

گزارش

صالح نجفی:

تکرار شکست، خاطره وارونه‌رهایي

● سیاست شرط خارق اجماع فلسفه است؛ اگر بپذیریم فلسفه به مفهوم اخض آن در خاک یونان ریشه دوانید و بالید و بعد بذرهایش را بادهای غربی به سایر خاک‌ها رساندند، باید گفت دموکراسی آتن شرط ظهور آن شکل از فعالیت فکری بود که همچنان فلسفه نامیده می‌شود؛ هرچند آدمیان پس از خلق فرم-ژانر بی‌نظیر مکالمات سقراط به دست افلاطون، متوجه این مشروط‌بودن شونده؛ ولی فلسفه افلاطون نسبت متناقض‌نمایی با دموکراسی آتنی دارد: دموکراسی آتنی به معنای آزادی بیان عقاید برای «شهروندان» (و نه همگان) شرط پاک‌رفتن فلسفه بود و این به‌طور ضمنی دلالت داشت بر هم‌سنگی یا هم‌زاری همه عقاید، اما نقطه شروع فلسفه زیرسؤال‌بردن هم‌سنگی عقاید و تفکیک حقیقت از «دکسا» (ایدئولوژی) بود؛ فلسفه بدین‌سان کار خود را با نفی شرط سیاسی ظهور خود آغاز کرد؛ نفی جامعه «باز»، اگر تعبیر محبوب لیبرال‌ها را به کار ببریم. این سراساز تاتر پرتشتی است که مضمون اصلی‌اش نسبت سیاست و فلسفه است. برای بازکردن این تنش به دو نقطه بحرانی تاریخ فلسفه اشاره می‌کنم:

پرده اول این‌تاتر با خود افلاطون شروع می‌شود؛ فرایند خاص فیلسوف‌شدن او و تلاش برای برقراری رابطه با سیاست به مفهوم سیاست قدرت و ناگامی‌های او در این راه. افلاطون در جوانی قصد داشته شاعر شود. در حدود ۲۰سالگی با سقراط آشنا می‌شود، به حلقه جوانان دور و بر او می‌پیوندد و تا زمان اعدام سقراط همراه اوست. فکر خلق ژانر مکالمات سقراطی پس از اعدام سقراط در ذهن افلاطون شکل می‌گیرد. پس ازآن در زندگی افلاطون سفرهای گوناگونی هست که درباره آن اطلاعات چندانی نداریم؛ ولی یک سفر در زندگی او مدام تکرار می‌شود: تکرار یک شکست. قطعی‌ترین اخباری که از سفرهای افلاطون داریم، مربوط است به سفرهای او به سیسیل و ایتالیا؛ جنوبی. انگیزه او از این سفرها چیست؟ مورخان فلسفه حدس‌های گوناگونی زده‌اند که قطعی‌ترین آن برقراری رابطه سیاسی با دیونوسیوس اول، پادشاه سیراکوس، است. ایده نزدیکی به کانون قدرت سیاسی برای تأسیس یا اصلاح یک جامعه آرمانی با مخاطره افلاطون آغاز می‌شود. افلاطون به سیراکوس راه سه بار به فواصل مختلف تکرار می‌کند؛ اما هر بار شکست می‌خورد؛ بار اول تبعید می‌شود، بار دوم به بردگی به فروش می‌رسد (اما بعدها مردی از اهالی کورون او را می‌خرد و آزاد می‌کند) و بار سوم به او اجازه می‌دهند به آتن برگردد.

پرده دوم به قرن بیستم و عضویت مارتین هایدگر در حزب نازی برمی‌گردد. هایدگر در ۱۹۳۳ به ریاست دانشگاه فرایبورگ منصوب می‌شود و یک سال بعد استعفا می‌دهد، اما کماکان عضو حزب می‌ماند. افتادن هایدگر در دام فاشیسم را چگونه باید تعبیر کرد؟ در اینجا با یک دوراهی مواجهیم: یا تفکر متفکر خلایق مانند هایدگر هیچ ربطی به اشتباه سیاسی او ندارد، یا اشتباه سیاسی او پرده از عیبی بنیادی در ساختمان تفکر او بر می‌دارد. اسلاوی ژیزک در کتاب «در دفاع از اعمال محکوم به شکست» معتقد است کار هایدگر مصداق «قدم درست در مسیر غلط» است. همان‌طور که ترور انقلابی روسپیرو و مانو و بلوشیک‌ها پیکارهایی بودند که به هراس و شکست تاریخی منجر شدند، اما در

حمام خون آنها هسته ارزشمندی از آرمانخواهی کم شده است. ژیزک در سال ۲۰۰۸ می‌گوید برخلاف سیاست مبتنی بر اجماع لیبرال-دموکراتیکی، در مواجهه با بحران اکولوژیک قریب‌الوقوع باید از آرمان‌های گذشته به رغم همه مخاطره‌هایش دفاع و آتتها را تکرار کرد. کار هایدگر از مقوله تراژدی بود: او تقریبا برحق بود. هایدگر ساختار عمل انقلابی را وارد میدان کرد، سپس آن را قلب کرد و از شکل انداخت چون که پیچشی فاشیستی به آن داد: تحریف فاشیستی ساختار عمل انقلابی. هایدگر دقیقاً در جایی که دچار بزرگ‌ترین لغزش شد از همیشه به حقیقت نزدیک‌تر بود: در چیزهایی که از اواخر دهه ۱۹۲۰ تا اواسط دهه ۱۹۳۰ نوشت. وظیفه ما تکرارکردن هایدگر و بازپایی این جنبه گمشده تفکر اوست.

این تلقی از تکرار از کجا آمده است؟ از متفکری که ظاهرا هیچ نسبت مستقیمی با سیاست ندارد: سورن کیرکگور. او می‌گوید تکرار عبارت است از «خاطره وارونه»، یعنی به‌یادآوردن معکوس، حرکتی روبه‌جلو، تولید چیزی نو و نه بازتولید چیزی قدیمی. از این لحاظ، تکرار فقط یکی از وجوه تولید با ظهور امر نو نیست: امر نو فقط و فقط از طریق تکرار پدیدار می‌شود. تکرار، گیرانزین میراث کیرکگور، ما را در تلافی‌گاه نامنتظره دلوز و لکان می‌گذارد. به نظر لکان «تکرار مقدم بر واپس‌زنی است» و دلوز در کتاب «تفاوت و تکرار» می‌نویسد «ما چیزی را به این علت که واپس می‌زنیم، تکرار نمی‌کنیم، ما واپس می‌زنیم؛ چون که تکرار می‌کنیم». ما ابتدا محتوایی ترومبلی را واپس می‌زنیم؛ سپس چون نمی‌توانیم به یادش آوریم، چون نمی‌توانیم رابطه‌مان را با آن روشن سازیم، این محتوا ما را رها نمی‌کند، راحت‌مان نمی‌گذارد و در فرم‌های مبدل خود را تکرار می‌کند. راه واقعی برای رهایی‌افتن از ترومبای گذشته به به‌یادآوردن آن بلکه تکرار کامل آن است، به معنایی که کیرکگور از تکرار می‌فهمید.

گروه اندیشه: پنجشنبه هفته گذشته سمینار «فلسفه و سیاست» با استقبال علاقه‌مندان در محل مؤسسه پرسش برگزار شد. در این سمینار عادل مشایخی با موضوع «منطق اعتدال و گریز از امر واقعی»، صالح نجفی درباره «تکرار شکست، خاطره وارونه رهایي» و مراد فرهادپور درباره «فلسفه و حقیقت جهان امروز» سخنرانی کردند. این جلسه با تأخیری چندهفته‌ای به مناسبت روز جهانی فلسفه برگزار شد. آنچه در ادامه می‌خوانید گزیده سخنرانی‌های سمینار «فلسفه و سیاست» است.

فلسفه همواره با امر کلی سروکار داشته است. همه حقیقت‌ها با وجود کلی‌بودن

ریشه در یک وضعیت جزئی و خاص دارند و به منزله شکاف یا استثنائی در آن آغاز می‌شوند. فلسفه نیز گرچه جهان‌شمول، اما شروع خاص آن در یونان قرن پنجم قبل از میلاد است. فلسفه در مقام چیزی که نام آن را باید «جست‌وجوی حقایق» گذاشت، نه عشق به معرفت، به یک دوگانگی پیوند می‌خورد که فراتر از رابطه پیچیده دموکراسی و فلسفه همه پدیده‌های آن دوره را در بر می‌گرفته است. خود این دوگانگی چیزی نیست جز یک جامعه‌بحران‌زده و روبه‌رو با نقد، جامعه‌ای بر سر یک دوراهی: بحران و بازگشت به شکلی از حقیقت مطلق بنیادین، نوعی بنیادگرایی اسطوره‌ای آن دوره که ضامن انسجام جامعه و کل جهان بوده، براساس باورهای سنتی و دینی مطلق که چون‌وچرانی‌بر نیستند. یکی از اتهامات سقراط تشویش در اذهان عمومی و زیرسؤال‌بردن مقدسات بود؛ حتی دموکرات‌هایی که سقراط را هم محاکمه می‌کردند، در ظاهر همین داعیه را داشتند. (۲) نقطه مقابل آن نبرد فلسفه است با سفسطه و نسبی‌گرایی که آن نبرد حقیقت مطلق و دینی را قبول می‌کند و نه اصولا هیچ حقیقت دیگری را بلکه تنها به تئوریک یا خطابه توسل می‌جوید. مشابه آنچه ما امروز تحت عنوان رسانه و زبان و فرهنگ داریم، هرچه در دسترس است، برای دست‌کاری افکار عمومی است و جازدن سلاقی شخصی با حقیقت کلی. وظیفه سفسطایی‌ها آموزش افراد است تا با استفاده از ابزار خطابه بتوانند در هر لحظه‌ای منافع خود را پیش ببرند و به این اعتبار هیچ حقیقتی نماند جز منفعت شخصی.

فلسفه یونان در عمل به‌عنوان نوعی کنش سیاسی نتوانست راه سومی باز کند. وقتی واقعیت دوا راه جلویی یا می‌گذارد، انتخاب بد و بدتر، تنها راه تغییر واقعیت جهت گشودن راه سوم است. فلسفه نشان داد توانایی گشودن راه سوم را ندارد (هم درباره افلاطون و هم درباره رابطه ارسطو و اسکندر و ایده‌های مثل شاه-فیلسوف) هرچند به لحاظ نظری توانست دست‌کم معیارهایی برای حقایق و نوعی امکان برای فرارفتن از بد و بدتر به وجود بیاورد. ظاهرا فلسفه در دوره معاصر بدل به یک مسئله بارز و اصلی شده که از برخی جهات شبیه همان دوره اولیه زایش فلسفه است. همراهی با شکلی از دموکراسی صوری این شباهت را تشدید می‌کند.

دوران ما دو پارادایم اقتصادی و سیاسی دارد، به ترتیب نولیبرالیسم و «جنگ علیه ترور» و یک پارادایم فرهنگی با عنوان «زیبایی‌شناسی پست‌مدرن». در چنین دورانی من کوشیدم دوره‌ه مذکور را تحت عنوان دوگانه بوش-بن‌لادن صورت‌بندی کنم؛ هرچند آن موقع نمی‌دانستم واقعیت می‌تواند این‌قدر قوی باشد که بوش و بن‌لادن را با هم ترکیب کند و در قالب ترامپ یا پوتین بار دیگر به ما عرضه کند. این دوره‌ه همچنان در قالب انواع بنیادگرایی هوتی-مذهبی، ملی، نژادی و رنسانی روبه‌روی ماست. فلسفه در این دوران با این دوره‌ه چه باید بکند و چه جایگاهی دارد؟ به دو

نکته اشاره می‌کنم:

اول، بررسی منطق سرمایه، توصیف مارکس از سرمایه‌داری و پیچیده‌ترین و فشرده‌ترین و به اعتقاد من حقیقی‌ترین بررسی است از این منطق به‌ویژه در قالب طرح نقد اقتصاد سیاسی به‌عنوان یک برنامه تئوریک که لحاظ تاریخی مهم‌تر است از مواردی مثل نسبیست عام اینشتین یا نظریه جاذبه عمومی نیوتن. در «مانیفست کمونیسم» با ستایشی

از سرمایه به‌عنوان نیروی خلاق دوران‌ساز روبه‌رویم که براساس رقابت و انقلاب پی‌درپی جلو می‌رود و دارای قدرتی جادویی است برای درهم‌شکستن جهان قدیم و ساختن یک جهان یکدست نو که زمینه کمونیسم است؛ ولی در مقدمه سرمایه با این ایده عجیب روبه‌رو می‌شویم که ما نه فقط از پیشرفت سرمایه صدمه می‌خوریم؛ بلکه عدم پیشرفت سرمایه و سرمایه‌داری هم زخمی است

اندیشه



سخنرانی مراد فرهادپور در سمینار «فلسفه و سیاست»

فلسفه و حقیقت جهان امروز

برای بشر، این نکته وقتی روشن می‌شود که روابط سرمایه‌داری و پیشاسرمایه‌داری را بررسی کنیم، دوم، همین‌جاست که منطق‌های دیگر مثل منطق دولت مطرح می‌شود. بین بودن و شدن سرمایه‌داری نسبتی است و به دلیل همین نسبت هیچ‌وقت درون مارکسیسم بحث از چیستی سرمایه‌داری چگونگی فراژی از آن نشده است. این گذشته و حال به هم گره خوردند و پاسخ آینده را باید در این گره‌خوردگی جست‌وجو کرد. مفهوم‌پردازی مارکس تحت عنوان تسلط واقعی و صوری اجازه می‌دهد سرمایه را یک نیروی جهانی ببینیم که از همه چیز استفاده می‌کند؛ نه فقط تضادها و درگیری‌ها و فجاج خاص خود را می‌آفریند؛ چندان که تولید ثروتش همراه تولید فقر است؛ بلکه از نهادهای گذشته جهت بازتولید خود استفاده می‌کند. سرمایه‌داری همسازکردن سازمان‌ها و نهادهایی است که هیچ ربطی به هم ندارند. سرمایه در گذشته و حال خصالت دایره‌ای می‌یابد و همین امر به آن وجهی جاودانه و

طبیعی می‌دهد. وجود سرمایه همان‌قدر می‌تواند

مشکل‌ساز باشد که نبودش. مارکس توانست فقط به این نتیجه برسد که این نظام فاجعه می‌زاید، به این نتیجه رسید که تاریخ اسلام را در نظر ما و بناست گره اندیشیدن را باز کنیم. دو سه دهه‌ای مد شده که هرازگاهی کسی از راه می‌رسد و می‌گوید پیش از من هیچ کسی نفهمیده است. ما حتی کانت، هگل و افلاطون را هم نفهمیده‌ایم. کارنامه‌شان را که می‌بینید، متوجه می‌شوید همه کانت و هگل را فهمیده‌اند؛ جز ایشان. در حقیقت گرایش غالب اهل فلسفه پیگیری موقعیت نمادین در این با آن نهاد آموزشی و پژوهشی است. آنها اندیشیدن را به دیگران سپرده‌اند؛ به‌طوری‌که از مشروطه تا امروز روشنفکران غیراندشگاهی جدی‌تر و صادقانه‌تر از اهل فلسفه با آن برجسب نمادین اندیشیده‌اند. در دانشگاه‌ها نیز در عرصه‌هایی مثل اقتصاد، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، تاریخ و حقوق جدی‌تر از اهل فلسفه اندیشیده‌اند. اهل فلسفه در بهترین حالت کارشان محدود شده به پرواز دایره‌المعارفی بر فراز متنون.

درباره وضعیت فکری خودمان یک میدان نبرد فکری در دوره جدید شکل گرفته است. اگر نخواهیم به سبک آقای آرامش دوستدار با زستی شبه‌کانتی دین‌خوینی به‌عنوان شرایط امتناع اندیشه بگوییم، میدان نبرد حول رابطه سازمان‌دهی و سوزنکوبیت است، به منزله دو امری که از هم جدا نیستند؛

نیروی حیاتی بر موانع خود غلبه می‌کند و به شکل درون‌ماندگار پیش می‌رود و در نتیجه، چنان‌که مثلا نگری و هارت معتقدند، با یک تعویض زاویه صوری سرمایه‌داری جهانی بدل به همان کمونیسمی می‌شود که انتظار می‌رفت، ولی مارکس هگلی‌تر از این حرف‌هاست. او می‌کوشد از طریق دیالکتیک تاریخ مبارزه طبقاتی به راه‌حلی برای این مسئله برسد و همین‌جا مشکل اساسی سر برمی‌آورد. براساس دید مارکس نهایتا باید از یک بورژوازی جهانی صحبت کنیم که در متن یک بازار جهانی روبرواری یک پرولتاریای جهانی ایستاده، ولی واقعیت این است که در هیچ دوره‌ای سرمایه‌داری خود را این‌چنین جهانی نساخت. سرمایه‌داری چارچوب اخلاقی،

قضائی، حسابداری، نظامی و بازار ملی دارد، اما هیچ‌کدام را در سطح جهانی ندارد. منطق مدرنیتبه در سطح جهانی ناشی از تعامل با یک منطق دیگر است که مثل خود سرمایه دین، فرهنگ، زندگی روزمره، رسانه‌ها را در یک کلیت ملی ناسیونالیستی (نه یک کلیت جهان‌شمول) کنار هم می‌آورد. شاید امروز با استفاده از حرف مارکس بتوان گفت هنر در دوران ما چیزی نیست جز افیون توده‌ها. تلاش سرمایه برای جهانی‌کردن خود از طریق افیون هنر جلو می‌رود.

اما منطق دولت و سرمایه در ایران چگونه کار می‌کند: در دهه ۱۳۸۰ موج انباشت اولیه سرمایه اتفاق افتاد که اتفاقا نه اولیه است و نه یکبار، بلکه همواره تکرار می‌شود و محتوای آن عبارت است از غارت و سلب مالکیت عمومی به مدد نیروهای ماورای اقتصادی و عمدتا دولت که نقد و هر شکلی از مقاومت را ناممکن می‌کند. ما شاهد بروز گسترده‌ترین موج انباشت اولیه و غارت همگانی در دهه ۱۳۸۰ بودیم و دیدیم که چگونه منحصر به اقتصاد نبود و فرهنگ و همه ابعاد زندگی اجتماعی دچار گندیدگی شد.

امروز هنوز سیاستی که با هر دو عامل سرمایه و دولت روبه‌رو شود، نداریم ولی هنوز چیزی از تز یازدهم باقی مانده است: «فلاسه تاکنون جهان را تفسیر می‌کرده‌اند، مسئله بر سر تغییر آن است». من نمی‌دانم این تغییر چگونه امکان‌پذیر است و به نظرم از مرز فاجعه هم عبور کرده‌ایم. مقصود از فاجعه نه به معنای هالیوودی آن که یک روز به ناگهان اتفاق بیفتد، بلکه به قول والتر بنیامین فاجعه همین وضعیت موجود است، فاجعه‌ای که از ۴۰ سال پیش شروع شده و شاید تا پایان قرن هم طول بکشد. در دل این فاجعه با همه یکسان برخورد نمی‌شود؛ دیوارهای علم و تکنولوژی به اقلیتی ثروتمند اجازه می‌دهد همچنان به زندگی خود ادامه دهد. با این‌همه، در جهان امروز باقی‌ماندن گفتاری که بر حقایق به‌عنوان امور کلی فاشسازی می‌کند نه تنها مفید و ارزشمند که ضروری است. ازاین‌رو فلسفه گرچه امروز تبدیل شده به یک استثنای بی‌معنا که حتی جایی در دانشکده‌های علوم انسانی هم ندارد، اما در عرصه واقعیت اجتماعی به‌عنوان نوعی جست‌وجوی حقایق کلی حضور دارد و حضورش ضروری است.

هرچند ممکن است در چارچوبی مفهومی این همه‌سپه‌بودن نادیده گرفته شود. شرط سوزنکوبیته را باید در خود سازمان‌دهی یافت. این مسئله در تاریخ ما نیز سابقه دارد. تاریخ اسلام را در نظر بگیرید. در جامعه‌ای که با ظهور اسلام در مدینه شکل گرفت، برای اولین‌بار سازمان‌دهی در شرق تجربه می‌شود که نه‌تنها سوزنکوبیته را سرکوب نمی‌کند که ممکن می‌کند و یک استلزام دوطرفه بین این دو به وجود می‌آورد. محمد عابدالجباری سازمان‌دهی سیاسی مدینه به‌عنوان یک قبیله جدید را تحلیل می‌کند؛ اگر قبیله پیش از اسلام را مثلث عقیده، غنیمت و نسب در نظر بگیریم، قبل از اسلام نسب در رأس بود و بعد از اسلام عقیده، سوزنکوبیته یک جوهر خاص نیست؛ بلکه وقفه‌ای است که بین فرمان و اطاعت ایجاد می‌شود که هسته غیرجوهری سوزنکوبیته است.

منطق اعتدال اسکلتی است که معنای اعتدال را شکل می‌دهد و اگر بخواهیم آن را تحلیل کنیم، روحانی نیست؛ بلکه نهادی است که مطابق این منطق در فرایند شکل‌گیری است؛ مثلا کردارهای حکومتی در حوزه اقتصاد چه ویژگی‌ای دارند؟ استراتژی نه‌چندان جدید جناح اصلاح‌طلب یعنی حضورداشتن در حاکمیت به هر شکلی. برای اینکه با جوامع شکندن در نیقیمت، ذیل منطق امنیتی باید تربیتی اتخاذ شود تا توافق تقسیم رانت ادامه پیدا کند و به زبان ساده ما هم باشیم.

رویدو

کرنابای‌های تفکر سیاسی در ایران

● فهم اوضاع کنونی و اندیشه و سیاست در ایران، مستلزم گفت‌وگوی انتقادی با گذشته است. این گفت‌وگو نیز در برتو بررسی چپستی‌ها، چگونگی‌ها و چرایی‌ها میسر است. از این‌رو برای فهم وضعیت امروز ایران بررسی سیر تطور تاریخی فکر ایرانی امری ضروری است. ازانجاکه مفهوم دولت به معنای مدرن آن در بافت سیاسی امروز متأثر از دوره اسلامی و به‌خصوص دوره صفویه است پرسش‌شهایی از این دست برای فهم اندیشه سیاسی اسلامی امروز اهمیت می‌یابد: ماهیت دانش سیاسی در ایران دوره اسلامی چیست؟ گفتارهای دانش سیاسی چگونه ظاهر شدند؟ آیا می‌توان ظهور آنها را بر مبنای بستر اجتماعی و ساختار قدرت تبیین و تحلیل کرد؟ چه نسبیتی میان دانش سیاسی و قدرت در هر دوره وجود دارد؟ نظریه‌پردازان این دانش کدام‌اند؟

اندیشه و سیاست امروز ایران محصول سه میراث فکری است: یکی اندیشه شاهی ایران باستان، دوم عقلانیت سیاسی سنتی ایران دوره اسلامی و سوم وجوه عمده‌ای از تمدن و تجدد غربی است که در آستانه انقلاب مشروطه و پس از آن در ایران رسوخ کرد. کتاب «قدرت و دانش در ایران دوره اسلامی» ماهیت دانش سیاسی ایران را از خلال رابطه قدرت بررسی می‌کند. ایده اصلی کتاب این است که گفتار سیاسی دوره مایانه و جدید ضمن آنکه متأثر از ساخت و روابط قدرت است، خود بر نهادهای سیاسی تأثیر می‌گذارد.

اندیشه سیاسی ایران در دوره اسلامی از زوایای مختلفی بررسی شده است. اکثر مطالعات به لحاظ معرفت‌شناختی بر مبنای تقدم نظر بر عمل یا تأثیر تحولات ذهنی در شکل‌دهی به ساختار قدرت انجام شده‌اند. کتاب حاضر مدعی است این تحقیقات با غفلت از سنت، آن را نفی می‌کنند یا به تفسیری صوری از آن پرداخته‌اند. حال آنکه کتاب با استفاده از دو منبع گفتارهای دانش در دوره جدید و رویکرد فوکویی، نقد سنت را از ضروریات مطالعه مربوط به اندیشه سیاسی در ایران و اسلام می‌داند.



اندیشه مذکور به سبب ارائه تصویری اقتدارگرا از متون در هر دو ساحت عقلی و نقلی، خصلتی اقتدارگرا یافت. در دوره جدید نیز، به علت تداوم سلطنت، در نتیجه حاکمیت دولت‌های خودکامه متأثر از حاکمیت مغولان و گسترش گرایش‌های صوفیانه و خردگیز از سویی و مواجهه با تجدد غربی از سوی دیگر، دانش سیاسی دچار انحرافات شد که کتاب حاضر می‌کوشد به برخی از وجوه آن بپردازد. کتاب حاضر با استفاده از نظریه-روش تحلیل گفتار، دانش سیاسی مسلمانان یعنی فلسفه سیاسی و شریعت‌نامه‌های سیاسی را بازتاب ساخت کلی قدرت می‌داند؛ ازاین‌رو می‌کوشد گفت‌وگوی انتقادی با دیدگاهی برقرار کند که شکل‌گیری این جریان‌ات را بریده از مناسبات قدرت و منحل در نفسیات دانشمندان می‌داند. دانش سیاسی ایران دوره اسلامی در هر دو حوزه فلسفه و شریعت‌نامه‌های سیاسی با گفتار مذهبی ارتباط دارد. اگرچه فلاسفه بزرگ اسلامی مانند فارابی وام‌دار فلسفه یونان‌اند، اما با الهام از پیوند دین و دولت که ریشه در تفکر ایران باستان دارد، فلسفه سیاسی را با مذهب آشتی داده‌اند.

در فصل اول کتاب با تکیه بر مورد ابن‌خلدون، شرایط امکان دانش سیاسی در بستر قدرت بررسی شده است. در فصل دوم ضمن نقد روش‌های سنتی و شرق‌شناسی از روش تحلیل گفتاری استفاده شده است تا نقطه ضعف مورد غزالی تبیین شود که دانش را نه متأثر از شرایط عینی و بیرونی بلکه در نفسانیات عالم می‌دانست و ارتباطی میان قدرت و دانش قائل نبود.

این روش نقطه مقابل دیدگاه این کتاب است و به این دلیل به آن می‌پردازد که نشان دهد با نگاه مقل‌محور عصر جدید چقدر فاصله دارد. فصل سوم با تکیه بر خصال ماهوی، نیروها و نهادهای سلطنت، ویژگی اطلاق قدرت را در گفتارهای سنتی بررسی می‌شود.

فصل چهارم با تکیه بر نامدارترین چهره فلسفی سیاسی ایران، ابونصر فارابی، ضمن تأکید بر قدرت عقلانیت سنتی ایران، ابعاد و مختصات دانش رئیس‌محور و اقتداری آن را می‌نمایاند و فصل پنجم نیز نگاهی دارد به اندرزنامه‌ها، سیاست‌بده‌ها و فقه سیاسی در حکم ستون دیگر دانش سیاسی. در انتهای کتاب نیز قدرت و دانش در ایران دوره جدید پس از تداوم سلطنت بعد از مغولان تا دوره جدید و ظهور و گسترش اندیشه‌های جامعه و خردگیز و بالاخره تصادم با تمدن مغرب‌زمین به‌مثابه متغیری جدید در حوزه مناسبات فکری ایران تبیین می‌شود.