نیازهای بشری ارتباط برقرار می‌کند. نتیجه ارتباط عقل و استطاعت آن است که انسان وقتی توانایی و استطاعت نداشته باشد، فاعلیت عقل در وجودش از بین می‌رود؛ و اساس معرفت نابود می‌شود. نیازهای حیاتی و طبیعی یک طفل، اندازه شناخت او را تعیین می‌کند. جاحظ این بحث را هم در بعد فردی و هم در بعد اجتماعی مطرح می‌کند. وی معرفت را با نیازهای بشری (و ضرورت‌های وجود او) مرتبط می‌بیند (دینانی، ص ۷۴). جاحظ در بحث معرفت‌شناسی خود به چند نظریه اشاره می‌کند: بشر بن معتمر بر آن است که دانش، امری اکتسابی است؛ چرا که تا چشم باز نکنیم، نمی‌توانیم ببینیم، و تا فکر نکنیم نمی‌توانیم چیزی را تصدیق نماییم. نظام دانش نظری را امری اکتسابی، و دانش حس و حضوری (مثل علم انسان نسبت به خود) را امری ضروری (غیر اکتسابی) می‌داند. جاحظ در رد دو قول فوق، همه انواع دانش را ضروری و اضطراری معرفی می‌کند. به عقیده او، همان گونه که کودک به شکل

ناخودآگاه، و در عمل و تجربه، علم پیدا می‌کند، ما هم به همین صورت دانش (نظری یا علمی) پیدا می‌کنیم (جاحظ، ج ۱، ص ۱۸-۲۰). بنابراین اولاً آنچه مقدم بر دانش است، استطاعت به معنای صحت مزاج و وفور اسباب است؛ نه قدرت شبکه‌ای فوکو! ثانیاً: در فوکو اصلاً تقدم قدرت بر دانش به شکل یک طرفه و مطلق مطرح نیست. جاحظ از نسبت داده شدن افعال انسان به اراده سخن می‌گوید و رابطه آن را با معرفت بررسی می‌کند (همان، ص ۱۰۷). سخن او هیچ ربطی به رابطه دانش و قدرت ندارد. وی از قدرت به معنای استطاعت و (صحت بدن و وفور اسباب) و اراده سخن می‌گوید؛ اما فوکو از قدرت مویرگی و عام. معرفت نزد جاحظ همان شناخت آدمی است که با دانش نزد فوکو تفاوت ماهوی دارد.

نویسنده به اقتضای کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام ابتدا مباحث جاحظ را با جامعه‌شناسی معرفت، و سپس با تبارشناسی و جامعه‌شناسی برگر و لوکمان پیوند می‌زند (میر موسوی، ص ۵۵-۵۶)؛ در حالی که بحث جاحظ در «رسالة الاوطان و البلدان» تاثیر ازمان و آثار در اخلاق و ادب و زبان و خواست‌ها و شغل و امثال آن است. وی به عنوان شاهد بحث خود این مسأله را مطرح می‌کند که قریش خصایص برتری دارد؛ و هر کس دوست دارد خود را به ایشان منتسب نماید. بدین ترتیب، شجاعت و ثبات قدم به قریش، زیبایی به شهر کوفه، تمول به شهر بصره و ویژگی‌های خاص به آب فرات نسبت داده می‌شود (جاحظ، ج ۲، ص ۹۹-۱۱۵). با دقت در عبارات جاحظ می‌توان گفت: اولاً: نظر وی ربطی به جامعه‌شناسی معرفت برگر و لوکمان ندارد؛ چرا که در جامعه‌شناسی معرفت، دانش اساساً امری اجتماعی است. ثانیاً: این دو با تبارشناسی فوکو ربط پیدا نمی‌کند؛ چرا که در تبارشناسی دانش با قدرت شبکه‌ای در هم آمیخته است.

مؤلف از مباحث ابن خلدون نیز در راستای ارتباط میان دانش و اندیشه‌های بشری با شرایط بشری و قدرت، استفاده می‌کند: «از نظر ابن خلدون، خمودی دانش و زوال آن ناشی از انقراض عمران است که خود در نتیجه ضعف قدرت و افول عصبیت حاصل شده است» (میر موسوی، ص ۵۷). به نظر می‌رسد بحث ارتباط عمران با دانش (ناحیه‌ای) و مسأله زوال تمدن‌ها نزد ابن خلدون، با مسأله گسست و انقطاع و تاریخ بی ارتباط باشد. نویسنده می‌خواهد با استناد به گسست دانش در ابن خلدون، میان نظریات او و فوکو ارتباطی پیدا کند. اما ظاهراً روش تاریخ‌گرایانه ابن خلدون مبتنی بر تداوم است، نه گسست. تاریخ‌گرایی بر خلاف تبارشناسی بر تداوم سنت‌ها و تمدن‌ها تکیه می‌زند؛ و این مسئله منافاتی با تولد، تعالی و زوال تمدن‌ها ندارد. بر عکس، تلقی فوکو از تاریخ مبتنی بر گسست‌های بنیادین است. شبیه این اشکال در ارجاع به مباحث طباطبایی نیز وجود دارد. مصنف ارجاعات متعددی به ایشان داده؛ و به نوعی نظریه زوال را مورد تأیید قرار می‌دهد (همان، ص ۳۲-۳۹). اولاً لازم بود تفاوت روش کتاب اسلام، سنت، دولت مدرن - که به روش‌های پسا ساختار گرا تکیه می‌کند - با روش تاریخی طباطبایی روشن شود. به علاوه، طباطبائی معتقد است: «ما در دوران جدید فاقد اندیشه سیاسی جدید بوده‌ایم؛ و از آن جا که حضور ما در دروان جدید بر شالوده اندیشه سیاسی جدید قرار نداشته، حضور در دوران جدید بر ما تحمیل نشده است» (طباطبایی، ص ۲۱۸)؛ در حالی

که میر موسوی بافت اجتماعی - فرهنگی در ایران معاصر در مواجهه با تجدد را دارای دو نیمه «جدید و قدیم» می‌داند (میر موسوی، ص ۸۲). صرف نظر از اجمال این دو اصطلاح و عدم تبیین مرز بین قدیم و جدید، این تلقی، اساساً با روش طباطبایی که نگاه خوش بینانه‌ای نسبت به شکل‌گیری اندیشه سیاسی معاصر در ایران ندارد، متفاوت است. مؤلف تصریح می‌کند: «در پرتو اجتهاد، خرد انسانی نقش خود را تا اندازه‌ای باز یافته است؛ و نظریه‌های فقهی قابلیت انطباق با شرایط متغیر زمانی و مکانی را دارا خواهند شد» (همان، ص ۳۹). وی در ادامه از «امکان» تولید نظام فکری جدید سخن می‌گوید؛ اما بحث طباطبایی بر «امتناع» متمرکز می‌باشد.

۱-۶. میر موسوی بحث امکان و امتناع اندیشه سیاسی را مطرح، و آن را در پاسخ به این سؤال قرار داده که «آیا اندیشه سیاسی معاصر شیعه وجود دارد؟» (هلیه بسیطه)، در حالی که این بحث موضوعی مرتبط با سرشت اندیشه و دارای بُن مایه‌های فلسفی است؛ لذا باید در پاسخ به سؤال چیستی سرشت اندیشه سیاسی (ماء حقیقیه) قرار گیرد (همان، ص ۳۰). حداقل این است که میان بحث امکان و امتناع و بحث سرشت ارتباط تنگاتنگی وجود دارد؛ و هر دو سؤال باید با یک نگرش پاسخ داده شود؛ اما مؤلف در بحث امکان و امتناع نظر عنایت را پذیرفته (همان، ص ۳۸)؛ و در بحث ماهیت و سرشت، رویکرد وی را نگرش سنتی دانسته، و نگرش گفتمانی را ترجیح داده است. میان بحث از «امکان و امتناع» اندیشه سیاسی با «شرایط امکان و چگونگی تحقق یافتن» آن (لمیه ثبوتیه) نیز تفکیک درستی صورت نگرفته؛ و مؤلف ذیل امکان و امتناع به شرایط امکان پرداخته است (همان، ص ۳).

۲. ملاحظات محتوایی

۲-۱. میر موسوی چرخش دیدگاه شیعه نسبت به اجتهاد را به محقق حلی (۶۷۶ق) برگردانده (همان، ص ۸۹)؛ در حالی که پیش از او شیخ مفید (۴۱۳ق) اجتهاد را به معنای فهم عقلانی شریعت و به کارگیری عقل به کار برده؛ و میان اهل حدیث و اهل رأی دیدگاه میانه‌ای انتخاب کرده است. ضمناً تلقی‌های متفاوت از «اجتهاد» و نحوه شکل‌گیری آن در بررسی «گفتمان اجتهاد و روابط قدرت» مؤثر است، که سخنی از آن به میان نیامده است.

۲-۲. وی از سویی اجتهاد را همواره معطوف به عمل، و به عنوان جایگزین حکمت عملی یونانی نزد مسلمانان که در پرتو آن خرد انسانی نقش خود را تا اندازه‌ای باز یافته (همان، ص ۳۹ و ۴۰۳)، توصیف کرده است (همان، ص ۹۲). از سوی دیگر، انگاره اساسی او گرفتار آمدن اجتهاد در فضای میان سنت و تجدد - وضعیتی میان معرفتی - است که همواره ساختی دو گانه و از ریخت افتاده از قدرت را تعیین بخشیده، و اندیشه سیاسی معاصر شیعه را به آمیزه‌ای از عناصر ناهم‌ساز تبدیل می‌کند (همان، ص ۱۴). جا دارد سؤال شود در سطور ابتدایی، میر موسوی از کدام اجتهاد سخن می‌گوید؟ آیا اجتهاد شیعی جایگزین حکمت عملی یونانی است، یا ساختی دو گانه دارد؟ به نظر می‌رسد برخی گزاره‌ها با توجه به «اجتهاد» و ظرفیت‌ها و

محدودیت‌های آن، و برخی دیگر با نظر بر نظریات عده‌ای از مجتهدین بیان شده است. این همان اشکالی است که در ادامه تحت این عنوان مطرح شده که «آیا این تحقیق اجتهاد پژوهی است، یا مجتهد پژوهی؟»
۲-۳. در بحث عقل و شریعت، زایش اجتهاد شیعی (همان، ص ۹۲-۹۷)، به اقسام عقل توجه نشده؛ در حالی که «عقل» گاه به معنای روش فهم است، و گاه دیگر به عنوان منبع استنباط. ظاهراً تا زمان شیخ طوسی معنای اول کاربرد داشته؛ و شیخ با قاعده «ملازمه» برداشت دوم را رایج ساخت. اما در کتاب حاضر از ابن ادریس به عنوان نخستین کسی یاد شده که از عقل به عنوان دلیلی در کنار قرآن و سنت استفاده کرده است (همان، ص ۱۱۳).

۲-۴. در حالی که تز مصنف بررسی رابطه قدرت و اجتهاد و تاثیر اولی بر دومی است، اما اولاً: گاه از رقابت میان اصولیان و اخباریان و «نقش مهم آن در تحول گفتمان اجتهاد و وضعیت آن در دوران معاصر» سخن می‌گوید (همان، ص ۹۸)؛ ثانیاً در فصل مربوطه، ابتدا اجتهاد را - به صورت مجزا - تنقیح، و سپس نسبت آن را با دولت قدیم و جدید بیان کرده است. در حالی که بر اساس نظریه آمیختگی قدرت / دانش (قدرت / اجتهاد) اولی به صورت شبکه‌ای در تمام مراحل پیدایی و تحول دومی مؤثر و به آن آمیخته است. همچنین در نگاه تبارشناسانه، قدرت از ابتدای احساس نیاز به یک دانش تا شکل‌گیری و به ثمر نشستن آن، و متقابلاً معرفت از ابتدا در شکل دهی به قدرت و بهره‌کشی از آن، مؤثر است؛ نه این که اجتهاد در یک فضای خاص شکل بگیرد، و سپس رابطه آن با قدرت (بمعنای نادرست دولت) بررسی شود. ثالثاً: مطالب نقل شده در صفحه ۱۲۶ به بعد، بیان‌کننده روابط قدرت با مجتهدین است نه اجتهاد. سوال اساسی این است که آیا این تحقیق اجتهاد پژوهی است، یا مجتهد پژوهی؟ هر گاه از گفتمان اجتهاد سخن بگوئیم و قائل باشیم که «سخن از منشأ گفتمان در ذهن فردی خاص» نیست (همان، ص ۶۷)، و «فاعل شناسا» در تحلیل گفتمانی هیچ نقشی ندارد (همان، ص ۷۵)، در این صورت بیان فقراتی از محقق سبزواری و میرزای قمی چگونه می‌تواند تحلیل درستی از «گفتمان اجتهاد» به دست دهد!؟

۲-۵. نویسنده در بیان نظریه امام خمینی «ره» در خصوص قانون و شریعت، بحث «مصلحت نظام» از منظر ایشان را مطرح، و آن را با مباحث ماکیاولی در خصوص «مصلحت دولت» پیوند می‌زند (همان، ص ۳۸)؛ در حالی که به نظر می‌رسد آن چه امام خمینی از مصلحت نظام مد نظر داشت، دایره گسترده‌ای دارد که در رأس آن «ضرورت حفظ اسلامیت نظام» قرار داشته و با «مصلحت دولت» ماکیاولی متفاوت است. در همان صفحات تصریح می‌شود که «ابتکار امام خمینی در طرح مصلحت نه به عنوان منبع شریعت، بلکه به عنوان منبع قانون گذاری است»؛ در حالی که در جایی دیگر، قرار گرفتن مصلحت به عنوان منبع شریعت مورد پذیرش قرار گرفته است (همان، ص ۱۴۲).

۲-۶. در صفحات ۱۳۷ - ۱۳۶ در توضیح نظریه شیخ انصاری به مکاسب اکتفا شده که در آن ولایت در امور حسبه مورد تاکید قرار گرفته است. شیخ در کتاب قضا، ذیل تویق می‌نویسد: «ان تعلیل الامام وجوب

الرضا بحکومتہ فی الخصومات بجعلہ حاکماً علی الاطلاق و حجۃ کذلک ما یدل علی ان الحکم فی الخصومات و الوقایع من فروع حکومتہ المطلقہ و حجیۃ العامہ». ہم چنین درباره لفظ حاکم می‌نویسد: «لان المتبادر عرفاً من لفظ الحاکم هو المتسلط علی الاطلاق فهو نظیر قول السلطان لاهل بلده: جعلت فلاناً حاکماً علیہم حیث یفہم منه تسلطہ علی رعیتہ فی جمیع ما له دخل فی اوامر السلطان جزئیا او کلیاً^۱. بر فرض که ولایت در امور حسبیه را منسوب به شیخ انصاری بدانیم، اما آیا این تأیید فرضیه تاثیر قدرت در اجتهاد است یا نقض آن؟

۲-۷. کتاب حاضر «ولایت فقیه» را استوار بر «پایه نظم سلطانی مفروض در ذهنیت اجتماعی جاری شیعه» دانسته که «با ساخت سلطنت اسلامی پیوندی عمیق دارد» (همان، ص ۱۳۳). با توجه به نقش کلیدی این فرضیه در زنجیره استدالات کتاب، جا داشت مستندات لازم آن آورده، و مفاهیم به کار رفته در آن توضیح داده شود که چه معنایی از «ولایت فقیه»، «نظم سلطانی» و «ساخت سلطنت اسلامی» اراده شده؛ و «پیوند عمیق» بیانگر چه نوع رابطه‌ای است. آیا تویق شاه طهماسب به محقق کرکی (منقول در همان صفحه) مبنی بر اعطای امور مملکتی به او، اعطای ولایت به محقق کرکی است؟ طبعاً جواب مصنف منفی است؛ چون ولایت چیزی نیست که از سوی شاه طهماسب قابل اعطا باشد. در این صورت، چگونه این تویق مستند گزاره فوق قرار می‌گیرد؟ بر فرض هم که حکومت در امر تقویت برخی فقها صاحب نقش بوده باشد، این چه نسبتی با گفتمان اجتهاد و قدرت فوکویی دارد؟ مستندات و مدارکی دال بر تأثیر گرفتن اجتهاد (و نه مجتهدین) و تغییر آن مورد نیاز است.

۲-۸. در صفحه ۱۴۰ باز تولید نظریه‌های ولایت انتصابی دوران جمهوری اسلامی، در چارچوب گفتمان سنتی دانسته شده است. در این صورت، اولاً چرا این نظریه همچنان سلطنت را به عنوان خمیر مایه گفتمان سنتی حفظ نمی‌کند؟ ثانیاً: به لحاظ روش شناختی باید در تداوم گرایش اخباری باشد نه اصولی؛ ثالثاً در صفحه ۱۴۱ امام خمینی ذیل گفتمان اصلاحی لحاظ شده؛ در حالی که پیش تر از ناسازگاری جمهوری با نظریه ولایت انتصابی فقیه، و از گفتمان اصلاحی ولایت انتخابی در راستای ایجاد سازگاری بین این دو سخن گفته شده بود (همان، ص ۲۲). به هر تقدیر، معلوم نیست نظریه امام خمینی تحت گفتمان «سنتی» قرار می‌گیرد، یا تحت عنوان «اصلاحی».

۲-۹. در توضیح گفتمان اصلاحی، مصلحت به عنوان منبع احکام شریعت تلقی شده (همان، ص ۱۴۲)؛ در حالی که مصلحت در فقه شیعه از منابع حکم شریعت نیست؛ بلکه فقط موضوع شناسی می‌کند. ضمن این که در صفحه ۳۸۰ مصلحت نه به عنوان منبع شریعت، بلکه منبع قانون گذاری دانسته شده است.

^۱. جهت اطلاع از نظر شیخ مرتضی انصاری درباره ولایت فقیه ر.ک: ۱. سید عباس حسین قائم مقامی، حکومت و نظام سیاسی اسلام از نظر شیخ انصاری قم: الهادی، ۱۳۷۳. ۲. محمد حسن فاضل گلپایگانی، شیخ انصاری و مساله ولایت فقیه، قم: الهادی، ۱۳۷۳. حسین حقانی: ولایة الحاکم الشرعی و ابعادها، قم: الهادی، ۱۳۷۳.

۲-۱۰. در برخی موارد تنوع دیدگاه‌ها و نظریات نادیده گرفته شده: «گفتمان اصلاحی خواهان جایگزینی نظم جمهوری به جای نظم سلطانی است» (همان، ص ۱۴۵)؛ در حالی که نائینی سلطنت مشروطه اسلامی، و امام خمینی جمهوریت را مطرح می‌کند. رویکرد حضرت امام، رویکردی حکومتی بود؛ و یک کاسه کردن نظریات ایشان با نائینی مشکل به نظر می‌رسد.

۲-۱۱. فصل دوم متکفل بیان چگونگی تکوین و پیدایش گفتمان اجتهاد و نسبت آن با ساخت و روابط قدرت است. نویسنده در این بخش در کنار گفتمان سنتی و اصلاحی، از گفتمان انتقادی بحث کرده؛ در حالی که به نظر می‌رسد گفتمان انتقادی درون گفتمان اجتهاد جای نمی‌گیرد. علاوه بر این که در پاورقی صفحه ۲۱۲ گرایش‌های محافظه کار سنتی، اصلاحی و بنیادگرا به عنوان خرده گفتمان‌های گفتمان اجتهاد معرفی شده‌اند؛ و تا آخر معلوم نمی‌شود شقی سوم نگرش سنتی و اصلاحی، بنیادگرایی است یا انتقادی؟

۲-۱۲. در این کتاب بین مفهوم شورا به عنوان نهاد قانون گذاری با شورای اهل حل و عقد خلط شده است (همان، ص ۳۰۹). اولی ناظر به قانون گذاری، و دومی نظر به تأسیس حکومت و نه نحوه اعمال قدرت است. ۲-۱۳. در توضیح ناسازه ولایت و جمهوریت می‌خوانیم: «اندیشه امام این دو گانگی را به نوعی برتافته است؛ و هرگز بیان صریحی از سوی او در ترجیح جانب یکی بر دیگری در دست نیست تا بتوان به داوری درستی در این باره دست زد» (همان، ص ۳۵۲)؛ در حالی که حضرت امام اصلاً در صدد ترجیح نبوده، بلکه به نوعی سازگاری اعتقاد داشته که خود مصنف ذیل نامه ۹ اردیبهشت ۶۸ به رئیس مجلس خبرگان این نکته را می‌پذیرد (همان، ص ۳۶۷).

۲-۱۴. به طور کلی از سویی در مشروطه نوعی کژتابی تشخیص داده شده، و از سوی دیگر در خاتمه به گونه ای مشروطه تقویت می‌شود (همان، ص ۴۰۳-۴۰۶). صرف نظر از داوری که در این تقویت نهفته است، آیا با ترجیح آن، نوعی کژتابی و اقتدار گرایی نهفته نظام مردم سالار دینی مطلوب را تهدید نمی‌کند؟ مطالب فوق صرفاً ناظر بر روش و چارچوب نظری کتاب «اسلام، سنت، دولت مدرن» بود؛ و از ذکر تفصیلی اغلاط تاپپی (مانند صفحات ۹۶، ۹۷، ۱۶، ۴۱) ، ترجمه‌ای (مانند صفحات ۴۷، ۲۵۸)، اشکالات پاورقی مانند کتابنامه ناقص پاورقی ۱، ص ۱۸۱ و عدم ذکر آن در منابع پایانی و تکرارها (مانند تکرار سه گانه نقل قول ص ۳۴۸) خودداری شده است. مع الوصف، بار دیگر بر وزین بودن این اثر تاکید می‌شود. نویسنده محترم به تناسب تلاش پیگیر، حیات علمی خویش را استمرار می‌دهد؛ پس نه دفاع نابجا بر حشمت وی می‌افزاید، و نه بی‌مهری و انتقاد تند می‌تواند وی را از جایگاهی که به مدد تلاش خود حیات کرده، فروافکند. هدف این سطور، بیان دیدگاهی انتقادی از کتاب /اسلام، سنت، دولت مدرن- آن هم از زاویه ای خاص- بود که در این چند سطر امکان تلخیص داشت؛ اما بیان نکات بدیع و در خور توجه آن، صفحات زیادی را به خود اختصاص خواهد داد.

منابع:

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹، ج ۱.
- تاجیک، محمدرضا، *گفتمان و تحلیل گفتمانی*، تهران، فرهنگ گفتمان، ۱۳۷۸.
- الجاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، *رسائل الجاحظ*، ج ۱، (الرسائل الکلامیه)، بیروت، دارالهلل، ۱۹۸۷.
- -----، *رسائل الجاحظ*، ج ۲، (الرسائل السیاسیه)، بیروت، دارالهلل، ۱۹۸۷.
- حقیقت، سید صادق و احمد بستانی، *ملاحظات در باره کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، نامه مفید، ش ۳۲ (آذر و دی ۱۳۸۱).
- حقیقت، سید صادق، *روش شناسی در علوم سیاسی* (کتاب در دست انتشار).
- دریفوس هیوبرت و پل رابینو، میشل فوکو، *فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه: حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶.
- طباطبایی، سید جواد، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۶۷.