

سلیپ اسپیکتور

قدرت حاکمیت

دو ڈیڑھ اکیڑھ پشہ عرب

بامتن هایبی از: آرنت، ارسطو، افلاطون، اسپینوزا، بوڈن
پاسکال، توماس داکن، توکویل، روسو، سن اوگوستین
سن پل، فوکو، کنت، کانت، لاک، لوفور، مارکس، ماکیاول
منتسکیو، نیچہ، وبر، هگل، هابز

ترجمہ دکترباس باقري



نشرنی

قدرت و حاکمیت

سلین اسپکتور

قدرت و حاکمیت

در تاریخ اندیشه غرب

با متن‌هایی از

آرنت، ارسطو، افلاطون، اسپینوزا، بُودن، پاسکال،
توماس داکن، توکویل، روسو، سن اوگوستین، سن پل،
فوکو، کنت، کانت، لاک، لوفور، مارکس، ماکیاول،
منتسکیو، نیچه، وبر، هگل، هابز

ترجمه

دکتر عباس باقری



نشرنی

Spector, Celine

اسپکتور، سلین

قدرت و حاکمیت در تاریخ اندیشه غرب با متن‌هایی از: آرنست،
ارسطو... / سلین اسپکتور؛ ترجمه عباس باقری. - تهران: نشر نی،
۱۳۸۲.

۲۶۷ ص.

ISBN 964-312-660-9

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

Le Pouvoir.

عنوان اصلی:

کتابنامه: ص. ۲۶۳-۲۶۷؛ همچنین بصورت زیر نویس.

۱. قدرت (فلسفه). ۲. علوم سیاسی - فلسفه. الف. باقری،

عباس، ۱۳۰۹ - مترجم. ب. عنوان.

۱۴۹/۹۴

BD ۴۳۸ / الف ۵ ق ۴

۱۳۸۲

۸۲.۳۷۹۵۳ م

کتابخانه ملی ایران



نشر نی

تهران، خیابان فاطمی، خیابان رهی معیری، شماره ۵۸
صندوق پستی ۵۵۶ - ۱۳۱۴۵، نشر نی تلفن ۵۹ و ۸۰۰۴۶۵۸
دفتر فروش: خیابان انقلاب، روبروی دانشگاه تهران، پاساژ فروزنده،
شماره ۵۱۲ تلفن ۶۴۹۸۲۹۳ فکس ۶۴۹۸۲۹۴
کتابفروشی: خیابان کریم‌خان، نبش میرزای شیرازی، شماره ۱۶۹ تلفن ۸۹۰۱۵۶۱
www.nashreney.com

Céline Spector

سلین اسپکتور

قدرت و حاکمیت

Le pouvoir

در تاریخ اندیشه غرب

Flammarion, Paris, 1997

ترجمه دکتر عباس باقری

• چاپ اول ۱۳۸۲ تهران • تعداد ۱۶۵۰ نسخه • لیتوگرافی غزال • چاپ غزال

ISBN 964-312-660-9

شابک ۹۶۴-۳۱۲-۶۶۰-۹

Printed in Iran

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است

فهرست مطالب

پیش‌گفتار	۹
ماهیت فلسفی قدرت	۹
قدرت، کار، سلطه	۱۲
قدرت و نیرومندی	۱۵
حق نیرومندتر	۱۷
مسئله مشروعیت	۱۸
چه کسی باید فرمان دهد؟	۲۱
حالت طبیعی و نظریه‌های قرارداد	۲۴
مفهوم حاکمیت	۲۶
اقتدار و آزادی	۲۹
حق مقاومت	۳۲
مردم‌سالاری، تنها نظام مشروع	۳۵
استراتژی‌های قدرت	۳۷
کاربرد قدرت	۴۰

I شکل‌های قدرت

۱. افلاطون	۴۵
------------------	----

- ۴۵ حق نیرومندتر
- ۵۰ ۲. ارسطو
- ۵۰ قدرت خانگی، قدرت استبدادی، قدرت سیاسی
- ۵۴ ۳. سن اوگوستین
- ۵۴ امپراتوری‌های گوناگون: قدرت‌های مشروع با عشق خدا نظم می‌یابند
- ۵۹ ۴. هابز
- ۵۹ قدرت طبیعی و قدرت ابزاری
- ۶۴ ۵. مارکس
- ۶۴ قدرت خدایی پول
- ۶۸ ۶. گنت
- ۶۸ قدرت معنوی و قدرت مادی
- ۷۲ ۷. آرت
- ۷۲ قدرت، توانمندی، نیرو، اقتدار، خشونت
- ۷۸ ۸. فوکو
- ۷۸ قدرت، استراتژی است، ذات نیست

II چه کسی فرمان می‌دهد؟ چه کسی باید فرمان دهد؟

- ۸۷ ۹. افلاطون
- ۸۷ فیلسوف - شاه
- ۹۵ ۱۰. افلاطون
- ۹۵ دانش فرماندهی و بدل‌های آن
- ۱۰۴ ۱۱. ارسطو
- ۱۰۴ آیا برای واگذاری قدرت می‌توان معیاری یافت
- ۱۱۳ ۱۲. روسو
- ۱۱۳ قانون به‌مثابه تنها اقتدار مشروع
- ۱۱۷ ۱۳. مُتسکیو
- ۱۱۷ در برتری حکومت پادشاهی
- ۱۲۱ ۱۴. نیچه
- ۱۲۱ نیروی ناتوانان
- ۱۲۵ ۱۵. لوفور

مردم‌سالاری همچون جایی خالی از قدرت ۱۲۵

III چرا باید فرمان برد؟ ریشه‌ها و هدف‌های قدرت

۱۶. سن پل ۱۳۳
- قدرت‌ها همه از خداست ۱۳۳
۱۷. هابز ۱۳۶
- پیدایش جمهوری: پیمان ۱۳۶
۱۸. پاسکال ۱۴۱
- اندیشه ناگفته ۱۴۱
۱۹. لاک ۱۴۷
- در گستره قدرت قانونگذاری ۱۴۷
۲۰. لاک ۱۵۲
- حق مقاومت در برابر خودکامگی ۱۵۲
۲۱. روسو ۱۶۱
- حدود قدرت حاکم ۱۶۱
۲۲. کانت ۱۶۷
- منشأ قدرت نایافتنی است. نقد حق مقاومت ۱۶۷
۲۳. وِبر ۱۷۵
- مبانی سلطه ۱۷۵

IV به کار بردن قدرت

۲۴. توماس داکن ۱۸۳
- چگونه حکومتی مخصوص شاه است؟ ۱۸۳
۲۵. بُودن ۱۸۷
- حاکمیت‌ها همه مطلق‌اند ۱۸۷
۲۶. ماکیاول ۱۹۱
- شهرباران چگونه باید ایمان خود را حفظ کنند ۱۹۱
۲۷. ماکیاول ۱۹۶
- تقدیر در امور انسانی چه می‌تواند کرد و چگونه می‌توان
در برابرش ایستاد. ۱۹۶

۸ قدرت و حاکمیت

۲۰۱	۲۸. اسپینوزا
۲۰۱	آزادی اندیشیدن
۲۰۷	۲۹. منتسکیو
۲۰۷	آزادی سیاسی و توزیع قدرت‌ها
۲۱۵	۳۰. هگل
۲۱۵	شکل‌های گوناگون قانون اساسی و تفکیک قدرت‌ها
۲۲۳	۳۱. توکویل
۲۲۳	راه بندگی
۲۲۹	۳۲. فوکو
۲۲۹	قدرت، چون عمل در برابر اعمال ممکن
۲۳۷	راهنمای واژه‌ها
۲۶۳	کتابنامه

پیش‌گفتار

ماهیت فلسفی قدرت

چنین می‌نماید که امروز پرسش از ماهیت قدرت به دلیل همه‌جایی بودنش با ابهام روبه‌رو شده، و این تناقض آشکاری است که شگفتی ندارد: از بس آن را در همه‌جا، در تمام گستره‌های زندگانی روزانه خود، به اشکال گوناگون می‌بینیم (از آموزگار، از روزنامه‌نگار، از ثروتمند و از نماینده‌های مجلس تا مأمورین انتظامی) از یاد می‌بریم که قدرت مفهوم واحدی فراتر از صور تجربی و محسوس آن دارد. آیا توانایی، قدرت، این اسم فعلی مصدر توانستن نمایانگر جوهری ذاتی است؟ آیا عمل یا نتیجه عمل است؟ شاید که قدرت دقیقاً بیانگر توانایی، توانایی انجام امور ممکن باشد که تنها در صورت نیاز فعلیت می‌یابد. در این حالت مقام و موقع این امر بالقوه چه خواهد بود؟ ماهیت فلسفی قدرت بین امکان ساده و منطقی (غیرممکن نیست که چنین کنم) و امکان واقعی (جداً وسایل انجام آن را هم اینجا و هم اینک دارم) در نوسان است. قدرت انجام عملی را داشتن، توانستن یا دارای موقعیتی طبیعی یا صاحب فنی مصنوعی بودن است که انجام عمل را میسر می‌سازد.

عمل امتکی به توانایی^۲ است. پزشک می‌تواند بیمار را درمان کند. این هدف اوست، هدفی که معرف طبیعت او، نمایانگر جوهر اوست. او به‌عنوان پزشک توانایی خود را به عمل درمی‌آورد مگر آنکه مانعش شوند. از اینجا پرسشی دوگانه پیش می‌آید:

اگر پزشکی توانایی خود را نشان ندهد چه کسی او را باور خواهد کرد؟ هر کس یک توانایی «دارد» باید نشانه‌هایی برای آن اختیار کند که مظاهر قدرت‌اند مانند «جامه سرخ رنگ»، «پوست قاقم»، «کاخ»، «گل سوسن» برای بلندپایگان، «روپوش بلند» و «دمپایی مخصوص» برای پزشکان، که به لحاظ برانگیختن احترام و خیال‌آفرینی در دیگران، به گفته پاسکال «تمامی این دم و دستگاه‌های پر جلال و شکوه ضروری است»^۳. اما آیا تأثیر این ظواهر، سرپوش کاستی‌های محرز قدرت نیست؟ گروهی از جمله پاسکال بر این عقیده‌اند که پای‌بند نمادهای قدرت بودن بیش‌تر برای رویگردانی از واقعیت آن است: «اگر اینها واقعاً درست بود، اگر پزشکان واقعاً هنر درمان بیمار را داشتند نیازی به کلاه چهار ترک نبود. مقام والای این دانش‌ها خود به کفایت ارجمند است»^۴. حقیقت آنکه پاره‌ای از نشانه‌های «طبیعی»، قدرتی را گواهی می‌دهند که نهان‌بودنشان به معنای نبودشان نیست: درمان بیماری‌ها و پیروزی‌های در عرصه نبرد معلول عینی علت‌هایی به دشواری قابل شناختن‌اند. (پیش می‌آید که رزمندگان بی‌نظمی موفق به درهم شکستن ارتشی منظم می‌شوند چرا که قدرت، فراتر از «سرچشمه‌های» مادی ساده‌ای است که پایه‌گذار آنند).

عمل نیز متقابلاً بر قدرتی که نخست موجد آن بوده اثر می‌گذارد. آیا پزشک، اگر دست از کار پزشکی بکشد قدرت خود را از دست نمی‌دهد، همان‌گونه که ارتش اگر از تمرین باز بماند قدرتش رو به نابودی می‌رود؟ حتی

1. *energeia*2. *Dunamis*3. Pascal. *Pensée*, Br. 82.

۴. همان‌جا.

هنگامی که قدرت تنها یک امکان عمل واقعی در آینده شناخته می‌شود و نه امر بالقوه‌ای که از نظر هستی شناختی مقام و موقعیتی نامعین دارد (موضع لفظ‌گرایانه‌ای «نومینالیستی» که آن را چون «مجموعه وسایل موجود برای دست یافتن به ثمره آشکاری در آینده» وصف می‌کند^۱) باز هم باید پذیرفت که منطق قدرت، منطق فزون‌طلبی پایان‌ناپذیر آن است. هابز شهرت را نیز همین‌گونه می‌شناسد و درباره آن می‌نویسد «هر چه بیشتر شود شدت می‌یابد»^۲. بنابراین عمل در رابطه با قدرت دو نقش دارد: یکی صیانت از آن و دیگری محسوس کردن آن.

اما همچنین عمل، حقیقت قدرت را که هدفش است آشکار می‌سازد. قدرت اساساً دو ویژگی متخالف دارد: هر کس دارای قدرتِ درمان باشد قدرت نابودکردن نیز دارد و هر کس قدرت نیکی‌کردن به کشور خویش دارد قدرت به نابودی کشاندن آن را نیز خواهد داشت. قدرت، داشتن توانایی ضدین است، می‌تواند بر پایه مقاصد مختلف فعلیت یابد. به گفته دیگر قدرت از وسایل است نه از هدف‌ها. از دید اخلاقی خنثا است و تنها در چارچوب طرحی که خواست یا هدفی برای آن در نظر می‌گیرد معنا پیدا می‌کند. اگر اراده و قصدی در میان نباشد هیچ نیست یا بهتر بگوییم هیچ فعلیتی ندارد.

اما اگر بخواهیم قدرت درست به کار رود، قصد و اراده باید به وسیله هنری معنا پیدا کند: پزشک با هنر پزشکی، امیرلشگر با طرح‌های بلندمدت و کوتاه‌مدت نظامی. لحظه مناسب برای به کار بردن ذخیره‌ها کدام است، انسان تا کجا و در چه اوضاع و احوالی باید قدرت خود را به کار برد تا مقاصدش تحقق یابد؟ اگر قدرت، مجموعه وسایلی باشد که از هم‌اکنون می‌توان برای دستیابی به هدفی در آینده به کار گرفت چنین به نظر می‌رسد که تنها

۱. Hobbes, *Levithan* (متن منقول در این کتاب)

دوران‌دیشی می‌تواند بالقوه و بالفعل را به هم بپیوندد: چه سرنوشت بخوانیمش، چه نظم جهانی، چه کار بشر، چه رابطه قدرت‌ها، در هر حال، سازوکارش باید در نبود «قوانینی» برای آن، از پیش به آزمونی گذاشته شود که تجربه گستاخانه^۱ توانایی^۱ یک شخصیت بزرگ ماکیاولی را همچون مدیریت حکیمانه‌تر منابع مادی و انسانی پیش می‌برد.

قدرت، کار، سلطه

در اینجا قدرت انجام عمل از کار متمایز می‌شود. اگر این هر دو «معرف» یک عنصرند نوع سلطه‌ای که اعمال می‌کنند همانند نیست. قدرت، که جبریت‌های طبیعی را خوار می‌شمارد یا دست‌کم نشان می‌دهد که می‌تواند آنها را تعالی دهد مغایر با کار است که کاربرد آن مربوط به مقاومت مواد طبیعی یعنی موادی است که قوانین آنرا درمی‌یابد تا بهتر آنها را به کار گیرد. قدرت شعبده‌باز، که نه قواعد یا فنونی انتقال‌پذیر به همگان دارد و نه کارش به کار با مواد طبیعی به وسیله ابزاری، شبیه است نمونه بارز آن است. «ابزارها»ی شعبده‌باز عدم تناسب مطلق بین هدف‌ها و شکل‌ها و شیوه‌های کاربرد آنها را نشان می‌دهند. همین عدم تناسب مبنای راز قدرت و ویژگی نامفهوم و مرموز بودن آن است. نمونه‌اعلای این قدرت راز آفرینش از هیچ است. آفرینش از هیچ نمایانگر عدم تناسب مطلق بین وسایل مورد استفاده و چیزی است که آفریده شده؛ قدرت مطلق است که می‌تواند بی‌واسطه، بدون ماده‌ای یا الگویی عمل کند.

البته مثال قدرت الاهی، پندار نهایی جهت‌گیری و تنظیم هر اندیشه‌ای درباره قدرت است. اساطیر، روایت‌های راجع به کمال قدرت خدایان را دربرمی‌گیرند، معجزه‌ها در سنت مذهب کاتولیکی گواه قدرتی حاکی از وجود خدایند. اما این به درستی نقطه مقابل ناتوانی انسان است. قدرت انسان

از مقوله قدرت‌های نامفهوم و بی‌حد و حصر نیست. شعبده‌باز تنها یک شیاد است. پس دربارهٔ سلطهٔ ناشی از قدرت چگونه باید اندیشید؟

موضوع قدیمی قدرت (حاکمیت) عقل بر عواطف می‌تواند سرآغاز تأمل ما باشد. در اینجا با دو نوع سلطه روبه‌رویم: یکی سلطه بر پایه خشونت یا شدت عمل بخش حاکم بر بخش محکوم. دیگری سلطه ملایم و هماهنگی، که هدف آن بیش‌تر اقتناع است تا اجبار. یکی زور به کار می‌برد (زور کیفری که اعمال می‌شود، زور ترهیب و ترذیل یا زوری که نیاز به ابزار ندارد، زور روانی). و دیگری مجاب می‌کند. اما سلطه، چه آمیخته به گرایش‌های طبیعی باشد، چه بیم تخطی از آنها را به خود راه ندهد، سرانجام یک معنا بیش ندارد. آنچه باید در انسان حاکم باشد چیزی است که ارزش بیش‌تر دارد و شایستهٔ برتری شناخته می‌شود، مانند بخش اعلائی روان از دید افلاطون یا جزء برتر انسان از نظر رواقیان. در یک کلام تنها عقل می‌تواند قوانین یا اصولی برای رفتار و کردار انسان وضع نماید. آنچه این سنت را تبیین می‌کند آن است که قدرت، به‌وسیلهٔ قانون که ترجمان عدالت است برای زمانی دراز تثبیت می‌شود. درحالی‌که گرایش‌های سازمان‌نیافته، روان را به سرگردانی می‌کشند و نمی‌توانند نظمی در آن به‌وجود آورند و انسان را با تندروی‌های خود ناتوان می‌کنند، عقل معیارهایی برپا می‌کند که امکان نظمی حامل صلح را فراهم می‌آورند: صلح درون (هماهنگی، نظم، طبقه‌بندی و گزینش گرایش‌ها)؛ اما همچنین صلح برون. (اگر عقل آن چیزی باشد که مرا از خواهش یا گرایش به آنچه برای اجتماع زیانبخش است باز می‌دارد). قدرت در این صورت ویژگی سه‌گانه‌ای خواهد داشت: نخست آن که فرمان می‌دهد و در این فرماندهی، عدالتی هست که نظامی برپا می‌دارد. دوم هماهنگی و نظم است زیرا هر چیز در آن جای خود را دارد که اصل حاکم تعیین می‌کند. سوم آنکه هیچ حاکمی بدون حکم‌پذیر (محکوم) وجود ندارد، و بدون اداره شونده، اداره‌کننده‌ای وجود نخواهد داشت: قدرت همیشه یک رابطه است. قدرت سرانجام قانون خود را تحمیل می‌کند و این کار را به‌وسیلهٔ قانون انجام می‌دهد.

اینجا است که قدرت در، به قدرت بر تبدیل می‌شود. قدرت تسلط بر عواطف خویش قدرتی است بر خود. اما همچنین، اگر عمیق‌تر بنگریم تنها سلطه بر خود می‌تواند موجب ادعای سلطه بر دیگری شود. معنای صحنه مشهور ملایمت اوگوست (در نمایشنامه سینای کُرنی^۱) که «موجه‌ترین خشم» خود را فرو می‌خورد و سرانجام این امپراتور را شایسته قدرت مطلق خویش می‌سازد در همین است: «من ارباب خویشم چنان‌که ارباب کائئاتم، چنین‌ام و می‌خواهم که چنین باشم، ای قرون، ای خاطره‌ها، واپسین پیروزی مرا برای همیشه حفظ کنید!»^۲. اصل بدیهی ضمنی مرحله نخست دیالکتیک ارباب و بنده^۳ هگل نیز همین است: ارباب، با دلیری خویش که سلطه بر طبیعت حیوانی و توانایی چیرگی بر ترس از مرگ است در واقع به فراسوی جبریت طبیعی صعود می‌کند و حق فرمانروایی بر برده و تبدیل او به یک چیز را برای خود به دست می‌آورد. برده در قلمرو لوازم بی‌واسطه قرار می‌گیرد و نمی‌تواند تعالی یابد و توانایی او تا حد صیانت از بقایش کاهش می‌یابد و سرانجام به سبب غلبه نکردن بر ترس خویش محکوم به اطاعت از ارباب می‌شود. مسلم است که او به بردگی کشیده می‌شد چرا که برده شده بود.^۴

متقابلاً، چون انسان‌ها نمی‌توانند قدرت کافی بر خود اعمال کنند ناتوان در پیروی از قانون طبیعی‌اند که در وجودشان ثبت است و نمی‌توانند از توسل به قدرت اجتماع چشم‌پوشند. از دید آباء کلیسا سرنوشت انسان پس از هبوط این‌گونه است: به کار بستن قانون طبیعی تنها در حالت بی‌گناهی انسان میسر بود که هیچ انسانی به انسان دیگر زور نمی‌گفت، حکومت جبار، بردگی و مالکیت خصوصی وجود نداشت. سلطه انسان بر انسان کفاره گناه او، و

۱. Pierre Corneille (۱۶۰۶-۱۶۸۴): شاعر، نمایشنامه‌نویس فرانسوی.

۲. Corneille, *Cinna*, acte V, scène 3.

۳. ارباب و بنده یکی از آثار هگل فیلسوف مشهور آلمانی است که به فارسی نیز ترجمه و منتشر شده است.

۴. *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. P. Lefebvre, Aubier, 1991, pp. 154-156.

غرورش که برابری طبیعی انسان‌ها را خوار می‌شمارد نشانه فساد اوست. آدم در بهشت آن‌گونه که می‌خواست می‌زیست چرا که چون خواست او فرمان خدا بود بر جسم خویش فرمان می‌راند. انسان حاکمیت خود را تنها بر مخلوقات بی‌خرد اعمال می‌کند و نخستین حاکمان «بیش‌تر شبان‌های رمه بودند تا شاهان آدمیان»^۱. تنها هنگامی که انسان راه سرکشی از فرمان‌های الهی را در پیش گرفت، آن زمان که پنداشت قدرت خود را تثبیت می‌کند، ناتوان و برده شد. به عقیده سن اوگوستین امیال جنسی، از این نظر، چیزی جز نشان آن بی‌نظمی نیست. روابط قدرت و اراده معکوس می‌شود: دیگر قدرت، ناشی از اراده فرمانروایی نیست بلکه وسیله‌ای است برای الزام به فرمانبرداری. حاکمیت گفتار به‌تنهایی برای زنده کردن نظام منسوخ کفایت نمی‌کند، انضباط برای دستیابی به اقناع ضروری می‌نماید. روشن است که از این دیدگاه نقش حکومت اساساً سرکوب است: اجبار تنها وسیله استقرار صلحی است که پیش‌تر، طبیعت خود به خود برقرار می‌کرد.

قدرت و نیرومندی

بدین‌سان روابط بین قدرت بر خود و قدرت بر دیگری به نحوی ژرف‌ترین قدرت از یک سو و نیرومندی از سوی دیگر، بین آنچه می‌توان انجام داد^۲ و آنچه انجامش مجاز^۳ است، آشکار می‌شود. نیرومندی نمایانگر یک توانایی طبیعی یا توانایی به کمک ابزار است و در قلمرو اجسام یا اشیا کاربرد دارد. قدرت اما در قلمرو اراده جای می‌گیرد و می‌تواند به شکل درآمیختن یا درآویختن، هماوایی یا ایستادگی، جلوه‌گر شود: سخن از قدرت در برابر طبیعت، به این معنا درست نیست. پس آیا قیاس بین قدرت و نیرومندی (زور) موجه است؟ چنین قیاسی مستلزم این فرض است که اراده‌ها را «قابل

1. *La Cité de dieu*. XIX. 15.

2. *potentia*

3. *potesta*

دستکاری»، تسلیم‌پذیر در برابر قدرت‌های ارادی بدانیم. اقتداری که با این طرز عمل سازگار باشد خودکامگی نام دارد. زیرا با نفی خصوصیت اراده ملازم است و نه با نفس رابطه فرمانروایی و فرمانبرداری. به گفته دیگر چون ماده نه قادر به فرمانبرداری است و نه سرکشی، قدرتی که بر آن اعمال می‌شود قدرت واقعی نیست. قدرت باید نفوذ کند: دیگری را به اراده خود به عملی وادارد، به کاری ملزم کند که دیگران خود به خود انجام نخواهند داد. شدت عملی که بدین‌سان به کار می‌رود هم بخت مساعد است هم احتمال خطر: بخت مساعد اگر اراده، هدف‌های قدرت را به حساب خود بگذارد و بخواهد آن را وسیله‌ای برای خود قرار دهد، احتمال خطر، چرا که همیشه امکان نفی، و شورش وجود دارد. این نفوذ، پرتگاه فلسفه سیاسی است و می‌توان گفت که مانند نفوذ هر عنصری بر عنصر دیگری یا طبیعی است (که در آن اندیشه نیرو و عمل همیشه از دور با یک نوع ابهام مشکوک توأم است) یا ماورای طبیعی (که در آن اعمال اراده کلی بر نیروی همگانی چون عمل روان بر جسم نامفهوم است).^۱

پس تنها این نفوذ بسیار متزلزل و بدون پایگاه نظریه‌ای است که ظاهراً امکان تبیین گوناگونی ابعاد قدرت را فراهم می‌آورد: قدرت پدری، هنگامی که اقتدار در مورد فرزندان اعمال می‌شود و موجب رشد و آموزش آنها را فراهم می‌آورد؛ قدرت اقتصادی، هنگامی که انسانی نیروی کار خود را وسیله اجرای نظر دیگری می‌سازد؛ قدرت فرهنگی، هنگامی که رسانه‌ها دید خاصی از جهان را به مردم تحمیل می‌کنند و افکار عمومی به وجود می‌آورند؛ قدرت معنوی، هنگامی که حیثیت و اعتبار («نیروی اندیشه‌ها») پیروانی فراهم می‌کند؛ قدرت اجتماعی، هنگامی که انسان‌هایی در چارچوب رابطه مرید و مرادی سیاسی از کسی اطاعت می‌کنند... آیا فراسوی جاذبه‌هاله مرموز قدرت باید آن «نمی‌دانم چی» احترام‌انگیز قدرت، موجب شگفتی ما

1. cf. Rousseau, *Manuscrits de Genève*, 1, 4.

شود و ما را به جست‌وجوی فهم آن وادارد؟ قدرت سیاسی از این لحاظ هم حداکثر نیاز به توجیه خود را دارد (می‌تواند از افراد بخواهد که خود را فدای میهن کنند) و هم خود بالاترین مرجع توجیه تمام صور حاکمیتی است که از آن ناشی می‌شوند (همیشه به اطاعت از هر کارمند دولت یا هر مأمور پلیسی به‌عنوان فرمانبرداری از قوانین کشوری، حکم داده می‌شود). به این دلیل ما پیش از هر چیز به اشکال گوناگون توجیه قدرت سیاسی می‌پردازیم: اگر قدرت سیاسی بتواند عنوان‌های قابل پذیرشی از دید حکم‌پذیران ایجاد کند روابط قدرت غیرآمرانه به طریق اولی از عهده این کار برمی‌آید.

حق نیرومندتر

نخست ایرادی را رد کنیم. البته ضرب‌المثل است که منظور از قدرت چیزی جز «قدرت نیرومندتران» نیست. و نمی‌توان انکار کرد که زور می‌تواند موجب استقرار قدرتی جدید یا تثبیت قدرت موجودی شود. کسی که به قدرت می‌رسد هدفی جز تداوم همیشگی آن و جلوگیری از رشد جوانه‌های انقلاب یا شورش ندارد اگر چه خود از آن به‌عنوان وسیله برتری یافتن سود جسته باشد. خشونت در طول تاریخ نقش بنیادین و پیوسته‌ای بازی کرده اما این کار بدون تحمل دگرگونی‌های بسیار مهم صورت نگرفته است: خشونت عاطفی و بی‌قاعده در دست دولت ابزار مجازات بر پایه حقوقی می‌شود. ماکیاول، که معمولاً او را پیامبر خشونت می‌شناسند - زیرا خشونت آمیخته به نیرنگ را وسیله لازم برای به‌دست آوردن و حفظ قدرت می‌داند - عقیده دارد که شهریار تنها در صورتی باید هم شیر و هم روباه شود که به دلیل دگرگونی‌های تقدیر، یا به عبارت دیگر هنگامی که رابطه قدرت بین او و مردم و بزرگان هیچ راهی - اگر بخواهد از سقوط بپرهیزد - جز این برایش باقی نگذارد^۱. هیچ چیز بیش از دست یازیدن به خشونت ستمگرانه و ناموجه و

1. Machiavel, *Le Prince*, chap. IX.

مکرّر، مردم را از شهریار متنفر نمی‌کند. از این رو تمام طرح‌ریزان قدرت، هر اندازه هم که «بی‌شرم» بوده‌اند منطق خشونت را به کمک نظریه‌ای مناسب با قدرت، و با موقعیت و هدف‌های آن تلطیف کرده‌اند و از این راه محدودیتی در قدرت تا حد ممکن فراهم آورده‌اند که به کاربرد نابهنگام زور نیاز نباشد. افزون بر این اگر حقوق، وسایل تحمیل رعایت خود را نداشته باشد نمی‌تواند شرایط موجودیتش را تأمین کند، قدرت ناشی از زور همیشه برای استمرار خود نیاز به عدالت دارد. مفهوم نظر پاسکال همین است که می‌گوید: «عدالت بی‌قدرت، ناتوان است. قدرت بی‌عدالت، خودکامگی است. با عدالت بی‌قدرت، معارضه می‌شود زیرا که همیشه شرورانی وجود دارند. قدرت بی‌عدالت در معرض اتهام است. پس باید عدالت و قدرت را درهم آمیخت.»^۱ و این حتی از دید کسانی که با زور به قدرت رسیده‌اند و سودشان در این است که خشونت آغازین خود را با صورتک بی‌چون و چرای حقوقی از یادها ببرند نیز قابل فهم است. در تصویر «رئسمان‌های تخیلی» پاسکال، که احترام را به «فلان یا بهمان شخص» می‌پیوندند و جایگزین «رئسمان‌های لازمی» می‌شوند که سلطه را در آغاز برپا نگه می‌داشتند^۲، و یا در تصویر «قرارداد ناشایست» روسویی که ثروتمندان به منظور صیانت از مالکیت خویش بنیاد گذاشته بودند^۳، هنگامی که قدرت استقرار می‌یابد خشونت (دست‌کم به ظاهر) از بین می‌رود.

مسئله مشروعیت

این دیدگاه، راه را بر نقدی از قدرت می‌گشاید که بین «عقاید درست» و «عقاید بی‌حاصل» فرق می‌گذارد. پیش‌تر گفتیم که قدرت، نفوذ می‌کند. آیا این سخن بدان معنا است که قدرت، آدمیان را به فرمانبرداری وامی‌دارد؟

1. *Pensées*, Br. 298.

۲. بنگرید به متن منقول از پاسکال در همین کتاب.

3. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 219 sq.

البته قدرتِ متکی به نیرو (زور) نیاز به شرایطی برای فرمانبرداری ارادی اشخاص دارد، که به ترس محدود نمی‌شود: بدترین دیکتاتورها از تبلیغاتی سود می‌جویند که هدف از آن، اگر پنهان ساختن خشونت نباشد، توجیه ضروری بودن آن است. به گفته دیگر هر قدرتی می‌خواهد بگوید که مشروع است و این احترامی است که حتی خشونت نیز ناگزیر باید برای عدالت رعایت کند و تنها یک لفاظی ساده و بی‌اهمیت نیست. روسو می‌نویسد: «نیرومندتر هرگز آن قدر نیرومند نیست که برای همیشه ارباب بماند مگر آنکه نیروی خود را به شکل حق و فرمانبرداری را به شکل تکلیف درآورد»^۱ از این نظر «حقِ نیرومندتر» حرف ابلهانه‌ای است زیرا از آنجا که با از میان برداشته شدن علت، معلول از بین می‌رود، نیرویی که نخست غلبه کند جایگزین حق آن می‌شود. «و اما حقی که اگر نیرو انقطاع یابد از بین خواهد رفت چیست؟ [...] پس بپذیریم که نیرو به وجود آورنده حق نیست و انسان تنها ملزم به پیروی از نیروهای مشروع است» در اینجا به نقطه حساس مطلب می‌رسیم. اگر اراده باید فرمان ببرد تا قدرت بتواند کاربرد داشته باشد، پاسخ به پرسش «چرا باید فرمان بُرد؟» در مرکز نظریه قدرت جای می‌گیرد. کوتاه سخن، معمای «فرمانبرداری ارادی»^۲ است که باید حل شود: چرا انسان‌ها چنان فرمانبردارانه کار می‌کنند که گویی رستگاری‌شان در این است (اسپینوزا)؟

مسئله‌ی نخست به نظر می‌رسد که این پرسش می‌تواند پاسخ‌های روان‌شناختی داشته باشد و از جمله در مورد تجزیه و تحلیل سیسرون چنین حالتی دیده می‌شود: «انسان به دلایل گوناگون فرمانبردار قدرت دیگری می‌شود: نیکی او را خواستن، اهمیت کارهای نیک در حق او، برتری ارزشی، امید سودی که می‌رود، ترس از اجبار به فرمانبرداری، انتظار هدیه‌ای

1. Rousseau, *Du contrat social*, I, 3.

۲. و این نام کتابی است از Etienne de la Boetie (۱۵۳۰ - ۱۵۶۳)، نویسنده فرانسوی.

بزرگوارانه، وعده‌هایی که داده می‌شود و بالاخره، آن‌گونه که اغلب در جمهوری ما پیش می‌آید، پول‌پرستی.^۱ انسان به دلیل امیدی یا عشقی یا از ترس، و شاید هم به دلیل تمایل به فرمانبرداری، از کسی فرمان می‌برد، و نظریه‌های روان‌تحلیلی مربوط به سلطه‌پذیری^۲ و نیروی جاذبه شخصیتی بزرگ - تصویر پدر^۳ - از همین جا است. بی‌شک از دید عمیق‌تر، انسان فرمان می‌برد تا به نوبه خود فرمان دهد. چنان‌که روسو نیک توجه کرده «شهروندان تسلیم زور نمی‌شوند مگر آنکه جاه‌طلبی کور آنها را به این کار وادارد و بیش‌تر، فروتر از خود را بنگرند تا فراتر از خود را، و در نتیجه سلطه برای آنها گرامی‌تر از استقلال شود و به غل و زنجیر تن در دهند تا خود نیز بتوانند آن را بر دیگران تحمیل کنند. فرمانبردار کردن کسی که خواستار فرمان دادن نیست کار بسیار دشواری است و ماهرترین سیاستمداران نخواهند توانست انسان‌هایی را که می‌خواهند آزاد باشند به فرمانبرداری از خود وادارند [...]»^۴.

عطش پایان‌ناپذیر قدرت می‌تواند انگیزه طرح‌هایی کژروانه باشد و برای رسیدن به هدف‌های خود راه فرمانبردار کردن را در پیش گیرد. در نهایت به تکرار قدرت (قدرت برای قدرت، زیرا تنها راه نگهداری از آن زیاد کردنش است) می‌رسیم که هرگونه غایت اندیشی را از میان می‌برد. چنین است که هابز «تمایل همیشگی و بی‌وقفه دست یافتن به قدرتی پس از قدرت دیگر، تمایلی را که جز با مرگ پایان نمی‌پذیرد، نخستین گرایش تمامی انسان‌ها می‌داند»^۵.

اما تجزیه و تحلیل روان‌شناختی به تنهایی اگر هم بتواند فرمانبرداری از قدرت خاصی را توجیه کند نمی‌تواند توضیح دهد که چرا انسان به‌طور کلی

1. Ciceron, *Traité des devoirs*, II, VI, 22.

2. par exemple, Wilhelm Reich, *La Psychologie de masse du fascisme*.

3. Freud. *Moïse et le monotheisme*.

4. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 229.

5. *Léviathan*, chap. XI.

فرمانبرداری می‌کند. می‌تواند موارد منفرد انقیاد را بررسی کند نه مسئله تمکین همگانی را. به این دلیل اندیشه قدرت نمی‌تواند از تحلیل منطقی، از منطق وابسته به عقلانیت سیاسی که بیش‌تر راجع به مشروعیت است تا حقیقت، و بیش‌تر به پرسش «حق چیست؟»^۱ مربوط می‌شود تا پرسش «واقع چیست؟»^۲ چشم‌پوشد. علت‌های فرمانبرداری از انگیزه‌های آن و دلایل توجیهی‌اش، از گرایش‌هایی که آن را به وجود می‌آورند متمایزند. ماکس وبر^۳ می‌کوشد تا علت و انگیزه را در یک مقوله جای دهد و به این ترتیب سه گونه مشروعیت قایل می‌شود: مشروعیت عقلانی، مشروعیت ناشی از حیثیت شخصی و مشروعیت سنتی. بنابراین پایه اقتدار یا در آداب و رسوم یا در قانون و یا در شخصیت صاحب قدرت است و تنها به تمایل یا منافع کسی که فرمانبردار است محدود نمی‌شود.

چه کسی باید فرمان دهد؟

چنین است که مبنای سلطه می‌تواند به‌طور طبیعی در وجود شخص فرمان‌دهنده باشد. افلاطون عنوان‌های گوناگونی را که به کسی حق فرمانروایی می‌دهند در کتاب قوانین خود این‌گونه برشمرده است: پدر بودن، تبار، سن، برده‌داشتن، نیرو، دانایی، قرعه‌کشی. اما این اقتدارها، افزون بر این که طرف دارند (اقتدار پدر بر فرزندان، نژاده‌ها بر رده‌های پایین، سالمندان بر جوانان، اربابان بر بردگان و غیره...)، برقراری اصلی برای اقتدار بین خود را نیز امکان نمی‌دهند و این چندگانگی سرچشمه طغیان‌ها است. به همین دلیل افلاطون آتنی قانون اساسی اسپارت را که توانسته بود تمام قدرت‌ها را کاهش دهد و شیوه انتخابی ویژه خود را داشت که درخور قواره آن سرزمین بود، می‌ستود.^۴ ویژگی کشوری که نظام درست داشته باشد تقسیم دادگرانه

1. quid juris

2. quid factis

3. Max Weber

4. Platon, *Lois*, 690a-692c.

قدرت‌ها است. در چنین کشوری دادرسان به اقتضای وظیفه‌ای که به‌عهده دارند برگزیده می‌شوند و آموزش می‌بینند: در جمهوری، بهترین سالمندان، سالمندانی که هوش و شایستگی آنها در خدمت عموم است کار نگهبانی را انجام می‌دهند، اینان پیش‌تر بر اساس آمادگی طبیعی (فلسفه‌ای که نگهبانان باید اجرا کنند مستلزم حافظه قوی، سهولت یادگیری، نجابت اخلاقی، دوستی و خویشی با حقیقت، عدالت، دلیری، و حکمت عملی است) و قدرت ایستادگی در برابر سحر و افسون و نیز در برابر هوسرانی برگزیده می‌شوند.^۱ در این صورت طبیعت یا برپایه اساطیر، بیش‌تر خدایان با آمیختن جوهر شایستگان نگهبانی به طلا، آنها را متمایز از دیگران و کار را بدین‌سان آسان کرده‌اند. اما بدون صنعالاهی یا بدون آن که فیلسوف-شاهی به قدرت برسد (بنگرید به متن منقول در این کتاب) مسئله‌گزینش حاکمان همچنان مفتوح می‌ماند. ارسطو، که با ناممکن بودن تعیین معیاری غیرقابل اعتراض روبه‌رو است مسئله را به شکل بنیادی باز مطرح می‌کند و می‌گوید قدرت از مقوله اموال نیست که تقسیم شود و بر پایه توزیعی عادلانه به‌طور قاطع، بر اساس این یا آن معیار برتری به کسانی اختصاص یابد. (بنگرید به متن منقول از ارسطو در این کتاب) اما این امر ملازمه با آن ندارد که تمایز بین قوانین اساسی گوناگون (پادشاهی، خودکامگی، اشرافی، حکومت خواص «اولیگارشی»، مشروطه، دموکراسی) را، با توجه به‌شمار کسانی که مصدر قدرت می‌شوند، مردود بدانیم. لیکن تنها سازمان دادرسان، که ناظر بر جایگزینی متناوب حاکمان و حکومت‌شوندگان‌اند (کسی که برای فرماندهی در نظر گرفته می‌شود باید از پیش فرمانبرداری را آموخته باشد) می‌تواند به همسانی یا برابری از لحاظ مشارکت در قدرت و برابری در برابر قانون تحقق بخشد و این امکان می‌دهد که معنای کامل شهروند را به این واژه بدهیم. (ارسطو. متن منقول در این کتاب). و برتری محتمل تصمیم‌ناشی از مشورت

1. République, 412e-416e et 751b-753d.

جمع بر تصمیم یک پیشوای تنهای دانا، یا حکومت اشرافی مردان حکیم و پارسا از همین جاست. (افلاطون، متن منقول در این کتاب). و رعایت توزیع قدرت به تناسب نمایندگی طبقات مختلف اجتماع در دولت‌شهر و عواملی که نمایانگر ویژگی آن‌اند نیز از همین جاست. به این ترتیب وجود قوانین اساسی گوناگون و «مناسب» امکان می‌یابد اگرچه بحث درباره بهترین نظام، همچنان محور اصلی اندیشه سیاسی را تشکیل می‌دهد و خواهد داد. گروهی نظام مستحکم پادشاهی موروثی را بر دموکراسی که تنها ضامن برابری و آزادی است اما ممکن است به سبب کارهای بی‌رویه مردم به بی‌بندوباری بینجامد ترجیح می‌دهند و آن را گزینش مقدس طبیعت یا خدایان^۱، راه حل مناسب رفع اختلاف‌هایی که سرچشمه جنگ داخلی اند^۲، یا بیانگر عقلانیت ذاتی دولت می‌دانند؛ مانند هگل که عقیده دارد «شخصیت دولت، اطمینان به خود داشتن آن (عنصر اطمینان به خود که از نظر دیالکتیکی تمام اختلاف‌ها را با سادگی خود نفی می‌کند و جدال پایان‌ناپذیر متکی به دلایل له و علیه را از میان می‌برد و با یک «می‌خواهم» همه را مختومه می‌کند، و کارهای عملی و واقعیت‌ها را پایه می‌نهد [...]» جز در هیئت یک شخص، شخص شاه تحقق نمی‌یابد.^۳

در اینجا، بی‌آنکه وارد جزئیات دفاع از شکل‌های گوناگون حکومت یا نظام مختلط حکومتی شویم (که شکل کاملی از آن را نزد پولیب^۴ می‌بینیم) از لحاظ موضوع بحث ما کافی است بگوییم که تمام دشواری برگزیدن مصدر قدرت در واقع از ضرورت مشروع بودن این گزینش ناشی می‌شود. دموکراسی، نظام حکومتی انتخابی نخبگان را با هدف برگزیدن رهبران نخبه، جایگزین حکومت موروثی اشرافی کرد. و این البته همیشه، تکیه بر ویژگی خصایل یک شخص به منزله شخص است.

1. par exemple, Bossuet. *Politique tirée de l'écriture sainte*, VII, V, 18.

2. Pascal, *Pensées*, Br. 313.

3. Hegel. *Principes de la philosophie du droit*, 279m rem.

۴. Polybe (۱۲۰ - ۲۰۰ پیش از میلاد)، مورخ یونانی.

حالت طبیعی و نظریه‌های قرارداد

با وجود این، پرسش «چه کسی حکومت می‌کند؟» یا بهتر بگوییم «چه کسی شایسته حکومت کردن است؟» به‌راستی در رابطه با این پرسش که «چرا باید فرمانبرداری کرد؟» یک حقیقت ثانوی است. زیرا قبول این که مرجع اقتداری شایستگی آن را دارد هیچ‌کس را ناگزیر به تمکین از او نمی‌کند. «از آنجا که هیچ انسانی اقتدار طبیعی بر ممنوع خود ندارد و از آنجا که نیرو (زور) ایجاد حق نمی‌کند پس تنها قراردادها می‌توانند پایه هر اقتدار مشروع بین انسان‌ها باشند»^۱. لاک و روسو برخلاف کسانی که اقتدار پدر را سرچشمه و الگوی طبیعی هر اقتداری می‌دانند، همچنین برخلاف تمام کسانی که حق برده‌داری را منشأ پیمان فرمانبرداری می‌شناسند رضایت دروغینی را که پایه آن، توافق خیالی متقابل است مردود می‌دانند. حالت تخیلی طبیعی، هرگونه که باشد، راهی است برای رد هر نوع وابستگی طبیعی انسان به ممنوع خود ولی درعین حال پایه‌گذار علت‌هایی است که انسان را آماده فرمانبرداری از قدرتی می‌کنند. بی‌شک هابز نخستین کسی است که انسان‌هایی بدون قدرت همگانی پذیرفته شده را مجسم کرد و به اندیشه‌ای پایدار در این باره پرداخت. حالت طبیعی را چه یک وضعیت جنگی بدانیم (مانند هابز) چه وضعیت صلح‌آمیزی که سرانجام به تباهی می‌کشد (مانند لاک و روسو)، نتیجه یکی است: تنها استقرار قدرتی فایق که اعتبار آن ناشی از قرارداد بین اعضای جامعه در گذشته باشد امکان برقراری مجدد صلح را فراهم می‌آورد که مهم‌ترین نیکویی‌ها یا شرط لازم برای تمام نیکویی‌های دیگر است. در نبود حالت طبیعی، امنیتی که اقتدار حاکم می‌تواند با ایجاد احترام به قوانین تأمین کند وسیله مشروعیت قدرت و نیز هدف آن است. در این مورد نیز شیوه‌های واگذاری قدرت، که افراد بدان وسیله از حق طبیعی حاکمیت بر خویش چشم می‌پوشند اکنون اهمیت اندکی دارند (بنگرید به متن‌های منقول از هابز و

1. Rousseau, *Du contrat social*, I, 4.

لاک). مهم آن است که قدرت حاکم با این واگذاری از یک سو دارای بخشی از نیروی برتری می‌شود که امکان اجرای فرمان‌ها و در نتیجه پایان بخشیدن به اختلاف‌ها را به او می‌دهد، و از سوی دیگر رضایت ارادی و آزادی را به دست می‌آورد که، چون واگذاشتنی نیست، تا آنجا که قدرت حاکم با هدف‌های او هماهنگی دارد، به آن اعتماد می‌کند (حمایت برای گروهی، حفظ حقوق طبیعی برای دیگران).

مسئله شکل حکومت از این حیث مسئله ثانوی است. مسلماً تمیز بین نظام پادشاهی، اشرافی و مردم‌سالاری، بسته به این که قدرت در دست یک نفر باشد یا یک گروه یا تمام افراد، همچنان باقی است. اما دیگر به اشکال تباه شده‌ای که سنت باستانی (افلاطون، ارسطو. بنگرید به متن‌های منقول) بسیار به آنها توجه داشتند، اشاره‌ای نمی‌شود. و دلیل آن روشن است: نظریه قرارداد اجازه می‌دهد که به طور کلی بین قدرت مشروع (متکی به رضایت، که گروهی خواهان ارادی و آزادبودن آن‌اند و گروه دیگری حتی اجباری و ضمنی بودن آن را هم می‌پذیرند)، و قدرتی که مشروع نیست فرق بگذاریم. بنابراین دیگر نیاز نداریم اشکال فاسد قدرت را که در راه مصالح همگان گام بر نمی‌دارند، مانند حکومت خواص، حکومت ثروتمندان موروثی، حکومت استبدادی ... وارد بحث کنیم. این حکومت‌ها بیرون از قلمرو حقوق نظری سیاسی‌اند و یا تنها به منظور نشان‌دادن نمونه خلاف وارد آن می‌شوند. به گفته دیگر، اندیشمندان باستان مسئله سیاست را [«politeia»، شکل حکومت که با نوع زندگی شهروندان پیوند محکمی دارد] محور تجزیه و تحلیل خود قرار داده‌اند، و دوران‌های فساد و انحطاط را احتمالاً به قصد طرح‌ریزی نظام حکومتی مختلطی که ضامن ثبات باشد تشریح کرده‌اند اما اندیشمندان «مدرن» (پس از بُودَن^۱. بنگرید به متن منقول از او) پیش از هر چیز درباره حاکمیت نظریه‌پردازی می‌کنند.

مفهوم حاکمیت

ناامید از این که بتوانیم پیدایش نظریه‌های مربوط به حاکمیت را که در قرن‌های هفدهم و هجدهم فرصت‌های مناسبی برای مجادله‌های قلمی دامنه‌دار بوده‌اند در اینجا شرح دهیم اجازه می‌خواهیم به نکات چندی که اسباب این گفت‌وگوهای نظری را فراهم آورده‌اند اشاره کنیم:

(۱) زمینه‌ساز پیدایش این مفهوم روابط اقتدار مذهبی و اقتدار عرفی (مدنی): «مشاجره انتصاب‌ها» در قرون وسطا و نظریه‌های گوناگون دربارهٔ رابطهٔ قدرت عرفی و قدرت روحانی است (سن آمبروآز^۱، سن ژان کریسوستوم^۲، سن اوگوستین^۳ از استقلال متقابل اما همکاری نزدیک دو قدرت با رعایت برتری اخلاقی قدرت روحانی و اینکه حق مجازات در مورد گناهان (شرعی) با کلیسا باشد جانبداری می‌کردند. و هواداران پاپ خواستار قدرت کامل عرفی کلیسا و «نظریه دو شمشیر»^۴ بودند). سرانجام این مشاجره‌ها در همان زمانی که اقتدار قانونگذاری در محدوده کشورهای به وجود می‌آمد به استقلال قدرت سیاسی عرفی انجامید، (دولت به معنای گسترده و فراگیر آن نه مانند پیش به صورت حکومت فردی یا جمعی از انسان‌ها). از این‌رو مفهوم حاکمیت (superioritas)، که پیشینه آن در فرانسه به قرن سیزدهم میلادی می‌رسد (در آن زمان قضیه عبارت از استقلال یک کشور پادشاهی در برابر امپراتوری بود) یک قرن بعد، یعنی هنگامی پدید آمد که قانونگذارهای فیلیپ لوبل^۵ فرمول مشهور «شاه در سرزمین خود امپراتور است» را عنوان کردند. شکل‌یابی تدریجی مفهوم قدرت مستقل سیاسی در اساس با

۱. Saint Ambroise (۳۰۴-۳۹۷). از آباء کلیسای کاتولیکی. عالم مذهبی.

۲. Saint Jean Chrysostom (۳۴۴-۴۰۷). از آباء کلیسای کاتولیکی، اسقف قسطنطنیه.

۳. Saint Augustin (۳۵۴-۴۳۰). عالم مذهبی مسیحیت اسقف شهر هیپون (افریقا) که در آغاز

مانوی بود.

۴. «Theorie des deux Glaives»، اشاره به دو شمشیر عرفی و شرعی عدالت.

۵. Philippe le bel (۱۲۶۸-۱۳۱۴)، شاه فرانسه از ۱۲۸۵ تا هنگام مرگش ۱۳۱۴.

عرفی شدن نمایندگی‌های مذهبی عملی شد که پیش‌تر باید صورت ظاهر کلیسا را چون هیئتی سیاسی، وابسته به یک رئیس، حفظ می‌کردند.

(۲) طرح مجدد مسئله سرچشمه قدرت سیاسی از همین زمینه‌سازی حقوقی ناشی می‌شود: آیا آن‌گونه که سن پُل^۱ می‌گوید و جمله مشهور او: «قدرتی وجود ندارد که ناشی از خدا نباشد»^۲ مأخذ نظریه مسیحی حقوق‌الاهی شاهان است (رجوع به متن منقول از او در این کتاب) منشأ قدرت‌های سیاسی خدا است یا طبیعت و یا قرارداد؟ نظریه‌ها سازش‌ناپذیر نیستند زیرا می‌توان چنین فرض کرد که گزینش قدرت به‌طور کلی از سوی خدا جواز تعیین شخص معینی به جایگزینی (نیابت) نیست. قدرت‌پذیری و یا رضایت مردم را می‌توان مسیرهای قدرت خدا، یعنی سرچشمه تمام قدرت‌ها دانست. اما نظریه‌های جدید در مخالفت با هرگونه وابستگی مذهب و سیاست شکل می‌گیرند. این نظریه‌ها مفهوم سازمان جامعه بشری متکی به رضایت یا قرارداد را جایگزین حکم مفروض کاینات می‌کنند که با هدف معین و سلسله مراتب خاص، نقش‌های اقتدار و فرمانبرداری را تثبیت می‌نماید. از بین رفتن ساختار نمایندگی‌هایی، که هر مادونی در آن باید فرمانبردار مافوق باشد، میدان را برای نظریه‌های قدرت ارادی می‌گشاید.

(۳) پرسش از سرچشمه قدرت باید امکان پاسخ به پرسش‌های مربوط به ماهیت اقتدار سیاسی را، که مطلق است یا مشروط، فراهم آورد، موضوعی بس مهم که پرسش‌های بسیار مطرح می‌سازد: حقوق و تکالیف شهروان در برابر جامعه چیست؟ آیا باید پذیرفت که هر کس نمایانگر جامعه و نماد وحدت آن شد نباید هیچ حقی برای جامعه بشناسد به این عنوان که جامعه در وجود شخص او (حقیقی یا حقوقی) به هیئت «جایگزین» (نایب)، نهفته

۱. Saint Paul (بین ۵ تا ۱۵ تولد و بین ۶۲ تا ۶۷ میلادی مرگ)، از حواریون حضرت عیسی مسیح.
 (در متن فرانسوی کتاب به لاتین آمده است) 2. non est potestas nisi a Deo

است؟ و یا برعکس باید باور داشت که بدن، جدای از سر یا «روح» که اصل وحدت و حیات یا مرجع نهایی تصمیم‌گیری است، وجود دارد و شاه یا نماینده جامعه، صاحب منصبی بیش نیست که مأمور اجرای امری است که به خاطر آن منصوب شده است؟ آیا قدرت به صورت وکالت (امری یا غیرامری) به او داده شده و آیا زیر نظارت جامعه یا مرجعی است که جامعه تعیین می‌کند؟

۴) پاسخ این پرسش‌ها، اگر به راستی قرارداد یا پیمانی در میان باشد وابسته به شکل تدوین آن خواهد بود که شاخص ماهیت قدرت است. آیا عملی که مردم توسط آن حاکمیتی را (به هر شکل) برقرار می‌کنند واگذاری تمام حقوق آنها است، یا همچنان پاره‌ای از حقوق خویش را برای خود نگه می‌دارند؟ و اگر در موردی لازم شد، کدام مرجع می‌تواند داوری کند که آن حقوق رعایت نشده و حکومت باید برکنار شود؟ آیا در پیمان نخستین شرط شده است که قدرت سیاسی می‌تواند شریکی داشته باشد، یا تقسیم و یا محدود شود؟ سازمان‌های تابع، چه حقوقی دارند؟ آیا شاه که قدرت حاکمیت بر یکایک افراد^۱ را دارد می‌تواند متقابلاً خود مادون اجتماع^۲ باشد؟ در اینجا نیز نظریه‌های قرون وسطایی پادشاهی مشروطه در گفت‌وگوهای راجع به خصیصه^۳ یکتا بودن، انتقال ناپذیری و فردیت حاکمیت، یا عکس آن، به ویژه از لحاظ مسئله روابط حاکم با قوانین، پیشگام بوده‌اند. آیا شاه مطلقاً برتر از قانون^۳ و یا تابع قانون است؟

ویژگی نظریه‌های جدید حاکمیت در این است که دیگر محدود به مورد نظام پادشاهی و تمیز بین حاکمیت به منزله قدرت «وضع و لغو قوانین»^۴ و حکومت، بین قدرت «قانونگذاری» و قدرت «اجرائی» نیستند. هر اندازه متناقض به نظر آید باز هم می‌توان مفهوم مطلق از حاکمیت تجسم کرد که

1. major singulis

2. minor universis

3. legibus solutus

4. Bodin, *les Six livres de la République*, VIII.

تمامی آن با مردم باشد: از جمله روسو چنین می‌اندیشد. او در عین حال که می‌گوید «اقتدار، حاکم و بسیط و یکتا است و نمی‌توان آن را تقسیم کرد»^۱ ضمناً عقیده دارد که تنها حاکمیت مردم می‌تواند مشروع باشد. حاکمیت، که اساس آن اراده، اراده عموم در کاربرد نیروهای مشترک است، از این دید، نه می‌تواند محدود شود («یا همه کار می‌تواند بکند یا هیچ نیست»)^۲ و نه انتقال یابد و نه حتی نماینده‌ای داشته باشد و همچنان پای برجا بماند. برخلاف معنای نادرستی که شایع شده و بنابر آن روسو را تمامیت‌خواه (توتالیتاریست) دانسته‌اند، سخن او به این معنا نیست که حاکمیت می‌تواند خودسرانه یا بی‌حد و مرز باشد: اگر قوانین اساسی کشور، حاکم (یا حقوق اساسی او) را محدود نکنند باز هم او نمی‌تواند از «حدود قراردادهای اجتماعی» یا «حدود مصالح همگانی» تجاوز کند. (متن منقول در این کتاب).

اقتدار و آزادی

عقاید روسو، در این خصوص، تنها از این نظر توجه ما را جلب می‌کنند که نظریه حاکمیت او پاسخی است به مسئله دشوار قدرت، که می‌تواند از ابزاری برای پشتیبانی مردم، به وسیله سلب مالکیت از آنها تبدیل شود. دست کشیدن از آزادی برای حفظ امنیت، همیشه یک محاسبه غلط است. راست‌تر بگوییم محاسبه‌ای نابخردانه است. آزادی از دارایی‌های غیرقابل واگذاری است که نه تنها سلب آن از خویش معنا ندارد (زیرا جدایی از آن، محروم شدن از امکان دستیابی به هر راه رستگاری است) بلکه جای شک است که اساساً کسی بتواند خود را محروم از آن کند. این مقدمه‌ها می‌توانند در ضمن نظریه‌های موافق جمهوریت، و نیز نظریه‌های آزادی‌گرایی را به وجود آورند. روسو، که پیرو سنت نخستین است «اعجاز» قانون را می‌ستاید و آن را هنر تصورناپذیری می‌داند در راه رسیدن به وسیله‌ای برای فرمانبردار کردن

1. Rousseau, *Du contrat social*, II, 2.

2. *Lettres ecrites de la montagne*, VII.

انسان‌ها با هدف آزادی آنها، فرمانبرداری بی فرمانروای آنها، به کار واداشتن بی‌ارباب آنها (بنگرید به متن منقول از او). از آنجا که اقتدار، بنابه فرض، وسیله‌گریز از سلطه (وابستگی به دیگری) است طبعاً تنها قدرت قانون، که درباره همگان، حتی بلندپایگان بدون هیچ تبعیضی به کار رود، وابستگی و سلسله مراتب و ناهمسانی نمی‌آورد و لذا امکان می‌دهد که استقلال فرد محفوظ بماند: ملت تنها از قانون، که خود آن را تصویب کرده پیروی می‌کند. قدرت اگر امتیاز محسوب شود جا دارد که بگوییم روح جمهوریت مایل است اقتدار را جایگزین قدرت کند زیرا «اقتدار جز به سبب کارکردش (تأمین و پیش‌برد مصلحت اجتماع در آنچه که مربوط به جمهور مردم) «Respublica» است. (مورد رعایت و احترام نیست؛ هم آن چیزی که به صدور اعلامیه حقوق بشر و شهروند سال ۱۷۸۹ (در انقلاب کبیر فرانسه) انجامید: «انسان‌ها از لحاظ حقوقی آزاد و برابر به جهان می‌آیند؛ تمایزها مبنایی جز اصل مصلحت همگان نمی‌توانند داشته باشند» از این رو دولت، دیگر به آزادی که اساس آن برابری است آسیب نمی‌رساند و ابزار شکوفایی آن می‌شود. در عبارات روسو، به برکت قرارداد اجتماعی از «آزادی طبیعی» (که حدی جز نیروی فردی ندارد) به «آزادی مدنی» (که حد آن اراده همگانی است) و به «آزادی اخلاقی» می‌رسیم: «زیرا پیروی از میل (یک فرد)، بردگی است و فرمانبرداری از قانون که خود تدوین کرده‌ایم، آزادی» (قرارداد اجتماعی، I، ۸). اما آیا به راستی می‌توان آزادی را از تندروی‌های قدرت مصون نگهداشت و ضمناً در درازمدت مانع کارکرد آن نشد؟ گروهی (به پیروی از مفهومی که سپس «آزادی‌گرایی» نامیده شد)، چون هدف اصلی اقتدار را بیش‌تر کارآیی آن می‌دانستند تا دادگرانه بودنش، شک به خود راه ندادند که فساد قدرت را به بهانه ضرورت عواطف و منافع خصوصی رهبران برای پیشرفت مصالح همگانی، تأیید کنند. گروهی دیگر تأسیس سازمانی قانونی را پیشنهاد کردند تا «مقررات موضوعه» طوری باشد که قدرت، سدّ راه قدرت شود. (منتسکیو، کتاب روح قوانین، XI، ۴) سنت آزادی‌گرایی بدین‌سان، فارغ از

پارسایی عرفی یا پرهیزگاری اخلاقی حاکمان، نظام توزیع و تعادل قدرت (قانونگذاری، اجرایی، قضایی) را پایه صیانت از آزادی قرار می‌دهد: نظام نظارت‌ها و تعادل^۱ بین سازمان‌های نمادین، امکان‌گریز از استبداد را، که در آن فرمانبرداری قابل تعدیل نیست، فراهم می‌آورد (روح قوانین، XI، ۶، متن منقول در این کتاب) کانت در راستای این اندیشه، بین اشکال سلطه - از لحاظ شمار کسانی که قدرت حاکمیت را در دست دارند - و اشکال حکومت - جمهوری یا استبدادی - فرق می‌گذارد: خط فاصل بین دو شکل اخیر جدا بودن یا جدا نبودن قدرت‌ها است و تنها حقوق اساسی جمهوری که اصل و هدف آن آزادی است مشروعیت دارد (کانت، به سوی صلح جاودان، صص ۸۴-۸۸).

بدین‌سان مسئله محدودیت و تقسیم قدرت‌ها، محور اصلی مسائل مربوط به اقتدار و آزادی می‌شود. افلاطون از همان کتاب قوانین خود، مسئله قدرت سیاسی را به شکل مشارکت در این دو «مقوله مادر» مطرح کرده بود و ظاهراً نظرش بر این بود که تنها تعادل بین صور گوناگون انتخاب یا انتصاب، و همچنین توزیع قدرت بین سازمان‌های مختلف، می‌توانند خواست‌های مربوط به جلوگیری از دو خطر خودکامگی و دولت‌ستیزی (آناشسی) را برآورده سازند. آیا از اینجا باید نتیجه گرفت که تنها قدرت محدود و تقسیم شده می‌تواند ضامن آزادی باشد؟ این در واقع بسته به شیوه طرح آزادی است که قدرت، مأمور حمایت و پیش‌برد آن است. بژامن کُنستان^۲ در اثر مشهور خود (آزادی پیشینیان در قیاس با نوگرایان)، آزادی پیشینیان را (که مستلزم مشارکت در قدرت، حاکمیت، و تدوین قوانین است) خلاف آزادی نوگرایان (که نگهبان حقوق است) می‌داند. و اما این آزادی منفی، کاری با شکل حکومت ندارد و یک حکومت مطلق نیز می‌تواند آن را تأمین کند، البته به

1. checks and balance

۲. Benjamin Constant (۱۷۶۷ - ۱۸۳۰)، سیاستمدار و نویسنده فرانسوی.

شرط آنکه مطلق را با خشن مشتبه نسازیم. تصویر «مستبد روشن‌بین» به‌همین ترتیب توانست برای گروهی، نمونه برجسته پیوند اقتداری نیرومند و آزادی اساسی شود که مانع خودسری - قدرتی، یا دیگری - است. اسپینوزا مفهومی را که بر پایه آن، قدرت مطلق (قدرتی که تنها حدش، توانایی آن است) می‌تواند معتدل باشد و آزادی اندیشه را تأمین کند از همان هنگام پیش کشید: اگر برترین هدف دولت «سلطه نیست» بلکه کاربرد عقل آزاد یا در یکی کلام «آزادی» است (بنگرید به متن منقول)^۱ برای آن است که قدرت در مورد اعمال به کار می‌رود نه در مورد عقیده‌ها. اگر انسان‌ها فرمان می‌برند چنین نیست که از آزادی خود چشم پوشیده باشند بلکه تنها از عمل به خواست خود صرف نظر کرده‌اند. بدین‌سان عقاید گوناگون و بیان عقیده‌ها (بدون قصد براندازی) را حتی به دلیل طبیعت خاص انسان، نمی‌توان بدون استقبال از خطر انقلاب، یکسان یا خاموش کرد. بنابراین آزادی‌های اساسی (آزادی اندیشه و بیان اندیشه، آزادی کیش)، که گزندی به اقتدار نمی‌رسانند برای کارکرد درست آن‌گزینه‌پذیرند.

حق مقاومت

آزادی‌های اساسی که شامل شکلی از قانون حمایت از آزادی و ممنوعیت بازداشت خودسرانه^۲ نیز می‌شوند، حقوقی انتزاعی پدید می‌آورند که بر اساس آن، فرد خواهد توانست در برابر قدرت بایستد: این حقوق را قدرت نمی‌تواند تهدید کند چرا که با این عمل مشروعیت خود را از دست خواهد داد و خودکامه شناخته خواهد شد. به عبارت دیگر تجاوز به «حقوق بشر»،

1. *Traité théologico-politique*, XX.

۲. *habeas-corpus*، این واژه‌ها لاتینی و معنای تحت‌اللفظی آنها «تا که دارای جسم باشی» است. اما ضمناً نام قانون حمایت از آزادی‌های فردی و ممنوعیت بازداشت‌های خودسرانه است که در سال ۱۶۹۲ در انگلیس به تصویب رسید. در متن فرانسوی کتاب به همین صورت لاتینی آمده است.

پس از انقلاب فرانسه که بر اصل آنها صحه گذاشت، مردم را از تکلیف فرمانبرداری رهایی بخشید. پذیرش حق مقاومت در برابر سرکوب، ترجمان نقض ناپذیری حقوق شهروندان در مقابل قدرت حاکم است. پیدایش این شیوه استدلال می‌تواند با کتاب رساله تکالیف نوشته سیزون^۱ آغاز شده باشد، که در آن خودکامه‌گشی توجیه شده است. از آن پس چنان‌که جمله «شاه، کسی است که به داد حکومت کند»^۲ گفته ایزیدور سوبلی^۳، گواهی می‌دهد، تعارض بین شاه و حاکم خودکامه مرکز اندیشه سیاسی قرون وسطا می‌شود. رهبری، سلطه‌گری نیست، و هدایت روان‌ها، سرکوب جسم‌ها نیست. (توماس داکن. متن منقول). وجه ممیز شاه و خودکامه بیش از آنکه منشأ قدرت باشد اجرای عدالت و رعایت صلاح همگانی است (خودکامی عملی بدتر از خودکامگی غاصبانه است). اما خدا بی‌شک خودکامگان را چون ابزار انتقام خویش از گناهکاران، به وجود می‌آورد. به همین دلیل بیش‌تر نویسندگان قرون وسطا عقیده دارند که از آنها نیز باید فرمانبرداری کرد. تنها هنگامی که جنگ‌های مذهبی به آزادی عقیده و مذهب و نیز به مفهوم خودسری دولت معنایی سخت و شدید داد نظریه‌های خودکامه‌گشی پیدا شدند و جای توسل به دعا و دست به دامان شهریار زدن را گرفتند. از آن پس حاکم از مسئولیت در برابر خدا به مسئولیت در برابر تمامی ملت رسید. نظریه انسانی و غیرالاهی بودن قدرت البته چنین تحولی را آسان می‌کند. اما این نظریه بیش‌تر متکی به برهان سودمند بودن آن است. زیرا به فرض که انسان‌ها زیر چتر حمایت قدرت، از یکدیگر باک نداشته باشند باز هم چه بهره‌ای برده‌اند اگر کسی که سپس می‌تواند به خشونت با آنها رفتار کند به تنهایی بیش از تمامی آن دیگران قدرت داشته باشد؟

۱. Ciceron (۱۰۶ تا ۴۳ پیش از میلاد)، سیاستمدار و سخنور مشهور لاتینی.

2. rex a recte regendo

۳. Icidore (۵۶۰-۶۳۶)، اسقف شهر سویل اسپانیا. از بزرگان کلیسای کاتولیکی.

پس از «وحدانیتی‌ها»^۱، نوبت لاک بود که نظریه‌ای دربارهٔ حق مقاومت در تجزیه و تحلیل خود از حکومت مدنی بگنجانند. و ما، در ردیف عنوان‌های مشروعیت قدرت سیاسی، پس از منشأ قدرت (رضایت، که قدرت سیاسی را از قدرت پدری که منشأ آن طبیعت است و قدرت استبدادی که منشأ آن وضعیت جنگی است، متمایز می‌سازد)^۲ و هدف آن (که حمایت از مالکیت به معنای گسترده آن یعنی مالکیت زندگی، آزادی و دارایی‌ها است)، در زمینه حدود قدرت با نظریه‌ای روبه‌رو می‌شویم که دربردارندهٔ حق مقاومت در برابر تندروی‌ها است و عقل هر فرد، داور آنست. اگر قدرت از قلمرو مشروعیت خود تجاوز کند، اگر «پیمان اعتماد»^۳ را که متضمن تکالیف خاصی برای حکومت است بشکند خودکامه خواهد بود.^۴ به عبارت دیگر از بین رفتن اعتماد، شرایطی استثنایی به وجود می‌آورد که مانند غلبه قدرت بیگانه، انگیزهٔ سقوط حکومت می‌شود، این جا دیگر حکومت‌ها هستند که پیمان‌شکنی کرده‌اند و دست به شورش زده‌اند نه ملت‌ها (بنگرید به متن منقول) روشن است که حق مقاومت هیچ شباهتی با شورش بی دلیل فردی ندارد. این حق مقاومت چیزی جز نتیجهٔ مستقیم حاکمیت مردم نیست. هرگاه عقل افراد «ملتی در خواب» دریابد که دیگر قدرت حاکم، قوانین مسلم طبیعی را رعایت نمی‌کند خود قدرت را به دست می‌گیرد و حکومت دیگری را روی کار می‌آورد.

بدیهی است که انقلاب یا شورش مورد نادری از نافرمانی مدنی است که شامل خودداری (از کار و همکاری) و کناره‌گیری از امور (ثور) ^۵، تا تظاهرات و اعتصاب‌ها و سرانجام سرپیچی از فرمان‌های سلطنتی می‌شود. شکل‌های

۱. Monarchianiste، پیروان مکتب یا فرقه مسیحی مونارکیانیست که عقیده به وحدانیت خدا داشتند و تثلیث (اب، ابن، روح‌القدس) را نمی‌پذیرفتند.

2. *Traité du gouvernement civil*, XV. 3. Trust

4. breach of trust

۵. Henry thoreau (۱۸۱۷-۱۸۶۲)، نویسندهٔ امریکایی.

فراوان دیگری از ایراد و اعتراض نیز وجود دارند. نظام پادشاهی «هیئت‌های میانی» سازمانی «مجلس نمایندگان، هیئت دولت...» و اجتماعی (نجبا و روحانیون) خود را داشت که همراه با آداب قانونی و رسوم رایج مانع از سقوط آن در استبداد می‌شدند. هنگامی که آن قدرت‌ها از بین رفتند، با قبول ضرورت اعطای حق بیان به نمایندگان مردم و ترجیح آن بر دامنه‌گیری مقاومت «خودجوش» آنها، «ضد قدرت‌ها» (سندیکاها، انجمن‌ها، گروه‌های مبارز، کرسی‌های بیان عقاید...) سازمان یافتند. و این به یک معنا باب روزکردن کرسی‌های بیان عقیده به شیوه جمهوری رُم و نیز تنها روش کنار گذاشتن الگوی قدرت خودکامه است که از بالا بر مردم منفعل و ناتوان از اداره سرنوشت خویش، حکومت می‌کند: نگرش کافکایی^۱ یا توکویلی^۲ از دیوان‌سالاری که شیوه یک امپراتوری بی‌هویت، مرتب، منظم، دوران‌دیش و ملایم است. (توکویل. متن منقول در این کتاب) تمرکززدایی قدرت تصمیم‌گیری، و گفت‌و شنود داشتن، به قدرت امکان می‌دهد که مشروعیت خود را، با دوری از الگوی منفور استبداد اداری باز یابد. اینها شرایط گریز از نظریه روان‌شناختی دورنگی در برابر قدرت است (پاسکال، «اندیشه حسابگرانه» متن منقول از او؛ و آلن به دنبال او).

مردم‌سالاری، تنها نظام مشروع

قدرت حاکمیت از سوی مردم و برای مردم، قدرتی که حقوق اساسی شهروندان را به برکت استقلال قوه قضایی رعایت کند، مراقب تندروی‌های قدرت، به‌ویژه به‌وسیله یک سازمان عالی (شورای قانون اساسی یا دیوان عالی) باشد، وجود احزاب سیاسی گوناگون به گفت‌و شنود سیاسی میدان دهد، و با انتخابات همگانی که تدریجاً گسترده می‌شود از مشروعیت

۱. منتسب به کافکا نویسنده چک (۱۸۸۳-۱۹۲۴).

۲. منتسب به توکویل نویسنده و سیاستمدار فرانسوی (۱۸۰۵-۱۸۵۹).

برخوردار باشد: اینها است آنچه که امروز در تأیید مردم سالاری به مثابه تنها نظام مشروع بیان می شود. مسلماً قدرت هایی که «آزادانه انتخاب» یا بر پایه قواعدی منصوب می شوند از اختیاری که مستقیماً ناشی از مردم است برخوردارند. برابری حقوق مدنی، درست مانند الغای تدریجی محدودیت های شهروندان، و نیز الغای شایستگی برای انتخاب بر اساس مالیات پرداختی، یا وابستگی به دیگری، همه در راستای فزونی نمایندگی از سوی مردم جای دارند. وانگهی بر استدلال راجع به منشأ مردم سالارانه قدرت، استناد به هدف های آن (آزادی، و احتمالاً حق برخورداری از خوشبختی) و وسایل آن (حقوق) نیز افزوده می شود: مقدمه قانون اساسی، اصول بنیادینی را که جمهوری نگهبان آنها است، اعلام می کند. اما تعیین آن حقوق، خود مسئله ای است: آیا حق مالکیت خصوصی که سرانجام در قانون اساسی ۱۷۹۳ (فرانسه) گنجانیده می شود با سایر حقوق اساسی (حق مسکن، حق آموزش و پرورش، حق داشتن «حداقل امکانات زندگی» و غیره) مغایر نیست؟ با تندروی از یک سو می توان جمهوری زاده انقلاب فرانسه را به استناد ویژگی صوری بودن آزادی هایی که مدعی برقراری آنها است این گونه انتقاد کرد که اگر به راستی این آزادی ها برای تمام شهروندان، قدرت حقوقی محسوب می شوند و دولت آنها را تضمین می کند، باید این مقدمات نظری با امکان عملی کردن آنها تحقق یابند. و اما این قدرت عملی، امری مادی و وابسته به وجود شرایط عینی آن برای افراد است و انتقاد مارکسیستی از دولت سرمایه داری (بورژوازی) همین معنا را می دهد که چنین دولتی را ابزار سرکوبی در دست طبقه حاکم و ادعای داور بودن او را در واقع تنها صورتکی از فراگیری و همگانی بودنش می داند. بدین سان انگلس^۱ با ریشخند کردن هگل که از دولت، بتی می سازد و آن را حضور روح (الاهی) در

۱. Fredrich Engels (۱۸۲۰ - ۱۸۹۵)، نظریه پرداز سوسیالیست آلمانی. دوست و همکار پژوهشی

کره زمین و تحقق عقلانیت در خود و برای خود می‌شناسد، مردم‌سالاری را نیز بهتر از آن نمی‌داند و می‌گوید: «و می‌پندارند که، چون از اعتقاد به نظام پادشاهی موروثی رهایی یافته‌اند و به جمهوریت مردم‌سالار سوگند یاد کرده‌اند، پیشرفت دلیرانه‌ای داشته‌اند. اما در واقع دولت چه در جمهوری مردم‌سالار و چه در نظام پادشاهی چیزی جز دستگاه سرکوب طبقه‌ای از سوی طبقه دیگر نیست.»^۱

مقابلاً در تندروی از سوی دیگر، یعنی نظریه‌های دولت‌ستیزی (آنارشیستی) را داریم که، به روایتی خلاف نظریه پیشین، حاکمیت و سرکوب را یکی می‌دانند و دولت را به نام آرمانی که با وجود دولت مخالف است محکوم می‌کنند. (استیرنر^۲، من. پرودون، همیاری خودگردان و نظام ائتلافی^۳. باکونین^۴، جامعه) اینها می‌گویند: نه خدا نه ارباب. مردم‌سالاری، یک نظام استثنایی نیست.

استراتژی‌های قدرت

با وجود این در واقع انتقاد مارکسیستی رابطه علت و معلولی نسبتاً ساده‌ای بین قدرت اقتصادی (مالکیت وسایل تولید) و قدرت سیاسی («روینا»یی که دستگاه سرکوب و ایدئولوژیکی دولت را در خدمت طبقه حاکم می‌گذارد) اصل قرار می‌دهد. اما ظاهراً می‌توان در برابر آن نمونه مارکسیستی، الگوی حکومت چندگانه‌ای را گذاشت، که قدرت سیاسی در آن، تنها یکی از عوامل مؤثر باشد، اگر به تجزیه و تحلیل‌های جامعه‌شناختی اخیر متکی شویم

۱. مقدمه سال ۱۸۹۱ انگلس بر کتاب جنگ داخلی مارکس.

۲. Max Stirner (۱۸۰۶ - ۱۸۵۶)، فیلسوف دولت‌ستیز آلمانی. (کتابش به نام: *le Moi*)

۳. Pierre Joseph Proudhon (۱۸۰۹ - ۱۸۵۶)، نظریه‌پرداز سوسیالیست فرانسوی. طرفدار نظام ائتلافی (فدرالیسم) (کتابش به نام: *la mutuelle autogérée et le système fédératif*).

۴. Mikhail Bakounin (۱۸۱۴ - ۱۸۷۶)، انقلابی روسی. هوادار دولت‌ستیزی (کتابش به نام

می‌توانیم عوامل بسیاری را دخالت دهیم که عبارتند از: قدرت فرهنگی که «روشنفکران» و «پیشگامان عقیدتی» مظهر آن‌اند و گاه دستگاه‌های تبلیغاتی آنها را، حتی بیش از حاکمان در معرض دید همگان قرار می‌دهند؛ قدرت اقتصادی که دیگر اغلب از آن مدیران و فن‌آوران است (برنهام^۱، گالبرایت^۲) تا از آن مالکان؛ قدرت نمادین ستارگان که جاذبه و دلربایی سلاح آنها است. قدرت نخستین، افکار عمومی را (از راه اقتناع) زیر نفوذ می‌گیرد. قدرت دوم، شرایط وجودی و کار افراد را (از راه ترغیب یا عکس آن) تعیین می‌کند؛ بالاخره قدرت سوم، الگوهایی می‌سازد که شیوه‌های رفتار را (از راه تقلید) می‌آموزند. قدرت نخبگان را به‌طور کلی باید بیش‌تر بر پایه الگوی رقابت شناخت تا بر اساس «تبادل» (پارتو^۳). به عقیده پی‌یر بوردیو^۴، «میدان قدرت، میدان نیرویی است که وضع رابطه نیروهای گوناگون قدرت یا انواع مختلف سرمایه، و چگونگی ساختار آن را تعیین می‌کند. این میدان همچنین، میدان نبرد قدرت بین دارندگان قدرت‌های مختلف، یا یک عرصه بازی است که عوامل و بنیادهایی که وجه مشترک‌شان سرمایه کافی (به‌ویژه اقتصادی یا فرهنگی) برای دستیابی به موقعیت مسلط، در میدان قدرت خاص خودشان است، با استراتژی‌های ویژه‌ای برای تثبیت یا تغییر رابطه نیروها، با یکدیگر رو در رو می‌شوند»^۵. از این دیدگاه، مبارزه برای نگهداری یا براندازی قدرت، یا برای تعیین و تثبیت «نرخ تبادل» بین قدرت‌ها، موضوع استراتژی‌های بازسازی یا دگرگون‌سازی به‌منظور مشروعیت‌دادن به «اصل حاکمیت حاکم» یا تحمیل آن است که در هر زمان به «حالت تعادلی در تقسیم قدرت‌ها» می‌انجامد. و این یک رودررویی واقعی یا برخورداردی نمادین است

۱. James Burnham (۱۹۰۵ -). فیلسوف امریکایی.

۲. John Kenneth Galbraith (۱۹۰۸ -). اقتصاددان امریکایی.

۳. Vilfred Pareto (۱۸۴۸ - ۱۹۲۳). اقتصاددان و جامعه‌شناس ایتالیایی.

۴. Pierre Bourdieu (۱۹۳۰ -). جامعه‌شناس فرانسوی.

(از جمله برای برتری سخوران بر رزمندگان در قرون وسطا، یا شایستگی بر قریحه در زمان ما)، که ضرورت ایجاد «منشأ الاهی» برای هر یک از اشکال برتری را آشکار می‌سازد؛ اصل ضرورت و اختلاف ناشی از «تمایز»ی که تنها راجع به «ایدئولوژی حاکم» نیست بلکه به دستگاه‌های متعددی مربوط می‌شود که برای مشروعیت خود در مبارزه‌اند.

استراتژی، واژه‌ای است که دیگر علامت تعریف بنیادین نوینی از مسئله قدرت شده است. میشل فوکو^۱ که اندیشه قدرت را تنها بر پایه شاخص حقوقی نهی و سرکوب، نمی‌پذیرد آن را مجموعه «اعمالی در قلمرو اعمال ممکن» تعریف می‌کند^۲. فارغ از الگوی حاکمیتی که فرمانروایی و فرمانبرداری بیانگر آن‌اند، قدرت، رابطه استراتژیکی برگشت‌پذیر و پویایی است که بدون مقاومت و نیرنگ‌های تلافی‌جویانه قابل تصور نیست. (رجوع به متن منقول از فوکو) قدرت را فارغ از الگوی حاکم/رعیتی، که مبین اندیشه افراطی سیاسی از حاکمیت است می‌توان در تمامی هیئت اجتماع، در همه روابط انسانی از جمله در رابطه گفتاری و عاشقانه ملاحظه کرد، قدرتی که (هر چه بخواهد) تولید، تسهیل، تحریک و ممکن می‌کند، یا دگرگونه و یا عادی می‌سازد، قدرتی که طبقه‌بندی می‌کند، امکان ایجاد موضوعی برای شناخت را، بی‌آنکه خود به تشریح آن پردازد فراهم می‌آورد، و بالاخره قدرتی که شیوه کارش تحول می‌یابد: از قرن هجدهم، تنظیم «نظام‌ها» در کارگاه، در ارتش، در درمانگاه و زندان، فرایندهای قدرت پادشاهی را که کارایی آنها بر پایه بزرگداشت نشانه‌های پیروزی، با جلال و شکوه یا با شکنجه و عذاب بود عقلانی می‌کند. این نظام‌ها، قدرت قاعده را جایگزین قدرت گفتار و سنت و قانون می‌کنند. این نظام‌ها اقتصادی‌اند و از ترس و وحشت می‌کاهند (از این حیث کم‌تر هزینه برمی‌دارند تا اعمال قدرت کارگزاران و مأموران شاهی) و بر

۱. Michel Foucault (۱۹۲۶-۱۹۸۴): فیلسوف فرانسوی.

2. «Questions et réponses», in Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Un parcours philosophique*. Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1984, p. 313.

فرمانبرداری می‌افزایند (سر به راهی و موفقیت‌های بدنی، حتی در جزئیات). موضوع مورد نظر در تجزیه و تحلیل فوکو از فن‌آوری قدرت این است که اگر قدرت باید اتباع خود را آموزش دهد و ذهنیتی بخشد تا به فرمانبرداری وادارد برای آنست که قدرت، نه ذات است نه عرض، بلکه رابطه است. هیچ قدرتی، مطلق نیست: تنها شبکه‌هایی و مجموعه‌هایی از قدرت وجود دارند. شبکه‌هایی که عوامل درون آنها همیشه یک حاشیه ابتکار برای خود نگه می‌دارند و روابط درونی آنها، که در درازمدت حتی نامتعادل‌اند، جایی برای تردیدها باقی می‌گذارند؛ و مجموعه‌هایی به این دلیل که یک قدرت وجود ندارد بلکه قدرت‌های گوناگون، قدرت‌های محلی و متغیر، در یک کلام «خرده قدرت‌ها» وجود دارند.

آنچه در تعریف نوین استراتژی‌های چند بُعدی قدرت شایسته توضیح است معمای قدرت ناتوانان است: دگرگونی‌هایی که از اخلاق ریاضت‌کشی ناشی می‌شود (نیچه. متن منقول)^۱: قدرت زنان، بیماران و بردگان که ارزش و اراده خود را در برابر اشراف و اربابان، چیره می‌کنند سرانجام اجازه می‌دهد که حاکمیت را تنها یکی از اشکال (و شاید کم‌ترین) قدرت اصیل و آفریننده، به مفهوم قدرت ارادی بنگریم: «این زائده‌ها را بنگرید! ثروت‌هایی به چنگ می‌آورند و با آنها بینواتر می‌شوند. قدرت، و بیش از همه اهرم قدرت را که پول فراوان است، می‌جویند! یکدیگر را لگدمال می‌کنند و به لجنزارها و مغاک‌ها می‌اندازند. همه می‌خواهند به تاج و تخت دست یابند و این دیوانگی آنها را نشان می‌دهد. گوئیا تاج و تخت خوشبختی می‌آورد (...)^۲»

کاربرد قدرت

بنابراین در آخرین مرحله تجزیه و تحلیل استراتژی قدرت‌ها، مسئله کوچک

1. *Généalogie de la morale*

2. *Ainsi parla Zarathoustra* (چنین گفت زرتشت که به فارسی نیز ترجمه و منتشر شده است)

اما همیشگی «قدرت چگونه عمل می‌کند؟»، باید روشنگر هر تأملی دربارهٔ ماهیت قدرت باشد. قدرت، نگهداشتنی نیست بلکه عمل‌کردنی است. به یک معنا، ضرورتِ «هنر حکمروایی» که مدت‌های دراز الگوی آن، شبان‌گله (چوپان‌نگهبان بره‌ها در برابر گرگ و مراقب آسایش آنها) یا ملوان کشتی بود، هنری که روان‌ها را بر پایه عدالت راهبری می‌کند، همیشه مورد قبول بوده است. سن توماس عقیده دارد همان‌گونه که هنر باید از طبیعت تقلید کند شاه باید از شیوهٔ حکومت خدا بر طبیعت یا حاکمیت روان بر تن تقلید کند، انسان‌ها را پارسا نماید و به ساحل (رستگاری) برساند. اما تنها با پرهیز از هرگونه طبیعت‌گرایی می‌توان راهی دیگر، راه ماکیاولی را در پیش گرفت که از آن راه، مسئله کاربرد استراتژیکی قدرت، به زیربنای نظری آن شکل خواهد داد. اگر عدالتی متعالی وجود نداشته باشد، و احتمال فوریت جنگ داخلی یا خارجی برود، جایگاه قدرت، فضای تظاهر مطلق خواهد بود، فضای تظاهری که می‌توان آن را صحنه عملیات نظامی یا صحنه نمایشی پنداشت: صحنهٔ نمایشی که در آن عناصر متضاد به یاری نیرنگ‌ها و خشونت‌ها، نقش بازی می‌کنند. مبارزه برای رسیدن به قدرت و یا نگهداشتن قدرتی که دارند تنها هدف‌شان است و به خاطر آن هر وسیله‌ای، اعم از پیمان‌شکنی، بی‌حرمتی به مقدسات، سنگدلی و... را مشروط بر این که آشکار نشود، به کار می‌گیرند. شهریار، که بازیگر و پنهانکار بزرگی است باید خود را به جای مردم بگذارد تا بتواند تصویر و شهرت پارسایی مورد انتظارشان را به آنها تحویل دهد. او بدین‌سان می‌تواند محبوب شود و تنها ترساننده نباشد (متن منقول از ماکیاول). اگر هنر حکمروایی به هنر جنگیدن می‌انجامد، اگر عرصهٔ تفاهمی وجود ندارد که به رقابت‌ها پایان دهد، اگر، در یک کلام، باید اجبار (به هر امری را) تحمل یا تحمیل کرد این بدان معنا نیست که در قلب مبارزهٔ همیشگی در راه قدرت جا برای چیزی جز «نبرد نیروها» وجود نداشته باشد بلکه افزون بر «ستیزهٔ قانونی»، که محرز است، برخوردار از اعتبار و حیثیت نیز وجود دارد که گاه وسیلهٔ مقاومت بهتری است تا گلاویزی. قدرت،

موروئی باشد یا تازه، همیشه بین مردم (که دوست ندارند فرمان ببرند) و بزرگان (که می‌خواهند فرمان بدهند) در معرض تهدید است؛ و تبلور افکار به سود شهریار هرگز چیزی جز یک تعادل متزلزل نیست. همان‌گونه که مرلوپوتی^۱ می‌نویسد، قدرت «در فاصله بین نقد و نفی، بین گفت‌وگو و بی‌اعتباری [...] جای دارد. قدرت که نه واقعیت مطلق است و نه حق مطلق، مجبور نمی‌کند، مجاب نمی‌کند، فریب می‌دهد و با توسل به آزادی، بهتر می‌توان فریب داد تا با وحشت آفرینی.»^۲

۱. Maurice Merleau-Ponty (۱۹۰۸ - ۱۹۶۱)، فیلسوف فرانسوی.

2. *Signes*, Gallimard, 1960, p. 269.

I

شکل‌های قدرت

افلاطون

حق نیرومندتر

افلاطون، رساله گورگیاس.

صحنه گفت‌وگوی سقراط و کالیکلِس^۱ به نحو نامتعارفی خشن است. تصادفی نیست که نیچه، با آنکه مدافع نظریه‌هایی از آن‌گونه است، کالیکلِس را شخصیتی عمیقاً مخالف آرمان سقراط می‌داند.^۲ بین نگرش سخنوری که از نظریه «حق نیرومندتر» دفاع می‌کند - مطلب اینست که ببینیم آیا نیرومندی، همان قدرت بدنی داشتن است یا نیروی جمعی، و یا بالاخره قدرت هوشمندان و دلیران که با کار در میدان سیاست بهتر آشنایی دارند - و نظریه سقراط که مدافع سرسخت عدالت و میان‌روی است رسیدن به تفاهم متصور نیست، تا جایی که به سبب عدم توافق در قواعدی مشترک باید به گفت‌و شنود پایان داده شود. موضوع اختلاف در واقع تنها مفهوم قدرت نیست

1. Calliclès

2. *Le Crépuscule des idoles*, (شامگاه بنان) «Le probleme de Socrate» (مسئله سقراط).
Œuvres complètes, Gallimard, 1974, pp. 69-74.

که آیا باید به سود حاکمان باشد یا حکومت‌شوندگان. (که در این صورت می‌توانستیم به حق این گفت‌وگو را با گفت‌وشنود سقراط و تراسیماخوس^۱ در جلد نخست کتاب جمهوری، همانند بدانیم). در اینجا کالیکلس به نحو اساسی‌تری از این نظر دفاع می‌کند که عدالت طبیعی (که بنا بر سنت، نقطه مقابل عدالت قراردادی است)^۲ چیزی جز سلطه انسان‌های برتر نیست، همان‌گونه که در بین حیوان‌ها نیز نیرومندان بر ناتوانان حاکم‌اند. بنابراین کالیکلس با دگرگونه سازی نامنتظری به آنجا می‌رسد که تنها وجود حقوق مسلم را (مانند بسیاری از سوفسطاییان) تأیید نمی‌کند بلکه پشتیبان این نظر می‌شود که عدالت طبیعی (که ترجمان آن حق مسلم یا لازم‌الاجرا نیست و سلاح ناتوانان و بینوایان است) روایت دقیقی از برابری نسبی را ایجاب می‌کند که معنایش این است: هر کس مستحق چیزی است که به تناسب نیرویش به او می‌رسد. به راستی چیزی که در این گفت‌وگوی راجع به دو مفهوم گوناگون از زندگی توأم با خوشبختی اهمیت دارد، اختلاف سیاسی پوشیده در آن است (خودکفایی و میانه‌روی، از دید کالیکلس چیزی جز زندگانی سنگواره یا کالبدگونه نیست. و همین‌جا است که سقراط اسطوره روان-آبکش را، که از هیچ لذتی برخوردار نیست در برابر آن پیش می‌کشد). اختلاف، بین مفهوم قدرت-نیرو، که هم‌گون سلطه است و مسئولیت‌های مدنی را تنها برای دستیابی به ثروت و حیثیت هدف می‌گیرد، و مفهوم دیگری از قدرت است که پایه در تسلط بر نفس دارد و هدفش صلاح شهروندان و عمیقاً مخالف دارایی و لذت است.

[متن]

سقراط - اکنون آیا خواهی گفت آن چیزهایی که بهترین و هوشمندترین انسان‌ها به حق باید بیش‌ترین حصه از آنها را داشته باشند کدامین‌اند؟ یا می‌پذیری که به جای تو، من آنها را بگویم؟ نمی‌خواهی بگویی؟

کالیکلس - برعکس. می‌گویم. و مدت‌ها است که تکرار می‌کنم. نخست آن که وقتی از موجودات برتر سخن می‌رانم قصدم نه پینه‌دوزان‌اند و نه قصابان! نه، سخن از هوشمندان است که می‌توانند به کارهای دولت‌شهر پردازند و می‌دانند که چگونه به بهترین شیوه آن را اداره کنند - مردانی که نه تنها

1. Thrasymaque

2. phusis contre nomos

باهوش‌اند بلکه نیز دلاورند، آنقدر نیرومندند که می‌توانند نقشه‌های خود را به اجرا گذارند و به سبب سستی روان از آنها چشم نمی‌پوشند.

سقراط - کالیکلس و الامقام، می‌دانی که اینها ایرادهای تو به من یا من به تو نیستند. تو ادعا می‌کنی که من همیشه یک حرف می‌زنم و مرا از این نظر سرزنش می‌کنی. اما من برعکس، توجه دارم که تو هرگز دربارهٔ یک مسئله، یک حرف نمی‌زنی: گاه می‌گویی که انسان‌های برتر و بهترین‌ها بنا به تعریف نیرومندتران‌اند، دیگر گاه می‌گویی هوشمندتران‌اند و اکنون برای سومین بار چیز دیگری می‌گویی: می‌گویی آنها، دلاورترین‌هایند! خوب، دوست من، خود را از این سردرگمی رها کن و پاسخ مرا بده: بگو بینم بالاخره انسان‌های برتر و بهترین‌ها کیستند و به چه دلیل چنین‌اند؟

کالیکلس - اما پیش‌تر این را گفتم: اینان انسان‌های هوشمندی هستند که می‌توانند به امور دولتشهر پردازند و دلاوران‌اند. اینها کسانی هستند که شایستگی به کاربردن قدرت را در دولتشهرهای خود دارند! و دادگرانه است که اینان بیش از دیگران داشته باشند، آری، رئیس‌ان باید از کسانی که زیر فرمان خود دارند، بیش‌تر داشته باشند.

سقراط - اما در این صورت، رفیق، آیا این رئیس‌ان خود نیز برخی از دیگران بیش‌تر ندارند؟ آیا به یکدیگر فرمان نمی‌دهند یا از یکدیگر فرمان نمی‌برند؟ کالیکلس - منظورت چیست؟

سقراط - می‌گویم هر کس فرمانروای خویش است مگر آن که این فرمانروایی برایش میسر نباشد که آنگاه به دیگران فرمان خواهد داد!

کالیکلس - اما منظورت از «فرمانروایی بر خویشتن» چیست؟

سقراط - اوه، می‌دانی، مطلب پیچیده‌ای نیست، چیزی است که همه می‌دانند: منظور عاقل بودن، تسلط بر خویش داشتن، فرمانروایی بر لذتجویی‌ها و عواطفی است که در انسان وجود دارد.

کالیکلس - اوه که به‌راستی تو چه دلپذیری! اینها که تو عاقل می‌خوانی ابلهان‌اند!

سقراط - چه می‌گویی؟ هر که بود درمی‌یافت که من از ابلهان سخن نمی‌گویم. کالیکلس - اما چنین است سقراط. تو مطلقاً از ابلهان سخن می‌گویی! زیرا اگر انسانی برده دیگری بود چگونه می‌تواند خوشبخت باشد؟ آیا مایلی بدانی که چیزهای نیک و زیبای طبیعی چیستند؟ بسیار خوب، اکنون به روشنی برایت شرح می‌دهم! اگر کسی بخواهد آن‌گونه که بایست زندگی کند باید عواطف و احساسات خویش را، هر اندازه شدید باشند، آزاد بگذارد و آنها را سرکوب نکند. بلکه برعکس باید بتواند هوش و دلیری خویش را در راه چنان عواطف و احساس‌های شدیدی به کار اندازد و آنها را، و هر چه را که مایل است، سیراب کند. تنها، به تصور من، همگان شایستگی زندگانی این چنینی را ندارند و به همین دلیل توده مردم، مردانی را که این‌گونه زندگی می‌کنند به باد سرزنش می‌گیرند چرا که، چون باید ناتوانی خود برای آن‌چنان زندگانی را پنهان نگهدارند در رنج‌اند. توده‌ها فریاد می‌کنند که کارهای بی‌رویه - پیش‌تر از آنها سخن گفته‌ام - زشت‌اند و بدین‌سان مردانی را که سرشت نیرومندتری از افراد توده دارند به حالت بردگی درمی‌آورند. و این افراد توده که توانایی برخورداری از لذایذ را ندارند تا خشنودشان سازد، به سبب سست روانی از میانه‌روی و عدالت سخن می‌گویند. زیرا به یقین برای تمام انسان‌هایی که از آغاز وضعی داشته‌اند که می‌توانند مقتدر باشند، در مثل فرزند شاهی بوده‌اند یا از قدرتی ذاتی برخوردار بوده‌اند که آنها را توانای رسیدن به قدرت کرده باشد - خواه قدرت فردی خواه قدرت گروهی -، آری، برای این مردان چه چیزی زشت‌تر از میانه‌روی و عدالت وجود دارد؟ اینها مردانی‌اند که می‌توانند از دارایی خویش لذت برند بی‌آنکه کسی بتواند سد راه آنان شود. و آنها خود با تحمل قوانین و قواعد و سرزنش‌های توده مردم، اربابی را به دوش خواهند گرفت! چگونه آنان خواهند توانست، به یمن آن چیز زیبایی که تو گفתי از میانه‌روی و عدالت برمی‌آید نگذارند که کارشان به بدبختی انجامد هر آینه نتوانند در دولت‌شهرهای خود که دارای اقتدارند، به‌هنگام تقسیم، سهم بیش‌تری به دوستان خویش دهند تا به دشمنان‌شان! گوش کن،

سقراط، تو ادعا می‌کنی که پی‌گیر حقیقتی، بسیار خوب، حقیقت این است:
اگر آسانگیری، کارهای بی‌رویه، و آزادی انجام‌دادن هر چه که مایلی، کیفری
نداشته باشند لزوماً به فضیلت و خوشبختی خواهند انجامید! هر چه جز این
باشد، تصنعی، قراردادی، ساخته آدمیان و برخلاف طبیعت است؛ گفتارهایی
است چون باد هوا که هیچ ارزشی ندارد!
سقراط - دور از بزرگمنشی نبود که نظرات را بیان کردی و بی‌پرده سخن گفتی.

قدرت خانگی، قدرت استبدادی، قدرت سیاسی

ارسطو، سیاست، کتاب سوم، فصل ۴.

افلاطون در نظریه خود می‌خواست سیر انحطاطی قوانین اساسی^۱ را پی گیرد تا به تشریح بهترین نظام برسد اما ارسطو، در اینجا، پرسش راجع به شناخت شکل حکومت را دنبال می‌کند و می‌کوشد تا به سهم خود معیار رضایت‌بخشی برای ارزشیابی آن به دست دهد. بدین‌سان، در جایی که افلاطون تمام نظام‌های مقلوب را، که تنها به منافع گروه حاکم توجه دارند و نه به مصالح همگان، بی‌اعتبار می‌شناسد، ارسطو که خود را تنها به یک نوع نظام آرمانی محدود نمی‌کند تا نظام‌های دیگر را بدل‌هایی از آن بداند قوانین اساسی گوناگونی را «درست» تشخیص می‌دهد. ارسطو شمار حاکمان را، آن‌گونه که افلاطون عقیده داشت، معیار کافی نمی‌شناسد. برای آنکه دآوری ارزش هر یک از قوانین اساسی امکان یابد، باید به هدف آنها، به جوهر

۱. جمهوری، کتاب هشتم به حکومت‌های اشرافی، تیموکراسی، اولیگارش، مردم‌سالاری، و خودکامگی توجه دارد که پیایی جانشین یکدیگر می‌شوند.

دولتشهر و نیز به جوهر اقتدار سیاسی توجه کرد. اگر اجتماع طبیعی که دولتشهر است هدفش «زندگی کردن»^۱ است پس نمی‌توان آن را تا سطح انجمنی برای رفع نیازهای حیاتی (این نقش خانواده است که حکومتش، برخلاف گفته افلاطون نمی‌تواند الگویی مانند حکومت دولتشهر داشته باشد) یا حتی سازمانی اداری برای امور قضایی و مذهبی (و این نقش دهکده است) پایین آورد. پس هدف دولتشهر محدود به نگهداری و دفاع از ساکنان آن است. البته اقتداری که اداره آن را به عهده دارد به ذات با اقتداری که یک اجتماع خانگی را می‌گرداند متفاوت است: آن اقتدار در واقع حاکم بر موجوداتی برابر و آزاد است برخلاف اقتدار پدر در برابر فرزندان که بر موجوداتی نابرابر و آزاد اعمال می‌شود و یا قدرت ارباب در برابر بردگان که بر موجوداتی نابرابر و ناآزاد اعمال می‌شود. بدین‌سان معیار تبعیض که امکان تمیز قوانین اساسی «درست» را از قوانین اساسی «نادرست» فراهم می‌آورد، می‌تواند نتیجه این دو اصل باشد: آیا اقتدار، مصالح حکومت شوندگان را در نظر دارد یا نه؟ و آیا برابری شهروندان را رعایت می‌کند؟ درحالی‌که قدرت استبدادی، منافع اربابان را اساساً، و مصالح بردگان را تصادفاً در نظر می‌گیرد، رعایت جایگزینی پیاپی بین حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان، یعنی نه تنها برابری همگان در برابر قانون (برابری در برابر قانون را سولون^۲ در آتن مطرح کرد) بلکه مشارکت همگان در قدرت‌های شورایی و قضایی که دقیقاً نمایانگر شهروندی است (و البته بردگان و زنان و کشاورزان و صنعتگران که کاردستی می‌کنند یا ناتوان از مشاوره‌اند از آن جمله نیستند. سیاست، کتاب سوم، فصل ۴). با جوهر قدرت سیاسی‌ای سازگار است که هدفش اساساً منافع حکومت شوندگان باشد. تنها این جایگزینی پیاپی، که با اشرافیت‌گرایی افلاطون مغایر است و لذا باید معلوم می‌شد که آیا شکلی از مردم‌سالاری است یا نه، هم حوزه عمل قدرت و هم هدف آن را رعایت می‌کند. از اینجا مسلم می‌شود که اشکال دیگر قدرت (خودکامگی، حکومت خواص یا اولیگارشی، و مردم‌سالاری، که صور انحرافی نظام‌های پادشاهی، اشرافی یا اریستوکراسی، و جمهوری‌اند) همه به ذات فاسدند.

1. eu zein

۲. Solon (۵۵۸-۶۴۰ پیش از میلاد)، دولتمرد آتنی. او را پایه‌گذار دموکراسی آتن می‌شناسند.

[متن]

قانون اساسی برای دولت‌شهر، سازمان‌دهی بلندپایگان و به‌ویژه مقامی است که بر تمام امور حاکمیت دارد. در واقع حکومت دولت‌شهر، همه جا حکمروا است، اما قانون اساسی، (مظهر) حکومت است. منظورم این است که مثلاً در دولت‌شهرهای مردم‌سالار، مردم حاکم‌اند و حال آنکه در دولت‌شهرهای اولیگارشیایی، شمار اندکی از افراد حاکم‌اند. و ما می‌گوییم که قانون‌های اساسی این دو نوع حکومت، مختلف‌اند و همین رابطه را در موارد دیگر نیز برقرار می‌دانیم.

نخست باید بینم که دولت‌شهر به چه منظور تشکیل شده و قدرت انسانی، و اجتماعی که در آن زندگی می‌کند چند نوع است. ما در رساله پژوهشی خود دربارهٔ ادارهٔ خانواده و قدرت ارباب، از جمله گفتیم که انسان به ذات یک حیوان سیاسی است. به این دلیل انسان‌ها، حتی هنگامی که نیاز به یاری دیگران ندارند همچنان مایل به زندگانی با یکدیگرند. اما این مزیت مشترک نیز هنگامی آنها را گردهم می‌آورد که برای یکایک آنان زندگانی سعادت‌مندی فراهم کند [...] لیکن آنان گرد هم می‌آیند و به اجتماع سیاسی خود، تنها با هدف زیستن ادامه می‌دهند. شاید در واقع بخشی از خوشبختی انسان در نفس زیستن باشد به شرط آنکه زحمت بسیار، زندگانی را زیاده رنج‌آور نسازد. البته روشن است که بیش‌تر انسان‌ها بسیار رنج می‌برند زیرا دلبستگی فراوان به زیستن دارند، آن‌قدر فراوان که گویی در نفس زیستن، یک شور و شادی طبیعی وجود دارد.

اما به یقین تمیز بین انواع قدرت، که از آنها سخن گفته‌ایم، و اغلب در رساله‌های همه فهم خود توضیحات روشنی دربارهٔ آنها داده‌ایم کار ساده‌ای است. قدرت ارباب، اگر چه به راستی در آن مزیت مشترکی برای برده به ذات و ارباب به ذات وجود دارد لیکن مزایای آن بیش‌تر برای ارباب و تنها تصادفاً برای برده است: پس اگر برده از بین برود امکان نخواهد داشت که ارباب باقی بماند. اما قدرتی که انسان در برابر فرزندان و همسر و همه اهل

خانه خویش دارد و ما به همین سبب آن را قدرت خانگی می‌نامیم، بی‌شک به سود تمام افراد زیر فرمان و یا دارایی‌های مشترک طرفین است. اما همچنان که در هنرهای دیگر، مانند پزشکی و پرورش بدنی دیده می‌شود این قدرت بیش‌تر به سود افراد فرمانبر است و گاه تصادفاً مزیتی برای مجریان قدرت دارد. زیرا هیچ چیز مانع از آن نیست که مربی ورزشی گاهی خود از ورزشکاران باشد همان‌گونه که کشتیبان همیشه از ملوانان است و به یقین هدف مربی ورزش یا کشتیبان خیر و صلاح افرادی است که رهبری می‌کنند. اما هنگامی که خود یکی از آنان می‌شوند به تصادف در سود هنر خویش شریک خواهند شد: یکی ملوان است و، دیگری درحالی‌که ورزش می‌آموزد از ورزشکاران می‌شود.

به این دلیل، در مورد بلندپایگان سیاسی نیز، هنگامی که قانون اساسی بر پایه برابری و همسانی شهروندان بنا شده باشد، آن شهروندان حق خود می‌دانند که به نوبت متصدی مقام‌ها شوند. در زمان‌های بسیار گذشته، چنان‌که طبیعی است، درست آن می‌دانستند که یکی از بین همگان شغل‌های سیاسی را عهده‌دار شود و در برابر، دیگری از اموال او نگهداری کند همان‌گونه که او حافظ منافع این یک در زمانی بوده که تصدی مقامی را داشته است. امروز برعکس، از آنجا که از اموال عمومی و نیز از قدرت مزایایی به دست می‌آید همه می‌خواهند پیوسته حاکم باشند گویی حکومت همیشه برای حاکمان، هرگونه بیماری داشته باشند، ضامن تندرستی است. شاید همین سبب می‌شود که هجوم برای اشغال مقام‌ها پایانی نداشته باشد.

بنابراین آشکار است که تمام قوانین اساسی که خیر و صلاح همگان را هدف گرفته‌اند شکل‌های درست متکی به عدالت به معنای مطلق آن‌اند، و برعکس آنهایی که هدف‌شان تنها منافع حاکمان است ناعادلانه یعنی منحرف از قوانین اساسی درست‌اند. این‌گونه قوانین اساسی در واقع استبدادی‌اند. و اما دولت‌شهر، اجتماع انسان‌های آزاد است.

سن اوگوستین

امپراتوری‌های گوناگون: قدرت‌های مشروع با عشق خدا نظم می‌یابند

سن اوگوستین، شهر خدا، جلد ۲، کتاب ۱۹.

این که قدرت زمینی، پس از هبوط انسان که راهبرش امیال غالب^۱ اوست هم ضرورت دارد (برای آنکه نظم جایگزین سلطهٔ پیشین آدم بر خویش شود، که روانش از تن که هنوز نفس طغیانگر نشده بود پیروی می‌کرد) و هم به یک معنا طبیعی است (بنابر طبیعت ثانوی او که پس از ارتکاب گناه نخستین طبیعی فاسد و در خدمت مالکیت و قدرتِ نابرابر است)، مانع از آن نیست که درعین حال موهوم («شریک در خزانهٔ تلخکامی‌ها و نگرانی‌ها») و در بیشتر موارد ناعادلانه باشد. سن اوگوستین می‌خواهد این گونه در مشاجره قلمی با سیسرون^۲، آیین خود را تشریح کند: سیسرون در تعریف خود از مردم، وجود نوعی مشارکت بین انسان‌ها را اصلی

1. libido dominandi

۲. Marcus tullus cicero (۴۳-۱۰۶ پیش از میلاد): سیاستمدار و سخنور لاتینی.

می‌داند که بر پایه حقوق و منافع مشترک، آنان را به یکدیگر می‌پیوندد (جمهوری). کتاب نخست. فصل ۲۵، ۳۹). و اما این به عقیده سن اوگوستین اجازه نمی‌دهد که بگوییم مردم رُم به‌راستی مردم بوده‌اند. این ادعا را تنها دربارهٔ جمعی از آدمیان می‌توان کرد که جز از عدل الهی فرمان نبرند و آن چیزی است که تنها در دولت‌شهرهای آسمانی وجود دارد، دولت‌شهرهایی که با عشق خدا اداره می‌شوند و نه در دولت‌شهرهای زمینی که با عشق به خویشان و دارایی‌ها می‌گردند. از این رو تعریف جدیدی لازم می‌آید: مردم این‌بار جمعی از موجودات عاقل‌اند که با عشقی یگانه به هم پیوسته‌اند. این عشق، می‌تواند عشق به هر چیز باشد. هر مردمی، عشق خاص خود را دارند و هر اندازه موضوع عشق مردمی از لحاظ معنوی والاتر باشد آن مردم ارزش بیش‌تر دارند. مسلم است که به این معنا، مسیحیان که با ایمان زندگی می‌کنند و رحمت الهی شامل حال‌شان است مردمی در برترین معنای آن‌اند، و البته این برگزیدگان دولت‌شهر آسمانی را، که در این جهان با مردم زمین همزیستی می‌کنند نباید به سادگی با اعضای کلیسای مسیحیت که بر این اساس مخالف دولت‌اند، اشتباه کرد. با وجود این اما رومی‌ها نیز مانند آتنی‌ها و مصری‌ها و بابلی‌ها، که یا پیش از مسیح و یا بیرون از قلمرو مسیحیت می‌زیسته‌اند، مردم محسوب می‌شوند و دولت‌های‌شان جمهوری‌اند، (به معنای جمهور مردم^۱). گره تجزیه و تحلیل اوگوستین همین‌جا است: عشق، تنها پیوند اجتماعی است که حکومت باید از آن پاسداری کند، صلحی است که نظم با آرامش تعریفش می‌کنند و در آن هر چیز (هر اراده مردم) جای خود را دارد، و وظیفه‌اش را چنان‌که باید و هدف مشترک تمامی افراد جامعه، و موضوع عشق آنها است به دقت انجام می‌دهد. پس آیا صلح کافران، که به پیروی از هوای نفس زندگی می‌کنند (صلحی که به آنها امکان می‌دهد تا گرایش خویش به سلطه‌گری و تمایل خود به لذتجویی مادی را ارضا کنند) گرچه در مقایسه با نظم راستین رحمت الهی ریشخندآور است، می‌تواند نیک و درست باشد؟

مخالفت اوگوستین با سبسون و به‌طور کلی با هر نظریه سیاسی غیردینی روشن است: در کتاب جمهوری، اجتماعی بودن طبیعی انسان که ضروری و فراگیرنده جمع انسان‌ها است، و حتی م. ثناً فطری عدالت که پیش از هر قراردادی در انسان وجود دارد مطرح می‌شود. کتاب شهر خدا^۲ بین عدالت صوری و عدالت مبتنی به رحمت الهی فرق می‌گذارد. سبسون نتیجه می‌گیرد که نقش قدرت، هر شکلی داشته باشد،

1. res publica

۲. اثر سن اوگوستین.

حفظ پیوند اجتماعی است. (هم پیوندی ایجاب می‌کند هر کس جای خود را داشته باشد و جایگاه هر کس بر اساس شایستگی او تعیین گردد تا از هر انقلابی پرهیز و از فساد نظام‌ها پیش‌گیری شود) و سن اوگوستین نظم ادعایی را نسبی می‌داند. سرانجام یکی میان‌روی و تسلط بر نفس را مقدمه واجب سلطه بر دیگری می‌داند و دیگری به کلی منکر اهمیت این فضیلت غرورآفرین می‌شود. البته حاکمیت روان بر تن و پارسایی بر بدی‌های انسان ممکن است در بی‌دینان و مسیحیان واقعی به ظاهر همانند باشد. اما این همانندی ظاهری، یک اختلاف اساسی را پنهان می‌سازد. در یک مورد تسلط بر خویش هدفی جز نفس قدرت ندارد (یا «خود را روسپی‌وار به شیاطین می‌فروشد»)، در مورد دیگر تسلط بر خویش در خدمت خدا و تنها به او مربوط است. بدین‌سان اکنون بهتر درمی‌یابیم که قدرت می‌تواند بسته به کاربردش، بهترین یا بدترین چیزها باشد: «نیز هنگامی که انسان در خدمت خدای حقیقی باشد و با خلوص راستین و اخلاق ناب او را ستایش کند، گسترش و استمرار قدرت چنین نیکانی، یک امتیاز است. زیرا آنان باور دارند که پارسایی و دادگری‌شان هدیه گرانبهای خداوند و ضامن خوشبختی واقعی آنان در این زندگی و سعادت جاودانی آنها است. اما اقتدار شریران برای خود آنان مشنوم‌تر، و دشمن قلب‌های‌شان است که آن را به ارتکاب جنایت‌های ویرانگری وامی‌دارند. و اما کسانی که از شریران فرمان می‌برند تنها از بی‌عدالتی خود رنج خواهند کشید. زیرا آسیب‌هایی که از سلطه شریران به راستان می‌رسد، برای آنان کیفر نیست بلکه آزمون است. انسان پارسا در زنجیر هم که باشد آزاد است و آدم شریر، حاکم هم که باشد، برده، و تنها نه برده یک ارباب بلکه برده اربابانی به‌شمار بدی‌های خویش.» شدت انتقاد اوگوستین از قدرت سیاسی را که نظام آن مبتنی بر اقتداری معنوی نباشد از این جا می‌توان سنجدید: حکومت‌ها^۱ اگر عادل نباشند همانند گروه راهزنان‌اند که رئیس و عهدی و پیمانی برای تقسیم غنیمت‌ها دارند. حتی فاتحان بزرگ (چون اسکندر) تنها امتیازی که بر دزدان دریایی دارند ناوگان برتر آنها است. تاریخ، با این انتقاد اوگوستین چهره دیگری به خود می‌گیرد: از جمله رُم کافر، که می‌خواست حق هر کس را به او بدهد بی‌شک نمی‌توانست مدعی عدالت شود. زیرا آن‌چه از آن خدا بود به او نمی‌داد، کاری که از دید یک مسیحی بدترین بی‌عدالتی است.

اهتن]

[...| بنابراین هر جا که چنین عدالتی وجود نداشته باشد خداوند به اقتضای رحمتش، حاکمیت واحد و مطلق خود را، تنها در برابر اهدای نیازی، بر دولت‌شهر فرمانبردار اعمال می‌کند؛ و در نتیجه، بدون آدمیان وابسته به آن دولت‌شهر و فرمانبردار خدا، روان بر تن، و عقل بر بدی‌ها، بر پایه ایمان و حکم مشروع، فرمان خواهند راند بدان‌گونه که جمع افراد یا مردم عادل، همچون فرد واحد عادل، با ایمان برانگیخته از عشق، زندگی خواهند کرد؛ عشقی که به خدا خواهند داشت، آن‌گونه که باید داشت، و نزدیکان خویش را نیز مانند خود دوست خواهند داشت. هر جا که چنین عدالتی وجود نداشته باشد، اجتماع انسان‌هایی با حقوق مورد قبول همگان و با منافع مشترک واقعی وجود نخواهد داشت و از این‌رو مردمی، بنابه تعریف آن وجود نخواهند داشت، و لذا جمهوری هم وجود نخواهد داشت زیرا هیچ امر مردمی نمی‌تواند در جایی که مردم نباشند وجود داشته باشد.

اگر تعریف دیگری به جای این تعریف اختیار کنیم که مثلاً نتیجه چنین باشد: مردم، گروهی آدمیان عاقل‌اند که برای دستیابی آرام و مشترک به آن‌چه که دوست دارند متحد شده‌اند، آنگاه به یقین برای شناخت هر مردمی باید دید که آنها چه چیزی را دوست دارند. اما هر چه را که دوست داشته باشند به هر حال جمعی مخلوقاتِ عاقل‌اند نه ابله؛ جمعی که برای دستیابی مشترک و آرام به آن‌چه که دوست دارند به هم پیوسته‌اند و نام مردم، به‌طور مشروع به آنها تعلق می‌گیرد. هر چه منافی که مردمی را با هم متحد می‌کند والاتر باشد آن مردم شریف‌ترند، یا هر چه آن منافع حقیرتر باشد آن مردم پست‌ترند. بنابراین تعریف که از آن ما است بی‌شک مردم رُم، مردم‌اند و دولت رُم یک جمهوری است. اما عشق این مردم از همان آغاز و در دوران‌های بعد، چیست؟ چه تباهی و فساد می‌شود که در دام خشن‌ترین بلواها بیفتند، به جنگ‌های اجتماعی و داخلی پردازند، زنجیر هم‌پیوندی را، که می‌توان زنجیر رستگاری نامید، بگسلند و پراکنده سازند؟ این را تاریخ

گواهی می‌دهد و ما در کتاب‌های پیشین خویش به آن پرداخته‌ایم. با وجود این آیا تا زمانی که آنان به هیئت اجتماع، اجتماعی از افراد عاقل و متحد برای دستیابی به آنچه دوست دارند برقرار باشند، من آنان را مردم، و حکومت آنان را جمهوری نمی‌نامم؟ و مسلماً آنچه که من دربارهٔ این مردم و این جمهوری گفتم دربارهٔ آتنی‌ها و همهٔ یونانیان، دربارهٔ مصر و بابل باستان، و همه امپراتوری‌های دیگر، با عیوب گوناگونی که دارند می‌گویم و می‌پذیرم. زیرا به‌طور کلی دولت‌شهر کافران که از فرمان خدا سر می‌پیچد و از کسی جز برای خود فداکاری نمی‌خواهد و فرمانبرداری را، که حافظ اقتدار روان بر تن و عقل بر بدی‌ها است، در طریق ثواب و ایمان نمی‌پذیرد، دارای عدالت حقیقی نیست.

در واقع سلطهٔ روان بر تن و عقل بر بدی‌ها هر اندازه درخور ستایش باشد، اگر روان و عقل آن چنان که خدا می‌خواهد تسلیم او نباشند، آن تسلط بر تن و بر بدی‌ها در طریق ثواب نخواهد بود. اوه! روانی که از خدای راستین بی‌خبر باشد، از حاکمیت او سرپیچد و روسپی وار هم‌آغوش شیاطین پلید شود، چگونه می‌تواند برای تن خویش و برای بدی‌های خویش بازدارنده‌ای شود؟ نیز فضایی که تصور می‌کند دارای آنها است، لگام‌هایی که برای حفظ آن فضایل یا رسیدن به آن فضایل بر تن و غرایز خود می‌زند، اگر وسیله ارتباط او با خدا نشوند بیشتر رذیلت‌اند تا فضیلت. زیرا اگرچه به تصور گروهی، حقیقی و مشروع‌اند، در صورتی که جز خود را نجویند و جز با خود ارتباط نیابند باز هم غیر از غلو و غرور نیستند و در نتیجه رذیلت‌اند و نه فضیلت زیرا اصل، تن نیست بلکه فراتر از آن است، چیزی است که حیاتِ تن از آن است. اصل، انسان نیست، آن است که زندگانی سعادت‌مند انسان از آن است، و نه تنها انسان بلکه قدرت مطلق و کمال پارسایی آسمانی هم از آن است.

قدرت طبیعی و قدرت ابزارری

هابز، لویاتان، فصل ۱۰.^۱

هدف نظریه سیاسی هابز از تمیز بین نیرومندی (قوت، توانایی عمل «potentia») و قدرت (جواز عمل «potestas»)، که این خود نیرومندی و حق «jus» را با هم در بردارد اثبات این مطلب است که بزرگ‌ترین قدرت‌ها - قدرت لویاتان - باید با بیش‌ترین نیرومندی‌ها، که حاصل جمع نیروهای فردی است، متحد شود تا دوام بیاورد. اما به‌راستی مفهوم نیرومندی چیست؟ نخست، علت عملی است که از آن ناشی می‌شود. این مفهوم کارکردی و ضد ارسطویی که نیروهای پنهان را کنار می‌گذارد و تنها علت مؤثر را طرف توجه قرار می‌دهد، نشانی از آینده را در رابطه وسایل - هدف می‌گنجانند. نیرومندی، وسیله موجودی است اصیل یا ابزارری. و این به معنای مادرزادی یا مکتسب یعنی طبیعی یا ساختگی نیست بلکه بی‌واسطه (توانایی‌های بدنی و روانی، و ابزارری که مستقیماً تابع اراده انسان است) و یا

1. Hobbes. *Léviathan*, chap. X, Trad. F, Tricaud, Sirey, 1971, p. 81-83.

با واسطه است (ابزارهایی که با نیروی اولیه به دست آمده‌اند و امکان افزایش بیش‌تر نیروی انسان را فراهم می‌آورند) و اما نیروها در حالت طبیعی، که یک حالت جنگی است با یکدیگر در ستیزه‌اند و اگر برابر باشند یکدیگر را نابود می‌کنند: به این دلیل آن‌چه اهمیت دارد ارزش مطلق نیرومندی نیست بلکه فزونی نیروی کسی بر دیگری است. در این صورت داوری این برتری با چه کسی خواهد بود؟ در ساختار عقلانی تخیلی هابز همیشه نیروی سومی بالقوه وجود دارد که می‌تواند ارزش انسان‌ها را با توجه به وضع موجود (عرضه و تقاضا) داوری کند. از این دید، چون زیادبودن افراد، خود یک نیرو است، داوری در سنجش نیروها با «عامه مردم» خواهد بود. و اما همان‌گونه که ماکیاول پیش‌تر تأیید کرده بود، اکثریت، اغلب روی ظواهر داوری می‌کنند. به همین دلیل اگر یک رابطه علی دقیق هم در میان نباشد، شهرت، قدرت می‌آورد. بدین‌سان آیا در صورت رودرویی قدرت‌طلبی‌های مختلف کافی نیست که انسان، قوی، زیبا، سخنور، خوش‌اقبال باشد و به این ترتیب بتواند دارایی‌ها و دوستان و خدمتگذارانی بیابد و سلطه خود را بر شماری تا حد امکان هر چه بیش‌تر از مردم تثبیت کند (که نیرومندی انسان خود به خود آنها را در اختیار او می‌گذارد و به آن - مانند شهرت -، «حالت بهمن» را می‌دهد و این استعاره طبیعی مطلقاً تصادفی نیست). ویژگی‌های نیرومندی انسان را نیز باید ارزش داد. این ویژگی‌ها بر دوگونه‌اند و اگر به صورت نشانه‌هایی شناخته و آشکار در نیابند، نیرومندی انسان محسوب نمی‌شوند. این چنین است که سخاوت همراه با ثروت، باید با بخشش کردن آشکار شود. منطقی نشانه‌شناسی نیرومندی، از این قرار است: همان‌گونه که ما خود به نیرومندی خویش جز از راه نشانه‌های آن پی نمی‌بریم دیگران نیز تنها از طریق حرکت‌ها و رفتارها و گفتارهای نوعی ناشی از آن بدان پی می‌برند. اینجا است که بُعد تخیلی قدرت‌ها مطرح می‌شود: در برابر مردمی که پیوسته انسان را داوری می‌کنند، استراتژی‌های گرایش به قدرت می‌توانند برای وانمودکردن و پنهان ساختن، برای ایجاد توهم با خودنمایی یا سرپوش گذاشتن، با نشانه‌ها بازی کنند و چیزی که همیشه باید در نظر داشت این است که مهم جذب کردن است نه گشتن. زیرا نیروی دیگری می‌تواند تابع نیروی من شود و آن را افزایش دهد. آیا این نظریه، فردگرایی سلطه‌جویانه‌ای است که انسان را تبدیل به کالا می‌کند، کالایی که باید بهای آن را تعیین کرد و آیا در نتیجه، دوستان نیز جزء وسایلی تکمیلی برای انجام خدمتی به انسان نیستند؟ در هر حال هابز، که مسلماً از هرگونه آرمانگرایی بری است جهان را صحنه نمایشی می‌داند که مدنیت، اگر هم آن را تنظیم کند، بی‌شک از بین نمی‌برد.

اهتزا

قدرت انسان (با توجه به معنای فراگیر این واژه) عبارت از وسایل کنونی موجود او برای دستیابی به چیزی در آینده است. این قدرت یا اصلی است یا ابزاری.

قدرت طبیعی از برتری استثنایی استعدادهای بدنی یا روانی مانند نیرو، زیبایی، دوران‌دیشی، هنرها، سخنوری، بزرگواری، نجیب‌زادگی به وجود می‌آید. قدرت‌های ابزاری به یمن قدرت‌های طبیعی یا به برکت سرنوشت به دست می‌آیند و وسایل و ابزارهایی اند که امکان رسیدن به قدرت‌های باز هم بیش‌تری را فراهم می‌آورند: مانند ثروت، شهرت، دوستان، و کار پنهان خداوند که بخت نامیده می‌شود. زیرا قدرت ماهیتاً همانند شهرت است: هر چه پیش‌تر رود بیش‌تر می‌شود، یا مانند اجرام سنگین است که هر چه پیش‌تر روند شتاب بیش‌تر می‌گیرند.

بزرگ‌ترین قدرت انسان ترکیبی از مجموع قدرت‌های شمار هر چه بیش‌تری از آدمیان خواهد بود که با رضایت آنها در یک شخصیت طبیعی یا حقوقی گرد می‌آید و آن شخصیت حق به کار بردن آن را، به اراده خود خواهد داشت. و این وضعیت یک جمهوری است. و یا قدرتی است وابسته به اراده یک‌کایک افراد مانند قدرت یک گروه یا چندین گروه که با یکدیگر متحد شوند. بنابراین، داشتن خدمتکار، یک قدرت است، داشتن دوست، یک قدرت است. اینها در واقع نیروهایی به هم پیوسته‌اند.

ثروت همراه با سخاوت نیز یک قدرت است زیرا دوست و خدمتکار فراهم می‌آورد. البته اگر سخاوت نباشد چنین نخواهد بود زیرا در این صورت دیگر ثروت نه تنها موجب حفظ انسان نمی‌شود بلکه او را طعمه حسادت‌ها می‌کند.

شهرت نیرومند بودن نیز خود یک قدرت است: زیرا کسانی که نیاز به حمایتی دارند به کسی می‌پیوندند که مشهور به نیرومندی است.

شهرت میهن‌دوستی (که وجهه ملی نامیده می‌شود) نیز همین‌گونه است و دلیلش هم همان است.

همچنین هر خصلتی که موجب شود مردمان بسیاری انسان را دوست بدارند یا از انسان به هراسند، و یا حتی مشهور بودن به این خصلت نیز، قدرت است زیرا در واقع وسیله همکاری و خدمتگذاری جمعی بسیار برای انسان می‌شود.

موفقیت یک قدرت است چرا که انسان را به خردمندی یا خوش اقبالی مشهور می‌کند و به این ترتیب ترس یا اعتماد دیگران نسبت به انسان را تضمین خواهد کرد.

خوشرویی بر قدرت کسی که اکنون نیز قدرتمند هست می‌افزاید زیرا باعث می‌شود که دیگران او را دوست بدارند.

شهره‌بودن به دوران‌دیشی در کار صلح یا جنگ، قدرت است زیرا انسان‌ها حکومت خویش را با گرایش بیش‌تری به دوران‌دیشان وامی‌گذارند تا به غیر آنان.

نجیب‌زادگی، قدرت است چرا که انسان نجیب‌زادگان را دوران‌دیش می‌پندارد.

زیبایی، قدرت است زیرا از آنجا که نوید نیکویی است، موجب توجه زنان، و کسانی به انسان می‌شود که او را نمی‌شناسند.

علوم، قدرت اندکی به وجود می‌آورند زیرا نزد کم‌تر کسانی، سطح بالایی از آن دیده می‌شود، در نتیجه شناخته شده نیستند (حتی نزد گروه اندکی و آن هم دربارهٔ اندک چیزهایی وجود دارند) در واقع ماهیت علم چنان است که هیچ‌کس به آن توجه نمی‌کند مگر آنکه خود به میزانی وسیع آن را آموخته باشد.

هنرهای سودمند برای همگان، مانند دژسازی، ساخت ماشین‌ها و سایر ابزار جنگی، قدرت‌اند. زیرا وسیلهٔ دفاع و پیروزی می‌شوند. و گرچه مادر راستین آنها علم، یا بهتر بگوییم ریاضیات است اما چون به دست فن‌آوران به وجود می‌آیند محصول کار آنها شناخته می‌شوند همان‌گونه که عوام قابله‌ها را مادر واقعی می‌دانند.

ارزش یا اهمیت یک انسان همانند هر چیز دیگری بهای آن است. یعنی

چیزی است که اشخاص حاضرند بدهند تا قدرت او را در اختیار داشته باشند؛ و اما این ارزش، مطلق نیست بلکه وابسته به نیاز و داوری دیگران است، یک امیرلشکر چالاک، وقتی جنگ یا تهدیدی در میان باشد بهای بسیار دارد، اما به هنگام صلح چنین نیست. یک قاضی عالم و فسادناپذیر در زمان صلح، پربها است اما به هنگام جنگ چندان بهایی ندارد. بهای انسان‌ها، مانند هر چیز دیگری از طرف خریدار تعیین می‌شود نه فروشنده. انسان می‌تواند (و این در مورد بیشتر انسان‌ها درست است) بالاترین ارزش‌ها را برای خود تعیین کند؛ اما ارزش واقعی او از آن‌چه دیگران تعیین می‌کنند تجاوز نخواهد کرد.

 مارکس

قدرتِ خدایی پول

مارکس، دستنوشته ۱۸۴۴.^۱

آنجا که انسان می‌اندیشد به هر کاری توانا است و باور دارد که می‌تواند طبیعت را مهار کند، در واقع قربانی توهمی شده است که ناپینایی او از دیدن بندگی‌اش باعث آن می‌شود: «آنگاه به جای این مثل قرون وسطایی که: هیچ زمینی بی‌ارباب نمی‌شود، مثل جدیدی پدید می‌آید که می‌گوید: پول ارباب ندارد. این مثل بیانگر حاکمیت کامل ماده بی‌روح بر انسان‌ها است (ص ۱۰۳). پول، اربابی است واقعی که همه چیز را، در سطح جهان، مبادله می‌کند و به تباهی می‌کشد. مارکس با استفاده از مقولات دیالکتیک هگل نشان می‌دهد که اگر واقعیت آن چیزی است که در عمل بازتاب می‌یابد، و هر چه عملی نباشد واقعیت ندارد پس پول به راستی همان چیزی است که گذر از قلمرو اندیشه به عرصه هستی را میسر می‌سازد. مارکس به‌جای طرح

1. Marx, *Manuscripts de 1844*, trad. J.-P. Gougeon, G.F.Flammarion, 1996, pp. 209-211.

خودباختگیِ روانی که، پیش از اصالت یافتن، به ضد خود درعین واحدی مبدل می‌شود، که مراحل مختلف تضاد را گذرانده و (آنها را) حفظ کرده است. در اینجا از خودباختگی ناشی از پول سخن می‌گویند که امکان تبدیل «عشق به نفرت، نفرت به عشق، رذیلت به فضیلت، فضیلت به رذیلت، خدمتکار به ارباب، ارباب به خدمتکار، هوش به بلاهت و بلاهت به هوش» را فراهم می‌آورد، (ص ۲۱۱). روان، خدایی نیست، پول است که خدایی است. مارکس، بی‌شک به ریشخند اما جداً، بدین‌سان به اعجاز این نیروی خلاق، «نیروی خودباختگی انسان» می‌پردازد که به انسان‌ها اجازه می‌دهد جبریت طبیعی (توانایی‌ها و نیازهای) خود را تعالی دهند و به گونه‌ای تقریباً سحرآمیز، به چیزی تغییر شکل یابند که نیستند و می‌خواهند باشند.

هیچ قدرتی نیست که منحصراً بالقوه باشد یعنی محتمل منطقی باشد اما امکان وقوع نداشته باشد: کسی که وسیله انجام کاری را ندارد نمی‌تواند مدعی شود که می‌تواند آن کار را انجام دهد. اگر قدرت، بالقوه نباشد (نتواند هر لحظه تحقق یابد و عملی شود) بدان سبب خواهد بود که قدرت، همیشه باید امکان مادی، و تنها نه صورتی عملی شدن یک اندیشه یا یک میل باشد. معنای انتقاد مارکس از حقوق بشرزاده انقلاب بورژوازی این است: قدرت (آزادی یا حقوق آنچه که انجام دادنش مجاز است) بدون وسایل، هیچ است.

[متن]

آنچه که من با پول می‌توانم به دست آورم، آنچه که می‌توانم بهایش را پردازم یعنی آنچه را که پول می‌تواند بخرد، منم، من دارنده پولم. نیروی من به اندازه نیروی پول من است. خصیصه‌های پول، خصیصه‌های من و نیروی اساسی من به عنوان دارنده پول است. پس آنچه هستم و آنچه را که توانایی دارم، فردیت من تعیین نمی‌کند. زشتم اما می‌توانم زیباترین زنان را بخرم، پس زشت نیستم چرا که پول اثر زشتی و نیروی پس‌زننده آن را از بین می‌برد. به عنوان یک فرد، زمین‌گیرم اما پول ده‌ها پا برایم فراهم می‌آورد، پس زمین‌گیر نیستم. بدجنسم، نادرستم، بی‌وجدانم، بی‌روحم اما پول احترام دارد، پس دارنده‌اش احترام دارد. پول، برترین نیکویی‌ها است پس دارنده‌اش نیکو است. وانگهی پول مانع از آن می‌شود که نادرست شناخته شوم، و همه مرا

دوست می‌پندارند. بی‌روح اما پول، روح هر چیز است پس چگونه دارنده‌اش می‌تواند بی‌روح باشد؟ افزون بر این پول می‌تواند تیزهوشان را بخرد، و آیا کسانی که اقتداری بر اشخاص تیزهوش دارند بیش از آن اشخاص، تیزهوش نیستند؟ آیا من که می‌توانم با پول هر چه را که دلم می‌خواهد داشته باشم، تمام قدرت‌های انسانی را در اختیار ندارم؟ آیا پول من ناتوانایی‌های مرا به توانایی تبدیل نمی‌کند؟

اگر پول رابطی است که مرا به زندگی، به جامعه، به طبیعت و به آدمیان می‌پیوندد آیا رابط بین تمام روابط نیست؟ و آیا به همین سبب وسیله جدایی‌ها هم، در همه جا، نیست؟ پول، همان‌گونه که وسیله پیوندها و نیروی گردآورنده جامعه در همه جا است، سکه واقعی جدایی‌ها نیز هست. شکسپیر به‌ویژه به دو ویژگی پول اشاره می‌کند:

(۱) پول، خدای مرئی است، دگرگون‌کننده همه خصایل انسانی طبیعی به خلاف آنها است، همه جا موجب آشفته‌گی و گمراهی است، پول، ناممکن‌ها را ممکن و آسان می‌کند.

(۲) پول، روسپی‌هرجایی است، دلال محبت آدم‌ها و ملت‌ها در همه جا است.

گمراهی و آشفته‌گی تمام خصایل طبیعی و انسانی، ممکن‌کردن ناممکن‌ها یا نیروی الهی پول، در ماهیت آن، همچون ماهیت نوعی خودباختگی، خودباخته و خودباخته‌کننده، انسان‌ها است.

آن‌چه که من به‌عنوان یک انسان نمی‌توانم انجام دهم، یعنی آن‌چه که تمام نیروهای اساسی فرد از عهده انجام دادنش بر نمی‌آیند به برکت پول انجام خواهم داد. بنابراین، پول با هر یک از این نیروهای اساسی کاری می‌کند که در وجود آنها نیست. یعنی خلاف آن‌چه را که در وجود آنهاست انجام می‌دهد.

من اگر میل به خوراکی دارم، یا نیروی کافی برای پیاده رفتن ندارم و می‌خواهم از دلجانی استفاده کنم، پول، خوراک و دلجان برایم فراهم

می‌کند یعنی آنها را از قلمرو خیال، تصور، اندیشه و اراده به قلمرو موجودیت‌های واقعی و محسوس، به زندگی، به هستی واقعی منتقل می‌کند و بدین سان خواسته‌های مرا تغییر شکل می‌دهد. پول با این نقش واسط خود نیرویی به‌راستی خلاق است.

کسی که پول ندارد، مسلماً تقاضا را دارد، اما تقاضایش، نمایانگر یک هستی محض است که روی من، روی شخص سوّمی، روی دیگران هیچ اثر ندارد، موجودیت ندارد، پس برای من غیرواقعی و بی‌موضوع است. اختلاف بین تقاضای مؤثر و متکی به پول و تقاضای غیرمؤثر و متکی به نیاز من، دلبستگی من، میل من و غیره، تفاوت بین هستی و اندیشه، بین تصور ساده من و تصور من از چیزی است که، بیرون از من است و چیزی واقعی است.

اگر پول برای سفر ندارم نباید نیاز به سفر، یعنی واقعاً نیازی داشته باشم که باید به عمل درآید. اگر ذوق تحصیل داشته باشم اما پول آن را نداشته باشم، ذوق تحصیل یعنی ذوق واقعی عملی را ندارم برعکس اگر به راستی ذوق تحصیل نداشته باشم اما اراده و پول تحصیل کردن را داشته باشم، ذوق عملی آن را نیز دارم. پول در همه جا، هم وسیله و هم قدرت است. درحالی‌که بیرون از انسان است، و نه با انسان به‌مثابه انسان رابطه دارد و نه با جامعه به‌مثابه جامعه، امکان تبدیل تصور به واقعیت و واقعیت به تصویری ساده را فراهم می‌آورد. پول نیروهای اساسی و واقعی انسان و طبیعت را به تصویری مطلقاً ذهنی، سپس به کمبودها، به اوهام و بالاخره به رنج‌ها دگرگونه می‌سازد. و از سوی دیگر کمبودها، اوهام واقعی، نیروهای اساسی موجود در عالم خیال را که به‌واقع ناتوانی‌اند به نیروهای اساسی واقعی و به قدرت تبدیل می‌کند.

قدرت معنوی و قدرت مادی

کُنت، جزوهای فلسفه اجتماعی ضمیمه کتاب نظام سیاسی تحقیقی

حکومت برای آنکه امیال خودخواهانه آدم‌هایی را که ذاتاً گرایش به گریز از نظم دارند، تابع نظم کند، دو وسیله مکمل در اختیار دارد: یکی نیرو یا ثروت که الزام‌ها یا ترغیب‌های مادی‌اند، دیگری عقیده. که حاکم بر اراده‌ها است و آنها را وامی‌دارد تا به اصول مهم همبستگی اجتماعی بگروند. اولی، قدرت مادی و دومی قدرت معنوی است و هر دو به نابرابری‌های (اجتماعی یا فکری) متکی‌اند و به تقدم کل جامعه بر اجزای آن ارزش می‌گذارند. بدین‌سان، پس از آنکه در دوران باستان این دو قدرت درهم آمیختند، و در قرون وسطا جداسازی آنها آغاز شد، در دوران تحقیقی^۱، باید جدایی این دو گونه قدرت از یکدیگر کامل شود. به نظر کُنت بزرگ‌ترین خطری که متوجه جامعه‌های نوین است بازگشت به درهم‌آمیزی این دو قدرت در دوران باستان

۱. age positif خوانندگان می‌دانند که کُنت، سیر تاریخ تمدن بشری را دارای مراحل (دینی، علمی و ...) می‌داند که مرحله تحقیقی (یا تحصیلی) آخرین مرحله آن است.

است. در واقع این خطر چیزی جز روی دیگر نابودی قدرت معنوی نیست: انقلاب تاریخی که گذر از عصر دینی و نظامی را به عصر صنعتی و علمی (از قرن شانزدهم تا قرن هجدهم) فراهم آورد طبیعتاً همراه با دوران کوتاهی از بی‌نظمی و آشفتگی اخلاقی بود که باید عواقب آن را، پیش از هر چیز به آنچه کنت «آیین نقد» می‌نامد منتسب دانست. آیین‌های فلسفی، در جایی که نقش تاریخی آنها تنها از بین بردن مذهب کاتولیکی بود، در عمل به شک‌گرایی کلی انجامیدند. و اما این که جامعه‌ای نمی‌تواند مجموعه نمادها و اعتقادهای مشترکی را که می‌توانند آموزش را پیش برند نادیده انگارد امری است بدیهی که کنت می‌خواهد پایگاه نظری نوینی به آن بدهد. او در مخالفت با فساد گسترده استبداد اداری که همراه با اولویت ثروت بر قدرت است - در برابر ناخرسندی از دولت - خواهان تجدید حیات حکومتی اخلاقی است که مفاهیم ثابت و دقیقی از تکلیف را ترویج کند. کنت در مخالفت با آیین‌های سودجویانه، ترویج اخلاق مردم‌دوستانه‌ای را خواهان است که متکی به احساسات دوستانه باشد تا بتوان مرزهای ملی را پشت سر نهاد و مذهب انسانی‌تی بنیاد گذاشت (که دست‌کم تمام ملت‌های اروپا یا «سفیدها» را فراگیرد) به این ترتیب قدرت معنوی مستقل، که زایده یا ابزار قدرت مادی نیست می‌تواند بر افکار عمومی حاکم شود و از هماهنگی اجتماعی در برابر گرایش‌های مرکز‌گریز که آن را به مخاطره می‌اندازند، صیانت کند. این اقتدار اخلاقی که هم مکمل و هم نقطه مقابل اقتدار سرکوبگر است، و از مدیریت اعمال و نتایج آنها دست می‌کشد تا به اندیشه‌ها و گرایش‌ها بپردازد، بدین سان جایگزین مذهب‌های پیشین می‌شود: این اقتدار شرط دست یافتن به سازمانی متحد و همبستگی مردم، و مقتضای طبیعی اجتماع برای جلوگیری از گرایش طبیعی هیئت‌های سیاسی به از هم پاشیدگی است.

امتن

هر اندازه تصور جامعه‌ای مجرد از حکومت سودمند و، حتی در برخی از موارد، ضروری باشد، همگان پذیرفته‌اند که این دو مفهوم جدایی‌ناپذیرند، یعنی دوام هر اجتماعی مستلزم نفوذ پایدار و گاه اداره‌کننده و گاه سرکوب‌کننده جامعه بر گروه‌هایی از آن است که همیشه به اقتضای طبیعت خود بیش یا کم گرایش به نادیده گرفتن نظم اجتماع دارند و اگر به حال خود گذاشته شوند تا بی‌نهایت آن را نادیده می‌گیرند، و به این ترتیب به رعایت نظم عمومی واداشته

می‌شوند. این نفوذ کامل، ترکیبی از دوگونه اقدام عملی، یکی مادی و دیگری معنوی است که چه از لحاظ پایه و اساس و چه از نظر شکل، دو مقوله ناهمگون‌اند اگر چه همیشه با هم وجود دارند. گونه نخست بی‌هیچ واسطه بر اعمال بار می‌شوند به این منظور که برخی از آنها را برانگیزند و برخی دیگر را مانع شوند: این‌گونه نفوذ متکی به قدرت یا ثروت است، که آن نیز در حکم قدرت، و نزد ملت‌های متجدد معادل با آن است چرا که پیشرفت تمدن، قدرت ناشی از برتری صنعتی را جایگزین قدرت مدنی کرده است که از آغاز وابسته به برتری نظامی بود. گونه دوم مربوط به تنظیم عقاید، امیال، اراده‌ها، کوتاه سخن مربوط به تمام گرایش‌ها است: پایه آن اقتدار اخلاقی است که در آخرین تحلیل ناشی از برتری هوش و روشن‌بینی است. چنین است که دوگونه نابرابری بنیانی، موجود در هر جامعه‌ای، برای حفظ نظم اجتماع همگام می‌شوند.

از هنگامی که پیشرفت تمدن به اندازه‌ای رسید که واگذاری این دو شاخه حکومت به طبقات مختلف امکان یافت، کاری که در قرون وسطا صورت گرفت، تمایز بین آنها بر همگان آشکار شد و نام‌های قدرت مادی و قدرت معنوی برای تشخیص آنها پدید آمد که جا دارد این نامگذاری، به همان دلیل، دست‌کم موقتاً در وضع جدید اجتماعی نیز حفظ شود، اگر چه ساختار آنها اساساً هنوز یادآور وضعی است که در آن شکل گرفته‌اند.

بنابراین، هدف قدرت معنوی، حکومت بر عقاید یعنی برپایی و نگهداری اصولی است که باید حاکم بر روابط گوناگون اجتماعی باشند. به همان اندازه که روابط اجتماعی متمایز و گوناگون‌اند، این نقش کلی به بخش‌های متعددی منقسم می‌شود: زیرا، می‌توان گفت، هیچ امر اجتماعی وجود ندارد که قدرت معنوی اگر خوب سازمان یافته باشد یعنی در هماهنگی کامل با سطح تمدن جامعه باشد، به نوعی در آن اعمال نفوذ نکند. بنابراین، کار اصلی قدرت معنوی، مدیریت امر آموزش، اعم از آموزش عمومی یا اختصاصی، به‌ویژه آموزش عمومی به معنای گسترده آن است، یعنی مدیریت تمامی نظام

اندیشه‌ها و عادت‌های لازم برای آمادگی افراد در رعایت نظم اجتماعی که باید در آن زندگی کنند، و تا آنجا که امکان دارد، سازگار کردن آنها با هدف خاصی است که باید به عهده گیرند. کار قدرت معنوی در این نقش بزرگ اجتماعی به روشنی دیده می‌شود. زیرا این نقش در انحصار آن است و حال آن که در موارد دیگر، همیشه نفوذ آن کم یا بیش با قدرت مادی درهم می‌آمیزد. قدرت معنوی با این عمل نیروهای خود را به نحوی قاطع می‌آزماید و در همین حال مستحکم‌ترین پایه‌های اقتدار عمومی را بنیان می‌نهد.

۷

آرنت

قدرت، توانمندی، نیرو، اقتدار، خشونت

آرنت، از دروغ تا خشونت.

آرنت، در پس ابهام معنای لغوی واژه‌های اقتدار و قدرت و توانایی و سلطه، نقصی اساسی در اندیشه قدرت می‌بیند: اگر سنت فلسفی، از مائو و ژوونل و مارکس گرفته تا وبر، به نحوی دور از انتظار، در یکی دانستن قدرت و خشونت، و نیز در تجزیه و تحلیل‌های خود با به کار بردن عبارت‌های اجبار و رابطه فرمانروایی و فرمانبرداری، همگون است، از این پس اما تعریف تازه‌ای از قدرت، به مثابه «شایستگی انسان برای اقدام عملی، اقدام عملی هماهنگ» مطرح می‌شود که دقیقاً نقطه مقابل هر شکلی از خشونت است. آرنت با آنکه به سنت باستانی برابری قانونی (isonomi) و حقوق شهروندی (civitas) می‌پیوندد در واقع به قضایای این روزگار: به سازمان‌های کارگری، به شوراها، به شورش بوداپست، به بهار پراگ می‌اندیشد. در این تجربه‌های گوناگون تاریخی آنچه که باید فهمید تن در دادن به روند سلطه است، نیروی زنده قدرت مردمی است که با هماهنگی به عمل درمی‌آید و هنگامی از بین می‌رود که

خشونت جای آن را می‌گیرد. قدرت، در این دیدگاه، نه سلسله مراتب دارد و نه ابزار کاری است. هدفش آن نیست که دیگری را ابزار ارادهٔ انسان سازد (که در این صورت، جنگ غایت آن، و حتی افشاگر ماهیت آن خواهد بود). قدرت وسیلهٔ رسیدن به هدفی نیست بلکه «شرطی است که می‌تواند امکان اندیشیدن و عمل کردن را، با عنوان کردن هدف‌ها و وسایلی به یک گروه بدهد» (ص ۱۵۲) قدرت با بهره‌گیری از گفتارهای متداول و پیمان‌ها و کردارهایی که بده و بستان‌ها را ترتیب می‌دهند و مبنای تن در دادن (به روند سلطه) اند، در این معنا نوآوری هستی‌شناسانه‌ای است که با تراضی برای زندگانی اجتماعی انطباق دارد.^۱ این نکته هنگامی آشکار می‌شود که کار به مرحلهٔ آخر یعنی به انقلاب انجامد. آنگاه قدرت خودبه‌خود از هم می‌پاشد و ماهیت واقعی فرمانبرداری که در حکم نمایانگر برون‌تراضی و پشتیبانی است به چشم می‌خورد. قدرت بدین‌سان خود را به‌عنوان پایه و اساس گریزناپذیر هر حکومتی نشان می‌دهد درحالی‌که خشونت تنها در شرایط ناتوانی یعنی هنگامی پیش می‌آید که قدرت از نهادهای اجتماعی جدا شود و به کوی و برزن راه یابد. چنین می‌نماید که قدرت در واقع به سبب جدایی‌ناپذیر بودنش از مجامع سیاسی، نیاز به توجیه خود با «هدف‌هایش» ندارد (و حال آنکه خشونت باید چنین کند) بلکه نیازمند مشروع نشان دادن خود، به اتکای واقعهٔ گردهم‌آیی آغازین اجتماع است. مثال پیمان می‌فلاور^۲، که آرنت به تفصیل در اثر خود به‌نام پژوهش دربارهٔ انقلاب تجزیه و تحلیل کرده از این نظر بسیار روشن‌کننده است. این پیمان، که پیش از پایه‌گذاری اجتماع بسته شده نشانگر گرایش به اتحاد در یک اجتماع سیاسی است که نیروی همبستگی خود را تنها از پیمان متقابل و اعتماد به قدرت در تدوین و تصویب قانون‌های لازم برای حکومت آینده به‌دست می‌آورد. این اجتماع که متکی به رفتار متقابل است، بی‌آنکه بین حکومت‌کننده و حکومت‌شونده تمایز بگذارد، شرط چندگانگی (فارغ از اصل و نسب و خصیصه‌ها) را، که برای اقدام هماهنگ عملی ضرورت دارد مورد توجه قرار می‌دهد. «به‌هم پیوستن و پیمان بستن، گردهم آمدن و عهدنامه‌ای را

۱. برای آشنایی عمیق‌تر با این تجزیه و تحلیل ن. ک. به «قدرت و خشونت» در هستی‌شناسی و مهابست. اسناد کنفرانس هانا آرنت Edition Tierce, 1989.

۲. Mayflower. نام یک گل بهاری است. اما در اینجا اشاره به نام یک کشتی است که جمعی از پاکدینان (پوریتن‌ها) اروپایی را به آمریکا می‌برد (در سال ۱۶۲۰) و آنان در همان کشتی پیمانی با خود بستند و در آن مقرراتی برای زندگی اجتماعی خود در سرزمینی که پای در آن می‌گذاشتند وضع و تصویب کردند. معمولاً این پیمان را به‌مثابهٔ نخستین قانون اساسی اتازونی می‌شناسند.

امضا کردن: اینها است وسایل پیش‌گیری از نابودی قدرت؛ وقتی انسان‌ها موفق می‌شوند قدرتی را که در جریان اقدام عملی خاصی، از هر قبیل، در جمع آنها پدید آمده بی‌کم‌وکاست حفظ کنند، نشان آن است که فرایند پایه‌گذاری بنای استواری در راه استقرار قدرت، در راه قدرت عملی جمع‌پی‌ریزی شده است.^۱ به عقیده هانا آرنه اشتباه انقلابیون فرانسوی این بود که قدرت را با خشونت پیش از انقلاب که طبیعی بود و قدرت‌های پیشین را از میان برداشت اما نتوانست قدرت جدیدی را جایگزین آن کند مشتبه ساختند.^۲ بنابراین تمیزی که سی‌س^۳ بین قدرت سازمان یافته و قدرت سازمان‌دهنده گذاشت این مشکل اقتدار را حل نکرد. زیرا ویژگی مطلق بودن - قداست - سرچشمه قوانین چیزی فراتر از آن بود که به اراده ملت منسوب شود. به دلیل همین نبود سرچشمه‌ای برای قوانین، سرچشمه‌ای که خود بنیانگذار اعتبار خود و تضمین اعتبار تمام قوانین برآمده از آن باشد، انقلاب فرانسه برخلاف انقلاب امریکا که حکومت فدرال را بنا نهاد، شکست خورد. قدرت مردم و اقتدار سنا، شرایطی بودند که زمی‌ها با درهم‌آمیزی قدرت و اقتدار، با ترکیب نوآوری که همیشه ناپایدار و در خطر نابودی است، و ثبات قانونی که مستلزم وجود سازمانی پایدار است به دست آوردند.

[مثن]

برای من اندوهبار است که می‌بینم در اصطلاح‌شناسی علم سیاست بین واژه‌های کلیدی چون «قدرت»، «توانایی»، «نیرو»، «اقتدار» و بالاخره «خشونت» که هر یک بیانگر پدیده‌های مشخص و متفاوت‌اند تمیز گذاشته نمی‌شود. پاسرن دانترو^۴ می‌گوید «قدرت»، «توانایی»، «اقتدار»، «واژه‌هایی هستند که در زبان جاری معنای دقیق ندارند. بزرگ‌ترین اندیشمندان نیز گاه این واژه‌ها را به‌طور تصادفی به کار می‌برند. با وجود این پذیرفتنی است که فرض کنیم این واژه‌ها بیانگر ویژگی‌های گوناگون‌اند و معنای هر یک از آنها

۱. پژوهش درباره انقلاب، آرنه.

۲. همان‌جا، ص ۲۶۷.

۳. Emmanuel Joseph Sieyès (۱۷۴۸ - ۱۸۳۶)، سیاستمدار و اندیشمند فرانسوی. نویسنده و

عضو آکادمی فرانسه.

4. Alexandre Passerin d'entrèves

باید به دقت بررسی و مشخص شود... کاربرد درست این واژه‌ها تنها مسئله‌ای مربوط به دستور زبان نیست بلکه جنبه تاریخی نیز دارد.^۱ به کار بردن این واژه‌ها چنان که گویی مترادف‌اند، نه تنها بی‌توجهی به معنای لغوی آنها را نشان می‌دهد، که خود خطای بزرگی است، بلکه افزون بر آن گواه بر ناآگاهی اسف‌انگیز از واقعیت‌هایی است که این واژگان بیان می‌کنند [...] در ورای این اشتباه آشکار، اعتقاد عمیقی وجود دارد مبنی بر اینکه تمایز واژه‌شناختی بسیار دقیق نیز، در فرض اعلا اهمیت اندکی دارد؛ اعتقاد بر این که مسئله مهم و اساسی سیاست همیشه آن بوده و هست که بدانیم چه کسی سلطه‌گر و چه کسی زیر سلطه است. قدرت، توانایی، نیرو، اقتدار، خشونت، تنها واژه‌هایی بیانگر وسایل مورد استفاده انسان برای سلطه بر انسان‌اند. و از آنجا که نقش همانند دارند به صورت مترادف به کار می‌روند. تنها هنگامی که دیگر سیر امور اجتماعی را منحصرأ وابسته به مسئله سلطه ندانیم، ویژگی‌های اصلی مسائل انسانی پدیدار خواهند شد یا بهتر بگوییم، در گوناگونی اصیل خود، از نو پدیدار خواهند شد.

این ویژگی‌ها را با رعایت بافت این اثر می‌توان این‌گونه تشریح کرد: قدرت، شایستگی انسان برای عمل کردن به نحو هماهنگ است. قدرت هرگز یک خصیصه فردی نیست بلکه از آن یک گروه است و از آن گروه باقی خواهد ماند مگر آنکه گروه از هم بپاشد. وقتی کسی را «مصدر قدرت» می‌نامیم منظورمان این است که او قدرت عمل به نام گروهی را از آن گروه گرفته است. هنگامی که گروه منشأ قدرت از هم بپاشد قدرت آن نیز از بین خواهد رفت. (Potestas in Populo = اگر مردم یا گروهی وجود نداشته باشند قدرتی وجود نخواهد داشت). در زبان جاری، هنگامی که از «قدرت

1. *The Notion of the State, An Introduction to political Theory*, Oxford University Press, 1967, p. 10 (Trad. fr.: *La Notion de l'État*, Sirey, 1967). Et en distinguant l'autorité du pouvoir. il revient à la maxime de Cicéron: «*Potestas in populo, auctoritas in senatus.*»

یک انسان»، از «قدرت یک شخصیت» سخن می‌گوییم به واژه «قدرت، یک معنای مجازی می‌دهیم: در واقع، و به غیر مجاز، به «توانایی» او اشاره می‌کنیم.

توانایی (قوت)، بی‌گفت‌وگو بیانگر عنصری است که شاخصه ذاتی فرد است، خصیصه یک شخص و جزئی از ماهیت اوست؛ می‌تواند در رابطه با اشخاص یا اشیاء گوناگون پدیدار شود اما در اساس متمایز از آنها خواهد بود. تواناترین فرد همیشه ممکن است به وسیله جمع، به وسیله جمع کسانی که تنها به قصد منکوب کردن او متحد می‌شوند، دقیقاً به دلیل تنهایی و استقلالش، از پا درآید. دشمنی تقریباً غریزی جمع با فرد، از افلاطون تا نیچه، همیشه به کین توزی و حسادت ناتوان به توانا نسبت داده شده است، اما این تبیین روان‌شناختی عمق قضیه را نمی‌شکافد. این دشمنی از طبیعت گروه و از قدرت گروه برای حمله به استقلال فرد، که مظهر توانایی اوست جدایی‌ناپذیر است.

نیرو (زور)، واژه‌ای که در زبان جاری اغلب به عنوان مترادف با خشونت به کار می‌رود، به ویژه هنگامی که از خشونت برای اجباری استفاده می‌شود باید در این معنا به «نیروهای طبیعی» یا نیروهای مربوط به «اوضاع و احوال» (نیروی یک چیز)، یعنی توصیف یک انرژی اختصاص یابد که بر اثر یک حرکت فیزیکی یا اجتماعی آزاد می‌شود.

اقتدار را که بیانگر ناملموس‌ترین این پدیده‌ها است، و به همین سبب غالباً آن را نابه‌جا استعمال می‌کنند، می‌توان به یک شخص نسبت داد - می‌توان از اقتدار شخص، مثلاً از روابط پدر و مادرها با فرزندان یا روابط آموزگاران با دانش‌آموزان سخن گفت - یا به سازمان و بنیادی، از جمله به سنای رُم (auctoritas in senatus) یا به مقامات کلیسا منسوب کرد. (اعتبار آمرزش گناهان کسی از سوی کشیشی در حال مستی). ویژگی اصل اقتدار در این است که هر کس تابع آن شود، بی‌قید و شرط آن را می‌پذیرد. و به همین سبب دیگر نیازی به اجبار و اقناع او نیست (ممکن است پدری با زدن فرزند خود یا با

قبول گفت‌وگو با او، یعنی با رفتاری همانند خودکامگان، یا با پذیرش برابری او، اقتدار خود را از دست بدهد). اقتدار تا زمانی پابرجا است که سازمان یا شخص منشأ اقتدار مورد احترام باشد. بنابراین تحقیر، یکی از دشمنان اقتدار و خنده ترسناک‌ترین تهدید برای آن است.

سرانجام وجه ممیز خشونت، همان‌گونه که دیدیم، خصیصه ابزاری بودن آن است. از جهت پدیده‌شناسی، خشونت با توانایی نزدیک است زیرا ابزارهایش مانند هر ابزار دیگری با این هدف طرح‌ریزی و بهره‌برداری می‌شوند که توانایی طبیعی را افزایش دهند تا جایی که در بالاترین مرحله از پیشرفت خود بتوانند جایگزین آن شوند.

بی‌شک افزون بر این باید بگوییم که این تمایزها، گرچه هیچ‌یک خودسرانه نیستند اما در جهان واقع خارج از چهار دیواری‌های بسته و نفوذناپذیر هم نیستند. بنابراین در جامعه‌های سازمان‌یافته هر قدرت نمادینی اغلب صورتک اقتدار بر چهره خود می‌زند و می‌خواهد که بی‌درنگ و بدون هیچ قید و شرطی تأیید و پذیرفته شود [...] وانگهی، همان‌گونه که خواهیم دید، از درهم‌آمیختن قدرت و خشونت رایج‌تر، چیزی وجود ندارد. بسیار کم پیش می‌آید که این دو را جدا از یکدیگر، به شکل ناب، و بنابراین در هیئت افراطی آن ببینیم. با وجود این نباید چنین نتیجه بگیریم که اقتدار و قدرت و خشونت، همه یک چیزند.

۸

فوکو

قدرت، استراتژی است، ذات نیست

فوکو، تاریخ روابط جنسی، ۱، اراده دانستن.^۱

بُرد جدلی کار فوکو اساساً مربوط به استنباط او از مفهوم قدرت به مثابه «تو نباید» است. روان‌کاوی که فشار فرهنگی را در تعارض با گزینه‌های انسان می‌داند، و قوم‌شناسی از نوع لوی اشتراوس^۲ نیز در اساس این مفهوم حقوقی و صوری قدرت را که به شدت ناکافی است پذیرفته‌اند. توجه شدید به اینکه قدرت در کجا است، در اختیار کیست، قواعد حاکم بر آن چیست، نظام قانونی و منهیاتی که در جامعه برقرار می‌کند چگونه است سبب غفلت از مسئله کارکرد واقعی خرده-قدرت‌ها می‌شود که تنها تاریخ فنون سیاسی می‌تواند آن را تجزیه و تحلیل کند (شامل فنون کاربرد قدرت در مورد افراد، انضباط‌ها، که موضوع سیاست تشریحی است و تنظیم امور عمومی که

1. Foucault, *Histoire de la sexualité, I, La Volonté de savoir*, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1976, p. 121-126. (میشل فوکو [۱۹۲۶-۱۹۸۴]، فیلسوف فرانسوی)

۲. Claud Lévi-Strauss، متولد ۱۹۰۸ در بروکسل، انسان‌شناس فرانسوی.

سیاست زیست‌شناختی به آن می‌پردازد). فوکو می‌کوشد تا از این برتری مفهوم سرکوبگری قدرت، تبارنامه‌ای در تاریخ اندیشه‌ها تدوین کند (نفوذ کانت)، اما اگر عمیق‌تر به تاریخ اقتصادی-سیاسی غرب بنگریم درمی‌یابیم که: اگر رشد دولت، از قرن شانزدهم، در مرحله نخست با فزونی گرفتن قدرت سلطنت به زیان قدرت‌های فتودالی، همراه بوده، در این جنگ قدرت‌ها، حقوق، به واقع سلاح سرنوشت‌سازی در پیروزی علیه سازمان‌ها و آداب و سنت‌های موجود، و رسوم اربابی یا کلیسایی شده است. بورژوازی، که خواهان برقراری نظامی قانونی به سود مبادلات بازرگانی بود، اگر بنیانگذار این پیروزی سلطنت نبوده دست‌کم از آن پشتیبانی می‌کرده است.

بدین‌سان واژگان و شکل حقوق، نشان‌دهنده نظامی شد که مظهر قدرت مشترک بورژوازی و سلطنت، تا زمان انقلاب (کبیر فرانسه)، یعنی تا زمانی بود که بورژوازی با استفاده از تکیه‌گاه پیشین اتحاد آن دو (گفتار حقوقی)، از متحد سابق خود برید. بنابراین فوکو علیه نگرش صدها ساله به جامعه، همچون جمع آدمیانی که به وسیله قدرتی فرود آمده از جهان بالا، متحد شده‌اند و آگاهی یافته‌اند (حاکم، بنابر تصویر سنتی که به جامعه شکلی اندام‌واره می‌داد سری بود برای بدن سیاسی)، مفهوم تقابل، سلسله مراتب و هماهنگی قدرت‌های گوناگون را می‌گذارد که در حکم یک مجمع‌الجزایرند نه شاخه‌هایی از یک قدرت اولیه مرکزی، آن‌گونه که الگوی قرارداد اجتماعی مدعی بود.

روابط جنسی از این حیث، مانند سایر موارد عمل قدرت در رودرویی با فردیت نیست و هدف از آن مراقبت و نظارت در رفتارها به قصد نفوذ بیش‌تر بر آنها است: تاریخ آن گواه بر دگرگونی رابطه قدرت با تابعان قدرت است که در قرون هجدهم، یعنی به هنگامی رخ داد که دولت در جهت تبدیل شدن از قدرت مالیات‌گیری و ربودن جان و مال مردم به مأموریت حفظ نظم سیر می‌کرد (پلیس به معنای وسیع آن می‌شد که در آن زمان شامل نظارت بر بهداشت، تندرستی، آموزش و ... بود). از آن هنگام بود که زندگی، خود موضوع عمل قدرت شد. بنابراین روابط جنسی عنصر اصلی دستگاه قدرت است. چیزی است که به وسیله آن مراقبت از افراد تضمین می‌شود. روابط جنسی که نقطه عطف سیاست تشریحی و سیاست زیستی است، چهار راه اصول و انضباط‌ها است، می‌تواند جامعه را به ماشین تولیدمثل تبدیل کند.

بنابراین موضوع تجزیه و تحلیل روشمندی که در کتاب تاریخ روابط جنسی آمده این‌گونه خواهد بود: فوکو با تجزیه و تحلیل استراتژی‌های «خرده-قدرت‌ها»، از

نظریه مارکسیستی^۱، فاصله می‌گیرد، نظریه‌ای که بنا بر آن، دولت مرکب از یک دستگاه سرکوب، یک دستگاه ایدئولوژیکی، و ابزار ستمی در دست طبقه حاکم است. به عقیده او قدرت تولیدی و سازنده، که نه ایدئولوژیکی و نه سرکوبگر است پایه در تضاد خاصی در قلمرو اجتماع ندارد، حتی در بافت گسترده و ناهمگون چندگانه‌ای، در میان خرده-دستگاه‌های متغیر پیوسته جابه‌جا می‌شود و ضرورتاً مقاومت‌هایی را برمی‌انگیزد. از این دیدگاه بنیادها تبلور روابط نیروها و به‌وجود آورنده حاکمیت‌های کم یا بیش بادوام‌اند. ما نمی‌توانیم برای طرز عمل تاریخی قدرت، قانون وضع کنیم و از آنجا که ظاهراً در فرایند این بررسی، روبنایی بیش محسوب نمی‌شود، نمی‌توانیم قدرت به معنای «مطلق» را همچون ترفندی عقلانی تصور کنیم. عقلانیت کلی قدرت، فارغ از عوامل محلی که آن را به کار می‌برند و نیز یکپارچگی آن، ذاتی نیست که «به اختیار خود» باشد بلکه نتیجه روابط نیروهایی پراکنده و تکه‌تکه است. فرایندی است بدون فاعل، که تنها یک رابطه به نظر می‌آید؛ این قدرت که در همه جا حضور دارد (و تنها یک نام برای مجموعه‌ای از قدرت‌ها است) جز بر انسان‌های آزاد اعمال نمی‌شود، انسان‌هایی که همیشه می‌توانند شیوه‌هایی عملی برای گریختن یا ترفندزدن در برابر استراتژی‌های حاکمان ابداع کنند.

[متن]

قدرت مورد نظر من «قدرت» به‌مثابه مجموعه بنیادها و دستگاه‌هایی نیست که مراقب فرمانبرداری شهروندان یک دولت‌اند، همچنین قدرت مورد نظر من، نوعی فرمانروایی نیست که، به خلاف خشونت، نظم و قاعده‌ای داشته باشد، بالاخره این قدرت، نظام کلی سلطه هم نیست که نتایج آن، با انحراف‌های پیایی به‌تدریج تمامی هیئت اجتماعی را فراگیرد. در تجزیه و تحلیل قدرت نباید حاکمیت دولت، شکل قوانین، یا یکپارچگی

۱. که با نظریه مارکس یکی نیست. ن.ک.: به دید فوکو از کتاب دوم کاپیتال، که در آن مارکس اشکال گوناگون حاکمیت را که قلمرو محلی دارند تشریح می‌کند (حاکمیت در کارگاه، ارتش، مالکیت‌های از نوع برده‌داری...) این شکل‌های محلی قدرت هر یک دارای طرز عمل خاص، روش‌های خاص، و شیوه‌های ناهمگون‌اند که فوکو به تجزیه و تحلیل آنها می‌پردازد. («حلقه‌های قدرت»؛ که در نوشته‌ها و گفته‌ها تکرار شده، جلد ۴. بنگرید به کتابنامه پایانی این کتاب)

حاکمیت را مقدمات بدیهی آن دانست: اینها بیش‌تر شکل نهایی قدرت‌اند. به نظر من قدرت را باید نخست در چندگونگی روابط نیروهایی دانست که ذات قلمرو آن و جزء ساختار آن‌اند؛ در روابطی دانست که با مبارزه‌ها و برخوردهای مداوم، قدرت را تغییر شکل می‌دهند، تقویت می‌کنند و یا واژگونه می‌سازند، در تکیه‌گاه‌هایی دانست که هر یک از نیروها، در رابطه با نیروی دیگر می‌یابند، به گونه‌ای که زنجیره یا نظامی را به‌وجود می‌آورند. یا برعکس باید آن را در ناهمخوانی‌ها و تضادهایی دید که بین آنها جدایی می‌اندازند، یا بالاخره در استراتژی‌هایی که به‌وسیله آنها به نتیجه می‌رسند، و لذا به طرح کلی یا تبلور سازمانی دستگاه‌های دولتی، قوانین، و برتری‌های اجتماعی شکل می‌دهند. شرط تحقق قدرت، و به هر حال دیدگاهی که امکان درک کارکرد آن تا دورترین اثر «پیرامونی» اش را فراهم می‌آورد و نیز اجازه می‌دهد که از چگونگی طرز کار آن همچون روزنه‌ای برای فهم قلمرو اجتماع بهره‌گیری شود، نباید در یک مبدأ مرکزی، در یک کانون واحد حاکمیت جست‌وجو شود که شکل‌های فرعی بعدی قدرت از آن سر برمی‌آورند. پایگاه متحرک روابط نیروها، با نابرابری‌هایش قدرت را به حالت‌های گوناگون، البته همیشه محلی، و ناپایدار درمی‌آورد. دلیل همه‌جایی بودن قدرت این نیست که امتیاز گردآوردن همگان را در یکتایی و شکست‌ناپذیری خود دارد بلکه در آن است که هر لحظه، در هر نقطه، یا بهتر بگوییم در هر رابطه‌ای بین یک نقطه با نقطه دیگر پدیدار می‌شود. قدرت در همه جا هست، چنین نیست که همه چیز را فراگیرد بلکه از همه جا سر برمی‌آورد. و هر آن‌چه که قدرت به‌طور کلی به‌نحو مستمر، مکرر، نامتحول و خودساز، در خود دارد نتیجه مجموعه‌ای است که بر پایه تمامی این حرکت‌ها، و توالی آنها شکل می‌گیرد، و متقابلاً سبب پایداری آنها می‌شود. بی‌شک باید نام‌گرا (نومینالیست)^۱ شویم: قدرت، یک نهاد نیست، یک

ساختار هم نیست، توانایی نیز نیست تا گروهی دارای آن باشند بلکه یک نام است که به وضعیتی پیچیده و استراتژیکی در جامعه‌ای معین داده می‌شود. بدین سان آیا باید فرمول مشهور «جنگ ادامه سیاست به شکل دیگری است» را واژگونه کنیم و بگوییم: سیاست، جنگی است که با وسایل دیگر دنبال می‌شود؟ شاید اگر بخواهیم همیشه بین جنگ و سیاست جدایی باشد باید بیش از آن چه چندگانه بودن روابط نیروها می‌توانند - نه کلاً بلکه جزئاً - چه با جنگ و چه با «سیاست»، انجام دهند پیش رویم؛ و اینها دو استراتژی مختلف (اما قابل تبدیل به یکدیگر) برای ترکیب روابط نیروهای نامتعادل، ناهمگون، ناپایدار و آمیخته به تنش‌اند.

اگر این مسیر را دنبال کنیم می‌توانیم چنین نظرهایی ارائه دهیم:
 - قدرت به دست آوردنی نیست، ربودنی، و تقسیم شدنی نیست. چیزی نیست که یا نگهداشته شود یا از دست برود. کارکرد قدرت از نقاطی بی‌شمار، در جریان کش و قوس روابطی نابرابر و ناپایدار، آغاز می‌شود.
 - روابط قدرت، در برابر انواع دیگر رابطه‌ها (روندهای اقتصادی، آشنایی‌ها و روابط جنسی) در وضعیت برونی نیستند بلکه جزء ذات آنهایند، نتایج بی‌واسطه تقسیم قدرت‌ها، نابرابری‌ها و عدم تعادل‌هایی هستند که در آنها به وجود می‌آیند و متقابلاً شرایط درونی این تفاوت‌هایند. روابط قدرت، ارتباطی با روبنا، با نقش ساده‌امر و نهی ندارند. هر جا که باشند نقش سازنده مستقیمی دارند.

- قدرت از پایین سر برمی‌آورد، یعنی اصل در روابط قدرت، و محرک آن، اختلاف همه‌جانبه و دوگونگی حاکمان و محکومان نیست. این دوگونگی از بالا به پایین، در گروه‌هایی بیش از پیش محدود، تا اعماق جامعه منعکس می‌شود. فرض درست‌تر این است که روابط نیروهای متعددی که شکل می‌گیرند و در نظام تولید سهم‌اند، مانند خانواده‌ها، گروه‌های کوچک، سازمان‌ها، نقش پایگاهی را برای جدایی‌های بسیار فراوان در جامعه دارند. اینها همه زنجیره‌ای از نیروهای عمومی را تشکیل می‌دهند که در

برخوردهای محلی نمایان می‌شوند و آنها را به یکدیگر می‌پیوندند. بی‌شک آنها نیز متقابلاً، در بین خود، روندی برای توزیع مجدد، تعیین مدارج، همگون‌سازی، رده‌بندی، و همسازی دارند. حاکمیت‌های بزرگ نتیجه برتری‌هایی هستند که این برخوردهای شدید همیشه پایگاه آن است.

– رابطه قدرت‌ها همیشه ارادی و عینی است. اگر در عمل قابل فهم است به این دلیل نیست که بر اساس قاعدهٔ علیت، معلول چیز دیگری است که آن را «تبیین» می‌کند، بلکه برای این است که سرپای آن محصول یک محاسبه است: هیچ قدرتی نیست که بدون هدف‌ها و منظورهایی به کار برده شود. اما معنای این سخن هم آن نیست که نتیجه یک‌گزینه‌ش یا تصمیم فردی است. نباید در جست‌وجوی ستادی باشیم که عقلانیت آن ریاست فائده را داشته باشد. نه طبقه حاکم، نه گروه ناظر بر دستگاه‌های دولتی، نه آنها که مهم‌ترین تصمیم‌های اقتصادی را می‌گیرند، اداره‌کنندگان تمام شبکه قدرتی که در جامعه عمل می‌کند (و جامعه را راه می‌اندازد) نیستند. عقلانیتِ قدرت، عقلانیت شیوه‌هایی است که اغلب در سطح محدود حوزه عمل خود بسیار روشن و صریح‌اند – بی‌پردگی قدرت محلی – و چون به یکدیگر می‌پیوندند، یکدیگر را می‌پذیرند و گسترش می‌یابند تکیه‌گاه و پایگاه خود را در جای دیگر می‌بینند و سرانجام دستگاه‌های اجتماعی را پایه‌ریزی می‌کنند: اینجا نیز منطق قضیه کاملاً روشن است و هدف‌ها معلوم. و با وجود این ممکن است کسی آنها را طراحی و به‌ویژه تدوین نکرده باشد. و این ویژگی ضمنی استراتژی‌های بزرگ ناشناخته و تقریباً ناگفته است که شیوه‌های عمل محلی یعنی «ابداع‌کنندگان» و یا مسئولان آن غالباً ریا نمی‌کنند.

– هر جا قدرت هست، مقاومت (در برابر آن) نیز وجود دارد و با وجود این بهتر است بگوییم که به همین دلیل هرگز مقاومت در رابطه با قدرت، بیرونی نیست. آیا لزومی دارد که بگوییم انسان «درون» قدرت است، نمی‌تواند از آن بگریزد و در ارتباط انسان با قدرت، بیرون مطلق وجود ندارد

زیرا انسان ناگزیر تابع قانون است؟ و یا از آنجا که تاریخ، ترفند عقل است، قدرت نیز ترفند تاریخ - این برنده همیشگی - است؟ اما این عدم آگاهی، از شناخت نادرستِ خصیصهٔ دقیقاً ارتباطیِ روابط قدرت‌ها ناشی می‌شود. وجود این روابط با وجود مراکز گوناگون مقاومت ملازمه دارد. و این مراکز در رابطه قدرت‌ها نقش معارض، هدف، تکیه‌گاه، و موقعیت شاخصی را دارند که باید به تصرف درآورد.

II

چه کسی فرمان می دهد؟

چه کسی باید فرمان دهد؟

افلاطون

فیلسوف - شاه

افلاطون، جمهوری، کتاب ششم.

نشان دادن حتی امکان اندکی برای تحقق جمهوری آرمانی، مرحله حساسی در برهان افلاطون است. در واقع دولت شهری کاملاً خوشبخت به وجود نخواهد آمد مگر آن که راهبرش فیلسوف-شاه باشد خواه فیلسوفی که شاه شود خواه شاهی که فیلسوف باشد. (۴۷۳d). تحقق بهترین نظام حکومتی (که با از سرگیری کامل همه چیز، چه در دولت شهر و چه در افراد، ملازمه دارد. درست همان چیزی که ارسطو انتقاد می‌کند) مستلزم آن است که قدرت منحصراً در اختیار کسانی باشد که فیلسوف طبیعی باشند و افزون بر آن آزمون‌هایی را برای اثبات میهن‌پرستی خود با موفقیت بگذرانند. بر پایه این اصل که اقتدار باید به سود ناتوان‌ترین مردم به کار رود (۳۴۶e)، برای رعایت مصلحت همگان، و نه به سبب عشق به دارایی‌ها و افتخارات، که دنباله توجه به ارزش اصالت نسب در گزینش نگهبانان است چنین فرض می‌شود که شیوه زندگی آنان: اشتراک در اموال و زنان و فرزندان، ممنوعیت از پرداختن به کار زر و سیم یا

رفت و آمد با کسانی که به این کار می‌پردازند مانع از فساد و تباهی آنها یعنی همان عیب مهم و اساسی سیاست می‌شود (۴۱۵d - ۴۱۹b)). این فیلسوفان فسادناپذیر که خواهان حاکمیت نیستند بلکه وادار به آن می‌شوند، سپس باید «راهی بس دراز» برای آموزش روح و پرورش جسم خود بپیمایند تا به «نهایت دانش والا»، به شناخت کامل الگوی (مثال = ایده) نیکی دست یابند. نظر افلاطون در این باره به وضوح ضد مردم‌سالاری است: سقراط، برخلاف پروتاگوراس^۱، که عقیده داشت تمام شهروندان شایستگی شور در امور همگانی دولت‌شهر را دارند، سیاست را کاری حرفه‌ای می‌دانست و آموزش علمی رهبران را توصیه می‌کرد و می‌گفت: دیالکتیک آنان را در درازمدت از اعتقاد به علم، و از جهان محسوسات به جهان فهم و شعور می‌رساند. سیاست، یک علم است، و بین نظر و عمل، بین شناخت نامتغیرها و کاربرد علم در قلمرو امور محتمل و متغیر انسانی تمایزی وجود ندارد^۲. و قدرت در لغت به معنای آگاهی است. شاه-فیلسوف تنها با چشم دوختن به الگوی الهی، و با مشارکت در آن و تقلید از آن می‌تواند امید داشته باشد که به وسیله بنیادهایی شایسته، آدمیانی بسازد که بیش‌ترین همانندی را با خدایان داشته باشند. اما کانت که (به‌رغم تمام تبلیغ‌ها) مدافع نقش انتقادی فلسفه است درست همین پیوند فلسفه و قدرت آگاه‌کننده را انتقاد می‌کند و می‌گوید: «نباید در انتظار نشست تا شاهان به فلسفه پردازند یا فیلسوفان شاه شوند. بلکه حتی نباید چنین آرزویی کرد زیرا قدرت داشتن ناگزیر دآوری آزادانه عقل را تباه می‌کند»^۳. به‌هرحال، حتی با توجه به مقدمات برهان افلاطون، قضیه سه دشواری دارد: نخست، چگونه ممکن است فیلسوف با آگاهی از نابخردی جمع، حاکمیت را بپذیرد. بی‌شک او ترجیح خواهد داد مانند انسانی که با گروهی حیوان وحشی روبه‌رو شده کنار بنشیند و شریک آنها یا درگیر با تمامی آنها نشود، یا مانند کسی که به هنگام توفان پنهان می‌شود، ترجیح می‌دهد مصون از بی‌دادگری‌ها باشد. درم، چگونه می‌توان جمع را که در برابر فیلسوفان حالت محتاط دارند مجاب کرد درحالی‌که به دلیل آموزش‌های سوفسطایی، تصور نادرستی از فیلسوف دارند؟ سرانجام آیا می‌توان به وجود «طبیعت فلسفی»، که باید پارسایی عقلانی را با دلاوری نظامی یا سلحشوری درهم

۱. Protagoras (۴۱۰ - ۴۸۵ پیش از میلاد)، سوفسطایی یونانی.

۲. به عقیده افلاطون، همان‌گونه که ارسطر هم اعتقاد پیدا کرد، بین دانایی و دوراندیشی تمایز نیست (در این باره ن. ک.: کتاب دوراندیشی از دید ارسطو، اثر: Pierre Aubenque PUF, 1963, p. 430).

۳. کانت، به سوی صلح جاودان، پیوست ۲، ص ۱۰۹.

آمیزد، مطمئن بود، و حال آنکه این دو در واقع به ندرت سازش‌پذیرند. درحقیقت امکان این که افلاطون را فراتر از آرمانگرایی اعتدالی، و ساختار کمال مطلوب او را چیزی سواى یک آرمانشهر ساده بدانیم موقوف به راه‌حل این سه دشواری است که سقراط در پاسخ ایرادهای آدیمانت^۱ بیان می‌کند.

[اهتن]

— پس چون فیلسوف با چیزی سروکار دارد که خدایی و با نظم است خود نیز تا آنجا که برای انسان میسر باشد خدایی و نظم یافته است. اما هیچ چیز وجود ندارد که از بدگویی در امان باشد. آیا چنین نیست؟
— مسلم است.

— و اما اگر ضرورت‌هایی او را ناگزیر سازد نظمی را که در جهانِ بالا دیده جزء آداب و رسوم عمومی و خصوصی آدمیان کند نه آن که تنها صرف بهبود خصایل خویش نماید، آیا فکر می‌کنی میان‌روی، دادگری، و هر فضیلت عرفی دیگری را به نیکی سامان نخواهد داد؟
پاسخ داد:

— ابدأ. اکنون اگر مردم دریافته باشند که ما در این باره حقیقت را می‌گوییم آیا باز هم علیه فیلسوفان برانگیخته خواهند شد و نخواهند پذیرفت که همچون ما معتقد شوند هیچ دولتشهری خوشبخت نخواهد بود مگر طرح آن را هنرمندانی با بهره گرفتن از الگوی الاهی ریخته باشند؟
می‌گوید:

— اگر خوب بفهمند برانگیخته نخواهند شد. اما تصور می‌کنی که فیلسوفان این طرح را به چه شیوه خواهند ریخت؟
— دولتشهر و خصایص آدمیان را یک پرده نقاشی خواهند پنداشت، نخست آن پرده را کاملاً پاک خواهند کرد که البته به هیچ وجه کار آسانی نیست. اما تو می‌دانی که آنها با دیگران تفاوت دارند و نمی‌خواهند به کار

1. Adimante

دولتی یا فردی به قصد تدوین و تنظیم قوانینی برای آنها پردازند مگر آن‌گاه که پاک شده در اختیارشان قرار گیرند یا خود آنها را پاک سازند.

- و به حق.

- پس از آن آیا طرح حکومتی را می‌ریزند؟

- بی‌شک.

- سپس، فکر می‌کنم، هنگامی که طرح به پایان رسید از سوی جوهر عدالت، زیبایی، میانه‌روی و هر فضیلت دیگری از این قبیل، و از سوی دیگر انسان نمونه‌ای را که می‌سازند پیوسته زیر نظر خواهند داشت، و با ترکیب اینها با بنیادهای شایسته خواهند کوشید تا از الگویی که هومر^۱ وقتی آن را دید، خدایی و همانند خدایانش نامید الهام بگیرند و انسانیت واقعی را همانند آن سازند.

می‌گوید:

- نیکو است.

- و من چنین می‌اندیشم که آن پرده را آنقدر پاک و از نو نقاشی کنند تا ویژگی‌های انسانی که آن‌چنان از دید خدایان گرانبها است به دست آید.

- بی‌شک. و این پرده نقاشی فوق‌العاده‌ای خواهد بود!

می‌پرسم:

- بسیار خوب! آیا کسانی را که می‌گفتی آماده‌اند تا بر ما بتازند قانع کرده‌ایم که این نقش بنیادی همان انسانی است که هم‌اکنون او را می‌ستودیم، و آنان را آزرده خاطر می‌کردیم که می‌خواهیم حکومت دولتشهرها را به چنین شخصی واگذاریم؟

پاسخ داد:

- اگر منطقی باشند به خوبی قانع‌شان کرده‌ایم [...].

۱. Homère، نام بزرگ‌ترین شاعر یونان باستان. سراینده ایلیاد و اودیسه که چیزی درباره زندگی او دانسته نیست.

این‌گونه ادامه دادم:

– پس فرض می‌کنیم که قانع شده باشند. اکنون چه کسی بر ما خرده خواهد گرفت که (می‌گوییم) ممکن است پسران شاهان یا حاکمانی، فیلسوف‌زاده شوند؟

– هیچ‌کس.

و چه کسی می‌تواند بگوید که زادگان دارای چنین زمینه‌ای ضرورتاً به فساد می‌گیرند؟ ما نیز می‌پذیریم که آنان به دشواری (از فساد) در امان خواهند بود. اما آیا کسی می‌تواند مدعی شود که در سراسر زمان‌ها، حتی یک نفر هم رهایی از آن نداشته است؟

– البته نه.

– پس کافی است یک نفر رهایی یابد و دولت‌شهری را موافق دیدگاه‌های خود سازد تا آن‌چه را که امروز ناممکن می‌دانیم به اجرا درآید.

– راستی که تنها یک نفر کافی است.

– زیرا وقتی حاکم قوانینی و بنیادهایی به وجود آورد که پیش از این شرح دادیم ناممکن نخواهد بود که شهروندان، خود با آن از در سازش درآیند.

– مسلماً ناممکن نیست.

– اما آیا شگفت‌انگیز و ناممکن است که آن‌چه ما می‌پذیریم دیگران نیز

تصویب کنند؟

می‌گوید:

– باور نمی‌کنم.

– البته فکر می‌کنم به اندازه کافی نشان داده باشیم که طرح ما، اگر عملی

باشد بهترین طرح است.

– البته به اندازه کافی نشان داده‌ایم.

– بنابراین اکنون به این نتیجه می‌رسیم که از سویی اگر امکان اجرای نقشه

ما برای قانونگذاری فراهم آید کاری بسیار عالی است، و از سوی دیگر اجرای آن دشوار است اما ناممکن نیست.

— راستی به اینجا رسیدیم.

— بسیار خوب! چون، با آن که مشکل بود، به این نتیجه رسیدیم اکنون باید به موضوع بعدی پردازیم و آن اینکه از چه راه، به وسیله چه مطالعه‌ها و تمرین‌هایی، ناجیان قانون اساسی را آموزش خواهیم داد و در چه سنی این آموزش‌ها را می‌دهیم.

تصدیق کرد:

— آری. باید به این مسئله پرداخت.

اقرار کردم که:

— اما، وقتی پیش از این خواستم دشواری تصاحب زنان و تولید فرزندان و انتصاب رئیس‌ان را، با توجه به این که هماهنگ‌ترین مقررات با واقعیت نیز تا چه اندازه به چشم بد دیده می‌شوند و چقدر مشکل اجرایی دارند به سکوت برگذارم چالاک‌ی من به هیچ کار نیامد و به این سبب اکنون ناگزیرم از آن سخن بگویم. راست است که مشکل زنان و فرزندان را حل کردیم، اما در مورد رئیس‌ان باید مطلب را از سرگیریم. اگر به یاد داشته باشی گفتم که آنان در آزمون لذت و درد باید عشق خود به دولت‌شهر را نشان دهند و هرگز نباید به هنگام انجام کارها، به هنگام خطرها و دیگر دشواری‌ها، میهن‌پرستی خود را کنار بگذارند. هر کس ناشایستگی از خود نشان داد باید برکنار شود، و کسی را که از تمام این آزمون‌ها، همچون طلا از آتش، خالص به در آمد باید به ریاست گمارد و برای تمام دوران زندگی و پس از مرگ از امتیازات و افتخارات برخوردار کرد. و این چیزی بود که با عبارت‌هایی مبهم و سر بسته گفتم مبادا انگیزه گفت‌وگویی شود که هم‌اینک درگیر آنیم.

— دقیقاً چنین است. به یاد دارم.

— دوست من. از گفتن آن چه اکنون پیش می‌کشم تردید داشتم. اما

مطلب روشن است و اعلام می‌کنم که بهترین نگهبانان دولتشهر باید فیلسوف باشند.

— قبول.

— توجه داشته باش چقدر احتمال آن می‌رود که چنین نگهبانانی را به اندازه کافی نداشته باشی، زیرا عناصر ترکیب‌کننده طبیعت آنها بنا بر عقیده ما، به ندرت در یک موجود گرد می‌آیند. چنین طبیعتی اغلب دوپاره به نظر می‌آید.

— منظورت چیست؟

— کسانی که استعداد آسان یادگرفتن، حافظه، هوش، تندذهنی و خصایل پیامد آنها را داشته باشند عادت ندارند، تو خود می‌دانی، که به طور طبیعی گرایش به زندگانی منظم و همراه با آرامش و ثبات را بر هیجان و رفعت اندیشه‌ها بیفزایند. چنین مردانی هر جا که شور و شوق، آنها را ببرد می‌روند و پایداری ندارند.

— راست می‌گویی.

— اما از سوی دیگر این خصایص محکم و استوار، که انسان اغلب به آنها اعتماد می‌کند و خصایصی هستند که در زمان جنگ از خطر مشوش نمی‌شوند، در برابر علوم نیز همین حالت را دارند. گویی به خواب رفته باشند به گندی به حرکت درمی‌آیند، به کندی می‌فهمند و اگر قرار باشد به کاری این‌گونه پردازند تمایل به خمیازه کشیدن خواهند داشت.

— چنین است.

— و اما گفتیم که نگهبانان باید این هر دو خصیصه را داشته باشند در غیر این صورت نمی‌توانند خواهان آموزشی برتر، افتخارات و یا قدرت شوند.

— منطقی.

— بسیار خوب! آیا قبول داری که این کم یافته می‌شود؟

— چرا که نه.

– پس باید آنان را به آزمون‌هایی گذاشت که هم‌اکنون از آنها سخن گفتیم: آزمون کارها، خطرها، لذت‌ها. افزون بر اینها – در آن هنگام از نظر انداختیم اما اکنون اعلام می‌کنیم – باید آنها را در علوم بسیاری به تمرین واداشت تا روشن شود که آیا طبیعت آنها تاب تحمل برترین پژوهش‌ها را دارد و یا در عمل جسارتش را از دست می‌دهند چنان‌که دیگران در مبارزه جسارت خود را از دست می‌دهند.

افلاطون

دانش فرماندهی و بدل‌های آن

افلاطون، سیاست.

گفت‌وشنودکنندگانی که افلاطون به صحنه می‌آورد در نخستین دور گفت‌وشنود خود با استفاده از شیوه تعارض نظرها، به جست‌وجوی تعریفی از مرد سیاسی برمی‌آیند: مرد سیاسی دانشمندی است، نظری نه عملی، با قدرت فرماندهی و نه محض؛ کسی است که به نام خود فرمان می‌دهد نه آنکه فرمان‌های دیگری را انتقال دهد، کسی است که فرمانبرانش موجودات زنده‌اند نه بی‌جان، کسانی هستند که فرد محسوب نمی‌شوند بلکه رمه‌اند، نه رمه حیوانی بلکه رمه انسانی. به نظر می‌رسد که تعریف نهایی مرد سیاسی چنین باشد: شبانِ رمه انسان‌ها. اما این‌گونه تعریف در آخرین مرحله خالی از اشکال نیست: نمی‌توان انسان‌ها و حیوان‌های دیگر را در برابر هم قرار داد زیرا تقسیم‌بندی باید بر اساس گونه‌های یک نوع مشترک صورت گیرد. بنابراین گفت‌وشنود ادامه می‌یابد و سرانجام با تقسیم‌بندی‌های بی‌پایانی که می‌شود بی‌نتیجه می‌ماند. لذا در دور دوم برای رهایی از نقض استدلال به اسطوره متوسل

می‌شوند. هنگامی که کاینات حول محور خود می‌چرخید هرگونه‌ای از حیوان‌ها، رمه‌ای را تشکیل می‌داد که فرشته-شبانان آن را رهبری می‌کرد. شبان رمه انسان شخص خدا بود. و انسان که به وفور از میوه‌های زمینی برخوردار می‌شد نیازی به پناهگاه و حتی به یک سازمان سیاسی نداشت. تنها هنگامی که جهان، چرخش در جهت خلاف را آغاز کرد، از آنجا که دیگر خدایان، شبان انسان نبودند، اینان به حال خود رها شدند و تنها سرچشمه‌ای که برای‌شان ماند هنرشان بود. در آن هنگام نقش مرد سیاسی باید چگونه طرح‌ریزی می‌شد؟ یکی از راه‌حل‌ها این بود که او را جایگزین الوهیت به‌عنوان شبان رمه انسان بدانند، به‌ویژه که این تصویر در تمامی سنت سرتاسر یونان، و حتی نزد مصری‌ها و عبرانی‌ها تصویری آشنا بود و نقش شاه در آن، تأمین خوراک، پرستاری و پرورش فرزندان انسان، با پشتیبانی از او در برابر شکارگران درنده‌اش بود. اما این راه‌حل را افلاطون نمی‌پذیرفت. به عقیده او کشاورزان و نانویان باید خوراک شهروندان را فراهم می‌آوردند، پزشکان باید از آنان پرستاری می‌کردند، و مربیان ورزش آنان را با موسیقی پرورش می‌دادند. بنابراین باید مرد سیاسی شایسته شاهی را به دقت از رقیبانی که مرد هنرنده تمیز داد. در نتیجه در دور سوم گفت‌و شنود که دور نهایی است حاضران به مقایسه مردان سیاسی شایسته شاهی با بافندگان می‌پردازند. و این تمثیل نقش آموزشی بافندگی است. مطلب آن است که با این تمثیل نقش خاص شاه، نقشی که هیچ شریکی برای آن نیست تفهیم شود و آن نقش این است که شاه خلق و خواهی متضاد (سرکشی و میانه‌روی) را با استفاده از «ماکوی» افکار عمومی، مانند پارچه‌ای محکم، درهم می‌بافد درهم بافتن این تاروپود، هنر حکومت‌کردن یعنی گردآوردن آدمیان - از جمله بردگان - در اجتماعی است بر پایه هماوایی و دوستی و بدین سبب پرشکوه‌ترین بافته‌ها است. این مقدمه طولانی برای روشن‌شدن متن مستخرجه ما، از لحاظ تفکیک هنر پادشاهی، که شاخص قاعده و معیار هر هنری است، و هنرهای یاری‌دهنده، که چیزهای لازم برای زندگانی شهروندان را فراهم می‌آورند و یا از توابع حکومت دولتشهرند (مانند هنر سپاهگیری، روش دادرسی، یا سخنوری) ضروری بود. پس از این باید با بهره‌گیری از نمونه‌های مشابه مرد سیاسی (پزشک یا ملوان) بین حکومت حقیقی و حکومت‌های ساختگی یا بدلی تمیز گذاشت تا، در برابر شگفتی فراوان سقراط جوان که در اینجا بازتاب افکار آنتی است، آشکار شود که حکومت بی‌قانون می‌تواند حکومتی دلخواه و حتی بهترین حکومت‌ها شود به شرط آنکه حاکم، سیاستمداری شایسته پادشاهی باشد. و این شرطی مهم و اساسی است: اگر نبود قانون

(قانون در بیش‌تر موارد شمول بر بیش‌ترین شمار افراد دارد و تفرد و ناپایداری امور انسانی را در نظر نمی‌گیرد)، همراه با این مزیت باشد که دانش شاه بتواند جایگزین آن شود متقابلاً نمی‌توان اختیار تغییر قوانین اساسی را به خلق و خو یا عقیده مردان سبکسر و نادان وا گذاشت. اگر مردی با برتری کامل، از نظر خصایل مادرزاد روحی و جسمی، یافته نشود باز هم کم‌زیان‌ترین کار، تدوین قانونی اساسی است که تا بیش‌ترین حد ممکن وفادار به الگوی الهی آن باشد. تناقض این نظر (چرا که قانون در آن دوران تقریباً به اتفاق آرا ضامن حکومت خوب شناخته می‌شد)، آن است که پایه را بر تمیز بین کمال مطلوب و بدل‌های - خوب یا بد - آن می‌گذارد: اگر معیار تشخیص حکومت کامل، شمار دارندگان قدرت یا این مطلب نباشد که قدرت به حکم قانون یا با رضایت شهروندان در اختیار دارایان است بلکه آگاهی از هدف قدرت (خیر و صلاح شهروندان) باشد، تنها کسی که دانا باشد و قوانینی وضع کند که حقیقت را بنمایاند (در صورتی که دیگران تنها نسخه‌ای کم یا بیش خوب از آن ارائه می‌دهند) می‌تواند به نحو مشروع قواعدی را که خود مقرر داشته دگرگونه سازد و قواعد بهتری را جایگزین آن نماید. بدین‌سان فرق بین نظام‌های حکومتی، به اقتضای آن که با قانون حکومت کنند یا بی‌قانون همچنان باقی خواهد ماند: در بین حکومت‌های تابع قانون، نظام شاهی بهترین و مردم‌سالاری بدترین آنها است و حکومت اشرافی میان آن دو جای دارد. اما اگر بی‌قانون باشند، مردم‌سالاری مطلوب‌ترین، حکومت اشرافی باز هم در میان و خودکامگی بدترین نظام‌ها خواهند بود. مهم‌ترین نتیجه‌ای که از دانش‌شناختن^۱ حکومت از سوی افلاطون به دست می‌آید، یعنی حکومتی که بر اساس قاعده اعتدال^۲ اداره شود، این است که مردم شایستگی آن را ندارند (و این دیدگاه ضد مردم‌سالاری^۳، و «فن‌سالارانه» پیش از هنگام افلاطون است)، اما شاه نیز خود باید الهی باشد تا از دانش تنها به ظاهری اکتفا نکند که اگر چنین نباشد هرگاه زیر بار قانون نرود بیم آن خواهد بود که به خودکامه‌ای تبدیل شود.

[متن]

الف. بیگانه - فکر می‌کنم ما گفتیم که فرماندهی شاهانه یک دانش است.

1. episteme arches

2. metrion

۳. و ضد پروتاگوراسی. ن.ک.: به پروتاگوراس، ۳۲۳a.

سقراط جوان - آری.

بیگانه - و نه هر دانشی. بلکه دانشی انتقادی و مدیریتی، که از میان دیگر دانش‌ها برکشیدیم.

سقراط جوان - آری.

بیگانه - و در دانش مدیریت دو بخش تمیز دادیم. یکی بخش راجع به چیزهای بی‌جان و دوم بخش مربوط به جانداران. و این تقسیم را دنبال کردیم تا به اینجا رسیدیم که اکنون دیگر دانش را از نظر دور نمی‌داریم اما درست هم نمی‌توانیم آن را تعریف کنیم.

سقراط جوان - چنین است.

بیگانه - در این صورت آیا این‌گونه نمی‌فهمیم که تمایز بین شکل‌های گوناگون حکومت را نباید ناشی از شمار اندک یا فراوان (حاکمان)، فرمانبرداری ارادی یا اجباری از آنان، دارا بودن یا نبودن آنان، بلکه اگر می‌خواهیم منطقی باشیم در وجود دانش جست‌وجو کنیم.

سقراط جوان - در این باره نمی‌توانیم طور دیگر عمل کنیم.

بیگانه - پس ناگزیریم هم اکنون بررسی کنیم که در کدام یک از شکل‌های حکومت، دانش فرمانروایی بر آدمیان را خواهیم یافت، که دشوارترین و مهم‌ترین چیزی است که می‌توان به دست آورد. در واقع دانش است که باید مورد توجه قرار دهیم تا بدانیم چه کسی را از میان آنان که مدعی دولتمردی‌اند، و این را به بسیاری از مردم می‌قبولانند، اگر چه مطلقاً چنین نیستند، شاه-حکیم بشناسیم.

سقراط جوان - به راستی این کاری است که باید انجام دهیم. گفت‌وگوی

ما این را نشان داد.

بیگانه - اما در یک شهر هزار نفری آیا امکان دارد که صد یا حتی پنجاه

نفر از آنان به اندازه کافی از این دانش برخوردار باشند؟

سقراط جوان - اگر چنین باشد، آن دانش آسان‌ترین هنرها خواهد بود. ما

نیک می‌دانیم که از هزار انسان هرگز نمی‌توان این تعداد نردباز یافت که از

همه نردبازان یونان برتر باشند و کم‌تر از آن چنین شماری از شاهان خواهیم یافت. زیرا انسانی که دانش پادشاهی داشته باشد، چه شاه باشد چه نباشد، بنابر آن چه گفتیم حق دارد که شاه نامیده شود.

بیگانه - خوب بود که این مطلب را به من یادآور شدی. اگر اشتباه نکنم این نتیجه به دست می‌آید که حکومت حقیقی، اگر وجود داشته باشد، باید تنها در وجود یک یا دو یا شمار اندکی از انسان‌ها جست‌وجو شود.
سقراط جوان - مسلماً.

بیگانه - اما اینان که با یا بی‌رضایت اتباع خود، طبق قوانین نوشته یا بدون آن فرمانروایی می‌کنند، نادار باشند یا دارا، همان‌گونه که اکنون ما می‌اندیشیم، باید پذیرفت که بر اساس هنر خویش حکومت می‌کنند. پزشکان نیز چنین‌اند: خواه ما را با، یا بی‌رضایت خودمان درمان کنند، هنگامی که بدن ما را می‌شکافند، می‌سوزانند، یا به هر شکل دیگری آزار می‌دهند، اعم از اینکه از قواعد نوشته‌ای پیروی کنند یا توجهی به آنها نداشته باشند، نادار باشند یا دارا، در هر صورت تا زمانی که با هنر خود به ما می‌پردازند، چه به وسیله تصفیه مزاج یا هر وسیله دیگری ما را لاغر کنند و چه فربه سازند، ما آنها را بی‌شک می‌پذیریم به شرط اینکه آن کارها را برای سلامت جسم ما و بهبود وضع بدش انجام دهند و همیشه بیماران را با درمان‌های خود از بیماری نجات بخشند. من یقین دارم که با چنین روشی در تعریف پزشکی، و تنها با چنین روشی می‌توانیم مدعی شویم که به تعریف درستی از پزشکی، و نیز هر هنر فرمانروایی دیگری رسیده‌ایم.

سقراط جوان - مسلم است.

بیگانه - پس الزاماً نتیجه این خواهد بود که چنین حکومتی، در بین تمام حکومت‌ها، مسلماً و منحصراً حکومت حقیقی است و در آن رئیسانی یافت می‌شوند که تنها به ظاهر دانشمند نیستند بلکه به واقع چنین‌اند، و این که با یا بی‌قانون، با یا بی‌رضایت اتباع خود حکومت می‌کنند، نادار باشند یا دارا،

آنگاه که مسئله قاعده حقیقی، در هر امری، مطرح باشد اینها هیچ‌یک نباید به حساب آیند.

سقراط جوان - البته.

بیگانه - حتی اگر به خیر و صلاح دولتشهر، با کشتن یا نفی بلد چند تن، دست به تصفیه آن بزنند، حتی اگر جمع انبوهی را چون از کندوی عسلی از قلمرو دولتشهر بیرون اندازند و آن را کوچک کنند یا گروهی را به دولتشهر آورند و آن را بزرگ‌تر سازند، تا زمانی که با دانش و داد دولتشهر را اداره و پیوسته بهتر می‌کنند باید حکومت آنها را براساس این نشانه‌ها حکومت حقیقی بشناسیم. و اما باید گفت هیچ یک از حکومت‌هایی که درباره آنها سخن می‌گوییم مشروعیت و حتی موجودیت ندارند بلکه تنها تقلیدی از حکومت حقیقی اند و اگر می‌گوییم که قوانین خوبی دارند به این سبب است که در جهت نیکی از حکومت حقیقی تقلید می‌کنند درحالی که حکومت‌های دیگر در جهت بدی از آن تقلید می‌کنند.

سقراط جوان - بیگانه، به نظر من سخنان تو درباره تمام مطالبی که گفتی درست است اما این که باید بدون قانون حکومت کرد مطلبی است که به گوش سنگین می‌آید.

بیگانه - سقراط، تو با این پرسش یک لحظه از من پیشی گرفتی. زیرا می‌خواستم از تو پرسم که آیا آن‌چه گفتم تأیید می‌کنی یا نکته‌ای نامتعارف در آنها می‌بینی. اما اکنون روشن است که آن‌چه می‌خواهیم درباره‌اش گفت‌وگو کنیم مشروعیت حکومت بی‌قانون است.

سقراط جوان - ایرادی نیست.

بیگانه - بدیهی است که قانونگذاری، تا حدودی وابسته به دانش پادشاهی است. اما کمال مطلوب نیست که قدرت از آن قانون باشد بلکه باید در دست شاه حکیم باشد. می‌دانی چرا؟

سقراط جوان - و تو، تو چه فکر می‌کنی؟

بیگانه - این که قانون هرگز نمی‌تواند دقیقاً بهترین و دادگرانه‌ترین چیزها

را برای همگان ملحوظ دارد و احکام خود را با آن سازگار کند: زیرا تفاوت‌های افراد و نیز تفاوت‌های اعمال و این واقعیت که هیچ امر انسانی، به اصطلاح تعطیل‌بردار نیست مانع از آن می‌شوند که دانش‌ها، از هر قبیل، بتوانند در هیچ زمینه، قواعد ساده‌ای وضع کنند که قابل انطباق بر همگان و در تمام زمان‌ها باشند. آیا توافق داریم؟

سقراط جوان - چگونه می‌توانیم توافق نداشته باشیم؟
بیگانه - اما می‌بینیم که قانون، گرایش به یکنواختی دارد. مانند آدم خیره‌سر و نادانی است که به هیچ‌کس اجازه نمی‌دهد کاری برخلاف او انجام دهد و یا پرسشی از او کند، حتی هنگامی که نظری جدید و بهتر از آنچه او حکم کرده به ذهن کسی برسد [...].

ب. بیگانه - این را چه می‌گویی؟ اگر می‌خواستیم هنرهایی که نام بردیم همه تابع مقرراتی باشند و رئیس منتخب از راه انتخابات یا به حکم اتفاق، بر اجرای آنها نظارت داشته باشد اما این رئیس مطلقاً به مقررات نوشته توجه نکند و به سبب سودجویی یا لطف خاص به کسی بخواهد به شیوه‌ای جز حکم آن مقررات عمل کند، اگر چه خود هیچ نداند، آیا این بدتر از مورد پیشین نخواهد بود؟

سقراط جوان - کاملاً درست است.
بیگانه - من این‌گونه فکر می‌کنم که به راستی هر کس قوانینی را که پس از تجربه‌های بسیار وضع شده، و هر ماده‌ای از آن را مردم بر پایه مشورت‌ها و ترغیب‌های مشاوران صاحب‌نظر تضمین کرده‌اند زیر پا بگذارد مرتکب خطایی صدمه‌بار بزرگ‌تر از خطای نخست می‌شود و یقیناً هر فعالیتی را بیش از آن به نابودی می‌کشاند که مقررات ممکن است چنان کنند.

سقراط جوان - طبیعی است.
بیگانه - در نتیجه، هنگامی که قوانین و مقررات نوشته در هر زمینه وضع می‌شوند، کار دیگری نیز باید انجام شود و آن اینکه هرگز نباید به یک فرد یا

یک جمع اجازه داده شود که عملی مخالف با آن انجام دهند.
سقراط جوان - درست است.

بیگانه - آیا این قوانین که توسط انسان‌های با دانشی نوشته شده در هر
زمینه‌ای تا آنجا که امکان داشته باشد مقتبس از حقیقت نیستند؟
سقراط جوان - شک نیست.

بیگانه - اما اگر به یاد داشته باشیم گفتیم که انسان دانا، مرد سیاسی
حقیقی، بیشتر بر اساس هنر خود عمل می‌کند و به هیچ وجه در کار خود
دغدغه خاطر مقررات نوشته را ندارد حتی اگر روش دیگری را بهتر از
قواعدی تشخیص دهد که خود تدوین کرده و به کسانی دور از خویش ابلاغ
نموده است.

سقراط جوان - به راستی چنین گفتیم.

بیگانه - پس هر گاه فرد یا جمعی که قوانین مدون دارند اقدامی برخلاف
آن قوانین و کاری کنند که خود آن را مرجح می‌دانند آیا آنها نیز مانند همان
مرد سیاسی عمل نکرده‌اند؟
سقراط جوان - به یقین.

بیگانه - اگر نادان‌هایی چنین کنند بی شک خواهند کوشید تا حقیقت را
تقلید کنند اما این تقلید را به شیوه بدی انجام می‌دهند. برعکس، اگر دانایان
در هنری، چنین کنند دیگر این تقلید از حقیقت نیست بلکه عین حقیقت
است، که از آن سخن رانندیم.
سقراط جوان - مطمئناً.

بیگانه - اما پیش از این توافق کردیم که هیچ جمعی توانایی فراگیری هیچ
هنری را ندارد.

آیا توافق ما پابرجا است؟

سقراط جوان - پابرجا است.

بیگانه - در این صورت اگر هنر پادشاهی وجود داشته باشد، جمع
ثروتمندان و تمامی مردم نمی‌توانند آن دانش سیاسی را فراگیرند.

سقراط جوان - چگونه امکان دارد که بتوانند؟

بیگانه - پس چنین می نماید که این گونه حکومت ها، اگر می خواهند حکومت حقیقی، حکومت فرد تنهایی را که با هنر خود حکومت می کند تقلید نمایند، اگر قوانین مدون دارند باید مراقب باشند که هرگز برخلاف مقررات نوشته و رسوم اجدادی خود کاری انجام ندهند.

سقراط جوان - بسیار نیکو گفتم.

بیگانه - هر گاه ثروتمندان اند که از چنان حکومتی تقلید می کنند ما حکومت آنها را اشرافی (اریستوکراسی) می خوانیم و اگر قوانین را رعایت نکنند حکومت خواص (اولیگارشی) می نامیم.

سقراط جوان - بدیهی است.

بیگانه - با وجود این اگر تنها یک نفر بنا به قانون فرمان می راند و از مرد دانای سیاسی تقلید می کند ما او را شاه می نامیم و بین نام های گوناگون کسی که بر اساس دانش شخص دیگری حکومت می کند که پیرو عقیده اوست، تمایزی نمی گذاریم.

سقراط جوان - قبول.

بیگانه - بدین سان حتی هنگامی که مردی واقعاً دانشمند به تنهایی حکومت می کند نام شاه به خود می گیرد و نام دیگری به او اطلاق نمی شود. در نتیجه نام هایی که امروز به حکومت ها داده می شوند به پنج کاهش یافته است. سقراط جوان - دست کم ظاهراً چنین است.

بیگانه - اما چطور! هنگامی که رئیس منحصر به فردی نه بر اساس قوانین عمل می کند نه بر پایه رسوم اما همچون مرد سیاسی دانا مدعی می شود که باید، مقدم بر قوانین نوشته، بهترین کارها را از پیش برد، در حالی که برعکس، خودسری یا نادانی الهام بخش کار تقلیدی اوست آیا در این صورت نباید چنین رئیسانی را خود کامه نامید؟

سقراط جوان - شک نیست.

آیا برای واگذاری قدرت می توان معیاری یافت

ارسطو، سیاست، کتاب سوم، فصل‌های ۱۰ تا ۱۳.

پنهان نمی‌داریم که تفسیر فصل‌های دهم تا سیزدهم کتاب سوم سیاست مسائل هول‌انگیزی پیش می‌آورد.^۱ اگر فصل‌های نهم تا دوازدهم با مشکلات لاینحل منطقی به پایان می‌رسند، زیرا ادعای هیچ‌یک از داوطلبان قدرت – توده، داراییان، نجیب‌زادگان، نیک‌تران یا خودکامگان – نمی‌تواند بدون روبه‌روشدن با مخالفت پذیرفته شود (به یک معنا این ادعاها همه موجه‌اند زیرا خصایل آنان برای وجود یا اداره درست دولت‌شهر ضرورت دارند، اما به معنایی دیگر هیچ یک ضروری نیستند)، برای این است که احتمالاً خطایی بنیادی در روش بررسی مسئله عدالت، و نیز در مسئله توزیع کمی قدرت وجود دارد. قدرت، مانند دارایی‌ها یا اموال نیست که به

۱. در اینجا ما از جهاتی نظر فرانسیس وُلف (Francis Wolff) را دنبال می‌کنیم که در مقاله‌ای با عنوان «وحدت ساختاری کتاب سوم» بیان کرده است.
(in *Aristote et la politique*, PUF, 1991, pp. 289-313.)

سادگی تقسیم‌پذیر باشد. اگر نخست چنین به نظر آید که قدرتِ حاکم را می‌توان تقسیم کرد، باز احتمال کم‌تری می‌رود که قاعده «به هر کس به اندازه X خود» (X) نمایانگر معیاری است که توزیع عدالت باید بر پایه آن نهاده شود: پارسایی، اصل و نسب، دارایی، آزادبودن... از دید جوهر دولت‌شهر موجه باشد. در واقع جوهر دولت‌شهر، هدف آن است (زندگانی کامل و خودکفا)^۱. خوب زیستن نه تنها زیستن، که خطای مشترک همه هواداران مردم‌سالاری، حکومت خواص (اولیگارشی)، یا شکل‌های دیگر حکومت است. دولت‌شهر اشتراک منافع خصوصی نیست، (آن‌گونه که طرفداران اصالت قرارداد اجتماعی، از همان زمان تأکید بر آن داشتند) تا هر کس هر اندازه سرمایه گذاشته به همان نسبت سود داشته باشد و بخواهد از آن دفاع کند. به دنبال این استدلال است که مدعیان قدرت، و پیش از همه خودکامگان که متکی به زور می‌شوند و نمونه بارز این نحوه استدلال‌اند، ادعاهای شان به جایی نمی‌رسد. تمام مدعیان قدرت به تعبیری خودکامه‌اند زیرا می‌خواهند جزء برتر آنها معیار حاکمیت باشد و به برتری مطلق تبدیل شود (اکثریت به نیروی عددی خود، داراییان به نیروی دارایی خود و غیره... متکی می‌شوند) وانگهی برخلاف «فن‌سالاری» افلاطونی که دعوی خردمندی توده را نمی‌پذیرد و معتقد است که توده دنباله‌روی عقیده‌ای، حال و هوایی، و امیالی است که سخنوران در او برمی‌انگیزند به نظر ارسطو توده در هیئت جمع از افراد، حتی از بهترین افراد برتر است و به این دلیل شایسته است که قدرتِ شورایی و قضایی، با نظارت قانون، به او واگذار شود. در واقع به طور کلی مردم روی هم برای شور و داوری، یعنی برای حاکمیت به قصد خوب زیستنِ همگان، دوراندیشی و فضیلتی بیش از یک نفر یا شماری اندک از آدمیان دارند، اگر چه اینان نیز پارسا و دوراندیش باشند. به عقیده ما در اینجا بیش‌تر یک موضوع عملی مطرح است تا بیان عقیده‌ای مردم‌سالارانه: عملاً بسیار خطرناک است که توده را از دایرهٔ افتخارات کنار بگذاریم و به این ترتیب با محروم کردنش از شهروندی به معنای دقیق آن، از او دشمن بسازیم. و اما سایر مقام‌های بالا را (که سومین درجه از رده‌بندی قدرت‌اند؛ نه قدرت شور و داوری بلکه قدرت تصمیم‌گیری) نیز نمی‌توان به استناد اصل «هر کس به اندازه X خود» تقسیم‌بندی بیش‌تری کرد به این دلیل که اگر داوطلبی به تنهایی بیش از همه دیگران X داشته باشد قدرت باید به او واگذار شود. در حالی که این تنها در مورد یک (یا چند) انسان استثنایی، یعنی خدا یا خدایانی در

بین آدمیان صدق می‌کند که تابع قانون نخواهند بود. اما چنین آدم‌هایی به حق، به‌عنوان خطرناک بودن برای حکومت مردمی (در اجرای اوستراسیسم)^۱ از شهر طرد خواهند شد. پس نتیجه اصلی این می‌شود که هیچ معیاری حاکمیت گروهی از مردم دولت‌شهر را بر تمامی شهروندان توجیه نمی‌کند. ارسطو سپس به این قضیه خواهد پرداخت: اگر قانون اساسی «مبتنی بر خواست ما» بی‌شک همان چیزی است که هدفش (زندگانی خوشبخت و پارسایانه) را به نیکوترین وجهی تحقق می‌بخشد، چنین قانونی یکی از اشکال قوانین اساسی است که با اوضاع و احوال و مردمی که برای آنها اجرا می‌شود سازگار است، و پایدار خواهد ماند. از این نظر بهترین شکل قانون اساسی، نوع مختلط آن یعنی قانونی مرکب از مردم‌سالاری و حکومت خواص (اولیگارشی) است. (و این politeia یعنی حکومت بر پایه قانون اساسی «مشروطه» است)، که تمام گروه‌های جامعه دولت‌شهر را ارضا می‌کند و «چون هیچ یک از بخش‌های مردم دولت‌شهر خواهان قانون اساسی دیگری نخواهند بود» دوام می‌یابد.

[مثن]

فصل ۱۰

اما مشکلی هست: قدرت حاکم بر دولت‌شهر در واقع قدرت کیست؟ بی‌شک یا قدرت توده است یا داراییان یا شریفان یا یک نفر که بهتر از همگان است و یا یک خودکامه. اما به نظر می‌رسد که این فرض‌ها هر یک عیبی دارند. چه عیبی؟ اگر ناداران، از آنجا که اکثریت‌اند دارایی‌های داراییان را میان خود تقسیم کنند آیا بی‌عدالتی نیست؟ به زئوس سوگند که نه، زیرا قدرت حاکم آن را عادلانه تشخیص داده است. اما اگر این را اوج بی‌عدالتی ندانیم چه چیز دیگری را بدانیم؟ از سوی دیگر، اگر تمام شهروندان را در نظر بگیریم و اکثریت تمام دارایی‌های اقلیت را بین خود تقسیم کنند بدیهی است که دولت‌شهر را به ویرانی خواهند کشاند. اما آخر این فضیلتی نیست که

۱. Ostracisme، آیینی بود در یونان باستان که بنا بر آن با نوعی نظرسنجی یا رأی‌گیری همگانی کسانی را که برای حکومت مردمی خطرناک شناخته می‌شدند، از شهر می‌رانند.

دولت‌شهری آنچه دارد خود نابود کند، و عدالت هم عامل تخریب هیچ دولت‌شهری نخواهد بود! در نتیجه بدیهی است که چنین قانونی نمی‌تواند دادگرانه باشد و اگر چنین بود اعمال حاکم خودکامه نیز دادگرانه بود. زیرا او به این دلیل خشونت می‌کند که، مانند توده، در برابر دارایان، قوی‌تر از همگان است.

اما آیا درست است که اقلیتِ دارا حکومت کند؟ لیکن اگر اینان نیز چون دیگران عمل کنند و اموال توده را از آنان برابند، آیا این دادگرانه است؟ اگر آری، پس آن مورد نیز همین حال را خواهد داشت. آشکار است که اینها همه بد و غیر عادلانه‌اند.

پس آیا شریفان باید مصدر قدرت باشند؟ در این صورت دیگران لزوماً باید محروم از افتخارات همگانی (اجتماعی) شوند [...] بنابراین آیا بهتر نیست که یک فرد، فردی از همه پارسا‌تر حکومت کند؟ اما این نیز حتی بیش از مورد پیش حکومت خاصه (اولیگارشیایی) است: کسانی که در این حالت از افتخارات اجتماعی محروم می‌شوند باز هم شمار بیش‌تری خواهند بود. شاید به نظر آید که به‌طور کلی واگذاری حاکمیت به یک نفر، نه به قانون، بد باشد زیرا ممکن است روان آن یک نفر را علایقی مسخر سازد، اما اگر قدرت به قانون داده شود، خواه قانون حاکمیت خواص، خواه حاکمیت مردم، مشکلاتی که ما با آن روبه‌رویم چه تفاوتی خواهند کرد؟ همان تفاوتی که در بالا بدان اشاره کردیم.

فصل ۱۱

آنچه راجع به سایر مدعیان قدرت حاکم است موضوع گفت‌وگوی دیگری خواهد بود. اما این که بهتر است توده حاکم باشد تا بهترین اشخاص، که شمارشان اندک است، راه‌حلی است که ظاهراً دشواری‌هایی دارد اما در عین حال بی‌شک دربردارنده حقیقت است. زیرا امکان دارد افراد متعددی، که هیچ یک مرد پارسایی هم نباشند، هنگامی که جمع می‌شوند

بہتر از کسانی باشند که دربارهٔ آنها سخن گفتیم، نه یکایک آنها بلکه همه آنها در هیئت اجتماع، همان‌گونه که خوراک‌های جمعی از غذاهایی که به هزینه یک نفر آماده می‌شوند بهترند. در یک اجتماع بزرگ هر کس فضیلتی و تدبیری دارد و هنگامی که افراد، اجتماع می‌کنند، همان‌گونه که نوعی انسان واحد به وجود می‌آورند که پاهای بسیار، دست‌های بسیار و اندام‌های حسی بسیار دارد همین وضع را از نظر اخلاقی و عقلانی نیز خواهند داشت. به همین دلیل است که جمع دربارهٔ هنر و هنرمندان داور بهتری است: در واقع گروهی یک بخش را داوری می‌کنند و گروهی بخش دیگر را و همگان، تمامی را. البته پارسایان از تک‌تک افراد جمع برترند.

به این دلیل، با این ملاحظات می‌توانیم مشکل بالا و نیز مشکلی را که می‌خواهیم مطرح سازیم، حل کنیم: آیا انسان‌های آزاد، یعنی تودهٔ شهروندان - تمام کسانی که نه ثروتی دارند و نه عنوان والایی - باید حاکم باشند؟ از سویی اگر آنها را به مشاغل مهم بگماریم خالی از خطر نخواهد بود زیرا بی‌خردی و بی‌عدالتی آنها باعث می‌شود که برخی مرتکب اعمال ناعادلانه و برخی دیگر دچار خطا شوند. اما از سوی دیگر، اگر هیچ سهمی از قدرت به آنان ندهیم کار و حشمتناکی کرده‌ایم: هنگامی که بسیاری از افراد توده محروم از افتخارات اجتماعی، و بینوا باشند ناگزیر دولت‌شهر پر از دشمنانی خواهد بود. پس تنها کاری که باید کرد شرکت دادن این اشخاص در امور شورایی و قضایی است. به همین دلیل سولون^۱ و برخی از قانونگذاران دیگر گماشتن آنها به مشاغل قضایی و نظارت بر حساب‌های مقامات را توصیه می‌کنند اما اجازه نمی‌دهند که آنها به‌طور انفرادی حکومت کنند.

درواقع هنگامی که این افراد، اجتماع کنند درک درستی از همه چیز خواهند داشت و هنگامی که با بهترین اشخاص درآمیزند برای دولت‌شهر سودمند خواهند بود همان‌گونه که اگر خوراک ناپاکی با خوراک پاک آمیخته

۱. Solon (۴۶۰-۵۵۸ پیش از میلاد)، قانونگذار و شاعر آتنی. یکی از هفت حکیم مشهور یونان.

شود مجموع آن سودمندتر از اندکی خوراک پاک خواهد بود. برعکس، آنان هر یک به تنهایی نقصان دآوری خواهند داشت [...] .

فصل ۱۲

[...] شاید چنین به نظر آید که باید مقام‌های بالا را بر اساس برتری شهروندان، برتری آنها در امور نیک، بین آنان تقسیم کرد، البته به آن شرط که در زمینه‌های دیگر هیچ تفاوتی با هم نداشته باشند و برابر شناخته شوند. زیرا عادلانه و شایسته آنست که اشخاص متفاوت چیزی متفاوت به دست آورند. اما از سوی دیگر، اگر این حقیقت داشته باشد، پیش می‌آید که رنگ پوست، اندازه قد یا هر چیز نیک دیگری از این قبیل سبب شود به کسانی که در سطحی بالا دارای آن باشند حقوق سیاسی بیشتر برسد. آیا این یک خطای چشمگیر نیست؟ و این خطا در مورد علم و استعداد‌های دیگر اشخاص آشکار است زیرا نباید از بین نی‌نوازان که از نظر هنری برابرند به آنان که از لحاظ اصل و نسب بهترند، چیز بیش‌تری داد چرا که اینان بهتر از دیگران نی نمی‌نوازند، اما به کسانی که در انجام کار خود برترند باید در آنچه مربوط به ابزار کارشان است برتری داد، [...] .

پس از آن منطقی است که اشخاص اصیل، انسان‌های آزاد، دارایان، نشان دهند که حق افتخارات اجتماعی را دارند. زیرا در دولت‌شهر انسان‌های آزاد و اشخاص معتبر باید وجود داشته باشند: هیچ دولت‌شهری نمی‌تواند تنها از بینوایانی تشکیل شود که تنها امکان بردگی دارند. اما اگر آن خصایل، گریزناپذیرند، روشن است که عدالت و سپاهیگری نیز چنین‌اند. زیرا نمی‌توان دولت‌شهری را بدون اینها اداره کرد، با این توضیح که دولت‌شهر بدون عدالت نمی‌تواند وجود داشته باشد و بدون سپاهیان به خوبی اداره نمی‌شود.

فصل ۱۳

به نظر می‌آید که برای بقای دولت‌شهر، تمام این خصایص یا برخی از آنها به

دارندگانش اجازه می‌دهد که مدعی قدرت شوند، اما برای آنکه دولت‌شهر زندگانی خوبی داشته باشد، آموزش و پارسایی، همان‌گونه که پیشتر گفتیم، امکان مدعاهای کاملاً درستی را فراهم می‌آورند. اما از آنجا که نباید اشخاص نابرابر را جز در مورد خاصی (که برابرند) برابر شناخت، و نیز نباید کسانی را که تنها در مورد معینی نابرابرند در همه چیز نابرابر دانست، قوانین اساسی که چنین حکم کنند، انحرافی‌اند. و اما پیش از این گفتیم کسانی که بر سر قدرت جدال می‌کنند، هر یک به طریقی یا به اعتباری این کار را درست انجام می‌دهند اما نه کاملاً درست. از سویی دارایان مدعی قدرت‌اند زیرا مالک بزرگ‌ترین بخش از سرزمین‌اند و سرزمین، از آن همگان است، و نیز به این دلیل که در عقد قراردادها از اعتماد بیش‌تر برخوردارند. از سوی دیگر، انسان‌های آزاد و اصیل‌زادگان نیز به همین نحو مدعی قدرت‌اند زیرا نظر به این که با هم قرابت دارند (دارندگان بهترین تبار در واقع بیش از آنان که تبار درستی ندارند شهروندان و هر کس در کشور خود تباری والا داشته باشد بدان افتخار می‌کند. وانگهی چنین به نظر می‌رسد که بهترین اشخاص، زادگان بهترین اشخاص‌اند زیرا اصالت، در والایی تبار انسان است). نیز ما می‌گوییم که پارسایی به حق موجب ادعای قدرت می‌شود زیرا به عقیده ما عدالت، یک فضیلت اجتماعی است و تمام فضایل دیگر از آن ناشی می‌شوند. اما اکثریت نیز می‌تواند، در برابر اقلیت، خواهان قدرت شود زیرا، اگر نگاهی کلی به اکثریت و اقلیت بیندازیم خواهیم دید که در مجموع، اکثریت، دارا تر و بهتر از اقلیت است. اما اگر تمام این اشخاص (یعنی مثلاً تمام آدم‌های خوب، یا تمام پولدارها، یا نجیب‌زادگان به علاوه توده شهروندان) در یک شهر بودند آیا باز هم درباره کسانی که باید مقامات بالا را داشته باشند، مجادله بود؟ عملاً در هیچ‌یک از قوانین اساسی مورد بحث راجع به تعیین کسی که باید قدرت را به دست گیرد گفت‌وگویی نشده است. در واقع این قوانین از لحاظ دارندگان قدرت حاکمیت با یکدیگر تفاوت دارند: در برخی از آنها مثلاً، قدرت در اختیار دارایان است، در برخی دیگر به دست پارسایان و به همین ترتیب در هر یک به دست

گروهی دیگر. اما مسئله ما این است که چگونه باید قدرت‌ها را توزیع کرد، هر آینه تمامی این اشخاص در یک زمان و در یک دولت‌شهر گرد آمده باشند؟ پس بدین‌سان، اگر شمار پارسایان اندک باشد مسئله را چگونه باید حل کرد؟ آیا نباید به‌شمار اندک آنها، از لحاظ نقشی که می‌خواهیم به آنها واگذاریم، توجه کنیم؟ آیا آنها می‌توانند دولت‌شهر را اداره کنند یا شمارشان آن اندازه هست که بتوانند خود به‌تنهایی دولت‌شهری تشکیل دهند؟

اما کار کسانی که در مورد افتخارات (یا امتیازات) سیاسی جدال می‌کنند مشکلی دارد. ظاهراً کسانی که به‌دلیل دارایی، خود را شایسته حاکمیت می‌دانند، مانند کسانی که اصالت خویش را دلیل آن قرار می‌دهند، سخن درستی نمی‌گویند. زیرا بدیهی است که اگر یک نفر به‌تنهایی دارا تر از همه باشد، مسلماً باید بر پایه این استنباط از عدالت بر تمام دیگران حکومت کند، و همین‌گونه است وضع کسی که از نظر اصالت تبار بر مدعیان خویش برتری داشته باشد. بی‌شک همین حالت در حکومت‌های اشرافی نیز از جهت پارسایی، پیش می‌آید. زیرا اگر کسی به‌تنهایی بهتر از دیگرانی باشد که حکومت را تشکیل داده‌اند، هر اندازه هم که پارسا باشند، باید بر پایه همان مفهوم عدالت، قدرت حکومت به او واگذار شود. در نتیجه اگر قرار باشد توده به این دلیل که قوی‌تر از آن اندک‌شماران است حاکم باشد، به محض آن که فرد یا گروهی که از یکی بیش‌تر اما اقلیت‌اند، قوی‌تر از دیگران بودند، باید آنها حاکم باشند نه توده.

نظر به این ملاحظات، بدیهی است هیچ یک از معیارهایی که گروهی با استناد به آنها، حکومت خود و تبعیت دیگران از خود را به حق و مناسب می‌دانند، درست نیست. زیرا حتی در برابر کسانی که خود را به اتکای پارسایی خویش، شایسته حاکمیت می‌دانند، درست مانند کسانی که به دلیل دارایی خویش چنین تصویری دارند، توده می‌تواند دلیل خوبی بیاورد: هیچ چیز توده را مانع نمی‌شود که گهگاه، نه یک‌ایک بلکه جمعاً بهتر از اندک‌شماران و دارا تر از آنان باشند. و امکان رفع مشکلی که برخی در این باره

پیش می‌کشند همین‌جا فراهم می‌آید: اینان می‌پرسند اگر قانونگذاری که می‌خواهد بهترین قوانین ممکن را وضع کند، هرگاه وضعیت آن‌گونه باشد که گفتیم، باید با توجه به تقدم بهترین‌ها یا اکثریت، قانون را تدوین کند. شاید لازم آید که هر چه درست باشد برگزیده شود و شاید هر چه درست است برای تمام دولت‌شهر یعنی همه شهروندان برتر باشد. و اما شهروند، به‌طور کلی کسی است که هم در موقعیت حکومت‌کننده مشارکت دارد و هم در موقعیت حکومت‌شونده. اما وضع او در هر قانون اساسی، تفاوت می‌کند. در بهترین قانون اساسی، او کسی است که می‌تواند در راه زندگانی پارسایانه، به‌شیوه‌ای اندیشیده حکومت کند و حکومت شود.

اما اگر فرد یا جمعی مرکب از افراد بسیار وجود داشته باشند که شمارشان برای تأمین کل کارکنان لازم برای اداره دولت‌شهر کفایت نکند و در همین حال از چنان کمالی برخوردار باشند که شباهتی با تمامی دیگران بر روی هم نداشته باشد، و شایستگی سیاسی آنان به‌تنهایی قابل قیاس با مجموع دیگران باشد، هر آینه متعدد باشند یا تنها یک نفر، آنان را نباید بخشی از دولت‌شهر دانست. زیرا عادلانه نیست که آنها را با آن همه نابرابری از حیث کمال و شایستگی سیاسی برابر با دیگران بدانیم. چرا که چنین انسانی همچون یک خدا است در میان انسان‌ها. از اینجا برمی‌آید که قانونگذاری لزوماً تنها مربوط به کسانی است که از لحاظ تبار و شایستگی برابر باشند. اما در مورد کسانی مانند آنان که شرح دادیم قانونی وجود ندارد زیرا آنها خود، قانون‌اند. و خنده‌آور است که بخواهیم برای آنان قانون وضع کنیم چه در این صورت آنان همان را خواهند گفت، که به گفته آنتیستن^۱، شیرها در پاسخ خرگوشانی گفتند که در اجتماعی سخن از برابری همگان رانده بودند.

۱. Antisthene (۴۴۴-۳۶۵ پیش از میلاد)، فیلسوف یونانی از شاگردان سقراط بنیانگذار مکتب

قانون به‌مثابه تنها اقتدار مشروع

روسو، گفتار دربارهٔ اقتصاد سیاسی.

اگر نظریه حاکمیت روسو بر این پایه است که آزادی قربانی امنیت نشود - برخلاف نظر حقوق‌دان‌های حقوق طبیعی مدرن - باید بتواند پاسخگوی دو مشکل بزرگ باشد: مشکل نخست مربوط به همهٔ اندیشمندان هوادار اقتدار است: چگونه قدرت را طرح‌ریزی کنیم که انقیادآور نباشد؟ و دومین مشکل، خاص روسو است و از پاسخ او به مشکل نخست ناشی می‌شود: اگر تنها پیروی از ارادهٔ عموم، که جوهر حاکمیت است و قدرت‌های عمومی را راهبری می‌کند می‌تواند سبب آزادی و مشروعیت باشد چگونه می‌توان ارادهٔ عمومی را از ارادهٔ خصوصی تمیز داد با توجه به اینکه هر جا اولی متمایل به برابری است دومی گرایش به برتری دارد. گرچه روسو با لاک موافق است و عقیده دارد که قدرت مطلق به ذات از لحاظ منشأ (آزادی و زندگی، حقوقی انتقال‌ناپذیرند)، هدف (منافع خصوصی) و طرز کار (خودرأیی) مشروع است اما راه‌حل اصیلی برای مسئلهٔ مشروعیت ارائه می‌دهد که پایه در مفهوم

خاصی - مفهوم جمهوریت - از آزادی دارد؛ می‌نویسد: «آزادی بیش از آنکه آزادی عمل اراده انسان باشد، تابع دیگری نبودن است. و نیز آزادی آن است که اراده دیگری را تابع اراده خود نسازیم»^۱. آیا می‌توان آزادی و استقلال را یکی دانست؟ که این دولت‌ستیزی (آنارشی یا وضعیت طبیعی) خواهد بود. آیا از اراده خاصی باید تبعیت کرد؟ در این صورت آزادی از دست خواهد رفت زیرا تنها یک وابستگی (به شاه یا رهبرانی) جایگزین وابستگی دیگر (به فلان یا بهمان آدم) خواهد شد که ممکن است از آن یک بدتر باشد. پس باید راه‌حلی برای این مسئله سیاسی پیدا کرد که امکان همسازی مقتضیات اقتدار و آزادی را فراهم آورد. در اینجا است که «اعجاز» قانون که مظهر اراده همگان است رخ می‌دهد، اراده‌ای که تنها به وسیله قوانین متجلی می‌شود: قانون، که از همگان ناشی می‌شود و بر همگان اعمال می‌شود نمی‌تواند به هیچ‌کس (حتی به مجریان قانون) اولویتی بدهد. انسان‌های آزاد از رئیس‌مانی فرمان می‌برند اما تابع آنها نیستند، بلکه برای پرهیز از داشتن ارباب، و تنها به این دلیل از قوانین فرمان می‌برند که منحصراً تابع قانون باشند و به اتکای قانون، تابع انسان‌هایی نشوند. این کار بی‌دشواری نیست. «قانون را فراتر از انسان شناختن مسئله‌ای سیاسی است که من آن را با چهار گوشه کردن یک دایره مقایسه می‌کنم. اگر این مسئله را حل کردید حکومتی که در نتیجه آن راه‌حل به وجود خواهد آمد حکومتی خوب و غیرمتجاوز خواهد بود. اما یقین داشته باشید که تا آن زمان هر جا خیال کنید قوانین را حاکم کرده‌اید، حکومت در دست انسان‌هاست»^۲

پس اصول کلی پایه‌گذار قدرت مشروع، در اینجا به شکل پاسخ به یک تناقض مطرح شده است: چگونه می‌توان آزادی را به وسیله متضاد آن (اقتدار) تضمین کرد؟ چگونه می‌توان مالکیت و امنیت را به وسیله متعارض‌های آنها (مالیات و خدمت سربازی اجباری) تضمین کرد؟ پاسخ این پرسش‌ها اجازه می‌دهد که، با پرهیز از سلطه ستم که در گفتار در باب منشأ و ریشه‌های نابرابری انسان‌ها به صورت «قرارداد بد» نشان داده شده، اقتدار را بنیان‌گذاریم: برابری واقعی (اخلاقی، نه طبیعی یا مادی) تنها در صورتی تضمین می‌شود که همه بلندپایگان به پیروی از قانون واداشته شوند. حمایت از همگان در صورتی تضمین می‌شود که از آزادی و اموال آنان در حد ضرورت و با هدف نگهداری از آنها، بدون زیان رساندن به آزادی و اموال دیگران چیزی کاسته شود. این اصل جمهوریت، اصلی است بنیادین: تنها این اصل است که

1. *Lettres écrites de la montagne*, VIII.

2. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, chap. I, p. 165.

می‌تواند استقلال سیاسی (زیرا اصولاً همه در تدوین قوانین شرکت دارند و هیچ‌کس وابسته به دلخواسته‌های دیگری نیست) و استقلال اخلاقی را (زیرا انسان تا پیرو قانون نباشد، آزاد نیست) تأمین کند.

باکونین^۱، در مقابل، به دلیل تقسیم‌ناپذیر بودن آزادی، که اقتدار دولت به‌عنوان دفاع از آن ضرورتاً آن را منکوب می‌سازد از حمله سخت به «استبداد بی‌رحمانه» روسو، این به ظاهر آزادی‌خواهی که به‌واقع پوشش «پیامبر دولتی آئینی» است، و روبه‌پیر^۲ جانشین برحق اوست، کوتاه نمی‌آید.^۳

[متن]

پس نخستین و مهم‌ترین ضابطه حکومت مشروع یا مردمی، یعنی حکومتی که هدفش خیر و صلاح مردم باشد، همان‌گونه که گفتیم، پیروی از اراده عمومی در تمامی امور است. اما برای پیروی از اراده عمومی باید آن را شناخت و به‌خصوص آن را از اراده خصوصی و پیش از همه از اراده خویش تمیز داد، تمیزی که همیشه بسیار دشوار است و تنها فضیلتی والا می‌تواند آن را به کفایت روشن سازد. از آنجا که برای خواستن (هر چیز) باید آزاد بود، دشواری دیگری، که کم از اولی ندارد، موضوع تضمین آزادی همگانی و اقتدار حکومت، هر دو با هم است. انسان‌ها به‌خاطر نیازهای خود به یکدیگر جامعه‌ای بزرگ تشکیل دادند و به‌علی در جامعه‌های مدنی فشرده‌تر از پیش به یکدیگر پیوستند. اگر به‌جست‌وجوی آن علل برآید به یقین جز تضمین اموال و زندگی و آزادی یکایک اعضای آن با حمایت همگانی علتی نخواهید یافت: پس چگونه می‌توان همه انسان‌ها را مجبور به دفاع از آزادی یکی از آنان کرد بی‌آنکه زبانی به آزادی دیگران وارد آید؟ و چگونه می‌توان نیازهای

۱. Mikhaïl Bakounine (۱۸۱۴ - ۱۸۷۶)، انقلابی روس. عضو بین‌الملل اول که به مخالفت با مارکس برخاست.

۲. Maximilien Robespierre (۱۷۵۸ - ۱۷۹۴)، وکیل دادگستری، سیاستمدار انقلابی فرانسوی. بنیانگذار دوران انقلابی مشهور وحشت (ترور) که خود نیز عاقبت با گونین اعدام شد.

3. Œuvres, 121, 171.

همگان را برآورد بی آنکه مالکیت خصوصی کسانی که ناگزیر به مشارکت در رفع آن نیازها می‌شوند آسیبی ببینند؟ این را با هر سفسطه‌ای رنگ آمیزی کنیم مسلم است که اگر اراده انسانی را وادار به کاری نماییم، دیگر او آزاد نیست. و اگر دیگری بتواند به مال او دست دراز کند، دیگر او مالک اموال خود نخواهد بود. این مشکل که لاینحل به نظر می‌آمد و نیز مشکل نخست، با ظریف‌ترین نهاد بشری یا بهتر بگوییم با الهام آسمانی، که به انسان آموخت تا در این جهان خاکی به فرمان‌های استوار الهی تاسی کند برطرف شد. با چه هنر باورنکردنی، به تبعیت درآوردن انسان‌ها با هدف آزادی آنها، امکان‌پذیر شد؟ چگونه صرف اموال، بازوها، و حتی زندگی اعضای جامعه در راه خدمت به دولت بدون اجبار و حتی بدون نظرخواهی از آنان میسر شد؟ چگونه خود پذیرفتند که اراده آنها زنجیر شود؟ و به‌رغم امتناع‌شان، رضایت آنها به دست آمد؟ و ناگزیرشان کرد تا خود اگر کاری کردند که خواهانش نبودند، خود را تنبیه کنند؟ چگونه شد که فرمانبرداری می‌کنند اما فرمانروایی ندارند؟ خدمتگذارند اما اربابی ندارند؟ درواقع آن‌گونه آزادند که با ظاهر فرمانبردارشان هیچ‌کس، چیزی از آزادی خود را از دست نمی‌دهد مگر آنکه امکان آسیب رساندن به آزادی دیگری را داشته باشد. این معجزه‌ها، همه کار قانون است. انسان‌ها، عدالت و آزادی را تنها مدیون قانون‌اند. قانون، ابزار رستگاری اراده همگانی است، ابزاری که برابری طبیعی انسان‌ها را، از نظر حقوقی پایه می‌گذارد. ندای آسمانی است که رهنمون‌های خرد همگانی را به تمامی شهروندان ابلاغ می‌کند و عمل براساس داورهای خود و تعارض نداشتن با خویشان را به آنان می‌آموزد. رئیس‌ان نیز باید به هنگام فرماندهی تنها از زبان قانون سخن گویند. زیرا به محض آنکه کسی بدون مجوز قانون بخواهد دیگری را به اطاعت از اراده خود وادارد از قلمرو حقوق مدنی بیرون می‌رود و در حالت طبیعی محض قرار می‌گیرد که در آن وضع، فرمانبرداری جز به حکم ضرورت برقرار نیست.

در برتری حکومت پادشاهی

منتسکیو، در باب روح قوانین، کتاب پنجم، فصل ۱۱.^۱

اصالت نوع‌شناسی سیاسی در کتاب روح قوانین اساساً در تغییر معیار آن است: سنت بر این بود که انواع حکومت را بنابر شمار دارندگان قدرت و هدف آنها تشخیص می‌دادند. اما منتسکیو معیار شمار آنان را اهمیت درجه دوم داد. او به شیوه عمل قدرت و نیز به علایق مسلطی که شرایط وجودی نظام‌های حکومتی اند تکیه می‌کند. آنگاه دیگر دیدگاه ما مبتنی بر پویایی خواهد بود نه آماری: «تفاوت بین ماهیت و رکن اصلی حکومت در این است که ماهیت آن چگونگی اش را نشان می‌دهد و رکن اصلی آن کارکردش را. یکی ساختار خاص آن و دیگری علایق انسانی است، که آن را به حرکت وامی‌دارند»^۲. و اما منتسکیو، پس از آنکه چگونگی تناسب قوانین و رکن

۱. *De l'esprit des lois*، این کتاب سالیان بسیار درازی پیش ازین با عنوان «روح‌القوانین» به فارسی ترجمه شده است.

2. III, I. p. 143.

اصلی حکومت در هر شکلی از آن را نشان داد (زکن اصلی در حکومت جمهوری که حاکمیت با مردم است پارسایی، در حکومت پادشاهی که تنها یک نفر بنا بر قوانین اساسی حکومت می‌کند افتخار، و در حکومت استبدادی که باز هم یک نفر اما بدون قاعده و قانون حکومت می‌کند ترس است.)، به اثبات مزیت حکومت پادشاهی بر حکومت‌های جمهوری و استبدادی در کشورهای متجدد می‌پردازد. برتری پادشاهی بر جمهوری بی‌شک در سرعت عمل آن است: این سرعت عمل برای آزادی زیانبخش نخواهد بود زیرا آهستگی تشریفات قضایی که مانع خودرایی و هوسبازی است آن را تعدیل می‌کند. پادشاهی بر استبداد نیز، که آن هم حکومت فردی است اما اعتدال و سازماندهی و مشروعیت ندارد، مرجح است. این استدلال به یک معنا در نگاه نخست با استدلال افلاطون در کتاب‌های هشتم و نهم جمهوری تفاوت ندارد: خودکامگی بدترین نظام‌های حکومتی است و شخص خودکامه از هر انسانی برده‌تر و بدبخت‌تر و همیشه در معرض خطر شورش اتباع خود است و در وحشت مدام از خودکامه‌گشی زندگی می‌کند. اما منتسکیو از این فراتر می‌رود. او با دفاع از هیئت‌های میانی، ثبات پادشاهی را مطرح می‌کند، که با ناپایداری بنیانی استبداد متعارض و از آن برتر است. شاه به دلیل وجود برخی طبقات یا رده‌های اجتماعی (نجیب‌زادگان، روحانیون) و «منبع قانون‌ها»ی خود - شورای شهر پاریس - از حدودی که قوانین اساسی کشور برای قدرت او برقرار کرده‌اند تجاوز نمی‌کند. این شخصیت‌های خردمند که دارای اقتدار معنوی و اخلاقی‌اند به‌مثابه «حایلی» بین شه‌ریار و مردم به کار می‌روند. تناقضی که در این جا دیده می‌شود ظاهری است: باید معلوم باشد که اقتدار مطلق، معادل ناتوانی است، و قدرت تنها با میانه‌روی، جلب اطمینان می‌کند. ضرورت حیاتی وجود ضد قدرت‌ها (تریبون‌ها^۱ در ژم، مجلس، شهرها و شهرستان‌ها در فرانسه)، که «تابع و مستقل» و «کانال‌هایی برای جریان قدرت»‌اند، از اینجا ناشی می‌شود^۲. اینها، به انگیزه افتخار، فرمانبرداری «به افراط» در نظام استبدادی را تعدیل می‌کنند که در آن، و در دولت لویاتانی^۳ هابز، «انسان

۱. Tribun (به لاتینی Tribunus)، نام دو گروه بلندپایگان رومی، یکی نظامی و دیگری مردمی (Plèbe)، که این دومی‌ها مدافعان سرسخت سیاسی توده مردم بودند و حق و نوبی داشتند که نادیده گرفتن آن امکان نداشت.

2. II. IV, p. 139.

۳. Levithan. نام یکی از آثار هابز است که در آن ماده‌گرایی مطلق و حکومت به شیوه استبدادی را توصیه می‌کند.

آفریده‌ای است که از هر آفریده‌ای که خود بخواهد فرمان می‌برد^۱ به این ترتیب مفهوم دفاع از حاکمیت محدود، حتی از لحاظ سودمندی آن برای شاه روشن می‌شود.

[متن]

حکومت پادشاهی مزیت بزرگی بر استبداد دارد. از آنجا که در حاکمیت شهریار، طبقات و رده‌های اجتماعی بسیاری وجود دارند که متکی به قانون اساسی‌اند دولت باثبات‌تر، قانون اساسی تزلزل ناپذیرتر، و حاکمان اطمینان بخش‌ترند.

سیرون عقیده دارد که برپایی تریبون‌ها در ژم، جمهوری را تحکیم کرد. او می‌گوید: «درواقع نیروی مردمی که رئیس نداشته باشند ترسناک‌تر است. رئیس احساس می‌کند که قضایا در هر حال به او مربوط می‌شود، پس به آنها می‌اندیشد: اما ملت مطلقاً نمی‌داند که شتابزده به کجا می‌رود» این تأمل را می‌توان در یک دولت استبدادی نیز، که در حقیقت دولتی بی‌تریبون است صادق دانست. اما پادشاهی، نظامی است که مردم به نحوی در آن تریبون‌هایی دارند.

عملاً همه جا می‌بینیم که در حرکت‌های حکومت استبدادی، مردم که خود رهبری خود را به عهده دارند همیشه کارها را تا آنجا که بتوانند به جای باریک می‌کشند و بی‌نظمی‌هایی در نهایت شدت به وجود می‌آورند: در عوض، در نظام‌های پادشاهی بسیار کم پیش می‌آید که کاری به افراط کشیده شود. رئیس‌ان از وضع خویش بیم دارند و می‌ترسند که به حال خود رها شوند. قدرت‌های میانی وابسته مایل نیستند که مردم زیاده از حد دست بالا را داشته باشند. بسیار نادر است که گروه‌های دولتی همه فاسد باشند. شهریار به آنها وابسته است. شورشیانی که نه قصد سرنگونی دولت و نه امید آن را دارند، نمی‌خواهند و نمی‌توانند شهریار را سرنگون کنند.

در این هنگامه، اشخاص خردمند و مقتدر میانه را می‌گیرند و آنگاه راه اعتدال پیش گرفته می‌شود و همگان به اصلاح خود می‌پردازند. قوانین قوت اجرایی خود را باز می‌یابند و به اجرا گذاشته می‌شوند.

این‌گونه است که سراسر تاریخ ما پر از جنگ‌های داخلی، بدون انقلاب و سراسر تاریخ کشورهای استبدادی پر از انقلاب، بدون جنگ‌های داخلی است. کسانی که تاریخ جنگ‌های داخلی چند کشور را نوشته‌اند، همان‌هایی که آن جنگ‌ها را برافروخته‌اند، به خوبی ثابت می‌کنند که وقتی شهریان قدرتی به برخی از رده‌های اجتماع در ازای خدمات آنان می‌دهند باید بسیار کم به آنان مشکوک باشند، زیرا آنها، همیشه حتی در وضعیت بلا تکلیفی نیز تمایل به اجرای قوانین و تکالیف خویش داشته‌اند و اغلب بیش از آنکه به شور و شتاب اخلاگران یاری دهند آن را به تأخیر انداخته‌اند.

کاردینال ریشلیو^۱ شاید چون فکر می‌کرد زیاده از حد رده‌های گوناگون کشور را خفیف کرده برای حمایت از دولت، به فضایل شهریان و وزیرانش توسل جست و از آنان چیزهایی خواست که درحقیقت تنها یک فرشته می‌تواند آن اندازه دقت نظر، روشن بینی، استواری، و نیز آن اندازه شناخت داشته باشد. و دشوار است که به خود وعده دهیم از اینک تا برچیده شدن نظام‌های پادشاهی، ممکن است شهرداری و وزیرانی این‌گونه وجود داشته باشند.

چون مردمانی که با نظمی درست زندگی می‌کنند خوشبخت‌تر از کسانی هستند که بدون قاعده‌ای و بدون رئیسی در جنگل‌ها سرگردان‌اند، شاهان نیز که موافق قوانین بنیادین کشور خویش زندگی می‌کنند خوشبخت‌تر از شهریان مستبدی‌اند که هیچ چیز برای آرامش قلب‌های مردمان خود، و حتی قلب خویش ندارند.

۱. Cardinal de Richelieu (۱۵۸۵-۱۶۴۲)، روحانی مسیحی، سیاستمدار فرانسوی که به ریاست شورای پادشاهی وزیران آن کشور رسید و اقدامات اجتماعی و سیاسی مهمی انجام داد.

نیروی ناتوانان

نیچه، تبارشناسی اخلاق، رساله سوم.

نیروی ناتوانان، قدرت بیمارگونه ناشی از نفرت آنان، در این است که ویروس احساس گناه را با تسری عذاب وجدان، به تندرستان سرایت می‌دهند تا آنان نیز نیازمند خدمت کشیشان شوند، کشیشانی که حاکمان سرزمین دردکشان‌اند: «بیماران بزرگ‌ترین خطر برای تندرستان‌اند؛ علت بدبختی‌های نیرومندان، ناتوان‌ترینان‌اند نه نیرومندترینان.» نظریه‌ای که در پشت این اتهام شدید عنوان می‌شود در واقع پایه در تعارض انسان‌گروه‌گرا (منفعل، مدافع، عامی) و انسان تنها (پویا، مهاجم، شریف) دارد. اما باید دقت کرد: این برش در بشریت به وسیله نیچه - که «غلو در فاصله» است - زیست‌شناختی نیست بلکه ریخت‌شناختی (یا نوع‌شناختی) است. تضاد بین نژاد گروه‌گرا که گرایش به هم‌نواختی و هم‌سطحی دارد و انسان‌های استثنایی، «تنهایان بزرگ»، از این لحاظ متکی به تمایز اساسی‌تر بین دوگونه قدرت است: یکی قدرت پویا که تا رسیدن به هدف پیش می‌تازد و دیگری قدرت بازدارنده (یا انفعالی)

که برای زندگی‌اش علیه خویش می‌ستیزد و پیوسته در پی جداساختن نیروی پویایی انسان از چیزی است که توان انجامش را دارد. اما، و این نکته اصلی در متن انتخابی ما است، این نیروی بازدارنده را نیز می‌توان از دو زاویه دید: مثلاً بیماری را، که گرچه انسان را از آن‌چه می‌تواند انجام دهد باز می‌دارد، اما شکل جدیدی از قدرت، اراده قدرت دلهره‌انگیزی به وجود می‌آورد که هم خطرناک و هم ستودنی است. وانگهی این دوسویگی نیروهای بازدارنده، ترجمان دوگانگی شخص نیچه است: او که زنان، بردگان و کشیشان ریاضت‌کش را خوار می‌شمارد، در جای دیگر نیزنگ حیرت‌آور قدرت اراده را می‌ستاید، قدرتی که با استراتژی خود، سرانجام به پیروزی ناتوانان بر توانایان می‌انجامد. در کتاب *تبارشناسی اخلاق* به ویژه شیوه عمل برده یعنی انسان کین توز بررسی می‌شود که سرانجام، با ابداع مفاهیم وجدان، تقصیر و توجیه، دین و مسئولیت، آدمی اخلاقی می‌شود. و این همه وجود اشخاصی را که در فردیت خود متکی به خویش و خود قانون خویش‌اند زهرآگین می‌کند. بدین‌سان صورتک عدالت ارادی - برابری حقوق - که چون سلاح ناتوانان و بی‌قدرتان است، که می‌خواهند شادی انسان پویا را درهم ریزند و در جامه ایدئولوژی به زندگانی هجوم می‌برند، کنار زده می‌شود. این سلاح چنان حيله‌گرانه است که همیشه روح انتقام به یاری آن از رودرویی واقعی می‌گریزد. تعبیر نیچه از انحطاط (از دید نیچه، سوسیالیسم نمونه بارز آن است) به او اجازه می‌دهد تا در یک معنا، پیشاپیش چیزی را مطرح کند که سپس در جهت مخالف (a contrario) اصل اشرافی «سیاست بزرگ» (سلسله مراتب و گزینش) نامیده خواهد شد و عبارت خواهد بود از اراده توانمندی که اراده قدرت نباشد. حکومتی که با سلطه تفاوت داشته باشد - زیرا این همان چیزی است که بردگان خواهان آن‌اند. «اربابان آینده زمین» جز با نفوذ غیرمستقیم بر انسان‌ها، و تنها با قدرت آفرینش، و راهبری انسان‌ها به سوی هدفی که آگاه از آن نیستند، خواهند توانست حکومت کنند، حکومتی سزارگونه که خشونت‌آمیز نیست، خودکامگی هنرمند است، تجلی اراده توانمندی است که بشریت را شکل می‌دهد و هیچ شباهتی با استراتژی منحن سلطه‌گری، که همساز با اراده نیستی است، نخواهد داشت.

[متن]

در قلمرو تحقیر خویش، قلمروی که به‌راستی مرداب‌زار است هر علف هرزی، هر گیاه زهرآگینی، همه کوچک و پنهان و حيله‌گر و بی‌مزه، می‌رویند.

آنجا حشرات نفرت و کینه می‌لولند. تعفنِ گزافه‌گویی و اقرار نکردن هوا را آلوده است، آنجا پیوسته‌تار شیطانی‌ترین دسیسه‌ها تنیده می‌شود، دسیسه‌هایی دردناک بر ضد انسان‌های فاتح و پیروزمند. در آنجا دیدنِ فاتح، نفرت برمی‌انگیزد. و چه هنرمندانه دروغی برای گریز از اعتراف به آن نفرت! چه سخنان پرطمطراقی و چه تظاهرهایی، چه هنرمندانه و «در کمال صداقت» افتراهایی! چه گفتارهای فصیح و اصیلی از دهان این شکست‌خوردگان بیرون می‌آید! چه خلوص شهدآگین و نرم و فروتنانه‌ای از چشمان‌شان می‌تراود! به‌راستی خواست اینان چیست؟ دست‌کم می‌خواهند مظهر عدالت، عشق، حکمت، و برتری باشند. این است خواست آن «فروستان» و بیماران! و این خواست، چه آدمی را چالاک می‌سازد! به‌ویژه چالاکِ سکه‌سازان قلب را ستایش کنیم که با آن، مهر پارسایی بدلی می‌زنند. حتی برای صدای آن، با طلایی که طنین پارسایی دارد! شک نکنیم که ناتوانان و بیمارانِ درمان‌ناپذیر، پارسایی را این‌گونه از آن خود می‌دانند و می‌گویند: «ما نیکانیم، دادگرانیم. تنها ماییم که نیت نیکو داریم». اینان به‌مثابه سرزنش‌هایی جاندار، همچون ملامت‌هایی در حق انسان، بین ما سرگردان‌اند چنان‌که گویی تندرستی، شادی، نیرومندی، سرفرازی و قوی‌بودن به ذات، عیب است و روزی باید سزایش را به تلخی بدهیم: اما آنان آماده‌اند کار را به پایان رسانند، آماده‌اند تا سزا دهند گویی تشنه‌دژخیم‌شدن‌اند! [...] اراده‌ بیماران، برای آن که مظهر هرگونه برتری باشند، غریزه آنان برای کژروی‌هایی که به سرکوب تندرستان انجامد، اراده‌توانمندی که همه جا دیده می‌شود، تنها از آن ناتوانان است! به‌ویژه زن بیمار، که هیچ‌کس در سلطه و ستم و سرکوب، از او پیشی نخواهد گرفت. زن بیمار برای رسیدن به هدف از هیچ کار روی‌گردان نیست. هر چیز را که در ژرفنای زمین مدفون است، زنده یا مرده، از خاک بیرون می‌کشد. (بوگوها^۱ می‌گویند: «زن، گفتار است».) نگاهی

به پشت صحنه یک خانواده، یک رسته، یا هر اجتماع دیگری بیندازیم: همه جا جنگ بیماران با تندرستان را خواهیم دید، جنگی اغلب در سکوت، با زهرهایی خُرد، با سخنانی درشت، با خود را شهید نشان دادن، اما گاه نیز با ریای بیماران و تقلای پرهیاهوی جنگجویان که بازی «خشم بزرگوارانه» را بسیار دوست دارند.

مردم‌سالاری همچون جایی خالی از قدرت

لوفور^۱، اختراع مردم‌سالاری.

مردم‌سالاری، همچون مکانی خالی از قدرت، مکانی نامتینن، و بدون قواعدی والا تصویری است که کلود لوفور در برابر نظام پادشاهی می‌گذارد، نظامی که در آن چهره مقدس جانشین مسیح، قانون زنده، و جایگزین عدالت الاهی. تجسم اتحاد قدرت و دانایی بود. خودمختاری جدید قلمروهای اقتصادی، قضایی، علمی و زیباشناسی، نقص نمادین مردم‌سالاری را با خود می‌آورد. در نتیجه این خطر پیش می‌آید که دعوت به اتحادی صورت گیرد فراتر از تقسیم‌بندی‌های جامعه مدنی و تعارض موجود بین قدرت مردم (اساس مشروعیت) و قدرت شخصی (که مجریان اقتدار همگانی نمی‌توانند مدعی آن باشند) در حکومت مردم‌سالاری، و لذا از رئیس تمام‌خواهی که مدعی بی‌طرفی در مبارزه بین منافع گوناگون است و خود را تجسم نمادین جامعه معرفی می‌کند دعوت به کار شود. لوفور برخلاف نظریه مارکسیستی،

۱. Claude lefort (متولد ۱۹۲۴)، فیلسوف معاصر فرانسوی.

مدعی است که دولت نوین فرآوردهٔ جامعه سرمایه‌داری (کاپیتالیسم) نیست، اما شرایط توسعه آن را فراهم آورده است. نقش آن تا حد نماد یا ابزاری در خدمت نیروهای اجتماعی موجود از پیش، کاهش نیافته، و ابعاد نمادینی دارد که در نبود شاه، تنها شکل‌گیری و هم‌پیوندی جامعهٔ مدنی را میسر می‌سازد.

[متن]

(آ) [...] تا هنگامی که در تعریف دولت به‌عنوان عنصری از جامعه اکتفا می‌شود که وجه ممیز آن اجرای نقش‌هایی به‌سود همگان است ناگزیر از دو روایت باید یکی را برگزید: به روایت نخست، دولت تنها از برخی جهات از جامعه جدا است و نیروی آن کلاً وابسته به طبقهٔ حاکم و تنها وظیفه‌اش تضمین شرایط کارکرد نظامی اقتصادی است که منطق خاص خود را دارد؛ در عین حال هویت جمعی و مشترک را معتبر می‌شناسد و منافع خصوصی گروه‌های بهره‌مند از نظام سرمایه‌داری را منافع همگانی جلوه می‌دهد. به روایت دوم، دولت می‌تواند با پشتیبانی نیروهای مردمی، بالاتر از گروه‌ها جای گیرد و بدین‌سان بیش از پیش از جامعه جدایی‌ناپذیر و به‌راستی نمایانگر منافع همگان شود که منافع خصوصی نیز مستحیل در آن‌اند. در این صورت دولت، عنصر مهم جامعه خواهد بود که دربارهٔ تمام امور مربوط به کل جامعه تصمیم می‌گیرد و با آن یکی می‌شود. این دو روایت، که روایت‌های دولت بورژوازی و دولت سوسیالیستی‌اند، اجازه شناخت ماهیت قدرت سیاسی و پویایی خاص دستگاه اداری دولت را نمی‌دهند. در درجه نخست مفهوم تحولی که منشأ مردم‌سالاری نوین است درست شناخته نمی‌شود: و آن برپایی قدرتی است با حقوق محدود به‌گونه‌ای که حد آن، بیرون از قلمرو سیاست (در معنای محدود، معنای قراردادی عبارت) عرصه‌های اقتصادی، حقوقی، فرهنگی، علمی و زیباشناسی است که هر یک از قواعد ویژه خود پیروی می‌کنند. و این رخدادی است که تأثیر نهایی آن جدایی جامعهٔ مدنی از دولت خواهد بود. و اما اگر درست ارزیابی کنیم باید نظریهٔ حاکم بر تعبیر

مارکسیستی قدرت را وارونه سازیم و بپذیریم که دولت نوین فرآورده سرمایه‌داری نیست اما با تضمین امکان روابط تولیدی و مبادلات نسبتاً مستقل، شرایط پیشرفت و توسعه آن را فراهم آورده است. به‌ویژه باید خصلت نمادین قدرت را پذیرفت و نقش آن را به عضو یا ابزاری در خدمت نیروهای اجتماعی، که از پیش وجود داشته‌اند، کاهش نداد. در غیر این صورت معلوم نیست که محدودیت قلمرو سیاسی همراه با شکل نوینی از مشروعیت، نه تنها مشروعیت قدرت بلکه مشروعیت روابط اجتماعی به معنای درست آن باشد. پایه مشروعیت قدرت، مردم‌اند، اما تصویر مکانی خالی، غیرقابل اشغال، که مجریان اقتدار همگانی نتوانند مدعی تصرف آن شوند، به تصویر حاکمیت مردم پیوند خورده است. مردم‌سالاری این دو اصل متضاد را به یکدیگر ربط می‌دهد: یکی آنکه قدرت از مردم ناشی می‌شود، دوم آنکه قدرت از آن هیچ‌کس نیست. اما مردم‌سالاری با همین تضاد به حیات خود ادامه می‌دهد: هر آینه این تضاد حل شود یا حل شده باشد از هم خواهد پاشید یا دیگر از هم پاشیده است. اگر جای قدرت نه‌تنها به شکل نمادین بلکه به‌واقع خالی باشد دیگر کسانی که قدرت را اعمال می‌کنند آدم‌های بی‌اهمیتی شناخته خواهند شد که چون نقش‌بازانی در خدمت منافع خصوصی‌اند و به همین سبب مشروعیت آنها در سراسر گستره اجتماع روبه زوال خواهد رفت. گروه‌ها، افراد، و بخش‌های مختلف فعالیت، به شتاب خصوصی خواهند شد: همه می‌خواهند به منافع فردی یا صنفی خود اولویت دهند. سرانجام دیگر جامعه مدنی وجود نخواهد داشت. اما اگر چهره‌ای از مردم فعالیت یابد، اگر حزبی مدعی همسانی با مردم شود و قدرت را در پوشش این همسانی به‌دست آورد، این جا دیگر حتی اصل تمایز دولت-جامعه، اصل متفاوت‌بودن قواعد حاکم بر روابط انسان‌ها، حتی شکل‌های گوناگون زندگی، باورها و عقاید، و اگر عمیق‌تر شویم اصل تمایز بین امور مربوط به نظام قدرت، نظام قانون، و نظام شناخت زیر پا گذاشته خواهد شد. و آنگاه درهم‌آمیختگی سیاسی، اقتصادی، حقوقی و فرهنگی

پیش می‌آید که پدیده‌ای دقیقاً شاخص حکومت‌های تمام‌خواه است. ما انقلاب مردم‌سالاری نوین را از روی این تحول می‌شناسیم که قدرتی وابسته به یک گروه یا یک جمع وجود ندارد. قدرت همچون مکانی خالی است و کسانی که آن را در دست دارند مردمی معمولی‌اند که موقتاً آن مکان را اشغال کرده‌اند یا با زور و حيله در آن استقرار یافته‌اند. هیچ قانونی نمی‌تواند ثبات داشته باشد و گزاره‌هایش با ایراد و اعتراض روبه‌رو نشود و پایه‌های آن زیر سؤال نرود [...] آن‌چه با مردم‌سالاری پیش می‌آید جامعه‌ای است آن‌گونه که باید، جامعه‌ای کاملاً انسانی، اما جامعه‌ای در عین حال از نوع خاص خود (Sui generis) که ماهیت ویژه آن شناختی عینی می‌خواهد. و این به سبب از بین رفتن کانون پادشاهی مشروعیت، و نیز برچیده شدن بساط هیئت‌های اجتماعی، فضایی است از نظر حقوقی همگون و در حد بالای دانایی و توانایی؛ دولتی است همه‌چیزدان و همه‌کار توان، دولتی که هم بی‌نام و هم به گفتهٔ توکویل^۱ قیم همگان است. و نیز بدان سبب که نابرابری را، درون مرزهای برابری شرایط دارد، واپسین داوری دربارهٔ نیک و بد، درست و خطا، عادی و غیرعادی، با توده خواهد بود که تجسم عقیده حاکم است. سرانجام چیزی که سر برمی‌آورد چهره مردمی است که مردم به نظر می‌آیند اما باید پذیرفت که به نحوی شگفت‌انگیز همیشه مصمم شدن و فعلیت یافتن آنان در هیئت مردمی واحد امکان‌پذیر است.

از این دیدگاه، آیا حکومت تمام‌خواه (توتالیتریسم) پاسخ مسائل زائیده مردم‌سالاری و راه‌حلی برای تناقض‌های آن نیست؟ [...] باید به این نکته بازگردم که به نظر من آن‌چه در پشت تناقض‌های مردم‌سالاری نهفته جایگاه قدرت است زیرا قدرت، آن‌گونه که در مهمل‌بافی‌های این زمان تکرار می‌شود، تنها وسیلهٔ سلطه‌گری نیست بلکه مرجع مشروعیت و هویت است. پس گرچه به نظر می‌آید که از شهریار جدا شده، گرچه دیگر از آن شخص

۱. Charles Tocquville (۱۸۰۵ - ۱۸۵۹): نویسنده و سیاستمدار فرانسوی.

معینی نیست، گرچه، تکرار می‌کنم، به کانونی ناپیدا - یعنی مردم - وابسته است با این همه امکان دارد که نقش نمادین آن از بین برود و هنگامی که ستیزه‌ها شدت گرفت و جامعه را تا حد از هم‌پاشی پیش‌برد به سطح نمایانگرهای اجتماعی واقعی یا محتمل سقوط کند. قدرت سیاسی محدود و محلی در جامعه، درحالی که خود بنیانگذار وضعیت‌های خاص است، در خطر غرق‌شدن در همان وضعیت‌ها و برانگیختن احساس حقارت است که ماکیاوول آن را بدتر از احساس کینه می‌دانست، مانند کسانی که دارای قدرت‌اند یا آرزوی آن را دارند و در معرض این خطرند که به صورت فرد یا گروهی درآیند که تنها به ارضای خواسته‌های خویش می‌پردازند. حکومت تمام‌خواه، وضعی به وجود می‌آورد که از این خطر جلوگیری کند و در راه پیوند مجدد جامعه و قدرت، از بین بردن جناح‌بندی‌ها، رفع تردیدهای محل تجربه مردم‌سالاری تلاش می‌کند. اما این تلاش که من تنها گوشه‌ای از آن را توانستم نشان دهم خود منشأ مردم‌سالار دارد، و مفهوم ملت واحد، مفهوم جامعه‌ای خودآگاه و شفاف و همگون، مفهوم عقاید توده که لزوماً حاکمیت دارد، و نیز مفهوم دولت قیم را به کمال می‌رساند.

سپس باز مردم‌سالاری و ضد آن درهم می‌آمیزند. آیا لازم است تصریح کنم که هر چه باز ساخته شود همان چیزی نیست که سابق بوده و از هم پاشیده است؟ جسم مسیح، تصویری بود که آگاهی جامعه پادشاهی پیش از این، تکیه بر آن داشت. اندیشه جدایی پیدا و ناپیدا، اندیشه دوگانگی میرا و نامیرا، اندیشه میانجی‌گری، اندیشه آفرینشی که در آن تفاوت آفریده و آفریننده از بین می‌رود و باز ایجاد می‌شود، اندیشه وحدت جسمانی و تمایز سر از اندام‌های دیگر به شدت در آن وجود داشت. شهریار، رکن اصلی قدرت، رکن اصلی قانون، رکن اصلی دانایی همه را در خود داشت، اما فرض بر این بود که او خود از قدرتی برتر فرمان می‌برد؛ هم خود را فارغ از قوانین می‌دانست و هم تابع آن. پدر و پسر (اب و ابن) عدالت بود. حکمت داشت اما از خرد پیروی می‌کرد. در قرون وسطا می‌گفتند فراتر و فرورتر از خود است.

«من حاکم» (egocrate)، یا جانشینانش، یعنی رهبران بوروکرات چنین نیستند. «من حاکم» با خود هم‌نوا است چنان‌که بنا بر فرض، جامعه با خود هم‌نوا است. تحلیل غیرممکن سر در بدن مانند تحلیل غیرممکن بدن در سر شکل می‌گیرد. دیگر جاذبه کل، سوا از جاذبه اجزایش نیست. ساختار زنده دیرینه که از میان رفت در فضای بسته و یک شکل حکومت تمام‌خواه، غریزه مرگ زنجیر می‌گسلد.

III

چرا باید فرمان بُرد؟
ریشه‌ها و هدف‌های قدرت

قدرت‌ها همه از خداست

سن پُل^۱، نامه به رومیان، کتاب مقدس.

انسانِ مخلوع که قادر به حکومت بر خویش و تبعیت از قانون طبیعی حک شده در او نیست نیاز به پیروی از قدرتی دارد که او را هدایت کند و به کیفر برساند. و این نتیجه گناه نخستین اوست: سلطه، بردگی، فقر، همه آن چیزهایی که در سرزمین خدا ملغی است اکنون مشروع و حتی، به یک معنا خواست خداوند است: هر قدرتی – حتی قدرت یک خودکامه – از خداست، خدایی که راه‌های رسیدن به او نفوذناپذیر است. پس شایسته است که از قدرت‌ها تبعیت کنیم نه تنها از ترس مجازات بلکه به حکم وجدان، به ضرورت مذهبی. سن اوگوستین^۲ بر این نکته اصرار می‌ورزد و پاسخ

۱. Saint Paul (۵ تا ۱۵ پس از میلاد – ۶۲ تا ۶۷ پس از میلاد)، از قدیسان و شریعت‌گذاران مسیحیت که او را در ردیف دوازده حواری مسیح می‌دانند و حواری‌اش می‌نامند.
 ۲. Saint Augustin (۳۵۴ – ۴۳۰ میلادی)، از آباء کلیسای کاتولیکی.

مسیح به فاریسیان^۱ را یادآور می‌شود که گفت: آن‌چه را که از آن سزار است به سزار دهید؛ به این معنا که حتی از اربابان بی‌دین و بدکار (مانند نرون^۲ و ژولین^۳ مرتد) فرمان برید؛ و آن‌چه را که از خداست به خدا دهید: این فرمانبرداری تا آنجا بایسته است که با هدف‌های قدرت ملازمه داشته باشد و اگر امپراتور از مسیحیان بخواهد که برخلاف قوانین الاهی عملی انجام دهند اینان باید در برابر او به مقاومت منفی پردازند. در اینجا تعبیرهای گوناگونی از اصل «قدرتی نیست که از خدا نباشد»^۴ می‌شود. از جمله به عقیده سن توماس^۵ قدرت باید طبیعی باشد (نه طبیعی فاسد)، و باید ضروری باشد نه همچون شفای گناهکاری یا جزای گناهی بلکه چون قدرت می‌تواند کثرت را به وحدت تبدیل کند و اجتماع سیاسی به وجود آورد.

بدین‌سان می‌توان گفت که اگر قدرت به‌طور ذهنی (in abstracto) از خداست (و در فلان یا بهمان شخص تجسم می‌یابد)، به‌طور عینی (in concreto) نهادی انسانی است نه دقیقاً از حقوق الاهی: همه قدرت‌ها از خداست اما به‌وسیله مردم، به‌وسیله اجتماع انسان‌ها که در آخرین تحلیل سرچشمه قدرت است ایجاد می‌شود، و شاه پارسا و وظیفه اجرای عدالت را به‌عهده می‌گیرد تا قدرت خود را تعدیل کند و از حاکم خودکامه متمایز شود.

[متن]

۱۳. همه باید از اقتدار حاکم پیروی کنند. زیرا هیچ اقتداری نیست که از خدا نباشد و هر اقتداری که وجود دارد خدا به‌وجود آورده است، چنان‌که اگر کسی در برابر اقتدار ایستادگی کند علیه نظام مستقر به‌وسیله خدا شوریده است. و شورشیان به‌وسیله خود، محکوم خواهند شد. در واقع انسان هنگامی

۱. فرقه‌ای از یهودیان معاصر مسیح که سابقه آنها به دو قرن پیش از میلاد می‌رسید و در اعتقادات مذهبی خود متعصب شدید بودند.

۲. Neron، امپراتور ستمگر رم که حتی نزدیکان خود (از جمله همسر و مادرش) را کشت (۳۷-۶۸ میلادی).

۳. Julien l'Apostat، امپراتور رم شرقی که از مسیحیت برگشت و به ترویج دین چندخدایی قدیم پرداخت. او در جنگ با ایرانیان کشته شد.

4. Non est potestas nisi a deo.

۵. Saint Thomas d'Aquin (۱۲۲۵-۱۲۷۴)، دین‌پژوه و فیلسوف ایتالیایی.

که کار بدی می‌کند باید از مقامات بیم داشته باشد نه وقتی که کار نیک می‌کند. آیا می‌خواهی از اقتدار بیم داشته باشی؟ کار خوب کن، ستوده هم می‌شوی. زیرا اقتدار، ابزار خداست برای هدایت تو به نیکی، اما اگر بد کردی بترس زیرا او بی‌سبب شمشیر با خود ندارد. او ابزار خداست برای اجرای عدالت و مجازات کسی که بد کند. پس نه تنها از بیم مجازات بلکه به حکم وجدان باید فرمانبردار بود. آیا برای همین نیست که مالیات می‌دهید؟ چرا که کارمندان (دولت) از سوی خدا به وصول مالیات می‌پردازند. هر چیز را به کسی دهید که باید داد؛ مالیات را به مأمور وصول مالیات، عوارض را به آن که باید عوارض بگیرد، ترس را به کسی که باید بترسد، و افتخار را به کسی که شایسته افتخار است.

پیدایش جمهوری: پیمان

هابز، لویاتان، فصل هفدهم.

خوانندگان هابز با توصیف آخر زمانی او از حالت طبیعی، که تخیلی نظری یا اندیشه‌ای تجربی است، و وجود قدرت سیاسی را نادیده می‌انگارد نیک آشنایی دارند: این حالت طبیعی، برخلاف نظریه لاک وضعیت جنگی است که وحشت از مرگ خشونت‌آمیزی را در همگان برمی‌انگیزد. به سبب برابری طبیعی که نگرانی از آینده نیز بر آن افزوده می‌شود، امیال بشر - که مهم‌ترین آن میل به سلطه است، زیرا انسان برای لذتی که از دیدن توانایی خود می‌برد ممکن است حتی زندگانی‌اش را به خطر اندازد - درگیر ستیزه‌ای می‌شود که پایانش مرگ یا پیروزی است. حق طبیعی افراد به آنها اجازه می‌دهد که از هر وسیله‌ای برای بقای خویش بهره‌گیرند و چیزی را از این حیث منع نمی‌کند. به یقین قوانین طبیعی وجود دارند؛ قضایایی وجود دارند که عقل به حکم صیانت ذات آنها را ملاک قیاس قرار می‌دهد و این قضایا صلح عمومی را چون شرط ضروری هرگونه لذتی، و محدودیت حق طبیعی همگان را چون ضرورتی برای رسیدن به این هدف نشان می‌دهند. اما این قوانین طبیعی که ضمانت

اجرای عمل متقابل ندارند - وضعی که در حالت طبیعی وجود دارد زیرا سخن بدون شمشیر، جز پرگویی‌های بیهوده نیست (ص ۱۴۳) - نمی‌توانند از مرحله شناخت عقلانی (in for interno) به مرحله اجرای مؤثر (in for externo) برسند. به این دلیل انسان‌هایی که صلح را از بیم مرگ و به سبب میل به زندگانی دلبذیر خواسته‌اند و امیدوارند که با تلاش خود به آن دست یابند، باید قدرتی مشترک به وجود آورند که همه به آن گردن نهند، و به اجرای تعهدهای خود وادار شوند. و اما از آنجا که انسان‌ها، برخلاف حیوانات، طبیعت اجتماعی ندارند و نمی‌توانند دربارهٔ درک خود از صلاح عمومی توافق نظر داشته باشند تنها راه ایجاد این چنین مرجع تصمیم‌گیرندهٔ اعلایی، برقراری اتحاد واقعی - نه یک توافق موهوم - و ارادی همگان است. به این ترتیب، نمی‌توان اتحاد را بدون قبول تبعیت تجسم کرد، که افراد به وسیلهٔ آن از حق طبیعی خود در تصمیم‌گیری راجع به وسایل مناسب برای صیانت خویش چشم می‌پوشند. از این دیدگاه قراردادی که امکان اتحاد جمع را در یک فرد فراهم می‌آورد چگونه است؟ قضیه این نیست که انسان واقعاً نیرو یا قدرت خود را (که جمع استعدادهای روحی و جسمی اوست) به کسی انتقال دهد^۱. تنها می‌توان از آن چشم پوشید یا حق مقاومت خود را منتقل کرد: وجه تمایز وحدت جسم (هیئت) سیاسی از وحدت جسم (هیئت) طبیعی در همین است، البته اگر بتوان این استعاره اندام‌انگاران^۲ را همچنان به کار برد. بدین سان به رغم برابری طبیعی، قدرت مصنوعی نابرابری به وجود می‌آید که باید نامحدود باشد تا ترس از آن انسان‌ها را به اطاعت وادارد. آفریدن ماشین جسم انسان با خدا و آفریدن ماشین مصنوعی جسم سیاسی با انسان است؛ و روح این جسم سیاسی را - که جایگاه قصد و اراده و اصل حیات و وحدت است - نظریهٔ حقوقی قابلیت انتقال حقوق، می‌آفریند.

و اما از گزاره پیمان، پیمانی که بنیانگذار قدرت حاکم است چه استنباط می‌شود؟ برخی الزام‌ها مانع از اجرای آن می‌شوند. در مرحله نخست، نظریه هابز دربارهٔ اراده (فصل ۶، ص ۵۶-۵۸)، است که مانع از تشخیص پیمان به عنوان خواستن، یعنی چیزی می‌شود که حقوق حاکم را مشروط می‌سازد و الزاماً قرارداد را انصراف مطلق هر کس از حاکمیت بر خویش تلقی می‌کند. در مرحلهٔ دوم، نظریه قرارداد (فصل ۱۴) در این معنا است که جز با انتقال حقوق، امکان تکمیل شدن ندارد. پس پیمانی که بنیانگذار دولت است با یک رشته تعهدات متقابل همه به سود شخصی ثالثی تحقق می‌یابد که خود بیرون از قرارداد است. و ما بر اساس نومی‌نالیسم^۳ (مکتب اصالت نام) ناگزیر می‌گوییم تعهد متقابل، تعهد هر یک نفر در برابر هر یک نفر دیگر است. سرانجام این که چنین پیمانی تنها به این دلیل امکان‌پذیر است که هابز

۱. ن. ک.: فصل ده از همین کتاب، متن منقول.

پایه‌های آن را نخست در تجزیه و تحلیل خود از مسئله تجویز، ریخته است و این امکان می‌دهد تا، با ایجاد التزام‌های عملی اتباع در برابر حاکم، بدون تردید درباره حق غیرقابل انکاری که هر کس نسبت به شخص خویش دارد (هدف قدرت همچنان حمایت از انسان‌هایی است که از آن فرمان می‌برند)، نارسایی‌های نظریات پیشین هابز برطرف شود. مطلب را به کوتاهی یادآوری می‌کنیم: لویاتان^۱، با تمیز قدرت از مالکیت^۲، اقتدار را که می‌توان از راه غیرطبیعی (مصنوعی) «به نام وکالت یا جواز از سوی دارنده حق» به دست آورد «حق انجام اعمالی چند» تعریف می‌کند (فصل ۱۶، ص ۱۶۳) شخص مفروضی که جواز نمایندگی از انسان یا گروهی از انسان‌ها را دارد می‌تواند به نام اقتدار به دست آمده، عمل کند. کاری که در مورد اعمال (نه اموال) به مثابه کار هنرپیشه در مورد گفتارها و اعمال (مندرج در نمایشنامه) یک نمایشنامه‌نویس خواهد بود که مقید به زمان معین برای اعمالی است که او تجویز کرده (همان‌جا)، اما پیمان اجتماعی، مورد خاصی از این اجازه است که در آن، نمایشنامه‌نویسان بسیار (اجازه دهندگان) نقش شخصیت خود را به بازیگر بی‌نامی می‌سپارند و در عوض به وحدت ناشی از اراده و داوری نماینده خود (شاه یا مجلس) دست می‌یابند. پاسخ مسئله اساسی منشأ قدرت و تکلیف و تعهد سیاسی، که اندیشه پیمانی را برای اعتباردادن به آن ضروری می‌سازد (زیرا هیچ قراردادی در حالت طبیعی، از آن‌رو که تضمین عمل متقابل را ندارد. معتبر نیست) تنها وکالت نامحدود است که خود به خود به وجود می‌آید زیرا هر وکالت محدودی مستلزم وجود داوری است که درباره اعتبار و مشروعیت اجرایی آن نظر بدهد. به همین دلیل حاکمیت، بنا به تعریف، مطلق است؛ یگانه و نامحدود و انتقال‌ناپذیر و تقسیم‌نشدنی است. هیچ عدالت طبیعی وجود ندارد تا آن را محدود کند. زیرا عدالت اساساً خود به فرمان حاکم به وجود می‌آید. و نیز به همین دلیل، برخلاف نظر حقوقدانان، نمی‌توان حقوق و تکالیف صورگوناگون حاکمیت را متمایز از یکدیگر دانست. شکل دستیابی به حاکمیت (زور یا تراضی) نمی‌تواند در متون قرارداد که به ذات نامشروط است تأثیری داشته باشد.

[متن]

تنها راه ایجاد این قدرت، که شایستگی دفاع از مردم در برابر هجوم بیگانگان و جلوگیری از خطاهای هر یک از افراد در برابر دیگری را داشته باشد، و نیز

۱. *Léviathan*: اثر فلسفی هابز (۱۶۵۱): که در آن ماده‌گرایی مطلق و حکومت استبدادی را توصیه می‌کند.

2. *dominium et auctoritas*

به نحوی از آنان حمایت کند که با کار صنعتی و کشاورزی خویش بتوانند معاش خود را تأمین و با خرسندی زندگی کنند، واگذاری تمامی قدرت و نیروهای همگان به یک فرد یا به یک مجلس است که بتواند مجموع اراده‌های آنان را، با رعایت قاعده اکثریت، به اراده واحدی مبدل نماید. به عبارت دیگر تعیین فرد یا مجلسی است که مظهر شخصیت تمام آنها شود. و هر یک از افراد در واقع خود را مجری تمام کارهایی بدانند و بشناسد که آن شخص یا آن مجلس، که تقبل شخصیت آنها را کرده، در مسائل مربوط به صلح و امنیت عمومی انجام می‌دهد یا دستور اجرای آنها را می‌دهد. بنابراین یکایک افراد اراده و داوری خود را تابع اراده و داوری آن شخص یا آن مجلس می‌کنند. این کار از توافق و سازش فراتر می‌رود و به صورت وحدت واقعی همگان در وجود شخص معینی درمی‌آید، وحدتی مانند قرارداد هر یک نفر با هر یک نفر دیگر به گونه‌ای که گویی هر یک به هر یک می‌گویند: من به این شخص یا به این مجلس اجازه می‌دهم و حق حاکمیت بر خویشتن را به او وامی‌گذارم به شرط آنکه تو نیز حق خود را به او واگذاری و همچنین اجازه هر عملی را به او بدهی. پس از آن اجتماعی که بدین سان در وجود یک شخص تجلی یافته و به هم پیوسته، جمهوری و به زبان لاتینی سیویتاس (Civitas) نامیده می‌شود. پیدایش لویاتان بزرگ، یا محترمانه‌تر بگوییم، پیدایش این خدای میرا که ما صلح و امنیت خود را در پناه خداوند نامیرا به او مدیونیم، این‌گونه رخ می‌دهد. زیرا آن فرد یا آن مجلس به نام اقتداری که تمامی افراد جمهوری به او داده‌اند چنان قدرتی و نیرویی را می‌تواند به کار برد که ترس از آن به او اجازه تشکیل اراده عمومی را در راه صلح داخلی و کمک متقابل در برابر دشمن خارجی خواهد داد. جوهر جمهوری در اوست، که باید این‌گونه تعریف شود: شخص واحدی که انسان‌های بسیاری، بر اساس پیمان متقابل بین خود، یکایک مجریان اعمال او شده‌اند تا او نیرو و منابع همگان را هرگونه که صلاح می‌داند در راه صلح و دفاع مشترک از آنها به کار گیرد. این شخصیت، حاکم نامیده می‌شود و می‌گویند که دارای قدرت حاکمیت است و انسان‌های دیگر همه رعیت اویند.

دست یافتن به این قدرتِ حاکمیتِ دو راه دارد. راه نخست (استفاده از نیروی طبیعی است. و این مورد کسی است که فرزندان خود را به اطاعت از حاکمیت خویش وامی دارد زیرا می‌تواند، اگر سرپیچی کردند آنان را نابود کند، یا مورد کسی است که دشمنان خود را با وسایل جنگی به اراده خویش درمی‌آورد و زنده ماندن آنها را مشروط به این تبعیت می‌کند. راه دیگر هنگامی پیش می‌آید که انسان‌هایی برای فرمانبرداری از یک نفر یا یک مجلس به‌طور ارادی به توافق می‌رسند به این دلیل که به او یا به آن مجلس برای پشتیبانی از خود در برابر دیگران اعتماد دارند. مورد نخست را می‌توان جمهوری مکتسب و مورد دوم را جمهوری سیاسی یا جمهوری تأسیسی نامید.

پاسکال، اندیشه‌ها.

نظریه سیاسی پاسکال با انتقاد او از حقوق طبیعی آغاز می‌شود: از آنجا که هیچ حق طبیعی پایه‌گذار حاکمیت مشروع نیست پس تنها زور است که می‌تواند منشأ حقوق مثبت و پایه‌گذار حاکمیت و مالکیت‌ها باشد. اگر میل به حاکمیت عمومیت دارد، و حاکمان اقلیت‌اند، پس باید منشأ نخست قدرت اینان را خشونت دانست. اما این سرآغاز حاکمیت نمی‌تواند استقرار اقتداری را که مستلزم تراضی است موجه سازد. پاسکال بی‌شک از نخستین کسانی است که تا این حد بر «ریسمان‌های خیال» تأکید می‌ورزد، که موجب احترام به فلان یا بهمان شخص می‌شوند درحالی‌که «ریسمان‌های ضرورت» موجب اصلی‌تفوق آنها بوده‌اند. حق، از راه نهادینه‌شدن جایگزین واقعیت عملی می‌شود، و جدال عدالت و زور به تفوق اصول مبتنی بر عقیده و خیال می‌انجامد: دارندگان اقتدار تنها به دلیل نشانه‌های قدرت خود و پوشش مجلل و نمادینی که به قدرت آنها حالت قداست می‌دهد احترامی آمیخته به وحشت

ایجاد می‌کنند. اگر در پاره‌ای از موارد نشانه‌ای مبین یک خصیصه واقعی باشد (مانند فرمانده نیروهای مسلح بودن شاه)، در موارد دیگر سرابی بیش نیست: پزشک، قاضی، سخنور، اقتدار خود را از مظاهر بیهوده‌ای به دست می‌آورند که سرپوشی برای کمبود شایستگی‌های آنان است. بنابراین باید بین عظمت طبیعی و عظمت سازمانی، که احترامات گوناگونی را سبب می‌شوند تمیز قایل شد: همان‌گونه که شاه باید اندیشه‌ای دوسویه داشته باشد و فراموش نکند که خود شاه برهنه‌ای بیش نیست، و بزرگی‌اش تنها زاده اتفاق است (گفتار در باب سرنوشت بزرگان)، یک انسان زیرک و یا یک مسیحی روشن‌بین باید با «اندیشه ناگفته»‌ای بداند که از چه رو باید به قدرتمندان احترام بگذارد؛ نه مانند عامه مردم (که قربانیان توهم مظاهر قدرت شده‌اند و سر به آن خم می‌کنند) بلکه با علم به ضرورت قدرت (برای شخص زیرک) و حتی عدالت قدرت (برای یک مسیحی)، آن را محترم بشمارد.

به این ترتیب نقش بنیادی اعتقاد به قدرت، ظاهراً به دلیل نتایج آن احساس می‌شود - نوعی پیش‌نگری چیزی که هگل آن را ترفند عقل می‌نامد: در مرحله نخست عقاید مردم که هاله قداست قدرت آنها را افسون کرده و در برابر عدالت ادعایی آن، ساده‌لوح‌اند، بیهوده به نظر می‌آید. اما شخص زیرک - نه نیم‌زیرکی که به تحقیر عظمت نهاد قدرت بسنده می‌کند - این امر غیرمعقول را منطقی و عقاید مردم را درست می‌بیند به شرط آنکه فراموش نکنیم هدف سیاست پرهیز از جنگ‌های داخلی یعنی بدترین بدها است. قدرت را به لیاقت نسبت دادن در واقع جز دامن زدن به بلوا نتیجه‌ای ندارد (زیرا همه خود را لایق می‌دانند). همچنین قانونی که در نگاه نخست مهمل می‌نماید (مانند قانون استقرار پادشاهی موروثی) نه به این دلیل که درست است بلکه به این دلیل که قانون است اعتبار دارد. اینجاست که دیالکتیک به سومین مرحله خود^۱ می‌رسد و پایان می‌گیرد: «حقیقت آنست که مردم همیشه مهمل‌اند اگرچه عقاید سالمی داشته باشند زیرا در نمی‌یابند که حقیقت کجا است، و چون آن را در جایی می‌دانند که آنجا نیست عقایدشان همیشه بسیار خطا و ناسالم است (۹۳-۳۲۸ ص ۱۴۳). وانگهی دیوانگی است که بخواهیم آنها را از اشتباه درآوریم: منشأ قدرت و حق باید همیشه از مردم پنهان بماند و به زبان نیاید تا آنها مطیع بمانند. «بنیان رازآمیز اقتدار» سرآغازی دارد که پنهان و فراموش شده است. اما برای کسانی که آنقدر «روشن‌بین»‌اند که «ویژگی» قدرت و احترام به آن را درمی‌یابند

۱. خوانندگان توجه دارند که منظور نویسنده مرحله سوم از سه مرحله دیالکتیک هگلی (با تز و آنتی‌تز و سنتز = برنهاد و برابرنهاد و هم‌نهاد) یعنی مرحله سنتز یا هم‌نهاد است.

چنین نیست. بدین سان دوگانگی در سیاست در آخرین مرحله دیالکتیک که از مردم آغاز می‌شود و به مسیحیان کامل می‌رسد، با فرارفتن از تمام نظریه‌ها، از میان برداشته می‌شود: غیرعقلانی بودن بنیادین آن (غصب قدرت به‌عنوان منشأ دولت)، نه تنها در غایت امر عقلانی (حافظ صلح) بلکه دادگرانه نیز می‌شود؛ هنگامی که سازمان یافت، نظامی واقعی خواهد شد که حتی اگر در اصل از لذت‌جویی برآمده باشد تصویری از نظام الاهی است. در یک کلام «پرده زیبایی از نیکوکاری است» که تنها خودکامگی - که فروپاشی هر نظامی است - می‌تواند آن را از بین ببرد.

[متن]

۳۰۴-۸۲۸. ریسمان‌هایی که پیوند احترام متقابل یکایک افرادند نوعاً ریسمان‌های ضرورت‌اند زیرا از آنجا که انسان‌ها همه خواهان حاکمیت‌اند ولیکن همه توانایی آن را ندارند، و برخی از آنان دارند، پس روشن است که باید اختلاف مراتب وجود داشته باشد.

بنابراین تجسم کنیم که ناظر آغاز سازمان‌یابی آدمیان باشیم. شک نیست که آنان آنقدر مبارزه خواهند کرد تا نیرومندترین بخش، ناتوان‌ترین بخش را منکوب سازد و سرانجام بخش حاکم به وجود آید. اما وقتی این کار عملی شد، اربابان که دیگر نمی‌خواهند جنگ ادامه یابد دستور می‌دهند جایگزینی نیرویی که آنها به دست آورده‌اند به‌ترتیبی باشد که آنان مایل‌اند: گروهی آن را به انتخاب مردم وامی‌گذارند، گروهی دیگر به وراثت، و غیره.

در اینجا نقش تخیل آغاز می‌شود. تا این زمان، قدرت، وقایع را پیش می‌برد، اکنون نیرو به وسیله خیال به گروهی (حزبی) وابسته می‌شود؛ در فرانسه به نجیب‌زادگان و در سوئیس به غیر آنان و غیره.

پس ریسمان‌هایی که احترام را معطوف به شخصی خاص می‌کنند (به او می‌پیوندند) ریسمان‌های خیال‌اند.

۳۰۶-۷۶۷. از آنجا که دوک‌نشین‌ها و پادشاهی‌ها و بلندپایگان، واقعیت دارند و ضروری‌اند چرا که قدرت، نظم می‌آورد، پس آنان همیشه و در همه

جا وجود دارند. اما چون بازی روزگار باعث می شود که فلان یا بهمان شخص چنین جایگاهی به دست آورد پس پایدار نمی ماند و دستخوش دگرگونی می شود، و غیره.

۸۷-۳۰۷. صدراعظم، بسیار جدی و سراپا تزینات است زیرا جایگاهش خطا است. اما شاه نه: او قدرتمند است و نیاز به خیال ندارد. دادرسان، پزشکان و غیره، تنها خیال را دارند.

۲۵۵-۳۰۸. این عادت که همیشه شاهان را با نگهبانان، طبال‌ها، افسران و چیزهایی دیگری که احترام و وحشت برمی‌انگیزند دیده‌ایم سبب می‌شود که چهره آنان حتی اگر تنها و بی‌همراه باشند نیز در اتباع‌شان احترام و وحشت برانگیزد زیرا اینان هرگز در ذهن خود شخص شاه را از همراهان او که همیشه آنها را با هم دیده‌اند جدا نمی‌کنند. و انسان‌ها چون نمی‌دانند که این ناشی از عادت است باور دارند که نیروی آنها نیروی طبیعی است. و به همین دلیل می‌گویند «خصلت الوهیت بر چهره‌اش نقش بسته، و غیره...».

۳۱۰-۷۹۷. شاه و خودکامه. من نیز اندیشه‌هایی ناگفته دارم:

در سفرها هشیار خواهم بود.

بزرگی سازمان، احترام سازمان.

لذت بزرگان در این است که بتوانند خوشبختانی به وجود آورند.

ویژگی ثروتمندی، بخشایش بزرگوارانه است.

باید ویژگی هر چیز را جست‌وجو کرد. ویژگی قدرت، حمایت‌کردن است.

هنگامی که قدرت به خودنمایی می‌پردازد، هنگامی است که سرباز ساده‌ای کلاه چهار ترک رئیس دادگاهی را از سر او برمی‌گیرد و از پنجره به بیرون پرتاب می‌کند ...

۳۱۱-۶۶۵. حاکمیت که بر پایه عقیده و خیال نهاده شده چندی ادامه

می‌یابد، و آن حکومتی ملایم و ارادی است. اما حاکمیت متکی به قدرت

همیشه پایدار می ماند. بدین سان عقیده همچون شهبانوی مردمان، اما قدرت، حاکم خودکامه آنان است.

۹۴-۳۱۳. عقاید سالم مردم. بزرگ ترین بدی ها جنگ های داخلی اند. اگر این جنگ ها برای پاداش دادن به شایستگان باشند مطمئن اند زیرا همه خواهند گفت که آنان شایسته اند. کار ناشایست ابلهی که به قاعده وراثت جانشین (حاکمی) می شود، و باید از آن ترسید، نه چنین بزرگ است و نه چنین مطمئن.

۹۵-۳۱۶. عقاید سالم مردم. دلاوری، بی حاصل نیست زیرا نشان می دهد که کسانی بسیار در خدمت انسان اند. دلاور، با گیسوانش، با دستمال گردن و تیغه شمشیر و پراق و... غیره اش نشان می دهد که پیشخدمت دارد، عطرساز دارد، و غیره. اما داشتن بازوی کار بسیار، نه تنها یک ظاهر ساده است و نه تنها یک خود و زره. انسان هر چه بیش تر بازوی کار در اختیار داشته باشد نیرومندتر است. و دلاوری، نشان دادن قدرت است.

۲۶-۳۳۰. پایگاه توانایی شاهان عقل و دیوانگی مردم، و بیش تر دیوانگی آنها است. مبنای بزرگ ترین و مهم ترین چیزهای جهان ناتوانی مردم است و این مبنای گونه ای شگفت انگیز اطمینان بخش است. زیرا چیزی از این مطمئن تر نیست که مردم ناتوان باشند. هر آن چه به عقل سلیم متکی باشد، همچون ارج نهادن به حکمت، از پایه خراب است.

۵۸-۳۳۲. خودکامگی گرایش به سلطه جهانی و بیرون از قاعده آن است.

مکان های مختلفی وجود دارند، برای نیرومندان، زیبایان، تیزهوشان، دینداران، که هر یک از اینان حاکم خانه خویش اند نه جایی دیگر؛ اما گاه با یکدیگر برخورد پیدا می کنند. و نیرومندان و زیبایان ابلهانه با یکدیگر می ستیزند که کدام یک ارباب دیگری باشند: زیرا حاکمیت هر یک از آنان به گونه دیگر است، به توافق نمی رسند و خطای شان در این است که همه می خواهند حاکم همه جا باشند، و این با هیچ وسیله ای میسر نیست حتی با

زور. در قلمرو دانشمندان کاری از زور ساخته نیست؛ زور تنها بر اعمال خارجی حاکمیت دارد.

خودکامگی... بدین سان چنین گفتارهایی خطا و خودکامانه‌اند: «من زیبایم پس همه باید از من بهراسند. من نیرومندم پس همه باید مرا دوست بدارند، من...»

خودکامگی این است که انسان بخواهد از راهی به چیزی برسد که مسلماً از راه دیگری می‌توان به آن رسید. شایستگی‌های گوناگون، تکالیف گوناگون ایجاد می‌کنند: عشق را دلپذیری، ترس را نیرومندی، اعتماد را دانش. باید این تکالیف را انجام داد. خودداری از انجام دادن آنها دور از عدالت است. و نیز ناعادلانه است که غیر از آن خواسته شود. همچنین خودکامگی است که بگوییم: «او نیرومند نیست، پس من ارزشی برایش قایل نمی‌شوم؛ چالاک نیست پس از او بیم ندارم.»

۲-۳۳۵. دلیل نتایج. پس حقیقت آن است که بگوییم همه دچار توهم‌اند زیرا، حتی اگر عقاید مردم سالم باشد در مغز آنان چنین نیست زیرا آنها حقیقت را در جایی می‌پندارند که به‌واقع در آنجا نیست. حقیقت در عقاید آنهاست اما نه در جایی که می‌پندارند. پس درست است که نجیب‌زادگان را نادیده انگاریم اما نه به این دلیل که تبار انسان امتیاز مسلمی برای اوست، و غیره.

۹۰-۳۳۶. دلیل نتایج. درجه‌بندی. مردم، نژادگان را می‌ستایند. نیم-زیرکان، آنان را خوار می‌شمارند و می‌گویند تبار انسان امتیازی برای او نیست بلکه ناشی از اتفاق است. زیرکان آنان را می‌ستایند، اما نه با اندیشه‌ای چون اندیشه مردم بلکه با اندیشه‌ای ناگفته. دیندارانی که بیش‌تر تعصب دارند تا دانش، به‌رغم نکته‌ای که سبب ستایش زیرکان از آنها می‌شود، آنان را خوار می‌شمارند زیرا در پرتو نور تدین خویش داوری می‌کنند. اما مسیحیان کامل آنان را در پرتو نوری برتر از آن می‌ستایند. این‌گونه است که پیایی عقاید له و علیه، هر یک در پرتو نوری دیگر، پدید می‌آیند.

در گستره قدرت قانونگذاری

لاک، رساله حکومت مدنی، فصل ۱۱.

انسان پیش از آن که شهروند باشد مالک است. بنابراین، به نظر لاک، تعریف حق طبیعی وضعیت و حدود سازمان سیاسی (جامعه) را مشخص می‌کند: دولت نمی‌تواند جز تضمین مالکیت (که در اینجا اموال و آزادی و زندگی، همه را در برمی‌گیرد)، مالکیتی که از پیش، در حالت طبیعی وجود داشته است، هدفی برای خود تعیین کند. این تخیل کارکردی که امکان می‌دهد انسان را در زمانی پیش از وجود جامعه‌های مدنی به تصور آوریم در واقع نقش کاملاً روشنی دارد: حالت طبیعی حتی اگر نخست حالت صلح و نیکخواهی متقابل باشد در واقع سه «کمبود» بزرگ دارد: اجرای قوانین طبیعت تضمین شده نیست، نه قاضی شناخته شده و بی‌طرفی وجود دارد که به اختلاف‌ها پایان دهد، و نه قدرتی که بتواند احکام را به اجرا گذارد. این سه نقص به طریق خُلف نقشی را که حکومت باید ایفا نماید تعیین می‌کنند و آن تضمین آرامش و امنیت و اموال مردم است (فصل ۹، صص ۲۷۳-۲۷۸). از آنجا که انسان‌ها همه طبع شاهی دارند، و از آنجا که مشروعیت التزام سیاسی باید توجیه شود پس استقرار قدرت فایده‌ای که همان قدرت وضع قوانین و تعیین کیفرها به منظور حفظ

جامعه مدنی است نمی‌تواند هدف‌هایی را که در آغاز برای آن معلوم شده نادیده بگیرد. تنها توجیه قابل تصور آن، سودمندبودن آن است و تجسم حالت طبیعی نقشی جز این ندارد که درستی محاسبه عقلانی انسان‌ها را یادآوری می‌کند. درعین حال، این حالت طبیعی (مفروض) نقش معیاری را دارد که نظام‌های سیاسی با آن سنجیده و ارزیابی می‌شوند. سلطنت مطلقه - دیدگاه لاک از این حیث کاملاً نوآورانه است - به‌ویژه ذاتاً نامشروع شناخته می‌شود: هم از لحاظ منشأ (چون مستلزم انتقال حق به‌طور مطلق است درحالی‌که افراد، به حکم بقا، تنها حق طبیعی محدودی درباره خود دارند)، هم از لحاظ کارکرد (چون شاه می‌تواند قوانینی وضع کند که خود ملزم به رعایت آنها نیست و وصف مطلق بیش‌تر مترادف با خودسرانه است) و از لحاظ هدف (چون حمایت از مالکیت با توجه به اینکه شاه می‌تواند خودسرانه مصالح عموم را برای منافع شخصی خود نادیده بگیرد، هرگز تضمین شده نیست)، پس سلطنت مطلقه نمی‌تواند جایگزین حالت طبیعی باشد بلکه دنباله و ادامه آن حالت یا بدتر از این عقب‌تر رفتن از آن نیز هست. زیرا در این نظام انسان‌ها محروم از وسایل دفاع از خویش‌اند. شیوه آزادیخواهی لاک، که نقش حکومت را به هدف آن، یعنی تنها علت وجودی‌اش محدود می‌کند مشروعیت را در منشأ حکومت (در تراضی مردم نه حق‌الاهی یا قدرت پدري)، و نیز حوزه عمل قدرت را حمایت از شهروندان در برابر تجاوزهای بالقوه ناشی از نقض پیمان^۱ اعتماد بین مردم (که حاکمیت با آنها است) و مأمورانش می‌داند. انصراف از آزادی طبیعی نمی‌توانست علتی جز تضمین حقوق طبیعی داشته باشد، که پیش از آن نامطمئن بود، و علت چشم‌پوشی از قدرت طبیعی نمی‌توانست چیزی جز گرایش به رهایی از خودسری‌های گهگاهی دیگران باشد، که تنها در صورت دوام و اجرای قوانین مورد تراضی تضمین می‌شود. بنابراین انسان با ایجاد سازمان سیاسی بیش از آن که حقوق خود را واگذار کند وسیله‌ای برای رعایت و احترام آن حقوق به وجود می‌آورد: ثبات قوانین حاکم برای حمایت از مالکیت را به قدرت قانونگذاری (قوه مقننه) وامی‌گذارد، قدرتی که باید همیشه قدرت فایقه و غیرقابل انتقال باشد، و کیفر متجاوزان از این قواعد را به قدرت اجرایی واگذار می‌کند. و بالاخره کار امور خارج را به عهده قدرت فدرال می‌گذارد. اما این حقوق را که در حالت طبیعی بسیار متزلزل‌اند، و مردم از آنها چشم می‌پوشند تا جامعه مدنی تشکیل دهند از طریق دیگری باز به دست می‌آورند. به این ترتیب که برای هر برداشتی از مالکیت خود (بنابر اصل رأی اکثریت که جایگزین تصمیم کل جامعه می‌شود)، با مشارکت در تدوین قوانین به وسیله نمایندگان خویش (که باید همیشگی باشند، منتشر شوند و همگان از آنها

آگاهی یابند) و بالاخره با نظارت بر اجرای بدون تبعیض آنها (حتی در مورد دادرسان) تراضی می‌کنند.

لاک بدین‌سان حدود اساسی قدرت، حدودی را که هم ناشی از منشأ پیدایش آن و هم ناشی از نقش محول به آن‌اند و کسی نمی‌تواند از آن حدود تجاوز کند با دقت کامل تعیین می‌نماید و با این کار حالت کودک انگاشتن مردم از سوی نظام پادشاهی را، که با اتباع خود رفتاری چون صغیران دارد، و نیز بی‌عدالتی ناشی از تجاوزهایی را که همیشه در عرصه قدرت رخ می‌دهد، مردود می‌شمارد.

امتن

۱۳۴. کسانی که وارد یک جامعه می‌شوند، بزرگ‌ترین هدف‌شان بهره‌مندی از مالکیت‌های خود در آرامش و امنیت است. و بهترین وسیله رسیدن به این هدف وضع و اجرای قوانین در جامعه است. نخستین و اساسی‌ترین قانون مؤثر در تمام کشورها، قانونی است که قدرت قانونگذاری (قوة مقننه) را به وجود می‌آورد، قدرتی که همچون قوانین اساسی طبیعت باید در جهت صیانت جامعه و تا جایی که مصلحت جامعه ایجاب می‌کند صیانت یکایک افراد آن جامعه باشد. این قدرت قانونگذاری فقط قدرت فایقه کشور نیست بلکه افزون بر آن مقدس است و نمی‌توان از کسانی که در اختیارشان نهاده شده باز پس گرفت. هیچ فرمانی، از سوی هیچ فردی، به هرگونه‌ای که تنظیم و صادر شده باشد، یا از سوی هر قدرتی حمایت شود نمی‌تواند مشروعیت و قدرت قانونی داشته باشد مگر قدرت قانونگذاری، که جامعه انتخاب کرده آن را تصویب و اعلام نماید. در غیر این صورت قانون فاقد آن چیزی خواهد بود که لازمه هر قانونی است و آن رضایت جامعه است که هیچ‌کس حق ندارد بدون آن، و در نتیجه بدون قدرتی که از آن به دست می‌آورد، قانونی لازم‌الاجرا وضع کند. به این دلیل، مبنای التزام انسان به فرمانبرداری، قدرت فایقه‌ای است که به گروهی داده می‌شود و قوانینی که آنان به اتکای آن قدرت تصویب می‌کنند. همچنین سوگند وفاداری به یک قدرت بیگانه، هر قدرتی که باشد، و نه به هیچ قدرت داخلی یا تابع آن، نمی‌تواند هیچ‌یک از افراد یک کشور را از فرمانبرداری از

قدرت قانونگذاری، که اقداماتش مطابق اختیاری است که به آن داده شده معاف سازد و یا ناگزیر به انجام عملی برخلاف آنچه قوانین مقرر داشته‌اند نماید. تصور اینکه کسی ناگزیر به فرمانبرداری از قدرتی غیر از قدرت فایقه جامعه خود باشد، مضحک است.

۱۳۵. هر چند قدرت قانونگذاری (چه به یک نفر داده شده باشد چه به چند نفر، برای همیشه باشد یا مدتی معین و به فواصل)، قدرت فایقه جامعه است اما نخست، و شاید مطلقاً، در مورد زندگی و اموال مردم نمی‌تواند خودسرانه عمل کند. زیرا، چون این قدرت چیزی جز قدرت یکایک افراد جامعه نیست که به آن فرد یا مجلس قانونگذار داده شده طبعاً نمی‌تواند بیش از قدرت مجموع آن افراد در حالت طبیعی، یعنی پیش از ورود آنها به جامعه باشد، که سپس به آن جامعه واگذار کرده‌اند. زیرا سرانجام، هیچ‌کس نمی‌تواند قدرتی بیش از آنکه خود دارد به دیگری بدهد؛ و اما هیچ‌کس در مورد شخص خود یا دیگران حق مطلق و خودسرانه ندارد تا بتواند جان خود یا جان دیگری را بگیرد یا سلب مالکیت خصوصی از دیگری کند. انسان، همان‌گونه که ثابت شد نمی‌تواند خود را تابع قدرت خودسرانه دیگری کند. انسان در حالت طبیعی نیز قدرت خودسرانه از لحاظ آزادی یا دارایی‌های دیگران ندارد بلکه قدرتش تا آنجا است که قوانین طبیعت برای صیانت شخصی او، و صیانت نوع بشر اجازه می‌دهند. آنچه او می‌تواند به جامعه و از این راه به قدرت قانونگذاری بدهد همین است و قدرت قانونگذاری نمی‌تواند از آن فراتر رود. این قدرت بنابر ماهیت واقعی و تعهدات واقعی‌اش باید به مصلحت جامعه عمل کند؛ قدرتی است که هدفی جز صیانت و حمایت ندارد و در نتیجه هرگز حق نابودکردن، برده ساختن یا فقیرکردن عمدی هیچ‌یک از اتباع خود را ندارد. الزامات قانون طبیعت همیشه به‌عنوان قواعد ابدی برای تمام بشریت، هم برای قانونگذاران و هم برای دیگران، باقی می‌مانند. قوانینی که قانونگذاران برای تنظیم اعمال افراد کشور تصویب می‌کنند باید شامل حال خود آنها نیز باشد و با قوانین طبیعت، یعنی اراده

خداوند، که آن قوانین را مقرر نموده تطبیق کند. و چون هدف قانون اساسی طبیعت، صیانت نوع بشری است تمام احکام انسانی معارض با آن نادرست و بی اعتبار است.

۱۳۶. دوم آنکه قدرت قانونگذاری یا قدرت فایقه حق ندارد بر اساس فرمان‌های خودسرانه و شتابزده عمل کند بلکه موظف به ترویج و اجرای عدالت و تصمیم‌گیری درباره حقوق اتباع کشور بنابر قوانین مصوب و منتشر شده، به وسیله قاضیان معلوم و مجاز است. زیرا چون قوانین طبیعت نوشته شده نیست و لذا تنها در دل انسان‌ها جای دارد ممکن است آنان به لحاظ عاطفی یا به خاطر سودی آنها را بد به کار برند، بد تعبیر کنند یا بد تطبیق دهند، و قانع کردن آنان به اینکه اشتباه یا بی عدالتی کرده‌اند، اگر قاضیان منصوب نباشند، کار دشواری است، و حقوق هیچ‌کس چنان که باید مشخص نخواهد شد و مالکیت‌ها از تجاوز مصون نخواهند ماند، و هر کس خود را قاضی و مفسر و مجری مدعای خود خواهد دانست. آنکه حق به جانب اوست چون معمولاً تنها از قدرت خود استفاده می‌کند نیروی کافی برای رفع این مشکلات، که بی‌نظمی‌های فراوانی در کار مالکیت‌های خصوصی به وجود می‌آورند ندارد، انسان‌ها در حالت طبیعی در جامعه‌ای به یکدیگر می‌پیوندند تا وقتی بدین سان متحد شدند نیروی بیش‌تری داشته باشند و تمام قدرت جامعه را برای امنیت و دفاع از آنچه هر یک دارند به کار برند و بتوانند قوانین باثباتی داشته باشند که وضع اموال خصوصی به وسیله آن قوانین معلوم شود و هر کس بداند که چه چیز از آن اوست. برای رسیدن به این هدف است که انسان‌ها تمام قدرت طبیعی خود را به جامعه‌ای که وارد آن شده‌اند وامی‌گذارند؛ و اجتماع، قدرت قانونگذاری را به کسانی می‌سپارد که شایسته می‌داند و اطمینان دارد که آنها بر اساس قوانین مصوب منتشر شده، حکومت خواهند کرد. در غیر این صورت، صلح و آرامش و اموال همگان، همیشه در همان وضعیت نامطمئن و در معرض همان خطرهایی خواهند بود که در حالت طبیعی بوده‌اند.

۱۳۷. یک قدرت خودسر و مطلق، و حکومتی که قانون مصوب و ثابت ندارد با هدف‌های جامعه و حکومت سازگار نیست. آیا انسان‌ها به راستی آزادیِ حالت طبیعی را می‌کنند تا مطیع حکومتی شوند که در آن زندگی‌ها، آزادی‌ها، آرامش‌ها و اموال آنان دیگر امنیت ندارند؟ نمی‌توان چنین فرض کرد که آنان قصد و یا حتی حق تفویض قدرت مطلق و خودسرانه بر خود و اموال‌شان را به شخص یا اشخاص معینی داشته باشند و به شهریار و دادرسان اجازه دهند به‌طور خودسرانه و نامحدود هر کاری که مایلند دربارهٔ آنها انجام دهند. مسلماً این وضعیت به مراتب بدتر از حالت طبیعی خواهد بود، که در آن انسان حق دفاع از حقوق خود را در برابر تعرض‌های دیگران، و اگر دارای قدرت کافی بود، حق صیانت خویش در برابر تجاوز یک یا چند نفر را که در برابر او متحد می‌شدند، داشت.

۱۳۸. سوم آنکه این قدرت فایقه به‌هیچ‌وجه حق ندارد بدون رضایت کسی، بخشی از اموال او را بگیرد. زیرا حفاظت از آنچه به افراد تعلق دارد هدف حکومت است و کسی که ورود به جامعه را می‌پذیرد، فرض را بر این گذاشته است که اموال خصوصی اشخاص باید مقدس و مصون از تجاوز باشند. یا شاید باید فرض کرد اشخاصی که وارد جامعه می‌شوند، با این کار حقی را که به این‌گونه اموال دارند از دست می‌دهند اگرچه با ورود در آن می‌خواسته‌اند در امنیت و آسایش بیش‌تر از آنها برخوردار شوند. مهم‌ترین این سخن چنان بدیهی است که احدی آن را باور نمی‌کند.

حق مقاومت در برابر خودکامگی

لاک، رساله حکومت مدنی، فصل ۱۹.

اگر مسئله حق خودکامه‌کشی، پس از سیسرون (رساله تکالیف) همیشه یکی از موضوع‌های تکراری رساله‌های سیاسی بوده به یقین دیدگاه‌ها همیشه یکسان نبوده است. با پایان قرون وسطا بیش از هر چیز با این معنا مخالفت می‌شود که چون تمام قدرت‌ها ناشی از خداست پس باید حتی از خودکامگان فرمانبرداری کرد. (نگاه کنید به متن منقول از سن پل در همین کتاب). نظریه پردازان موافق فرمانبرداری انفعالی عقیده دارند که تنها رجوع به وجدان شهزاده حاکم (پرنس) و یا اعتماد به عدالت الاهی مشروع است. اما اگر جنگ‌های مذهبی باعث شود که بسیاری از اتباع کشور احساس کنند فرمانبرداری‌شان معارض با وفاداری به شاه است دیگر قضیه این چنین نخواهد بود. پروتستان‌های پیرو کاتون (هوگنوت‌ها)^۱ درباره «حق مقاومت» نظریه‌ای

۱. Huguenots، نام تحقیرآمیزی که در قرون ۱۶ و ۱۷ میلادی. کاتولیک‌های فرانسه به پیروان کالون داده بودند.

داده بودند که سپس گردآوران کاتولیک‌ها (لیگورها)^۱ آن را از آن خود کردند. اساس این نظریه دعوت به کشتن حاکم خودکامه بود. اما نظریه‌ای که لاک اینجا مطرح می‌کند تنها نمی‌خواهد به اتباع کشور ثابت کند که می‌توانند از تکلیف فرمانبرداری مبرا شوند. البته این استدلال همیشه به دنبال بحث درباره خودکامگی («اعمال افراطی قدرت، که هیچ‌کس حق آن را ندارد»، و هدف از آن منافع خصوصی شهزاده و ارضای هوس‌های اوست) پیش می‌آید. اما لاک تنها به انتقاد از شاه فاسد بسنده نمی‌کند. او خودکامگی را خطری برای تمام اشکال حکومت، و یا بزهی از سوی هر دارنده قدرتی می‌داند. افزون بر این درباره شرایط استثنایی که به مردم اجازه برگشت به آزادی طبیعی را می‌دهد به تفصیل بحث می‌کند. دیدگاه مورد پذیرش او در درجه نخست قانون‌گرایانه به نظر می‌آید: هنگامی که دارنده قدرت، قانون را زیر پا می‌گذارد خودکامگی آغاز می‌شود. این را باید با نظریه منشأ قدرت مرتبط دانست که نه الهی است و نه اقتدار پدیری، و نه هیچ حق سلطه دیگر، بلکه تنها ناشی از تراضی مردم است. تمام دارندگان قدرت که از سوی مردم و با شرایطی برگزیده می‌شوند - و یکی از مهم‌ترین آن شرایط احترام به قانون است - نمی‌توانند از حوزه عملی که به آنان واگذار شده پا فراتر گذارند، و اگر چنین کنند از حوزه عمل قدرت خود تجاوز کرده‌اند و این سبب نقض قرارداد اعتمادی خواهد شد که بر اساس آن گمارده شده‌اند. لاک با استناد به مفهوم قاطع این نقض قرارداد اعتماد (breach of trust) بین مردم و نمایندگان آنان، نظریه اخلاقی حق مقاومت را مطرح می‌کند. درحقیقت منشأ و هدف قدرت، حدود آن را تعیین می‌کنند. اگر اعضای قدرت قانونگذاری یا قدرت اجرایی خودسرانه اتباع کشور را از مالکیت (به معنای وسیع آن یعنی آزادی، اموال و زندگی) محروم کنند و به این ترتیب بر ضد آنان گام بردارند شرایط قراردادی را رعایت نکرده‌اند که آنان را به قدرت رسانده است و نمی‌تواند جز حمایت از حقوق طبیعی مانند حق مالکیت، که در حالت طبیعی نیز به شکل متزلزل وجود داشته، دارای هدفی باشد. بدین‌سان هر اقتداری که این مأموریت حفاظت و حمایت را انجام ندهد خودبه‌خود معزول خواهد بود. اساس استدلال از این قرار است: هنگامی که افرادی مدعی قانونگذاری یا عمل اجرایی می‌شوند بدون آنکه وکالت برای آن کار داشته باشند، هنگامی که افرادی مرتکب تقلب انتخاباتی می‌شوند یا فساد مالی می‌کنند، و یا هنگامی که به سبب دیوانگی، جاه‌طلبی یا فزون‌خواهی به مالکیت اتباع کشور تجاوز و برخلاف قوانین عمل می‌کنند، دیگر این مردم نیستند که

۱. Ligueurs، به کسانی گفته می‌شد که سعی در مجتمع ساختن کاتولیک‌ها داشتند.

شورش می‌کنند بلکه قدرت است که به سبب نقض پیمان منحل می‌شود. بنابراین خطاست که مردم را متهم به شورش کنیم در صورتی که متصدیان قدرت اجرایی (قوة مجریه) یا قانونگذاری (قوة مقننه) اند که با شیوه عمل خود قدرت قانونگذاری را، «روحی را که شاخص شکل و حیات و وحدت جمهوری است»، دگرگونه کرده‌اند؛ دارندگان قدرت اند که با انحراف قدرت از هدفش (مصلحت همگان) علیه مردم به جنگ پرداخته‌اند و مسئول بازگشت آنان به حالت طبیعی اند. اگر پیمان سیاسی نقض شد قدرت به دارنده طبیعی اش یعنی مردم باز می‌گردد. افراد، هنگامی که از تعهد خود نسبت به قدرتی که ماهیت خود را نادیده می‌گیرد فارغ شدند آزادی نخستین خود را باز می‌یابند و لذا بلندپایگانی جدید به کار می‌گمارند.

بنابراین خصیصه براندازی در این نظریه باید معتدل باشد: لاک ضمن پاسخ به ایرادهایی که ممکن است به نظریه او وارد آید به این نکته اشاره می‌کند: از یک سو حق مقاومت انفرادی برای افراد وجود ندارد و تنها ملت، به عنوان کلیت اجتماعی - تابع قانون اکثریت - می‌تواند از تکلیف فرمانبرداری رهایی یابد. فرق بین انحلال حکومت با انحلال جامعه، برخلاف نظر هابز، در این است که با انحلال حکومت بقای ملت بدون قدرت فایده (حکومت) میسر است. از سوی دیگر حق مقاومت بی‌قید و شرط، که مسلماً سخن پوچی است، وجود ندارد: تنها در صورتی می‌توان خشونت را با خشونت پاسخ داد و پا از دایره حق بیرون گذاشت که قدرت حاکم برخلاف قوانین عمل کرده باشد. سرانجام آنکه حق مقاومت تنها در اوضاع و احوال استثنایی معنا دارد، نه در مورد تعدی‌های کوچک به اتباع کشور بلکه در صورت یک رشته تجاوزها، تخطی از وظایف و تقلب‌هایی که نمایانگر «قصد» سوء قدرت حاکم باشد. در اینجا مفهوم «قصد» به عقیده ما نکته‌ای اساسی و گواه بر خصیصه اخلاقی نافرمانی است که جزء پیوسته قوانین محسوب نمی‌شود بلکه موکول به داوری همگانی مردم است. و اما مردم خواهان رهایی از حکومت خود نمی‌شوند مگر آنکه به بردگی واقعی کشیده شوند و تنها دچار تجاوزهای ساده‌ای نباشند، که می‌توانند با آرامشی شگفت‌انگیز آن را تحمل کنند. بنابراین گزینش عقلانی بازگشت به حالت طبیعی، با توجه به بهایی که باید برای آن پرداخت (برپایی قدرت جدید)، دلایل جدأ محکمی می‌خواهد، و بهترین دلیل، قصد سوء قدرت حاکم است که با هدف خدمت به مردم و رفع دشواری‌های آنان تعارض دارد.^۱

۱. این که دومین رساله لاک پس از انقلاب انگلیس (glorious revolution) و خلع آخرین

[متن]

۲۲۲. دلیل ورود مردم به جامعهٔ سیاسی حفظ اموالشان است. و هدفی که برای آن گروهی را به قدرت قانونگذاری برمی‌گزینند و برمی‌گمارند این است که می‌خواهند قوانین و نظاماتی داشته باشند تا چیزهای متعلق به جامعه را حفظ و حمایت کند، قدرت را محدود سازد و سلطه افراد دولت را متعادل نماید. زیرا، چون نمی‌توان فرض کرد ارادهٔ جامعه بر این بوده که قدرت قانونگذاری بتواند چیزهایی را که همگان، هنگام ورود به جامعه می‌خواسته‌اند مورد حمایت و حفاظت باشد از بین ببرد، پس فرمانبرداری از قانونگذارانی را که خود آفریده‌اند، پذیرا می‌شوند. هنگامی که قانونگذاران بخواهند با خودکامگی چیزهای متعلق به مردم را تصرف کنند، از بین ببرند، و یا شخص آنان را به بردگی وادارند، درواقع به جنگ با مردم پرداخته‌اند و لذا در همان هنگام مردم از فرمانبرداری مبرا و معاف می‌شوند و این حق را پیدا می‌کنند که علیه زور و خشونت به پناهگاه مشترکی که خداوند به همهٔ انسان‌ها اختصاص داده روی آورند. پس هر بار که قدرت قانونگذاری به این اصل اساسی جامعه تجاوز کند و خواه به دلیل جاه‌طلبی از روی ترس و یا بی‌ترتیبی و فساد بخواهد خود یا دیگری را به‌طور مطلق، بر زندگانی و آزادی‌ها و اموال مردم مسلط نماید، به اعتبار خود و اعتمادی که به او شده خدشه می‌زند و قدرتی را که مردم برای رسیدن به هدف‌هایی کاملاً خلاف آنچه او انجام می‌دهد به او داده بودند از دست می‌دهد؛ و در نتیجه مردم، آزادی نخستین خود را باز می‌یابند و می‌توانند هرطور که صلاح می‌دانند قدرت قانونگذاری جدیدی برای حمایت از خود و امنیت خود، که هنگام تشکیل جامعه هدف مورد نظر همگان بوده است برپا دارند. و اما آنچه من گفتم، و به‌طور کلی راجع به قدرت قانونگذاری بود شامل شخصی نیز می‌شود که قدرت اجرایی را در

دست دارد و با داشتن دو امتیاز مهم، یکی سهمی از قدرت قانونگذاری و دیگری حاکمیت بر اجرای قوانین، اگر اراده خودسرانه خود را جایگزین قوانین جامعه کند به شدت و از دو جهت بزهکار خواهد بود. همچنین اگر نیروها و خزاین و مالیات‌های دریافتی جامعه را در راه افساد نمایندگان مجلس و جلب موافقت آنها با نظرات و منافع شخصی خویش به کار گیرد، و نیز اگر از پیش و در نهان کسانی را با خواهش و تهدید و وعده‌های مساعد با نقشه‌های خود موافق کند و آنها قول دهند کارهای موافق میل او را انجام دهند رفتارش برخلاف اعتبار اوست. در واقع آیا این‌گونه اعمال زمینه‌ساز انتخاب جدید نخواهد شد و در نتیجه حکومت را به کلی سرنگون نخواهد ساخت و سرچشمه امنیت و سعادت همگانی را زهرآلود نخواهد نمود؟ بالاخره مردم که امتیازگزینش نمایندگان خود را چون سدی مدافع روابط خاص اتباع کشور حفظ کرده‌اند، نمی‌توانند هدفی جز این داشته باشند که اعضای مجلس قانونگذاری آزادانه انتخاب شوند و پس از آنکه آزادانه انتخاب شدند بتوانند آزادانه اظهار عقیده و آزادانه عمل کنند، مسائل را به‌خوبی بررسی نمایند و با پختگی و به شیوه‌ای هماهنگ با نیازهای دولت و صلاح همگانی به شور و مشورت پردازند. کسانی که پیش از شنیدن نظرها و دلایل دیگران و سبک و سنگین کردن دلایل همگان، رأی می‌دهند بی‌شک شایستگی چنین برتری‌ها و شور و مشورت‌هایی را ندارند. و اما اگر کسی که قدرت اجرایی دارد، همان‌گونه که گفتم، مجلس قانونگذاری را در اختیار خود گیرد قطعاً ضربه هولناکی به اعتبار و اقتدار خود می‌زند، و رفتارش چون بیانیه‌ای نشانگر قصد سرنگونی حکومت از سوی اوست. و اگر پاداش‌ها و کیفرهایی را که آشکارا در راه این هدف به کار رفته، و نیز آنچه را که با تظاهر و تردستی برای زیر پا گذاشتن قوانین و از بین بردن آنها، و نابود کردن کسانی که با آن نقشه شوم مخالفت کرده‌اند و نخواستند به میهن خود خیانت کنند و آزادی‌های خود را به پول نقد بفروشند، انجام شده بر آنها بیفزاییم دیگر دشوار نخواهد بود که چاره عادلانه چنین وضعی را دریابیم. پی بردن به اینکه چه کسانی از

قدرتی که در جامعه دارند به سود خویش و برای هدف‌هایی کاملاً مغایر با هدف‌های جامعه به هنگام تشکیل آن استفاده می‌کنند آسان است. و همه می‌دانند که هر کس یک بار آن‌چه را که هم‌اکنون گفتم مرتکب شود زمان درازی از اعتبار و اقتدار برخوردار نخواهد ماند.

۲۲۳. شاید ایراد کنند که چون مردم، ناآگاه و همیشه از سرنوشت خویش ناخشنودند و اگذاری تشخیص شکل حکومت و تعیین قدرت فایده به عقاید ناپایدار و خلق و خوی نامتین آنان، کشور را به ویرانی حتمی کشاندن است. و مردم اگر مجاز باشند، به محض آنکه احساس کنند به آنها تعرض شده قدرت قانونگذاری جدید برپا کنند، هیچ حکومتی چندان پایدار نخواهد ماند. من پاسخ می‌دهم که برعکس، مردم را به آسانی نمی‌توان به تغییر حکومتی واداشت، که به آن خو گرفته‌اند و اگر آن حکومت نقصان‌هایی اساسی داشته باشد، یا به مرور زمان چنین شده باشد، یا فساد و عیوب بی‌رویه آن را به این وضع دچار کرده باشد، حتی اگر همگان بدانند که فرصت مساعد و مناسبی پیش آمده، باز هم برانگیختن آنان به چاره‌جویی عیوب و بی‌نظمی‌ها، آن‌گونه که تصور می‌رود خالی از دشواری نخواهد بود.

۲۲۴. خواهند گفت که اما دست‌کم این فرض، محرک شورش‌های پیاپی است. پاسخ می‌دهم که اولاً این فرض بیش از هیچ فرض دیگری محرک شورش نیست. در واقع وقتی مردم درمانده شدند و خود را در معرض نتایج شوم قدرت خودسرانه‌ای دیدند، به محض آنکه فرصت دست دهد به همان اندازه آمادگی قیام دارند که دیگران در هر جا که قانون حاکم است و نمی‌خواهند از آن تخطی شود این آمادگی را دارند. بگذار هر اندازه می‌خواهند شاهان را بالا کشند، تمام عنوان‌های جلال و شکوه را که عادتاً می‌شناسند به آنها دهند، شخصیت مقدس‌شان را هزاران مدح و ثنا کنند، از آنان همچون انسان‌هایی خدای‌گونه که از آسمان به زمین آمده‌اند و به خدا وابسته‌اند سخن گویند، با این همه اما مردمی که به رغم تمام حقوقی که دارند با آنان بدرفتاری شده هیچ فرصت مناسبی برای رهاشدن از بینوایی و

شکستن یوغ بی عدالتی های تحمیلی را از دست نخواهند داد؛ از این بیش تر نیز خواهند کرد. آنها خود وسایلی را می خواهند و می جویند که به دردهای شان پایان دهد، و چون امور بشری بسیار ناپایدارند کارها به زودی به گونه ای خواهند گشت که امکان رهایی از بردگی فراهم خواهد آمد. لزومی ندارد که انسان بسیار زیسته باشد تا نمونه هایی از آنچه گفتیم دیده باشد. در این زمان نمونه های آن فراوانند و برای یافتن همانند های آن در انواع حکومت هایی که در جهان بوده اند نیازی به پژوهیدن در تاریخ نیست.

۲۲۵. پاسخ دوم من آنکه انقلاب های مورد بحث به سبب خطاهای کوچکی که در اداره امور همگانی ارتکاب شود رخ نخواهد داد. مردم حتی خطاهای بزرگ را متحمل می شوند، با قوانینی که ناعادلانه و اسف انگیزند مدارا می کنند، نوعاً از اینکه آسیب پذیری انسان، شهزادگان حاکم را - که البته قصد سوئی ندارند - به کارهای بد و امی دارد در رنج اند. اما اگر به سبب تجاوز و تخطی از انجام وظایف و صحنه سازی های مکرری که همه برای یک هدف صورت می گیرند، مردم احساس کنند مقاصد شومی بر ضد آنان در جریان است و خطرهای بزرگی تهدیدشان می کند، آنگاه دیگر نباید از طغیان آنها شگفت زده شد، و از این نیز که بکوشند زمام امور حکومت را به دست هایی بسپارند که مورد اطمینان شان باشد و کشور را به خاطر هدف هایی اداره کند که اساساً حکومت برای آن تشکیل شده و بدون آن، هر نام زیبایی به جامعه سیاسی داده شود، و هر چه صورت ظاهر آن ستایش انگیز باشد به هیچ وجه برتر از حکومت هایی نخواهد بود که با توجه به آن هدف ها اداره می شوند. چنین حکومت هایی با حالت طبیعی و یا نظام دولت ستیزی (آنارشی) مطلق نیز ارزش یکسان ندارند. عیوب در هر دو یکسانند اما درمان آنها در حالت طبیعی یا در وضعیت دولت ستیزانه بسیار آسان تر است.

۲۲۶. سومین پاسخ من این است که مردم برای تجدید تدارک امنیت خود می توانند قدرت قانون گذاری جدیدی را جایگزین قانون گذاری کنند که حکومت را برخلاف تعهدات خویش و الزامات گریزناپذیر، اداره کرده اند، و

سپس آنچه را که متعلق به آنها بوده باز به تصرف خود درآورند. و این قدرت مردم محکم‌ترین سدی است که می‌توان در برابر شورش برافراشت و بهترین وسیله برای پیش‌گیری و درمان آن است. درحقیقت چون شورش، عملی است که انسان بدان وسیله تنها نه در برابر اشخاص بلکه نیز در برابر اقتدارهایی به اعتراض برمی‌خیزد که منحصراً بر پایه قانون اساسی و قوانین حکومتی تشکیل شده‌اند، بنابراین تمام کسانی - هر که باشند - که مانع از اجرای قوانین شوند و تجاوز به قوانین خدشه‌ناپذیر را با زور توجیه کنند به‌راستی و دقیقاً شورشی‌اند. زیرا هنگامی که اشخاص وارد جامعه سیاسی می‌شوند خشونت را کنار می‌گذارند و قوانینی برای حفظ اموال شخصی خود و حفظ صلح و اتحاد بین خود به‌وجود می‌آورند. و تمام کسانی که از آن پس برای مقابله با قانون، زور به کار برند شورشی (rebellare) خواهند بود. یعنی دوباره حالت جنگ را به‌وجود می‌آورند و لزوماً شایسته نام شورشی‌اند. و اما از آنجا که شهزادگان، وقتی به قدرت بزرگی دست می‌یابند، خود را اقتدار برتر می‌دانند و تمام نیروی دولت را در اختیار می‌گیرند و چاپلوسان گردشان می‌گردند و در معرض بدبختی‌های بزرگ‌اند، وسیله حقیقی پیش‌گیری از خسران‌ها و بدبختی‌ها، آن است که نا‌عادلانه بودن تخطی از قوانین جامعه، و خطرهای هولناکی که رفتار خلاف قوانین متوجه آنها می‌سازد، به آنان گوشزد و نشان داده شود.

روسو، قرارداد اجتماعی، ۲، ۴.

برخلاف الگوی «قرارداد بد»، که مبین غصب قدرت، کاملاً به سود توانگران است «گفتار درباره منشأ و پایه‌های نابرابری انسان‌ها. صص ۲۱۹-۲۲۳»، قرارداد اجتماعی، در اینجا نمونه برجسته «مبادله ممتاز» است که انتقال حقوق در آن مترادف با چشم‌پوشی از حقوق نیست: افراد با این قرارداد به تبعیت کسی در نمی‌آیند بلکه تنها در مجموعه ناپیدایی با یکدیگر متحد می‌شوند که اگر آن مجموعه افراد را از چیزی محروم کند به شکل دیگری، که هم «بهتر» است و هم اطمینان‌بخش‌تر، به آنان بازپس می‌دهد. استقلال طبیعی تبدیل به آزادی مدنی، تصرف مالکانه و نیروی امنیتی می‌شود که حقوق آنها را تضمین می‌کند اما چگونه می‌توان مطمئن شد که قدرت حاکم، با داشتن حق مطلق بر یکایک افراد، از قدرت خود در برابر شهروندان که قدرت خود را از دست داده‌اند سوءاستفاده نخواهد کرد؟ می‌دانیم که اُس اساس نظریه روسو تعریف حاکمیت به‌عنوان اراده یا روشن‌تر

بگوییم اراده عام است (که با اراده عموم تفاوت دارد. اراده عموم چیزی جز مجموع اراده‌های خصوصی نیست که همان تمایل افراد به مصلحت مشترک است. فصل II، ۳). اراده عام هر اندازه «جامعه‌های فرعی» (آنهايي که ما احزاب، انجمن‌ها، یا سایر «گروه‌های همبسته» می‌نامیم) تأثیر اندکی بر آن داشته باشند، سرچشمه و موضوعی جز مردم نخواهد داشت. تناقض در این استدلال است که: تنها در صورتی که قاضی و متداعی منافع مشترک داشته باشند می‌توان انصاف را رعایت کرد چرا که «چون شرایط برای همه یکسان‌اند هیچ‌کس از سنگین‌کردن آنها برای دیگران سودی نخواهد برد» (I، ۶).

بدین‌سان حاکمیت از حکومت متمایز می‌شود: حاکمیت، قدرت قانونگذاری است، قدرت فایده‌ای است که قدرت‌های دیگر (به‌ویژه قدرت اجرایی که جز واسطه‌ای بین حاکم و مردم برای حفظ روابط طرفین نیست) باید تابع آن باشند. نتیجه اساسی این آیین چنین است: حاکمیت، یگانه و تقسیم‌ناپذیر و بی‌زوال و غیرقابل انتقال و غیرقابل توکیل است (مسئلاً مردم می‌توانند نمایندگانی برگزینند اما این در صورتی امکان خواهد داشت که نمایندگان، قدرت قانونگذاری نداشته باشند و کارشان محدود به تدوین و طرح قوانینی باشد که تصویب آن همیشه همچنان با مردم خواهد بود. III، ۱۵). اگر ضرورت دارد که قدرت اجرایی، یعنی قدرت قوانین، به صورت نمایندگی باشد، قدرت قانونگذاری چنین وضعی ندارد: «قدرت را می‌توان به کسی انتقال داد اما اراده، غیرقابل انتقال است» (II، ۱). بدین‌سان روسو بین اشکال گوناگون حاکمیت و حکومت، تنها جمهوری را حاکمیت مشروع می‌شناسد. اما عقیده دارد که بهترین شکل حکومت مردم‌سالاری نیست بلکه حکومت اشرافی انتخابی است. سرانجام اینکه آخرین شرط، یا شرط اساسی، راجع به شیوه کاربرد حاکمیت است: عملیات حاکمیت نمی‌تواند چیزی جز قانون باشد و قانون را همیشه مردم که حاکم‌اند می‌توانند به نام تجدیدنظر در حقوق اساسی تغییر دهند. اما اعمال بلندپایگان یا فرمان‌های حکومت که همیشه خصوصی‌اند چنین نیستند. به این ترتیب روسو می‌اندیشد که مشکل بزرگ فساد قانونگذار را از پیش پا برداشته، البته نه با راه‌حل «آزادی‌گرایانه» (= لیبرال به معنای قدرتی که ضد - قدرت‌ها محدودش کنند) بلکه با درهم آمیختن حاکمیت مطلق مردم (که هیچ‌یک از قوانین بنیادین، آن را محدود نمی‌کنند) و عدم امکان دست‌زدن به خودسری، به این ترتیب که قدرت نتواند از حدود «پیمان‌های عمومی»، که در آنها، تنها برابری همگان در مقابل قانون، ضامن عدالت است پا فراتر گذارد.

برخلاف این تفسیر نادرست از آیین روسو، که آن را «تمام خواهی» (تونالیتراریسم) پنهان تشخیص می‌دهد باید به تأکید روسو بر شرط عمل متقابل اشاره کرد: پیمان (اجتماعی) تنها به این دلیل «مشروع» و منصفانه است که پیمان نابرابری (بین حکومت و حکومت‌شوندگان) نیست بلکه پیمان یکایک افراد با اجتماعی است که می‌خواهند، بدون اولویتی برای هیچ‌کس، ایجاد کنند. شرایط و حقوق در این پیمان برای همه یکسان است و دولت نمی‌تواند از کسی بخواهد نفع شخصی خود را فدا کند مگر هنگامی که پای صیانت او در میان باشد. تشبیه اعضای جامعه به اندام انسان که در آغاز متن منقول ما از او آمده، و البته این کار در آن زمان بسیار رواج داشته به هیچ‌وجه نمایانگر ضد فردگرایی او نیست. حتی اگر او از جهتی مخالف با نظریه لاک است، که عقیده داشت تنها هدف قدرت حفظ حقوق طبیعی اتباع است و نمی‌تواند مطلق باشد، اما در واقع به صراحت شرط می‌کند که حاکم از آزادی و اموال افراد تنها تا آنجا که برای صیانت از کل ضروری است می‌تواند برداشت کند. (او بعدها ضمن اظهار پشیمانی، ناگزیر اضافه کرد که داور این تشخیص، تنها حاکم است) هر کس خواهان هدفی است باید وسایل رسیدن به آن را نیز بخواهد و محاسبه برپا داشتن قدرت حاصلی کاملاً مثبت دارد. نظریه تخیلی حالت طبیعی، که سرانجام از حالت صلح و بی‌تفاوتی متقابل به حالت جنگ تبدیل می‌شود باید همچون بازدارنده‌ای در اذهان همگان حضور داشته باشد: دولت ضرورتاً بسیار بیش از حالت طبیعی، که در آن غریزه، بدون عدالت، حاکم است و بهره‌مندی‌ها اساساً متزلزل‌اند برای افراد فراهم می‌آورد.

[متن]

اگر دولت یا دولت‌شهر تنها یک شخص حقوقی است که حیاتش موکول به اتحاد اعضای آن است، و اگر مهم‌ترین کار آن صیانت از خویش است باید نیروی جامع محرکی داشته باشد که بتواند همه گروه‌ها را با بهترین روش مناسبی که می‌تواند، به حرکت درآورد و همگان را آماده نگهدارد. همان‌گونه که طبیعت به انسان قدرت مطلق بر اندام‌های خود داده پیمان اجتماعی نیز به هیئت سیاسی، قدرت مطلق بر تمام افراد خود می‌دهد. و این قدرت را اراده عام اداره می‌کند و، چنان‌که گفتیم، حاکمیت نام دارد.

اما افزون بر این شخص عمومی، باید به اشخاص خصوصی نیز که جزء متشکل آن‌اند، و زندگانی و آزادی آنها طبعاً مستقل از آن است توجه داشته باشیم. بنابراین باید حقوق شهروندان و حاکم، و تکالیفی را که شهروندان باید به عنوان اتباع کشور انجام دهند، و حقوقی را که باید به عنوان انسان داشته باشند به درستی بشناسیم.

پس تمام کسانی که با پیمان اجتماعی، قدرت و اموال و آزادی خود را انتقال می‌دهند تنها بخشی از آن را واگذار می‌کنند که کاربرد مهمی برای اجتماع دارد. اما باید پذیرفت که تنها داور تشخیص این اهمیت، حاکم است. تمام خدماتی که یک شهروند می‌تواند برای دولت انجام دهد، وقتی حاکم آن را بخواهد، دین او می‌شود. اما حاکم نیز به سهم خود نمی‌تواند باری اضافی به دوش شهروندان بگذارد که هیچ سودی برای اجتماع نداشته باشد. حتی نمی‌تواند چنین چیزی را بخواهد. زیرا به حکم قانون عقل و نیز به حکم قانون طبیعت، هیچ چیز بدون علت نمی‌شود.

تعهداتی که انسان را با جامعه او پیوند می‌دهند تنها به این دلیل الزام‌آورند که متقابل‌اند و ماهیت آنها چنان است که هر کاری انسان (بر اساس آن تعهدات) برای دیگری انجام می‌دهد برای خود او است. چرا اراده‌ عام همیشه برحق است و چرا همه پیوسته خواهان خوشبختی هر یک از افرادند، آیا جز این است که همه خود را همان هر یک می‌دانند و هنگام رأی‌دادن به سود همگان، به خود می‌اندیشند؟ و این ثابت می‌کند که برابری حقوق و مفهوم عدالت که از آن برمی‌آید، ناشی از اولویتی است که هر کس برای خود و در نتیجه برای بشریت قایل است، و اراده‌ عام اگر واقعاً اراده‌ عام باشد باید از همگان برآید و بر همگان بازگردد. و اگر معطوف به امری انفرادی و خاص باشد حقانیت خود را از دست می‌دهد. و چون در این صورت موضوع داوری چیزی بیگانه از انسان است هیچ اصل اخلاقی منصفانه‌ای وجود ندارد که راهنمای انسان باشد. [...]

از اینجا باید دریابیم که آنچه اراده را تعمیم می‌دهد بیش‌تر منافع

مشترکی است که افراد را به یکدیگر می‌پیوندد نه شمار آراء: زیرا در این حالت هر کس ضرورتاً خود تابع شرایطی می‌شود که برای دیگران تعیین می‌کند. هماهنگی ستایش‌انگیز منفعت و عدالت است که خصیصه انصاف را به مشورت‌های مشترک می‌دهد. و این خصیصه در گفت‌وگوهای راجع به امر خصوصی، به دلیل نبود نفع مشترک وجود ندارد. نفع مشترک قاعده‌ای را که قاضی باید رعایت کند همسان قاعده‌ای می‌کند که متداعی ملزم به رعایت آن است و این هر دو را به یکدیگر می‌پیوندد. از هر طرف به سوی آن اصل رویم همیشه به یک نتیجه می‌رسیم؛ درمی‌یابیم که پیمان اجتماعی برابری را چنان بین شهروندان برقرار می‌سازد که تعهدها برای همگان شرایط یکسان خواهند داشت و همه باید از حقوق یکسان برخوردار شوند. بدین‌سان به دلیل ماهیت پیمان، تمام اعمال حاکمیت، یعنی تمام اعمال اصیل ناشی از اراده‌ی عام، همه شهروندان را یکسان ملتزم و نیز یکسان بهره‌مند می‌سازد به نحوی که حاکم تنها با کل جامعه طرف است و بین افراد آن تمیز نمی‌گذارد. پس عقد حاکمیت به معنای اخص چیست؟ - قراردادی بین بالاتری‌ها و پایین‌تری‌ها نیست بلکه پیمانی است بین هیئت اجتماع با یکایک افراد آن، پیمانی مشروع که اساس آن قرارداد اجتماعی منصفانه‌ای است، زیرا مشترک بین همگان و سودمند است، زیرا جز صلاح همگان هدفی نمی‌تواند داشته باشد؛ محکم و پایدار است زیرا نیروی مردم و قدرت حاکم ضامن آن است. تا زمانی که اتباع کشور تابع چنین پیمانی نباشند از هیچ‌کس فرمان نخواهند برد و تنها تابع اراده‌ی خویش خواهند بود. و اگر پرسیده شود که حقوق حاکم و حقوق شهروندان هر یک تا کجا می‌گسترند، مثل آن است که بپرسیم شهروندان تا چه حد می‌توانند بین خود، هر یک در برابر همگان و همگان در برابر هر یک، زیر بار تعهد روند.

از اینجا دانسته می‌شود که قدرت حاکم، که قدرت کاملاً مطلق و مقدس و تجاوزناپذیری است از حدود پیمان همگانی فراتر نمی‌رود و نمی‌تواند برود، و انسان‌ها همه می‌توانند آن‌چه را که این پیمان از اموال و آزادی‌شان برای آنان

باقی گذاشته در اختیار خود داشته باشند به گونه‌ای که حاکم هرگز حق ندارد به هیچ فردی از اتباع خود چیزی بیش از دیگران تحمیل کند چه در این صورت قضیه خصوصی محسوب می‌شود و دیگر در حوزه صلاحیت قدرت نیست.

وقتی این تمایزها را پذیرفتیم بسیار خطا است که بگوییم در قرارداد اجتماعی، اشخاص به‌راستی از چیزی به کلی چشم پوشیده‌اند بلکه وضعیت آنها در نتیجه قرارداد به‌راستی بهتر از وضعیتی است که پیش از آن داشته‌اند، و به جای آن که چیزی را واگذار کنند تنها مبادله‌ای بهتر و مطمئن‌تر را جایگزین شیوه تبادلی نامطمئن و متزلزل کرده‌اند، آزادی را جایگزین استقلال طبیعی، امنیت را جایگزین قدرت آسیب‌زدن به دیگری، و حقی را که با اتحاد اجتماع تزلزل‌ناپذیر شده جایگزین قدرتی کرده‌اند که دیگران می‌توانسته‌اند بر آن چیره شوند. حتی از زندگی آنها، که در اختیار جامعه گذاشته‌اند همیشه حمایت می‌شود و هنگامی هم که آن را برای دفاع از جامعه عرضه می‌کنند جز بازپس دادن چیزی که از آن گرفته بوده‌اند چه می‌کنند؟ چه کاری جز آن می‌کنند که در حالت طبیعی، هنگامی که به نبردهای گریزناپذیر می‌پرداختند به دفعات بیش‌تر و با خطرهای بیش‌تر انجام می‌دادند؟ آنها به بهای زندگی خود از چیزی دفاع خواهند کرد که برای حفاظت از زندگی به کار می‌رود. راست است که همه باید، در صورت نیاز، برای میهن خویش نبرد کنند اما کسی ناگزیر نمی‌شود که برای شخص خود به نبرد پردازد. آیا اگر برای آنچه که امنیت ما را فراهم می‌آورد بخشی از مخاطره‌ای را بپذیرا شویم که، اگر آن امنیت را از ما بگیرند، باید برای حفظ جان خود آن را بپذیریم، باز هم برنده نیستیم؟

منشأ قدرت نایافتنی است. نقد حق مقاومت

کانت، نظریه حقوقی، فصل II، بخش ۱، ملاحظه A.

«اقتدارها، همه از خداست»: کانت نیز، همان‌گونه که هگل پس از او، به این نتیجه می‌رسد که خصیصه مقدس قدرت را بر اساس منشأ آن توجیه کند. او، بی‌آنکه فرض قرارداد (اجتماعی) – پیمان فرمانبرداری عالمان حقوق – را رد کند، آن را یک نهاد تاریخی نمی‌داند بلکه یک مفهوم (یا اصل عقلانی عملی) می‌شناسد. از این دیدگاه حتی گفت‌وگو از منشأ قدرت می‌تواند اقدام علیه سلطنت تشخیص داده شود. زیرا ظاهراً تکلیف فرمانبرداری را مورد تردید قرار می‌دهد. نه آنکه فیلسوف باید از اندیشیدن درباره ماهیت قدرت پرهیز کند: برعکس با تمییز قدرت‌های قانونگذاری و اجرایی و قضایی در بطن قدرت دولت، و با توجه به تفکیک قدرت قانونگذاری و قدرت اجرایی، می‌توان دولت جمهوری را از دولت استبدادی بازشناخت: قدرت قضایی نیز باید اصولاً از دو قدرت دیگر جدا و به مردم واگذار شود. عقل قاطعاً به

انسان حکم می‌کند که به جمهوری مستقلی روی آورد که طبق قوانین آزادی تشکیل و مستقر شده و دولتی است با بیش‌ترین هماهنگی بین قانون اساسی و اصول حقوقی (بند ۴۹). اما آیا این سخن بدان معناست که ایستادگی در برابر سلطان مستبد مجاز است؟ چنین نتیجه‌گیری بسیار شتابزده خواهد بود. در واقع اگر نخست افراد با قراردادی تمام حقوق طبیعی خود را واگذار کرده باشند تا از آزادی وحشی و بی‌قاعده به آزادی مدنی، که خودمختاری است، برسند نتوانسته‌اند در سایه این قرارداد حق مخالفت با قدرت فرمانروایی را که خود به‌این ترتیب به وجود آورده‌اند حفظ کنند. استدلالی که به محکوم کردن حق مقاومت می‌انجامد بسیار ساده است و عمدتاً از هابز الهام گرفته می‌شود: مردم تنها در هیئت نهاد حاکمیت به این صورت (به‌عنوان مرجع هم پیوند یا چنان که کانت می‌گوید «اراده عام قانونگذاری») متشکل شده‌اند. یگانه‌بودن نماینده (فرمانروا) است که یگانگی نمایندگی دهندگان (مردم) را می‌آفریند. بنابراین نمی‌توان تصور کرد که مردم به‌وسیله نمایندگان خود تصمیم به ایستادگی در برابر نظام بگیرند. این کار نه از لحاظ حقوقی قابل تصور است (چراکه وارونه کردن نقش فرمانروا و مردم خواهد بود و لذا به نابودی دولت خواهد انجامید) و نه حتی از لحاظ عملی (زیرا نفع شخصی نمایندگان هرگز اجازه نخواهد داد که به سود مردم و علیه سلطان اقدامی کنند) بنابراین اصل اساسی حاکمیت مردم به‌هیچ وجه، آن‌گونه که لاک می‌پندارد، راه به توجیه اخلاقی شورش نمی‌دهد. خودکامگی، سلب حقوق از راه خشونت انقلابی را موجه نمی‌سازد. پس آنچه خلاف قانون باشد، نامشروع است.

اما در این صورت آیا فرمانبرداری بی‌قید و شرط با انتقال‌ناپذیری آزادی، یعنی تنها حق طبیعی انسان متضاد نیست؟ باید احتیاط کرد: میانه‌روی کانت تنها به ظاهر محافظه‌کارانه است^۱. اگر نویسنده از ستایش مفهوم سلطنت میانه‌زو، که مجلس در آن نقش ضد قدرت را در برابر سلطان به عهده دارد خودداری می‌کند و معتقد است که مجلس نباید طبق قانون به مقاومت پردازد مگر به شکل منفی و با استفاده از حق استیضاح خود (و امکان به ثبت نرساندن فرمان‌های سلطنتی)، این در واقع برای حمایت از نظریه‌ای بسیار ریشه‌دارتر است. نقد حق مقاومت در واقع به نتایجی می‌انجامد که تندروانه است: از این‌رو فرمانبرداری از قدرت انقلابی را نیز، هرگاه این قدرت تثبیت شود، تأکید می‌کند. به عبارت دیگر، کانت علیه هر اقدام ضدانقلابی (و در

۱. ن. ک.: کتاب کانت انقلابی، حقوق و سیاست: اثر آندره توزل، از انتشارات دانشگاهی فرانسه (PUF)

فردای انقلاب فرانسه علیه عملیات وانده^۱، و نظرات بورک^۲ به شدت تأیید می‌کند که تکلیف فرمانبرداری (مردم) نمی‌تواند موکول به منشأ قدرت - اگرچه شدید و غیرقانونی بوده - باشد. بنابراین اگر به انتقاد مکرر از دولت مستبد پدر مآبی که اتباع خود را کودکانی می‌شمارد، و با اعطای مزایا به گروهی با برابری مدنی همگان درمی‌افتد بیندیشیم، نگاهی جدید («انقلابی») به سیاست کانت امکان می‌یابد که به قانونی بودن بنیاد عمل انقلابی (که اصول حقوقی آزادی و برابری رهنمون آن‌اند) تکیه می‌کند و به سرآغاز غیرقانونی آن توجهی ندارد. بدین‌سان اگر خشونت از نظر حقوقی مجاز نیست (که چون تصور قانونی اساسی که شورش را مجاز بشناسد متضمن تضاد است و در صورتی که چنین باشد خود را نفی می‌کند)، و اگر هر حق جدیدی را حق پیشینی تجویز نمی‌کند (مرجع تشخیص مشروعیت مقاومت باید قدرت حمایت از اتباع را به جای سلطان و در عوض او داشته باشد، و لذا خود مرجع برتر حاکمیت خواهد بود). با وجود این حق ناشی از خشونت نیز مسلماً یک حق است و اتباع باید مانند پیش، از این حق نیز بدون قید و شرط فرمان برند. به این ترتیب استناد کانت به اعدام لویی شانزدهم را بهتر درمی‌یابیم: انگیزه خشم کانت، هیجان‌زدگی اخلاقی برخی از ضدانقلابیون در برابر اعمال کفرآمیز جنایتکاران وحشی نیست، بلکه در واقع احراز یک خطای حقوقی انقلابیون است که قانوناً صلاحیت نمایندگی مردم را داشتند. از آن هنگام که لویی شانزدهم تشکیل مجلس طبقات اجتماعی و سپس انتخاب نمایندگان مجلس ملی را پذیرفت در واقع انصراف از حق قانونگذاری خود و انتقال آن به نمایندگان ملت را پذیرفت و چون قانوناً به نحو برگشت‌ناپذیری خلع شد دیگر دلیلی برای محاکمه او از لحاظ کارهای سابقش وجود نداشت: دیگر او در برابر انقلابیون، شهروند ساده‌ای بیش نبود. محکوم کردن او مسلماً واگذاری قضاوت درباره حقیقت مقاومت به داورِ ذهنی اتباع بود که نادانسته مآلاً دولت حقوقی آینده را که آنان می‌پنداشتند بدان وسیله برپا ساخته‌اند، مدیون (پاسخگو) می‌کرد.

۱. Vendée، از شهرستان‌های غربی فرانسه که در آنجا خیزشی به جانبداری از دین و سلطنت رخ داد ولی در سال ۱۷۹۳ انقلابیون آن را درهم شکستند و تلفات این ماجرا بسیار سنگین و سهمگین بود.

۲. Edmond Burk (۱۷۲۹ - ۱۷۹۷)، نویسنده و سیاستمدار بریتانیایی، مخالف سرسخت انقلاب فرانسه.

[متن]

منشأ قدرت برتر، برای مردمی که فرمانبردار آن‌اند عملاً نایافتنی است، یعنی اتباع کشور نباید جداً درباره آن منشأ به گفت‌وگو بنشینند، چنان‌که گویی این حق احتمالاً از لحاظ فرمانبرداری آنها از قدرت حاکم قابل اعتراض است (Jus Controversum). زیرا از آنجا که مردم برای داوری حقوقی معتبر درباره قدرت برتر دولت (Summum imperium) باید از پیش براساس اراده عام قانونگذاری متحد شده باشند، نمی‌توانند امکان و حق داوری را به شیوه‌ای غیر از آن داشته باشند که هر کس در حال حاضر برترین مقام دولتی (Summum imperans) است آن‌گونه می‌خواهد. و اما درباره این مسائل که بدانیم آیا قرارداد فرمانبرداری از چنین مقامی (pactum subjectionis civilis) از آغاز یک واقعیت مقدم بوده یا قدرت بر آن تقدم داشته، و آیا قانون سپس به میان آمده، و یا بالاخره اگر باید که این هر سه به همین ترتیب به دنبال هم باشند باید گفت، برای مردمی که اکنون دیگر تابع قانون مدنی شده‌اند، این مجادله‌ها تمام بیهوده‌اند و در هر حال برای دولت نیز خطرناک‌اند: زیرا اگر اتباعی که به تفحص در منشأ اولیه دولت می‌پردازند بخواهند در برابر اقتدار فرمانروای کنونی مقاومتی برانگیزند به حکم قانون همان مرجع اقتدار - یعنی کاملاً به حق - به کیفر خواهند رسید و (به عنوان قانون شکن ex lex) اعدام و یا تبعید خواهند شد. از قانونی که تا آن حد مقدس (تخطی ناپذیر) است که عملاً حتی تردید در آن و در نتیجه لحظه‌ای آن را بی‌اثر کردن، جنایت است چنان تعریف شده که گویی نمی‌تواند ساخته آدمیان باشد بلکه کار قانونگذار از لحاظ خطاناپذیری برتر از همگان است. و معنای جمله «اقتدارها، همه از خداست» همین است. این جمله بیانگر نهاد تاریخی قانون اصلی مدنی نیست بلکه مفهومی چون یک اصل عملی عقلانی دارد و آن اینکه باید از قدرت قانونگذار کنونی، منشأ آن هر چه باشد، فرمان برد.

پس نتیجه این می‌شود که فرمانروا در هر کشوری در برابر اتباع خود منحصرأ حقوقی دارد و تکلیف (التزام) ندارد. وانگهی اگر سازمان اداری

فرمانروا حتی برخلاف قوانین، مثلاً در امر مالیات‌ها، سربازگیری‌ها و غیره برخلاف قانون برابری در تسهیم هزینه‌های عمومی عمل کنند البته اتباع حق شکایت علیه این بی‌عدالتی‌ها را دارند اما نمی‌توانند به مقاومت برخیزند.

در واقع هیچ ماده‌ای را نمی‌توان در قانون اساسی گنجانید که به موجب آن اگر رئیس برتر از قوانین تخطی نماید مقام دولتی دیگری بتواند در برابر او مقاومت کند و در نتیجه حدودی برای او قایل شود. زیرا برای محدود کردن قدرت باید بیش‌تر یا دست‌کم به اندازه او یعنی به اندازه شخصی که قدرتش محدود می‌شود، قدرت داشت. و اگر کسی در وضعیت مشروعی باشد که بتواند به اتباع کشور فرمان مقاومت بدهد طبعاً باید بتواند به همین نحو از آنان حمایت کند، و در هر وضعیتی که پیش آید بتواند با قدرت، با قدرت حقوقی، داوری کند و در نتیجه بتواند آشکارا فرمان مقاومت بدهد. اما در این صورت دیگر رئیس دولت، رئیس برتر نخواهد بود بلکه همان کسی برتر خواهد بود که مردم را به مقاومت دعوت می‌کند، و این متضمن تضاد است. در چنین موقعیت‌هایی، فرمانروا به وسیله وزیرانش، و در عین حال چون فرمانروایی برتر، در نتیجه به شیوه استبدادی عمل می‌کند، و این نیرنگ که مردم را به وسیله نمایندگان‌شان قدرتی محدودکننده معرفی می‌کنند (درحالی‌که در عمل جز قدرت قانونگذاری ندارند) نمی‌تواند استبداد را به گونه‌ای پنهان نگهدارد که وسایل مورد استفاده وزیران مانع هویداشدن واقعیت گردد. مردم که وکیلان (مجلس) نمایندگان آنان‌اند، با داشتن چنین مدافعانی از آزادی و حقوق خود درحقیقت کسانی را دارند که سخت دلبسته خویش و خانواده خویش‌اند و نگران سرنوشتی هستند که، در ارتش و در نیروی دریایی و مشاغل کشوری، در انتظارشان است و این همه بستگی به وزیران دارد. خلاصه اینها کسانی هستند که (به‌جای ایستادگی در برابر ادعای حکومت، که روی هم رفته مردم در طرفداری از چنین ایستادگی اتفاق نظر دارند و خواهان اعلام آشکار آنان‌اند، که البته در زمان صلح مجاز نیست) همیشه خود به در

دست گرفتن حکومت می‌اندیشند. به این معنا هر قانون سیاسی اساسی که میان‌روانه شناخته شود از لحاظ توانایی استقرار حقوق داخلی کشور چون خیالی واهی است و ارتباطی به حقوق ندارد بلکه تنها یک اصل دوراندیشانه است که البته نمی‌تواند از دخالت‌های خودسرانه کسی که شدیداً به حقوق مردم تجاوز می‌کند در کار حکومت جلوگیری نماید اما می‌تواند به این دخالت‌ها، صورت ظاهر مخالفتی را بدهد که مردم مجاز به آن‌اند.

بنابراین هیچ مقاومتی در برابر فرمانروای قانونگذار از سوی مردم نمی‌تواند موافق قانون باشد زیرا تنها با تبعیت آنان از اراده عام قانونگذاری اوست که دولت حقوقی تحقق می‌یابد: به این معنا حق سرکشی (seditio) و به طریق اولی حق شورش (Rebellio) وجود ندارد. و نیز هیچ‌کس حق آسیب رساندن به شخص فرمانروا و زندگی او، همچون یک فرد (سلطان)، به این بهانه که از قدرت خود سوء استفاده می‌کند (خودکامگی) ندارد.^۱ حتی فقط قصد چنین اقدامی خیانت عظیم (proditic eminens) محسوب خواهد شد و هر کس چنین خیانتی کند درحقیقت می‌خواهد میهن خود را به کشتن دهد (Parricida) و نمی‌تواند کیفری جز مرگ داشته باشد. تکلیف تحمل کردن مردم در برابر تجاوزهای قدرت برتر، حتی اگر تجاوز تحمل‌ناپذیر باشد، معنایش این واقعیت است که مقاومت آنها در برابر برترین مقام قانونگذار، الزاماً خلاف قانون است و سبب از بین رفتن کامل قوانین اساسی خواهد شد. زیرا برای داشتن صلاحیت مقاومت باید قانونی وجود داشته باشد که مقاومت مردم را مجاز بشناسد یعنی برترین قوانین کشور محتوی مطالبی باشد که بر عدم برتری مقام برتر دلالت کند و مردم همچون اتباع کشور، با داوری خود، تبدیل به مقام برتر از کسی شوند که خود تابع اویند. و البته این متضمن تضاد است و این تضاد، وقتی این مسئله مطرح شود که در دعوای بین

1. *monarcho-machismus sub specie tyrannicidii.*

مردم و قدرت حاکم چه کسی باید داوری کند به چشم خواهد خورد (زیرا در هر حال از لحاظ قضایی همیشه دو شخصیت مختلف وجود دارند) و آنگاه روشن می‌شود که اولی‌ها (یعنی مردم) می‌خواهند خود قاضی دعوی خود باشند.

تغییر قانون اساسی سیاسی (اگر نقایصی داشته باشد)، که گاه ضرورت می‌یابد، جز به وسیله شخص فرمانروا، با یک اقدام اصلاحی، میسر نیست. اما طبعاً مردم نمی‌توانند این کار را، به وسیله انقلاب، انجام دهند. و اگر چنین اصلاحی صورت گیرد تنها راجع به قدرت اجرایی خواهد بود نه قدرت قانونگذاری. حتی در یک قانون اساسی سیاسی که مردم بتوانند به موجب آن به وسیله نمایندگان خود (در مجلس)، به صورت قانونی در برابر قدرت اجرایی و نمایندگانش (وزیران) - که در این فرض، قانون اساسی محدود نامیده می‌شود - مقاومت کنند باز هم هیچ مقاومت عملی مجاز نیست (که مردم به تجویز آن خودسرانه اجتماع کنند تا حکومت را وادار به تصویب اموری نمایند و در نتیجه خود، کار قدرت اجرایی را به عهده گیرند) اما تنها مقاومت منفی یا وتوی مردم (در مجلس)، رضایت ندادن به خواسته‌های حکومت به عنوان ضرورت امور اداری دولت به طور ثابت و همیشگی، مجاز است: حتی اگر این رضایت، همیشگی باشد دلالت قاطع بر این دارد که حکومت فاسد است، نمایندگان رشوه‌خوارند و حاکم، با سپردن اداره امور به دست وزیرانش، مستبد است و وزیران نیز به سهم خود مرتکب جرم خیانت به مردم شده‌اند.

وانگهی هنگامی که انقلابی پیروز می‌شود و قانون اساسی جدیدی به تصویب می‌رسد خصیصه ضد حقوقی یا عدم حقانیت آغازین آن و اعمالش، نمی‌تواند اتباع کشور را، چون شهروندان صدیق، از فرمانبرداری از نظام جدید معاف کند و آنها نمی‌توانند از اقتدار جدیدی که اکنون حاکم شده است قانوناً سربلایی کنند. فرمانروای (سلطان) مخلوع را (که از آشوب‌ها جان سالم به در برده) نمی‌توان برای کارهای گذشته‌اش محاکمه کرد، اما اگر اکنون

که وضعیت یک شهروند معمولی را پیدا کرده، آسایش خود و آرامش کشور را بر قصد گستاخانه تبعیدکردن خویش از کشور برای فتح مجدد (قدرت)، خواه از طریق دسیسه کاری پنهانی ضدانقلابی، خواه با کمک قدرت‌های دیگر، ترجیح دهد دیگر به کیفر رساندن او بی‌مورد است. و اگر این راه را ترجیح داد حق او به آن‌چه مالک بوده خدشه نمی‌پذیرد زیرا قیامی که سبب خلع او شده در اصل ناعادلانه بوده است.

وِبر^۱، دانشمند و سیاستمدار.

روش مشهور به «آرمان نوعی» وِبر ماهیتاً عبارت است از: یافتن منطق و درک خصوصیت نهادها، بدون چشم پوشیدن از بررسی مفاهیم، سازماندهی دستگاه انعطاف پذیری که امکان جذب پدیده‌های گوناگون را در چارچوب مفهوم واحدی فراهم سازد، سرآغاز تجزیه و تحلیل علیت تاریخی و نفوذ اجتماعی. آرمان نوعی، بازسازی عقلانی خصیصه فردی یا پیوند تاریخی به منظور تفهیم آن و ساده کردن تجربه‌ای است که باید خصیصه اساسی - نوعی، نه خصیصه‌های مشترک و میانگین تمامی افراد - را از آن استنتاج کرد؛ و به این ترتیب ناشی از اراده پی بردن به عمل انسان است که ویژگی یک لحظه تاریخی را برجسته می‌کند تا بتوان پدیده واحدی را در زمان‌های مختلف بازیافت. ماکس وِبر در اینجا سه «نوع» سلطه تشخیص می‌دهد (عقلانی، که در آن قوانین فرمانبرداری را توجیه می‌کنند؛ سستی، که مستند به عادات و

۱. Max Weber (۱۸۶۴ - ۱۹۲۰)، اقتصاددان و جامعه‌شناس آلمانی.

رسوم‌اند؛ موهبتی، که مربوط به فضایل استثنایی پیشوا یا رئیس است و سبب خلوص و سرسپردگی «فرمانبرداران» می‌شود) و خرده مفاهیمی می‌سازد که سپس امکان فهم نظام‌های سیاسی متعین را فراهم می‌آورند، نظام‌هایی که غالباً مرکب از سه گونه عنصرند. برای درک معنای ذهنی رفتارها - چیزی که به عقیده وبر موضوع علوم فرهنگی است - در اینجا فرمانبرداری از دیدگاه جامعه‌شناسی (به لحاظ مبانی رفتار جمع) بررسی می‌شود نه از دیدگاه روان‌شناسی (به لحاظ انگیزه‌های عمل فرد). و در این صورت مقوله غالبی که سودمند واقع می‌شود، مقوله بخت و اقبال (یا نفوذ، یا احتمال) است نه قانون یا انتظامی مطلق. و این معنای تعریف قدرت به مثابه «بخت» است که دارنده‌اش (فرد یا گروه) می‌تواند اراده خود را به دیگری، هر اندازه ایستادگی کند، تحمیل نماید. به این ترتیب، قدرت که مستلزم تکلیف فرمانبرداری از فرمانده‌ای مشروع است و نه اطاعت موردی دقیقی که آدم‌های مطیع، به آن شکل دستورهای معینی را اجرا می‌کنند، از سلطه متمایز می‌شود^۱. برای گذر از قدرت به سلطه باید مفهوم حکومت را دریابیم (که سرزمین معین، استمرار تجمع، تهدید اعمال فشار بدنی برای واداشتن به رعایت فرمان‌ها و قواعد را دربرمی‌گیرد). دولت در بین این گروه‌بندی‌های سیاسی، مرجعی است که اختیار انحصاری اعمال فشار بدنی را به صورت مشروع داراست. ارزش این تعریف که شهرت بسیار یافته به‌ویژه در روشی است که به آن انجامیده: در واقع چون در جامعه همان اندازه که توافق هست اختلاف نیز وجود دارد لازم می‌آید که در قضیه قدرت با در نظر داشتن اعمال فشارهای بدنی، بیندیشیم اگر چه این به هیچ وجه ما را از اندیشیدن به محرک درونی فرمانبرداری، که فراتر از ترس مجازات است، باز نمی‌دارد. نظریه سه‌گانه‌ای وبر از این حیث با نوع‌شناسی^۲ رفتارها (که برای قدرت مشروع با توجه به هدف آن، عقلانی است؛ برای سلطه موهبتی، عاطفی است؛ و برای سلطه سنتی، همین نام را دارد یعنی سنتی است) که از خود اوست، کاملاً انطباق دارد. پس تعریف سیاست چون مجموعه رفتارهای انسانی، که شامل سلطه انسان بر انسان می‌شود، یا در اینجا چون مجموعه تلاش‌هایی که هدف از آنها اعمال نفوذ در امر توزیع درون‌کشوری یا بین‌کشوری قدرت است نباید زیاده ما را به شگفت اندازد: معنای این تعریف آن نیست که قدرت

۱. وبر واژه آلمانی Herrschaft را در اینجا به کار می‌برد که ما آن را اقتدار (در این مورد) ترجمه نمی‌کنیم زیرا او خود واژه اقتدار (به آلمانی Autorität) را به عنوان خصیصه رئیس یا پیشوا به کار می‌برد.

۲. Typologie، (این واژه را «رسته‌شناسی» هم ترجمه کرده‌اند).

دولت‌ها منحصرأ متکی به خشونت است بلکه در جهان ستیزه‌ورزی‌های روابط اجتماعی، دلایل درونی فرمانبرداری، که می‌تواند پاسخگوی پرسش کلیدی قدرت باشد (چرا باید فرمان برد؟)، هرگز نمی‌تواند مجرد از ساخت و پرداخت برونی برخورد نیروها باشد، که همیشه مقدم است. به عقیده وبر، دولت از این نظر از وضعیتی استثنایی برخوردار نیست.

[متن]

روزی تروتسکی^۱ در برست لیتووسک^۲ می‌گفت: «دولت‌ها همه متکی به زورند» و این در واقع، حقیقت دارد. اگر تنها ساختارهایی اجتماعی وجود داشتند که در آنها هیچ خشونتی نبود، مفهوم دولت از بین می‌رفت و فقط آن چیزی باقی می‌ماند که «آناشی» به معنای درست و واقعی این واژه، نامیده می‌شود. بی‌شک خشونت تنها وسیله کارکرد معمولی دولت نیست اما وسیله خاص آن است. در روزگار ما دولت و خشونت به‌ویژه رابطه بسیار نزدیکی دارند. برعکس، باید دولت معاصر را چون اجتماعی از انسان‌ها شناخت که در محدوده یک سرزمین - مفهوم سرزمین یکی از ویژگی‌های دولت امروزی است - انحصار اعمال خشونت بدنی مشروع را از آن خود می‌داند. درحقیقت ویژگی دوران ما این است که به هیچ‌گروه یا هیچ فردی حق خشونت، جز در حدی که دولت روا می‌دارد، داده نمی‌شود: بنابراین دولت تنها سرچشمه «حق» خشونت است. درحقیقت سیاست از دید ما مجموع تلاش‌هایی است که برای شریک قدرت شدن یا نفوذ در توزیع قدرت، خواه بین دولت‌ها، خواه درون یک دولت به کار برده می‌شود.

به‌طور کلی این تعریف با کاربرد متداول واژه نیز انطباق دارد. وقتی در

۱. Lev Trotski (۱۸۷۹ - ۱۹۴۰)، انقلابی روسی. از بزرگان انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ و از هم‌زمان لنین که بعدها مغضوب استالین و از شوروی (سابق) بیرون رانده شد و سرانجام در مکزیک به قتل رسید.

۲. Brest Litovsk، یکی از شهرهای جمهوری بیلوروسی یا روسیه سفید.

گفت وگو از مسئله‌ای می‌گویند «سیاسی» است، یا در گفت وگو از وزیر یا کارمندی می‌گویند «سیاسی» است، یا در گفت وگو از تصمیمی می‌گویند «سیاسی» است باید این طور بفهمیم که در مورد اول منافع مربوط به توزیع یا حفظ یا انتقال قدرت در پاسخ مسئله، نقش تعیین‌کننده دارند، و در مورد دوم همین عوامل عرصه فعالیت کارمند مورد بحث را مشروط می‌سازند، و در مورد آخر نیز همین عوامل تعیین‌کننده تصمیم بوده‌اند. هر انسانی که به سیاست می‌پردازد آرزومند قدرت است - یا به این سبب که آن را وسیله‌ای در خدمت هدف‌های دیگر، هدف‌های آرمانگرایانه یا خودخواهانه می‌داند، و یا از آن رو که «برای خود»، برای لذت از احساس اعتباری که قدرت به او خواهد داد، خواهان آن است.

دولت مانند تمام گروه‌های سیاسی که از لحاظ تاریخی مقدم بر آن بوده‌اند مبتنی بر رابطه سلطه انسان بر انسان و متکی به ابزار خشونت مشروع است (یعنی متکی به خشونت است که مشروع شناخته شده) بنابراین دولت تنها به شرطی می‌تواند وجود داشته باشد که انسان‌های سلطه‌پذیر از اقتداری که سلطه‌گران همیشه خواهان‌اند فرمانبرداری کنند. پس از آن است که مسائل دیگر مطرح می‌شود: در چه شرایطی آنان فرمانبردار می‌شوند و چرا؟ این سلطه چه موجبات درونی (درون انسان) و چه موجبات برونی دارد؟

از اینجا آغاز می‌کنیم که در اصل سه دلیل درونی وجود دارد که سلطه را توجیه می‌کنند. و لذا مبنای مشروعیت بر سه گونه است: نخست اقتدار «ابدی دیروزین»، یعنی اقتدار عاداتی که به دلیل معتبر بودن از گذشته‌های زیاد رفته مقدس شده‌اند و انسان به رعایت آنها خو گرفته است. از این قبیل است: نخست «قدرت سنتی» که شیوخ یا ارباب زمین در گذشته‌ها داشته‌اند. دوم اقتدار متکی به اعتبار شخصی و فوق‌العاده یک فرد (موهبتی) که وجه مشخص آن سرسپردگی و خلوص کاملاً شخصی همه اتباع است در برابر خواست یک انسان در نتیجه اعتماد آنها به شخص او، چون مظهر خصایصی اعجاز‌آمیز، مانند دلاوری یا خصیصه‌های برجسته دیگری که پیشوا یا رئیسی

را به وجود می آورند. قدرتِ «موهبتی» یک پیامبر یا - در عرصه سیاست - یک فرمانده جنگی برگزیده، یک فرمانروای مورد قبول همگان، یک عوام فریب بزرگ، و یا رهبر یک حزب سیاسی از این مقوله است. و بالاخره اقتداری که به لحاظ «قانونی بودن» و اعتقاد (مردم) به اعتبار «قانونی» و «صلاحیت» عملی آن بر پایه قواعد عقلانی جاری، و یا به عبارت دیگر بر مبنای فرمانبرداری اتباع از آن در راستای انجام تعهدات خود در وضعیت موجود، استقرار می یابد. و این همان قدرتی است که «دولت خدمتگذار» نوین، و نیز دارنده هر قدرتی که از این لحاظ همانند آن باشد، به کار می برند. بدیهی است که در واقع، انگیزه‌هایی بسیار نیرومند، محصول ترس یا امید - ترس از انتقام نیروهایی سحرآمیز یا از دارندگان قدرت، و یا امید به پاداش این جهانی یا آن جهانی - شرط فرمانبرداری اتباع اند اما ضمناً ممکن است این فرمانبرداری، مشروط به منافع و علایق بسیار متنوعی باشد که سپس به آنها خواهیم پرداخت. اما در هر حال، هر بار درباره مبانی «مشروعیت» فرمانبرداری پرسشی پیش آید به یقین همیشه با این سه شکل «ناب» آن روبه‌رو خواهیم بود که هم‌اکنون شرح دادیم.

IV

به کار بردن قدرت

توماس داکن

چگونه حکومتی مخصوص شاه است؟

توماس داکن^۱، در باب سلطنت، II، ۲.

سنت باستانی و آباء کلیسا نقش چوپان و راهنما را مجازاً به مثابه حکومت بر روان انسان‌ها می‌دانستند. بنابراین شگفتی‌آور نیست که سن توماس مفهوم نقش شبانی شاه را، که باید ضروریات زندگانی انسان، یعنی چیزهایی را که سودمند (utilitas) برای حیات اجتماعی، و لذا لازمه صلح‌اند فراهم آورد، در اینجا بازگو می‌کند. اما شگفت آنکه عنوان شبان را آباء کلیسا تنها برای اعضای جامعه روحانیت به کار می‌بردند و او در اینجا به شاه اطلاق می‌کند. اگر سن اوگوستین از حکومت شبانی سخن می‌گفت در واقع منظورش حکومت نخستین دادگران بود که سپس قدرت شاه، به سبب خطای انسان‌ها جای آن را گرفت، و آنگاه که دیگر گفتار برای راهنمایی

۱. Saint Thomas D'Aquin (توماس داکن قدیس، ۱۲۲۵-۱۲۷۴ میلادی)، عالم دینی و فیلسوف ایتالیایی از بزرگان کلیسای کاتولیکی رم، ملقب به عالم دینی ملکونی (Docteur angelique) که چند سطر بعد با همین لقب از او یاد می‌شود.

انسان‌ها به سوی هدفی معلوم کفایت نمی‌کرد، توسل به اجبار ضرورت یافت. در این صورت معنای این نقل عنوان (به شاه) از سوی سن توماس چیست؟ - دیگر حکومت‌کردن، به اطاعت واداشتن جسم نیست که پس از هبوط بر ضد اصول شوریده است (سن اوگوستین)، و تحمیل قانون خود در یک سرزمین هم نیست (مفهوم رومی حاکمیت)؛ حکومت‌کردن، اداره کردن یک اجتماع، سازمان‌دادن گروهی کثیر در کلیتی خودکفا است. اما در ضمن، حکومت‌کردن «هدایت انسان برای رسیدن به هدفی معلوم است.» این عمل هدایت‌کردن، سلطه داشتن در جهت خلاف شیوه کلیسا نیست: مأموریت سلطنت در قلمرو هدف‌هایی که طبعاً مدارجی دارند، آن است که حکومت شونده‌گان را به هدف غایی طبیعی آنها برساند، که برترین سعادت دنیوی (پارسایی) را برای‌شان می‌آورد. گذشتن از این مرحله در راه پارسایی فراطبیعی، که انسان را به رستگاری و نیکبختی جاودانی می‌رساند ضروری است؛ و تنها لطف خداوند و شفاعت اولیای کلیسا می‌تواند آن را میسر سازد. به عبارت دیگر، همان‌گونه که پیش‌تر ارسطو گفته بود مأموریت فرمانروای دولتشهر، تنها تدارک نیازهای حیاتی نیست (چنان‌که گویی دولتشهر محل تنظیم مبادلات، یا یک مجمع نظامی دفاعی است)، بلکه تأمین وسایل خوب زیستن، یا همان زندگانی پارسایانه است که امکان کمال انسان را فراهم می‌آورد. نظام کیهانی، الگوی مدارجی است که قدرت حاکم برقرار می‌سازد و در آن هنر پادشاه، تقلید از حاکمیت خدا در آفرینش است. به یقین از دیدگاه اخروی، که دیدگاه این «عالیم دینی ملکوتی» است، رهبر سیاسی، قدرت حاکمیت بر روان انسان‌ها را ندارد: قدرت دنیوی، که سوای قدرت روحانی است از اوست، چنان‌که هدف‌های زمینی و آسمانی خود تابع یکدیگرند. اما در جدال دو شمشیر^۱، که هواداران برتری پاپ و مدافعان برتری شاه مستقل، رودرروی یکدیگر قرار می‌گیرند، آنچه نزد توماس داکن تازگی دارد این است که دیگر حفظ نظم و نظام‌های بدنی با حاکمیت بر روان‌ها^۲، که در سنت معارض آن شناخته می‌شود، عمیقاً جدای از هم نیستند: با شاه است که اتباع خود را در مسیر پارسایی رهبری کند و با اصلاح و رهنمونی آدمیان (تمثیل راهنما از اینجا است)، و با عدالت خود، آنها را به سوی کمال برد.

۱. کنایه از شمشیر پاپ (روحانی) و شمشیر شاه (دنیوی) است به مجاز.

۲. *regimen animarium*، که از دید آباء کلیسا، هنر هنرها بود.

[هتئا]

پیش از هر چیز باید توجه داشت که حاکمیت، هدایت انسان برای رسیدن به هدفی معلوم است. به همین سبب، هنگامی که ملوانی یک کشتی را با مهارت و از راه درست، بدون آسیبی به بندر هدایت می‌کند، می‌گویند حاکم آن است. پس اگر چیزی ذاتاً متضمن هدفی معلوم باشد، مانند رسیدن کشتی به بندر، وظیفه حاکمش آن است که نه تنها آن را صحیح و سالم نگهدارد بلکه افزون بر این باید آن را به هدف مورد نظر برساند.

[...] اما چیزهایی که ذاتاً به هدف معلومی اختصاص داده شده‌اند به وسیله اشخاص متعدد و به شیوه‌های گوناگون اداره می‌شوند. زیرا یک نفر مأمور حفظ و نگهداشت آن چیز است و فرد دیگری مأموریت به کمال رساندن آن را دارد؛ و این در مورد کشتی به وضوح دیده می‌شود. به همین سبب مفهوم هنر حکومت از آنجا برمی‌آید. درودگر مأمور ترمیم خرابی‌های کشتی است، و ملوان مسئول هدایت آن به بندرگاه است. انسان نیز همین حال را دارد. زیرا پزشک به تندرستی او می‌پردازد، و اقتصاددان از دارایی‌های لازم برای زندگانی‌اش مراقبت می‌کند، عالم دینی، حقیقت را به او می‌شناساند و آموزگار او را برای زندگانی خردمندانه آماده می‌سازد. و اگر انسان به ذات برای مصلحت دیگری ساخته نمی‌شد همین مراقبت‌ها کفایتش می‌کرد.

[هدف تضمینی هر انسانی رسیدن به برترین سعادت است، که امید دارد پس از مرگ با خرسندی خداوند به آن دست یابد]

و اما این داوری را باید به هدف اجتماعات و نیز به هدف افراد تسری داد. پس اگر هدف انسان به دست آوردن چیزی برای وجود خویش بود، و اگر همچنین هدف غایی جمع کثیر، در امر حاکمیت این بود که به چیزی دست یابند و آن را برای خود نگهدارند، آنگاه اگر هدف غایی فرد یا جمع کثیر، هدفی جسمانی و مربوط به زندگانی و تندرستی آنها بود، پزشک عهده‌دار او یا آنها می‌شد و اگر این هدف غایی افزودن بر دارایی‌ها بود یک

اقتصاددان می‌توانست شاه شود و اگر شناخت حقیقت چیزی بود که جمع کثیر می‌توانست خواهان آن باشد، عالم دین، شاه می‌شد. اما بدیهی است که هدف جمع کثیری که تشکیل جامعه‌ای داده‌اند، زندگانی با پارسایی است. در واقع انسان‌ها گرد هم می‌آیند تا زندگانی خوبی داشته باشند، کاری که در زندگانی تنهایی نمی‌توانند انجام دهند. و اما زندگانی خوب کردن، زندگانی بر اساس پارسایی است. پس زندگانی پارسایانه هدف غایی جامعه بشری است. [...] اما چون انسان با زندگانی پارسایانه، هدف والاتری دارد که خرسندی خداوند (از او) است [...] پس جمع انسان‌ها باید همان هدفی را دنبال کنند که هدف افراد است. بنابراین هدف غایی جامعه، زندگانی پارسایانه نیست بلکه رسیدن به خرسندی خداوند از راه زندگانی پارسایانه است.

حاکمیت‌ها همه مطلق اند

بُودَن^۱، شش کتاب جمهوری، I، ۸.

بودن در آغاز سخن، پس از معرفی حاکمیت به عنوان «قدرت مطلق و جاودانی جمهوری» یعنی «بزرگ‌ترین قدرت فرماندهی». می‌گوید قصد دارد کمبود تأسف‌آوری را جبران کند «چرا که تاکنون هیچ فیلسوف سیاسی یا حقوقدانی به تعریف حاکمیت پرداخته با آن که این موضوع در مبحث جمهوریت نکته‌ای اصلی و بسیار ضروری است» (ص ۱۱۱). مطلب، مهم است: باید به رغم مکتب اصالت قانون اساسی که در آن زمان بسیار رواج داشت و بنابر آن حاکم، تابع شرایط سوگند خویش بود (که او را نگهبان قوانین و امتیازهای کشور می‌ساخت) باید ثابت می‌شد که حاکمیت با هر نوع التزامی برای حاکم (قوانین عادی، قوانین محلی، سوگند وفاداری)، البته به استثنای قوانین طبیعی و الاهی. تعارض دارد. اما اگر از اینجا نتیجه بگیریم که حدود قدرت حاکم را قوانین طبیعی و الاهی به دقت تعیین کرده‌اند

۱. Jean Bodin (۱۵۳۰ - ۱۵۹۶)، فیلسوف و حقوقدان فرانسوی.

دچار خطا شده‌ایم: در حقیقت چون هر کس دارای قدرت حاکمیت باشد (چه شاه باشد، چه نجیب‌زادگان، چه تمامی مردم - اگر چه بُودن تحقق حاکمیت مردم را غیرممکن می‌داند -) خود قاضی تفسیر قوانین طبیعی است بنابه تعریف پاسخگوی هیچ کس جز خدا نخواهد بود. مثال مراسم تقدیس (گزینش) شاه تاتارها گواه نمادین این حقیقت است: تاتارها، قدرت حاکم را (با این وصف که گفته‌اش در حکم «شمشیر» است) با رضایت خاطر می‌پذیرند و می‌ستایند و بدون هیچ شرطی، حقوق او (از جمله حق مرگ و زندگی افراد) را، که جدایی‌ناپذیر و غیرقابل انتقال‌اند تأیید می‌کنند. بنابراین رومیان باستان درست نبود که می‌گفتند: فرمان فرما، اقتدار سنا، حاکمیت مردم، عظمت کشور^۱ و مردم را داور نهایی پیشنهادهای قانونی سنا می‌شناختند. نظام حکومتی مختلط به ذات ناممکن است زیرا شخص حاکم (که قدرت وضع و لغو قوانین را دارد) باید مرجع نهایی باشد و حکم آخر را بدهد بدون آنکه نیاز به تصویب دیگری داشته باشد. در یک کلام آن‌چه بُودن، پس از حوادث سن بار تلمی^۲ که تأثیر بسیاری بر اندیشه او داشته برای نخستین بار می‌آموزد این است که حاکمیت، جوهر دولت است (دولت اصولاً متمایز از حکومت است)، که قالب هستی جمهوری است، و با فرمان به کثرت در وحدت، یا مطلق است یا وجود ندارد.

[متن]

قدرت مطلق چیست؟ اینک بخش دیگری از تعریف خود را پی می‌گیریم و می‌گوییم قدرت مطلق چه معنا می‌دهد. زیرا مردم یا بزرگان یک جمهوری می‌توانند قدرت حاکم و جاودانی را تنها و منحصرأً به کسی بدهند که اختیار اموال، اشخاص و تمامی کشور را هر طور مایل است داشته باشد، و سپس به هر کس می‌خواهد واگذار کند، همان‌گونه که هر مالکی می‌تواند مال خود را تنها و منحصرأً بدون هیچ دلیلی جز بنا بر آزادی و اختیار خویش به دیگری

1. *imperium in magistratibus, auctoritatem in senatu, potestatem in plebe, majestatem in populo.* (در نسخه فرانسوی این عبارات لاتینی در متن آمده)

۲. Saint Barthelemi، منظور حوادث شب ۲۴ اوت ۱۵۷۲ میلادی در پاریس است که به فرمان شارل نهم شاه فرانسه پروتستان‌ها قتل‌عام و دست‌کم سه هزار نفر در همان شب (و رئیس آنها کولینی نیز) کشته شدند. و این واقعه به صورت جنگ‌های خونین مذهبی تمام فرانسه را گرفت و کشتارهای بسیار رخ داد و بخش عظیمی از پروتستان‌ها ناگزیر به ترک خاک فرانسه شدند.

بدهد. و این یک هبه واقعی است که وقتی محقق شد هیچ شرطی نمی‌پذیرد. البته هبه‌های دیگر که مشروط‌اند هبه واقعی نیستند. همچنین حاکمیتی که با قید و شرط به شاهزاده‌ای واگذار می‌شود، حاکمیت به معنای واقعی و قدرت مطلق نیست و تنها مشروط به شرایط آفرینش شاهزاده، یعنی قانون خدا یا طبیعت می‌تواند باشد، همان‌گونه که پس از مرگ شاه بزرگ تاتارها، شاهزادگان و مردم که حق انتخاب دارند فردی از خویشاوندان شاه در گذشته را که شایسته به نظر آید، به شرطی که پسر یا برادرزاده او باشد، برمی‌گزینند، بر تختی از طلا می‌نشانند و به او می‌گویند: از تو می‌خواهیم، و خواستاریم و تو را آگاه می‌کنیم که شاه ما شوی. آنگاه شاه می‌گوید: اگر این را از من می‌خواهید باید آماده باشید تا هر چه فرمان می‌دهم اجرا کنید، فرمان قتل هر کس را بدهم باید بی‌مهلت و بی‌درنگ کشته شود، و تمام کشور باید به دست من سپرده شود. مردم پاسخ می‌دهند: چنین باد! سپس شاه ادامه می‌دهد و می‌گوید: سخن از دهان من، شمشیر من خواهد بود. و مردم همه او را ستایش می‌کنند، پس از آن او را از تخت برمی‌گیرند و پایین می‌آورند و روی زمین بر اردکی زینتی می‌نشانند و شاهزادگان خطاب به او می‌گویند: بالا را نگاه کن و خدا را بشناس و این اردک را که در پایین است و روی آن نشسته‌ای بنگر. اگر به نیکی حکومت کنی به هر چه آرزو داری می‌رسی وگرنه مانند این اردک پَرکنده به زیر کشیده می‌شوی و دیگر اردکی هم که روی آن نشسته‌ای برایت نمی‌ماند. او پس از شنیدن این سخنان برمی‌خیزد و آنگاه جار می‌زنند که او شاه تاتارها شده است. این قدرت، مطلق و حاکم است زیرا جز آن‌چه قانون خدا و طبیعت مقرر کرده هیچ شرطی ندارد.

هر یک از اتباع کشور، که به هر دلیل، حکم قانون درباره‌اش ساری نباشد همچنان تابع و فرمانبردار کسانی خواهد بود که حاکمیت دارند. و اما اینان که حاکم‌اند خود نباید تابع فرمان شخص دیگری باشند و باید بتوانند برای اتباع خود قانون وضع یا قانون موجودی را لغو کنند، و یا قانون‌های بی‌فایده را از میان بردارند و به جای آنها قوانین دیگری بگذارند. این کار را کسی که خود تابع قانون یا تابع فرمانروای دیگری باشد نمی‌تواند انجام دهد. به این دلیل

است که قانون می‌گوید قدرت قوانین بر شهریار تسری ندارد. و این حکم قانونی شامل فرمان‌های حاکم در مورد خود او نیز می‌شود. این است که می‌بینیم در تمام احکام و فرمان‌ها، شرطی به این مضمون افزوده می‌شود: به‌رغم احکام یا فرامینی که ما نقض کرده‌ایم یا به‌موجب این حکم نقض می‌کنیم، و به استثنای مستثنیات. شرطی که همیشه در قوانین قدیم ذکر می‌شد خواه آن قانون را شهریار زمان خود منتشر کرده بود خواه پیشینیان او. زیرا مسلم است که قوانین، فرامین، دستورهای شاه امتیازهای داده شده و عطیه‌های شهریاران تنها تا زمانی که آنان زنده‌اند اعتبار دارند؛ البته به شرطی که با رضایت یا دست‌کم با سکوت آگاهانه آنها اصلاح نشده باشند [...] پس اگر شهریار مستثنای از احکام قانونی پیشینیان خویش است، در برابر قوانین و فرامین خود کم‌تر از آن متعهد خواهد بود: زیرا قانون دیگران را می‌توان پذیرفت اما مسلماً برای خود قانون وضع کردن، و از آن بالاتر به خود فرمان‌دادن در امری که به اراده انسان بستگی دارد، همان‌گونه که قانون نیز می‌گوید^۱، امکان ندارد. و این دلیل لازم و قاطعی است که نشان می‌دهد شاه نمی‌تواند حتی تابع قوانین مصوب خود باشد. همان‌گونه که به گفته عالم‌ان شرع، پاپ هرگز دست‌های خود را نمی‌بندد، شهریار نیز نمی‌تواند، حتی اگر بخواهد، دست‌های خود را ببندد. این است که همیشه در پایان احکام و فرمان‌ها این عبارت را می‌بینیم: «زیرا میل ما بر این قرار گرفت» تا همگان بدانند که قوانین شهریار، حتی اگر متکی به دلایل قوی و درستی باشند باز هم تنها به اراده محض و مختار او بستگی دارند. اما همه شهریاران روی زمین تابع قوانین الهی و طبیعی‌اند و اگر نخواهند مرتکب جرم سوء قصد در برابر الوهیت شوند و به جنگ خدا روند، خدایی که شاهان جهان همه باید تسلیم او باشند و در برابرش با ترس و ادب سر فرود آورند، قدرت مخالفت با آن قوانین را نخواهند داشت.

1. *Nulla obligatio consistere potest, quae a voluntate promittentis statum capit.*

(این جمله که مفهوم آن را نویسندگان در متن آورده به همین شکل یعنی به زبان لاتینی در نسخه فرانسوی کتاب آمده است.)

شهریاران چگونه باید ایمان خود را حفظ کنند

ماکیاول، شهریار، فصل XVIII.

پی‌گیری حقیقت مسلم قضیه و نه خیالپردازی در آن باره، برخلاف سنت. به‌ویژه برخلاف رسالات دوران مدرسی (اسکولاستیک)، نه‌تنها مستلزم آن است که سودمندی را هدف قرار دهیم و نه نیکی را. آن هم سودمندی واقعی (سودمند از لحاظ حفظ دولت در درازمدت) و نه سودمندی صوری را (سودمند برای حفظ کنونی قدرت شهریار)، بلکه فرارفتن از تعارض کلاسیک بین فضیلت اخلاقی و فضیلت سیاسی را ایجاد می‌کند تا دوران‌دیشی شهریار در کاربرد فضایل خویش به ابزاری انتقادی تبدیل شود. در برابر خصوصیت مطلق یک رخداد، رفتارهای گوناگون شهریار، که چهره خوبی از او به مردم ارائه دهد نه‌تنها مستلزم آن است که او به اقتضای مورد خوب باشد یا بد، بلکه همیشه باید از بدنامی، که باعث می‌شود او دولت را از دست بدهد نیز بپرهیزد. به‌عبارت دیگر، به گفته مشهور، شیوه داور کردن مردم را از یاد نبرد تا اگر محبوب آنها نمی‌شود، دست‌کم از نفرت آنها

مصون بماند. به این معنا ماکیاول موضوع محاسن و معایب شهریار را، که موضوع متداول در مجموعه‌های^۱ قرون وسطایی بود از سر گرفت (در آن مجموعه‌ها شاه مسیحی تصویر عدالتی بود که باید خود را همساز آن می‌کرد) از این قرار کافی نیست که مانند سیسرون و به اقتفای او سن توماس، ثابت کرد که به‌عنوان مثال، نوعی سخاوتمندی دروغین آمیخته به حرص و آز نیز وجود دارد. تنها بین مقاصد ستایش‌انگیز شهریار و نتایج واقعی (شوم) عمل او و نیز بین عیب ظاهری و حسن عملی واقعی او (بنا بر فرمول: «هدف، وسیله‌ها را مشروع می‌کند») تعارضی وجود ندارد، و حتی از دید ژرف‌تر، دیگر تعارض بین بودن و اراده و انمودن نیز مطرح نیست. باید نشان داد که حقیقت سیاست تنها در وانمودن است (گرچه کارایی واقعی در قلب او باشد). شهریار می‌تواند، اگر اوضاع اجازه دهد، خصایلی را که واقعاً دارد، از خود نشان دهد. مهم آن است که زندانی آن خصایل نشود تا از جهان ناپایدار قدرت‌ها، که همیشه او را در وضع متزلزلی نگه می‌دارند بیگانه نگردد و تسلط دقیق بر نقش خود در کمندی امور انسانی را از دست ندهد.

ماکیاول تأکید می‌کند که شهریار با علم به شرارت ذاتی انسان‌ها، که «قدرناشناس، پرگو، متظاهر و پنهانکار، دشمن خطرکردن و سودجویند» باید بتواند هم شیر باشد و هم روباه. و به‌نظر می‌رسد که ماکیاول هنر حکومت‌کردن و هنر جنگیدن را یکسان می‌داند. اینکه بتوان هم انسان بود و هم حیوان، هم به اتکای زور جنگید و هم به وسیله قوانین دوام آورد بیش از هر چیز از نظر استراتژیکی، پیش‌دستی‌کردن بر مانورهای دشمن و پیش‌بینی‌کردن مقاصد او برای اتخاذ تاکتیک‌های مناسب است. ماکیاول در متن (منقول از او در این کتاب) به کلی با انسان‌دوستی کلاسیک قطع رابطه می‌کند - این متن تفسیر ریشخندآمیز سیسرون به‌نظر می‌آید (رساله تکالیف او، I، XI، ۴۳ و I، XIII، ۴۱)، که در آن خشونت و نیرنگ را دو سرچشمه بی‌عدالتی و بدترین عوامل انحطاط انسان می‌داند (و نیرنگ بیش‌تر درخور محکومیت است چرا که انسان را با وجود ارتکاب بدی، ظاهراً خوب نشان می‌دهد) - ماکیاول تعارض قراردادی بین عقل و عاطفه را نمی‌پذیرد تا بتواند ضرورت دورویی شهریار را، که مسلط بر انگیزه‌های فرمانبرداری کورکورانه مردم است، توصیه کند. شهریار که خود متظاهر و پنهانکار بزرگی است می‌تواند از هر سو که باد مساعد می‌وزد بگردد و قدرت را زآمین خود را با پیش‌آمدها تطبیق دهد. شهریار

۱. منظور آثاری است که متون و موضوع‌های گوناگون در آنها می‌آمد و آئینه (Miroir) نامیده می‌شدند. در متن فرانسوی کتاب همین واژه آئینه آمده است.

که همیشه می‌تواند بی‌ایمانی خود را «بیارید» و به عوام عرضه کند - عوامی که مشروعیت را جز از روی ظواهر قضاوت نمی‌کنند - به آنان امکان می‌دهد که در عالم تخیل نیروی ساده‌ای را به یک قدرت «تعالی دهند»^۱. و این نیرنگ عقل است در دادگاه تاریخ که قضاوت نهایی در آن، بر پایه توفیق عمل، با مردم خواهد بود؛ نیرنگی که بی‌شک شهریار همان اندازه که فرمانده آن است، فرمانبردارش نیز هست.

[متن]

بسی ستایش‌انگیز است که شهریاری به قول خود وفا کند و با درستی زندگی کند نه با نیرنگ. این را همه می‌دانند اما در عمل دیده می‌شود که در زمان ما شهریارانی کارهای بزرگ انجام داده‌اند و کم‌تر به قول‌های خود وفا کرده‌اند و توانسته‌اند مردم را با نیرنگ به بازی گیرند، و سرانجام هم بر تمام کسانی که پای‌بند وفای به عهد بوده‌اند سلطه یافته‌اند.

پس باید بدانید که نبرد دو شیوه دارد: یکی به وسیله قوانین و دیگری با زور. راه نخست از آن انسان است و راه دوم راه حیوان‌ها. اما چون راه نخست اغلب کافی نیست توسل به راه دوم ضرورت می‌یابد. از این نظر بر شهریار واجب است که هم راه انسانی را به کار گیرد و هم شیوه حیوانی را. نویسندگان باستان این نکته را در عبارت‌های سربسته به شهریاران آموخته‌اند و نوشته‌اند که آشیل (یا آخیلوس) و بسیاری دیگر از شهریاران عهد باستان را به کنتور شیرون^۲ می‌سپرده‌اند تا او آنان را بنابر اصول اساسی خود پرورش دهد. و معنای این گفته - یعنی داشتن یک مربی که نیمی انسان و نیمی حیوان است - جز این نیست که شهریار باید از آن هر دو شیوه سود جوید، و یکی بدون دیگری دوام نمی‌یابد.

بنابراین شهریار باید بتواند راه حیوانی را نیز پیش گیرد، و از میان

1. Claude Lefert, *Machiavel, Le Traite de d'Quvre*, Gallimard, 1986, p. 415.

۲. کنتورها (Centeurs) موجودات اساطیری غول‌آسایی بودند، نیمی انسان و نیمی اسب و Chiron که یکی از آنهاست کنتور پزشکی است.

حیوان‌ها، شیر و روباه را برگزینند. زیرا شیر از عهده تله‌ها بر نمی‌آید و روباه از عهده گرگ‌ها. پس برای تشخیص تله‌ها باید روباه بود و برای ترساندن گرگ‌ها، شیر. آنها که تنها به شیرها بسنده می‌کنند این را در نمی‌یابند. نتیجه آن که حاکم دوراندیش، اگر دریابد که وفای به عهدش سرانجام به زیان او خواهد بود، موجبات وعده‌هایش منتفی می‌شوند و نمی‌تواند و نباید به آنها وفا کند. اگر انسان‌ها همه نیک بودند این حکم درست نبود. اما چون شرورند و با تو وفای به عهد نمی‌کنند تو نیز مکلف نیستی که با آنان وفای به عهد کنی. شه‌ریاران همیشه برای ظاهر آرای‌ی عهدشکنی‌های خویش انگیزه‌های مشروع داشته‌اند. مثال‌های فراوانی از این‌گونه می‌توان ارائه کرد و نشان داد که چه صلح‌ها و چه عهد و پیمان‌ها که با پیمان‌شکنی‌های شه‌ریاران باطل شده‌اند. و هر کس توانسته بهتر روباه‌صفت شود به بهترین نتایج رسیده است. اما باید توانست این سرشت انسانی را آراست و ظاهر ساز و پنهانکار ماهری بود. و انسان‌ها آنقدر ساده‌اند و چنان به آسانی به مقتضای حال فرمانبردار می‌شوند که فریب‌کاران همیشه کسانی را برای فریفتن خواهند یافت.

از نمونه‌های اخیر یکی را سراغ دارم که نمی‌توانم بازگو نکنم. الکساندر ششم هرگز جز این کاری نکرد و جز این اندیشه‌ای نداشت که مردم را بفریبد و همیشه کسانی را برای انجام این مقصود می‌یافت. و هرگز کسی بیش از او برای تأیید چیزی نیرو به کار نبرد و بالاترین سوگندها را یاد نکرد، و کم‌تر از او به آن چیز وفادار نماند. و با وجود این نیرنگ‌هایش همیشه همان‌گونه که می‌خواست کارگر افتاد زیرا از این بابت راه و رسم جهانیان را نیک می‌شناخت. پس واجب نیست که شه‌ریار تمام خصایل پیش‌گفته را داشته باشد اما کاملاً ضروری است که متظاهر به آنها باشد. و حتی به جرأت می‌گویم که اگر دارای آن خصایل باشد و همیشه به آنها عمل کند زیانمند است. اما اگر وانمود کند که آن خصایل را دارد سودمند است، همان‌گونه که وانمود کند رحیم، باوفا، انسان دوست، درستکار، و مذهبی است، و این چنین هم باشد، اما ساختار روانی‌اش به گونه‌ای باشد که اگر لازم آید که

به واقع چنان نباشد، بداند و بتواند خلاف آن گردد. این را نیز باید فهمید که شهریار، به ویژه شهریار جدید نمی تواند هر چیزی را که مردم خوب می دانند رعایت کند زیرا اغلب ناگزیر است برای حفظ دولت خود برخلاف ایمان و نیکخواهی، برخلاف انسانیت، برخلاف مذهب عمل کند. از این رو باید ذهنش آماده باشد تا به هر سو که باد مساعد وزید و دگرگونی ها ایجاب کرد، بگردد، و همان گونه که گفتم، تا می تواند از نیکی دور نشود اما از بدی نیز در صورت لزوم پرهیزد.

پس شهریار باید کاملاً هشیار باشد که هرگز سخنی برخلاف پنج خصلت پیش گفته از دهانش بیرون نیاید و برای کسانی که او را می بینند یا می شنوند سراپا رحیم، با ایمان، درستکار، انسان دوست و کاملاً مذهبی بنماید. و چیزی ضروری تر از تظاهر به داشتن این خصلت آخری نیست. انسان ها اغلب با چشم های خود قضاوت می کنند تا با دست های شان. زیرا همه می توانند ببینند اما کم تر کسانی چیزی دریافت می کنند. همگان تو را آن چنان که می نمایی می بینند اما شمار اندکی در می یابند که تو چگونه ای. و آن شمار اندک نیز با عقیده جماعتی که عظمت دولت را دارند و از آن دفاع می کنند به مخالفت بر نمی خیزند و خود را در مخاطره نمی اندازند. و در اعمال آدمیان به ویژه شهریاران که دادگاهی وجود ندارد تا بتوان به آن رجوع کرد، پایان هر چیز ملاک است. پس شهریار باید طوری عمل کند که پیروزی و بقای دولت را از پی آورد، چه در این صورت همیشه رای بر شرافتمندان و ستایش انگیز بودن وسایل داده خواهد شد. زیرا عوام همیشه مقهور ظواهر و نتایج کارند و در جهان جز عوام کسی نیست. و هنگامی که جمع می داند به کجا تکیه کند دیگر آن شمار اندک درخور اعتنا نیست. برخی از شهریاران دوران ما که ذکر نام شان شایسته نیست هرگز جز از صلح و ایمان سخن نمی گویند و اما با این و با آن هر دو دشمن اند. و اگر این یا آن، هر یک را رعایت می کردند دولت ها و شهرت شان را برای همیشه از دست می دادند.

ماکیاول

تقدیر در امور انسانی چه می تواند کرد و چگونه می توان در برابرش ایستاد.

ماکیاول، شهریار، XXV.

آموزش اصلی کتاب شهریار چنین است: فضیلت مرد بزرگ در آن است که بتواند به ساختار خاص میدان عمل نیروها که قدرت او در آن به کار می رود توجه دقیق داشته باشد؛ و بین گرایش های بزرگان (حکومت کردن و سرکوبی) و امیال مردم (فرمان نبردن و سرکوب نشدن) به کمک نیرو، هوش، و صلابت منش خویش طوری رفتار کند که جاه طلبی و میل به پیروزی او با استقرار دولت پایدار در اوضاعی اضطراری، که هیچگاه نمی توان قدرت را قاطعاً به دست آمده دانست بلکه پیوسته باید آن را از نو ساخت هماهنگ باشد. ماکیاول چنین نظام اموری را که اساساً ناپایدار و بی ثبات است و تار و پود آن را ناسازگاری امیال و عواطف پیش بینی ناپذیر تشکیل می دهند، تقدیر می نامد: تقدیر نه آن مشیت خیرخواه و روشمندی که مقصودش را نمی توان دریافت، و امکان اندیشیدن به آزادی (با اختیار) را جز به عنوان حاصل رحمت الاهی

به کسی نمی‌دهد، بلکه سیلی خروشان و ویرانگر که انسان طغیان آن را پیش‌بینی نمی‌کند و سدها و گدازهایی برای حفظ خود در مسیر آن به‌وجود نمی‌آورد. درحقیقت خطا است که تقدیر را نتیجه سلطه‌ای برتر و بی‌چون و چرا بدانیم که اختیار را از ما می‌گیرد و ما را از قدرت محروم می‌کند. تقدیر، قدرت مبهم و ناپیدایی نیست که از دید عوام نماد دشمنی بی‌نام و نشان است. و ماکیاول با تمایز بین آنچه در اختیار انسان است و آنچه در اختیار او نیست نشان می‌دهد که انسان برای قدرت خود در واقع همان اندازه منابعی دارد که می‌تواند خود، با پیش‌بینی مخاطره‌ها به‌دست آورد. نقش مرد بزرگ آن است که دریابد میدان عمل تقدیر را انسان با شایستگی خود برای آن باقی می‌گذارد. منش متکی به بی‌پروایی و تسلط بر نفس که به فضیلت اخلاقی تبدیل نمی‌شود، امکان پیروزی و حفظ قدرت را به او می‌دهد. اما این توانایی پیوسته به دانایی عینی است. اگر انسان‌ها بتوانند هر یک با وسایلی گوناگون به هدف‌های خود برسند، و یا با یک وسیله برخی توفیق یابند و گروهی شکست بخورند جز این معنایی ندارد که مرد بزرگ باید با زمانه خویش زندگی کند، اوضاع و احوال را تجزیه و تحلیل نماید و عمل خود را در هر زمان و هر مکان (hic et nunc) با اوضاع و احوال وفق دهد. تقدیر درحقیقت نامی است که به ناپایداری‌های جهان داده می‌شود و شایستگی انسان نامی است که به رفتار جسورانه - و اغلب از سوی جوانان - می‌دهند و به‌وسیله آن می‌توان فرصت‌ها را در لحظه مناسب دریافت. این دوراندیشی - که دانایی نظری نیست - به معنای دیگر همین واژه، دوراندیشانه نیست. مرد بزرگ با درآمیختن حیثیت شخصی و کنارایی سیاسی، قدرت را بر اساس ظرفیت تصمیم‌گیری جسورانه خود پی می‌نهد و از این راه تقدیر را که سرنوشت نیست، زن است،^۱ به فرمان خود درمی‌آورد.

[متن]

ناآگاه نیستم که بسیاری بر این عقیده بوده‌اند و هستند که امور جهان را تقدیر و خداوند چنان می‌گردانند که انسان‌ها نمی‌توانند با خردمندی خود آن را دگرگونه سازند یا برایش چاره‌ای بیندیشند. از این‌رو ممکن است چنین

۱. این عبارت یعنی تقدیر را به زن همانندکردن که در متن منقول از ماکیاول به روشنی خواهد آمد.

قضاوت کنند که نباید در امور جهان زیاده سخت‌کوش باشند بلکه باید خود را در اختیار تقدیر بگذارند. این عقیده در زمان ما از اعتبار بسیار برخوردار است و علت آن دگرگونی‌های بزرگی است که از حوزه عمل انسان بیرون است و هر روزه آنها را دیده‌ایم و می‌بینیم. گاهی که به این موضوع می‌اندیشم، از لحاظی مایلیم این عقاید را بستاییم. اما برای آنکه انسان، اختیار را از دست ندهد چنین داوری می‌کنم که ممکن است تقدیر به راستی نمایانگر نیمی از اعمال انسان باشد اما نیم دیگر آن، یا تقریباً در این حدود، ما را حاکم بر خویش می‌نماید. و من این را با آن سیل‌های خروشان همانند می‌کنم که چون به خشم می‌آیند دشت‌ها را فرامی‌گیرند، درختان و بناها را واژگون می‌کنند، آنها را از زمین برمی‌کنند و به جای دیگر می‌برند، همه از برابرشان می‌گریزند، مقهور خشم آنها می‌شوند و نمی‌توانند در جایی مانعی در راه آنها به وجود آورند. راست است که این‌گونه پدید می‌آیند اما انسان‌ها می‌توانند، وقتی هوا آرام است، با برپا کردن سد و سیل‌بند در برابر آنها مجهز شوند به نحوی که هرگاه از سر گرفته شدند یا به گذارها سرازیر شوند و یا خروش آنها دیگر چنان بی‌مانع و رادع و چنان زیانبخش نباشد. تقدیر نیز چنین است و قدرت خود را جایی نشان می‌دهد که نیروی سازمان یافته‌ای در برابرش ایستادگی نکند و در جایی دست به حمله می‌زند که بداند سد و سیل‌بندی برای جلوگیری از آن نساخته‌اند. هر آینه مانند آلمان و اسپانیا و فرانسه سدی با توان کافی در برابر آن ساخته می‌شد آن سیل دگرگونی‌های بزرگی را که سبب شده بود، دیگر به وجود نمی‌آورد و یا اصلاً سیلی راه نمی‌افتاد. میل دارم همین اندازه که در باب ایستادگی در برابر تقدیر به طور کلی گفتم بسنده باشد.

اما وقتی بیشتر تر به موارد خاص می‌پردازم می‌گویم شهریاری را می‌بینیم که امروز موفق است و فردا سقوط می‌کند بی‌آنکه در سرشت یا خصایل او تغییری رخ داده باشد. و به نظر من این نخست ناشی از دلایلی است که پیش‌تر به تفصیل شرح دادم، یعنی شهریاری که کاملاً متکی به تقدیر باشد هرگاه

تقدیر دگرگونه شود سقوط می‌کند. نیز عقیده دارم شهریاری خوشبخت است که طرز کارش با ویژگی‌های زمانه سازگار باشد، و همچنین شهریاری که ویژگی‌های زمانه با طرز کارش وفق ندهد بدبخت است. زیرا توجه داریم که انسان‌ها برای رسیدن به هدف خود، یعنی برای افتخار و دارایی، شیوه‌های گوناگون دارند: یکی با احتیاط، دیگری با جسارت، یکی با خشونت، دیگری با چابکی، یکی با حوصله، دیگری با عکس آن. و هر یک با شیوه‌های گوناگون به مقصود می‌رسند. و نیز شاهدیم که از دو آدم محتاط، یکی به هدف‌هایش می‌رسد و دیگری نمی‌رسد. همچنین می‌بینیم که دو نفر، هر یک به شیوه‌ای متفاوت، یکی با احتیاط و دیگری با تهور، هر دو موفق می‌شوند و این نیست مگر به دلیل ویژگی زمانه و تناسب یا عدم تناسب آن با شیوه‌های آنان. این که گفتم دو نفر با روش‌های گوناگون که دارند نتیجه‌ای یکسان به دست می‌آورند، و از دو نفر که یک روش دارند یکی به هدف می‌رسد و دیگری نمی‌رسد از همین جا ناشی می‌شود. و اختلاف از لحاظ درستی و نیکی نیز همین جا است. زیرا برای کسی که با احتیاط و حوصله پیش می‌رود، اگر زمانه و امور زمانه به نحوی بگردند که رفتار او خوب و درست باشد او موفق خواهد شد. اما اگر زمانه و امور زمانه دگرگون شوند او سقوط خواهد کرد زیرا روش خود را تغییر نمی‌دهد. و هیچ‌کس به آن اندازه خردمند نیست که بتواند خود را با هر وضعی وفق دهد: یا نمی‌تواند از آنچه سرشت او حکم می‌کند رهایی یابد و یا چون همیشه با یک روش توفیق یافته نمی‌تواند خود را مجاب کند که روش دیگری پیش گیرد. و چون آدم محتاط نمی‌تواند، هنگامی که باید جسارت به خرج دهد چنین کند لذا نابود می‌شود. بی‌شک اگر انسان سرشت خود را به تناسب زمانه و امور زمانه تغییر می‌داد، تقدیر هم دگرگونه می‌شد. [...]

بنابراین نتیجه می‌گیریم که چون تقدیر تغییر می‌کند و انسان‌ها در شیوه‌های خود مصرتند تا زمانی که این دو سازگار باشند انسان‌ها خوشبخت‌اند و به محض آنکه این دو ناسازگار شوند آنها بدبخت می‌شوند.

مسئلاً به قضاوت من بهتر آن است که انسان جسور باشد تا محتاط زیرا تقدیر، زن است و هر کس که می‌خواهد او را به اطاعت از خود درآورد ناچار باید خشونت به کار برد و او را بزند. و می‌دانیم که زنان به مردانی که چنین رفتاری دارند بیشتر امکان فتح خود را می‌دهند تا به آنهایی که به نرمی با آنان رفتار می‌کنند. و به همین دلیل است که به عنوان زن همیشه جوانان را دوست دارند چرا که جوانان کم‌تر محتاط و بیشتر جسورند و با تهور بیشتر به آنان فرمان می‌دهند.

اسپینوزا، رساله دین پژوهی-سیاسی، فصل بیستم.

درک اصالت نظر اسپینوزا (که می‌گوید حق طبیعی، حدی جز توانایی فرد ندارد) در پرتو جدال قلمی او با گروقیوس^۱ و هابز میسر می‌شود: اثبات اینکه حق طبیعی عینی، چیزی نیست جز مجموع قوانین عینی طبیعت که افراد در سایه آنها وجود دارند و فعالیت می‌کنند، و انکار وجود قدرتی که کاربرد نداشته باشد، و قانون طبیعی اخلاقی که برای رعایت مواعید، و اطاعت از قوانین، التزام عقلانی برقرار سازد. اسپینوزا از این دیدگاه (با توجه به اینکه انسان‌ها بیش‌تر از عواطف خویش پیروی می‌کنند تا از عقل خود) توانست در فصل شانزدهم از کتاب خود ثابت کند که چگونه ناهمسازی عواطف، در حالت طبیعی ضرورتاً انسان‌ها را به آنجا می‌رساند که محاسبه‌ای کنند و دریابند سودشان در تجمیع توانایی‌های‌شان است و جمع قدرت‌ها به آنان امکان

۱. Hugo de groot Grotius (۱۵۸۳-۱۶۴۵)، مورخ و حقوق‌دان هلندی که کتاب حق جنگ و صلح او در واقع پایه‌گذار حقوق بین‌الملل است.

می دهد با اجرای قانون عقلانی همزیستی آزادانه، قدرت های انفرادی خود را به حداکثر ممکن برسانند («بر دیگران رو امدار آنچه بر خود روا نمی داری») و رفتارشان بیش تر همراه با امید باشد تا آمیخته به ترس.

ایجاد مرجع تصمیم گیری واحدی که حقوق طبیعی افراد، یعنی حقوقی را که آنها به او انتقال می دهند، یکجا در خود گرد آورد، حاکمی را به وجود می آورد که حاکم مطلق است (هیچ عدالتی، مقدم بر او و یا برتر از او، محدودش نمی سازد و فرمانبرداری از او مشروط به هیچ شرطی نیست) و نیز حاکمی است که صلاحش در محدود کردن قدرت خود به دست خویش است (زیرا جامعه سیاسی مانند هر جامعه طبیعی دیگری خواستار بقا است و صیانت متکی به قوانین عقلانی خود را می خواهد). اما چون می دانیم که «فرمانبردار بودن بیش تر با عمل درونی روان ارتباط دارد تا با کار بیرونی آن» و می دانیم که «او دارای بیش ترین قدرت حاکم بر روان اتباع خویش است» (فصل ۱۷ صص ۲۷۸ و ۲۷۹)، طبیعاً دارندگان قدرت و سوسه می شوند که به روان ها نیز همچون زبان ها حکم رانند - انگاری افراد می توانند طبق حکم حاکم درباره حقیقت و خطا، نیک و بد، عادلانه و ناعادلانه قضاوت کنند درحالی که هر کس به طور طبیعی تابع سرشت خالص (ingenium) خویش است.

به این دلیل ضروری است ثابت شود که دولت مدعی سلطه بر روان ها، نه تنها نسبت به افراد، که سرکوب شان می کند - زیرا آزادی اندیشیدن از حقوق طبیعی غیر قابل انتقال است - بلکه همچنین نسبت به خود نیز مرتکب گناه می شود. زیرا به حکم قانون طبیعی هر نوع سرکوب آزادی اندیشیدن به شورش می انجامد. انسان ها زیر بار عقایدی مخالف با عقیده خود (به ویژه در امر مذهب)، که بخواهند به اجبار به آنها تحمیل کنند، نخواهند رفت. در واقع چون حفظ دولت بیش از هر چیز منوط به وفاداری اتباع و پارسایی آنها است، که رکن ثابت فرمانبرداری است، تنها دولتی آزاد که در سایه سازمان هایش، همنوابی در آن حاکم باشد می تواند به واقع از فرمانبرداری درون (اشخاص)، که با ترس تحمیل نشود بلکه به حکم عقل پذیرفته شود، برخوردار باشد.

با این توضیح، معنای اعطای آزادی اندیشیدن به خاطر سودمندی آن برای قدرت بهتر مفهوم می شود. البته باید توجه داشت که تعدیل قدرت شهریار به وسیله خود او به هیچ وجه با این اصل اساسی که حدّ حقّ هر چیز توانایی است، تعارض ندارد. زیرا حاکم برای حفظ قدرت خود به حکم عقل نمی تواند خواستار چیزی باشد که او را به خطر اندازد (حاکمیت دین یا هر تحمیل ایدئولوژیکی دیگر) وانگهی این کار با منشأ

پیدایش و هدف نهایی قدرت، که دلیل وجودی آن است (صیانت از اجتماع) تطابق دارد: قدرت برتر آمیزه قدرت‌های افراد است، که برای برقراری صلح از حاکمیت بر خویش چشم پوشیده‌اند و در نتیجه تنها حق اقدام عملی را از خود سلب کرده‌اند و حق قضاوت و بیان نظر خویش را، تا آنجا که بیانش معارض با صلح نباشد برای خود نگه داشته‌اند. شرط اخیر که آزادی بیان را محدود می‌کند شرطی مهم و اساسی است. هر گفتاری که هدفش زیان زدن به دولت باشد اقدامی عملی و جنایتی علیه حکومت است که موجب نقض قرارداد اجتماعی می‌شود و خطر بازگشت به حالت طبیعی را دربردارد. به این دلیل تمایز بین گفتار و اقدام عملی با تمایز بین امر خصوصی و عمومی – تعبیر «لیبرال» آزادی‌های فردی و جدای دین از سیاست که از جمله نزد جان لاک می‌بینیم – یکی نیست. دولتی که اجازه دهد قدرت روحانی سازمان یافته و مستقل نیرومندی در برابرش گسترش یابد پذیرای خطر «دولت در دولت» می‌شود. پس حفظ حق مطلق قدرت حاکم درباره اعمال بیرونی مذهب مهم است. بدین‌سان می‌توان دریافت که آزادی عقیده و قدرت مقاومت‌ناپذیر، در قلمرو حقوق به یکدیگر می‌پیوندند. مردم‌سالاری که طبیعی‌ترین نظام‌ها است و منظور هرگونه دولتی را (که سلطه نیست بلکه آزادی است) بهتر از همه برمی‌آورد نظامی است که این پیوند را به بالاترین درجه محقق می‌سازد و در عین حال برای انواع حکومت‌ها که خواهان پرهیز از آشوب و شورش‌اند، سرمشق برجسته‌ای است.

[هتتا]

اگر فرمانروایی بر روان‌ها همان اندازه آسان بود که بر زبان‌ها، هیچ حاکمی یافت نمی‌شد که در امنیت حکومت نکند و هیچ حکومت سرکوبگری وجود نداشت. زیرا همه بنا به طبع دارندگان قدرت زندگی می‌کردند و جز به حکم آنان درباره حقیقت و خطا، نیک و بد، عادلانه و ستمگرانه قضاوت نمی‌کردند. اما همان‌گونه که در آغاز فصل هفدهم نشان دادیم چنین نمی‌تواند باشد. نمی‌توان کاری کرد که روان کسی کاملاً متعلق به دیگری باشد، یا به اجبار حق طبیعی خود و یا شایستگی کاربرد آزادانه عقل و قضاوت خویش را از دست بدهد. حکومتی که بخواهد بر روان‌ها مسلط باشد، سرکوبگر شناخته می‌شود، و حکمرانی که بخواهد به افراد دستور دهد چه چیز را

حقیقت بدانند و چه چیز را خطا، و چه عقیده‌هایی باید روان آنها را از شور و شوق خدا به هیجان آورد، بدیهی است که بر ضد اتباعش اقدام می‌کند و غاصب حق آنهاست. زیرا اینها از حقوق ویژه هر فرد است، حقوقی که هیچ‌کس، حتی اگر بخواهد، نمی‌تواند از خود سلب کند. می‌دانم، کسانی هستند که ذهنشان چنان مملو از پیش‌داوری‌های باورنکردنی است که گرچه مستقیماً زیر فرمان دیگری نیستند اما آنقدر وابسته به گفتار دیگری‌اند که به راستی می‌توان گفت همچون موجودی اندیشمند، متعلق به اویند. با وجود این اگر هم بتوان با ترفندهایی چند، فرمانبردارانی یافت، هرگز کسی نتوانسته کاری کند که انسان‌ها ندانند هر یک از آنان عقیده‌ای دارند، و تفاوت بین عقاید کم‌تر از تفاوت ذائقه‌ها نیست. (حضرت) موسی که نه از راه تزویر بلکه با پارسایی ربانی خود آن‌گونه بر قضاوت امت خویش تسلط یافته بود که تمام گفتارها و کردارهای او را همه وحی خدا می‌پنداشتند با وجود این نتوانست از شایعه‌ها و تفسیرهای نامناسب در امان بماند. در این صورت آیا شاهان دیگر کم‌تر از او در امان خواهند بود؟ و اگر طرح وسیله‌ای برای جلوگیری از آن (شایعه‌ها و تفسیرها) میسر باشد دست بالا در حکومت پادشاهی امکان خواهد داشت نه در حکومت مردم‌سالار، که در آن دست‌کم بخش بزرگ مردم شریک در قدرت اجتماعی‌اند. و فکر می‌کنم که دلیل آن را همه می‌دانند.

حقی که به حاکم داده می‌شود هر اندازه در همه چیز زیاد باشد و هر اندازه حاکمی را تجسم حق و پرهیزکاری بدانیم باز هم هرگز او نمی‌تواند از اینکه انسان‌ها ضرورتاً همه به اقتضای طینت خود قضاوت می‌کنند، و یا از این یا آن احساس متأثر می‌شوند در رنج نباشد. راست است که او می‌تواند، از نظر حقوقی، تمام کسانی را که در هر مورد و هر موضوعی مانند او نیندیشند دشمن بداند، اما بحث حق در میان نیست، سخن از این است که چه چیز برای او سودمند است. فرض کنیم حاکم از لحاظ حقوقی مجاز باشد که با خشونت بسیار حکومت کند و شهروندان را با کم‌ترین انگیزه به مرگ

محکوم نماید. در این صورت هیچ کس نخواهد پذیرفت که با چنین حکومتی قضاوت عقل سلیم، قضاوتی سالم است. و حتی از آنجا که هیچ حاکمی نمی‌تواند با این روش حکومت کند و دولت را به خطر نیندازد می‌توان منکر شد که او قدرت استفاده از وسایل یاد شده و وسایل همانند آن را، داراست و بنابراین واقعاً قدرت مطلق دارد. زیرا نشان دادیم که حدّ حقّ حاکم، قدرت اوست.

پس اگر هیچ کس نمی‌تواند از آزادی قضاوت و بیان عقیده دلخواه خود چشم پوشد، و اگر هر کس بر پایه حقّی فراتر از طبیعت، حاکم بر اندیشه‌های خویش است هرگز نمی‌توان در هیچ دولتی کاری کرد که انسان‌ها با عقیده‌های گوناگون و متعارضی که دارند جز به حکم حاکم چیزی نگویند. موفقیت در این کار مسلماً اسفبارترین موفقیت‌هاست. حتی زیرک‌ترین اشخاص، اگر نگوئیم همه مردم، نمی‌توانند به عمد هیچ نگویند. این از عیوب مشترک انسان‌هاست که حتی وقتی سکوت حکمفرماست نیت خود را پنهانی به دیگران می‌گویند. پس حکومتی که افراد را از گفتن و آموزش آن‌چه می‌اندیشند بازدارد خشن‌ترین حکومت‌هاست، و برعکس حکومتی که این آزادی را به افراد بدهد حکومتی معتدل است. با وجود این انکار نمی‌کنم که با گفتار نیز می‌توان مانند اقدام عملی به شخص حاکم سوء قصد کرد. دیگر آنکه اگر سلب این آزادی از اتباع ناممکن است متقابلاً اعطای آن به طور تام و تمام نیز زیان‌آور است. پس باید از خود پرسیم که حد این آزادی دقیقاً کجا است که برای صلح و آرامش دولت و حق حاکم ایجاد خطر نکند. موضوع اصلی بحث من، چنان‌که در آغاز فصل شانزدهم اشاره کردم همین است.

از مبانی دولت به گونه‌ای که در بالا بیان کردیم به روشنی تمام چنین برمی‌آید که هدف نهایی آن، سلطه نیست. هدف دولت آن نیست که انسان‌ها را در ترس و وحشت نگه دارد و چنان وانمود کند که برپادارنده آن دیگری است. هدف دولت رهایی فرد از ترس است تا بتواند در حد امکان با امنیت زندگی کند یعنی تا می‌تواند و بدون آسیب رساندن به دیگری، از حق طبیعی

هستی و عمل خویش صیانت نماید. نه، تکرار می‌کنم، هدف دولت این نیست که انسان‌ها را از موجوداتی خردمند به حیواناتی بی‌شعور یا آدمک‌هایی خودکار تبدیل کند بلکه برعکس دولت برپا شده تا روان‌ها و تنهای آنان در کمال امنیت به فعالیت‌های خود پردازند، تا آنان خود عقل خویش را آزادانه به کار اندازند، تا هرگز با کینه و خشم و نیرنگ ستیزه نکنند، بدخواه یکدیگر نباشند و همدیگر را تحمل نمایند. بنابراین هدف دولت در حقیقت آزادی است. و نیز دیدیم که برای تشکیل دولت تنها یک چیز لازم است و آن اینکه قدرت فرمانروایی یا از آن همگان یا یک گروه و یا یک فرد باشد. و از آنجا که قضاوت آزاد انسان‌ها بی‌نهایت گوناگون است و هر کس می‌اندیشد که تنها او همه چیز را می‌داند، و از آنجا که ممکن نیست همگان نظری یکسان داشته باشند و از یک دهان سخن بگویند، اگر افراد از حق اقدام عملی بنابر اندیشهٔ خویش چشم‌پوشند نمی‌توانند در صلح و صفا زندگی کنند. پس آنان تنها از حق اقدام عملی خود چشم‌پوشند نه از حق تعقل و قضاوت کردن خویش. دیگر آنکه هیچ‌کس به‌راستی نمی‌تواند بی‌آنکه خطری برای حاکم ایجاد کند، برخلاف حکم او عملی انجام دهد، اما می‌تواند با آزادی کامل اظهار عقیده و قضاوت کند و به همین نحو سخن بگوید به شرط آنکه از گفتار یا آموزش فراتر نرود و تنها با دلیل از عقیده خود دفاع کند نه با نیرنگ، خشم و یا کینه، و نه با قصد دگرگون کردن هیچ‌چیز از آن‌چه در قلمرو اقتدار دولت است.

آزادی سیاسی و توزیع قدرت‌ها

منتسکیو، در باب روح قوانین، I، XI، ۶.

ستودن نظام مشروطه پادشاهی که در قرن روشنگری رواج بسیار داشت مانع از اختلاف نظر در تفسیر آن نبوده است. به نظر منتسکیو نخست باید شرایط اساسی و قانونی آزادی سیاسی را روشن کرد و به عقیده او آزادی سیاسی - در سیاست، خوب تر، دشمن خوب است - از آزادی فلسفی یعنی قدرت انجام دادن آنچه انسان می خواهد متمایز و عبارت از: «قدرت انجام دادن آنچه قانون اجازه می دهد» (XI، III، ص ۲۹۲) با اعتقاد به اطمینان بخش بودن آن است. خطای طرفداران مردم سالاری در همین است که «قدرت مردم را با آزادی مردم مشتبه می سازند» (XI، II، ص ۲۹۲). و اما آزادی نه تنها تیول جمهوری نیست بلکه جمهوری می تواند با بدترین نوع استبداد همراه باشد. این چیزی است که منتسکیو می خواهد با استناد به نمونه جمهوری های ایتالیا^۱ ثابت کند: تمرکز قدرت ها (اجرائی و قانونگذاری و

۱. در آن زمان ایتالیا مرکب از جمهوری های مستقلی مانند ونیز و فلورانس و ناپل و ... بود.

قضایی) در دست مردم، بدون تحکیم استقلال و خودکفایی آنها فقط شهروندان را در خطر خودسری قرار می‌دهد. به این ترتیب تنها توزیع آن سه قدرت که شرط میانه‌روی است می‌تواند به شکل سازمان یافته، تضمینی باشد که شرافت فردی امکان تأمین آن را نمی‌دهد. «مردم‌سالاری و حکومت اشرافی به ذات دولت‌های آزاد نیستند. آزادی سیاسی تنها در حکومت‌های میانه‌رو وجود دارد و آن تنها هنگامی است که از قدرت سوء استفاده نشود؛ اما تجربه همیشه نشان داده است که هر کس قدرت دارد متمایل به سوء استفاده از آن است و در این راه تا به حدودی بر نخورد پیش می‌رود. چه بگوییم! پارسایی هم نیاز به حدودی دارد. برای آنکه از قدرت سوء استفاده نشود باید ترتیب امور طوری داده شود که قدرت مانع قدرت شود» (XI، IV، ص ۲۹۳) توصیف آرمانی قانون اساسی نظام پادشاهی انگلیس (از طرف منتسکیو) برای همین است: هدف مستقیم این قانون اساسی، آزادی سیاسی است. البته معنایش این نیست که انگلیسی‌ها «در حال حاضر» از آن برخوردارند. - منتسکیو از تقلب‌های انتخاباتی آگاه بود - و نه آنکه باید «حکومت‌های دیگر را خوار شمرد و گفت که این چنین آزادی سیاسی افراطی باید دارندگان نوع اعتدالی آن را سرافکننده کند» (XI، VI، ص ۳۰۴) این آینه‌ای است که اجازه می‌دهد چگونگی پیدایی شرایط مناسب برای آزادی سیاسی روشن شود، و از این حیث با ضرورت توزیع قدرت‌ها، نه فقط بین نیروهای اجتماعی بلکه بین سازمان‌های مستقل، حتی سازمان‌های اجباراً مستقل، «در سیر طبیعی وقایع» هماهنگ است.

اندکی درباره این نکته که مورد اختلاف است تأمل کنیم. تقسیم و تعدیل قدرت‌ها به معنای استقلال مطلق آنها نیست. اگر استقلال مطلق قدرت قضایی از قدرت اجرایی مسئله‌ای مهم است (ایجاد دادگاه‌های مردمی و اشرافی، اجرای دقیق قوانین، تضمین حق مصونیت از بازداشت خودسرانه^۱) برای این است که آزادی شهروندان بیش از همه وابسته به قوانین کیفری است. اما منتسکیو که قدرت قضایی را به نوعی «ناپیدا و هیچ» می‌داند بیش‌ترین اهمیت را به تعادل بین قدرت اجرایی (که در اختیار شاه است) و قدرت قانونگذاری (که بین دو مجلس قانونگذاری تقسیم شده) می‌دهد. درحقیقت ساز و کارهای گوناگونی، قدرت‌های اجرایی و قانونگذاری را «از لحاظ ترتیب اختیار» به هم می‌پیوندند مانند حق بستن و انحلال (مجلسین)، تعیین مدت

۱. habeas corpus. این اصطلاح به زبان لاتینی را در واقع انگلیسی‌ها در قرن هفدهم ساختند و رواج دادند. (به همان معنایی که در متن آورده‌ایم) در متن فرانسوی کتاب به همین شکل لاتینی آمده است.

دوره اجلاس و برنامه‌های آنها، که در اختیار قدرت اجرایی است، آیین ایراد اتهام^۱ که متهم‌کردن وزیران در مجلس عوام را اجازه می‌دهد از یک سو... و از سوی دیگر نظام دو مجلسی نمایندگان که در آن مجلس عوام (انتخابی بر اساس میزان مالیات پرداختی انتخاب‌کنندگان و انتخاب شونده‌گان) و مجلس لردها (مرکب از اشراف) متقابلاً سد راه یکدیگرند. این تجربه و تحلیل چه معنا دارد؟ اینکه توزیع (قدرت‌ها)، جداسازی قدرت‌ها نیست. از اینجا به خطای تعبیری که عمومیت دارد پی می‌بریم. قدرت اجرایی «باید با رد (قوانین) که اختیار آن را دارد در کار قانونگذاری دخالت کند و این همان چیزی است که امروز ما حق «وتو» می‌نامیم. (ص ۳۰۲). بنابراین جدایی واقعی بین اختیار تصمیم‌گیری و اختیار رد (یا جلوگیری) است (ص ۲۹۸): به این ترتیب جمع نجبای موروثی که مجلس اعلا را تشکیل می‌دهند تنها حق رد دارند. که اگر چنین نبود کار به تباهی می‌کشید. وانگهی توزیع قدرت‌ها نیز به تنهایی ضامن آزادی نیست، بلکه ارتش که منشأ مردمی دارد نیز باید مانع از آن شود که حاکم، مردم را سرکوب کند. حاکمیت آزادی، که متسکیو آن را دارای سرچشمه‌های ژرمنی می‌داند، و در اینجا از تاسیت^۲ الهام می‌گیرد که می‌گوید «این نظام زیبا را در جنگل یافته‌ایم» (ص ۳۰۴)، به رغم این همه، زوال‌پذیر و در معرض انحطاط است. پس آیا در آخرین تحلیل باید از خود پرسید که تقسیم قدرت‌ها به سود کیست؟ لویی آشوسر^۳ نظام مجلس لردها و عدالت خاص اشرافی را که متسکیو اعتقاد به ضرورت آن داشت، همچون تضمین استمرار حکومت منحط اشرافی و نگرهبانی از نظام پادشاهی در برابر طغیان‌های ملت که آن نظام خود مسبب آن است محکوم می‌کند. رمون آرون^۴، برخلاف او، شایستگی‌های «لیبرالیسم» مدرن را می‌ستاید که متسکیو بر ضرورت ناهمگنی و وجود سلسله مراتب در آن به عنوان تضمین اعتدال و آزادی تکیه می‌کرد. ما بی‌آنکه بخواهیم درباره این مشاجره اظهار نظر کنیم دست‌کم باید به اعتبار اجتماعی آیین مشروطه متسکیو، که تعادل بین مردم و اشراف و شاه را، مانند تعادل دیرین بین رعایا و اربابان و سنا، ضد قدرت مطلق می‌داند^۵، تأکید کنیم.

1. impeachment

۲. Tacite یا به لاتینی tacitus (۵۵-۱۲۰ میلادی)، مورخ لاتینی.
۳. Louis Althusser (۱۹۱۸-۱۹۹۰)، فیلسوف و نظریه‌پرداز مارکسیست فرانسوی.
۴. Raymond Aron (۱۹۰۵-۱۹۸۳)، فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی.
۵. و در نتیجه ضد هابزی. زیرا به عقیده هابز تقسیم قدرت حاکم آن را نابود می‌کند. ن.ک.: نقد آیین «حقوقدانان» در کتاب لویاتان، فصل ۲۹.

[متن]

درباره قانون اساسی انگلیس

در هر دولتی سه گونه قدرت وجود دارد: قدرت قانونگذاری، قدرت اجرایی در امور مربوط به حقوق مردم و قدرت اجرایی در امور مربوط به حقوق مدنی.

با قدرت نخست، شهريار يا مقام برتر کشور قوانین موقت يا هميشگی را وضع يا قوانين پيشين را اصلاح يا نسخ می کند. با قدرت دوم به صلح يا جنگ می پردازد، سفیرانی به کشورها می فرستد يا سفيران کشورهای ديگر را می پذيرد، امنیت برقرار می سازد و از تهاجمها جلوگیری می کند. با قدرت سوم جنایتها را کیفر می دهد و يا درباره دعای اشخاص قضاوت می کند. قدرت اخير، قدرت قضایی و آن دو ديگر قدرت اجرایی نامیده می شوند.

آزادی سیاسی برای یک شهروند آرامش خاطر است که ناشی از اطمینان به امنیت خویش است و برای اینکه انسان به این آزادی دست یابد حکومت باید به گونه ای باشد که هیچ شهروندی از شهروندان ديگر بیم نداشته باشد.

هنگامی که قدرت قانونگذاری و قدرت اجرایی هر دو در یک شخص يا یک هیئت از بلندپایگان گرد آید ديگر آزادی وجود نخواهد داشت. زیرا بیم آن می رود که چنین شهريار يا چنین هیئتی (سنا)، قوانین خودکامانه وضع کند و به شیوه ای خودکامانه آنها را به اجرا گذارد.

و همچنین آزادی وجود نخواهد داشت اگر قدرت قضایی از قدرت قانونگذاری و قدرت اجرایی جدا نباشد. و اگر قدرت قضایی به قدرت قانونگذاری پیوسته باشد حاکمیت بر زندگی و آزادی شهروندان خودسرانه خواهد بود زیرا قاضی خود قانونگذار خواهد شد. و اگر آن قدرت وابسته به قدرت اجرایی باشد قاضی می تواند خود نیروی برای سرکوبگری شود.

و اگر هر سه قدرت یعنی قدرت وضع قوانین، قدرت اجرای تصمیم های سیاسی، و قدرت قضایی یعنی قضاوت درباره جنایتها و اختلاف های

اشخاص در دست یک نفر یا یک گروه از بلندپایگان، یا اشراف یا مردم باشد همه چیز بر باد خواهد رفت.

در بیشتر کشورهای اروپایی، حکومت‌ها میانه‌روانند. زیرا شهriار که دو قدرت نخست را دارد، قدرت سوم را به اتباع خویش وامی‌گذارد. اما سلطان ترک‌ها (عثمانی) که این سه قدرت از آن اوست با استبداد هولناکی حکومت می‌کند.

در جمهوری‌های ایتالیا که این سه قدرت به هم پیوسته‌اند، آزادی کم‌تر از نظام‌های پادشاهی ماست. و لذا حکومت برای محافظت خود، مانند حکومت ترک‌ها نیاز به اعمال خشونت دارد. گواه آن مفتشان دولت و صندوق‌هایی است که افشاگران می‌توانند در هر زمان برگه‌های اتهام (نسبت به هر کس) را در آنها بیندازند.

اکنون می‌بینید که وضع شهروندان در این جمهوری‌ها چگونه است. هیئت حاکم به‌عنوان مجری قانون دارای تمام قدرت قانونگذاری است که خود، به خود تخصیص داده است و می‌تواند با اراده خود در امور عمومی همه چیز را به‌ویرانی بکشد، و چون افزون بر این قدرت قضاوت نیز دارد، با اراده خود در امور خصوصی، هر شهروندی را نابود سازد.

در آنجا قدرت‌ها همه یکی است. و حتی اگر هیچ تظاهر برونی هم نداشته باشد که استبداد شهriار را نشان دهد، همگان در هر لحظه آن را احساس می‌کنند.

به این ترتیب شهriارانی که خواسته‌اند مستبد باشند همیشه با گرد آوردن همه قدرت‌ها، و حتی بسیاری از شاهان اروپا با گرد آوردن تمام اختیارات دولت در شخص خویش این کار را آغاز کرده‌اند [...]

قدرت قضاوت نباید به یک سنای دائمی داده شود بلکه باید به اشخاصی سپرده شود که از بین مردم برای مدت معینی از سال برگزیده می‌شوند، و طبق مقررات قانون، دادگاهی برای هر زمان که لازم باشد تشکیل می‌دهند. بدین سان قدرت قضایی، که به نظر مردم قدرتی بس وحشتناک است دیگر

یک قدرت دولتی و یا حرفه‌ای نخواهد بود و می‌توان گفت که ناپیدا و هیچ خواهد شد. دیگر قاضیان پیوسته در برابر چشم همگان نخواهند بود و مردم از مقام قضا بیم خواهند داشت نه از قاضیان.

حتی در مورد اتهامات سنگین باید جنایتکار خود نیز با اجازه قانون قاضیانی را برگزیند یا دست‌کم بتواند هر تعداد از قاضیان را رد کند تا بتوان باقی آنها را برگزیده او دانست.

دو قدرت دیگر را می‌توان به بلندپایگان یا به هیئت‌هایی دایمی واگذار کرد. زیرا این قدرت‌ها هیچ نقشی در زمینه امور خصوصی ندارند. یکی از آنها تجلی اراده دولت در امور عمومی و دیگری وسیله اجرای این اراده عام است.

از آنجا که در هر دولت آزادی، انسان‌ها که فرض بر آزادی روان آنهاست، باید حاکم بر خویش باشند، قدرت قانونگذاری باید از آن جمیع مردم باشد. اما چون این کار در کشورهای بزرگ ناممکن است و در کشورهای کوچک هم مشکلات فراوان دارد پس مردم باید کارهایی را که خود نمی‌توانند انجام دهند به نمایندگان‌شان واگذارند.

مردم از نیازهای شهر خود بهتر آگاهند تا از نیازهای شهرهای دیگر، و شایستگی‌های همسایگان خود را بهتر از شایستگی‌های دیگر هموطنان خویش داوری می‌کنند. بنابراین قانونگذاران نباید از میان تمام ملت انتخاب شوند بلکه شایسته آن است که ساکنان هر محل نماینده خود را برگزینند.

امتیاز بزرگ نمایندگان این است که می‌توانند دربارهٔ امور با یکدیگر به گفت‌وگو بنشینند، کاری که برای مردم میسر نیست. و این یکی از مشکلات مردم‌سالاری است. [...]

نمایندگان نیز نباید به این منظور برگزیده شوند که تصمیم‌های عملی موردی بگیرند. بلکه باید برای تدوین و تصویب قوانین و یا بررسی اجرای درست قوانین مصوب برگزیده شوند. و این کار ساده‌ای نیست و تنها آنان می‌توانند انجام دهند.

همیشه در تمام کشورها اشخاصی هستند که از لحاظ تبار، دارایی، و یا افتخارات، شاخص‌اند. اما اینان اگر با همه مردم آمیخته شوند و هر یک از آنها مانند دیگران تنها یک رأی داشته باشند، آزادی عمومی، بردگی آنها می‌شود، و آنان دیگر سودی در دفاع از آن نخواهند داشت. زیرا اغلب مصوبات بر ضد آنان خواهد بود. پس سهم آنان در قانونگذاری باید با امتیازاتی که دارند متناسب باشد و این کار در صورتی امکان خواهد داشت که آنان به شکل هیئتی درآیند و همان‌گونه که مردم حق رد (جلوگیری) از اقدام‌های آنان را دارند آنها نیز حق رد اقدام‌های مردم را داشته باشند.

بدین‌سان قدرت قانونگذاری به هیئت نجبا و نمایندگان مردم، هر دو واگذار می‌شود که هر یک مجلس خود، مشاوره‌های خود، و دیدگاه‌ها و منافع خاص خود را خواهند داشت.

قدرت قضایی در میان سه قدرتی که برشمردیم به یک معنا هیچ است (قدرت نیست). می‌ماند آن دو دیگر: و چون آنها نیاز به قدرت تنظیم‌کننده‌ای دارند که آنها را تعدیل کند، آن بخش از هیئت قانونگذاران که از نجبا تشکیل می‌شود برای رسیدن به این هدف مناسب است.

نجبا باید موروثی باشند. نخست اینکه به‌طور طبیعی چنین‌اند. وانگهی باید به حفظ امتیازهای خود که طبعاً نفرت‌آور و در کشورهای آزاد همیشه در مخاطره است دلبستگی بسیار داشته باشند. اما چون هر قدرت موروثی می‌تواند در پی منافع خصوصی خویش باشد و منافع مردم را از یاد ببرد باید در اموری که ممکن است به‌خاطر اولویت‌دادن به منافعش به فساد گراید، از جمله در قوانین مربوط به گرفتن پولی از آنان، در قانونگذاری باید تنها حق رد (جلوگیری از تصویب یک قانون) داشته باشد نه صلاحیت تدوین و تصویب قانون.

حق فرمان‌دادن، یا اصلاح فرمان‌های مصوب دیگران را من اختیار تصویب می‌نامم و حق الغای تصمیم‌های دیگران را اختیار رد نام می‌گذارم، که همان

قدرت تریبون‌های اُرُمی است. گرچه کسی که اختیار رد دارد می‌تواند اختیار تصویب هم داشته باشد، اما در اینجا تصویب جز بیان این مطلب نیست که او تنها از اختیار رد خود استفاده می‌کند و اقدامش ناشی از این حق است.

قدرت اجرایی باید در اختیار شاه باشد. زیرا این بخش از حکومت را که تقریباً همیشه نیاز به عملیات فوری دارد، یک نفر بهتر اداره می‌کند تا یک گروه. و حال آنکه قدرت قانونگذاری را یک گروه بهتر می‌گرداند تا یک نفر. اگر شاه نبود و قدرت اجرایی به گروهی قانونگذار واگذار می‌شد دیگر آزادی وجود نداشت. اما شاه چون باید برای دفاع از خود سهمی در قانونگذاری داشته باشد پس لازم می‌آید که با اختیار رد، در آن شرکت کند. علت دگرگونه شدن حکومت در رُم این بود که مجلس سنا که بخشی از قدرت اجرایی را داشت و بلندپایگان که بخش دیگر آن را داشتند هیچ‌یک مانند مردم اختیار رد نداشتند.

این است قانون اساسی بنیادینی که مورد بحث ماست. قانونگذاران، دو مجلس دارند، یکی از آنها با اختیار رد خود، دیگری را مهار می‌کند. و قدرت اجرایی، این دو مجلس را به یکدیگر می‌پیوندد. و خود با قدرت قضایی در پیوند است.

این سه قدرت قاعداً باید موجب بی‌عملی و بی‌تحرکی یکدیگر می‌شدند اما چون به دلیل تحرک ضروری در همه چیز، ناگزیر به حرکت‌اند پس به اجبار باید پا به پای هم پیش روند.

شکل‌های گوناگون قانون اساسی و تفکیک قدرت‌ها

هگل، اصول فلسفه حقوق.

درحالی‌که پس از هرودوت اندیشه سیاسی می‌کوشد تا به شناخت انواع قوانین اساسی دست یابد، هگل می‌خواهد ناکافی بودن اندیشه‌ای را نشان دهد که شکل‌های حکومت پادشاهی، اشرافی و مردم‌سالاری را صور مثال انواع ممکن دولت می‌داند. اگر بگوییم این انواع سه‌گانه تنها از نظر تاریخی درخور بررسی‌اند، و این شکل‌های حکومت جز لحظه‌های (مراحل‌گذرای) مفهوم دولت در مراحل مختلف تدارک عقلانی آن نیستند بدان می‌ماند که بگوییم دولت در واقع یکتا جوهر آن صور گوناگون است که همیشه می‌ماند و نگه داشته می‌شود. بدین‌سان آیا قانون اساسی چیزی جز درهم آمیختن و کنار هم چیدن اجزایی خواهد بود که به‌طور ساختگی به هم پیوسته‌اند. قانون اساسی در پیشرفتی ذاتی و خودساخته، شکل می‌گیرد. بدین‌سان تفاوت ذهنی (و بیش از همه کمی) انواع مختلف قانون اساسی، در وحدت عینی دولت، به شکل سه قدرت (قدرت فردی شاه، قدرت گروهی حکومت، قدرت جمع

کثیر یا قدرت قانونگذاری) مستحیل می‌شود. و مسلماً این منطق (نظری اما نه صوری) اجازه می‌دهد که دریابیم ضرورت شمول مفهوم دولت بر همه قدرت‌ها معنایش چیست؛ قدرت‌هایی که عبارتند از قدرت تصمیم‌گیری همگانی (قانونگذاری)، قدرتی که موارد خاص را به تابعیت قاعده کلی درمی‌آورد یعنی قوانین و اصول کلی را بر مصادیق انطباق می‌دهد (قدرت حاکمیت یا اداری)، و بالاخره قدرتی که اراده تجربی خاص، برخورد علایق و آئین‌ها را صورت‌بندی، و پس از مشاوره در آخرین مرحله تأیید یا رد می‌کند (قدرت تصمیم‌گیری نهایی، شاه).

بنابراین بر خلاف نظر آزادی‌گرایان - به‌ویژه منتسکیو و کانت^۱ - بیهوده است که قدرت‌ها را به عنوان جوهرهای مستقل و متضاد در برابر یکدیگر بدانیم و به‌ویژه بخواهیم قدرت‌های اجرایی و قانونگذاری را از راه تجرید از یکدیگر جدا کنیم چنان‌که گویی منافع متضادی دارند. اما برخلاف نظر رمانتیک‌ها، که از روی عشق و هیجان سخن می‌گویند و از مرحله مهم و اساسی مفاهیم غافل‌اند، اگر قانون اساسی ملتی را چون واقعیتی حیاتی و تقسیم‌ناپذیر پنداریم، این نیز توهمی بیش نیست که در جهت منفی (در تجزیه و تحلیل تفکیک قدرت‌ها) کاری صرفه‌جویانه است.

در نتیجه اگر سازمان عینی دولت پاسخگوی واقعیت زنده و تاریخی باشد که همان قانون اساسی است - قانون اساسی نوشته اگر وجود داشته باشد، تنها به‌عنوان نسخه‌ای از قانون اساسی تاریخی زنده (نانوشته) ملت اعتبار دارد - با وجود این نباید از تجزیه و تحلیل قدرت‌ها غفلت کرد تا دریافت که قانون اساسی عقلانی در حکومت پادشاهی مشروطه پروس سرانجام در چه معنا تحقق یافته است. لذا در این باره باید احتیاط کرد: به نظر هگل قضیه آن نیست که نظام پادشاهی موروثی را الگوی قانون اساسی دلخواه معرفی کنیم، که گویا نظامی از پیش بوده (à priori) است. (و حال آنکه قانون اساسی باید با چگونگی هستی و درجه آموزش عقلانی و اخلاقی یک ملت، با روح ملت تطبیق کند) نمی‌توان یک الگوی انتزاعی را، از بیرون، چون اراده بیگانه‌ای (به یک ملت) تحمیل کرد - و این همان اشتباه انقلابیون فرانسوی است - زیرا هر ملتی در هر حال همیشه یک قانون اساسی متناسب با خود و مناسب خود داشته و دارد. ستودن نظام پادشاهی موروثی، مخالفت با حاکمیت مردم (مردمی که نه در وجود شخص شاه به هم می‌پیوندند و نه در دولتی سازمان یافته‌اند. جز «توده بی‌شکلی» نیستند) سرانجام مفهوم «ضد قدرت» یا «تعادل

۱. ن. ک.: از جمله، به کتاب روح قوانین منتسکیو، I، XI، متن منقول در همین کتاب، و به بند ۴۸ از کتاب آئین حقوقی کانت.

قدرت‌ها^۱ به هگل اجازه می‌دهد که ادعای تحقق روح آزادی از سوی دولت متمرکز و مستبد پروس را، که زیر چشم اوست، به ریشخند گیرد. اما اشتباه است که این فیلسوف را به ستایش از (حکومت) شخص در پوشش کلیت و ضرورت متهم می‌سازند. زیرا هگل از نظام پادشاهی به‌عنوان یک نظام دفاع نمی‌کند (یعنی از چیزی که همچنان در قلمرو مفاهیم و تفکیک ذهنی شکل‌های گوناگون حکومت می‌داند)، بلکه از پادشاهی مشروطه به‌عنوان صورت مثالی مرحله پایانی پیشرفت عقلانی آن، که مراحل گوناگون و مشخص گذشته را در خود دارد دفاع می‌کند. پس حقیقت دولت، در حاکمیت آن است و به‌وسیله آن تمام وجوه کارکردش به اراده منحصر به فردی باز می‌گردد که از آن ناشی می‌شود و از این‌رو آن اراده مظهر قدرت مطلق اجتماع است که به‌عنوان یک کل حیاتی شناخته می‌شود، و اصل اساسی تصمیم‌گیری‌هایش از خود او سر می‌زند (افراد و گروه‌های خاص باید بدون قید و شرط از این اصل که مبین اراده باطنی آنهاست و محتوایی عقلانی به ابتکار عمل‌های آنان می‌دهد تبعیت کنند) بدین‌سان در چنین دولتی که، در خود و برای خود، عقلانی است، شخص حاکم تجسم یا صورت مشهود حاکمیت است: شاه به یمن تمرکز تمام قدرت‌ها در اراده مطلق و یکتا (او)، مظهر وحدت و تضمین‌کننده آن است. این نظام پادشاهی حقی است الاهی، زیرا همان اراده محض دولت است که از دید هگل الوهیت این جهانی است، و نیز به این دلیل که شکل عقلانی قدرت سیاسی در حد کمال یعنی همان چیزی است که تمام قوانین اساسی در پی آن‌اند و با آن کامل می‌شوند.

به یقین این پرسش پیش می‌آید که آیا خطرناک نیست که این اراده نامشروط، و حسب ادعا مصون از انگیزه‌ها و عواطف را به عالم واقع انتقال دهیم، و به حسن‌نیت دلخواه یک نفر، به قدرت تصمیم‌گیری فردی و خصوصی یک نفر واگذاریم. اما به عقیده هگل چنین نیست. فرد در لوای قانون اساسی همیشه تابعی از جمع است: شاه تنها وظیفه‌اش صحنه گذاشتن بر تصمیم‌هایی است که محتوایش پیش‌تر از سوی شورا تعیین و تصویب شده و او نمی‌تواند از سر هوس جهت‌گیری‌های آنها را تغییر دهد. بنابراین قدرت حدود بسیار تنگی دارد و قانون اساسی او را محدود به آن حدود می‌کند. متقابلاً؛ سایر مراجع اجرایی و قانونگذاری که محتوای^۲ خود را به اراده شخص شاه وامی‌گذارند - به‌ویژه کارمندان که کارشناسان صلاحیت‌دار بخش

1. checks and balances

۲. منظور این است که تنها صورتی یا شکلی (در برابر محتوا) از قدرت را دارند.

عمومی‌اند و رابطه با جامعه مدنی را تضمین می‌کنند - قدرتی از خود ندارند. بدین‌سان قانون اساسی نمایانگر اصل تفکیک درونی قدرت‌هاست، که بر اساس ذات خود آنها را گوناگون می‌سازد و در نتیجه وحدت را حفظ می‌کند؛ نه جدایی بیرونی قدرت‌ها که با وحدت ذاتی دولت ناسازگار است.

[متن]

بند ۲۷۲. قانون اساسی از آنجا که فعالیت دولت به اقتضای ذات مفهومش، در آن (به قدرت‌های متعددی) منقسم و تفکیک می‌شود، عقلانی است؛ دولت این کار را به گونه‌ای انجام می‌دهد که هر یک از قدرت‌ها در حد خود کامل‌اند زیرا از یک سو قدرت‌های دیگر در هر یک از آنها وجود دارند و فعال‌اند، و از سوی دیگر چون مفاهیم متفاوتی دارند مطلقاً در وضعیت آرمانی دولت می‌مانند و کل واحد و منفردی را تشکیل می‌دهند.

ملاحظه: در زمان ما سخنان لغو بسیاری درباره قانون اساسی کشور و نیز درباره عقل، گفته می‌شود، و در آلمان سطحی‌ترین این سخنان را از کسانی می‌شنویم که می‌پندارند مستثنا از همگان، از جمله و مقدم بر همه، از حکومت‌ها هستند و بهتر از همه می‌دانند قانون اساسی چیست و به بهانه مذهب و پارسایی، که پایه آن سخنان لغو و سطحی معرفی می‌کنند، بر این عقیده‌اند که توجیه انکارناپذیری برای این سخن خود دارند.

در اینجا باید از میان مفاهیم جاری (در رابطه با بند ۲۶۹) به مفهوم ضرورت تفکیک قدرت‌های دولت اشاره کنیم که موضوعی بسیار مهم است و البته اگر بتوان معنای درست آن را دریافت به حق ضامن آزادی همگانی شناخته می‌شود. کسانی که تنها تحت تأثیر عشق و هیجان سخن می‌گویند از این مفهوم چیزی نمی‌دانند و نمی‌خواهند بدانند زیرا این دانایی مستلزم رسیدن به مرحله درک عقلانی است. اصل تفکیک قدرت‌ها متضمن رکن اساسی اختلاف قدرت‌ها یعنی مستلزم عقلانیت واقعی است. اما درک انتزاعی این مفهوم به گونه‌ای آن را ارائه می‌دهد که، از یک سو استنباط

نادرست استقلالِ مطلقِ قدرت‌ها از یکدیگر است، و از سوی دیگر، این دید ناقص در آن دیده می‌شود که روابط قدرت‌ها امری منفی، و ایجاد محدودیت متقابل قدرت‌ها در برابر یکدیگر است. بر اساس این دید هر یک از قدرت‌ها چنان احساس دشمنی و ترس از قدرت‌های دیگر دارند که مآلاً رو در روی یکدیگر قرار می‌گیرند و وزنه تعدیل‌کننده‌ای برای یکدیگر می‌شوند. در نتیجه تعادلی کلی برقرار می‌شود بی‌آنکه وحدت حیاتی به وجود آید. و این نیست جز درک خودساخته‌ای از مفهوم قدرت‌ها که در نفس جدایی آنها جای دارد نه در هدف یا فایده دیگری که سرچشمه قدرت‌های گوناگون است، و تنها به سبب آن جدایی است که سازمان دولت به ذات عقلانی، و تصویری از عقل جاودانه است. اینکه چگونه یک مفهوم یا به نحو عینی‌تر، یک صورت مثالی (ایده) می‌تواند در نفس خود تشخیص یابد و این چنین کلیت و فراگیری را از جزئیت و فردیت انتزاع کند نکته‌ای است که منطقی (البته نه منطقی متداول) به ما خواهد آموخت.

به‌طور کلی نفی را نقطه عزیمت قراردادن و اراده بدی و بی‌اعتمادی به آن را مقدم دانستن و بر اساس این پیش‌فرض‌ها موانع را با دقت بیشتر تجسم کردن و وحدت را نتیجه این موانع - که خود با یکدیگر متعارض اند - دانستن، کاری است که از نظر اندیشه، شاخص درک منفی و از نظر حالت روانی (نگاه کنید به بالا، بند ۲۴۴) شیوه عامیان است. استقلال قدرت‌ها از جمله قدرت اجرایی و قدرت قانونگذاری، که چنین نامیده شده‌اند، همان‌گونه که بسیار دیده‌ایم، بی‌درنگ موجب نابودی دولت خواهد شد، و یا اگر اساس دولت باقی بماند یکی از قدرت‌ها با مبارزه، دیگران را زیر سلطه خود درمی‌آورد و به این ترتیب از نو وحدت را به نحوی ایجاد می‌کند و از این راه دست‌کم اصل را نجات می‌دهد و دولت را حفظ می‌کند.

بند ۲۷۳. دولت از لحاظ سیاسی شامل قدرت‌های گوناگون زیر است:

آ - قدرت تدوین و تصویب آنچه کلی و همگانی است، یا قدرت قانونگذاری.

ب - شمول قواعد کلی و عمومی بر امور خصوصی و موارد خاص و منفرد، که قدرت حکومت است.

ج - ذهنیت فردی، همچون مرجع نهایی تصمیم‌گیری، که قدرت شه‌ریار است.

قدرت‌های دیگر همه، با حفظ تفرد خود، در این قدرت گرد می‌آیند و در نتیجه این قدرت اساس و نقطه اوج همه آنها، یعنی پادشاهی مشروطه است.

ملاحظه: پیشرفت دولت در نظام پادشاهی مشروطه مربوط به جهان امروزی است، که صورت مثالی جوهر آن شکل نهایی خود را گرفته است. تاریخ، خودکاوِ ژرف روح جهان یا چیزی به‌مثابه آن، آزادی شکوفایی است که در جریان آن صورت مثال مراحل گذرای خود را - که جز لحظه‌هایی نیستند - همچون تمامیتی می‌آفریند، و ضمناً در وحدت مفهوم آرمانی آن، در وحدتی که متضمن عقلانیت واقعی است حفظ می‌کند. و این تاریخ شکل‌گیری آرمان حیات اخلاقی، موضوع تاریخ جهان است.

تقسیم‌بندی سنتی قوانین اساسی به پادشاهی و اشرافی و مردم‌سالاری پایه در جوهر واحدی دارد که هنوز قابل تقسیم نبوده و به مرحله تفاوت‌های درونی (سازمان‌گذاری پیشرفته) و لذا به ژرفای خود و به عقلانیت عینی نرسیده بوده است. این طبقه‌بندی از دید جهان باستان، تقسیم دقیق و درستی بوده است. زیرا برای وحدتی که هنوز جوهری بیش نبوده و به رشد مطلق دست نیافته بوده، تفاوت (قدرت‌ها) نمی‌تواند اساساً تفاوتی برونی باشد، و در نگاه نخست مانند اختلاف عددی چیزهایی در بطن یک جوهر است (دانشنامه علوم فلسفی، بند ۸۲) اشکال قانون اساسی که به این ترتیب به مجموعه‌های گوناگون وابسته‌اند در چارچوب نظام پادشاهی مشروطه به صف لحظه‌ها (مراحل گذرا) تنزل یافته‌اند: شاه یک نفر، قدرت حکومت، چند نفر، و قدرت قانونگذاری، جمعی کثیرند. اما چنان که گفتیم این

اختلاف‌های کمی، ظاهری‌اند و ارتباطی با مفهوم مورد نظر ندارند. و نیز درست نیست که بگوییم عناصر مردم‌سالاری یا حکومت اشرافی در نظام پادشاهی موجودند، سخنی که این روزها رواج دارد، زیرا این تعینات از آنجا که در نظام پادشاهی جای گرفته‌اند دیگر از مردم‌سالاری و اشرافیت آنها چیزی باقی نمانده است.

استنباط‌هایی از قانون اساسی دیده می‌شود که در آنها تنها به جنبه انتزاعی دولت تکیه می‌شود: فلان کس فرمان می‌دهد، بهمان کس فرمان می‌برد، بی آنکه معلوم باشد آنها کیستند. زیرا ظاهراً این را بی‌اهمیت می‌دانند که در رأس دولت یک نفر باشد یا چند نفر یا همگان. از جمله فیخته^۱ در کتاب خود به نام حقوق طبیعی (بخش نخست ص ۱۹۶) می‌گوید: «تمام صور حکومت، اگر هیئت نظاری بر اعمال شاه^۲ وجود داشته باشد (سازمانی که باید قدرت حاکم را تعدیل کند)، و اگر بتواند حق کلی و فراگیر دولت را مستقر و محفوظ دارند، برحق‌اند.» منشأ این استنباط (همچنان که ابتکار تشکیل هیئت نظار اعمال شاه: «ephora»)، در سطحی بودن مفهوم مستنبط از دولت است که پیش‌تر به آن اشاره کردیم. قدرت‌های مختلف یک دولت بدوی در جامعه‌ای ساده، معنای ناچیزی دارند یا اصلاً معنا ندارند. به‌عنوان مثال (حضرت) موسی به‌هیچ‌وجه پیش‌بینی اصلاح سازمان‌ها را، در صورتی که مردم خواهان شاه می‌شدند، نکرده بود، و تنها به شاه دستور می‌داد که نباید سواره نظام عظیم، زنان بسیار، و زر و سیم زیاد داشته باشد.^۳

وانگهی می‌توان گفت که این سه نوع حکومت در یک معنا، از لحاظ صورت مثالی، بی‌تفاوت‌اند. (از جمله نظام پادشاهی در معنای محدود آن با

۱. Johann Gottlieb Fichte (۱۷۶۲-۱۸۱۴)، فیلسوف آلمانی.

۲. ephore. در یونان باستان عنوان هر یک از پنج عضو بلندپایه‌ای بود که هر ساله برگزیده می‌شدند و حق نظارت مطلق بر اعمال شاه را داشتند. و ephora عنوان این مقام بود.

۳. Deuteronom, XVII, 16. (از عهد عتیق)

شکلی از قانون اساسی در کنار حکومت اشرافی یا مردم‌سالاری جای می‌گیرد) اما در این صورت، معنای مخالف آن (مورد نظر فیخته) را دارند زیرا هیچ‌یک از آن سه شکل با سیر عقلانی صورت مثالی خود انطباق نمی‌یابند. چون صورت مثالی، در هیچ‌یک از آنها نمی‌تواند به حقیقت و واقعیت خود برسد. بنابراین بیهوده است که پرسیم کدام‌یک بهترند. به طور جدی تنها از نظر تاریخی می‌توان درباره شکل‌های حکومت سخن گفت.

توکویل

راه بندگی

توکویل^۱، مردم‌سالاری در امریکا، II، IV، ۶.

در قرن‌های مردم‌سالاری (دموکراتیک) که مشخصه آنها برابری شرایط انسان‌هاست تهدید ناشی از عشق استقلال و نفرت از هر قدرتی که هموعان بر انسان اعمال می‌کنند کم‌تر ممکن است به دولت‌ستیزی (آنارشی) منجر شود تا «از راهی طولانی‌تر، نهانی‌تر، اما مطمئن‌تر به بندگی انسان انجامد.» (II، IV، ۱). اگر هدف توکویل در کتابش، پیش از همه بر ملاکردن این خطر بوده از راه قیاس بین گرایش به تمرکز قدرت در ملت‌های دموکرات و تعدد «قدرت‌های درجه دوم» و ملل اشرافی (خاندان‌ها، نظام‌ها، مجلس‌ها، دادگاه‌ها، شهرها، بخش‌ها، شهرستان‌ها...) این کار را انجام داده، و خود عقیده دارد که به خوبی از عهده آن برآمده است. در ملت‌های نوع اخیر افراد یا خانواده‌هایی بودند که به دلیل تبار، ثروت یا فضل و کمال خود جایگاهی برتر از دیگران داشتند و چنین می‌نمود که برای فرمان‌دادن ساخته شده‌اند.

۱. Charles Alexis Tocqueville (۱۸۰۵ – ۱۸۵۹)، نویسنده و سیاستمدار فرانسوی.

لیکن امروز تنها به شکل ساختگی می‌توان بین انسان‌ها نابرابری ایجاد کرد. و گرایش طبیعی روح و قلب ملت‌های دموکرات تصور کلی و ساده‌ای از ملت به آنها القا می‌کند که قدرت مرکزی واحدی با قوانین یک شکل بر آن حاکم است و با عشقی که آنان به آرامش همگانی دارند و آن را فراهم آورنده رفاه خود می‌دانند، طعم حمایت ضروری و انحصاری از آنان در برابر ناتوانی‌های فرد را به آنها می‌چشاند. توانایی مطلق، یگانه‌بودن، و حضور همه جایی قدرت اجتماعی که از مردم ناشی می‌شود و «در گیرودار افول فراگیر و کلی» به تنهایی فزونی می‌یابد، تنها نه از لحاظ دارندگان قدرت بلکه از حیث حقوق و تکالیف حاکمیت نیز مورد تأیید همگانی است؛ عشقِ برابری و نفرت از امتیازها، آمیزه‌ای از احساسات مختلف بین حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان به وجود می‌آورد. دست‌اندازی دولت بر اختیارات قدرت‌های واسط و میانی (سازمان قضایی، اداره مالیات‌ها، سربازگیری برای ارتش...)، و گستردن قلمرو خود تا امور خیریه، بهداشت، آموزش، و صنعت، دولت را به معلم سرخانه و راهنما و نیز مدیر اموال عمومی تبدیل می‌کند... بدین سان دولت به وسیله دستگاه اداری تفتیشی و خرده‌بین خود فرد را همه روزه احاطه می‌کند تا «به او یاری رساند، توصیه کند و مجبورش نماید» بی‌آنکه نظارتی بر آن یا راه‌گریزی از آن وجود داشته باشد. دیگر ضد-قدرت مستقلی وجود ندارد تا به مقابله با آن پردازد. خاندان‌ها، اربابان، اتحادیه‌های اصناف همه با خشونت سرنگون شده‌اند و در برابر سلطه بی‌گذشت دستگاه اداری عمومی تن به تسلیم داده‌اند. دو انقلاب، در دو جهت مخالف، در آن واحد، در این کار سهیم بوده‌اند: «یکی پیوسته قدرت حاکمیت را تضعیف و دیگری مدام آن را تقویت کرده است؛ قدرت حاکمیتی که در هیچ دوران دیگری از تاریخ بشر این اندازه ناتوان و این اندازه توانا نبوده است» (II، IV، ۵) به این ترتیب عشقِ برابری، سرانجام آزادی را که در آغاز هدفش بوده به خطر انداخته و عشقِ استقلال، که با انقلاب به نابودی قدرت‌های دیگر انجامیده، به نحو تناقض‌آمیز، بستری برای خودکامگی شده است.

[متن]

در قرون گذشته هرگز دیده نشده بود که ملتی هر اندازه نیرومند، خواسته باشد تمام بخش‌های یک امپراتوری را خود به تنهایی و بدون توسل به قدرت‌های درجه دوم، اداره کند. و نیز هرگز ملتی وجود نداشته که، به حکم

غریزه، کوشیده باشد اتباع خود را در جزء جزء امور تابع قواعد بکنواخت کند و یا سرپرستی و هدایت یکایک آنان را به عهده گیرد. تصور چنین اقدامی هرگز به ذهن بشر خطور نکرده و اگر احیاناً کسی چنین خیالی داشته، کمبود فرهیختگان، نقص آیین‌های اداری، و به ویژه موانع طبیعی، که نابرابری وضع اتباع را سبب می‌شوند به زودی او را از اجرای چنین طرح گسترده‌ای باز داشته‌اند.

می‌دانیم که در زمان نیرومندترین سزارها، ملت‌های گوناگونی که در جهان رمی می‌زیستند همچنان آداب و رسوم مختلف خود را نگه داشته بودند: گرچه فرمانبردار یک شاه بودند اما اغلب شهرستان‌ها، جداگانه اداره می‌شدند؛ شهرداری‌های نیرومند و پویایی داشتند و با آنکه تمام امپراتوری، متمرکز در دست امپراتور به تنهایی بود، و با آن که همیشه او در صورت نیاز، در هر امری داوری می‌کرد اما جزئیات زندگی اجتماعی و زندگانی خصوصی افراد معمولاً بیرون از حوزه نظارت او بود.

امپراتوران (رُم) به راستی قدرت نامحدود و بی‌رقیبی داشتند که به آنان امکان می‌داد آزادانه از امیال غریب خود پیروی کنند و برای ارضای آنها همه نیروی دولت را به خدمت گیرند. اغلب پیش می‌آمد که برای مصادره خودسرانه اموال و زندگی شهروندان از آن قدرت سوء استفاده کنند. خودکامگی آنان به نحو خارق‌العاده بر گروهی سنگینی می‌کرد، اما اکثریت را شامل نمی‌شد. چند موضوع اصلی را فرامی‌گرفت و به سایر امور اعتنائی نداشت. خشن، اما محدود بود.

به نظر می‌رسد که اگر استبداد نزد ملت‌های دموکرات این زمان به وجود می‌آمد خصایصی دیگر داشت: گسترده‌تر اما ملایم‌تر بود. انسان‌ها را خوار می‌کرد اما آزار نمی‌داد.

تردید ندارم که در قرون روشنگری و برابری ای همچون قرون ما، حاکمان موفق نخواهند شد که به آسانی تمام قدرت‌های عمومی را به تنهایی در دست گیرند و ماهرانه‌تر و عمیق‌تر از حاکمان عهد باستان، به قلمرو منافع خصوصی نفوذ کنند اما همین برابری که به سود استبداد است آن را تعدیل هم می‌کند.

دیده‌ایم که انسان‌ها هر چه بیشتر تر یکسان و برابر باشند، انسان دوست‌تر و ملایم‌تر می‌شوند. اگر هیچ شهروندی قدرت بسیار یا ثروت فراوان نداشته باشد، خودکامگی، به عبارتی، فرصت و میدان عمل نخواهد یافت. چون دارایی‌ها همه ناچیز خواهند بود طبعاً احساس‌ها و عاطفه‌ها مهار، خیال‌پردازی‌ها محدود و خوشی‌ها ساده خواهند شد. این میانه‌روی همگانی، حاکم را نیز تعدیل خواهد کرد و تا حدودی مانع از بروز امیال بی‌رویه در او خواهد شد.

می‌توانم از زمینه‌های دیگر دلایلی بر این دلایل، که نتیجه‌ماهیت وضع اجتماع‌اند بیفزایم. اما مایل‌م در محدوده‌ای که برگزیده‌ام باقی بمانم. حکومت‌های مردم‌سالار (دموکراتیک) ممکن است به هنگام شور و هیجان‌های بزرگ و خطرهای عظیم، خشن و ستمگر شوند، اما چنین بحران‌هایی کمیاب و زودگذرند.

هنگامی که به احساس‌ها و عاطفه‌های خفیف انسان‌های این زمانه، به نرمی خلق و خوی آنان، به گستره روشن‌بینی آنان، به پاکی دین آنان، به ملاحظت اخلاقی آنان، به عادت سخت‌کوشی و رعایت نظم آنان، به خودداری‌هایی که تقریباً همه آنان در عیوب و محاسن از خود نشان می‌دهند، می‌اندیشم بیم از آن ندارم که زمانی رهبران‌شان به خودکامگان تبدیل شوند بلکه بیشتر احتمال آن می‌دهم که مردم آنان را قیم‌هایی برای خود بیابند.

بنابراین فکر می‌کنم سرکوبی که ملت‌های دموکرات امروز را تهدید می‌کند همانند سرکوب‌های پیشین در جهان نیست. معاصران ما چنان چهره‌ای از حاکمان خود نخواهند دید. و من بیهوده در جست‌وجوی واژه‌ای برای بیان دقیق تصویری که خود از آن دارم برآمده‌ام. واژه‌های قدیمی استبداد و خودکامگی مناسب آن نیستند. این قضیه تازگی دارد. پس باید بکوشم تا آن را تعریف کنم زیرا نامی برایش نمی‌یابم.

می‌خواهم ببینم که استبداد زیر چه نامی می‌تواند در جهان پدید آید: گروه بی‌شمار مردمی را می‌بینم که همانند و برابر یکدیگرند، ناآرام و بی‌قرار گرد خود می‌گردند تا به خوشی‌های حقیر و کوچکی دست‌یابند و روح‌شان را

لبریز از آنها کنند. هر کس از آنان نباشد چون بیگانه‌ای از سرنوشت جمع خواهد بود: فرزندان و دوستانش تمام بشریت اویند. در کنار همشهریانش است اما آنها را نمی‌بیند. لمس‌شان می‌کند اما احساسی از آنان ندارد. تنها در خود و تنها برای خود وجود دارد. و اگر هنوز خانواده‌ای داشته باشد دست‌کم می‌توان گفت که دیگر میهنی ندارد.

بر فراز اینان، قدرت نامحدود و قیمی وجود دارد که به‌تنهایی تأمین خوشی و مراقبت از سرنوشت آنها را عهده‌دار است. این قدرت، مطلق و خرده‌بین و با نظم و پیش‌نگر و ملایم است. اگر همانند قدرت پدری بود، هدفش پرورش انسان‌ها برای دوران بزرگسالی بود، اما برعکس، او جز این نمی‌خواهد که آنان را پیوسته در کودکی نگه دارد. دلش می‌خواهد که شهروندان خوش باشند به شرط آنکه به چیزی جز خوشی نیندیشند. با کمال میل برای خوشبختی آنها تلاش می‌کند اما می‌خواهد یکتا متصدی و تنها داور آن خوشبختی باشد. در اندیشه امنیت آنهاست، نیازهاشان را پیش‌بینی و برآورده می‌کند، لذت‌جویی آنها را آسان می‌کند، کارهای اصلی آنها را هدایت می‌کند، صنعت آنها را رهبری می‌کند، ترتیب وراثت آنها را می‌دهد، میراث‌شان را تقسیم می‌کند. پس آیا نمی‌تواند نگرانی اندیشیدن و رنج زیستن را به کلی از آنان بستاند؟

و چنین است که هر روز بیش از روز پیش کاربرد اختیار آنان را کم‌تر و بی‌نتیجه‌تر می‌کند، و نقش اراده آنها را به قلمروی بیش از پیش کوچک‌تر، محدود می‌سازد و اندک‌اندک حتی نقش آن را از شهروندان می‌رباید. برابری، انسان‌ها را برای اینها همه آماده می‌سازد، و برای تحمل اینها و حتی اغلب به دیده کار نیک نگریستن در اینها، مهیا می‌کند.

حاکم، پس از آنکه بدین‌سان فرد فرد آنان را در دست‌گرفت و به میل خود شکل داد دستش را به سوی جامعه دراز می‌کند، سطح آن را با شبکه‌ای از قواعد کوچک و پیچیده و دقیق و یکنواخت می‌پوشاند به گونه‌ای که دیگر اصیل‌ترین ذهن‌ها و نیرومندترین روان‌ها نخواهند توانست جلوه‌گر شوند و از جمع فزاینده‌تر روند. این حاکم، اراده‌ها را درهم نمی‌شکند بلکه آنها را سست

می‌کند، می‌خماند و هدایت می‌کند، به ندرت کسی را مجبور (به امری) می‌کند اما پیوسته با اینکه کاری انجام دهند به مخالفت برمی‌خیزد؛ چیزی را ویران نمی‌کند، از پدید آمدن (از زایش) جلوگیری می‌کند؛ ستم نمی‌کند آزار می‌دهد، زیر فشار می‌گذارد، عصبی می‌کند، خاموش می‌کند، منگ می‌کند؛ و بالاخره ملت را به رمه حیواناتی رام و زحمتکش تبدیل می‌کند که حکومت، شبان آن است.

من همیشه بر این باور بوده‌ام که این بندگیِ ملایم و منظم و آرام، با تصویری که از آن دارم، می‌تواند بهتر از آن که می‌توان پنداشت با برخی از صور بیرونی آزادی درهم آمیزد، و حتی می‌تواند به نام حاکمیت مردم استقرار یابد.

هم‌روزگاران ما پیوسته دو احساس مغایر دارند: از یک سو احساس نیاز به داشتن رهبر و از سوی دیگر میل به آزادی. و چون نمی‌توانند هیچ‌یک از این دو گزینه متضاد را از بین ببرند، می‌کوشند تا هر دوی آنها را ارضا کنند. قدرت واحدی را در خیال می‌پرورند که قادر مطلق و قیم آنهاست اما شهروندان او را برگزیده‌اند. تمرکز (قدرت) را با حاکمیت مردم درهم می‌آمیزند. و این به آنها آرامش می‌دهد. تحت قیمومت بودن را با این اندیشه به خود تسلا می‌دهند که قیم، برگزیده خودشان است. در زنجیر بودن را تحمل می‌کنند زیرا شاهدند که نه یک نفر و نه حتی یک طبقه اجتماعی بلکه خود ملت است که سر زنجیر را در دست دارد.

شهروندان در چنین نظامی، یک لحظه از وابستگی بیرون می‌آیند تا ارباب خود را تعیین کنند، و دوباره بدان باز می‌گردند.

در زمان ما بسیاری کسانی که با فراغ‌بال همزیستی استبداد اداری و حاکمیت مردمی را می‌پذیرند و چنین می‌اندیشند که آزادی فردی اعطایی قدرت ملی، به اندازه کافی تضمین شده است، اما این برای من کافی نیست. به نظر من، ماهیت ارباب‌اهمیتی کم‌تر از فرمانبرداری دارد.

قدرت، چون عمل در برابر اعمال ممکن

فوکو، «و قدرت» در گفته‌ها و نوشته‌ها، IV.

تجزیه و تحلیل فوکو از جنبه‌های عقلانی قدرت‌ها، اگر به منظور محکوم کردن – لزوماً بی‌حاصل – «عقل» به طور کلی نباشد شکل جدیدی از پژوهش است که بیش از بررسی قدرت از دیدگاه عقلانیت درونی آن، از ایستادگی در برابر قدرت (زنان در برابر مردان، فرزندان در برابر پدر و مادر، بیماران روانی در برابر روانکاوان، آداب و رسوم در برابر ادارات ...)، به عنوان نقطه عزیمت یا بهتر بگوییم «شتابگر» آن استفاده می‌کند. وجه مشترک تمام مبارزه‌های «مقاطع»، که بی‌مقدمه و تقریباً بی‌رویه‌اند، این است که همه آنها موقعیت فرد را زیر سؤال می‌برند، و علیه حکومت از راه تفرد که مظهر خشونت اقتصادی یا ایدئولوژیکی و حتی تفتیش علمی و اداری نیز هست، می‌شورند. شکل اخیر (از کار حکومت) که شاید حيله‌گرانه‌ترین شیوه قدرت است می‌خواهد هویت افراد را تعیین و آنها را طبقه‌بندی کند و فهرستی از آنها تنظیم نماید تا بتواند همیشه و پیوسته بر آنها نظارت داشته باشد. در نتیجه اتحاد گسست‌ناپذیر

دستگاه‌های دانایی و توانایی، امکان تبدیل افراد به «اتباع» را فراهم می‌آورد و از آنها موضوع‌های «سلطه» یا «مورد»‌هایی می‌سازد مناسب کاربرد قدرت قاعده (نرم) که از زمان رنسانس تاکنون حاکم بر عقلانیت دولتی است. تجزیه و تحلیل قدرت مفردسازی دولت، به همراه تحقیق گسترده درباره گرایش روبه افزایش تمرکز دیوان‌سالاری نیز جای خود را دارد (که فوکو آن را برخاسته از سازمان‌های مسیحی می‌داند و شبانی «Pastora» می‌نامد). اما با آن که سازمان‌ها، فنون خاص نظارت مداوم بر جزء جزء پیکر افراد و حرکاتشان را پیوسته تکمیل می‌کنند «انضباط» آنها در چارچوب سازمانی، محصور نمی‌ماند. فوکو کسانی را که می‌خواهند مفهوم گذر از قدرت مالیات‌ستان و زورگو - قدرت پادشاهی - به جامعه منضبطی را دریابند که در قرن هجدهم، به منظور تسریع رشد اقتصادی رخ داد به بدل قرارداد (اجتماعی)، (که منظورش در درجه نخست روسو است)، احاله می‌دهد. اما تأکید او بر خصیصه سازندگی (مولد) قدرت به دلیل مظاهر متعدد آن با ارزش است. نخستین مسئله قدرت («چگونه امکان می‌یابد؟» در واقع یعنی از لحاظ فنون قدرت، از لحاظ خرده تدابیری که کار الزام به فرمانبرداری را پیش می‌برند چگونه امکان می‌یابد؟) آن‌گونه که فوکو اشاره می‌کند از این زاویه با مسئله ماهیت ارتباط می‌یابد و مقدمه واجب پژوهش انتقادی است که سرآغازش دید بسیار متداول از قدرت است، قدرتی که از بالا (دولت یا طبقه حاکم) می‌آید، متحدکننده است، ماهیت خاص دارد و می‌تواند «در اختیار» کسی باشد و به کار نرود. تجزیه و تحلیل «خرده قدرت‌ها» نشان می‌دهد که قدرت «محض» وجود ندارد: مجموعه‌هایی از قدرت وجود دارند، ناحیه‌هایی که یکپارچه «توانایی - تبادل - قدرت‌اند» (مدرسه، کارگاه، زندان، بیمارستان ...) فوکو برخلاف هابرماس^۱ که قدرت تبادل (بالقوه آزاد) و قدرت اداری را نقطه مقابل هم می‌داند، می‌خواهد اتکای متقابل و هماهنگی ابزاری بین عناصر گوناگون را آشکار سازد. در نتیجه نمی‌توان قدرت را رودررویی دو رقیب یا التزام یکی در برابر دیگری پنداشت، چه در این صورت می‌توان قلمرو آزادی و گفت‌و شنود همگانی یعنی تبادل عقلانی برای رسیدن به «اتفاق نظر» را در برابر آن گذاشت. منشأ قدرت نه خشونت است و نه تراضی (یا قرارداد). مفهوم قدرت را باید بر پایه شکل «حکومت» (به معنای وسیع این عبارت در قرن شانزدهم) مدیریت رفتار افراد و گروه‌ها دانست. اصالت کار فوکو در این نظر او آشکار می‌شود: عملی قدرت نه یک عمل جنگی

۱. Jürgen Habermas (متولد ۱۳۲۹). فیلسوف آلمانی.

است و نه یک عمل حقوقی بلکه از مقوله هدایت رفتارها است. حکومت کردن، سامان دادن میدان عملِ محتملِ دیگران و البته گسستن از تمام نظریه‌های سنتی است که کاربرد قدرت را نهی کردن (ممنوعیت مشروع) تعریف می‌کنند. قدرت که «عملی در برابر اعمال ممکن» است شکل‌های گوناگون به خود می‌گیرد؛ اغلب ترغیب و القا می‌کند، منصرف می‌کند، احتمال را بیش و کم می‌کند، اما کم‌تر جلوگیری و منع می‌کند یا باز می‌دارد. همچنین در اشاره به این واقعیت که قدرت تنها بر انسان‌های آزاد اعمال می‌شود (با بردگان، رابطه تنها در اجبار بدنی است و نمی‌توان آن را همانند کارکرد قدرت دانست). و این همیشه حاشیه مانوری در مبارزه‌ها، واکنش‌ها، ابداع‌ها به وجود می‌آورد زیرا هیچ قدرتی نیست که با مقاومتی، با احتمال درهم ریختن تعادلی روبه‌رو نباشد. درک روابط قدرت، که عمیقاً در شبکه اجتماع ریشه دوانده و اساساً پرتحرک و پرنوسان است، در آخرین تحلیل جز به شکل «بازی‌های» بی‌شمار بین «طرفین» میسر نیست که در آن شیوه عمل (هر بازیکنی) در برابر اعمال دیگران تنها در قیاس با صورت نوعی استراتژی قابل فهم می‌شود.

[متن]

گروهی را عقیده بر این است که پرسش از «چگونگی» قدرت محدود کردن خود به تعریف نتایج، بدون توجه به علل یا ماهیت آن است. و به این ترتیب قدرت، جوهر رازآمیزی می‌شود که چون نمی‌خواهند آن را «زیر سؤال ببرند» از پرسش درباره آن اجتناب می‌کنند. آنان در این ترفند، که دلیلی برایش ندارند گمان اعتقاد به تقدیر می‌برند. اما آیا همین بی‌اعتمادی آنها نشان نمی‌دهد که بنا به فرض خودشان نیز قدرت و منشأ آن از یک سو، ماهیت آن از سوی دیگر، و سرانجام مظاهر آن همه با هم وجود دارند.

اگر من امتیازی موقتی برای پرسش از «چگونگی» قدرت قایلم برای این نیست که بخواهم پرسش‌های «چه» و «چرا» را به کلی حذف کنم بلکه می‌خواهم این پرسش‌ها را به گونه‌ای دیگر مطرح سازم، به گونه‌ای بهتر تا بدانم آیا تصور قدرتی که «چه»، «چرا»، و «چگونه» را به هم بپیوندد موجه است. می‌خواهم بگویم که شروع تجزیه و تحلیل با «چگونه»، این تردید را

ایجاد می‌کند که قدرت وجود ندارد، و در هر حال طرح این پرسش است که وقتی واژه با عظمت و کلی و توصیفی قدرت را به کار می‌بریم چه محتوایی را می‌توانیم در نظر داشته باشیم که قابل انطباق با آن باشد. بدین سبب پیوسته در برابر دو پرسش «قدرت چیست؟ و قدرت از کجا می‌آید؟» در جا می‌زنیم که مجموع واقعیات بسیار پیچیده را از نظر دور می‌داریم. نقش این پرسش کوچک سطحی و تجربی که «چگونه امکان می‌یابد؟» این نیست که یک نوع «متافیزیک» یا «هستی‌شناسی» قدرت را حیل‌گرانه بقبولاند بلکه تلاش برای پژوهشی انتقادی در تمام مسائل مربوط به قدرت است.

۱. «چگونه» نه به معنای «چگونه پیدا می‌شود؟» بلکه به معنای «چگونه اعمال می‌شود؟»، «هنگامی که می‌گویم افرادی بر افراد دیگر اعمال قدرت می‌کنند چگونه این کار امکان می‌یابد؟»

نخست باید این قدرت را از قدرتی که در مورد اشیاء به کار برده می‌شود و امکان تغییر شکل، بهره‌برداری، به‌کارگیری یا ویرانی آنها را فراهم می‌آورد و قدرتی است که مربوط به توانایی‌های جسمی است و به‌طور مستقیم یا با ابزارهایی به کار می‌رود، متمایز دانست. چنین بگوییم که این در واقع یک نوع «شایستگی» است. برعکس، شاخصه قدرت، قدرتی که می‌خواهیم تجزیه و تحلیل کنیم روابط بین افراد (یا گروه‌ها) است. زیرا نباید اشتباه کرد: اگر از قدرت قوانین، نهادها یا ایدئولوژی‌ها سخن می‌گوییم، اگر درباره ساختارها یا ساخت‌وسازهای قدرت حرف می‌زنیم تنها از این رو است که فرض می‌کنیم «برخی» درباره برخی دیگر اعمال قدرت می‌کنند. واژه «قدرت» بیانگر روابط «طرفین» با یکدیگر است (منظورم طرفین یک بازی نیست بلکه چون فعلاً مورد نظرم بزرگ‌ترین کلیت‌ها است، مجموعه اعمالی را در نظر دارم که مؤثر در یکدیگر و پاسخگوی یکدیگرند.)

همچنین باید بین روابط قدرت و روابط تبادل، که خبری را به وسیله زبان یا نظامی از نشانه‌ها یا رسانه‌های نمادین دیگر انتقال می‌دهند تمیز بگذاریم.

بی شک تبادل همیشه به نوعی، انجام دادن عملی روی دیگری یا دیگران است. اما تولید و به جریان انداختن عناصر معنادار ممکن است هدفی یا نتیجه‌ای از نتایج قدرت را دربرداشته باشند؛ نتایج قدرت تنها یک جنبه از آنها نیست. روابط قدرت خواه به وسیله دستگاه‌های مبادلاتی انتقال یابند خواه نه، ویژگی خود را دارند. پس نباید «روابط قدرت»، «ارتباط‌های تبدالی»، و «شایستگی‌های مادی عینی» را درهم آمیخت. معنای این سخن آن نیست که اینها سه قلمرو جدا از یکدیگرند؛ در یک سو قلمرو اشیا، فنون هدفمند، کار و تغییر شکل اشیا و در سوی دیگر قلمرو نشانه‌ها، تبادل‌ها، تقابل و ساخت معانی، و بالاخره قلمرو سلطه و وسایل اجبار، نابرابری و عمل انسان‌ها روی انسان‌های دیگر.^۱ این سه نوع رابطه در واقع همیشه متداخل اند، تکیه‌گاه یکدیگرند و به عنوان ابزار یکدیگر به کار می‌روند. به کار انداختن شایستگی مادی عینی در ابتدایی‌ترین صور آن مستلزم برقراری رابطه تبدالی (خواه آگاهی مقدماتی، خواه کار جمعی)، همچنین وابسته به رابطه قدرت (خواه وظایف اجباری یا کارهای تحمیلی سنتی یا برای یادگیری، خواه تقسیمات فرعی یا توزیع کم‌ویش اجباری کار) است. روابط تبدالی فعالیت‌های هدفمندی (دست‌کم با طرح «درست» عناصر معنادار) را ایجاب می‌کنند و تنها به سبب همین واقعیت‌ها که در خبررسانی طرفین تغییراتی می‌دهند، از لحاظ قدرت، نتایجی دربردارند. و اما بخش بسیار عمده‌ای از روابط قدرت به وسیله تولید و مبادله نشانه‌ها برقرار می‌شوند، و هرگز قابل تفکیک از فعالیت‌های هدفمند نیستند، اعم از آنها که امکان اعمال قدرت را فراهم می‌آورند (مانند فنون آموزش و پرورش، روندهای سلطه‌جویی، شیوه‌های فرمانبردار کردن) یا آنها که برای گسترش یافتن به روابط قدرت متوسل می‌شوند (مانند تقسیم‌کار و رده‌بندی وظایف).

۱. فکر می‌کنم هابرماس آنجا که بین سلطه، تبادل و فعالیت هدفمند فرق می‌گذارد، آنها را سه عنصر مقدم بر تجربه اندیشه (Transcendantaux) می‌داند نه سه قلمرو مختلف.

مسئله هماهنگی بین این سه نوع رابطه نه یک شکل است و نه پایدار [...] به عنوان مثال یک مدرسه را در نظر می‌گیریم: تدارک فضای آن، مقررات دقیق برای تنظیم زندگی داخلی آن، فعالیت‌های گوناگونی که در آن سازمان داده می‌شود، شخصیت‌های مختلفی که در آن به سر می‌برند یا با آن مرادده دارند و هر یک دارای نقشی، مکانی، چهره خاصی هستند؛ اینها همه «مجموعه یکپارچه» ای از شایستگی - تبادل - قدرت به وجود می‌آورند. فعالیت مربوط به کارآموزی، کسب شایستگی‌ها و شیوه‌های رفتار، به وسیله مجموعه‌ای از تبادل‌های منظم (درس‌ها، پرسش و پاسخ‌ها، دستورها، تشویق‌ها، مظاهر فرمانبرداری، نشانه‌های تشخیص تفاوت «ارزش»‌های افراد و سطوح دانایی) و نیز به یاری یک سلسله فرایندهای قدرت (بستن مدرسه، مراقبت مدرسه، پاداش و تنبیه، مدارج هر می‌شکل) در مدرسه پیش می‌رود.

این مجموعه‌ها که به کار انداختن شایستگی‌های فنی، بازی تبادل‌ها و روابط قدرت، بر اساس صور مطالعه شده در آن هماهنگ گردیده‌اند چیزی به وجود می‌آورند که اگر اندکی معنای واژه را وسعت دهیم می‌توان آنها را «نظامات» نامید [...] و البته از مفهوم نظام‌دادن جامعه‌ها، از قرن هجدهم به این سو در اروپا، چنین استنباط می‌شود که یکایک افراد آن باید بیش از پیش فرمانبردار شوند: نه آنکه همه را در پادگان‌ها، مدرسه‌ها، یا زندان‌ها گرد آورند بلکه کوشش می‌کنند تا در فعالیت‌های تولیدی، شبکه‌های ارتباطی، و بازی رابطه قدرت‌ها پیوسته همسازي بهتر و زیر نظارتی داشته باشند [...].

۲. ویژگی روابط قدرت در چیست؟

کاربرد قدرت تنها رابطه‌ای بین «طرفین» آن به طور انفرادی یا گروهی نیست؛ یک نوع عمل است از طرف برخی روی برخی دیگر. یعنی مسلماً چیزی به عنوان قدرت، یا قدرتی کلی، وسیع، یا دامنه‌دار، متمرکز یا منقسم وجود ندارد. قدرت تنها با اعمال آن از سوی «جمعی» روی «دیگران» به وجود می‌آید. قدرت فقط با عمل وجود می‌یابد اگر چه جزء قلمرو

ممکناتِ پراکنده و متکی به ساختارهای دایمی است. و نیز این معنا را هم می‌دهد که قدرت از مقوله تراضی نیست، به ذات انصراف از آزادی، واگذاری حق، نمایندگی چند نفر از همگان و از یکایک افراد را نشان نمی‌دهد (البته این مانع نمی‌شود که تراضی شرط وجود و استمرار قدرت باشد). در طبیعتِ قدرت نیست که نمایانگر اتفاق نظر باشد.

آیا این بدان معناست که باید ویژگی روابط قدرت را از زاویه خشونت بنگریم که شکل بدوی آن رازی همیشگی و آخرین چاره است، چیزی که در آخرین تحلیل، هرگاه صورتک خود را کنار بزند و آن‌گونه که هست دیده شود، حقیقت آن است؟ در واقع شاخص رابطه قدرت نوعی عمل است که به‌طور مستقیم و فوری در برابر کسی صورت نمی‌گیرد بلکه بر عمل آنها تأثیر می‌گذارد. عملی است در برابر عمل، در برابر اعمال احتمالی یا قطعی در آینده یا اکنون. کاربرد رابطه خشونت روی جسم انسان است، روی اشیا است: اجبار می‌کند، می‌خماند، می‌شکند، ویران می‌کند؛ راه بر هر امکانی می‌بندد. بنابراین در برابر خود، قطب دیگری، جز حالت انفعالی ندارد و اگر با مقاومتی روبه‌رو شود چاره‌ای جز آن ندارد که آن را از میان بردارد. رابطه قدرت، برعکس متکی به دو عنصر است که برایش اجتناب‌ناپذیرند تا دقیقاً رابطه قدرت باشد: نخست آنکه «دیگری» معلوم باشد و تا پایان فاعلِ عمل بماند و دوم آنکه میدان پاسخگویی، واکنش، تأثیرات، ابتکاراتِ ممکن، در برابر رابطه قدرت گشوده باشد.

پس ایجاد رابطه قدرت مسلماً نه منحصر به اعمال خشونت است و نه به کسب رضایت. بی‌شک قدرت در هیچ عملی نمی‌تواند از خشونت یا رضایت و یا از هر دوی آنها چشم‌پوشد. اما اگر هم اینها ابزارهایی برای آن یا آثاری از آن باشند، اصل، یا ماهیت آن را تشکیل نمی‌دهند. کاربرد قدرت می‌تواند تا آنجا که بخواهیم پذیرفته شود: می‌تواند مردگان را روی هم انباشته کند و از هر تهدیدی که متوجه خود می‌بیند در امان ماند. قدرت، خشونت نیست که بتواند گاه پنهان بماند و تراضی نیست تا به شکل ضمنی تجدید شود، مجموع

اعمالی است در برابر اعمال ممکن: دایره عملش در میدان ممکنات است که شیوه رفتار عمل‌کنندگان جزء آن است. قدرت، ترغیب می‌کند، القا می‌کند، به کژراهه می‌برد، آسان‌تر یا دشوارتر می‌کند، گسترش می‌دهد یا محدود می‌کند، احتمال را بیش‌تر یا کم‌تر می‌کند، سرانجام اجبار می‌کند یا مطلقاً باز می‌دارد. اما همیشه عملی است در برابر عمل‌کننده‌ای یا عمل‌کنندگانی، و تا زمانی که اینان عمل می‌کنند یا محتمل است که عمل کنند این چنین خواهد بود: عملی در برابر اعمال.

راهنمای واژه‌ها^۱

اقتدار (AUTORITÉ)

به عقیدهٔ ماکس وبر اقتدار، تفاوتی با سلطه^۲ ندارد، اما غیر از توانایی^۳ است که شایستگی تحمیل ارادهٔ خود به‌رغم هر مقاومتی است؛ اقتدار از «تکلیف فرمانبرداری» ناشی می‌شود: «سلطه یعنی بختِ پیدا کردنِ اشخاصی معین و آماده برای اطاعت از دستوری با محتوای خاص». (اقتصاد و جامعه، I، ۱، ص ۹۵) هانا آرنت عقیده‌ای برخلاف این دارد و اقتدار را نقطهٔ مقابل سلطه و ملهم از مفهوم رومی واژهٔ *Autoritas* می‌داند. اقتدار که نمایانگر نیروی مستمر برای بنیانگذاری شهر است در سنای رُم به سنت، و بر اساس الگوی کاتولیکی اقتدار، به مذهب تبدیل می‌شود. درحالی‌که هسته قدرت ابتکار است، و باعث تزلزل و ناپایداری آن نیز می‌شود، هستهٔ اقتدار، بنیادین است و به قدرت دوام و مشروعیتی ناشی از قدمت آن می‌بخشد و در نتیجه آن را افزایش می‌دهد و مختار می‌کند. اقتدار با مجاب‌کردن یا اجبار، خود را تحمیل نمی‌کند، بر موجودات آزاد اعمال می‌شود و رعایتش بی‌قید و شرط است. (نگاه کنید به بحران فرهنگ، هانا آرنت، صص ۱۳۸-۱۴۳)

۱. *ad-mecum*، ترجمهٔ تحت‌اللفظی این عبارت لاتینی که نویسنده برای این بخش از کتاب به کار برده «با من بیا» است و در اصطلاح، شیئی یا نوشته‌ای را گویند که معمولاً برای مراجعه در صورت لزوم با خود دارند.

2. Herrschaft

3. Macht

اقتدار پدری (AUTORITE PATERNELLE)

اقتدار به‌طور عام، اعمال نفوذ قاطع است (به این معنا که تصمیم را چیره می‌کند) اقتدار اخلاقی یا معنوی نیز می‌تواند منشأ حقیقتی باشد (کتاب مقدس). این نوع اقتدار ایجاد احترام می‌کند، به گوش دادن و فرمانبرداری وامی‌دارد. قدرت پدری از این لحاظ نمونه بارز اقتدار طبیعی است که هیچ رابطه‌ای با سلطه انسان بر انسان دیگر ندارد و چون ملازم با ضرورت آموزش و پرورش موجودات ناخودکفا و ناتوان از برآوردن نیازهای خویش است می‌توان آن را، که قاعدتاً به صورت عاطفی و با نرمش اعمال می‌شود شکل خاصی از اقتدار سیاسی دانست (ارسطو، سیاست، I، ۱۲، ص ۱۲۷)، یا منشأ آن پنداشت - البته اگر اینها همه را به نظریه منشأ الهی قدرت نپیوندیم، که از طریق پدران خانواده‌های تبار ممتازی از اخلاف (حضرت) آدم انتقال یافته و شاهان را به وجود آورده است. (نگاه کنید به، از جمله، کتاب *Patriarcha*، ۱۶۸۰، اثر سِر رابرت فایلمر، که البته لاک نظر او را رد می‌کند). بی‌آنکه چنین استنتاج‌هایی کنیم باید بگوییم که سنت‌هایی هم با این نظر موافق‌اند که اقتدار پدری، الگوی هدف‌ها و شیوه‌های کاربرد قدرت است. نخست هدف‌ها: قدرت پدری در واقع به سود فرزندان است و الزام‌های متقابل ایجاد می‌کند: فرزند باید در برابر حمایتی که از او می‌شود و آموزشی که می‌بیند به پدر احترام بگذارد و از او اطاعت کند. دوم شیوه‌ها: همان‌گونه که منتسکیو می‌گوید «در میان قدرت‌ها، از قدرت پدری کم‌تر از همه سوءاستفاده می‌شود. این قدرت مقدس‌ترین مقام‌ها را دارد. تنها مقامی است که ناشی از قرارداد نیست و حتی مقدم بر هر قراردادی است. می‌دانیم در کشورهایی که به پدران اختیار پاداش و تنبیه بیش‌تر داده شده خانواده‌ها نظم و نظام بهتری دارند. پدران، تصویر آفریدگار کاینات‌اند، که گرچه می‌تواند انسان‌ها را با عشق خود (به آنها) هدایت کند اما انگیزه‌های بیم و امید را نیز در رابطه با آنان نادیده نمی‌گیرد (نامه‌های ایرانی، بخش ۱۲۹). با وجود این با ترک نظریه‌های پدران‌انگاری قدرت حاکمیت بود که صور گوناگون قرارداد اجتماعی. نوعاً مستند به فردگرایی روشمند، شکل گرفتند.

هماوایی (= وفاق CONCORDE)

هماوایی را می‌توان توافق اراده‌های یک گروه در اندیشه‌ها یا هدف‌های مشترک تعریف کرد. و نیز می‌توان آن را وحدت نظر برآمده از هدف مشترک، یا خود آن هدف دانست (صلح، هماهنگی، عدالت). «در کشوری که هدف معینی به همگان تحمیل می‌شود هماوایی آسان‌تر به دست می‌آید» (سیسرون، جمهوری، I، فصل ۳۲، ص ۴۰) و این همه بستگی به آن دارد که

چه محتوایی برای هدف قدرت قایل شویم: صلح و آرامش درونی کشور را با تعادل سازمانی و هماهنگی هیئت اجتماع، که هر کس (از عامی و ارباب و سردار) در آن جای خود را داشته باشد آن چنان که موجب دوام حکومت شود، می‌توان به دست آورد (همان‌جا، I، ۴۳، ص ۸۷)، و یا با آرامش و نظم که هر کس در آن جای خود را داشته باشد و نقش خود را بازی کند، همان وضعیتی که در زندگانی خانوادگی نیز مانند زندگی مدنی به معنای هماوایی فرمانده و فرمانبردار است (سن اوگوستین، شهر خده، فصل ۱۹، ۱۳) در دوران‌هایی که جنگ داخلی و جنگ مذهبی بیش از جنگ خارجی بیم ناهماوایی را برمی‌انگیزند ظاهراً عامل پایداری نظم باعث می‌شود که از محتوای هماوایی توقع کم‌تری برود. در این صورت اراده اتحاد اراده‌ها پیرامون یک مذهب یا یک آیین اخلاقی مشترک جایگزین کوشش برای تراضی درباره سازمان‌ها می‌شود و امنیت درونی را تأمین می‌کند. با وجود این هدف قدرت سیاسی کاهش نمی‌یابد: اگر صلح، تنها نبود جنگ نباشد بلکه «فضیلتی باشد که مبنایش نیروی روان است»، و اگر فرمانبرداری به نحو مثبت «اراده ثابت برای اجرای کارهایی است که بر اساس حقوق حاکم بر جامعه باید عملی شود» هماوایی معنای عمیق‌تری پیدا می‌کند: «باید تکرار کنم، دولت‌شهری که صلح و آرامش آن محصول بی‌حرکتی و سکون اتباع آن باشد که چون رمه‌ای هدایت می‌شوند و تنها برای بندگی ساخته شده‌اند، بیش‌تر شایسته نام آسایشگاه است تا دولت‌شهر. وقتی می‌گویم بهترین دولت آن است که انسان‌ها با هماوایی در آن زندگی کنند، منظورم داشتن یک زندگانی کاملاً انسانی است، که تنها به گردش خون و انجام دادن کارهایی مشترک با حیوانات دیگر خلاصه نمی‌شود بلکه در خرد، در فضیلت روان و در زندگی واقعی انسان است» (اسپینوزا، رساله سیاسی، ص ۳۸) از این دیدگاه، وحدت سازمانی که مؤید تفاوت‌ها است جایگزین برقراری صلح استبدادی می‌شود که هماهنگی صوری و نتیجه اختناق مخالفان است: اگر انسان‌ها شهروند به جهان نمی‌آیند بلکه سپس شهروند می‌شوند، اگر ابتدا به ساکن خواهان هماوایی نمی‌شوند بلکه ارضای امیال خود را می‌خواهند؛ نمی‌توان شرارت‌ها، جنایت‌ها و شورش‌ها را جز به نقص سازمان‌هایی نسبت داد که به اندازه کافی به «تدارک هماوایی» نپرداخته‌اند (همان‌جا). از راه سازمان‌ها (از جمله آموزش همگانی) می‌توان امید دستیابی به «اتحاد هماهنگ» داشت که منتسکیو به دنبال ماکیاول (گفتار درباره نخستین دهگانه تیتوس لیویوس^۱) از آن سخن می‌گفت: «آن‌چه در اجتماع سیاسی اتحاد نامیده می‌شود پر از ابهام است؛ اتحاد واقعی، اتحادی همراه با هماهنگی است که سبب می‌شود متحدان، هر اندازه ظاهراً مخالف یکدیگر باشند، برای مصلحت همگانی جامعه گام بردارند

۱. Titus Livius (۶۴ یا ۵۹ پیش از میلاد تا ۱۷ پس از آن)، مورخ رومی.

همان‌گونه که نواهای گوناگون در موسیقی هم‌آوای کل آهنگ می‌شوند. حتی در کشوری که هیچ‌کس دیدن روی آرامش را باور ندارد نیز اتحاد یعنی هماهنگی منتهی به خوشبختی که صلح واقعی است، امکان‌پذیر است.» (منتسکیو، ملاحظاتی درباره‌ی علل عظمت و انحطاط رومیان، ص ۸۲)

قانون اساسی (CONSTITUTION)

قانون اساسی در معنای نخست آن، آمیزه‌ای از عناصر ساده است که همسازی و هم پیوندی آنها موجبات ثبات امور را فراهم می‌آورد. تأکید بر نظم (یا سازمان) در آن اجازه می‌دهد که از شناخت صوری درگذریم و به سیاست برسیم. ارسطو می‌نویسد: «قانون اساسی برای هر دولت‌شهری، سازماندهی (taxis) مقام‌های گوناگون و به‌ویژه مقام حاکم بر همه چیز است» (مردان سیاسی، III، ۶، ۸-۱۰ b، ۱۲۷۸) از این‌رو مسئله اساسی برای هر قانونگذار تدوین و تصویب قانون اساسی درست و عادلانه است. به نظر افلاطون قانون اساسی آرمانی مستلزم وجود رئیسانی بهره‌مند از دانش واقعی است، خواه اینان متکی به قانون و تراضی، به ثروتمندان یا به بینوایان باشند یا نباشند. (سیاست، ۳۰۵a). ارسطو برعکس عقیده دارد که قانون اساسی را وقتی هدفش مصالح همگان باشد، چه جمهوری باشد چه اشرافی یا مردم‌سالاری می‌توانیم درست و عادلانه بخوانیم (مردان سیاسی، III، ۷ یا IV، ۲) اما این مسئله غیر از مسئله بهترین نظام حکومتی یا بهترین قانون اساسی است، یعنی «قانون اساسی‌ای است که، اگر مانعی پیش نیاید کاملاً منطبق با خواست‌های ما است» (همان‌جا IV، ۱، ۲۳ b، ۱۲۸۸). و قانون اساسی هنگامی چنین است که جامعه‌ای از انسان‌های پارسا و خوشبخت بسازد؛ VII، ۱۳، ۱۳۳۲a به بعد). اگر به‌طور کلی مفهوم قانون اساسی (politeia) برای یونانیان بیش‌تر بیانگر نوعی زندگانی بود تا مجموعه‌ای حقوقی، امروز قانون اساسی به مجموعه قوانینی اطلاق می‌شود که تقسیم‌بندی و سلسله مراتب مراجع قدرت را سازمان می‌دهند (مثلاً نظام شورایی «پارلمانی» نظامی است که در آن حکومت در برابر مجلس مسئول است). افلاطون در کتاب قوانین خود قانون اساسی را قانون تناسب و تعادل بین اقتدار و آزادی، آمیزه‌ای از قدرت‌های متمایز از لحاظ شیوه انتخاب یا انتصاب می‌دانست که باید امکان دستیابی به توازن پایدار را فراهم آورند (۶۹۳d) اما پذیرش مفهوم تقسیم‌بندی یا توزیع قدرت‌ها به قدرت اجرایی، قدرت قانونگذاری و قدرت قضایی مفهوم جدیدی است. منتسکیو، آزادی سیاسی در حاکمیت قانون اساسی را تقسیم قدرت‌ها، و در حکومت استبدادی تمرکز قدرت‌ها وصف می‌کند (روح قوانین XI، ۷) اگر قانون اساسی آزاد (حقوقی) ضرورتاً آزادی سیاسی عملی شهروندان را، که راجع به آداب و رسوم، شیوه‌های رفتار،

نمونه‌های مکتسب، حتی قوانین مدنی، و نه تنها قوانین بنیادین است، تضمین نمی‌کند (همان‌جا VII، ۱) اما در هر حال شرایط امنیت شهروندان در برابر خودسری قدرت را فراهم می‌آورد. به عقیده کانت تنها قانون اساسی که می‌تواند این چنین آزادی و اقتدار را با یکدیگر سازگار کند قانون اساسی جمهوری در سطح کشورها و سپس تعمیم آن در سطح جهان است. تحقق این امر، سرانجام بشریت به خواست خداوند است. (اندیشه تاریخ جهان از نظر کیهانی، پیشنهاد پنجم، ص ۷۶) به این ترتیب حاکمیت حقوقی که جنبه برونی اعمال را فرامی‌گیرد هدفی برای آزادی‌ها تعیین نمی‌کند بلکه امکان همزیستی آنها را فراهم می‌آورد و اجازه می‌دهد که به پیدایش قانون اساسی پایداری ببندیم که در عین حال وابسته به آمادگی اخلاقی مردم برای فرمانبرداری نباشد. لزوماً باید پذیریم که قدرت می‌تواند، حتی هنگامی که بر «ملتی شیطان صفت» اعمال می‌شود نیز دوام بیاورد: می‌توان طرحی از قانون اساسی را تصور کرد که به وسیله آن طوری از مقاصد خصوصی متعارض جلوگیری شود که تأثیری بر رفتار مردم نداشته باشد. (کانت، به سوی صلح جاودان، ص ۱۰۵) اما آیا این دیدگاهی کاملاً صوری از قانون اساسی نیست و آن را به چیزی فراتر از حقوق تبدیل نمی‌کند، که طرز کار سازمان‌ها را معین می‌نماید و سرچشمه حدود و هدف‌های قدرت را توضیح می‌دهد؟ پیروان مکتبی که جامعه را ساختاری حیاتی می‌دانند (organicisme) در برابر این دیدگاه انتزاعی، قانون اساسی زنده‌ای را می‌گذارند که تجسم روح ملت باشد. هگل از اراده انقلابیون فرانسوی که ریشه‌های تاریخی ملت‌ها را انکار می‌کردند و می‌خواستند منشوری جهانی به وجود آورند، و نیز از شور احساساتی کسانی که از تجزیه و تحلیل قدرت‌های دولت می‌پرهیزند فراتر می‌رود و بر تقدس قانون اساسی تأکید می‌ورزد که نمی‌توان به پدیده‌ای ساختگی تبدیلش کرد: «به‌طور کلی مهم آن است که قانون اساسی را چیزی بشناسیم که گرچه در طول زمان به وجود می‌آید اما آفریدنی نیست، بلکه برعکس چیزی است که در خود و برای خود وجود دارد، و باید الهی و تغییرناپذیر و فراتر از جهان آفریده‌ها شناخته شود» (اصول فلسفه حقوق، بند ۲۷۳، ص ۲۸۴).

فساد (CORRUPTION)

در جهان محتملی که متأثر از کون و فساد است، فساد، دگرگونی کیفی است که طبعاً موجودات زنده را به نابودی می‌کشاند. (ارسطو). فساد گسترده، در قلمرو امور انسانی شاخص سایش ناشی از گذشت زمان است که بین نظام سیاسی و منشأ آن فاصله می‌اندازد و آن را به انحطاط می‌کشد؛ و نیز شیوه تبهکارانه‌ای است که بر اثر آن سیاست‌بازان دیگر مصلحت همگان را در نظر نمی‌گیرند بلکه به دنبال رفع عطش ثروت و قدرت خود می‌روند

(افلاطون، قوانین، ۶۹۷C-۶۹۸A). پس فساد را می‌توان در انسان و در نظام حکومتی، در روح انسان و در دولت‌شهر یکسان دید زیرا ارتباط این دو تصادفی و احتمالی نیست (نتیجه آموزش و اخلاقیات است. افلاطون، جمهوری، کتاب هشتم). تغییر انواع نظام حکومتی (اشرافی، خواص، مردمی، خودکامه) هنگامی رخ می‌دهد که بین دارندگان قدرت ناهماوایی پیش آید. فساد که بیش‌تر ناشی از کمبود آموزش است با عدم تناسب در بخش‌های سه‌گانه روان انسان تطبیق می‌کند، به این معنا که دیگر اصل مسلط روان انسان، عقل (Noûs) نخواهد بود بلکه سعی و اراده (Tumos)، یا بخش شهوانی یا نفسانی آن (Epithumia) خواهد بود. با این نگرش سلطه هوس‌ها (جاه‌طلبی، آزمندی، خودستایی) بر عقل نشان خواهد داد که قدرت می‌تواند انسان را فاسد کند (که تسلیم وسوسه سودجویی از موقعیت خود می‌شود و با این پندار که در پناه قوانین است آن را به سود خویش به کار می‌برد و «دیگران» را اجبر، مزدور یا تطمیع می‌کند) اما توضیح روان‌شناختی آن نیز می‌تواند مستند به علل ساختاری باشد: منتسکیو به این ترتیب علل فساد را از چگونگی شکل حکومت متمایز می‌داند، که در آن مسئله شکست عقل مطرح نیست بلکه شکست دلبستگی‌ها مطرح است، دلبستگی‌هایی که حکومت را به حرکت درمی‌آورند و نیروی محرک آن‌اند (پارسایی برای جمهوری، افتخار برای پادشاهی، ترس برای استبدادی. روح قوانین، VIII) بنابراین «شاهکار قانونگذاری» که مانع از نتایج زیانبخش امیال طبیعی انسان‌ها می‌شود بی‌آن که بخواهد اخلاق آنها را اصلاح کند در برابر فساد بنیادی استبداد قرار می‌گیرد: زیرا «این تجربه‌ای ابدی است که هر کس قدرت دارد به سوءاستفاده از آن کشانده می‌شود، و در این راه تا آنجا می‌رود که به حدودی (مانعی) برخورد کند. چه بگوییم! حتی پارسایی هم نیاز به حدودی دارد. برای اینکه کسی نتواند از قدرت سوءاستفاده کند باید ترتیب امور طوری داده شود که قدرت، مانع قدرت شود. (همان‌جا XI، ۴).

مردم‌سالاری (DEMOCRATIE)

مردم‌سالاری (دموکراسی) شکلی از حکومت، در چارچوب شناخت اشکال گوناگون آن بر اساس شمار دارندگان قدرت (حاکمیت مردم به هیئت اجتماع یا به وسیله نمایندگان‌شان)، و یا هدف دلخواه هر نظام حکومتی یعنی قدرت مشروع آرمانی است که حقوق فرد را تضمین می‌کند. مردم‌سالاری یونانی دو پایه (آزادی و برابری) داشت و ویژگی آن تابع قانون بودن بلندپایگان و مشارکت مشورتی و قضایی همه شهروندان در قدرت بود (انسان‌های آزاد یعنی غیروابسته، برخلاف بردگان و کارگران دستی، فراغت کافی داشتند که به امور اجتماعی بپردازند) در این حالت، آزادی همچون هدف سیاسی، مشروط به تساوی در برابر قانون

(isonomie) و تساوی در بیان (عقیده) (isegorie) می‌شود. نقد افلاطون از مردم‌سالاری، برعکس نکوهشی از خودکامگی سخنوران سوفسطایی است که به‌جای توجه به مصلحت مردم، مطابق میل آنها سخن می‌گویند. از این دیدگاه آزادی به بی‌بندوباری (زندگانی با لذت‌جویی افراطی) تعبیر می‌شود و به دولت‌ستیزی (آناشسی) می‌انجامد که ویرانگر جامعهٔ سیاسی است (جمهوری، VIII، ۵۶۱d) و سرانجام آزادی مفرط به بردگی مفرط منتهی می‌شود (۵۶۴a). مشتبه کردن برابری هندسی یعنی اصل عدالت در توزیع، با برابری حسابی یعنی برابری افرادی که در قلمروی معین (برابری مدنی) برابرند و بخواهند از هر حیث برابر باشند، هدف نقد برابری است. در نتیجه خطر بی‌رویه‌گی‌های مردم‌سالاری، مار هزارسری^۱ که عواطف و احساسات و عقایدش ناپایدار است، از یاد بردن قوانین در نظامی است که رهبران ناآگاهش قدرت را فقط برای مزایای آن (ثروت و افتخار) می‌خواهند. نقد از بی‌نظمی در نظام مردم‌سالاری، که با بی‌ثباتی قوانین و ناشایستگی نمایندگان - نمایندگان که زیر سلطه سخنوران، دسته دسته می‌شوند - مرتبط است، از آن هنگام پیوسته تکرار می‌شود (به‌ویژه از سوی هابز، در کتاب *شهروند*، X، ۶-۱۵). اما طور دیگری هم می‌شود استدلال کرد: به عقیدهٔ هابز آزادی، که قوانین با سکوت تعریفش کرده‌اند، در نظام پادشاهی و مردم‌سالاری یکسان است به شرط آنکه آزادی را بی‌بندوباری (نبود قوانین)، یا آزادی را با سلطه (شریک قدرت‌شدن) اشتباه نکنیم. کارایی یک نظام حکومتی ناهماوا و ناهمگون لاجرم کم‌تر از نظامی است که مرجع تصمیم‌گیری آن تنها شخص شاه است، و مصالح عمومی و خصوصی در آن یکی می‌شوند (لوپاتان، فصل ۱۹، ص ۱۹۵)؛ و لذا به‌نظر هابز مردم‌سالاری نظامی است که همه عیوب را دارد و حال آنکه هیچ مزیت عمده‌ای ندارد (همان‌جا، فصل ۱۸، ص ۱۹۱) برعکس از دید جمهوریخواهان، مشارکت همگان در تدارک و تدوین قوانین، که انسان‌ها در برابر آن برابرند تنها ضامن آزادی است. در مجلس حاکم «بیم بی‌حاصلی کم‌تر است»، مردم‌سالاری «طبیعی‌ترین» نظام دولتی (اسپینوزا، رسالهٔ دینی-سیاسی، XVI، ص ۲۶۸) و عرصه اتحاد بیش‌ترین آزادی و قدرت مطلق است. اما آیا این درحقیقت تأیید برپایی دولتی نیست که دست‌کم در شکلی از آن که نمایندگی وجود ندارد وجودش مستلزم شرایطی بسیار دقیق و سخت خواهد بود، و از این پس تحقق آن دیگر امکان نخواهد داشت؟ منتسکیو پارسایی را اصل اساسی مردم‌سالاری (و حکومت اشرافی) می‌داند و بر کهنگی شکلی (از حکومت) پا می‌فشارد که برای صیانت خود نیاز به عشق به میهن، عشق به برابری، و عشق به امساک دارد (روح قوانین، III، ۳ و ۷، ۵-۳)، آن‌هم در زمانه‌ای که روح تجاری بر روح

۱. Hidre، مار افسانه‌ای هفت سری که هر سر او را می‌زدند باز می‌روید تا آن که هراکلس (هرکول) هفت سر او را یکباره و با یک ضربه قطع کرد و ...

قهرمانی پیشینیان غلبه کرده است و وسعت قلمرو دولت‌ها با سرعت عمل بسیار ملازمه دارد (همان‌جا، ۷، ۱۰). سرانجام روسو تا آنجا پیش می‌رود که مردم‌سالاری به معنای دقیق آن را (که حاکم و شهریار یکی بیش نیستند، یعنی مجریان قانون همان واضعان قانون‌اند) دولتی می‌داند که «هرگز وجود نداشته» و «هرگز هم وجود نخواهد داشت» زیرا مناسب انسان نیست بلکه برازنده «خدایان» است. (قرارداد اجتماعی، III، ۴، ص ۱۰۷-۱۰۸). از آنجا که فساد قانونگذار بدترین بدی‌ها است و الزاماً هنگامی پیش می‌آید که مردم از امور عمومی روی‌گردان شوند و به امور خود دل‌بندند مردم‌سالاری، نظامی خطرناک و تحقق قطعی آن مستلزم گرد آمدن شرایطی تقریباً ناممکن است (کشور باید کوچک و آداب و رسوم آن ساده و یکسان باشد). چون رسیدن به این شکل ناب و «کامل» را نمی‌توان امید داشت پس باید به آن‌چه روسو حکومت انتخابی اشرافی می‌نامید و می‌ستود اکتفا کرد: نظامی که در آن اقلیت حکومت می‌کند گرچه ممکن است از تراضی مردم (اکثریت) و از نظام انتخابی بر پایه شایستگی متخبران برخوردار باشد و از آن بر خود بی‌بالد. مردم‌سالاری از این نظر نظامی خواهد بود نمایانگر گزینش نمایندگان بر اساس شایستگی آنها، که پس از انقلاب فرانسه دفاع از «حقوق بشر» نیز بر آن افزوده شد: صیانت از آزادی‌ها «آزادی عقیده، آزادی بیان، آزادی انجمن‌ها، رفت و آمد، habeas corpus^۱ ...» به برابری حقوق دستیابی به مشاغل و کارهای عمومی بدون تبعیض از لحاظ تبار، جنسیت یا نژاد. اما برابری مدنی غیر از برابری اجتماعی است. به این دلیل نقد مارکسیستی، آزادی‌های صوری مردم‌سالاری بورژوازی را بی‌تردید به ریشخند می‌گیرد. (لنین، دولت و انقلاب، ص ۲۰) اگر قبول این نظر که پیشرفت مردم‌سالاری زوال طبیعی آن را به همراه دارد، در امکان اینکه روزی برابری واقعی در جامعه‌ای بی‌طبقات تحقق یابد نیز می‌توان تردید داشت. کلود لوفور عقیده دارد که تنها تمام‌خواهی (توتالیتریسم) می‌تواند بدین‌سان رده‌بندی‌های اجتماعی را مردود شمارد و قانون واحدی، از دانایی و توانایی، وضع کند و حال آنکه مردم‌سالاری ضرورت برخورد عقاید، رقابت احزاب و رودررویی‌های اجتماعی را می‌پذیرد. بنابراین قدرت که در مردم‌سالاری معتقد به پایگاه طبیعی یا فراطبیعی نیست به‌نظر می‌آید خلئی داشته باشد، چرا که مبنای مشروعیتی ندارد و همیشه در «جست‌وجوی پایگاه خویش» است. (رساله درباره سیاست، ص ۴۷).

استبداد (DESPOTISME)

درحالی‌که مستبد، در دوران باستان عنوان ارباب خانواده و ارباب بردگان بود و قدرت خانگی

داشت نه سیاسی، در قرن هجدهم مفهوم استبداد در عرصه سیاست به شکل نظریه‌ای درآمد برای توضیح شرایط حکومت مشروع از راه خُلف. حاکم مستبد برخلاف حاکم خودکامه، که اغلب این را با آن مشتبه می‌سازند، در واقع «غاصبِ اقتدار حاکمیت» است نه «غاصبِ اقتدار سلطنت» (روسو، قرارداد اجتماعی، III، ۱۰، ص ۱۲۸). استبداد که بدتر از خودکامگی است زیرا با انحلال دولت و نقض قرارداد اجتماعی ملازمه دارد، درحقیقت شاخص دولت‌های روبه‌تباهی است و غصبِ حاکمیت از راه حکومت مصداق قانونی است که می‌گوید ارادهٔ خصوصی همیشه علیه ارادهٔ عمومی عمل می‌کند. بدین‌سان روسو عقیده دارد: «خودکامه کسی است که علیه قوانین حکومت‌کردن، به موجب قوانین اقدام می‌کند اما مستبد کسی است که خود را از قوانین نیز برتر می‌داند.» (همان‌جا) در نتیجه استبداد، نظامی است که در آن اراده یک فرد، ارزش قانون دارد. و این حاکمیت ذهنیت و خودسری وجدان یک فرد است که به زیان مصلحت همگان و تنها به سود خویش کار می‌کند. درحالی‌که حاکم، حتی در حکومت مطلقِ متکی به حقوقِ الهی نیز، در برابر خدا و همچنین در برابر اتباع خود تکالیفی دارد (باید به عدالت حکومت کند)، حاکم مستبد پاسخگوی هیچ‌کس نیست، اتباعش بردگانی بیش نیستند، وانگهی خود نیز برده‌ای است در میان بردگان: «می‌پندارد که ارباب دیگران است و پیوسته برده‌تر از آنان می‌شود» (همان‌جا، I، ۱) اگر نویسندگان قرن هیجدهم اغلب خاورزمین را قلمرو ممتاز استبداد دانسته‌اند تا آنجا که علل آن را در «خصلت بندگی» جستجو کرده‌اند و این را ناشی از آب و هوا می‌دانند (متسکیو، روح قوانین، XVII، ۶-۷) اما استبداد به معنای کلی‌تر، نمونهٔ بارزی است برای امکان محکوم‌کردن عیوب مغرضانه هر قدرتی که به ذات در معرض خطر هوس و تندروری است. اگر یکی از گستره‌های استبداد از مقوله احساسی و عاطفی است، نباید گستره اجتماعی آن (که پیوسته تمام رده‌بندی‌های اجتماع را نادیده می‌گیرد و زیر سؤال می‌برد و با ایجاد مراتبی که برای همگان مشثوم است مردم را علیه بزرگان می‌شوراند) و گستره سازمانی آن را چنین پنداشت: استبداد، تمرکز قدرت‌ها است، که موجب خودسری می‌شود (همان‌جا، XI، ۷) استبداد که مستلزم حداکثر فرمانبرداری بدون آمادگی و گفت‌و شنود است جایگاه ناآگاهی و وحشیگری و تحقیر هر احساس طبیعی و همه عادات و رسوم است: «دستور داریم، همین و بس» (همان‌جا، III، ۱۰). اما آیا نمی‌توان برخلاف آن، چنین اندیشید که نظام استبدادی، البته به شرط آنکه رهبرش مستبدي روشن بین و مسلط بر خود و مصمم به اقدام در راه خوشبختی اتباع خویش باشد، برای پیش‌برد اصلاحاتِ خردمندانه مناسب‌تر است؟ روبسپیر ظاهراً با طرح «آزادی استبدادی» در مواقع بحرانی، می‌خواهد حصه عقل و آزادی را در راه آموزش مردم افزایش دهد، اما نيات نیکخواهانه در اینجا به خطر برقراری آزادی به شیوه خودکامانه روبه‌روست که

تضاد بین وسایل و هدف را ناخواسته برمی‌انگیزد زیرا آزادی نمی‌تواند از متضاد خود سر برآورد. به یک معنا چون نمی‌توان به نیت نیکخواهانه سلسله مستبدان امید بست «حکومت یک شهریار دادگر و روشن‌بین نیز همیشه بد است و فضیلت‌های او خطرناک‌ترین و مطمئن‌ترین اغواگری‌ها است»^۱

میل سلطه (DESIR DE DOMINATION)

سلطه را به‌طور کلی تمایلی همگانی می‌شناسند که نتیجه‌گناه نخستین (آیین آباء کلیسای مسیحیت) یا عشقِ محرک تاریخ است و جاه‌طلبی نقش تعیین‌کننده‌ای در آن دارد. هابز به «تمایل همیشگی و وقفه‌ناپذیر دستیابی به قدرت از پی‌قدرت، تمایلی که جز با مرگ پایان نمی‌گیرد، به‌عنوان گرایش همه بشریت» اهمیت درجه نخست می‌دهد اما از توضیح روان‌شناختی دقیق به استناد شهوتِ سلطه^۲ برای یافتن دلایل ساختاری این قانون که حاکم بر عمل متقابل انسان‌ها است می‌پرهیزد و می‌گوید: «علت آن نیست که انسان همیشه آرزوی لذتی بیش از لذتِ به‌دست آمده را دارد و یا آنکه نمی‌تواند به قدرت میان حالی اکتفا کند بلکه چون برایش امکان ندارد جز با دستیابی به قدرت بیشتر، قدرت و وسایل رفاهی کنونی خود را استحکام بخشد چنین حالتی دارد.» (هابز، لویاتان، فصل ۱۱، ص ۹۶) منتسکیو (روح قوانین، I، ۲) یا روسو (گفتار درباره‌ی اصل و منشأ نابرابری انسان‌ها، ص ۲۳۱)، برخلاف او، عطش قدرت را ویژگی حالت طبیعی انسان نمی‌دانند بلکه ناشی از زندگانی او در وضعیت مدنی می‌شناسند. «شور تشخص یافتن» نتیجه خواست صیانت خویش (عشق به خود) نیست بلکه برعکس حاصل عزت نفسی انحرافی است، عزت نفسی که در نتیجه اعتقادی به بیراهه رفته است. آدمیان که ترجیح می‌دهند برده باشند تا خود بتوانند روزی دیگران را به زنجیر کشند به طیب خاطر آهن زنجیر خود را تفت می‌دهند. منفعل بودن، اینجا با رضایت کامل یکی است: «بنابراین مردم خود اجازه می‌دهند که بد بشنوند یا موجبات بد شنیدن خود را فراهم می‌آورند زیرا اگر دست از خدمتگذاری بردارند دیگر رهایی می‌یابند. مردم خود یکدیگر را به بردگی می‌کشند، گلوی هم را می‌بُرند، با داشتن انتخاب بین بندگی و آزادی، آزادگی را بر نمی‌گزینند، یوغ را می‌پذیرند، به بدی برای خود رضایت می‌دهند یا حتی دنبال آن می‌روند»^۳. راز بردگی ارادی انسان می‌تواند حتی دلیلی باشد بر این که ممکن است میل

1. Diderot, *Refutation d'Helvetius*, in *Œuvres philosophique*, Garnier, 1956, p. 563.

2. libido dominandi

3. La Boétie, *Discour de la servitude volontaire*, p. 136.

سلطه‌پذیری برتر از میل سلطه‌گری باشد. به عقیده نیچه «نیاز مادرزادی به فرمانبرداری» غریزه بردگی و دنباله‌روی اجتماعی انسان، سبب تسلیم او به هر اقتداری (اقتدار پدران، استادان، قانون‌ها، پیشداوری‌ها، عقاید همگانی) می‌شود و هنر فرماندهی را به چهره تباه فرمانبرداری (از نیاکان، از قانون اساسی، از حقوق، از خدا) تبدیل می‌کند. «پیشوایان ریاکار» شعارهای اجتماعی را از ذهنیات رمه‌ها عاریت می‌گیرند، و به‌عنوان مثال خود را «بزرگ‌ترین خدمتگذار کشور» یا «عامل صلاح همگانی» می‌نامند. بنابراین در روزگار ما، کار نمایندگی سیاسی از این دیدگاه، دیگر هیچ شباهتی به یوغ مردان بزرگ، که ناپلئون آخرین نمونه آنها بود، ندارد. (نیچه، فراسوی نیک و بد، صص ۲۰۱-۲۰۳)

نمایشنامه‌های سیاسی (DRAMATURGIE POLITIQUE)

قدرت‌ها همه ادعای قداست دارند، و خواهان پیروی قلبی و روانی اتباع از خویش‌اند، که می‌خواهند برتر از فرمانبرداری صوری از قوانین باشند. حالت نمایشی ساخت و ساز قدرت در جامعه‌های «ستی»، که در مراسم و مناسک خود نمایشی از زندگی اجتماعی و نظام کیهانی را به‌نحوی حیرت‌انگیز به صحنه می‌آورند آشکارا دیده می‌شود: «کاخ‌ها، ملازمان، نمایش نیروها، مراسم و جشن‌ها، نشان‌های تمایز و رفتارهای رازگونه» شاه را در مرکز نمایشنامه می‌گذارند و حتی پیکر او را نیز به نمایش درمی‌آورند؛^۱ ممکن است تغییرات جسمی و گاه جنسی نیز بر او تحمیل کنند. قدرت برای او پوششی می‌شود و تصویر خود را بر سطح پوست او می‌نشانند؛^۲ اما گمان می‌رود این‌گونه تقدیس‌ها، که هدف از آنها موقعیتی جدا به او دادن است، ویژه جامعه‌هایی نباشد که گاه جامعه‌های «بی‌دولت» نامیده می‌شوند.^۳ مراسم تشریفاتی قرون وسطا نمونه بارز تقدیس است، اما تنها وسیله تبیین قداست حضرت مسیح نیست. کاتو روویج^۴، امپراتور فردریک دوم را مثال می‌آورد که در آخرین سال‌های پادشاهی‌اش مراسم تقدیس خاص^۵ را برپا کرد؛ کیش جدید و مناسک جدید: «موکب معظم مقدس» در جای بلند و دور از دسترسی بر تخت نشست، تاج بزرگی بالای سرش آویخته بود، حاضران زانو زده به او نزدیک می‌شدند و پایش را می‌بوسیدند. مردم در برابر ساحت مقدس الاهی او که همچون خدایی در پشت صحنه می‌ماند و تقریباً هرگز خود سخنی بر زبان

1. Georges Balandier. *Le Pouvoir sur scènes*. p. 40.

ژرژ بالاندیه، متولد ۱۹۲۰، جامعه‌شناس فرانسوی، قدرت روی صحنه نمایش، ص ۴۰.

۲. همان‌جا، ص ۴۱.

3. Pierre Clastre

4. Kantorowicz

5. *Sacra Majestas*

نمی‌راند سر تعظیم فرو می‌آوردند. او فرامین خود را به وسیلهٔ مأمور ابلاغی که در کنارش بود صادر می‌کرد. این مأمور هنگامی که شاه با اشاره دست به او، که زبان و میانجی‌اش بود، اجازه می‌داد فرمان مقدس و پیامبرگونه حاکم را، چون سروشی غیبی اعلام می‌کرد، که گاه با نوای ناقوس نیز همراه بود. این «مراسم مقدس» و رازآمیز مناسک بزرگ قضایی امپراتور، خدای عدالت بود.^۱ مدت‌ها در فرانسه شهرت داشت که او، نمایندهٔ خدا روی زمین، تصویر مسیحایی، شاه اعجازگر، بیماری عفونت غدد لنفاوی را درمان می‌کند؛ او با سلطنت مطلقه خویش، مرکز نمایش‌های شکوهمندی می‌شد که مجازها، نمادها و استعاره‌های پیروزمندی او به فراوانی در آنها به کار می‌رفت. این راز پایانی حلول جسمی شاه چون تصویر نمادین وحدتی که مذهب و عشق در خدمت آن بودند^۲، سپس جای خود را به نمایش‌های انقلابی داد. مارکس دربارهٔ انقلاب فرانسه گفت که این انقلاب با جامه‌های رومی بازی شد.^۳ اما هنگامی که ساختارهای فئودالی سد راه پیشرفت نیروهای مؤلد فرو ریخت باز هم، برخلاف پیش‌بینی مارکس، لباس مبدل پوشیدن و سخنوری‌های عاریتی انقلابیون، که به اعمال کاملاً بورژوایی آنها حالت رسمی می‌داد پایان نگرفت. مذهب مدنی (کیش هستی متعال، و کیش عقل)، و مناسک آن (جشن‌های ملی، سان‌ها و رژه‌ها)، نمادهای آن (پرچم، شعار، مجسمه‌های ماریان^۴)، و سخنان بلیغ آن (تأیید اصول بنیادین، تبلیغ «ارزش‌ها»ی جمهوری، تأکید بر کلیت مصالح همگانی) ظاهراً از ضروریات جمهوری‌اند، که مسلماً خود را مبشر عقل می‌دانند، با این همه در برابر تشریفات مختصر مردم‌سالاری که نمی‌تواند مردم را به پیروی از اقتداری مسلم وادارد و وحدت آنها را تأمین کند، نظام تمام خواه (توتالیتاریسم) می‌کوشد تا با ایجاد ائتلاف در پیروی از پیشوا که کیش شخصیت پرستی پشتیبان اوست دوباره موضوع حلول جسمانی (الوهیت حکمران) را پیش کشد. همین‌گونه بود که واژه‌ها و نمادهای ساخت حکومت نازی (در آلمان)، قدرت مناسک سیاسی دستوری (جشن‌های نورنبرگ)، افراد را از آزادی قضاوت و احساس مسئولیت محروم کرد تا از فرد جز این نماند که تنها یک عضو دولت است.^۵

1. Ernst Kantrowicz, *L'Empereur Frederic II*, Gallimard, Bibliotheque des histoires. 1987. p. 219.

۲. Jules Michlet (۱۷۹۸ - ۱۸۷۴)، مورخ و نویسندهٔ فرانسوی.

۳. کارل مارکس، هجدهم برومر لویی بناپارت.

۴. Marianne، عنوانی است برای جمهوری فرانسه و مظاهر آن، به‌ویژه مجسمهٔ نیم‌تنهٔ زن جوانی با کلاه قرمز رنگ مخصوص انقلابیون در زمان انقلاب کبیر فرانسه.

5. Ernst Cassirer, *Le Mithe de l'Etat*, Gallimard, 1993, pp. 382-387.

نخبگان (ELITE)

اگر نخبگان خود را برآمده از گزینش یا مسابقه‌ای می‌دانند و مدعی‌اند که برتری آنها متکی به نتیجه رقابتی برحق است، با مشاهده سلطه نخبه‌گرایان که اگر مانند اشرافیت موروثی قدیم نیست اما با استراتژی‌هایی برای پیشرفت همگنان خود همراه است که سرمایه‌های گوناگونی (اقتصادی، اجتماعی، نمادین) را به میدان می‌کشاند و به این ترتیب امتیازات‌شان را نگه‌می‌دارد، می‌توان این ادعا را مورد انتقاد قرار داد. بدین‌سان فن‌سالاری (تکنوکراسی) نظامی است که نخبگان که در آن قدرت دارند یا مدیران (Managers) یا فرآورده‌های نخبه‌سالاری مدارس عالی‌اند. (برنهایم، گالبرایت) به این ترتیب برتری‌های اجتماعی حاصل پاره‌ای از شایستگی‌ها را از دیدگاه حاکمیت خواص (یا اولیگارشی که در آن حق قدرت اقلیت را، اولویت طبیعی آنها توجیه می‌کند) یا مردم‌سالاری (نظام گزینش نخبه‌گرایانه که امکان جابه‌جایی‌های صعودی و نزولی را بر پایه اصل گردش یا نقل و انتقال نخبگان فراهم می‌آورد) می‌توان توجیه کرد. پس مردم‌سالاری را هم می‌توان نبردگاه افراد یا گروه‌های خواص برای دستیابی به قدرت - قدرت اداری و اقتصادی، و نیز قدرت فکری و هنری - دانست. به گفته پی. بوردیو^۱ ساختار عرصه قدرت در کشور فرانسه امروز، «تقاطع‌عی» است. «به عبارتی توزیع بر اساس سلسله مراتب سلطه، یعنی سرمایه اقتصادی، و توزیع بر اساس دیگر، یعنی سرمایه فرهنگی 'مقاطع‌اند'. مثلاً در عرصه دانشگاه «دارندگان قدرت‌های موقت (روشن‌تر بگوییم دارندگان قدرت نظارت بر ابزار بازسازی)، که اغلب از لحاظ روشنفکری کمتر مورد توجه‌اند در برابر کسانی قرار می‌گیرند که از سرمایه نمادین مورد توجه‌بودن برخوردارند اما سلطه‌ای بر نهادها ندارند» نظریه نخبه‌گرایی دو مخالف دارد: مارکسیست‌ها ایراد می‌گیرند که این نظریه با مبارزه طبقاتی بیگانه است و به چیزی مشروعیت ایدئولوژیکی می‌دهد که یک فرآورده اجتماعی بیش نیست. و لیبرال‌ها ایراد می‌گیرند که در این نظریه تضاد منافع و ستیزه‌رده‌های مختلف رهبری - که با وجود آن دیگر نمی‌توان از «یک» گروه نخبگان سخن گفت - نادیده گرفته می‌شود. با نقد مفهوم نخبه‌گرایی به نام اصل وحدت‌گرایی و انتقاد از آن به نام اصل کثرت‌گرایی، در واقع وضع مردم‌سالاری است که مورد مشاجره است.

دولت (ETAT)

واژه دولت می‌تواند بیانگر اقتدار حاکم، که آمیزه مجموعه‌ای از نهادها است و در محدوده یک

1. Pierre Bourdieu, *La Noblesse d'Etat*, p. 382.

سرزمین بر مردمانی حکمروایی می‌کند، و یا معرف اجتماع طبیعی و تاریخی و عاطفی موضوع همان سازمان باشد. این معانی گوناگون موجب اختلاف نظر، حتی درباره مفهوم معنای نخست دولت می‌شود: آیا دولت فرآورده حیاتی یک ملت، و بنابر نوعی رومان‌تیسیم، مظهر روح مردم (volksgeist) است؟ و یا جز ابزاری ساختگی برای تضمین استمرار حقوق، و مجموعه سازمان‌هایی نیست که تصدی همیشگی ذهنی قدرت را دارد و حکومت‌ها همه مأموران اجرای کوتاه‌مدت آن‌اند؟ خواه این قدرت را داوری بی‌طرف بشناسیم یا برعکس «فرآورده جامعه در مرحله معینی از سیر تکاملی آن» به هر حال از جامعه سربرمی‌آورد و «بالا تر از جامعه جای می‌گیرد و بیش از پیش از آن بیگانه می‌شود»^۱ دولت نیز با نظر به نقش واقعی یا ادعایی‌اش در تنظیم جامعه، تعریف می‌شود. می‌توان به پرسش علت وجودی دولت (که می‌توان منکر کلیت آن شد)^۲ از حیث منشأ آن (خدا، طبیعت، قرارداد) و همچنین همراه با آن از حیث هدف‌هایش پاسخ داد. به این ترتیب در برابر نگرش جمهوری خواهانه که نقش دولت بنابر آن اخلاقی کردن آدمیان، دادن استقلال به آنان از راه مشارکت در قدرت تدوین قوانین است، نگرش آزادی‌گرا («لیبرال») قرار دارد که دولت در آن شیوه زندگانی همگانی و هدف‌های مشترکی تعیین نمی‌کند، در جست‌وجوی وحدت نیست که اگر باشد مسلماً دامنه‌اش به عقاید و کارهای «خصوصی» نیز کشیده می‌شود. اقتدار حاکم که قدرت قانونگذاری و اجرایی لازم برای برقراری همزیستی بین افراد را دارد به تضمین آزادی‌های فردی و حل و فصل اختلاف‌های مربوط به خسارات بدنی و مالی بسنده می‌کند. هگل این مفهوم دولت را که با جامعه مدنی مشتبه می‌شود و نتیجه اراده افرادی است که هر یک در اندیشه منافع خویش‌اند مردود می‌داند و می‌گوید: «دولت به مثابه واقعیت مسلم اراده‌ای به ذات، واقعیتی که در آگاهی از خود وجود دارد و به درجه کلیت تعالی یافته، ذاتاً و فی‌نفسه عقلانی است. این ذات واحد، خود هدف خود، و مطلق و تغییرناپذیر است و آزادی در آن به حد اعلای حقوق خود می‌رسد، هم‌چنان که این هدف غایی بالاترین حق را در برابر افراد دارد، که بالاترین تکلیف آنها عضویت دولت است»^۳. در این صورت دولت دیگر جمع انتزاعی سه قدرت (اجرایی، قضایی، قانونگذاری) نیست تا تضمین یک آزادی کاملاً ذهنی با تأمین استقلال آنها ضرورت یابد. وحدت ذاتی آن قدرت‌ها، کلیت آگاهانه‌ای است که تشکیل آن نمایانگر فرایند زندگانی آلی و یکتایی است که مشخصه‌اش متفاوت بودن از دولت‌های دیگر است. پس اگر دولت از دید هگل در نفس خود و برای خود عقلانی است و واقعیت

۱. فردریک انگلس، سازمان خانواده، مالکیت خصوصی و دولت، ص ۱۵۴.

۲. ن. ک.: پی بر کلاستر (Pierre Clastre)، کتاب جامعه علیه دولت، ص ۱۶۹ - ۱۷۶.

۳. اصول فلسفه حقوق، بند ۲۵۸.

صورتِ مثالیِ اخلاقیِ آن تنها با عادات و رسوم سنتی به کمال عینی می‌رسد و اراده انسان خواهان دستیابی به کلیت است، قانون اساسی، آگاهی از خودی خواهد بود که شهروندان به وسیله آن با شناخت میدان عمل عقل در قلمرو دولت (زیرا تنها دولت است که هدف‌هایش عینی و کلی است) به‌طور عینی آزاد خواهند بود. درحالی‌که انسان به انفراد عمل می‌کند و توفیق نمی‌یابد، در سطح جامعه مدنی (کار و تضاد منافع) که هدف کلی دارد، خود را چه در عرصه دولت و چه در امر حقوق، شهروند می‌بیند. و بدین‌سان وحدت آزادی عینی و آزادی ذهنی او (اراده فردی) تحقق می‌یابد.

اما آیا به این ترتیب به چیزی که عینی و فراتر از تضاد طبقاتی است اعتبار بیش از اندازه نمی‌دهیم؟ انگلس می‌گوید: «دولت از لحاظ فلسفی تحقق صورت مثالی (ایده) است، به زبان فلسفی حاکمیت خدا در روی زمین است، قلمروی است که حقیقت جاودانی و عدالت در آن تحقق می‌یابند یا باید تحقق یابند. این احترام خرافه‌وار به دولت، احترامی است که به سادگی در روان انسان جای‌گیر می‌شود، زیرا انسان از گهواره با این تصور خو گرفته است که کارها و مصالح همگانی جامعه جز توسط دولت سر و سامان نمی‌گیرند [...]» انتقاد مارکسیستی که دولت را جز «سازمانی در اختیار طبقه استثمارگر هر دوران برای حفظ شرایط اجتماعی تولید، به‌ویژه برای نگه داشتن طبقه استثمار شونده، با زور، در شرایط ستمگرانه ناشی از شکل تولید زمانه (بردگی، رعیتی، کارمزدی) نمی‌داند، همین معنا را می‌دهد. بین انتقاد لیبرالی از دولت که طبعاً می‌خواهد میدان عمل دولت را محدود کند تا جا برای تنظیم خودبه‌خودی جامعه از طریق ساز و کارهای بازار، باز شود، و انتقاد دولت‌ستیزانه که خواهان حذف دولت ستمگر، از راه خشونت است. برای پیش‌بینی زوال طبیعی دولت، در زمانی که کلیت عینی به راستی امکان یابد، یعنی هنگامی که مالکیت خصوصی لغو شود و همراه با آن تضادهای طبقاتی از بین برود، نیز جایی وجود دارد: «اما هنگامی که دولت نماینده واقعی کل جامعه شد، هنگامی که حاکمیت دیرینه تولید بی‌نظم و درگیری‌ها و تجاوزهای ناشی از آن یکباره از بین رفت، دولت خود نیز زاید خواهد شد؛ دیگر چیزی برای سرکوب کردن وجود نخواهد داشت و لذا قدرتی که تنها کارش سرکوبگری است، یعنی دولت، لازم نخواهد بود.» (انگلس، آنتی دورینگ)^۱

عدالت (JUSTICE)

اندیشمندان عهد باستان، مانند اندیشمندان قرون وسطا با تکیه بر این اصل که اقتدار به خیر و

1. Fredrich Engels. *Anti-Dühring*.

صلاح کسانی است که بر آنها حاکمیت دارند (افلاطون، جمهوری، I، ۳۴۶e و ۳۳۸c) نوعاً عدالت را هدف حکومت می‌دانستند. گوناگونی معانی پنهان در این وحدت اسمی هر اندازه بود، معمولاً می‌پذیرفتند که قدرت تابع قانونی طبیعی یا الهی است که حدود و هدف‌های آن را تعیین می‌کند. برخی از اندیشمندان نوگرای حاکمیت که می‌خواهند به روشی عقلانی هدف‌هایی برای دولت معین کنند که خالی از ایراد باشد اصالت «سودگرایی» و اصالت قرارداد سופسطایی را مردود می‌دانند. اگر لاک عقیده دارد که حقوق طبیعی افراد مقدم بر قدرت است، و حدود آن را نیز مشخص می‌کند، هابز برعکس نمی‌پذیرد که تعبیر قوانین طبیعی بتواند مقدم بر فرمان حاکم باشد.

عدالت تحققی، چیزی به انسان نمی‌دهد که پیش از قدرت و برتر از آن، بر اساس یک حق طبیعی به او تعلق گرفته باشد، و تنها مالکیت‌ها و حقوقی را می‌پذیرد که قدرت (حاکم) آنها را داده باشد. در این صورت نقش عدالت دیگر هدایت مردم به پارسایی نخواهد بود بلکه تضمین امنیت آنها است (که حق پرداختن به کار مشروع را به او می‌دهد. هابز، لویاتان، فصل سی‌ام، ص ۳۵۷) اما این مفهوم عدالت امکان می‌دهد که نظریه دولت منجی و خدمتگذار، مسئولیت قدرت را از «تأمین اجتماعی» به عدالت اجتماعی تعمیم دهد و «حقوق-مطالبات» را بر «حقوق-آزادی‌ها»ی ناشی از حقوق بشر بیفزاید، که دولت را عملاً مدیون شهروندان می‌کند.

زبان (LANGAGE)

زبان، در درجه نخست چیزی است که به انسان - که تنها صدا (آوای بازگویی درد و لذت) ندارد بلکه کلام (logos) نیز دارد - امکان تعریف سودمند و زیانمند و لذا دادگرانه و ستمگرانه نوعی را می‌دهد و در نتیجه او را حیوانی سیاسی می‌کند (ارسطو، مردان سیاسی، I، ۲، ۱۲۵۳a، ص ۹۱-۹۲) اما این سلاح، دولبه است: همین چیزی که می‌تواند تبادل آزادانه افکار یا رودرویی مستدل نظریه‌ها را، پیش از دادن رأی میسر سازد این خطر را هم دارد که ابزار فریبکاری‌های ذاتاً ریاکارانه‌ای شود. همان‌گونه که هابز می‌نویسد حیوانات (هنر کلمات را ندارند که گروهی از انسان‌ها می‌توانند به وسیله آن خوب را بد بنمایانند و به بد ظاهری خوب بدهند) هنری که جنگ‌افروز است (لویاتان، فصل هفدهم، ص ۱۷۶). زبان با قدرتی که دارد، اعمال را از پی می‌آورد: الطاف حاکمیت را جلب می‌کند (با افترازدن یا چاپلوسی کردن)، زبان به یک معنا - بدون آنکه خود را به گزاره‌های اعلام عمل محدود کنیم - خود عمل است، مجاب‌کردن است، یک نیرو است (به دنبال خود کشاندن از روی احساس و بدون تأمل)، نیرویی که اگر با تهدید همراه باشد می‌تواند بستری برای خودکامگی شود. معنای انتقاد

افلاطون از قدرتِ بلاغت به‌عنوان اوج تباهی خودکامگی همین است: سوفسطاییان و سخنوران بلیغ، عوام‌فریبانی هستند که «حیوان بزرگ» - مردم - را در جهتِ خواب پوست‌شان (یعنی برای لذت بردن از چیزی که خوشایند آنها است نه از چیزی که برای‌شان نیکو است؛ جمهوری، VI، ۴۹۳c، ص ۲۵۰) نوازش می‌کنند به این قصد که (با تحریک عواطف) آنان را وادار به قبول کنند نه قانع (با دلایل عقلانی). پس آیا از شایستگی‌های نظام مردم‌سالاری نیست که حقیقت سیاسی را از مقوله احتمالات می‌داند، احتمالاتی که از گفت‌و شنود عقاید متضاد برمی‌آیند، و آیا برعکس جزمیاتِ قاطع، تیول نظام‌های تمام‌خواه نیست؟ اگر می‌خواهیم مردم در برابر ترفندهای تبلیغاتیِ قدرت، بی‌زبان و خاموش و فرمانبردار نمانند باید خطر ناشی از زبان را که قدرتِ راست و دروغ، پیمان و خیانت، ترغیب و تذکر سودآور یا ویرانگر است پذیرا شویم.

ملاحظات دولتی (RAISON D'ETAT)

ملاحظات دولتی^۱، معمولاً بیانگر طرز عمل حکومتی است که بی‌ملاحظه به نیرنگ و خشونت دست می‌زند و از هیچ کار خلاف قانون و اخلاق در راه رسیدن به هدف‌های خود (حفظ و گسترش دولت) پروا نمی‌کند. برخلاف احتیاط‌های عادی شه‌ریار و رعایت منافع شخصی او (موضوع کلاسیک آثار کُرتی^۲، که قهرمان داستان خوشبختی خود را فدای وظایفش می‌کند)، ملاحظات دولتی غالباً همراه با پنهانکاری‌های سلطه است (جنایت، افترا، اسرار حکومت) که شیوه‌هایی خودکامانه‌اند. اما هدف، یکی نیست: زیرا در این مورد وسایل نامشروع و خلاف اخلاق در راه نگهداشت و پیش‌برد قدرت شخصی به کار نمی‌روند بلکه برای نگهداشت و پیش‌برد قدرت دولت از آنها استفاده می‌شود. اینجاست که ملاحظات دولتی حکم عقلانیتِ برتر را پیدا می‌کند و توجیه و ساینلی می‌شود که اخلاق همگانی آن را نمی‌پذیرد: قدرت به نام مشروعیت، در مواردی کاملاً استثنایی (به‌طور موقت) قانونیت را کنار می‌گذارد.

جیووانی بوترو^۳ برای نخستین‌بار در تاریخ، اندیشه‌ای را که آن زمان در اروپا رواج بسیار داشت به شکل یک نظریه درآورد و حتی با تبدیل آن به دانش دولت‌شناسی (شناخت وسایل

۱. ترجمه تحت‌اللفظی این عنوان «دلیل دولت» یا «دلیل مربوط به مصلحت دولت» است اما منظور علل یا بهانه‌هایی است که دولت‌ها برای پنهانکاری‌ها یا حتی خلافکاری‌های خود بدان متوسل می‌شوند تا مردم را در بی‌خبری بگذارند یا گمراه کنند.

۲. Pierre Corneille (۱۶۰۶ - ۱۶۸۴)، نمایشنامه‌نویس شاعر فرانسوی.

3. Giovanni Botero, *Della ragione di Stato*, 1589.

پایه‌گذاری، نگهداشت و گسترش دولت)، کار را به جزم‌اندیشی در این زمینه کشاند. بدین‌سان جریان بزرگ دومی از ملاحظات دولتی به وجود آمد: ملاحظات دولتی دیگر تنها آن نیست که در زمان جنگ یا در وضعیتی اضطراری، به استناد قاعده «ضرورت، قانون نمی‌شناسد» شهریار را مجاز به زیرپا گذاشتن قوانین جاری می‌کند (قرن‌های دوازدهم و سیزدهم) بلکه مجموعه شگردهایی «پلیسی» است که هدف از آنها مبارزه علیه علل خارجی و داخلی از هم‌پاشی دولت است. این نگرش که جنبه‌های اقتصادی و جمعیت‌شناختی برای تأمین رفاه مردم دارد با ملاحظات دولتی به معنای مورد نظر ماکیاوول، و یا از دید تاسیت^۱ که هنر حکومت را هنر جنگ می‌داند، تفاوت دارد. (نبرد با «دشمن» با افشای هر چه کم‌تر اسرار، و نیز با تدابیر استثنایی فراوان در موارد فوری، از جمله با «کودتا»، ملازمه دارد، که مظهر کاربرد زور برخلاف قانون و برای تثبیت «قدرت تزلزل یافته» است) با دیدی ژرف‌تر، ملاحظات دولتی بی‌شک به یکی از مسائل بزرگ قدرت، یعنی به مصلحت همگانی مربوط است که قدرت، آن را «قانون برتر» خود می‌سازد و به نام آن می‌خواهد از رعایت قوانین حقوقی و اخلاقی مستثنا شود و برای تحکیم قدرت دولت (نخست به عنوان مصلحت تاج و تخت و برای جنگ عادلانه، و سپس در هر موردی که موضوع دفاع از کشور مطرح باشد) از جمعی مطالبه کمک مالی و فداکاری می‌کند. اما آیا ضرورت حفظ اسرار دولتی^۲ به نام پیش‌برد کار دولت، اراده حاکمیت را پنهان نمی‌کند که از بهانه ملاحظات دولتی صورتی برای تحکیم و توسعه قدرت خویش می‌سازد؟ نقد مکرر از این به اصطلاح عقلانیت سیاسی گواه بر استمرار شیوه عمل ناگفته‌ای حاکمی از همگرایی قدرت و سلطه است.

نماینده‌گی (REPRESENTATION)

از واژه نمایندگی فرایندی منظور می‌شود که با آن به فرد یا گروهی حق سخن گفتن و عمل کردن به نام فرد یا گروه دیگری داده می‌شود. هابز ساخت‌وساز حقوقی این فرایند را با استفاده از این مجاز نمایشی شرح می‌دهد که: «سخنان و اعمال اشخاص ساختگی (در نمایش) را کسی که اینان از او نمایندگی دارند از آن خود می‌داند. شخص در این وضعیت، هنرپیشه است و کسی که سخنان و اعمال آنها را از آن خود می‌داند نویسنده (نمایشنامه). در این صورت هنرپیشه بر اساس اختیاری که به او داده شده اقدام می‌کند» (لویاتان، فصل ۱۶، ص ۱۶۳). به این ترتیب داشتن اختیار (اقتدار) با صاحب‌بودن، که آن نیز سلطه، اما سلطه بر شیئی است فرق دارد. در واقع اراده را هرگز نمی‌توان به کسی انتقال داد. به نظر هابز انتقال اراده

۱. Publius Cornelius Tacitus (۵۵-۱۲۰)، مورخ لاتینی.

مفهوم وسیع‌تری از «امتناع از مداخله» دارد و مفروض بر دادن اجازه به معنای سلب حقوق و ایجاد تکالیفی است. افراد به هنگام برپایی دولت ضمن دادن نمایندگی نامحدود و نامشروط این اجازه را به حاکمیت می‌دهند و حاکمیت نیز می‌تواند به نوبه خود با دادن وکالت محدود همین اجازه را به بلندپایگان خود بدهد. مسلماً نمایندگی دادن، بی‌خطر نیست: شخص (حقیقی یا حقوقی) که به نام دیگری اقدام می‌کند و وحدتی معرف کثرت است همیشه احتمال آن می‌رود که خیانت را جایگزین وساطت کند. بنابراین وساطت، هم فرصتی مناسب است و هم یک خطر. ممکن است تصرف وکالتی به تصاحب، و وفاداری، به مقاصدی نامشروع تبدیل شود، و اراده نماینده که باید معرف اراده همه نمایندگان باشد جایگزین اراده آنها گردد. و به همین دلیل روسو سخت با آن مخالف است: «اراده نمایانگر هیچ چیز نیست: یا همان است یا چیز دیگر. چیزی میان این دو نیست.» (قرارداد اجتماعی، III، ۱۵). اراده عمومی اگر به اراده‌های خصوصی نمایندگی دهد و اختیارش را به اشخاص واگذارد از بین می‌رود. پس آیا این مشکل را باید با مردم‌سالاری مستقیم (رجوع مستقیم به آراء مردم در تمام امور) حل کرد؟ روسو معتقد است که این کار جز در کشورهای بسیار کوچک امکان ندارد. او در کتاب *ملاحظات درباره حکومت لهستان* ضرورت نمایندگی در دولت‌های گسترده را می‌پذیرد اما به این شرط که همیشه این روش زیر نظارت سرچشمه آن یعنی مردم باشد (با انتخابات فراوان، وکالت الزامی، گزارش‌ها...). روسو به یک معنا روح مردم‌سالاری آن را می‌گیرد که در آن بلندپایگان تابع شرایطی بسیار دقیق بودند (حساب پس دادن، کوتاهی دوره‌های وکالت و اغلب غیرقابل تجدید) و بدین سان به میزان خطر ناشی از نمایندگی توجه دارد چرا که همیشه نمایندگان نخبه از لحاظ شیوه زندگانی (خودستایی، شکوه و جلال، تشریفات، سرمستی قدرت...) فرقه‌ای جدا از مردم می‌شوند که نمایندگی از آنان دارند. بنابراین اگر بتوان نظام نمایندگی را به دلیل فراهم آوردن مبنای نظام یکپارچه مردمی، که نماینده در آن تجلی وجود نمایندگی دهندگان است، ستود («... صور حکومتی که نمایندگی در آنها نباشد اساساً شکلی از حکومت نیست»، کانت، به سوی صلح جاودان. بخش دوم، ص ۸۷)، متقابلاً می‌توان بیم از آن داشت که وقتی الزام شهروندان به دخالت در امور عمومی لغو شود و در نتیجه آنها بتوانند تنها به منافع فردی خود در جامعه مدنی بپردازند، از حقوقی که تضمین آنها به عهده قدرت حاکم است، محروم شوند.

وانگهی می‌توان این اتهام را به نمایندگی انفرادی (یک نفر، یک رأی) وارد کرد که انسان‌ها را پای‌بند منافع خصوصی خود می‌کند و اجازه پرداختن به امور کلی را به آنان نمی‌دهد. از این‌رو هگل نمایندگی صنفی، نمایندگی از سوی شوراها و اصناف را مطرح می‌کند که واسطی بین خصوصی و عمومی‌اند و فرد به وسیله آنها شریک در اراده عینی دولت می‌شود.

جمهوری (REPUBLIQUE)

جمهوری در اصل همان اندازه که نمایانگر سازمان یک جامعه است شکل نهادی آن نیز هست. به نظر رومی‌ها جمهوری (Respublica)، یا امر همگان، بیش‌تر نزدیک به مفهوم امروزی دولت بود: جوهری خیالی اما ضمناً قانون مشترکی (Juris Consensus) که انسان‌ها را به یکدیگر می‌پیوندد و عامل پیوندی حقوقی است که نقش روابط اجتماعی را به عهده دارد. سیر تاریخی کاربرد این واژه مؤید آن است که جمهوری تنها یک شکل حکومتی نیست و هنگامی که به صورتی چون جمهوری مسیحیت یا جمهوری ادیان^۱ به کار می‌رود بیش‌تر مبین جوهری معنوی بر مبنای برابری اعضا در مجموعه نهادهایی سازمان‌یافته در یک سرزمین، و اتحاد آنان در رسیدن به هدفی مشترک است. اگر جمهوری به معنای سیاسی بیانگر نظامی است که مردم در آن داورند (سیسرون، جمهوری، I، سی و دوم، ص ۴۰)، اما الزاماً شباهتی با مردم‌سالاری ندارد، که می‌تواند شکلی از آن شناخته شود، (و این در مورد منتسکیو صادق است که حکومت جمهوری را «حکومتی که جمیع مردم یا تنها بخشی از مردم قدرت حاکمیت را دارند» می‌شناسد. به این ترتیب شامل مردم‌سالاری و حکومت اشرافی هر دو می‌شود. روح قوانین، II، ۲، ص ۱۳۱) یا غیر از آن باشد: «از سه شکل حکومت، شکل مردم‌سالاری به معنای خاص این واژه الزاماً استبدادی است زیرا قدرت مجریه‌ای به وجود می‌آورد که در آن همه دربارهٔ یک نفر، و در صورت نیاز علیه آن یک نفر تصمیم می‌گیرند (در نتیجه او با این تصمیم موافق نخواهد بود). وانگهی شکلی از دولت است که تصمیم‌گیری در آن با همه است، که البته همه نیستند، و این ارادهٔ همگانی را در تعارض با خود و با آزادی قرار می‌دهد.» (کانت، به سوی صلح جاودان، ص ۸۷) به نظر کانت جمهوری در واقع صورت مثال (ایده) پیش‌بوده‌ای است که عقل به ما حکم می‌کند، حکمی قاطع، که به آن بگرویم زیرا تنها در این شکل از حکومت است که می‌توان امید به صلحی فراگیر داشت. تصور حکومتی بر پایهٔ حقوق که امکان همزیستی همهٔ آزادی‌ها را فراهم آورد ملازمه با سه اصل مکمل دارد: آزادی سرپیچی از تمام قوانین به جز آنها که شهروندان خود پذیرفته‌اند، برابری همگان، از جمله بلندپایگان در برابر قانون؛ و بالاخره استقلال مدنی در برابر هر قدرت بیگانه (آیین حقوقی، بند ۴۶). در هر حال جمهوری نه تنها شکل بلکه محتوایی نیز دارد: آرمان

۱. République des Lettres، ترجمه تحت‌اللفظی این عبارت همان است که در متن آورده‌ایم تا به ضرورت بیان کامل مطلب واژه جمهوری در آن بیاید و الا همان است که ما معمولاً مجمع ادبا یا گاه احتمالاً جمهور اهل ادب می‌گوییم.

جمهوری قدرتی است از پایین و تجسم یافته در ارزش‌ها (آزادی، برابری، برادری) اما همچنین مشوق آموزش و اخلاقیات شهروندان در مکتب پارسایی است (که عشق به میهن است، منتسکیو، روح قوانین IV، ۵) بنابراین دفاع از اصول اساسی جمهوریت الزاماً به راه مردم‌سالاری می‌افتد. در واقع برنامه کار جمهوری به حمایت از آزادی‌های همگانی (آزادی عقیده، آزادی بیان، آزادی اجتماعات و رفت‌وآمد و...) محدود نمی‌شود. این برنامه، آزادی-مشارکت را تدارک می‌بیند (آزادی «Libertas» همان حاکمیت «imperium» مردم است) که مردم یا نمایندگان‌شان به وسیله آن اعمال حاکمیت خواهند کرد، و تمایز بین شهروندان منفعل (وابسته به اراده دیگری) و شهروندان فعال (که در گذشته تنها اینان می‌توانستند شریک در قدرت باشند) با آراء همگانی از بین خواهد رفت.

مقاومت، شورش، انقلاب (RESISTANCE, REVOLTE, REVOLUTION)

با آنکه به نظر گروهی سوءاستفاده خودکامانه از قدرت، حق مقاومت را توجیه می‌کند اما به هر حال باعث مشروعیت سرکشی فردی نمی‌شود. از دید «شاه‌کشان» (مدافعان حق خودکامه‌گشی، از قرن شانزدهم) تنها بلندپایگان فرودست این حق را دارند. به نظر لاک هنگامی که فردی می‌خواهد بدون داشتن نمایندگی از مردم قانون وضع کند، یا هنگامی که دارندگان قدرت، به سبب جاه‌طلبی، ترس، یا جنون به حق مالکیت اشخاص تعدی می‌کنند، دیگر این خود قدرت است که پیمان اجتماعی را می‌شکند. (رساله حکومت مدنی، بند ۲۲۲). کانت نیز ضمن محکوم دانستن این حق که آن را نفی حق می‌داند می‌گوید در عین حال نباید از فرمان قدرت جدید که با خشونت روی کار آمده سرپیچی کرد. (ایمن حقوق، صص ۲۰۱-۲۰۵) از اینجاست که تناقض انقلاب پیش می‌آید، انقلابی که خود خروج از قلمرو حقوق است اما می‌خواهد حقوق نوینی برپا کند. انقلاب، برخلاف «انقلاب‌های کاخی» و ناشی از کودتا و بدون خیزش مردمی، در واقع نمی‌خواهد دیگری را به جای دارنده قدرت بنشانند بلکه می‌خواهد ساختار قدرت را عمیقاً دگرگون کند. انقلاب برخلاف اصلاح، زیررویی خشونت‌آمیز و بدون رضایت مقامات را از پی می‌آورد و برخلاف شورش که حرکتی مردمی، خودبه‌خود، خشن اما ضربتی است، هدف انقلاب برپایی نظامی پایدار-ضامن برابری و/یا آزادی-روی ویرانه‌های پیشین است. بنابراین تنها نیمی از گفته‌های خوشایند کانت درباره شور و شوق ناظران (بی‌طرف) انقلاب فرانسه شگفتی‌آور است، زیرا این انقلاب نشانه‌ای تاریخی است برای گمانه‌زنی پیشرفت اخلاقی بشریت^۱. اما آیا چنین

1. *Le Conflit des facultés*, pp. 210-216.

تجزیه و تحلیلی از انقلاب فرانسه، برای گسترهٔ ارادی انقلاب اهمیت زیاده از حد قایل نمی‌شود؟ مارکس که انقلاب فرانسه را رهایی سیاسی بورژوازی می‌داند، آن را مرحله‌ای می‌شناسد که مانند هر انقلاب دیگری، در آن مرحله روابط تولیدی مانع از پیشرفت نیروهای مولد می‌شوند و برقراری روابط تولیدی جدیدی ضرورت می‌یابد (ایدئولوژی آلمانی). سرنگونی طبقه حاکم مسلماً نتیجهٔ آگاهی و عملی ارادی است اما شرایط اقتصادی آن را سیر تحول تاریخ به وجود می‌آورد. از این دیدگاه آخرین انقلاب، انقلابی خواهد بود که هرگونه سلطه طبقاتی را به طور قطع از میان بردارد. تنها انقلاب کمونیستی خواهد توانست با استقرار برابری و آزادی واقعی عملی، جامعه را بر پایه‌های جدیدی بنیان گذارد.

تمام‌خواهی (TOTALITARISME)

تمام‌خواهی، نشان آسیب‌شناختی قدرتی است که می‌خواهد حاکم بر تمام چیزها - از جمله کوچک‌ترین جزئیات زندگی «خصوصی» - باشد. این واژه که از سال‌های ۱۹۳۰ در تعریف دولت فاشیست (ایتالیا) و سپس نازی (آلمان) و بالاخره استالینی (شوروی) به کار برده شد مبین بسیج کامل توده‌ها توسط حزب واحدی است که به تدریج با دولت یکی می‌شود و تمام مخالفت‌ها را ریشه کن می‌کند. تمام‌خواهی را، که آغشته به تصور باطل تمامیت-هویت است و به سبب انضباط‌طلبی‌اش هرگونه اختلاف و انشعابی را مردود می‌داند (و به همین سبب اردوگاه‌هایی برای بیماران روانی، هم‌جنس‌گرایان، مقاومت‌کنندگان، یهودان و کولی‌ها که همه را انسان‌های فروتر می‌شناسد، ایجاد می‌کند) از جهتی می‌توان واکنش بیماری دیگر دولت دانست که عبارت است از: بیماری آزادی‌گرایی (لیبرال) که در این مورد مشخصهٔ آن حاکمیت خصوصیت و ذهنیت است. حاکمیت انحصاری دیگرگونه‌ای، در حکومت مردم‌سالار می‌تواند موجب دعوت به وحدت، دعوت به ملت-واحد شود و تمام گوناگونی‌ها را مردود به‌شمارد و آرزوی وحدتی کند که حزب-دولت نماد آن باشد. در این صورت تمرکز اصول قدرت و قانون و شناخت، شاخص تمایز حکومت تمام‌خواه از حکومت مطلقه یا استبدادی می‌شود و به مشتبه‌شدن دولت و جامعه مدنی می‌انجامد (کلود لوفور، ابداع مردم‌سالاری). با از میان بردن تمایز اصلی حکومت قانونی و حکومت بی‌قانون و خودسر و خودکامه «نظام تمام‌خواه» چون تمام قوانین را به بازی می‌گیرد «بی‌قانون» است، اما خود رأی نیست زیرا بر اساس منطقی دقیق، از قوانین تاریخ یا طبیعت پیروی می‌کند که تمام قانون‌ها بنا به فرض، از آن ناشی می‌شوند، و با اعتقاد کامل آن را با اجرا می‌گذارد» (هانا آرنست، ماهیت تمام‌خواهی، ص ۹۸). به این ترتیب تمام‌خواهی که از سرچشمه‌های اولیه اقتدار (قوانین طبیعی، آداب و رسوم، سنت‌ها) مایه می‌گیرد و هم اینها به آن مشروعیت می‌دهند کل جامعهٔ بشری را فرامی‌گیرد؛

هدفش آفریدن «بشریتی همگون، چون فرآورده‌ای غایی است» (ص ۹۹) و «حذف افراد به سود روند و پیشرفت پیروزمندانه نوع بشر» از همین جا ناشی می‌شود (ص ۱۰۱)، و قانونی به وجود می‌آورد که رهبران مدعی‌اند با شناخت علمی خود و با وحشت‌آفرینی (ترور) آن را به اجرا خواهند گذاشت (ص ۱۰۳). تمام خواهی برای رسیدن به هدف خود نیاز به آموزشی مقدماتی دارد که به وسیله آن انسان‌ها را برای دژخیم و قربانی شدن در آن واحد، آماده سازد و نقش ایدئولوژی (دستگاه تبیین جهان که بنا به فرض می‌تواند تمام پدیده‌ها را به اتکای اصلی واحد توضیح دهد و تمام رخدادها را بدون تکیه بر تجربه پیش‌گویی کند) این است که امکان می‌دهد بی‌گناهان به عنوان گناهکار و سپس دشمنانی معرفی شوند که پیش‌تر از هواداران بوده‌اند. قدرت، به کمک ایدئولوژی که اصل اساسی تمام خواهی است، انسان را به صورت ماده خامی درمی‌آورد که تبلیغات همراه با اجبار، برای آفریدن «انسان نوین»، انسانی کاملاً سر به راه و سازگار با خواست‌های دولت، به آن «شکل می‌دهد».

خودکامگی (TYRANNIE)

خودکامگی، نخست گویای کارکرد فساد آلوده و خشن قدرت فردی است. راز قدرت حاکم خودکامه ظاهراً در این مثل مشهور خلاصه می‌شود که هرودوت نقل می‌کند: خودکامه همه سنبله‌های جوانه زده و سر برآورده از زمین کشتزار را قطع می‌کند. پیام روشنی است: حاکم خودکامه باید برای تحکیم قدرت خود برترین شهروندان را بکشد. و این جوهر کلام افلاطون، در بیان گذر از مردم‌سالاری به خودکامگی است (جمهوری، VIII، ۵۶۵d به بعد). حاکم شورای مردمی با استفاده از منازعه‌های سخت اجتماعی بین داراییان و ناداران، برترین شهروندان را تبعید می‌کند یا می‌کشد، وعده الغای بدهی‌ها و تقسیم و توزیع مجدد زمین‌ها را می‌دهد، سپس بین داراییانی که علیه او دسیسه می‌کنند بذر نفاق می‌افشاند و این به او امکان می‌دهد که از مردم درخواست محافظانی کند. و سپس جنگ‌هایی پایان‌ناپذیر برمی‌انگیزد تا مردم احساس نیاز به رهبر کنند، اتباع کشور خویش را با مالیات‌های سنگین به ستوه می‌آورد و تمام انسان‌های ارزشمند پیرامون خویش، از جمله هواداران پیشین خود را رها می‌کند؛ و جاهت ملی رو به کاهش او وادارش می‌کند که سرانجام به مزدوران و بردگان آزاد شده متوسل شود و دستمزد آنها را به بهای ویرانی کشورش پردازد. حاکم خودکامه تصویری از آدم خودکامه پدرگش: مست، عاشق، دیوانه است. خود برده عشق خودکامگی است که رهبر اوست و هوس‌های بی‌رویه در او برمی‌انگیزد. اما وقتی این تجزیه و تحلیل را می‌خوانیم دوام بدترین نظام، که ستمگرترین انسان در آن ضمناً بدبخت‌ترین افراد است، چگونه برای مان قابل درک خواهد بود؟ تجزیه و تحلیل ارسطو از وسایل حفظ سلطه خودکامانه، با توجه به این

اعجاز، او را به طرح تدابیری می‌رساند که قاعدتاً حاکم خودکامه‌ای که می‌خواهد قدرت را از دسیسه‌ها و شورش‌ها در امان نگه دارد باید به کار گیرد (از آن جمله است به‌ویژه ایجاد منافع ساختگی همگانی، استقرار موقعیت خود از راه مجاب‌کردن و نه با خشونت، ارسطو، مردان سیاسی ۷، ۱۱). ماکیاول این روش‌های تجربی را - اگر چه مبنای آنها نظریه تضاد اجتماعی است - برمی‌گیرد بی‌آنکه مانند اندیشه‌های قرون وسطایی بین شاه دادگر و حاکم خودکامه، بین خودکامگی اولیه (نتیجه غضب قدرت) و خودکامگی عملی بعدی (که جز ضرورت منافع و افزایش بی‌پایان قدرت خویش قانونی نمی‌شناسد) تمایزی بگذارد. آیا این نظامی خاص است یا حد نهایی تصور جهت‌گیرانه همه قدرت‌هایی است که می‌خواهند حدود (حقوقی و اخلاقی) را در راه و روش‌های خود زیرپا بگذارند؟ ماکیاول مسلماً راه را بر این اندیشه می‌گشاید که خودکامگی اساساً بین نبرد با زور و نبرد با قانون تفاوتی نمی‌شناسد: پس از منتسکیو که عقیده داشت بدترین خودکامگی آن است که در لوای قانون عمل کند توکویل در مردم‌سالاری هم «خودکامگی اکثریت» و «خودکامگی عقیدتی» را می‌دید (مردم‌سالاری در امریکا، I، II، ۷). بدین‌سان خودکامگی شکل حکومتی چون سایر اشکال حکومت نیست؛ خودکامگی با اصل چندگونگی طبیعی بشر، با گفت‌و شنود و اشتراک عمل، که شرط هرگونه سازمان سیاسی است تعارض دارد. (هانا آرنست، سرنوشت انسان نوگرا، ص ۲۶۳).

آرمانشهر (UTOPIE)

آرمانشهر از لحاظ واژه‌شناسی محلی است که هیچ جا وجود ندارد (outopos)، اما چرا که جای خوشبختی نباشد (eu-topos). این ابهام، یک دوگانگی پدید می‌آورد: آیا آرمانشهر پیش‌بینی خیال‌پردازانه جهان سیاسی-اجتماعی منظم و هماهنگی است؟ یا مظهر امید جامعه‌ای آرمانی است که می‌توان امکان تحقق پیدایی آن را فراهم آورد؟ بستگی دارد به این که این یا آن نظر را همچون رؤیای شیرین رفع تضادها با نظارت دقیق بر اخلاقیات بپذیریم که همیشه دنباله‌روی واقعیت و مدعی پیشی جستن بر آن است (هگل)، یا همچون تصویری از یک عصر طلایی بدانیم که هنوز فرانسیده اما به برکت طرحی سیاسی بر پایه آموزش و نهادها، زمانی فراخواند رسید و شرایط اولیه پیروزی آن - جداافتادگی، لوح نانوشته، انعطاف‌پذیری انسان (توماس مور) - فراهم خواهد شد. و از اینجاست که یا به‌عنوان یک ایدئولوژی تخیلی مروج واقعیتی گزافه و ترسناک مورد انتقاد قرار می‌گیرد، یا همچون آرمانی محرک تاریخ، ستوده می‌شود. شاید راه‌حل این باشد که آرمانشهر را کم‌تر اندیشه‌ای سازمانی بشناسیم تا اندیشه‌ای تجربی که مستلزم وظیفه‌ای است (وظیفه برقراری عدالت اجتماعی) بدون ایجاد خطر خودکامگی.

خشونت (VIOLENCE)

خشونت یعنی آسیب‌زدن عمدی به روان یا جسم (دیگری)، ممکن است نخست چون پدیده‌ای جهانی، و جزء فرایند زندگی به نظر آید که همان استثمار و سرکوب ناتوانان است (کالیکلس)^۱. اما این دید از «حق نیرومندتران» خواه برتری آنها بدنی باشد خواه ناشی از قدرت بیان، آیا نشان‌دهنده جوهر قدرت است؟ چنین به نظر می‌رسد که خشونت در نخستین معنایش، منشأ و وسیله همه قدرت‌ها است، از ماثو (که می‌گوید «قدرت در نوک تفنگ است») تا ویر (که می‌نویسد انحصار خشونت مشروع را دولت دارد)، احساس غالب این است که نیرو (و گسترش آن یعنی جنگ) همیشه منظور نظر قدرت حاکمیت است که اساساً می‌خواهد دیگری را به کار دلخواه خود وادارد، کاری که دیگری خود آن را انجام نخواهد داد. در این صورت آیا می‌توان (بنابر تعبیرهای: «قدرت باید از آن قانون باشد»، «دفاع مشروع» یا «جنگ عادلانه») از خشونت مشروع یا قانونی، سخن راند؟ یا برعکس باید چنین اندیشید که صورتک مسالمت‌جوی حقوق همیشه لفافی است برای خشونت به بهانه ضرورت؟ ماکیاول چون هم به ضرورت خشونت همراه با نیرنگ (شیر و روباه) عقیده داشت و هم به ضرورت رعایت اعتدال در کاربرد آن، مسلماً توانست اصول رفتاری واقع‌گرایانه‌ای پایه‌گذارد که بیانگر سیاست با وسایل مؤثر، برای دستیابی به قدرت و حفظ آن همچون روشی باشد که به کمک آن کار غیراخلاقی در مشروعیت حقوقی، که او خود پایه می‌گذارد و پایدار می‌سازد، مستحیل می‌شود. ماکیاول با ستایش از شایستگی‌های قانونگذار زیرکی که همه قدرت‌ها را در خود متمرکز می‌کند و به‌هنگام بنیانگذاری (قدرت) وسایل فوق‌العاده به کار می‌برد می‌نویسد: «امید می‌رود که اگر عملش او را محکوم می‌سازد نتیجه‌اش او را بیخشد. اگر نتیجه خوب باشد تبرئه خواهد شد. رومولوس^۲ چنین وضعی داشت. خشونت را باید محکوم کرد که ویران می‌کند نه خشونت را که آباد می‌سازد.» (گفتار درباره نخستین دهگانه تیتوس لیویوس^۳، I، ۹).

آیا این بدان معنا است که مبنای دفاع از خشونت این گفته مشهور است که: «هدف، وسیله‌ها را توجیه می‌کند.» و می‌توان ضرورت خشونت دولتی را (به این بهانه) که عاطفی و غیرقابل پیش‌بینی و بی‌تناسب نیست و مهارشدنی و عقلانی و پیش‌بینی‌پذیر و حساب شده است پذیرفت؟ در برابر این دیدگاه عملی ارادی، نظرگاه مارکسیستی جای دارد که خشونت را نیروی محرک تاریخ، زاینده جامعه‌های کهنی می‌داند که جامعه دیگری در بطن خود دارند. از

1. Calliclés

۲. Augustule Romulus (۴۶۱ - ۴۷۶)، آخرین امپراتور رم غربی که به دست بربرها ساقط شد.

۳. Titus Livius (۶۴ یا ۵۹ پیش از میلاد - ۱۷ پس از میلاد)، مورخ لاتینی.

این دیدگاه خشونت سیاسی می‌تواند با سرنگونی شکل‌های متحجر و مرده سیاسی، انقلاب را پیش بیندازد البته به شرط آنکه در جهت سیر تکاملی اقتصاد و به قصد تشدید آن باشد، که در غیر این صورت لزوماً خشونت به شکست خواهد انجامید (فردریک انگلس، نقش خشونت در تاریخ، صص ۳۲-۳۹). اما جمله «هدف، وسیله‌ها را توجیه می‌کند» می‌تواند به نحو اساسی‌تر، معنای مخالفی داشته باشد که اندیشه قدرت از آغاز مایه از آن می‌گرفته است و آن این که قدرت را باید عمل جمعی و هماهنگی دانست که ذاتاً خشن نیست. هانا آرنت برخلاف سنی که قدرت را اجبار و سلطه می‌دانند، توانایی را «روح چاره‌ساز بشری» می‌نامد که نخبهان پیوندهای اجتماعی است: بالقوه در همبستگی انسان‌ها موجود است اما فقط هنگامی فعلیت می‌یابد که «واژه‌ها نتوانند قصدها را پنهان نگهدارند بلکه واقعیت‌ها را آشکار کنند، هنگامی که اعمال برای تجاوز و ویرانگری به کار نیایند بلکه روابط جدید و واقعیت‌های جدید به وجود آورند. (سرنوشت انسان نوگرا، صص ۲۵۹-۲۶۰).

کتابنامه

OUVRAGES CLASSIQUES (NON CITE'S DANS LE CHOIX DE TEXTES)

- ARISTOTE, *Éthique de Nicomaque*, trad. J. Voilquin, GF. Flammarion, 1965 [pour le livre VIII, chap. X et XI, où se trouvent distinguées les différentes formes de pouvoir et la forme d'amitié (*philia*) qui leur correspond].
- BAKOUNINE M., *Œuvres*, P. V. Stock, 6 vol., 1895-1913.
- CICÉRON, *République*, trad. A. Yon, Tel-Gallimard, 1994.
- CONSTANT B., *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, GF- Flammarion, 1986 [voir en particulier «De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes»].
- DIDEROT D., art. «Autorité politique» de *l'Encyclopédie*, in *Œuvres*, vol. III, Robert Laffont, coll. «Bouquins», 1995, p. 22-28.
- ENGELS F., *Anti-Dühring*, trad. Bracke, A. Costes, 1931-1933.
- ENGELS F., *Le Rôle de la violence dans l'histoire*, trad. É. Bottigelli, Éditions sociales, 1969.
- ENGELS F., Préface à la *Guerre civile* de Marx, Éditions sociales, 1963.
- FICHTE J. G., *Fondement du droit naturel*, trad. A. Renaut, PUF, 1984.
- HOBBS T., *Le Citoyen*, trad. S. Sorbière, GF-Flammarion, 1982.
- HUME D., *Enquête sur l'entendement humain*, trad. M. Beyssade, GF-Flammarion, 1983 [pour l'analyse du concept de «pouvoir» ou de «connexion nécessaire» comme

idée métaphysique obscure conçue à partir du pouvoir de la volonté. p. 129-140).

HUME D., *Traité de la nature humaine*, trad. A. Leroy, Aubier, 1962 [pour l'analyse empiriste et anticontractualiste des fondements de l'autorité (le temps, la possession présente, la conquête et la succession, les lois positives, p. 655-685); en un mot, l'habitude et l'imagination, et non la promesse et la raison].

KANT E., *Le Conflit des facultés et Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, in *Opuscules sur l'histoire*, trad. S. Piobetta, GF-Flammarion, 1990.

KANT E., *Vers la paix perpétuelle*, trad. J.-F. Poirier et F. Proust. GF-Flammarion, 1991.

KANT E., *Théorie et pratique*, trad. R. Guillemit, Vrin, 1992.

LA BOÉTIE É. (de), *Discours de la servitude volontaire*, GF- Flammarion, 1983 [un texte crucial sur les ressorts de la soumission au tyran: existence d'une complicité, fût-elle minime, des peuples à leur joug; nécessité de «tyranneaux» locaux mus par l'ambition, qui transmettent et soutiennent le pouvoir]

LEIBNIZ G. W., *Nouveaux Essais sur entendement humain*, GF-Flammarion, 1990 [pour le livre II chap. XXI, où le représentant de Leibniz oppose au porte-parole de Locke sa propre conception de la puissance].

MACHIAVEL N., *Discours sur le première décade de Tite-Live*, trad. T. Guiraudet, Berger-Levrault, 1980.

MARX K. et ENGELS F., *L'idéologie allemande*, trad. M. Rubel, in *Œuvres*, vol. III, Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, 1982.

MARX K., *Critique de la philosophie politique de Hegel*, in *Œuvres*, vol. III, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1982.

MARX K., *Le Dix-Huit brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte*, J.-J. Pauvert, coll. «Libertés», 1965 [sur le fondement économique-social du pouvoir politique].

MARX K., *La Question juive*, trad. J.-M. Palmier, UGE, 10/18, 1968 [l'émancipation politique de la Révolution française présentée comme celle de la société bourgeoise].

PASCAL B., *Trois Discours sur la condition des grands*, Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade. 1954, p. 615-621 [distinction entre grandeur naturelle et grandeur d'établissement; devoirs que l'on doit à ces différentes grandeurs].

PLATON, *Lois*, trad L. Robin, in *Œuvres Complètes*, vol. II, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950 [par opposition avec l'intransigeance de la *République* ou du *politique*, les *Lois*, si elles laissent la première place à un «régime-en-parole», offrent

au législateur le choix entre plusieurs constitutions possibles. Voir en particulier le livre III].

PROUDHON P.-J., *Du système fédératif*, Marcel Rivière, 1959.

ROUSSEAU J.-J., *Considérations sur le gouvernement de pologne. Projet de constitution pour la Corse*, GF-Flammarion, 1990.

ROUSSEAU J.-J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, GF-Flammarion, 1971.

ROUSSEAU J.-J., *Lettres écrites de la montagne*, in *Œuvres complètes*, vol. III, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964.

SAINT-JUST A. L. L. (de), *Fragments d'institutions républicaines*, Éditions Gérard Leibovici, 1984 [sur le rôle crucial des institutions républicaines qui substituent l'ascendant de la moralité au pouvoir des hommes et sont seules garantes de la liberté].

SIEYES E. J., *Qu'est-ce que le Tiers E'tat?*, PUF, coll. «Quadrige», 1989 [sur la distinction entre pouvoir constituant et pouvoir constitué].

SPINOZA B., *Traité politique*, trad. C. Appuhn, GF-Flammarion, 1966.

AUTEURS CONTEMPORAINS

ALAIN, *Propos sur les pouvoirs*, Gallimard, coll. «Folio-Essais», 1985 [le citoyen contre les pouvoirs: obéissance et résistance (l'obéissance extérieure au pouvoir qui se présente toujours potentiellement comme pouvoir militaire, capable de prendre des vies, doit être associée à une attitude de vigilance active à l'égard des pouvoirs, et à une indépendance d'esprit qui ne se soumet pas à la fascination exercée par l'aura sacrale du pouvoir)].

ARENDT H., *La Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Presses pocket, coll. «Agora», 1983.

ARENDT H., *La Crise de la culture*, trad. P. Lévy, Gallimard, coll. «Folio-Essais», 1972 [consulter en particulier l'article «Qu'est-ce que l'autorité?»]

ARENDT H., *Essai sur la révolution*, trad. M. Chrestien, Tel-Gallimard, 1967.

ARENDT H., *Le Système totalitaire*, trad. J.-L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy, Seuil, coll. «Points-Essais», 1972.

FOUCAULT M., *Surveiller et punir*, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1975 [le panoptisme comme paradigme de la société disciplinaire qui voit (tout) sans être vue.

Le pouvoir de la norme comme alternative au pouvoir de la Loi].

FOUCAULT M., «*Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*». in *Dits et E'crits*, IV, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1994. p. 134-161 [analyse du pouvoir pastoral et genèse de la raison d'État].

FOUCAULT M., «Les mailles du pouvoir», in *Dits et Ecrits*, IV, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1994, p. 182-194 [contre l'analyse freudienne du pouvoir en terme de répression des instincts: analyse des deux révolutions dans la technologie du pouvoir: découverte de la discipline et de la régulation, naissance de l'«natomopolitique» et de la «biopolitique»].

HABERMAS J., *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel, Fayard, 1987.

JOUVENEL B. (de), *Du pouvoir*, Hachette, coll. «Pluriel», 1987 [une somme érudite très complète qui défend la thèse selon laquelle l'accroissement continu des prérogatives du pouvoir (contributions et conscription obligatoire) s'est ttouvé conforté en démocratie où la volonté générale est source de l'autorité. La perversion de la démocratie en combat pout l'imperium, déjà dénoncée par Proudhon, menace de dégénérer en tyrannie totalitaire grâce à la toute-puissance de l'appareil d'État et la volonté de puissance des dirigeants. La guerre comme raison d'être ultime du pouvoir].

LEFORT C., *Essais sur le politique*, Seuil, 1986 [un recueil d'articles traitant de la démocratie comme lieu vide du pouvoir, pensée par opposition au totalitarisme et dans la lignée révolutionnaire. Voir notamment l'article «Permanence du théologico-politique?», où sont analysés le caractère symbolique du pouvoir et l'impossibilité de le ramener à une émanation du social].

SCHMITT C., *La Notion de politique*, trad. M.-L. Steinhäuser, Flammarion, 1992 [la distinction ami-ennemi comme critère du politique].

RICŒUR P., *Histoire et Vérité*, Seuil, 1955 [sur le pouvoir et le mal politique: grandeur du pouvoir comme instrument de la rationalité historique de l'État: misère du pouvoir comme plus grande occasion du mal dans l'histoire].

PERSPECTIVES HISTORIQUES , SOCIOLOGIQUES ET ANTHROPOLOGIQUES

BALANDIER G., *Anthropologie politique*, PUF, coll. «Quadrige», 1967 [quatre points de vue sur le pouvoir: au sein des systèmes de parenté, des stratifications

sociales, es religions et de l'État. Le pouvoir est ce qui correspond, pour toute société, à la nécessité de lutter contre la menace d'entropie, de désordre et de mort, non seulement par la coercition mais aussi par la coopération (rituels, cérémonies, mythes...). Ambivalence du pouvoir qui, de principe organisateur, garant des règles et de la stratification sociale, peut se muer en principe dissolvant. Étude des justifications du pouvoir par la relation aux ancêtres et au sacré].

BALANDIER G., *Le Pouvoir sur scènes*, Balland, 1980 [figures de la dramaturgie du pouvoir, des sociétés traditionnelles à nos jours].

BOURDIEU P., *La Noblesse d'État*, Minuit, 1989.

BOURRICAUD F., *Esquisse d'une théorie de l'autorité*, Plon, 1961.

CANETTI É., *Masse et puissance*, trad. R. Rovini, Tel-Gallimard, 1966 [voir en particulier «Aspects de la puissance» et «Domination et paranoïa»].

CLASTRES P., *La Société contre l'État*, Minuit, 1974 [dans les sociétés «sans État», l'espace de la chefferie n'est pas le lieu du pouvoir, mais celui du prestige: la parole du chef n'a pas force de loi, il demeure au service de la société, détentrice du véritable pouvoir].

DERATHÉ R., J.-J. *Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, 1988 [un exposé lumineux des théories classiques de la souveraineté].

KANTOROWICZ E., *Les Deux Corps du roi*, trad. J.-P. et N. Genet, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1989 [un magistral sur la théologie politique au Moyen Âge et la symbolique du corps mystique du roi uni à son corps charnel et mortel].

MARIN L., *Le Portrait du roi*, Minuit, 1981 [le pouvoir comme représentation: signes et récits qui présentent l'irreprésentable].

SENEILLART M., *Les Arts de gouverner*, Seuil, 1955 [un historique passionnant des théories médiévales du gouvernement].

WEBER M., *Économie et Société*, vol. 1, Presses Pocket, coll. «Agora», 1995 [voir en particulier §16: «Puissance, domination»].

نشر نی منتشر کرده است:

فلسفه • فلسفه سیاسی

نام کتاب	نویسنده/مترجم	قیمت (تومان)
از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم	لارنس کهن / گروه مترجمان	۶۵۰۰
اندیشهٔ عدم خشونت	رامین جهاننگلو	۷۵۰
ایران روح یک جهان بی‌روح	میشل فوکو / نیکو سرخوش، افشین جهاناننده	۱۲۰۰
تأملات دکارتی (مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی)	ادموند هوسرل / عبدالکریم رشیدیان	۲۰۰۰
تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (۱) اندیشه‌های مارکسیستی	حسین بشیریه	۲۰۰۰
تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (۲) لیبرالیسم و محافظه‌کاری	حسین بشیریه	۱۶۰۰
تاگور وجدان بشر	رامین جهاننگلو / خجسته کیا	۵۰۰
توس و لوز	سورن کیرکگور / عبدالکریم رشیدیان	۹۵۰
حقیقت‌ها و آزادی	رمون پولن / عباس باقری	۸۰۰
درآمدی بر اندیشه‌ی پیچیده	ادگار مورن / افشین جهاناننده	۹۵۰
درسهایی در فلسفه علم‌الاجتماع	عبدالکریم سروش	۲۵۰۰
زندگی و زمانهٔ دموکراسی لیبرال	کرافورد برو مکفرسون / مسعود پدram	۶۵۰
سرچشمه‌های داناتی و نادانی	کارل پوپر / عباس باقری	۶۰۰
سرگذشت سوررئالیسم	آندره برتون / عبدالله کوثری	۲۵۰۰
سیاست اطاعت، رساله دربارهٔ بردگی اختیاری	اتین دولابوئی / علی معنوی	۵۰۰
شوینهاور و نقد عقل کانتی	رامین جهاننگلو / محمد نبوی	۷۵۰
عقل مذکور (مردانگی و زنانگی در فلسفه غرب)	ژنویو لوید / محبوبه مهاجر	۱۳۵۰
علم، شبه‌علم و علم دروغین	هانری ژری-ارس / دکتر عباس باقری	۷۵۰
علم و جامعه‌شناسی معرفت	مایکل مولکی / کچویان	۸۵۰
علم و اعتقاد	آلبر ژاکار، ژاک لاکاریو / عباس باقری	۱۰۰۰

نام کتاب	نویسنده / مترجم	قیمت (تومان)
فیلسوفان بزرگ یونان باستان	لوچانو دیکریشترو / عباس باقری	۱۴۵۰
گاندی و ریشه‌های فلسفی عدم خشونت	رامین جهاننگلو / هادی اسماعیل‌زاده	۱۲۰۰
لوپاتان	توماس هابز / حسین بشیریه	۳۹۰۰
میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک	پل رابینو، هیبرت دریفوس / حسین بشیریه	۱۶۰۰
نامه‌ای در باب تساهل	جان لاک / شیرزاد گلشاهی کریم	۶۰۰
نقد قوه حکم	ایمانوئل کانت / عبدالکریم رشیدیان	۳۸۰۰
نقش روشنفکر	ادوارد سعید / حمید عضدانلو	۱۰۰۰
وجدان زندگی (گلتوگو یا جورج استاینر)	رامین جهاننگلو، پروین ذوالقدری	۱۰۰۰
هگل و اندیشه فلسفی در روسیه (۱۸۳۰-۱۹۱۲)	گی پلاتی - یوتزور / محمدجعفر پوینده	۲۲۰۰
یورگن هابرماس	رابرت هولاب / حسین بشیریه	۱۰۰۰

سیاست • تاریخ سیاسی

از دنیای شهر تا شهر دنیا	سیدمحمد خاتمی	۱۴۰۰
اسرار کودتا (CIA)	حمید احمدی	۱۱۰۰
اسلام و دموکراسی	تیموتی سیک / حسن بهرامپور، علی محدثی	۷۵۰
امنیت بین‌الملل	گروه نویسندگان / علیرضا طیب	۱۴۰۰
ایده‌های ژنوپولیتیک و واقعیت‌های ایرانی	پیروز مجتهدزاده	۲۵۰۰
برای تاریخ • گلتوگو با سعید حجاریان	عمادالدین باقی	۲۰۰۰
بنیادهای علم سیاست	عبدالرحمن عالم	۱۸۰۰
بهای آزادی (طاعیات محسن کدیور در داگناه ویژه روحانیت)	زهرارودی	۹۰۰
تضاد دولت و ملت (نظریه تاریخ و سیاست در ایران)	محمدعلی همایون کاتوزیان / علیرضا طیب	۲۶۰۰
جامعه امن در گلتمان خاتمی	دکتر محمدرضا تاجیک	۱۲۵۰
جنبه‌های سیاسی زبان‌شناسی	فردریک جی نیومایر / اسماعیل فقیه	۷۵۰
چالش مذهب و مدرنیسم در ایران لیسه اول قرن بیستم	مسعود کوهستانی‌نژاد	۳۲۰۰
حقیقت‌ها و مصلحت‌ها • گلتوگو با هاشمی رفسنجانی	مسعود سفیری	۱۰۰۰
حکومت ولایی	محسن کدیور	۲۲۰۰
تاریخ خاورمیانه (۲۰۰۰ سال تاریخ از ظهور مسیحیت تا امروز)	برنارد لوئیس / حسن کامشاد	۳۸۰۰
دیروز، امروز و فردای جنبش دانشجویی	مسعود سفیری	۱۰۰۰
سه پاسخ	مسعود سفیری	۷۰۰

نام کتاب	نویسنده/مترجم	قیمت (تومان)
سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران	روح... رضانی / علیرضا طبیب	۱۲۵۰
فرهنگ لغات و اصطلاحات سیاسی	مهدی نوروزی خیابانی	۲۰۰۰
کالبدشکافی خشونت	مسعود سفیری	۱۱۰۰
کنترل فرهنگ	ادوارد برمن / دکتر حمید الیاسی	۹۰۰
مقدمات سیاست	استیون تانسی / هرمز همایون پور	۲۵۰۰
نظارت بر انتخابات (بحث حقوقی پیرامون نظارت استصوابی و قانون انتخابات)	امیرحسین علینقی	۶۵۰
نظریه‌های دولت	اندررو وینست / حسین بشیریه	۲۰۰۰
نظریه‌های دولت در فقه شیعه	محسن کدیور	۹۵۰

جامعه‌شناسی • مردم‌شناسی • روانشناسی اجتماعی

یونگ و سیاست	رولدبیر والتر اودابنیک / علیرضا طبیب	۱۱۰۰
آرمانشهر (در اندیشه ایرانی)	حجت‌الله اصیل	۱۵۰۰
آینده کار	جیمز رابرتسون / مهدی الوانی، حسن دانایی	۱۲۰۰
استدلال آماری در جامعه‌شناسی	مولر، شوپلر، کومستر / هوشنگ نایی	۳۰۰۰
افکار عمومی	ژودیت لازار / مرتضی کئی	۱۴۵۰
اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی	۱۲۵۰	
انسان و ادیان	میشل مالرب / مهران توکلی	۳۰۰۰
بنیادهای نظریه اجتماعی	جیمز کلمن / منوچهر صبوری	۱۷۵۰
پیمایش در تحقیقات اجتماعی	دی. ای. د. واس / هوشنگ نایی	۲۰۰۰
تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی	ناصر فکوهی	۳۲۰۰
تغییرات اجتماعی	گی روش / منصور وثوقی	۱۲۰۰
جامعه‌شناسی	آنتونی گیدنز / منوچهر صبوری	۴۸۰۰
جامعه‌شناسی خودکامگی	علی رضاقلی	۱۶۰۰
جامعه‌شناسی سیاسی	حسین بشیریه	۲۰۰۰
جامعه‌شناسی زنان	پاملا آبت، کلا والاس / منیژه نجم عراقی	۲۴۰۰
جامعه‌شناسی نخبه‌کشی	علی رضاقلی	۱۲۵۰
جامعه‌های انسانی	پاتریک نولان، گرهارد لسنکی / ناصر موفقیان	۳۵۰۰
جای پای زروان (خدای بخت و تقدیر)	هوشنگ دولت آبادی	۹۰۰
درآمدی بر انسان‌شناسی	کلود ریور / ناصر فکوهی	۱۷۰۰

نام کتاب	نویسنده/مترجم	قیمت (تومان)
درآمدی بر روان‌شناسی اجتماعی	کلود تاپیا / مرتضی کتبی	۱۵۰۰
دنیای ۲۰۰۰ (سیاست، اقتصاد و فرهنگ در قرن بیست و یکم)	جان نیزبیت، پاتریشا آبردین / ناصر موفقیان	۲۰۰۰
ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی	جوئل شارون / منوچهر صبوری	۲۰۰۰
راهنمای سنجش و تحقیقات اجتماعی	دلبرت میلر / هوشنگ نایی	۴۵۰۰
سرمایه‌داری و حیات مادی	فرنان برودل / بهزاد باشی	۲۰۰۰
سرمایه‌داری و آزادی	میلتون فریدمن / عبدالرضا رشیدی	۱۶۰۰
سیاست، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی	آنتونی گیدنز / منوچهر صبوری	۱۸۰۰
عقل سلیم علم	جیکوب برونوسکی / کامبیز عزیزی	۷۵۰
فرهنگ شرق و غرب (تحلیل تاریخ از دیدگاه روانشناسی)	مرتضی رهبانی	۱۲۵۰
قومیت و قوم‌گرایی در ایران	حمید احمدی	۲۲۰۰
قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام	داود فیرحی	۲۵۰۰
قوم‌شناسی سیاسی	رولان برتون / ناصر فکوهی	۱۶۰۰
کاوش در جامعه‌شناسی روانی	هلن شوشا / دکتر مرتضی کتبی	۱۸۰۰
کشاورزی، فقر و اصلاحات ارضی در ایران	محمد رضا عمید / امین امینی‌نژاد	۱۸۰۰
گفتان و جامعه	حمید عضدانلو	۱۵۰۰
محکومان (مبارزات طبقاتی در شوروی ۱۹۲۰-۱۹۴۱)	شارل بتلهایم / ناصر فکوهی	۲۶۰۰
حاکمان (مبارزات طبقاتی در شوروی ۱۹۲۰-۱۹۴۱)	شارل بتلهایم / ناصر فکوهی	۲۸۰۰
سال‌های گورباچف («انقلاب سوم» یا پرسترویکا)	شارل بتلهایم / ناصر فکوهی	۱۸۰۰
مقدمت جامعه‌شناسی	مارتین البرو / منوچهر صبوری	۱۱۰۰
مقدمه‌ای بر آمار در علوم اجتماعی	نورمن کورتر / حبیب‌الله تیموری	۲۵۰۰
مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی روستایی	جی. بی. چیتامبار / مصطفی ازکیا، احمد حجاران	۱۲۵۰
مکتب فرانکفورت	تام بانامور / حسینعلی نودری	۸۰۰
نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی	لویس کوزر، برنارد روزنبرگ / فرهنگ ارشاد	۳۰۰۰

ادبیات (شعر، داستان، نمایشنامه، درباره ادبیات)

اعتراف	سیدابراهیم نبوی	۶۰۰
اوکتاویو باز (گفت‌وگوهایی با خولیان ریوس)	خولیان ریوس / کاوه میرعباسی	۱۴۰۰
باغ بلور	محسن مخملباف	۷۵۰

نام کتاب	نویسنده / مترجم	قیمت (تومان)
بودن یا نبودن	میر شمس‌الدین ادیب سلطانی	۴۵۰
بیراه	ژوریس کارل اوئیسمانس / کاوه میرعباسی	۱۹۵۰
تهران زیر پاشنه آشیل	رسول حسین‌لی	۷۵۰
داستانهای کوتاه آمریکای لاتین	روبرتو گونالس اچه وریا / عبدالله کوثری	۲۰۰۰
در هزار تو	آلن روب-گری به / مجید اسلامی	۱۲۰۰
دشمنان جامعه سالم	سید ابراهیم نبوی	۶۰۰
دشنه و سیب گمشده	پرویز رحیمی	۱۱۰۰
دیدن و ندیدن (گزیده گفتار و نوشتار ۱۳۷۵ تا ۱۳۸۰)	محسن مخملباف	۳۰۰۰
رؤیای سه‌گانه	احمد پورنجاتی	۱۴۰۰
رمان چیست	محسن سلیمانی	۳۵۰
سلام بر خورشید	محسن مخملباف	۲۵۰
شمال و جنوب (دوره ۵ جلدی)	جان جیکس / احمد صدارتی، یونس شکرخواه	۶۰۰۰
عناصر داستانهای علمی تخیلی	گروه نویسندگان / خیام فولادی تالاری	۷۵۰
قدرتهای بی‌صدا (دوره ۲ جلدی)	گوتتر نولاو / جواد سیداشرف	۱۵۰۰
قصه کوتوله‌ها و درازها	سید ابراهیم نبوی / رضا عابدینی	۳۰۰۰
گفت‌وگو با مرگ	آرتور کوستر / نصرالله دیهیمی، خشایار دیهیمی	۱۸۰۰
مثنوی سلمان و افسال جامی	زهره مهاجری	۸۵
نویسندگان روس	به سرپرستی خشایار دیهیمی	۸۵۰
و نیچه گریه کرد	اروین بالوم / مهشید میرمعزی	۲۹۰۰
یادداشت‌های یک دیوانه	نیکلای گوگول / خشایار دیهیمی	۲۱۰۰
یک جفت چشم آبی	تاماس هاردی / ابراهیم یونسی	۲۹۰۰

هر کس دارای قدرتِ درمان باشد قدرت نابود کردن نیز دارد و هر کس قدرت نیکی کردن به کشور خویش را دارد قدرت به نابودی کشاندن آن را نیز خواهد داشت.

هیچ چیز بیش از دست یازیدن به خشونت ستمگرانه و ناموجه و مکرر، مردم را از شهریار متنفر نمی‌کند. از این رو تمام طرح‌ریزان قدرت، هر اندازه هم که «بی شرم» بوده‌اند منطق خشونت را به کمک نظریه‌ای مناسب با قدرت، و با موقعیت و هدف‌های آن تلطیف کرده‌اند و از این راه تا حد ممکن محدودیتی در قدرت فراهم آورده‌اند که به کاربرد نابهنگام زور نیاز نباشد.

«عدالت بی قدرت، ناتوان است. قدرت بی عدالت، خودکامگی است. با عدالت بی قدرت، معارضه می‌شود زیرا که همیشه شرورانی وجود دارند. قدرت بی عدالت در معرض اتهام است. پس باید عدالت و قدرت را درهم آمیخت.»

اگر قدرت از قلمرو مشروعیت خود تجاوز کند، اگر «پیمان اعتماد» را که متضمن تکالیف خاصی برای حکومت است بشکنند خودکامه خواهد بود. به عبارت دیگر از بین رفتن اعتماد، شرایطی استثنایی به وجود می‌آورد که مانند غلبه قدرت بیگانه، انگیزه سقوط حکومت می‌شود، این جا دیگر حکومت‌ها هستند که پیمان شکنی کرده‌اند و دست به شورش زده‌اند نه ملت‌ها.

۲۲۰۰ تومان

ISBN 964-312-660-9



9 789643 126605



نشرنی