

بهره نخست

## قدرت در بستر تاریخ غرب

تاریخ انسان را باید بر حسب «تاریخ اندیشه انسان» دریافت.  
اگوست کنت



## الف - مقدمه

زمانی که نگارنده برای نگارش این بخش از پژوهش در باب «قدرت» دست به قلم برده یادداشت‌های سالهای نه چندان دور را در این باب ورق زد، ناگهان در پشت یکی از اوراق، که در باب منشاء «دین» از دیدگاه ماتریالیستی بود، به چند سطر کوتاه با خطی معوج برخورد، که سالها پیش در حال سفر در اتوبوسی قدیمی با تکانهای وحشتناکش نگاشته بود:

اگر

دین زاییده ترس است

ترس زاییده قدرت

و قدرت مطلق خداوند است

اگر چه در بند دوم از این کلام باید ترس را واکنشی ناشی از جهل به «قدرت» و یا حتی دانش به «قدرت» دانست، همانگونه که کودک جاهل از تاریکی می‌ترسد و بزرگسال دانا از آتش، و باید گفت «ترس واکنشی است در برابر قدرت»، و اگرچه، چنین آغازی بر فصلی از یک پژوهش علمی غریب به نظر آید، اما با تعریفی که از قدرت در مخیله داشت و سالها پیش اجزای آن را در لوح ذهن فراهم آورده بود، نگارش این چند سطر را برای جلب توجه و تمرکز بیشتر ذهن مخاطبان خویش مناسب ارزیابی نمود.

این در حالی است که مطالعات کنونی نگارنده نیز در باب مفهوم «سیاست»، وی را به این معادله رهنمون کرده که سیاست - به معنای حقیقی آن - در پی آزادی است، یعنی هدف سیاست در جایگاه اصیل آن تأمین آزادی برای شهروندان هر جامعه است، تا در پرتو آن آزادی، هر شهروند، استعدادهای مادی و معنوی خود را بروز داده، تکامل فردی و اجتماعی انسان را جامه عمل پوشاند، و این مستلزم چنین برداشتی است که استقرار «آزادی» نیاز به «قدرت» دارد و از آن بیشتر حفظ و استمرار آن در یوزهی «قدرت» است، تا در پناه آن «نظم و امنیت» را برقرار نماید و

در ظل چنین نظامی، به حفظ و استمرار «آزادی» فعلیت بخشد.

بنابراین اگر در سطح تحلیل کلان، «سیاست» را در دو وجه، یا به قول پروفیسور موریس دوورژه در دو چهره ژانوس، یعنی «سیاست معطوف به کسب حاکمیت و استقرار حکومت» و «سیاست معطوف به حفظ حاکمیت و استمرار حکومت» تقسیم‌بندی نماییم در هر دو شق از این تقسیم‌بندی «قدرت» دارای جایگاهی کلیدی است، چرا که هم برای کسب حکومت و استقرار حاکمیت «قدرت» لازم‌ترین، و هم برای حفظ حکومت و استقرار حاکمیت «قدرت» واجب‌ترین عنصر متصور می‌باشد. بنابراین جوهره سیاست «قدرت» است و هدف سیاست این است که چگونه «قدرت» را به دست گیرد، چگونه آن را اعمال کند و از چه راههایی برای حفظ آن سود جوید.

مفهوم «قدرت» و کار ویژه‌ی عینی آن «حتی» مسوق بر ظهور دولت بوده است. اگر ما به دولت در مقام یک نهاد نظر بیافکنیم که وظیفه‌اش انتظام بخشی - مدیریت کلان جامعه - است. مفهوم قدرت در مقام روح جاری در اندام اجتماع و جامعه سابقه دیرینه‌تری داراست. به عبارت دیگر اگر چه بنیاد قدرت به عنوان یک مفهوم سیاسی، همزاد دولت است، ولی در جوامع طبیعی یا ساده نیز «قدرت» که در ادبیات سیاسی تحت عنوان نوعی از «قدرت» از آن یاد می‌گردد، جایگاه ویژه و گاهی ملموس‌تر دارا بوده است. اساساً جامعه فاقد قدرت متصور نیست، آنچنانکه انسان فاقد روح کالبدی است بی حرکت.

اگر چه «دورکهم» در قبولاندن تمایزی که میان جوامع ساده و پیچیده و همبستگی‌های مکانیکی و اندامواره‌یی (ارگانیک) قائل گشت، چندان موفقیتی حاصل ننمود. ولی، باید فردیناند تونیس<sup>۱</sup> جامعه‌شناس معروف آلمان در اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیست را موفق‌ترین واضع تمایز علمی میان آنچه خود گمیشافت (جمعیت Community) و گزلسافت (جامعه)، خواند معرفی نمود.

پایه اساسی نظریات تونیس بر روابط فیما بین اراده‌های انسانی در گمیشافت

---

1. Ferdinand Tonnies

«جمعیت» و «گزشافت» «جامعه» قرار دارد. به عقیده وی «اراده‌های انسانی در روابط کثیرالجوانبی نسبت به یکدیگر قرار گرفته‌اند. هر رابطه‌ای از این قبیل نوعی عمل یا تأثیر متقابل است تا جایی که یک طرف فعال یاد دهنده است، در حالیکه طرف دیگر غیرفعال است یا حالت گیرنده (دریافت کننده) دارد. این اعمال یا آثار متقابل دارای چنان ماهیتی است که به حفظ یا نابودی اراده یا حیات دیگر گرایش دارد. به عبارت دیگر، اعمال و آثار متقابل مورد اشاره ما یا مثبت یا منفی است.»

تونس در ادامه می‌نویسد: «تحقیق حاضر، بعنوان موضوع بررسی خود تنها روابطی را مورد توجه قرار خواهد داد که متقابلاً مؤکد یکدیگرند. هر رابطه‌ای از این قبیل، معرف وحدت در کثرت یا کثرت در وحدت است. چنین رابطه‌ای تشکیل می‌شود از یاری، امداد و خدماتی که بین طرفهای رابطه به صورت رفت و برگشت انتقال می‌یابند و باید به مثابه تبیینات اراده‌ها و نیروهایشان در نظر گرفته شوند.»

او معتقد است: «گروهی که از طریق این نوع رابطه مثبت شکل می‌گیرد، وقتی به‌عنوان چیزی یا موجودی به تصور درآید که به‌عنوان یک واحد، در دو جهت درونی و برونی عمل می‌کند، یک پیوستگی<sup>1</sup> نامیده می‌شود، و اما خود رابطه و همچنین پیوستگی ناشی از آن، یا به‌عنوان زندگی واقعی و اندامواره به تصور در می‌آید و این خصلت اساسی گمیشافت (جمعیت) است، و یا به‌عنوان ساختاری تحلیلی و مکانیکی که در این صورت مفهوم گزشافت مورد نظر می‌باشد.» ...

... هر نوع «با هم زیستن» که مبتنی بر نزدیکی وافر، خصوصی و اختصاصی باشد، آن طور که برای ما قابل کشف و درک است - چیزی است که آن را زندگی در گمیشافت (جمعیت) می‌دانیم، گزشافت (جامعه) زندگی عمومی است - همان چیزی است که اسمش را دنیا گذاشته‌ایم ...

... گمیشافت (جمعیت) قدیم است، (در حالیکه) گزشافت (جامعه) چه بعنوان یک

اسم و چه بعنوان یک پدیده، جدید است ... نظریه گمیشافت از فرض قائل شدن به وحدت کامل اراده‌های انسانی که بعنوان شرط اصلی یا طبیعی، به رغم جداییهای بالفعل، پابرجا می‌ماند آغاز می‌شود. این شرط طبیعی به سبب وابستگی به ماهیت رابطه فیما بین افرادی که دارای شرایط متفاوت هستند، به صورتهای بسیار متنوعی یافت می‌شود. ریشه آشنای این شرط طبیعی همان تجانسی است که از بدو تولد، و از طریق آن در حیات گیاهی وجود دارد و همین وضع در مورد این واقعیت غیرمشترک است که اراده‌های انسانی، تا جایی که هر کدام از تک‌تک آنها با پیکر فیزیکی معینی رابطه دارد، از طریق والدین و اسلاف، و بوسیله جنس، به یکدیگر مربوطند و (مرتبط باقی می‌مانند) و یا بر حسب ضرورت، چنین پیوندی پیدا می‌کنند، این روابط نزدیک و متداخل بعنوان تأکیدی مستقیم و متقابل، در حادترین شکل خود بوسیله سه نوع از روابط معرفی می‌شود، از این قرار (۱) رابطه مادر و فرزند، (۲) رابطه شوهر و زن به معنای طبیعی یا به مفهوم زیست‌شناسانه عام آن (۳) رابطه میان برادران و خواهران، یعنی دستکم، رابطه فیما بین کسانی که یکدیگر را بعنوان اولاد و اعقاب مادر واحدی می‌شناسند. اگر بتوان در روابط افراد خویشاوند، چنین گمیشافت یا گرایش و نیروی حاصل از آن را که در اراده‌های فردی ریشه دارد به تصور درآورد، در این صورت لازم است به سه نوع روابط فوق که نیرومندترین انواع روابطند و بیشترین توانایی را برای رشد کردن دارند، اهمیت خاص داده شود.

بسیاری از روابط دیگر که «خودمانی» بودنشان کمتر است به انواع اساسی و آشنای روابطی که بر شمردیم، مربوط می‌شود، این روابط اخیر، وحدت و کمال خود را در مناسبات فیما بین پدر و فرزندان پیدا می‌کنند. وجود مبنایی ارگانیک که موجود ذی‌شعور را با اخلاف تنی خود مربوط می‌کند، این مناسبات را در مهمترین جنبه آنها به نخستین نوع روابطی که ذکر کردیم (نوع الف) شبیه می‌گرداند و فرقی که با آن دارد این است که جزء غریزی مناسبات یاد شده تا حدود زیادی ضعیف‌تر است. بدین ترتیب به رابطه شوهر و زن شباهت بیشتری دارد و بنابراین با سهولت بیشتری می‌تواند بعنوان رابطه‌ای صرفاً تحمیلی تلقی شود. ولی در حالیکه دل‌بستگی شوهر (بیشتر از نظر دوام و نه از نظر شدت) نازلتر از دل‌بستگی مادر است. عشق یک پدر با عشق

## قدرت در بستر تاریخ غرب / ۷

و علاقه مادر در جهت عکس آنچه گفتیم تفاوت دارد. بنابراین «محبت پدری» شبیه به محبت میان برادران و خواهران است، اما برخلاف مقوله اخیر، از طریق نوعی نابرابری طبیعی، خصوصاً از نقطه نظر سن و قدرت ذهنی تعیین می‌یابد.

فردیناند تونیس می‌نویسد: «با این حساب، مفهوم قدرت در بطن گمیشافت، به وجه اکمل بوسیله مختصات پدری یا پدرسالاری معرفی می‌شود. معهذاً، قدرت، به این معنا، متضمن تصرف و استعمال آن به نفع صاحب قدرت نیست، معنای آن، پرورش و تعلیم، بعنوان تحقق اصل تولید مثل و برومند کردن نسل جوان، یعنی دادن سهمی از کمال زندگی و تجارب شخص به فرزندان است که تدریجاً رشد خواهند کرد، تا این خصائل و استعدادها را متقابلاً ارائه دهند و از این رهگذر مناسباتی واقعاً متقابل را برقرار گردانند، از این نقطه نظر، نخستین فرزند پسر دارای ارجحیتی طبیعی است - او از همه کس به پدر نزدیکتر است و اشغال‌کننده جایی است که از طرف پدر سالخورده رها شده است. بنابراین قدرت کامل پدر، دست کم بطور ضمنی از همان لحظه تولد به نخستین پسری که از پشت او به دنیا آمده است، انتقال می‌یابد. بدین ترتیب، تصور نوعی نیروی حیاتی که دائماً تجدید می‌شود، تبیین خود را در جانشینی پیوسته پدران و پسران پیدا می‌کند. می‌دانیم که این قاعده موروثی قاعده اصلی نیست. پیداست که نظام مدارسالاری و فرمانروایی برادر از جانب مادر، بر سیستم پدرسالاری سبقت زمانی داشته است و حتی اگر جانشینی جنبی یا کلاله‌ای (یعنی تعیین جانشین یک «رئیس یا سرکرده» از طریق انتخاب یکی از ورثه ذکور او که در ایرلند قدیم مرسوم بوده است) سبقتی بر نخست زادگی یا ارشدیت دارد، این سبقت تنها بر رابطه با نسل سابق استوار است. برادری که جانشین برادر دیگر می‌شود، حق جانشینی خود را نه از برادر، بلکه از پدری که برای هر دوی آنها مشترک است اخذ می‌کند.»

اما تونیس، این نمونه (یا جلوه) از قدرت را تنها در گمیشافت نمایان دیده و دیدگاه او در باره (قدرت در گزلفاشت) با دیدگاه او در باره (قدرت در گمیشافت) دارای تفاوت معنا می‌باشد. «نظریه گزلفاشت در باره ساختمان مصنوعی حاصل جمعی از موجودات آشنایی که شباهتی

تصنعی به گمیشافت دارند، بحث می‌کند. به هر حال در گمیشافت افراد علیرغم عوامل متحدکننده اساساً جدا از یکدیگر هستند. در گزلفاشافت برخلاف گمیشافت هیچ عملی را نمی‌یابیم که بتواند از وحدتی فی‌نفسه جبری و ضروری، سرچشمه گرفته باشد، بنابراین هیچ عملی وجود ندارد که تا جایی که به انجام گرفتنش بوسیله فرد مربوط می‌شود به نیات کسانی که با وی دارای وحدتند صورت پذیرد. در گزلفاشافت چنین امکانی وجود ندارد. برعکس در اینجا هر کس برای خود زندگی می‌کند. حسابی جدا از دیگران دارد و شرایطی در کار است که از وجود کشمکش بین او و همه‌انهای دیگر حکایت می‌کند. عرصه‌های فعالیت و قدرت افراد به طرز فاحشی تفکیک شده، بطوریکه هر کس از تماس دیگری با عرصه خاص خودش جلوگیری و از پذیرفتن دیگران در این عرصه خودداری می‌نماید، به عبارت دیگر نقض حریم عرصه از ناحیه دیگران به چشم اعمال خصمانه نگریسته می‌شود، یک چنین رفتاری منفی در قبال یکدیگر بصورت روابط عادی و دائماً مؤثر افراد قدرت زده در می‌یابد.

همچنین در باب مسبوق بودن مفهوم «قدرت» بر «نهاد دولت و حاکمیت»، می‌توان به تمایزی که پرفسور موریس دوورژه در مبحث (دو چهره ژانوس) در بررسی معنای علم سیاست در عرصه آنچه خود - کشور و جوامع دیگر - می‌نامد - نیز اشاراتی تلویحی را باز یافت. پرفسور دوورژه، بحث خویش را با آرایشی کلامی آغاز و سعی بر آن دارد که در ذیل این آرایش، اذهان خوانندگان را از تار و پودهای کاذب در باب مفهوم «سیاست» پیرایش دهد و در تحلیل نهایی جوهره سیاست یعنی «قدرت» را در یک تحلیل عریان نماید او می‌نویسد: «فرهنگ لیتره به سال ۱۸۷۰، سیاست را چنین تعریف می‌کند: «علم حکومت بر کشورها» فرهنگ رو بر به سال ۱۹۶۲، در همین مورد می‌گوید: «فن و عمل حکومت بر جوامع انسانی» سنجش این دو تعریف که در فاصله یک قرن داده شده‌اند، جالب است. هر دو، حکومت را موضوع سیاست قرار داده‌اند. ولی امروزه حکومت بر سایر جوامع انسانی را با حکومت بر کشورها نزدیک می‌شمارند. به این ترتیب اصطلاح «حکومت» در همه جماعات، قدرت سازمان یافته و سازمانهای فرمان دهنده و اجبار کننده را نشان می‌دهد.

متخصصان در این مورد بحثها می‌کنند. پاره‌ای از آنان هنوز هم سیاست را علم‌کشورداری می‌دانند و غرض ایشان از کشور، قدرت سازمان یافته در چهارچوب اجتماع ملی است، ولی بیشتر آنان، سیاست را علم قدرت سازمان یافته در کلیه جماعات می‌بینند.»

با اندک تعمقی در گفتمان پرفسور دوورژه فرانسوی در باب معنای علم سیاست در نزد اکثر علمای علم سیاست - یعنی علم قدرت سازمان یافته در کلیه جماعات - درمی‌یابیم که مسبوق بودن مفهوم «جمعیت» بر «جامعه» و «اجتماع قبیله‌ای» یا «جامعه قبیله‌ای» بر «جامعه ملی» یا «کشور» نشان دهنده سبقت مفهوم «قدرت» بر «مفهوم» «دولت» است.

### ب- قدرت از دیدگاه نخبگان عصر باستان

در مقدمه بر این نکته تأکید کردیم که مفهوم قدرت و کارکرد آن حتی بر ظهور دولت مسبوق بوده است؛ و در مقام روح جاری در اندام اجتماع سابقه‌ای دیرینه دارد. گفتمان فردیناند تونیس مبنی بر تقدّم مفهوم «قدرت قربت‌مدارانه» در گمیشافت - جمعیت - بر «قدرت ستیزه‌جویانه» در گزلفافت به دلیل تقدم زمانی تشکیل گمیشافت بر گزلفافت مؤید این نظریه است. در فلسفه اسلامی تقسیم حکمت عملی به تدبیر منزل و سیاست مدن نیز حاکی از همین سبقت می‌باشد. لذا، در این فصل با توجه به چنین سبقتی در خمیرمایه مبحث «قدرت در بستر تاریخ غرب» بعنوان پیش‌درآمدی تاریخی بر تحلیل فلسفی و جامعه‌شناختی مفهوم قدرت و تفلسف همه‌جانبه در معنای آن جهت ارائه تعریفی حتی‌الامکان جامع و مانع براین مفهوم غنی، در مقام هدف اصلی رساله حاضر به بررسی دیدگاه‌های مختلف در باب این مفهوم در چهار مقطع تاریخی دوران باستان، قرون وسطی، عصر رنسانس و عصر جدید می‌پردازد:

در جامعه غربی مبادی تقسیم‌بندی تاریخی موجد حوادثی است که مجموعه نهادهای اجتماعی را دچار تغییر و تحول کرده است. مورخین و فلاسفه تاریخ هنگامیکه به تقسیم‌بندی دورانهای تاریخ اروپا اقدام می‌ورزند، هزاره قبل از میلاد مسیح را مبنای عهد باستان می‌گذارند. در این سالها تاریخ دولت برده‌داری یونان شکل گرفته است و بالتبع نیز موجد تغییر و تحولاتی

در ساختار اجتماعی یونان باستان گشته است. در این دوران از هومروس در مقام اولین تبیین‌کننده اندیشه یونان باستان در باره جهان و منشأ آن یاد آورده‌اند. در یکی از ابیات مشهور وی می‌توان تعبیر، هدایت پدرسالانه، را در معنای قدرت، استنتاج نمود، هومر می‌سراید:

چون دو مرد همراه یکدیگر باشند یکی پیش‌بینتر از دیگری است

بدین ترتیب، در نظرگاه هومر، قدرت قائم به وجود جمعیت است و جمعیتی شامل دو نفر را نقطه آغاز ظهور قدرت و شرط کافی برای بروز آن می‌داند، این گرایش و تأکید بر وجود دو مرد در مقام کوچکترین هسته حیات جمعی نشان‌دهنده تأکید تلویحی بر وجود قدرت در هر گونه رابطه انسانی است. ثانیاً استفاده از واژه «پیش‌بین‌تر» متضمن معنای هدایت و راهبری برای قدرت است که در بطن خود معنای، «هدایت پدرسالارانه» برای قدرت را در خود نهفته داشته، نشان‌دهنده تأثیر شرایط عینی جامعه یونان بر برداشت‌های ذهنی سراینده اودیسه بوده است. آلبرماله می‌نویسد: منظومه هومر اگر نتواند چیزی از تاریخ یونان قدیم بیاموزد، عادات و اخلاق و مدنیت آن را روشن می‌سازد.<sup>(۵)</sup>

«هزیود» زبان گویای کشاورزان است. منظومه «روزها و کارهای» وی را نمودار زندگی روستاییان و کشاورزان سده هشتم پیش از میلاد یعنی اکثریت جامعه یونانی آن دوران دانسته‌اند. در اندیشه هزیود، «قدرت» از حوزه «فرمانروایان» جدا و به حوزه (فرمانبران کوشا) انتقال می‌یابد و در کار و کوشش تک‌تک افراد جامعه برای رسیدن به شکوفایی و تکامل تجلی پیدا می‌کند. از این رو نگاه هزیود به «قدرت» به نگرش کارل مارکس زبان گویای کارگران نزدیک است. هزیود در نگاهی دیگر به این مفهوم، به آن صورتی ماوراء انسانی و اسطوره‌ای می‌بخشد و نه تنها از طبقه فرمانبران کوشا خارج بلکه از میان فرمانروایان نیز برون آورده و در جایگاه خدایان قرار داده است. کار ویژه اساسی این مفهوم به اطاعت آوردن اندیشه و اراده هوشمندانه خدایان و آدمیان است که در وجود «اروس» تجلی می‌یابد. او در «ثئوگونیا» اروس را در مقام مظهر عشق و مهر، مسخر کننده دلهای آدمیان و خدایان و پیوند دهنده آنان و گرایش دهنده چیزهای پراکنده بسوی

یکدیگر، معرفی می‌نماید. در این قطعه می‌خوانیم: «اروس<sup>۱</sup> آن زیباترین در میان خدایان مرگ ناپذیر، سست‌کننده اندام‌ها که در سینه‌های همه خدایان و آدمیان به یکسان اندیشه و اراده هوشمندانه را مطیع می‌کند.»

اگر به جای «اروس» مفهوم «قدرت» را جایگزین نمایم تعبیر هزیود به تعریفی که ماکس وبر از قدرت ارائه می‌دهد بسیار نزدیک است؛ آنجایی که وی می‌گوید: قدرت کنترل یا سلطه بر اراده و افکار دیگران است. «اروس» دارای دو ویژگی اساسی است، این دو ویژگی عبارتند از فناپذیری و عدالت که وجه نخست بین او و دیگر خدایان مشترک و وجه دوم مختص اروس است، همین دو ویژگی متمایز کننده قدرت اروسی، از قدرت فرمانبرداران کوشاست.

اگر به دلیل جلوگیری از اطاله کلام از بررسی آیین‌های اورفئوسی و دیونوسی و استنتاج معنای قدرت در نظر این دو آیین بگذریم.<sup>(۶)</sup> در بستر تاریخ فلسفه غرب به «حکمای سبعة» یا «خردمندان هفتگانه» می‌رسیم. دغدغه خاطر «حکمای سبعة» یا «خردمندان هفتگانه» اصل نخستین یا آرخه<sup>۲</sup> بود که بنیان جهان‌شناسی و بالتبع جهان‌بینی آنها را مستحکم می‌ساخت؛ با این تفاوت که حکمای سبعة در شناخت جهان هستی برخلاف اورفئوسی‌ان از راه مشاهده و تفکر و واقع‌بینی به کوشش پرداختند. تمامی این حکما جوهر عالم را در یکی از عناصر مادی مانند آب یا هوا سراغ می‌گرفتند؛ اما در اصل، حقیقت این جوهر را ماده‌ای زنده و جاندار می‌شماردند، نه ماده‌ای بیجان و بی‌جنبش طالس معتقد به وجود نیروهای نادیدنی در همه اشیاء بوده است که آن سوی سکوت و سکوت آنها سرچشمه جنبش، تپش و زندگی آنهاست. برای طالس این نیروی نهفته در چیزها نیز محرک درونی آنهاست و اشیاء چنانند که گویی روح دارند یا پراز خدایانند.<sup>(۷)</sup>

«آپیرون» یا ماده نامحدود، ازلی، جاودان و زوال‌ناپذیر که همه چیزها از آن پدید آمده و بار دیگر به آن باز می‌گردد همان اصل نخستین است که «انکسیماندروس» به آن اعتقاد دارد. آناکسیمنس هوارا به عنوان اصل نخستین می‌خواند؛ وی نیز هوارا با روح مترادف دانسته است.

1. Eros

2. arxe

او می‌گوید: «همانگونه که روح ما، که هواست، تن را مسلطانه به هم نگه می‌دارد، به همان سان: نفس و هوا نیز نظام جهانی - کسموس - را دربرمی‌گیرد.»<sup>(۸)</sup>

از کنسوفانس در مقام مارتین لوتر تفکر یونان قبل از سقراط یاد آورده‌اند. اگر در دیدگاه فلاسفه ملطی، اصل نخستین و سرچشمه همه هستنده‌ها و پدیده‌ها، یکی بیشتر نبود؛ خواه این واحد متعین و محسوس باشد، خواه نامعین و نامحدود در دیدگاه کنسوفانس این واحد متعین و محسوس یا نامعین و نامحدود، جانشین آرچه یا اصل نخستین می‌گردد و آن را خدا می‌نامد. او می‌گوید خدا یکی و در میان خدایان و آدمیان بزرگترین است.

به سهولت می‌توان دریافت که در آیین حکمای ملطی نیز بیان صریحی در باب مفهوم «قدرت» وجود ندارد، اما بی‌تردید تمامی آنها قدرت را در وجود آرچه یا «اصل نخستین» که کنسوفانس آن را واحد نامید؛ جستجوگر بوده‌اند؛ واحدی که خدا (رتئوس) است و یکی بیش نیست ... هیچ شباهتی نه جسماً و نه معنأً به موجودات فانی ندارد... با همه وجودش می‌بیند و با همه وجودش می‌شنود؛ و بی‌تردید با همه وجودش در کار ساخت جهان و اداره آن در کار است. چنین برداشتی را می‌توان به برداشت هزیود از مفهوم اروس نزدیک دانست.

تعالیم فیثاغورث نیز بر این پایه قرار داشته که روح به گوهر، ایزدی و جاودان است، طبیعت بشر دوگانه است: جسم میراست، ولی روح که بیش از حلول در جسم وجود داشته، نامیراست. روح از راه کیفر، در کالبد به زندان است و تن برای آن چون گور است و در آن دم که مرگش خوانند، چون از تن آزاد می‌شود ناگزیر به کالبدی دیگر در می‌آید.<sup>(۹)</sup>

فیثاغورث زندگی را به جشنی همگانی همانند می‌کرد که گروهی به آنجا برای رقابت و بدست آوردن جایزه می‌روند و گروهی نیز برای داد و ستد، اما بهترین آنان تماشاگرانند. به همین سان در زندگی نیز، مردمانی برده‌منش زاییده می‌شوند که به دنبال شکار شهرت و سود می‌روند، اما فیلسوفان در جستجوی حقیقت‌اند. به عقیده وی اگر بخواهیم بر گوهر راستین روح انسانی و توانایی آن، معرفت یابیم، نباید آن را صرفاً بصورتی که در موجودات جزئیه دارد در نظر آوریم، بلکه باید در روح حاکم بر سراسر کائنات نیز تأمل کنیم، چه جهان روح و حیات دارد و وجود

روح در نظام شگفت‌انگیزی که بر اشیاء حاکم است برمی‌گردد.

فلسفه برای فیثاغورث همانگونه که افلاطون می‌گوید، یک شیوه زندگی است، یک زندگی که هدف آن پاک کردن روح و پالایش آن از آلودگیهاست، چنین روش زندگی همان دانش است. دانش نیز بنوبه خود باید آدمی را از اسارت پلیدیها و ناپاکیهای فکری و روحی نجات دهد، به وی آرامش بخشد و او را از نگرانیها و هراسهای مرگ، آزاد کند. بدین سان فیثاغورث پژوهش علمی و کاوش فلسفی را از هدفهای سودجویانه و ناپایدار آزاد کرد و به دانش ارزشی اصیل، معنوی و انسانی بخشید و آن را وسیله‌ای برای پرورش روح و تکامل قرار داد.

اگر از نظریات فیثاغورث در باب عدد، هندسه، موسیقی و به کلی نقش ریاضیات در فلسفه وی بگذریم، می‌توان گفت که وی نیز قدرت را در دو شکل متصور می‌داند، نخست قدرت ناشی از «روح حاکم بر سراسر کائنات» که در نظام شگفت‌انگیز و هماهنگی حیرت‌آور اجزاء طبیعت تجلی دارد و دیگری قدرت ناشی از دانش و حکمت که هدف آن پاک کردن روح و پالایش از آلودگیهاست و وسیله‌ای است برای پرورش روح و تکامل آدمی برای رسیدن به سعادت ابدی که در خور طبیعت ایزدی اوست.

سه عنصر اساسی فلسفه هراکلیت که دارای وجوهی از استدلالهای مفید به عرصه سیاست هستند عبارتند از: نخست، دگرگونی و تحول پایدار که در این کلام وی نمود آشکار دارد: «ما نمی‌توانیم دوبار در یک رودخانه شنا کنیم، زیرا که مدام آبهای تازه روی ماجریان می‌یابد.» دوم تضاد معطوف به وحدت که می‌گوید: «مردم نمی‌دانند که آنچه در حال تغییر است چگونه با خود توافق دارد. این توافق و هماهنگی دو کشش متضاد است. مانند هماهنگی کشش‌های کمان و زه و در نهایت وحدت معطوف به عدل، او در پاسخ انکسیندروس که گفته بود: «اشیاء با یکدیگر در جدالند و از این جدال بیعدالتیها بر می‌خیزد و اشیاء مسبب آنها هستند» چنین پاسخ داد: «نبرد ناموس کائنات است و نه همان موجد بیعدالتی نیست بلکه خود عین عدل است.»

در تمامی بخش‌های اندیشه‌ورزی هراکلیت، اعتقاد وی بر سه بنیان دگرگونی، تضاد و عدل نهفته است، که ما از آنها تحت عنوانهای، تحول و دگرگونی پایدار، اصل تضاد معطوف به

وحدت، و وحدت معطوف به عدل یاد آوردیم. بنابراین اگر بخواهیم قدرت در دیدگاه وی را در نظر گاهی قریب با اندیشه خویش و یا ادله عقلانی بررسی نماییم باید به این سؤال پاسخ دهیم که آیا در این پروسه مملو از دگرگونی و پیچیدگی، کثرت و وحدت، ناسازگاری و هماهنگی، و ظلم و عدل آیا حرکت بر تضاد مقدم است یا تضاد بر حرکت؟ به عبارت دیگر آیا حرکت معلولی از تضاد است؛ یا تضاد معلول حرکت می‌باشد؟ در پاسخ به این سؤال باید اذعان نمود که در فلسفه هراکلیت علت غایی هر پدیده‌ای «دگرگونی» است؛ و چون «حرکت» علت اولیه است؛ شرط اصلی «وقوع» و ادامه حیات است؛ بنابراین باید «قدرت» را در جایگاه «حرکت» به نظاره نشست.

سقراط نیز در باب مفهوم قدرت، هیچ بیان صریحی ندارد؛ اما با تعمق در آثار منسوب به وی، می‌توان به استنتاج پرداخت و جایگاه این مفهوم را در اندیشه وی باز یافت. ویل دورانت از وی، به عنوان «خرمگس» یاد آورده است و این لقب بدان جهت به او نسبت داده شده که در آراء و عقاید مردمان به کاوش می‌پرداخت. با پرسش و استفسار آنان را می‌آزرد و به سخن گفتن می‌آورد، جوابهای دقیق و نظرات نامتناقض طلب می‌کرد و بدین سبب، خود را برای کسانی که توانایی تفکر درست و روشن نداشتند، مایه وحشت ساخته بود. سقراط می‌خواست که در دوزخ هم خرمگس معرکه باشد و در آنجا نیز معلوم کند که «چه کسی حکیم است و چه کس از حکمت به دور و حکیم ناست.» (۱۰)

هسته اصلی تفکر این ژرف‌اندیش خردگرا را می‌توان در همین نکته دریافت که او همواره خود را عاشقی می‌دانست سرسپرده در راه معشوقه دانایی و خود را فیلسوف یعنی دوستدار دانایی دانست و سر در راه این معشوقه به کمال زیبا نهاد و با نوشیدن جام شوکران خود را قربانی راه خرد نمود. به همین دلیل فلسفه در نظر سقراط نه خداشناسی بود نه ماوراء الطبیعه، و نه تحقیق در طبیعت. او فقط علم اخلاق و سیاست را فلسفه می‌دانست و منطق را نیز مقدمه و وسیله آن می‌شمرد. به عقیده سقراط هیچ چیز چون دانش و معرفت سودمند نیست. دانش عالیترین فضیلت است، و جهل رذیلت محض - گرچه در اینجا «فضیلت»، به معنی برتری و علو

است، نه پاکی و تقوا - بدون دانش شایسته، عمل درست میسر نیست و با دانش کامل، مردم جز کار درست هیچ نتوانند کرد. کسی به کاری که بداند خطاست دست نخواهد زد - یعنی کار خطا با عقل سازگار نیست و زیانش به خطاکار می‌رسد - عالیترین خیر سعادت است و بهترین وسیله درک سعادت دانش و ذكاء.

با این اوصاف باید از دانش به عنوان مصداق اکمل «قدرت» در دیدگاه این فیلسوف فرزانه یاد آوریم که هم عالیترین هدف انسانها است «دانش عالیترین فضیلت است» و هم عالیترین وسیله رسیدن به «سعادت» که «عالیترین خیر است و بهترین وسیله درک سعادت، دانش و ذكاء». بدین ترتیب قدرت در معنای دانش و معرفت و «دانش» در محدوده اخلاق و سیاست، در دیدگاه سقراط حکیم، هم وسیله است چون بدون دانش شایسته، عمل درست میسر نیست و هدف است چون عالیترین فضیلت است، زیرا که سعادت بدون دانش، درک یافتنی نیست و شاید از همه مهم‌تر آنکه منبع همیشه فیاض، پویا و در حال تکامل برای قدرت است. بدین گونه برای اولین بار رابطه علم و قدرت توسط سقراط حکیم بیان گردید، آنهم به شکلی که در این ارتباط علم و قدرت نه تنها در یک جایگاه بلکه در یک معنا و منظور به کار رفته است؛ و به میزانی با یکدیگر تلفیق شده، که جدا نمودن و منفک کردن آنها از یکدیگر کاری سخت و ثقیل است.<sup>(۱۱)</sup>

تأثیر چنین اندیشه‌ای را می‌توان در فلسفه افلاطون حکیم نیز باز یافت. او که برترین و پرآوازه‌ترین شاگرد سقراط است، علم به عالم مثل یعنی حقایق ازلی، ابدی و لامتغیر را شرط اصلی برای رسیدن به جایگاه رفیع حکمت و فلسفه می‌داند و فیلسوف کسی است که دارای قدرت کامل است و هموست که باید بر جامعه مدنی حاکم شود.

آنجا که افلاطون در بحث از حاکمیت فیلسوفان، به مکانیسم فعلیت بخشیدن به اعتقاد خویش به «حکومت فیلسوفان» اشاره دارد، می‌توان تقسیم‌بندی دیگری از «قدرت» استنتاج نمود. افلاطون پس از تأکید بر اینکه فیلسوف کسی است که «مثل» را فهمیده باشد. به زبان شایسته‌تر به مکانیسم حاکمیت «فلسفه» و «علم و حکمت» پرداخته بر این اعتقاد است که

حاکمیت به دو نحو به فیلسوفان می‌رسد، نخست اینکه فیلسوفان پادشاه شوند و دوّم آنکه پادشاهان فلسفه بیاموزند. به اعتراف افلاطون راه نخست محال می‌نماید، زیرا جامعه فاسد است و در چنین جامعه‌ای فیلسوفان به آن اندازه در میان مردم قدرت و نفوذ ندارند که به حکومت برسند، اما راه دوّم امکان‌پذیر و سهل‌الوصول‌تر است و آن این است که پادشاه یعنی کسی که از پیش به حکومت رسیده است به دلیل استعداد ذاتی یا از فیض همنشینی با فرزندان، خود فیلسوف شده است. لذا باید در بطن این مکانیسم دو نوع قدرت زمینی را تشخیص داد. نخست قدرت فیلسوفان غیرحاکم با کار ویژه تربیتی در مقام مشاور پادشاهان که بالقوه است و دیگری قدرت پادشاهان حاکم بدون پشتوانه علمی، ناقص و غیرمطلوب، که بالتبع اولی در نظر افلاطون به علّت ارتباط با عالم مثال و به علّت معرفت فلاسفه از آن عالم حقایق پابرجا، بر دوّمی رجحان دارد. در حالیکه قدرت پادشاهی که فاسد است، تنها با ارتباط با قدرت فلاسفه در مقام حلقه واسطه این قدرت با عالم مثل، امید بهروزی و سعادت دارد. از سوی دیگر، در لایه‌ای ژرف‌تر از این بحث زمانیکه افلاطون فلاسفه را فاقد قدرت و نفوذ برای رسیدن به حاکمیت معرفی می‌کند، می‌توان از قدرت مادی یا نوعی قدرت با شکوه تحت عناوین نفوذ، اقتدار و شوکت نام آورد، که بر جایگاه سستی و توان مادی پادشاهان در جوامع مدنی مختلف تکیه دارد، در بحث مذکور نیم نگاه افلاطون به قدرت افکار عمومی را نیز نباید نادیده گرفت، چرا که این حکیم عدم توجّه «مردم» را به فلاسفه حایل و سد رسیدن آنها به حاکمیت می‌داند و دلیل همرنگی آنها با جماعت یا انزوایی آنها از مردم و اجتماع برمی‌شمارد.

«ویل دورانت» از ارسطو در مقام یک دانشمند یاد می‌آورد و این بیشتر به دلیل سبک علمی‌تر و منسجم‌تر وی در «شناخت» می‌باشد. و از یک سوی پایه‌گذار منطق و از سوی دیگر از اولین کسانی است که حواس را بعنوان تنها منبع هر دانش قبول می‌کند.

مایکل. ب. فاستر «سیاست» ارسطو را اثری در باب تجربه و حکمت عملی می‌داند. بدین گونه ارسطو را باید اولین متفکری دانست که سیاست را از علوم نظری جدا کرد و شاخه‌ای جداگانه برای آن در فلسفه عملی در نظر گرفت. ارسطو برخلاف استاد خویش بر این امر معتقد

نبود که صفت مهم و ضروری برای سیاستمدار «دانش فلسفه» است بلکه بر این اعتقاد بود که داشتن تجربه و حکمت عملی لازمه حکومت است. ارسطو به تقسیم‌بندی حکومت‌ها می‌پردازد و بر این اعتقاد است که اگر هیأت حاکمه نفع عموم را بر نفع خود ترجیح دهد، هر نوع حکومتی خوب است و عکس آن اگر باشد هر نوع حکومتی بد است. او در کتاب هفتم از رساله سیاست تأکید دارد، پیش از ساختن بهترین حکومت‌ها، باید دانست که دلپذیرترین نوع زندگی برای حکومت‌ها و مردمان کدامست. «شادی راستین از دانش و هوش بر می‌خیزد و نه از خواسته و دارایی»، و از همین جاست که ارسطو وارد مبحث قدرت می‌شود و با تفکیک دانش و هوش از یکسو و دارایی از سوی دیگر به شکل تلویحی به منابع قدرت اشاره داشته و در تحلیل‌هایی ضمن آنکه دارا بودن ابزارهای مادی را نیز برای بهتر زیستن ضروری می‌داند، بر رجحان و برتری دانش و هوش بر دارایی تأکید می‌نماید و از این جهت به اعتقاد اسلاف خود یعنی سقراط و افلاطون نزدیک می‌گردد. او در کتاب نخست رساله مذکور نیز گفته بود «... باید پیوندی میان یک فرمانروای طبیعی و اتباع وی برای حفاظت و تأمین بقای هر دو به‌وجود آید، زیرا کسی که می‌تواند با استفاده از نیروی فکرش حوادث و اتفاقات را پیش‌بینی کند، به حکم طبیعت برای این خلق شده است که سرور و خدایگان باشد و آن کسی که با استفاده از نیروهای جسمانی‌اش به آن گونه پیش‌بینی‌ها جامه عمل می‌پوشاند تابع فرمانرواست و به حکم طبیعت بنده خلق شده است.»<sup>(۱۲)</sup> بدین صورت ارسطو در این جمله نیز دو منبع (ذهنی) و (جسمی) برای قدرت قائل است که اولی زاییده فرمانروایی و دوّمی (توان و نیروی) فرمانبری است.

ارسطو خطاب به کسانی که فضیلت را در زندگی از هر چیز دیگر برتر می‌دانند و در این باب همداستانند اما در باره چگونگی بکار بردن آن متفق نیستند، می‌نویسد: «جمعی اشتغال به مناصب دولتی را نمی‌پسندند و زندگی سیاسی را خوش ندارند، به گمان اینان زندگی مرد آزاده از زندگی مرد سیاسی و سعادت آدمی در برکناری از کارهای سیاسی است. جمعی دیگر زندگی سیاسی را برتر می‌نهند زیرا به عقیده ایشان محال است که بیکارگان درست زیست کنند و درست زیستن عین سعادت است. در برابر این دو قول باید بگوییم که هر دو گروه از یک نظر حق دارند و

از نظر دیگر راه به خطا می‌برند. گروه نخست درست می‌گویند که آزادگی از فرمانروایی (و اشتغال به مناصب سیاسی) بهتر است، زیرا حکومت بر بنده‌ایی که فقط به عنوان بنده کار می‌کند و گماشتن او به کارهای پست چندان ارج و فضیلتی ندارد. ولی نباید پنداشت که هر نوع حکومت از مقوله حکومت بر بنده است. حکومت بر آزادگان با حکومت بر بندگان به همان اندازه فرق دارد که آزادگی با بندگی... ترجیح بیکارگی بر کار و کوشش نیز خطاست، زیرا سعادت حالتی از فعالیت است و کارهای مردان دادگر و میانه‌رو از نیکی و فضیلت مایه فراوان دارد.

از آنچه گفته شد، شاید پنداشته شود که برترین فضیلت «قدرت» است زیرا آدمی به یاری آن بر اجرای بخش اعظم بهترین و ارجمندترین کارها توانا می‌شود و از این رو کسی که قدرت فرمانروایی دارد نباید آن را به همسایگان خود واگذارد، بلکه برعکس باید قدرت همسایگان خود را نیز از آنان بازگیرد، پدر برای فرزند نباید اندیشه و پروایی داشته باشد و همچنین فرزند برای پدر، و دوست برای دوست و در اجرای این (اصل) که بهترین چیزها فقط مطلوبترین آنها و هیچ چیز از این بهتر نیست که آدمی درست زیست کند؛ هیچگاه نباید از حال دیگری اندیشه کرد. اگر کسانی که زندگی را به غارت و آدمکشی می‌گذرانند به مطلوب‌ترین مواهب دست می‌یافتند، شاید این استنتاج درست می‌بود، ولی چنین فرضی ممتنع و چنین سخنی سخیف است. هیچ کاری نمی‌تواند خوب و پراج باشد مگر آنکه گذارنده آن به همان اندازه از دیگران برتر باشد که شوی از زن و پدر از فرزند و خدایگان از بنده: نتیجه این سخن آن است که آنکس که به حق دیگری تجاوز کند هیچگاه نمی‌تواند بعداً کاری انجام دهد که بزه او را جبران کند. مردم همانندند و برابر و باید از مناصب و افتخارات بهره برابر داشته باشند. نابرابری و امتیاز میان مردمی که همانند و برابر یکدیگرند، برخلاف (ناموس) طبیعت است و آنچه برخلاف ناموس طبیعت باشد، خوب و درست نتواند بود؛ با این وصف اگر کسی در فضایل برتر از دیگران باشد و این برتری را با کارهای نمایان ثابت کند، اطاعت از او پسندیده و رواست ولی داشتن فضیلت کافی نیست بلکه باید توانایی بکار بستن آن را نیز داشت.

با فرض بالا و اثبات اینکه سعادت در درست زیستن است، روشن می‌شود که بهترین

زندگی برای هر کشور عموماً و برای هر فرد خصوصاً بی‌گفتگو از کار و کوشش پدید می‌آید. ولی برخلاف آنچه برخی می‌پندارند کار در زندگی را الزاماً نباید محدود به (کوششهای مادی) و ارتباط با دیگران دانست. همچنین نباید اندیشه را فقط هنگامی عملی شمرد که موضوع آن از کار کردن تحقق پذیرد. بلکه آن تفکراتی که هدفی جز خود ندارند و فقط از برای نفس تفکر صورت می‌پذیرند، بیشتر شایسته نام تفکرند، زیرا هدف آنها درست زیستن است و از این رو باید آنها را نوعی کار بشمار آورد، حتی در مورد کارهای مادی و خارجی نیز، مادر واقع آنها را به کسانی نسبت می‌دهیم که راهبر و مبتکر آنها بوده‌اند.

بدین ترتیب باگذری اجمالی اما عمیق بر اندیشه‌های ارسطو درمی‌یابیم که او قدرت را از جایگاه مثلی به منزلگه زمینی و عملی (تجربی) منتقل می‌کند و بار داین مطلب که «معرفت علمی» می‌تواند بعنوان امتیاز خاصی، دارنده خود را شایسته حکومت بر مردمان سازد، بر این نکته تأکید دارد که برابری ناشی از قدرت حاصل از تجربه و بدست آمده از حکمت عملی است که دارنده آن را در مرتبه خدایگان و فرمانروایان قرار می‌دهد و به همین دلیل صفت لازم برای سیاستمدار دانستن فلسفه نیست، بلکه دارا بودن قدرت در معنای داشتن تجربه و حکمت عملی است.

در دید این دانشمند شهیر یونان و آخرین ستاره پرنور آسمان فلسفه در کشور - شهرهای هلن، قدرت زمانی فضیلت است که بر عدل استوار باشد و به واسطه آن مردم همانند و برابر در مناصب و افتخارات بهره برابر داشته باشند. این گونه قدرت در نظر ارسطو موهبتی است که میان تمامی اقشار از خدایگان و بنده تقسیم شده است اما به شکلی که قدرت ذهنی، معنوی و فکری در مقام «قدرت برتر» یا «برترین بخش قدرت» در میان خدایگان یا فرمانروایان جای گرفته و قدرت جسمی، مادی و فیزیکی در مقام «قدرت فروتر» یا «فروترین بخش قدرت» در میان بندگان یا فرمانبرداران مأواگزیده است.

ارسطو در یک تمثیل قابل درک و فراگیر برای فهم مطلب از سوی مخاطبان خویش در کتاب هفتم از سیاست، قدرت را مترادف با (کار) آورده و معتقد است کار را نباید الزاماً به

کوشش‌های مادی و جسمی محدود کرد، یا حتی تنها اندیشه‌هایی را که موجد خلاقیت‌های عملی و فنی در حیطه (کار مادی) هستند نباید عملی دانست، بلکه باید تفکراتی را که برای نفس تفکر با هدف درست زیستن می‌پذیرند بیشتر شایسته نام تفکر دانست و بالتبع بیشتر شایسته برتری در سلسله مراتب «قدرت» و «کار» به شمار آورد.

پس از ارسطو تا قرون وسطی اندیشمندان دیگری چون اپیکور، زنون ایلایی، فلوطین و ... آمدند و اندیشه‌های فلسفی و سیاسی مشابه و متفاوتی را عرضه کردند که می‌توان برداشت‌های منظومی در بطن اندیشه‌های هر کدام از این اندیشمندان را نیز از مفهوم «قدرت»، بیرون آورد<sup>(۱۳)</sup> اما در مجموع آنچه آمد می‌توان گفت:

مادر تاریخ عهد باستان از «ریخت‌شناسی قدرت» در شکل و صورت «قدرت پدرسالارانه» در اندیشه‌های هزیود و ساختار ابتدایی یونان قدیم به «الهیات قدرت» در قالب اسطوره‌ای و در جایگاه آرخبه یا علت نخستین در نزد حکمای سبعة یونان وارد می‌شویم و سپس با سقراط «قدرت» را از جایگاه الهی و حوزه اسطوره‌ها و خدایگان متعّد جدا ساخته و به منزلگه زمینی و جایگاه انسانی آن وارد می‌نماییم. افلاطون در یک تجدیدنظر عمیق و ژرف‌نگری وسیع سعی در ایجاد ارتباط میان قدرت آرخبه با قدرت انسانی در پیکره دانش و حکمت بشری سقراط دارد، که آن را از طریق حاکمیت فیلسوفانی که مثل اورادک کرده‌اند - مثل مأوای حقایق تغییرناپذیر الهی است و درک آن خط ارتباط و اتصال دانش و حکمت بشری با عالم روحانی حقیقی است - برقرار می‌نماید. افلاطون در این معنا نخبه‌گرا است و قدرت را در دستان نخبگانی می‌بیند که یا حاکمند یا دانشمند. اما ارسطو با روش ویژه خود تنها به بررسی قدرت در جایگاه انسانی و مأوای زمینی آن سخن بمیان آورده و آن را در لباس کار در دو شق ذهنی و عملی یا فکری و فیزیکی تقسیم‌بندی نموده، اولویت را به کار فکری می‌دهد. این سه حکیم فرزانه یونان در باب قدرت بر یک چیز مشترکند و آن اینکه منزلگه سرچشمه قدرت در جهان عینی، در (عقل) آدمی است و همانا این منشأ اصلی قدرت است که در همه مراحل زندگی حرکت دهنده فرد و موتور محرک او در انجام اعمال و افعال مختلف است و در زندگی سیاسی -

اجتماعی این دولت است که جای عقل را می‌گیرد و در فکر و زندگی یونانی در مقام بالاترین مرجع «قدرت» تجلی می‌یابد. شاید تأثیر همین دیدگاه است که در فلسفه رواقی نیز با اندکی تساهل می‌توان قدرت را با عقل هم‌آغوش دانست؛ که در اخلاقیات موجد رستگاری است؛ در طبیعیات موجد حرکت، خلقت و هماهنگی و در قوانین موجد اصلی شناخت آدمی از عالم محسوس و در سیاست پدیدآورنده دولت مبتنی بر خرد.

### ج- قرون وسطی و قدرت از دیدگاه نخبگان این عصر

قرون وسطی را «عصر ظلمت در اروپا» خوانده‌اند، در حالیکه همین دوران مصادف است با اوج عظمت تمدن اسلامی در میان ملل و شعب مختلف مسلمان، به گونه‌ای که تقلید «فردریک کبیر» فیلسوف شهیر انگلیسی در سبک لباس پوشیدن و تدریس از شیخ‌الرئیس بوعلی سینا مبین برتری و نفوذ تمدن و فرهنگ اسلامی در میان فرهیختگان اروپای آن زمان است. از سوی دیگر این قرون را در ادبیات سیاسی - اجتماعی «عصر منازعه میان دین و دولت» نیز نامیده‌اند؛ اما به واقع این عصر نه شاهد منازعه دین و دولت، بلکه گواهی بر منازعه پایدار ارباب زر و زور و تزویر، در حیطة مطامع و منافع شخصی یا طبقاتی است؛ که اینبار در حوزه مسیحیت منحرف شده و حیطة دولتهای استبدادی در اروپا ظهور پیدا می‌کند. به قول ارسطو چنین حاکمیت‌هایی - چه در لباس الوهیت، چه در لباس دولتهای مختلف در این معنا و جایگاه مصادیق بارز حکومت‌های فاسد با تشابه مشخصه ترجیح منافع شخصی و گروهی بر منافع عامه مردم «ملت» می‌باشد.

بدین ترتیب اگر چه این دوران را قرون نبرد دین و دولت و منازعه سیاست و دیانت نام نهاده‌اند که گاهی با تلفیق دین و دولت با برتری دولت و زمانی با تلفیق آن دو با سلطه دین (کلیسا) همراه بوده است، ولی به واقع دین و دولت در حوزه اندیشه ناب - خارج از تجربه‌های تاریخی و عینی ملموس به پیرایشهای گمراه‌کننده در اندیشه هر انسان ژرف‌اندیشی هیچگاه در برابر هم نبوده و نخواهد بود. اگر دین در معنای واقعی باشد و دولت نیز در جایگاه حقیقی خود

قرار گیرد؛ با وجود تمایز در عناصر متشکله، ساختارها، نهادها، تشکیلات و ابزارها، هدف هر دوی آنها تأمین آزادی، نظم و امنیت، سعادت فردی و جمعی در سایه عدالت برای تابعین می‌باشد. در چنین چشم‌اندازی در تحلیل نهایی، مبارزه دین و دولت در هر جامعه‌ای نشان از انحراف و سوء استفاده ارباب دین و دولت (به تنهایی یا توأمان) از جایگاه مقدس هر کدام از آنها در قاموس جوامع گوناگون حکایت دارد و با کمال تأسف تاریخ مملو از این سوء استفاده‌ها و سوء تعبیرهاست.

آبرماله می‌نویسد: با حلول مائه پنجم و حملات پیاپی دوره قدیم که قسمت اول ازمنه تاریخ را شامل است، خاتمه پذیرفته و دوره جدیدی که قرون وسطی نام دارد، شروع می‌شود. با اینکه قرون وسطی از دوره قدیم زماناً به ما نزدیکتر است، لکن رویهمرفته گزارش آن بیشتر مجهول مانده و درک کنه آن از وقایعی که هزار سال پیشتر در روم و یونان اتفاق افتاده مشکلتر است... این مطلب را به دو علت اصلی معلل می‌دارند: یکی آنکه در قرون وسطی تعلیم و تعلم کمتر از عهد یونان و روم بسط داشته و به این جهت نویسنده و مخصوصاً نویسنده زبردست به ندرت پیدا شده و آنچه از قرون وسطی به ما رسیده، چندان قدر و قیمتی ندارد و اطلاعی که می‌دهد یا ناقص است یا ناپسند. دیگر آنکه مردمان آن دوره در تفکر و تأثر و هم در عمل سبکی داشتند که با سبک امروز فرنگ مباین است و باین لحاظ درک آن صعوبت دارد. دموتنس<sup>۱</sup> آتنی و سیسرون<sup>۲</sup> رومی با اینکه متجاوز از دو هزار سال پیش زندگی می‌کرده‌اند از حیث افکار، عواطف و اعمال به اروپای امروز نزدیک‌ترند تا هوک، کاپیه و معاصرین آنها که در نهمصد و پنجاه سال پیش می‌زیسته‌اند. علیهذا، تاریخ قرون وسطی که تقریباً هزار سال طول کشیده (از مائه پنجم تا اواسط مائه پانزدهم) سراسر پر است از تاریکی و ابهام.<sup>(۱۴)</sup>

قبل از آغاز قرون وسطی؛ چهار مکتب فلسفی اپیکوریان، کلیون، شکاکون و رواقیون، نشاندهنده اوج بی‌علاقگی و غایت یأس و ناامیدی جامعه یونانی است، یعنی رهبران همه این مکاتب از جامعه و از کانون آن‌گریزانند و به حاشیه جامعه خزیده‌اند، بر همه تعلقات دنیوی خط

1. Demosthene

2. Ciceron

بطلان کشیده‌اند و معتقدند که این دنیا جهان بی‌ارزشی است و بایستی هر چه بیشتر از نمودهای مادی این دنیا چشم پوشید، در این خصوص فلسفه رواقیون به عنوان حلقه واسط اصلی میان طرز نگرش آخرین سده‌های عصر باستان با اولین سده‌های قرون وسطی و مذهب کلیسا اهمیت پیدا می‌کند. بعد از این چهار مکتب فلسفی، فلسفه مسیحیت بوجود آمد و پیروان این فلسفه اعتقادشان بر این بود که این دنیای خاکی بی‌ارزش است و در دنیای آخرت می‌توان به همه ایده‌ها و آرزوهای مطلوب رسید.

در قرون وسطی بحث علمی و حکمت منحصر بود به آنچه در مدارس مذهبی و کلیسا تدریس می‌شد، و تعلیم و تربیت به قیود مدارس مذهبی و کلیسا مقید بود، و مدرسه را به زبان لاتین «اسکولا» می‌گفتند، از اینرو تمامی علم و حکمت آن دوره را منتسب به «اسکولا» نموده، «اسکولاستیک»<sup>۱</sup> نامیدند؛ لذا با عنایت به تأثیر نحله تفکر سیاسی مسیحیت که قبل از این به آن پرداخته شد از یک سو و از سوی دیگر تأثیر شیوه و طرز نگرش اسکولاستیک بر فلسفه و اندیشه نخبگان اهل باستان، باید به ویژگیهای این مکتب چون استفاده از تحقیقات علمی و پژوهشهای فلسفی برای اثبات اصول دین و استوار ساختن عقاید نه کشف حقایق، فقدان آزادی رأی و استقلال فکری و عدم توجه به اصول و مبانی توجه کامل داشت.

برتراند راسل از امبروز قدیس، پروم قدیس، اگوستین قدیس و پاپ گرگوری کبیر به عنوان چهار متفکر بزرگ کلیسای غرب نام آورده است و از این میان به دلیل ویژگیهای خاص سنت اگوستین، این فیلسوف و مجتهد بزرگ عالم مسیحیت را در میان این چهار تن مهم‌تر از همه دانسته و فصلی مجزا را برای اندیشه‌های او اختصاص داده است.

اگوستین در جوانی تحت تأثیر افکار مانی قرار گرفت، او در پی یافتن پاسخ به این سؤال بی‌جواب خویش که شر از کجا نشأت می‌گیرد؟ به مانویت گرایش پیدا نمود. مطابق تعلیمات مانی دو ذات یا هستی متضاد و جاویدان وجود دارند، یکی از این دو قلمرو نور است که تحت فرمانروایی خدا یا پدر قرار دارد و دیگری قلمرو تاریکی است که سلطان شر بر آن حاکم است.

---

1. Scolastique

سلطان شر خدا نیست ولی همانند فرمانروای قلمرو نور ابدی و نامیراست. قلمرو ظلمت، جوهر مادی دارد و قلمرو نور جوهری معنوی و روحانی، و بین این دو پیکار و خصومتی دایمی جریان دارد.

جاذبه دیگر مانویت که آگوستین را به سوی این مکتب جلب نمود، جنبه عقلی آن دین بود. آموزگاران مانوی همواره به حقیقت تأکید می‌ورزیدند و مدعی بودند که پیروان آنها نباید به ایمان کورکورانه و گرایشهای غیرعقلی تکیه زنند؛ عقل‌گرایی مانویت برای آگوستین که می‌خواست قضایا را به طرز منطقی توجیه کند، خوشایند بود. (۱۵)

او بعدها به دلیل عدم دستیابی به پاسخ تمامی سؤالهایش توسط مانویان، حتی «فاوستوس» برجسته‌ترین مفسر تعلیمات مانی از این دین خارج و به دست سنت آمبروز در میلان تعمید یافت. در فلسفه سیاسی او را یکی از دو متفکر بلندپایه قرون وسطی دانستند. او در کتاب «شهر خدا» درباب دعوی دین و دولت اظهار نظر نمود. موضوع این کتاب از یکسو با انحطاط امپراتوری روم و واژگونی آن در برابر یورش اقوام وحشی و از سوی دیگر با مسئله چگونگی و حدود قدرت کلیسا ارتباط دارد.

در میان مطالب مندرج در «شهر خدا»، بحث مربوط به ماهیت زندگی آدمی دارای اهمیت بیشتری است. در اینجا می‌توان تأثیر آموزشهای مانی را در عقاید آگوستین آشکارا ملاحظه نمود. او می‌گوید که پیکار سیاسی در کائنات نه میان این دولت بلکه میان «جامعه انسانی» و «جامعه زمینی» است. جامعه آسمانی نماینده خداپرستی و جامعه زمینی نماینده خودپرستی است. جامعه آسمانی از پاکان و برگزیدگان خدا فراهم می‌آید و ابدی است و حال آنکه جامعه زمینی خاص گناهکاران است و گذراست. این دوگانگی در نهاد آدمیزادگان نیز هست و در آن دو نیروی نیکی و بدی پیوسته با یکدیگر در کشاکشند.

افلاطون گفته بود که در نهاد هر کس سه نیروی عقل و شهوت و غضب نهفته است و عدل حاصل تناسب میان این سه نیروست. آگوستین این نظر را به شکلی دینی درآورد، الا اینکه به جای سه نیرو از دو نیروی نیکی و بدی نام آورد و بیان داشت که عدل، حاصل تنظیم رابطه

خلق و خداست. و وقتی این رابطه درست باشد؛ عدل میان افراد به خودی خود برپا خواهد شد. به اعتقاد وی کلیسا نماینده جامعه آسمانی در این جهان است و کار آن آماده کردن آدمیزادگان برای پذیرفته شدن به جامعه آسمانی است. از سوی دیگر دولت یا کشور نماینده جامعه زمینی است که گناهکاران را در بر می‌گیرد. با آنکه اگوستین بدین‌گونه فرمانروایی و برتری کلیسا را بر دولت اعلام کرد، لیکن چون در سخنان وی گاه ابهاماتی است، نمی‌توان گفت که رأی او مشکل ارتباط دین و دولت را از میان برداشته است. مثلاً او گاه از کلیسا به عنوان سازمان موجود و واقعی سخن می‌گوید و گاه آن را جامعه ناپیدا یعنی متعلق به جهان دیگر می‌نامد. به سبب همین ابهامات پس از او، مدافعان و منکران قدرت کلیسا هر کدام سخنان وی را به دلخواه تفسیر کردند. مدافعان گفتند که دولت چون در نظر اگوستین نماینده جامعه زمینی یعنی نماینده گناهکاری و تباهی است باید تابع کلیسا باشد و منکران قدرت کلیسا مدعی شدند که چون جامعه آسمانی در جهان واقعی وجود ندارد، اگوستین دولت را در این جهان، صاحب اختیار مؤمنان دانسته است. (۱۶)

بدین ترتیب با ظهور اندیشه اگوستین، ثنویت فلسفی دین مانوی به «ثنویت قدرت» در علم سیاست تبدیل و اگوستین به آن رسمیت بخشید، «قدرت» در دیدگاه وی با توجه به نظرات او در «شهر خدا» با «حاکمیت» مترادف آمده است و معنای آن در تحلیل نهایی همانا «برترین اداره کننده امور» است، که در عالم الوهیت و شهر خدا از برگزیدگان و پاکان خدایی فراهم آمده است و در «شهر زمینی» از نماینده پلیدیها، مگر آنکه نمایندگان جامعه آسمانی بر روی زمین (کلیسا) بر جامعه زمینی حاکم و «قدرت زمینی» را در حدفاصل ازلی و ابدی شهر خدا با شهر زمینی نسبت به مرکز نیکی‌ها، یعنی (شهر خدا) نزدیکتر گرداند و آدمیان را جهت ورود به این مکان مقدس آماده سازد.

دومین متفکر بلندپایه قرون وسطی، سنت توماس داکن با سنت توماس آکوئیناس می‌باشد. او متعلق به دوره‌ای از قرون تاریک اروپاست که آن را قرون وسطی - بطور اخص - نامیده‌اند، چرا که حدفاصل میان قرون پنج تا پانزده میلادی را عصر ایمان یا اعتقاد نام نهاده و

قرون پنج تا ده آن را قرون مظلّم یا عصر ظلمت و پنج قرن دوّم آن را قرون وسطی نام نهاده‌اند. کتاب مشهور آکوئیناس را باید «خداشناسی» وی دانست که در آن مبحثی هم به سیاست و مسائل اجتماعی اختصاص داده است.

آکوئیناس به چهار نوع قانون ازلی، طبیعی، بشری و الهی معتقد است. تعریف وی از قوانین چهارگانه منوط و مشروط به تعریف وی از قانون ازلی و ابدی است که در نظر وی همان عقل خداوندی است که بر سراسر کائنات فرمان می‌راند و چون عقل خداوندی، هیچ امری را در زمانی معین تصور نمی‌کند قانونی هم که ساخته باشد ابدی یا بی‌زمان است. نوع دوّم قانون طبیعی است و آن همانا قسمتی از قانون ابدی ازلی است که در تصور و فهم خردمندان می‌گنجد و نوع سوّم قانون بشری است که عقل آدمی، آن را بر طبق قانون طبیعی برای تنظیم جزئیات و دقایق امور زندگی خویش وضع می‌کند، و در نهایت قانون الهی که آکوئیناس آن را فرمان اراده خداوندی می‌داند، در برابر قانون ابدی که نماینده عقل اوست.

در باره منشأ این چهار نوع قانون، آکوئیناس قانون طبیعی را جلوه‌ای از قانون ابدی می‌داند، بدین نحو که قانون ابدی چون بر موجودات ذی‌شعور فرمانروا باشد، قانون طبیعی نام دارد، هیچیک از این دو نوع قانون جزء قوانین موضوعه نیست، زیرا قانون ابدی نه فرآورده عقل خدا، بلکه عین عقل خداست و همچنین است حال قانون طبیعی. ولی قانون الهی و قانون بشری از مقوله قوانین موضوعه‌اند، قانون الهی مجموعه فرمانهای خداست که از راه وحی به مردمان ابلاغ می‌شود، و قانون بشری شامل جمیع قوانین اجتماعات بشری است به شرط آنکه اراده خودسرانه یک تن آنها را وضع نکرده باشد. به عقیده آکوئیناس همه قوانین موضوعه باید از قانون ابدی پیروی کنند و قانون بشری نیز همچنان که سیسرون می‌گفت باید احکام خود را با قانون طبیعی منطبق گردانند. پس هرچه ناقض قانون طبیعی باشد به صرف اراده انسان صورت حق و قانونی نمی‌تواند پیدا کند، قانون الهی نیز نمی‌تواند با قانون ابدی تعارض پیدا کند، زیرا خدا نمی‌تواند با اراده‌اش فرمانی دهد که ناقض فرمان عقلش باشد.<sup>(۱۷)</sup>

وی حق وضع قانون را به عامه مردم یا نماینده عامه مردم متعلق می‌داند و چون طرفدار

سلطنت است، رضایت مردم را ضامن سلامت حکومت دانسته و می‌گوید سلطنت نیز باید انتخابی باشد.

در بخشی از کتاب «خداشناسی» که در معنای اخص مربوط به سیاست است. سن توماس با مشکلات زیادی روبروست و آن توجیه و تفسیر کلام سن پل است که می‌گوید: «تمام قدرتها به خداوند تعلق دارد.» این عبارت در بسیاری از موارد مورد استناد قدرتهای غیردینی قرار گرفته و از ترجمه تحت‌اللفظی آن این معنی استنباط می‌شد که اطاعت از هر حکومتی بجاست.

سنت توماس در کتاب خود چنین بیان می‌دارد که خداوند تنها خواستار آن است که حکومتی تشکیل شود، ولی نوع حکومت به اختیار مردم گذاشته شده است. به نظر وی دو نوع سلطان جابر وجود دارد، یکی جابری که قدرت را غصب می‌کند و دیگری جابری که به قدرت رسیدنش صورت مشروع دارد، ولی بعداً از قدرت خود سوء استفاده می‌نماید؛ به عقیده داکن، جابر نوع اول می‌تواند فرمانروایی خود را با رفتار درست، یعنی خدمت در جهت منافع مردم، مشروع نماید. وی همچنین معتقد است که در حالات افراطی وقتی که سلطان جابر غیر قابل تحمل می‌گردد و اتباع خود را وادار به ارتکاب گناه می‌کند، شورش امری مجاز بشمار می‌آید.

آکوئیناس به تبعیت از ارسطو تأکید دارد که هر نوعی از حکومت ممکن است مشروع باشد مشروط بر آنکه رهبران یا رؤسای آنها به نفع اجتماع عمل کنند ولی در اینمورد به نظریه سیسرون نزدیک شده و حکومت مختلط را که در آن عوامل دموکراتیک هم نمایندگی داشته باشد ترجیح می‌دهد. گفته اوست که: «شایسته است همه سهمی در دولت داشته باشند.»

سنت توماس، سرانجام موضوع دشوار روابط کلیسا و دولت را مورد بررسی قرار می‌دهد و معتقد است که اولی یعنی کلیسا عهده‌دار هدایت روان‌ها و دومی یعنی دولت مسؤول اداره کالبدهاست. بنابراین هر یک از این دو مرجع قلمرو خاصی دارند و نباید هیچگاه به حدود یکدیگر تخطی نمایند. ولی در صورت بروز اختلاف فقط پاپ می‌تواند به گناه سلطان جابر رسیدگی کند، زیرا وی در رأس هر دو قدرت قرار دارد.<sup>(۱۸)</sup>

در عقیده مذکور سنت توماس با سنت آگوست یکسان می‌اندیشیدند، اما آکوئیناس،

عقیده دیگر آگوستین را که معتقد بود «همه جوامع زمینی، یعنی نظام‌های سیاسی موجود، بر بنیاد تباهی و شر بنا شده‌اند و از این رو امید مؤمن مسیحی به یافتن جامعه درست و خوب فقط در جهان دیگر روا می‌شود را رد می‌کرد. داکن برعکس باور داشت که عدل را در همین جهان برپا می‌توان کرد و جامعه سیاسی از شرف و فضیلت بی‌بهره نیست و می‌توان در همین خاکدان، دولتی براساس تعالیم مسیح بوجد آورد، اما مقصود او آن نبود که دولت باید بدست کشیشان باشد یا پاپ بر امپراتوری مسیحی سروری کند. او در عین آنکه جامعه مؤمنان مسیحی را ارجمندتر از هیئت فرمانروایان سیاسی می‌دانست، معتقد بود که حوزه دین از حوزه سیاست جداست و فن‌کشورداری و قانون‌گذاری به مهارتی متفاوت از حرفه کشیشان نیاز دارد. بعلاوه حکومت کلیسا همه جهانیان را در برمی‌گیرد و حال آنکه دولت، قلمرویی معین و اتباعی محدود دارد. پس اگر کلیسا یکی است دولت‌ها متعدّدند و باید چنین باشد.

به اعتقاد مرحوم استاد عنایت؛ این عقیده آکوئیناس بعدها دستاویز نواندیشانی شد که ایجاد یک امپراتوری مسیحی جهانی را محال دانستند و از حق دولت‌های مستقل ملی در برابر کلیسا دفاع نمودند. بدین صورت سنت توماس آکوئیناس نیز بسان خَلْف خویش یعنی سنت آگوستین «قدرت» را مترادف با «حکومت» به نظاره نشسته است و به مانند او به ثنویت و دوگانگی قدرت در مقام «عالیترین عنصر اداره امور» معتقد است. وی بسان سیسرون به «تقسیم قدرت» در معنای شرکت تمامی اقشار در اخذ سهمی از دولت نیز اعتقاد دارد و از همین روست که رضایت مردم را ضامن سلامت حکومت می‌داند و بالتبع رضایت مردمی را نیز حاصل شرکت مردم در تصمیم‌گیریهای سیاسی قلمداد نموده، ضامن استمرار و بقای حکومت می‌داند. بدین ترتیب تفکر غالب در باب قدرت و منشأ آن در قرون وسطی تفکری است معطوف به «الهیات قدرت» بگونه‌ای که چه در آسمان و چه در زمین مقدس است، باید به آن احترام نهاد و در حفظ قداست آن به هر ترتیب اقدام بعمل آورد. تا در جایگاه رفیع «حاکمیت» استوار باقی بماند و از مرزهای محدود زمینی فراتر رفته با اتصال به شهر خدا به فراسوی حدود امپراتوری‌ها نشر و اشاعه پیدا کند و بدین شکل دینی جهانی را در حاکمیت جهانی آن به نمایش نهد.

## د- رنسانس و قدرت از دیدگاه نخبگان عصر رنسانس

از اواخر مائه پانزده به بعد، در نتیجه حدوث وقایعی تاریخی و فکری، اوضاع و احوال حاکم بر اروپا دگرگون شد و احوال اهل علم تغییر یافت. نهضت علمی رو به سرعت گذاشت. اختراعات و اکتشافات در حجمی وسیع و کیفیتی فزونی نمود و ستارگان دانش و حکمت بر پهنای آسمان علم و فلسفه در غرب بدرخشیدند.

از چند واقعه مهم در مقام علل این دگرگونی، تغییر حال و سرعت شگرف علمی می توان یاد آورد. یکی اینکه چون ترکان عثمانی بر دولت یونان مسلط شدند و قسطنطنیه پایتخت آن را مسخر نمودند، فضلالی یونان به آن کشور مهاجرت نموده به اروپا و بخصوص ایتالیا رفتند، این دانشمندان کتب قدیمی یونانی را همراه بردند و به این واسطه اروپاییان که آن زمان غیرمستقیم از دانش یونانیان آگاهی یافته بودند، بطور مستقیم به منبع علم و حکمت دست یافتند. بسیاری از مورخین تاریخ عرب و جنگهای صلیبی در بررسی نتایج این نزاع بزرگ تاریخی، مسلمین را در زمینه عینی و فیزیکی و جهان غرب - صلیبیون - را در زمینه فکری و علمی پیروز این جنگها دانسته اند، چرا که برخورد صلیبیون با جهانی از علم و حکمت و فلسفه در دنیای اسلام قرین رحمت و پیروزی علمی - فکری برای ایشان بود.

دیگر آنکه با اختراع فن چاپ و انتشار کتابها و رسائل، انتقال افکار و تبادل اندیشه ها بسیار سریع و آسان شد و دانش طلبان از مشکلات حاصل از کمبود کتاب و سختی انتقال اندیشه آسوده شدند.

کشف آمریکا و راه یافتن به آسیا و هندوستان علاوه بر اینکه معلومات جغرافیا را بسط داد، میدان وسیعی برای جولان اروپاییان فراهم کرد و جنب و جوشی مخصوص در ایشان انداخت. رفورم مذهبی تولد یافت و مذهبی تازه از بطن مذهب کاتولیک در میان پیروان حضرت عیسی (ع) ظاهر گشت، بعضی از علمای حوزه کاتولیک، از این حوزه خارج و از فرمان پاپ و زعمای او سرپیچیدند و عنوان «پروتستان» اختیار کردند، این واقعه نیز صاحب نظران را برآشفته و علتی مضاعف را بر علل دیگر که موجب دگرگونی احوال شده بود، افزود. آنها از بند

مستحکم‌ترین زنجیر جمود فکری بیرون آورد و برای تجدید فکر و استقلال رأی دلقوی ساخت. از نظر سیاسی، عصر رنسانس قرین کاهش حاکمیت کلیسا بود، که به موازات افزایش قدرت علم به ترکنازی پرداخت. بدین گونه فرهنگ روزگار نو، بیشتر دنیوی شد و کمتر روحانی و دینی. در این عصر دولت‌ها روز به روز جای کلیسا را، بعنوان مرجع حکومتی که بر فرهنگ نظارت می‌کند، می‌گیرند. در ابتدا حکومت ملّت‌ها، بیشتر در دست پادشاهان بود ولی سپس مانند یونان قدیم، بتدریج حکومت‌های سلطنتی به دموکراسی مبدل می‌شدند، یا به دست جباران می‌افتادند. در سراسر این دوره، صرفنظر از فراز و نشیب‌هایی جزئی، قدرت دولت ملّی و وظایفی که انجام می‌دهد بطور مدام افزایش می‌یابد ولی در غالب اوقات تأثیر دولت بر عقاید فلاسفه کمتر از نفوذی است که کلیسا در قرون وسطی داشت. نظام فئودالیت یا اشرافیت ملوک‌الطوایفی که در شمال سلسله جبال آلپ توانسته بود تا قرن پانزدهم وجود خود را در برابر دول مرکزی حفظ کند، نخست اهمیت سیاسی و سپس اهمیت اقتصادی خود را از دست می‌دهد. جای جامعه اشرافی را پادشاه که با بازرگانان ثروتمند متحد است، می‌گیرد و این دو در کشورهای مختلف قدرت را به نسبت‌های مختلف میان خود تقسیم می‌کنند.

در باب ارتباط دین و دولت، در حفاصل عصر رنسانس تا عصر جدید، سه نوع نگرش مجزا بر جامعه غرب حاکم است. اندیشه نخست، بدنبال قدرت یافتن کلیسا و تسلط آنها بر پادشاهان در دوران ظلمت ارائه می‌شود، سردمدار این اندیشه، متفکر بزرگ کلیسای مسیحی، سنت اگوستین است. وی در کتاب «شهر خدا» برای اولین بار جامعه کلیسا را با نوعی از اندیشه سیاسی آشنا کرد و «جان سالیسبوری» انگلیسی صاحب «تئوری دو شمشیر» ادامه دهنده سنت فکری او بود. وی نیز بسان اگوستین معتقد به دو قدرت الهی و زمینی است که به مانند دو تیغه یک قیچی از قدرت کلیسا و قدرت دولت نمود دارند و تیغه برنده آن «قدرت کلیسا» است.

اندیشه دوّم از تقابل قدرت کلیسا و دولت حکایت می‌کند و خواهان نوعی سازش بین دو مرکز اقتدار است، سردسته این تفکر، سنت آکوئیناس می‌باشد. تلاش این گروه در عینیت تاریخی به سرمقصد مطلوب نرسید، چراکه مقدمات واژگونی کلیسا و حکومت ارباب مذهب

مسیحیت کاتولیک فراهم آمده بود.

در نهایت اندیشه سۆم، که در واقع آغازگر اندیشه سیاسی در این دوران است حاکی از تقدّم قدرت دولت بر کلیساست. رهبری این اندیشه به عهده «پیردوبوآ» فرانسوی و «مارسینگ» انگلیسی است، که در ادامه اندیشه سیاسی معتقد به آن باید به «دانته آلگیری» ایتالیایی نیز اشاره نمود. اندیشه سۆم و رهبران آن یک دوران جدیدی از تفکرات سیاسی و فلسفه حکومتی را آغاز می‌کنند که هدفشان عبارت است از: حذف تئوری ظل‌اللهی، استقرار حاکمیت ملّی، محدود کردن قدرت کلیسا، تمرکز حکومت‌های قدرتمند، آزادی سرمایه‌داری، لغو نظام فئودالیسم و تضمین آزادی اندیشه علمی. قدرت در بستر چنین تاریخی از انحصار کلیسای کاتولیک خارج می‌شود و در بطن حکومت‌های ملّی جای می‌گیرد.

از جمله نویسندگان این عصر مارسیل دوپادوه است و او در کتاب «مدافع صلح» از ارسطو الهام می‌گیرد ولی در برخی مسائل از وی دور و حتی از او می‌گذرد. وی اولین نویسنده است که قوه مجریه را از قوه مقننه متمایز نموده است. به اعتقاد مارسیل قوه مقننه متعلق به ملت یا نمایندگان طبیعی اوست. به گفته او «هیأت مقننه انسانی - در مقابل الهی - از مجموعه شهروندان یا از بانفوذترین آنها تشکیل می‌شود». بنا به رأی مارسیل از وظایف دیگر ملت انتخاب نمایندگان یا کلانترانی است که قوانین را به مرحله اجرا درآورند. وی سپس رابطه بین کلیسا و دولت را مورد بررسی قرار می‌دهد و معتقد به جدایی و استقلال متقابل هر یک از این دو قدرت می‌باشد تا جایی که می‌گوید دولت نباید در تعقیب و مجازات مخالفین مذهبی دخالت کند، بلکه هدایت این قبیل مردم به راه راست باید برعهده عالمان دین گذاشته شود نه عالمان غیردینی.<sup>(۱۹)</sup>

بدین ترتیب مارسیل نیز به ثنویت قدرت در اشکال دینی و غیردینی معتقد و آن را در معنای حاکمیت بکار برده است و با گذاشتن پای خویش بر جای پای اسقفها و پاپهای اوایل قرون وسطی چون «سن ژلازاوال» با کودتایی خرنده به سان آنها، البته زیرکانه و با هدفی متفاوت از قدرت دولت در برابر قدرت کلیسا دفاع کرده است.

«پترارک» را پدر رنسانس خوانده‌اند، او خود در توصیف اشعارش که در وصف «لورای زیباروی» سروده شده است می‌نویسد:

هیچ سنگی هر چند سرد، تاب آن ندارد که از سخنان من آتش نگیرد و درآه من نسوزد  
پترارک نه تنها در فن شاعری مقامی شامخ داشت، بلکه در زمینه نظریات سیاسی هم از نویسندگان بنام زمان خود به‌شمار می‌آمد. وی رساله‌ای - زیر عنوان «بهترین طرز اداره جمهوری» نگاشت و آن را به «فرانسواکارارا» امیر پادوه اهداء کرد. در این رساله وی به زمامداران ملت نصیحتی در فن خوب حکومت کردن می‌نماید و به آنها قول می‌دهد اگر با عدالت حکومت کنند و در پی آن باشند که رفاه روحی و مادی اتباع خود را فراهم نمایند، از ثبات حکومت و طول مدت حکمرانی برخوردار خواهند بود.<sup>(۲۰)</sup>

در اندیشه پترارک نیز قدرت با «اداره عالیه امور مملکت» مترادف است. او نیز به مانند دیگر اندیشمندان این دوره بدون آنکه تعریفی مشخص از «قدرت» حتی در معنای مترادف آن یعنی «حاکمیت» یا «سیاست» در ضمیر متفکر و اندیشمندش ارائه دهد به حاکمان جامعه در مقام دارندگان قدرت توصیه می‌کند تا با «عدالت» حکومت کنند و در پی ایجاد رفاه روحی و مادی برای اتباع خود باشند «تا از ثبات حکومت در طول حکمرانی بهره‌مند شوند» او همچون فیلسوفان ملطی عدالت را عامل استمرار و دوام قدرت می‌داند.

ژان بُدن فرانسوی اولین فیلسوفی است که حاکمیت را تعریف نمود و با تعریف حاکمیت به گونه‌ای تلویحی به تقسیم «قدرت» دست یازید و آن را به عنوان «قدرت برتر» معرفی کرد. او در رساله شش کتاب درباره جمهوری و به بیان عقاید خویش پرداخت. او بحث خود را در باره جمهوری با تعریف ماهیت آن آغاز می‌کند و مقصود او از جمهوری مانند افلاطون همان کشور یا جامعه سیاسی است. به گفته او «جمهوری عبارتست از حکومت قانونی چندین خانواده و آنچه میانشان مشترک است، به ضمیمه قدرت حاکمه» از این تعریف برمی‌آید که «بُدن» بر خلاف ماکیاولی جامعه سیاسی را نه براساس آنچه موجود و واقع است بلکه با معیار آنچه مطلوب و حقانی است ملاحظه می‌کند، به همین دلیل می‌گوید که جامعه سیاسی باید

دارای حکومت قانونی (یا درست) باشد و قانون نیز در نظر او مجموعه قوانین الهی، طبیعی و موضوعه است؛ از این میان او قوانین طبیعی را از همه مهم‌تر می‌داند و یی چگونگی آن را به تفضیل بیان نمی‌کند، زیرا در نظرش این قوانین چندان بدیهی و آشکار است که پادشاه می‌تواند آنها را چون پرتو آفتاب به وضوح و روشنی ببیند و بازشناسد.

جامعه سیاسی در تعریف بدن علاوه بر حکومت قانونی، دو عنصر دیگر هم دارد که یکی خانواده و دیگری حاکمیت است، چون جامعه سیاسی از جمع خانواده‌ها پدید می‌آید، پس اصلاح و تنظیم زندگی خانوادگی شرط لازم برای رستگاری کشور است. بدن چهار نوع ولایت و سرپرستی در خانواده تشخیص می‌دهد ولایت شوهر بر زن، پدر بر فرزند، کارفرما بر خدمتگزاران و خدایگان بر بنده که جز ولایت کارفرما بر خدمتگزار همان‌هیست که ارسطو در «سیاست» شرح داده است.

وی «حاکمیت» را از اجزاء ذاتی مفهوم «جامعه سیاسی» معرفی نمود. به نظر بُدَن حاکمیت عامل اصلی همبستگی و یگانگی جامعه سیاسی است و جامعه سیاسی بدون آن نمی‌تواند پایدار بماند، بعلاوه حاکمیت مظهر آن تناوب فرمانروایی و فرمانبرداری است که ناموس و طبیعت امور بر هر گروه اجتماعی خواستار زیستن و باقیماندن، تحمیل می‌کند. با این وجود، بُدَن تعریف ساده‌ای از حاکمیت بدست می‌دهد. و می‌گوید: «حاکمیت قدرت مطلقه و دایم کشور است.» پس حاکمیت دو نشان و صفت ممتاز دارد، دایم بودن و مطلق بودن. او در شرح معنای دایم بودن حاکمیت، میان حکومت (یا دولت *Gouvernement*) و حاکمیت فرق می‌گذارد و حکومت را قوه اجرایی وظایف ناشی از حاکمیت می‌داند که مدتی معین و محدود دارد و حال آنکه حاکمیت از نظر و از لحاظ زمانی نامحدود و دایم است و تا زمانی که کشوری باقی است حاکمیت آن به رغم دگرگونی شیوه حکومتش پایدار است.

حاکمیت علاوه بر دایم بودن، مطلق است، زیرا کشور دارای حق حاکمیت نمی‌تواند هیچ مقام قانونی را برتر از خود تحمل کند «فقط آنکس، پس از خدا مطلقاً حاکم است که هیچکس را بزرگتر از خویش قبول نداشته باشد.» چون حاکمیت به نظر وی مطلق است. شهریار که مظهر آن

بشمار می‌رود نه فقط از قوانینی که پیشینیانشان به جای نهاده‌اند بلکه از قوانینی هم که خود وضع کرده است باید معاف باشد زیرا «او نمی‌تواند دست‌های خود را ببندد»، اگرچه به طیب خاطر چنین بخواهد.

بدین گونه، گر چه بُدن حاکمیت را تجلی‌گاه اصلی قدرت، آنهم در نوع برتر و والاتر آن می‌داند، اما با تأکید بر همین امر و بکاربردن اوصاف «مطلقه و دایم» برای قدرت در حوزه مفهوم حاکمیت بر وجود قدرتهای دیگر خارج از این حوزه نیز اشاره دارد. این نگرش نوینی است که حاصل منطقی تعریف بُدن از حاکمیت است. از سوی دیگر اشاره وی بدانیکه حاکمیت مظهر تناوب فرمانروایی و فرمانبرداری است؛ به صورتی به اندیشه‌های ماکس وبر شباهت پیدا می‌کند که قدرت را در فضای فی‌مابین فرماندهان و فرمانبران به نظاره می‌نشیند. لذا باید قدرت را از دید بُدن مترادف با تسلط و چیرگی بر دیگری، یا گروهی بر گروههای دیگر دانست که در تناوب سلسله مراتب نیروی فائده در روابط انسانی جریان داشته و در تحلیل نهایی به رأس هرم قدرت یعنی حاکمیت منتهی می‌شود.

بی‌تردید اگر بخواهیم از مشهورترین نویسنده سیاسی در عصر رنسانس و یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان واقعگرا در تاریخ اندیشه‌های سیاسی نام آوریم «نیکولو ماکیاولی» نام درخشنده‌ای است که هم‌آغوش باگذار فرهنگ و تمدن غرب از عصری دیرینه و جزم‌اندیش به عهدی نو و آزاداندیش، گذر نمود. وی در بحبوحه تحولات و دگرگون شدن اوضاع و احوال زمانه زیست کرد و شاید به همین دلیل اندیشه‌های وی نیز اینگونه دگرگون و متفاوت با اسلاف وی می‌باشد.

تناقض‌گویی اساسی ماکیاولی در عقاید او راجع به طبیعت انسانی نهفته است، «شهریار» کتاب مشهور او مشحون از مطالب ملالت بار در ارتباط با آدمی است؛ وی هم‌منوعان خویش را متلون‌المزاج، خودخواه و شرور می‌داند که تنها در حال اجبار به کار نیک می‌پردازند. مردم در عین حال هم فریب می‌دهند، هم فریب می‌خورند. حسودند، و بیشتر مستعدگرایش به شر تا به خیر. بی‌کفایت، ناخشنود و جاه‌طلب‌اند. در نظر وی حکومت‌کنندگان نیز تحفه‌تر از حکومت

شوندگان نیستند؛ اما با همه این وجود وی آنها را قابل هدایت می‌داند!!

به موازات این دوگانگی که ماکیاولی برای طبیعت انسانی قایل است، ظرفیت فعال بشر را برای تعیین مسیر سرنوشت خویش ارزیابی می‌کند. در کل نوشته‌های او - شهریاری ۱۵۱۳، گفتارها ۱۵۱۳ تا ۱۵۱۹، فن جنگ ۱۵۱۹ تا ۱۵۲۰ و تاریخ فلورانس ۱۵۲۰-۱۵۲۷ - دو جنبه قطعی همواره مشاهده می‌شد که هرچند هرگز این جنبه‌ها مشخص نشده‌اند، با اینحال از فرط تکرارشان در بخش وسیع و متنوعی از مطالب گوناگون، نوشته‌های او مفاهیم روشنی پیدا کرده‌اند. دسته اول با بخت و فضیلت<sup>۱</sup> سر و کار پیدا می‌کند، بدین معنی که آیا امور مختلف به کلی در زیر سلطه بخت قرار دارند یا اینکه امکان دارد مهارت و کوشش انسانی در آنها اثری بگذارد و بنظر می‌رسد که سرسختی بی‌چون و چرای بخت، خوی بدبینانه ماکیاولی را متجلی می‌کند. چون در نظر او افراد بشر غالباً چنین به نظر می‌آیند که چیزی فراتر از یک قربانی بی‌دفاع مقتضیات نیستند، از طرف دیگر او قائل به تشخیص خصلت دیگر در فرد بشر که آن را «فضیلت» می‌نامند، می‌شود. این امر مسلماً یک فضیلت اخلاقی محض نیست بلکه غالباً و بطور ضمنی به خوی اجتماعی، خدمت بی‌مزد و منت به خلق و شهروند خوب بودن اطلاق می‌شود. فضیلت معمولاً یک موهبت پیچیده‌ای است مشتمل بر لیاقت، شجاعت، خدعه‌گری، قابلیت انطباق و بیرحمی فراتر از هر چیز دیگر و عبارت است از داشتن قابلیت برای یافتن راه حل برای دنبال کردن جریان یک امر به هر طریقی که امکان داشته باشد به قصد نیل به اهداف سیاسی مشخص. بنابراین هرچند که نوع بشر عموماً بازبچه دست بخت باقی می‌ماند برای بعضی از مردم حداقل این امکان وجود دارد که بخشی از سرنوشت خود را خود در دست گیرند.

قطب دیگر اندیشه ماکیاولی به وجود ارتباط میان فضیلت و تباهی می‌پردازد. این دو امر در روند تاریخی جامعه، بصورت دو قطب مخالف در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند چون دولتها، مانند انسانها دارای یک دوران حیات هستند، تولد، رشد، بلوغ، فرسودگی و مرگ. یک دولت جوان پاسخی را که در برابر بی‌نظمی می‌دهد او را به یک جنگجو که سرشار از فضیلت و

شجاعت است، تبدیل می‌کند. فضیلت شجاعت، بردباری را و بردباری، تن‌آسایی را و تن‌آسایی، بی‌نظمی را و بی‌نظمی، تباهی و نابودی را به همراه می‌آورد. از جنبه نظری محض تمامی این روند ممکن است از نو شروع شود، یعنی نابودی تبدیل به نظم و نظم تبدیل به فضیلت شجاعت و از همینجا به طرف سربلندی و خوش‌اقبالی رهنمون شود، اما متأسفانه دولتهایی که سقوط می‌کنند، بی‌کم و کاست شکار پنجه کسانی می‌شوند که در حال صعودند. (۲۱)

به عقیده ماکیاولی، داشتن نیروی کافی، تنها شرط لازم برای تصرف و نگهداری کشور است و بکار بردن این نیرو یعنی فن جنگ، مهم‌ترین وظیفه شهاریار است. او جنگ را حرفه راستین هر فرمانروا می‌داند، به یاری جنگ نه تنها کسانی که شهاریار زاده می‌شوند می‌توانند قدرت خویش را پاس بدارند بلکه کسانی نیز که بعنوان افراد عادی دنیا می‌آیند، اغلب می‌توانند به شهاریاری برسند. (۲۲)

وی به داشتن سلاح خوب شامل زین‌افزار و ساز و برگ جنگی و سپاهیان دلیر و آزموده تأکید فراوان دارد ولی تمامی آنها را بی‌روحیه پیکارجویی و رزم‌آوری در نبرد، مفید نمی‌داند. ماکیاولی ضرورت این صفات معنوی لازم در جنگ را که او رویهمرفته «ویرتو» می‌نامد بسیار مهم تلقی می‌کند و در تئوری انقلاب خویش مستولی شدن وضعیت Fortuna بر Virtù یا بخت را بر فضیلت عامل اساسی دگرگونی می‌داند.

او نیز به مانند بُدن در وسعت اندیشه خویش به صورتی تلویحی قدرت را از «حاکمیت» جدا نموده و بر موجودیت فاکتورها یا شاخصه‌های معین در انسجام بخشیدن به حاکمیت در مقام قدرت فائده توجه مبذول داشته است. ماکیاولی بدین صورت قدرت را نه در حاکمیت بلکه در شاخصه‌هایی می‌داند که باعث کسب و استقرار حاکمیت می‌شود. لذا قدرت در دو شق متصور است، نخست «قدرت معطوف به کسب حاکمیت» و دوم «قدرت معطوف به حفظ حاکمیت». او نیروی لازم برای کسب هر کدام از این اهداف را به ویرتو یا فضیلت مربوط دانسته است، با این تفاوت که در شکل نخست، استفاده از آن جنبه از «ویرتو» که می‌توان آن را استراتژی خدعه و نیرنگ یا سالوس و ریا نامید بر استفاده از جنبه زور و خشونت در آن، برتری و رجحان

دارد، در حالیکه در حالت دوّم استفاده از خشونت و زور بعنوان ویژگی انحصاری قدرت دولت نمود بیشتری می‌یابد و از این روست که در ستایش جنگ و تجهیز ارتش قلم‌فرسایی می‌کند. بنابراین می‌توان گفت «قدرت» در نظر ماکیاوولی مجموعه توانمندیهای مادی و معنوی انسان در راه کسب و حفظ حاکمیت است، دیدگاهی که تا عصر حاضر سایه ثقیل خود را در تعریف «قدرت» بر این مفهوم مستولی ساخته است.

چنین تصویری از مفهوم قدرت به همراه دیدگاه بُدن از این مفهوم، در سرتاسر عصر رنسانس و حتی پس از آن در عصر جدید، سیطره خویش را بر افکار نویسندگان و شارحان فلسفه سیاسی چون هابس، لاک و روسو مستولی گردانید. هرچند هرکدام از آنها در باب این پدیده به طور اخص سخن نگفته‌اند؛ اما با عنایت به آنچه آمد یعنی تفکیک قدرت در حوزه‌های دوگانه حاکمیت و حوزه غیر حکومتی، در برابر حوزه‌های حاکمیت الهی و زمینی در قرون وسطی، تنها سؤال اصلی از آن پس آن بود که حاکمیت در مقام قدرت فائده مطلق و دائمی می‌بایست از کجا ناشی شود؟ این سه فیلسوف در پاسخ به این سؤال پس از بررسی وضع طبیعی و قرارداد اجتماعی به توضیح و تفسیر جامعه مدنی می‌پردازند و در نهایت منزلت قدرت را در اراده عمومی ملت پدیدار می‌بینند. در چنین نگرشی قدرت با حق حاکمیت مترادف است و این حق در میان مولکولهای متشکله جامعه منتشر و به واسطه اراده عمومی مردم براساس اصل رضایت و خشنودی به هیأت حاکمه منتقل گشته است.

از جمله اندیشمندان دیگری که در این عصر ظهور کرد و شاید پیش از هر دانشمند دیگری در این دوران نسبت به «قدرت» توجه مبذول داشت؛ فریدریش نیچه آلمانی بود. او از جمله اندیشمندانی است که چون اپیکور یا ماکیاوول به دلیل عدم فهم کامل و درک عمیق از گفته‌هایش، در نزد بسیاری از مردم نامش قرین بدنامی است. نیچه را پیشرو ایدئولوژیهای غیرتعقلی قدرت بشمار می‌آورند که در رژیم‌های فاشیسم و نازیسم به حد پرستش اعتبار یافت، اما به قول (ایکن) «فلسفه نیچه دارای جنبه‌هایی است که آشکارا با مرام نازی ناسازگار است و بنابراین وی را نمی‌توان مسؤول تمام جنایاتی دانست که بنام او ارتکاب یافته است. او مسلماً

پرستنده روح آلمانی یا ناسیونالیسم آلمانی نبود، گرچه طرفدار قدرت مطلقه بود با آیین تمرکز امور اقتصادی در یک دولت مرکزی مخالفت می‌ورزید. به عکس بیشتر معاصران آلمانی خود، نیچه خویشتن را یک «اروپایی خوب» محسوب می‌کرد. او از «اخلاق بردگی» که جهودان را مبدأ آن می‌دانست، نفرت داشت و منشأ اتهام او به داشتن احساسات ضدیهود همین بود. او دوستدار مردان بزرگ چون ناپلئون بود، اما ستایش از چنین مردانی در درجه اول برای این بود که آنان را مظهر اطمینان ذاتی و آزادی عمل در عصری می‌دانست که در آن هم اطمینان و هم آزادی به طرز روزافزونی غیرممکن بود. «ایکن می‌افزاید: «من معتقدم که «مرد برتر» او به هنرمند خلاق یا پیغمبر دین بیشتر شباهت داشت تا به سازنده یک امپراتوری.» (۲۳)

به عبارت دیگر ابرمرد نیچه همان حکمای واقعی‌اند که مقیاس سودمندی یا بیهودگی را معین می‌کنند، بر قرون تسلط می‌یابند، و فرمان می‌رانند. حکمای واقعی آفریننده‌اند و بسوی آینده دست می‌بازند، هرچه هست و هر چه بوده، پیش دیده آنان وسیله است، آلت است، پتک است، نیروی کوبنده آنانند، علت واقعی آنانند و بس. علم آنها با خلاقیت آنها همراه است، یکی است. آفریدن یعنی تشریح آنها و مشیت آنها، خلق آنان، اراده آنان است. به سوی چه؟ به سوی قدرت و سلطه، حکمای واقعی چنین‌اند نه حکمای مدرسه.

نیچه نمی‌خواهد از رحم و شفقت، از جانبداری بیچارگان چیزی بشنود، می‌گوید چه بسا که اینها دروغ می‌گویند، نه اینکه خود نرم دل و با شفقت نبوده، چرا نیچه بسیار حساس است، منتهی اینکه می‌گوید مدار آنچه می‌شود و می‌گذرد بر خودپسندی و تحمیل است. هر کس خود را تحمیل کرد تاریخ از او می‌گوید، باید درست جریان تاریخ را مشاهده کرد، یا اینکه اگر دیدید کسی از رحم و شفقت صحبت می‌کند و تظاهر به جانبداری از بیچارگان می‌کند، او نیز می‌خواهد خود را تحمیل کند. تاریخ و جریان تمدن یعنی تحمیل پیوسته، یعنی «اراده معطوف به قدرت» یعنی کشش به سوی نیرو.

به هر تقدیر مرد برتر نیچه کسی است که در بند زهد و زهدنمایی قرار نگیرد، عقل او تابع اراده وی برای فتح قلّه‌های رفیع پیروزی، جلال و شکوه باشد، مرد برتر در پی آن نیست که میل

قدرت طلبی را معقول و مدلل جلوه دهد، بلکه تنها دلیل و توجیه او اینست: «این خواست و اراده من است». مرد برتر باید همه قوای خود را در خدمت اراده خویش انباشته گرداند و اراده او در راه کسب قدرت؛ قدرتی که ویرانگر بنیادهای اسارت حسی و عقلی اوست، معطوف گردد.

معنای «قدرت» بر عکس تفسیرهای متعددی که از فلسفه نیچه شد، تسلط یک ابرمرد توتالیتاریست بر جامعه نیست، بلکه «قدرت» در فلسفه نیچه ارتباط نزدیکی با تعریف وی از فیلسوف حقیقی یا حکیم واقعی دارد، به عبارت دیگر اگر حکیم واقعی قانون‌گذار است، به زمان و افراد هم قدر و قیمت می‌دهد، آنطور که می‌خواهد، و «هر طور که هست» تابع «هر طور که می‌خواهد» اوست. «قدرت» نیز بی‌تردید در اندیشه این فیلسوف شهیر آلمانی «اراده بشری» است که همه تواناییهای مادی و معنوی، حسی و عقلی خود را در خدمت اهداف عالی خویش که - باید در راستای تکامل اجتماعی انسان، باشد - فراهم آورده است. در اینجا نیچه به افلاطون نزدیک است. او قدرت را در اندام فیلسوفی به نظاره می‌نشیند که مُثُل را درک کرده است و با نیروی اندیشه و تعقل، به این درک نایل آمده است و «نیچه» آن را در اندام ابرمردی متجلی می‌بیند که همه چیز حتی نیروی اندیشه و تعقل خویش را به خدمت اراده درآورده است. تفاوت «قدرت نیچه» با «قدرت افلاطون» یا «ابرمرد نیچه» با «فیلسوف پادشاه» افلاطون در آنست که ابرمرد نیچه بسیار سیاسی است در حوزه سیاست عملی، مانند «ناپلئون» و فیلسوف پادشاه افلاطون بیشتر فلسفی است در حوزه سیاست نظری مانند «سقراط»، «نیچه» تحت تأثیر اندیشه شوپنهاور معتقد است اراده انسان در برخورد با مسایل سیاسی از عقل انسان قوی‌تر است و موضوع عقل جزء برجسته‌ترین بخش تئوری سیاسی هگل است. بدین ترتیب جوهره اندیشه سیاسی نیچه کسب قدرت است و می‌گوید اصطلاحاتی مثل، عدالت، عطف، انسانیت، رحم، دین، فلسفه و هنر مواردی است که فرمانبرداران عنوان می‌کنند تا قدرت فرمانروایان را محدود نمایند و اینجاست که نیچه با منفک کردن ارتباط منطقی میان فرماندهان و فرمانبرداران، راه به خطا می‌پیماید، و به تناقض دچار می‌شود. در همین جاست که وی «قدرت» را از اندام «حکیم واقعی و حقیقی» بر می‌کند و بر اندام فرمانروای ظالم می‌پوشاند، به گونه‌ای که قدرت به جوهره

گرانبهایی مبدل می‌شود که بایستی در دست یک ابرمرد قرار گیرد تا با پا گذاشتن بر روی اخلاقیات، بر مسند حاکمیت نشیند، با همه این اوصاف گرچه چنین دیدگاهی به فاشیسم، نازیسم و نژادپرستی انجامید، ولی باید اذعان داشت که «قدرت» در اندیشه سیاسی نیچه هدف نیست، بلکه وسیله‌ای است برای درهم کوبیدن و ویران کردن زهدنمایی جدید غرب در ترویج تمدن و فرهنگ جامعه غربی، که در بطن خویش به دنبال سیطره سلطه بر افکار و اعمال بشر جهت ارضای منافع خویش می‌باشد. همان کاری که مسیحیت قرون وسطی در حوزه داخلی غرب به فرجام رسانید و باید گوشزد کرد که نه موسولینی و نه هیتلر و نه هیچ دیکتاتور دیگری «ابرمرد» نیست، چرا که هر کدام از اینها خود مجسمه‌ای از زهدنمایی در چهره گوناگون می‌باشند، چیزی که ابرمرد با تکیه بر «اراده معطوف به قدرت» خویش باید آنها را از اوج قدرت به حضيض ذلت، بیافکند.

### هـ- قدرت در نظر نخبگان عصر جدید

عصر رنسانس با سقوط امپراتوری رم شرقی بدست عثمانیها در سال ۱۴۵۳ آغاز و با وقوع انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ میلادی پایان پذیرفت. شاید انقلاب کبیر فرانسه را بتوان ثمره دوران رنسانس دانست که از بستر اومانیسیم، رفرم مذهبی و عصر روشنگری عبور نمود و در دریای پرتلاطم انقلاب کبیر فرانسه آرامش یافت. انقلابی که به قول بسیاری از محققین در ظل شعارهای جهانشمولش، سرزمین خاصی از آن خویش نداشت و در واقع آثار آن از جهتی کلیه مرزهای قدیمی را در نوردید. این انقلاب از یکسو کثیری از خلائق را به دور خود گرد آورد و از طرف دیگر جماعتی از مردم را علی‌رغم قوانین و سنت‌های کهن مشترک و خصایص قوی و وحدت زبانشان به فرقه‌هایی چند منقسم ساخت به درجه‌ای که زمانی چند عده‌ای از اهالی یک کشور را به یکدیگر نزدیک ساخت و خویشاوندان نزدیک را با هم بیگانه گردانید و یا برعکس مافوق تمام ملیتهای مخصوص، کشوری مشترک و روشنفکر بنیان نهاد که در آن کشور مشترک افراد کلیه ملت‌های داخل آن هموطن یکدیگر بشمار می‌آمدند.

«اگر نمودهای متفاوت این انقلاب را در زمانهای مختلف و در کشورهای گوناگون، به کناری نهیم و تنها به نفس انقلاب بزرگ فرانسه بنگریم، روشن می‌بینیم که اثرات آن به وجهی ساده عبارت بوده است از منسوخ ساختن آن دستگاههای سیاسی که قرن‌ها بر غالب ملل اروپا حکمفرما بوده‌اند و هرآنچه را که در نظام پیشین جامعه از تأسیسات ملوک‌الطوایفی و ترتیبات اشرافیت ناشی می‌شده است یا بکلی از میان برداشته و یا در جاهایی که هنوز این انقلاب جاری است، دارد از میان برمی‌دارد.» (۲۴)

در عصر جدید، علوم معطوف به پژوهش در باب سیاست، مفهوم «قدرت» را پیش از پیش در مرکز ثقل اهمیت قرار دادند؛ علم سیاست بر این اعتقاد استوار گشت که قدرت سیاسی متغیری است مؤثر جهت دگرگونی در دیگر حوزه‌های زندگی جمعی، و جامعه‌شناسی سیاسی بالعکس قدرت سیاسی را تابعی از متغیرهایی دانست که در «قدرت اجتماعی» جای دارند. به هر تقدیر «قدرت» در این اعصار جایگاهی بس کلیدی‌تر از گذشته بازیافت و در اندیشه فلاسفه سیاسی تعاریفی دقیق‌تر و در عین حال متفاوت‌تر پیدا نمود.

جامعه‌شناسان غربی و بویژه آمریکایی قدرت را عامل ضروری، در «علم جنبش اجتماعی» معرفی نمودند و جامعه‌شناسان فرانسوی از هاله‌ای اسرارآمیز در گرد قدرت سخن گفتند. میشل هالکیت نوشت: «در حال حاضر پدیده قدرت ذهن تئورسین‌های حقوق عمومی و دانشمندان سیاسی را به خود مشغول داشته است». فرانسوا پریکو تأکید ورزید که «قدرت در شکل سیاسی‌اش مهمترین معما را مطرح می‌کند» م. کروزیه ادعا نمود که مفهوم قدرت ضروری‌ترین مسئله برای جامعه‌شناسی است، چرا که قدرت در تمام پروسه‌های حیات اجتماعی حضور دارد. م. کروزیه منبع اشکال را در ابهام مشخص نبودن این مفهوم در نحوه کاربرد جامعه‌شناسان می‌داند، گرچه علیرغم این، آنها برای حل مسایل علم و حیات اجتماعی مورد نظرشان با پشتکار و استادی آن را بکار می‌گیرند. وی چاره خروج از ابهام را در استفاده از تئوری تصمیم‌گیری و سازماندهی دانست.

لذا بورلاتسکی معتقد است: «تعاریفی که جامعه‌شناسان غربی از قدرت ارائه می‌دهند

نوفاً یا به نحوی افراطی تجربی بوده، مفهوم فلسفی قدرت را انکار می‌کنند یا آن را صرفاً به جامعه‌شناسی مجرد تنزل داده، مفهوم را از جوهر واقعیش تهی می‌سازند، که علی‌رغم منافات ظاهریشان، نادیده گرفتن محتوای طبقاتی قدرت جزء لاینفک هر دو برخورد است» از تأکید بورلاتسکی بر منازعه طبقاتی که بگذریم این بخش از گفتار وی که بر «خالی شدن مفهوم قدرت از جنبه فلسفی و جوهره واقعیش» توجه دارد. نکته و دردی است که مفهوم قدرت را در عصر جدید به آغوش کشیده است. (۲۵)

برتراند راسل قدرت را «ایجاد اثرات مورد نظر تعریف می‌کند و آن را یک مفهوم کمی قلمداد می‌نماید. به اعتقاد وی قدرت بر افراد آدمی را یا برحسب نحوه تأثیر گذاشتن بر آنها می‌توان طبقه‌بندی کرد یا برحسب نوع سازمانهای دخیل. همچنین ممکن است بر یک فرد به طرق زیر تأثیر گذاشت:

الف) از طریق نیروهای مادی مستقیم بر جسم او، مثل وقتی که شخص زندانی یا کشته می‌شود.

ب) از طریق پاداش و کیفر بعنوان انگیزه عمل، مثل دادن شغل یا خودداری از آن.

ج) از طریق نفوذ بر عقیده فرد، مثل تبلیغات در وسیعترین مفهوم این کلمه. (۲۶)

راسل در اینجا به عنوان یک فیلسوف بلکه در مقام یک جامعه‌شناس سیاسی عمل می‌کند؛ در کلیات و مبانی جامعه‌شناسی همواره نخست دستگاه زور و اجبار دوّم ایجاد پیوندهای اقتصادی میان دولت و ملت و نهایتاً ایدئولوژی به عنوان مبانی ایجاد نظم اجتماعی مطرح هستند نظمی که در سایه آنها حاکمیت در معنای قدرت فائقه توانایی کنترل و حفظ وضع موجود را دارا می‌باشد؛ و راسل این سه مبنا را در مبانی سه‌گانه فوق‌الذکر مدنظر قرار داده است. وی «قدرت طلبی» را محرک، زیربنا، اساس و محور هر حرکت اجتماعی می‌داند ولی پس از بیان افتراق انگیزه‌های انسانی و حیوانی و اعلام ملاک این افتراق به این نکته اشاره می‌کند که قدرت طلبی و کسب افتخار از مهم‌ترین غرایز و ساخت‌های نامحدود بشری است و به دست آوردن دوّمی را بخصوص در مسایل اجتماعی منوط به تحصیل قدرت می‌داند. (۲۷)

ماکس وبر آلمانی، قدرت را با سلطه مترادف آورده است؛ سیاست در نظر وی، بطور کلی مفهومی اعم از دولت دارا می‌باشد و ترکیبی از حکم و اطاعت کردن است. در این نگرش، یک ارتباط دوجانبه برقرار است، یک طرف باید حکم کند و یک طرف باید اطاعت کند. به گفته وبر به این ارتباط «سلطه» گفته می‌شود. بدین گونه سیاست دارای جوهره «سلطه» است، و سیاست، قدرت و سلطه مترادف با یکدیگر دانسته شده‌اند. استیون لوکس می‌نویسد: «نظر ماکس وبر درباره قدرت از لحاظ تأکید بر عنصر نیت یا اراده با نظر راسل یکسان بود، اما از لحاظ تأکید بر توانمندی برای تحقق آن - و نه تحقق عملی آن - و در این نظر که مقاومت، چه بالقوه، چه بالفعل، با ویژگیهای قدرت مربوط است، بانظر وی تفاوت داشت. وبر بگونه‌ای متفاوت قدرت را تعریف می‌کند: «احتمال اینکه بازیگری در یک رابطه اجتماعی در موقعیتی قرار دارد که اراده خود را، به زعم مقاومت، اعمال کند، صرف‌نظر از اینکه چنین احتمالی برچه بنیانی متکی است و مجال یک فرد یا تعدادی از افراد، برای اعمال اراده خود حتی در برابر عناصر دیگری که در صحنه عمل شرکت دارند.» (۲۸)

رابرت دال در این ارتباط به ماکس وبر نزدیک است. لوکس معتقد است: «رهیافتهای وبر و دال هر دو بر مفهوم (اعمال قدرت بر) متمرکز است.» در نظر او قدرت به معنی کنترل بر رفتار است. مفهوم شهودی از قدرت این است که «آ» بر «ب» تا جایی قدرت دارد که بتواند «ب» را به کاری وادارد که در غیرانصورت انجام نمی‌داد. (۲۹)

دال از طرفداران نظریه چندگانگی قدرت است که به گفته هارمون زیگلر نوعی نخبه‌گرایی رقابتی است. او در مقدمه کتاب توماس. ار. دای‌وال. بنام «تنی چند و تنی بسیار» می‌نویسد: نخبه‌گرایی از تقسیم جامعه بین تنی چند که قدرت دارند و گروهی بسیار که فاقد قدرت هستند دفاع می‌کند. اقلیت قدرتمند نوعاً از نظر سوابق یا گرایش، از نوع توده‌ها نیست. ثروتمندان به نحو غیرمتناسبی از طبقه اجتماعی و اقتصادی بالای جامعه بوده، در موقعیت کنترل منابع اجتماعی قرار می‌گیرند - این همان تئوری نفوذی است که کارل مارکس بیان می‌کند و در مانیفست کمونیسم بدان اشاره دارد - همچنین این گروه معدود، در توافقی سهیم‌اند که در

جهت منافع اساسی آنها، و نه در جهت منافع توده‌هاست. نخبه‌گرایی پیشنهاد می‌کند که تغییرات در خط مشی عمومی بجای انقلابی بودن، مترقیانه باشد. همچنین حرکت غیرنخبگان در موقعیتهای نخبگان، تنها نسبت به غیرنخبگانی که ارزشهای نخبگان را پذیرفته‌اند، آرام و محدود است. بالاخره نخبه‌گرایی استدلال می‌کند که نفوذ نخبگان در توده‌ها بیشتر از نفوذ توده‌ها در نخبگان است.

در مقابل چندگانگی قدرت اعتقادی است که به موجب آن، در یک جامعه صنعتی، تکنولوژیک و شهری ارزشهای دموکراتیک می‌تواند بوسیله نظامی از چند نخبه رقیب - که در میان آنان قدرت تقسیم و توزیع شده است - حفظ و حراست شود. چندگانگی قدرت قویاً اظهار می‌دارد که غیرنخبگان می‌توانند از طریق فعالیت‌ها در امور عمومی و بدست آوردن اطلاعات راجع به موضوعات، آگاهی مربوط به روندهای دموکراتیک و مهارتهای رهبری، سازمان و روابط عمومی در زمره نخبگان درآیند. چندگانگی قدرت معتقد است که رأی‌دهندگان می‌توانند از طریق گزینش میان نخبگان رقیب در انتخابات، در خط مشی عمومی نفوذ کنند و همچنین نظام حزبی اجازه انتخاب خط مشی سیاسی مؤثر را می‌دهند. توده‌ها نیز از طریق عضویت در سازمانهایی که در امور عمومی فعالیت کرده، قدرت کافی برای پاسخگویی نخبگان در تصمیماتشان را دارند، نفوذ خود را در نخبگان بکار می‌بندند؛ چندگانگی قدرت، از مفهوم رقابت میان گروههای نخبگان و اعتقاد به اینکه گروههای مختلف نخبگان ابتکار عمل را در موضوعات مختلف در دست دارند و در این صورت هیچ یک از نخبگان نمی‌توانند به تنهایی بر تصمیم‌گیری جامعه حکومت نمایند، دفاع می‌کند.<sup>(۳۰)</sup>

رابرت دال در اثر معروف خویش به نام «چه کسی حکومت می‌کند» به موقعیت چندگانگی قدرت پرداخته و در پی توضیح و تفسیر آن برمی‌آید. اثر دیوید ترومن بنام «رونند حکومت» نیز به این تئوری پرداخته است.

دکتر هانا آرنت به «قدرت توده‌ایی» توجه معطوف می‌دارد. وی در کتاب «خشونت» می‌نویسد: «قدرت یا اقتدار ناظر است بر توانایی آدمی نه تنها برای عمل بلکه برای اتفاق عمل».

قدرت هرگز خاصیت فرد نیست، بلکه به گروه تعلق می‌گیرد و فقط تا زمانی که افراد گروه با هم باشند، وجود خواهد داشت. وقتی می‌گوییم کسی صاحب قدرت است. مراد این است که عملاً از طرف عده‌ای معین از مردم قدرت به او تفویض شده است که بنماینده‌ی آنها عمل کند. به محض آنکه گروهی که این قدرت از آن سرچشمه می‌گیرد، از میان برود، قدرت این شخص هم ناپدید می‌شود. (قدرت از آن مردم است، پس بدون مردم یا گروه، قدرت وجود نخواهد داشت). به اعتقاد خانم آرنت در اصطلاح جاری وقتی از «مردی با قدرت» یا «شخصیتی قدرتمند» سخن می‌گوییم، قدرت را مجازاً و بصورت استعاره بکار می‌بریم، آنچه حقیقتاً و بدون استعاره منظور ماست، نیرو است. (۳۱)

بدین ترتیب خانم آرنت مفهوم قدرت را از سلطه فرد «آ» بر فرد «ب» به سلطه گروه «آ» بر گروه «ب» تغییر می‌دهد. او معتقد است مسئله قدرت این نیست که چه کسی بر چه کسی حکومت می‌کند؟ وی همچنین رابطه فرماندهی و فرمانبری را محور بحث نمی‌داند، بلکه از نهادهای سیاسی به عنوان «تجلیات و تجسّمات قدرت» سخن می‌راند. قدرت خصیصه فرد نیست بلکه متناظر است با توانایی آدمی نه تنها برای عمل کردن، بلکه برای عمل در هماهنگی با گروه. (۳۲)

دیدگاه آرنت بگونه‌ای دیگر در اندیشه‌های فونکسیونالیستی تالکوت پارسنز هویدا می‌گردد. او نیز در مقام یک کارکردگرا قدرت را از خصیصه فردی جدا و در مقام «ابزار یا امکانات همگانی جامعه» قرار می‌دهد. استفاده از تمثیل پول رایج و مقایسه آن با «قدرت» در نوشتار وزین پارسنز از همین دیدگاه ناشی می‌شود.

وی در نظریه قالب رفتارهای خودش، انسان را موجودی اراده‌مند می‌داند که با بینش عقلانی خود همواره بدنبال دستیابی به اهداف معینی است، به زعم وی کنش اجتماعی ارادی و داوطلبانه است و در یک قالب اجتماعی و عقلانی انجام می‌گیرد که، هنجارها و ارزشهای اجتماعی نوین آن را تعیین می‌کند. البته در این میان فرد از یک سوی برای تصمیم‌گیری از امکانات متفاوتی برخوردار است و از سوی دیگر شرایط مختلف کنش فرد را تحت تأثیر قرار

می‌دهد. بدین ترتیب رفتار فرد متمایل به هدف خاصی است که بوسیله هنجارهای اجتماعی تعیین می‌شود. در این میان پارسنز «نقش اجتماعی» فرد را بعنوان واحد اساسی مورد تحلیل قرار می‌دهد.

اکنون با توجه به نظریات فوق می‌توانیم بگوییم که پارسنز قدرت را در (حصول) نقش اجتماعی ایده‌آل می‌داند. بدین معنی که هر آنکس که دارای نقش اجتماعی بالاتری نسبت به دیگران است دارای قدرت بیشتری نیز هست و قدرت‌طلبی در این راستا از اهداف معینی است که انسان همواره با اراده آزاد و عقلانی خویش در قالب اجتماع دنبال می‌کند. نظریات پارسنز در این بخش به دیدگاه اندیشمندان روانشناسی کمال نزدیک می‌گردد. (۳۳)

«قدرت طلبی» در نظریات پارسنز خودبخود در نظام اجتماعی قرار می‌گیرد، زیرا که نظام اجتماعی متشکل از نقش اجتماعی افراد است که پیوسته در آن - در صدد دستیابی به حداکثر خواسته و نیازهای خویش - می‌باشند. بدین صورت می‌توان منبع اصلی قدرت در نظر پارسنز را توزیع وظایف اجتماعی دانست. به نظر او این کارکرد، فونکسیون است، که به افراد قدرت می‌دهد، ارزشها، قوانین، نهاده‌ها و نقش‌ها جمعاً دست به دست هم داده و یک فرد را در یک کارکرد گذاشته، موقعیت او را مشخص می‌کنند و این کارکرد و نقش فرد است که برای وی منبع اصلی قدرت بوده، توان و قدرتمندی اعمال نظر، سلطه و کنترل اعمال را بهمراه می‌آورد. حال هرچه کارکرد یا فونکسیون آن وظیفه اجتماعی در کل نظام اجتماعی مؤثر باشد، قدرت بیشتری برای محصول خود به همراه دارد. بدین شکل در نظر پارسنز قدرت را می‌توان، توان تأثیرگذاری حاصله از توزیع وظایف اجتماعی، بوسیله یک فرد یا گروه بر کل اجتماع دانست. (۳۴)

نیکولاس پولانزاس از این لحاظ که چشم‌اندازی نظام‌وار (یا همان‌طور که خودش ترجیح می‌دهد بگوید: ساختاری) در باره قدرت می‌پذیرد به پارسنز شباهت دارد، هر دوی آنها قدرت را یک ساز و کار «ویژه» به منظور ایجاد و تغییراتی در رفتار واحدهای دیگر، خواه فردی و خواه جمعی، در فرآیند کناکش اجتماعی تعریف می‌کنند. هر دو از کاربرد آن «روابط بین فردی» یا روابط اجتماعی مستقل از نظام گسترده‌تر، که بوسیله نظریات هر یک تعریف و بینه شده

است، اجتناب می‌کنند. اما برای پولانزاس، قدرت تعیین‌کننده روشهایی است که برطبق آن نظام (یعنی تجمع ساختارها) بر روابط مربوط به نحوه عمل طبقات مختلفی که با هم در تعارضند اثر می‌گذارد: قدرت عبارتست از: قابلیت یک طبقه در متحقق ساختن گرایشها یا منافع ویژه عینی خود. در این بینش طبقه نه فقط از محملهای قدرت، بلکه تنها محمل قدرت است که از طریق افراد (یعنی «حاملان» یا «پشتیبانان» ساختار) عمل می‌کند و اثرات آنها تنها بر حسب تعقیب منافع طبقه فهمیده می‌شود. در این بینش طبقات، که در عرصه مبارزه با دیگران رو در رو می‌شوند، همانطور که «افقهای عمل» خود را می‌گسترانند بر قدرت خود نیز می‌افزایند. قبول این برداشت از قدرت موجب می‌شود که نه فقط مسأله اصلی موضوع را رد کنیم (مسأله‌ای که بخوبی توسط راسل، وبر، و دال در کتاب استیون لوکس توضیح داده شده است) بلکه تفسیر ساختارگرایانه پولانزاس از نظر مارکسیستی طبقات را نیز قبول کنیم.<sup>(۳۵)</sup>

گئورک زیمل سعی کرد که نه تنها به مفهوم قدرت و سلطه به عنوان «صوری از عقل متقابل» نگاه کند، بلکه سعی نموده است ضمن تمایز میان قدرت و سلطه فردی با قدرت و سلطه مافوق فردی، بر وجود هر دو آنها اشاره کافی داشته باشد. زیمل در کتاب معروف خویش بنام «جامعه‌شناسی» به توضیح و تبیین مفاهیم «سلطه و قدرت» پرداخته است. وی به مفهوم «سلطه» بعنوان «صوری از عمل متقابل» نگاه کرده، معتقد است: هیچکس عموماً میل ندارد که نفوذش بطور کلی سرنوشت فرد دیگری را تعیین کند، بلکه برآنست که اثر این نفوذ را و تعیین سرنوشت دیگران به خودش بازگردد، بنابراین اراده سلطه‌گری، حتی در وجه مجردش، موردی از عمل متقابل است ...<sup>(۳۶)</sup>

زیمل معتقد است ساختمان خاص قدرت از گوناگون‌ترین جهات برای زندگی اجتماعی دارای اهمیت است، یعنی خود را در مبادی، و به همان اندازه در مبالغات و به همان اندازه در اشکال پردوام و مزمین نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد که ظهور آن در صحنه، از دو طریق مختلف صورت می‌گیرد. شخصی که دارای اهمیت یا قدرت برتر است، می‌تواند در محیط بلافاصله دورتر یا نزدیکتر خود، وزن فایقی برای عقایدش، به صورت نوعی ایمان یا اعتقادی که خصلت

عینی دارد، تحمیل کند. او بدین ترتیب در تصمیمات خود از امتیازات ویژه و قابلیت اعتماد مسلمی برخوردار است که دست کم تا حدودی بر ارزش شخصیت ذهنی محضی که همواره قابل تغییر، نسبی و در معرض انتقاد است، می‌چربد. کمیت اهمیت او به وسیله عملکرد «قدرتمندانه‌اش» به صورت نوعی کیفیت نوظهور تبدل می‌یابد و این کیفیت نوظهور برای محیط او به بیانی استعاری حالت ملموس عینیت را پیدا می‌کند.

اما همین نتیجه یعنی قدرت می‌تواند در جهت عکس نیز حاصل شود، یعنی قدرت مافوق فردی از قبیل دولت، کلیسا، مدرسه، خانواده یا سازمانهای نظامی، لباسی از آبرو، شرف و قدرت اتخاذ تصمیمات خطیر را به «فلان یا بهمان» شخص می‌پوشانند که دست یافتن به آنها نمی‌تواند از فردیت او سرچشمه بگیرد.<sup>(۳۷)</sup>

زیمیل در «قدرت مافوق فردی» منشأ قدرت از بالا و در ارتباط با «قدرت فردی» برخاسته از صفات و صلاحیت خود شخص از طریق نوعی «فضیلت خلق الساعه» معرفی می‌کند. گره‌ارت لسکی «قدرت» را لباسی عامه‌پسند بر اندام «زور» می‌داند. از گفتار وی برمی‌آید که «زور» ملموس‌ترین، محسوس‌ترین، مؤثرترین و در عین حال بهترین مترادفی است که می‌توان برای قدرت در نظر آورد. او معتقد است: «از تمامی مفاهیمی که جامعه‌شناسان بکار می‌برند، تعداد بسیار کمی به اندازه قدرت منشأ آشفستگی و سوء تفاهم هستند. به همین دلیل لازم است که به تفضیل در باره ماهیت این مفهوم و چگونگی عملکرد آن در روند توزیعی صحبت نمود.»

او معتقد است که بقاء، هدف عمده اکثریت عظیمی از مردم است. پس توانایی تحمل زندگی مؤثرترین شکل قدرت است. به زبان دیگر بیشتر افراد در برخورد با تهدید «زور» ساده‌تر عکس‌العمل نشان می‌دهند تا در مقابل تهدیدهای دیگر، در واقع زور، بالاترین مرجع دادخواهی در امور بشری است، در موقعیت معینی هیچ استینافی از زور، جز اعمال «نیروی برتر» وجود ندارد. لسکی، قدرت را در معنای «توانایی تحمیل اراده به رغم مقاومت طرف مقابل بر مبنای زور» یعنی در معنای بسیار نزدیک با معنای وبری آن به ملاحظه می‌نشیند. اگر زور شالوده

حاکمیت سیاسی باشد، شالوده نظام توزیعی در هر جامعه که ارزش اضافه‌ای برای تقسیم کردن وجود داشته باشد، نیز هست. در جایی که قدرت زورگو بسیار ضعیف باشد، چالشهایی بروز خواهد نمود و نظام در نهایت نابود خواهد گردید و نظام دیگری جانشین آن خواهد شد که سخت به زور استوار باشد. اما گره‌ها در لسکی در عین حال معتقد است: زور، گرچه مؤثرترین ابزار برای کسب قدرت در جامعه است و گرچه همواره بنیان هرگونه نظام نابرابریست، اما مؤثرترین ابزار برای حفظ و بهره‌گیری از مقام قدرت و کسب بالاترین منافع از آن نیست. به همین دلیل صرف‌نظر از اهداف نظام جدید حکومت، وقتی که مخالفت سازمان یافته از بین رفته باشد، به نفع آنست که استفاده فزاینده‌ای از دیگر شیوه‌ها و ابزارهای کنترل به عمل آورد و اجازه دهد که زور از صحنه خارج شود و تنها وقتی از آن استفاده گردد که شیوه‌های دیگر از کار بازمانده باشد. (۳۸)

او در تحلیل نهایی معتقد است حکومت قدرت باید به حکومت حق مبدل گردد. او در تعریف حکومت حق، تحت سلطه افکار ارسطو قرار دارد که حکومت خوب و مطلوب را حکومتی می‌داند که حاکمان آنها نه به نفع خویش بلکه به نفع جامعه حکومت کنند. در نظر «لسکی» اولین تغییر ظرفیت در فرآیند تبدیل حکومت قدرت به حکومت حق، آنست که حکومت تا حدی باید قدرت خویش را با مفاهیمی از عدل و اخلاق که مورد قبول اکثریت است، همساز سازد. دوّم اینکه، دیگر نمی‌توان منافع یک عضو منفرد از نخبگان را به سادگی با منافع گروه نخبگان برابر دانست و در صورت انعقاد قرارداد از سوی نخبه یا نخبگانی با اعضاء غیرنخبه جامعه، به نفع گروه نخبگان حاکم است که به پشتیبانی از دعاوی غیرنخبگان قوانین را به اجرا بگذارند تا بدان وسیله قوانین محترم شمرده شده و منافع همگان حفظ گردد. وی معتقد است در گذار از حکومت قدرت بر حق، به قول ویلفرد وپاره‌تو نوع جدیدی از نخبگان بوجود خواهد آمد که ماهیت این تغییر را گذار قدرت حکومت از (شیرها) به (روباها) توصیف کرده است و نهایتاً گذار از حکومت زور به حکومت حق معمولاً به معنی نامتمرکز شدن هرچه بیشتر قدرت خواهد بود.

میشل فوکو، استاد کرسی نظام‌های فکری در بالاترین مؤسسه آموزش عالی فرانسه «کُلژدوفرانس» و یکی از متفکرین پرنفوذ عصر ماست. دید تازه‌ای که او در نتیجه داد و ستد فکری با پیشینیانش، مارکس، نیچه، فروید و سارتر، نسبت به مسأله دانش و قدرت و عینیت و ذهنیت و شناخت و تکوین تاریخی و نقش اجتماعی این مفاهیم ایجاد کرد، اساس معرفت سیاسی را در غرب تکان داد و اندیشه نقاد را به قالبی مستقل از کامشورها و ایدئولوژیهای سیاسی ریخت.

زمانیکه فعالیت سیاسی در فرانسه با آشوب‌ها و شورش‌های دانشجویی (بویژه شورش‌های ۱۹۶۸) اوج گرفته بود، توجه فوکو به سوی قدرت سیاسی مستقیم دانش متوجه گشت، هرچند قبلاً نیز به این قدرت توجه معطوف داشته بود ولی اینبار توجه او به واسطه وقوع این تحولات عمیق‌تر بود. فوکو در بررسی «سخن» همچون یک نظام خود آغاز و خود برانداز از تمامی آن متعلقات و امکاناتی را که دانش می‌تواند برای اعمال قدرت نهادی و مادی - و نه قدرت خالصاً سخنی - فراهم آورد نادیده گرفته بود. هنگامی که فوکو در آغاز دهه هفتاد در کتاب «مراقبت و مجازات» متوجه این مسأله شد، یکبار دیگر به «تصویرشاه» برگشت. اما اینبار این تصویر می‌بایست توجیهی برای کاربرد اجتماعی و کارکرد نظام‌های مجازات، با تمام تغییراتش در دو بیست و پنجاه سال گذشته، بدست دهد. اگر دهه ۱۹۶۰ برای فوکو دهه سخن بود دهه ۱۹۷۰ برایش دهه قدرت بود. فضای این پژوهش نسبت به آثار پیشین او کمتر غلبه‌پردازی فلسفی دارد و بیشتر متوجه داد و ستدهای دانش، سخن (گفتار) و قدرت است. [در این کتاب هم] مسأله فوکو هنوز سخن است، اما اینبار آن سخن‌هایی مدنظر هستند که همگان با ساختارهای مادی برنامه‌های هر روزه، و سخت‌گرفتن‌های جسمانی در شیوه‌های کیفی و جزایی مدرن، به نحوی ظریف جسم انسان را در تارهای محکم فشارها، جبرها، و قیود گرفتار می‌کنند. اینجا قید اصلی که فوکو بدان توجه دارد، در نگاه نخست چیز تازه‌ای است: شیوهی ساخته شدن مفهوم مدرن فردیت روانشناسانه - روان انسان، روح مدرن - از راه سخن و نصیح آن به شکلی اجتماعی همچون یک هدف سیاسی در اوایل سده نوزدهم از طریق یک شبکه‌ی کاربست‌های جزایی،

حقوقی، علمی و فرهنگی. آنچه فوکو الگوی انضباطی در روش‌های جزایی و کیفری می‌خواند، شکلی است از قدرت و قید و بند که تاروگذار ما به زندانی کردن جسم ادامه داده است. اگر فوکو بیش از این علاقمند بود که ابعاد سخنی واژه را نسبت به چیز، و سوژه را نسبت به ابژه در شناخت انسان از خود بسنجد، در مراقبت و مجازات تلاش کرد تا رابطه جسم و روح را بشناسد و نیز درک کند که چگونه روح - این ساخته‌ی راستین سخن در حقوق کیفری مدرن - این امکان را فراهم می‌آورد که قدرت بتواند از درون (و بنابراین مخفیانه و رذیلانه) بر فرد و پیکر اجتماعی اعمال شود و اعمال آن تداوم یابد.

فوکو پژوهش خود را با کنار گذاشتن دو چیز که ساده، دهشتبار و تکان‌دهنده است آغاز می‌کند: شکنجه و اعلام علنی و در ملاء عام متهمی که در پاریس ۱۷۵۷ به جان شاه سوء قصد کرده بود و برنامه دقیق و تفصیلی یک روز از زندگی محکومین، هشتاد سال پس از آن [با زور فرانسه]. هر یک از این دو مثال یک روش ویژه کیفری، شیوه‌ای یگانه از اعمال قدرت قضایی، سیاسی و حقوقی جامعه را بر جسم خود نشان می‌دهند. موضوع جالب برای فوکو ترسیم آن دگرگونی فرهنگی است که در دورانی نسبتاً کوتاه رخ داد و برنامه زمان‌بندی شده زندان را جانشین اعدام در ملاء عام کرد.

تا میانه سده هیجدهم، شکنجه و اعدام آیینی در ملاء عام منظره‌ای عمومی در اروپا بود. در این نمایش‌ها، شکل‌های بسیار متنوع و درجه‌بندی شده‌ای از شکنجه و به درد آوردن جسم انسان محکوم به کار می‌رفت، که در نهایت به مرگ او ختم می‌شد. فوکو می‌گوید که این نمایش یا تئاتر درد، «شکنجه کیفری در ملاء عام، آیینی سازمان یافته برای داغ کردن قربانیان و بیان قدرتی بود که مجازات می‌کند...»

این اقتصاد قدرت، از یک جنبه، آیینی قضایی بود: از راه شکنجه (آیینی که حقیقت را تولید می‌کرد) (محکوم چندان شکنجه می‌شد تا اعتراف کند) بالاتر از «آیینی که تحمیل‌کننده مجازات بود» قرار می‌گرفت.

اما در عین حال سرمایه‌گذاری سیاسی و بخشی از حق شاه برای حفظ قدرت مطلقش بر

زندگی و مرگ نیز بود. این قدرت اضافی خاص حاکم (شاه)، که در نهایت آن رادارای منشأ الهی می‌دانستند، همان بود که محکومان سده هیجدهم بدان بی‌احترامی کرده بودند و شکنجه‌های افراطی و مفصل در ملاء عام راهی بود برای تأکید دوباره بر ماهیت بی‌چون و چرا و مطلق قدرت. شکنجه‌ی کیفری «بدن محکوم را مکانی می‌ساخت که انتقام حاکم بر آن اعمال می‌شد، فرصتی برای نشان دادن قدرت بود، مجالی بود تا عدم توازن قدرتهای مؤثر در جامعه اثبات شود.

فوکو میان این شکل قدیمی شکنجه در ملاء عام که وحشیگری پذیرفته شده‌ای بود و شکل مجازات و مکافات‌ی که خصلت نمای روزگار ماست - و فوکو آنرا از دیدگاه اخلاقی بارها بدتر می‌داند - یک فرجه بینابینی کوتاه مدت در تاریخ مجازات یافت. این طرح ایدئولوژیک بود که اصلاح‌طلبان قضایی در نیمه دوم سده هیجدهم بنیان نهادند. هدف از این طرح بوجود آوردن آن چیزی بود که فوکو «روش نشانه‌ای مجازات» خوانده است. این برنامه که هرگز به گونه‌ای کامل به اجرا در نیامد، به این قصد طراحی شده بود که همچون شیوه‌ای برای بیان رابطه‌ی میان جنایت یا مجازات برای علت در کل باشد آن هم از راه تبدیل بدن جنایتکار به نشانه‌ای از جنایتی که مرتکب شده بود. این برنامه دگرگونی مهمی در اقتصاد مجازات نشان می‌داد و دربرگیرنده‌ی نوعی انسانی کردن مجازات بود، اما آنچه برای فوکو مهم‌تر بود که این برنامه دربرگیرنده نوعی استانداردسازی مجازاتهای جنایی برای آگاهی ملت بود. موضوع بلافصل این شکل از قدرت کیفری غیرپادشاهی طبقه متوسط و نیز هدف اصلی کاربرد آن «دیگر جسم، با نشان دادن آیینی دردهای جسمانی افراطی و داغ کردن تماشایی در جریان اعدام در ملاء عام نبود، بل هدف اصلی روح بود و یا بهتر بگوییم نشان دادن نمودها و نشانه‌هایی بود که مخفیانه و پنهانی اما ضرورتاً و بداهتاً در روح همه جریان دارد، دیگر نه جسم بل روح [شکنجه می‌دید]». سخن، قانون، و اعمال کیفری با هم به ساختن این روح جدید آغاز کردند یا تقریباً ساخت آن را شروع کردند.

برای ظهور شکل جدید مجازات، مجموعه پیچیده از ایدئولوژی‌ها، نظام‌های سخن، ضرورت‌های سیاسی، اقتصادی، شکل‌های معماری و اعمال پزشکی و حقوقی باید پدید

می‌آمد و این در پایان سده هیجدهم و آغاز سده نوزدهم رخ داد. آنچه این اعمال فرهنگی به نحوی مؤثر ساختند، شکل‌های مدرن سوژکتیویته به آن صورتی بود که ما امروز می‌شناسیم؛ و فوکو از ما می‌خواهد ببینیم که از طریق این ساخته‌هاست که قدرت در جامعه‌ی مدرن عمدتاً اعمال می‌شود.

از این نظر مراقبت و مجازات بحثی است از طرح بزرگتر فوکو، آن سان که خود در سخنرانی‌ای به سال ۱۹۷۶ تأکید کرده، «برای درک فرمانبرداری (Subjection / Subjection) در شکل مادی آن به صورت ساختن افراد فرمانبردار».

پس نیمه دوم مراقبت و مجازات راهی را ترسیم می‌کند که مجموعه‌ی بسیار پیچیده‌ی شیوه‌های انضباطی، مفاهیم هنجارین فردیت، و شکل جدیدی از (پانوپتیک)<sup>۱</sup> - به معنای نگاهی که همه جا را می‌بیند، مرکز کنترل) در گستره‌ی دانش و نظارت رفتار انسانی در سده نوزدهم به هم می‌پیوندند تا بهره‌برداری سیاسی جدیدی از جسم ممکن شود. این بهره‌برداری دیگر (دست کم به گونه‌ای آشکار) بر تنی استوار نیست که باید زجر کشد، بل متکی است به روحی که باید اصلاح شود، بازآموز شود و به سوی طبیعی بودن کشیده شود. در نظام زندانها، سربازخانه‌ها، مدرسه‌ها، بیمارستانها، در پانوپتیکون - جرمی بتنام (اتاقی مرکزی که چنان ساخته شود که از آنجا بتوان تمام زندانیان را کنترل کرد. طرحی در معماری که جایگاهی است برای دیدن از هر جانب و زاویه‌ای، برای نظارت بر زندانیان از یک دیدگاه (پانوپتیک) مرکزی که خود دیده نمی‌شود) و در ظهور عقاید پزشکی درباره «طبیعی بودن»، فوکو طرحی کلی می‌دید از ظهور استراتژی منظم مجازات که حاصل آن - اگر نگوئیم هدف و غرض آن - دستیابی به درون فرد است، تا «روح» او را اصلاح کند - نوعی زیرسازی روانی برای هر فرد، که فوکو معتقد است آفریده‌ی همان سخنی است که ادعای تأدیب روح را دارد. نکته مهم در این نظارت و مجازات یا دست کم نتیجه‌ی آن) تولید «آدم‌های مطیع» است - افرادی از جامعه که خود به خویش نظم می‌دهند و آن نفس یا روانی را که سخن می‌سازد درونی می‌کنند. افراد، وقتی که به نحوی

---

1. Panoptic

ارتوپدیک خود را با روح خویش هم‌نوا می‌کنند به گونه‌ای ارادی تن به قدرت ماهرانه و بی‌نهایت تفصیلی دانش می‌دهند که بر آنها اعمال می‌شود. فوکو استدلال می‌کند که به این ترتیب افراد خود را هر دم بیشتر در اختیار امور هر روزه‌ی سرمایه‌داری و فرهنگ مدرن قرار می‌دهند.

فوکو دستگاه جزایی جدید را گرفتار «میکروفیزیک قدرت» وصف می‌کند. که در آن سویژکتیویته فردی، سخن‌های «علمی» اجتماعی، و ترتیبات سیاسی قدرت با هم تلاقی می‌کنند و به شکلی ظریف همدیگر را می‌سازند و تقویت می‌کنند:

«بدین سان تاریخ این «میکروفیزیک» قدرت جزایی و تنبیهی و تبارشناسی، یا عنصری از تبارشناسی، «روح» مدرن است. اکنون به جای اینکه این روح را همچون بازمانده‌ی باز فعال شده‌ی یک ایدئولوژی [مسیحی] بدانیم، می‌توانیم آن را همبسته‌ی موجود یک تکنولوژی خاص قدرت مسلط بر بدن بدانیم. نادرست خواهد بود که بگوییم روح یک پندار است... برعکس روح وجود دارد، واقعیت دارد، به گونه‌ای مداوم در درون جسم ساخته می‌شود، از راه کارکرد قدرت ساخته می‌شود، قدرتی که بر مجازاتیان ساخته می‌شود - و به طریقی عملی‌تر بر آنانی که تحت نظارت قرار دارند، آموزش می‌بینند و اصلاح می‌شوند، بر دیوانگان، کودکان در خانه و در دبستان، استعمارشدگان و بر تمام کسانی که به ماشینی وصل شده‌اند و تا پایان زندگی‌شان تحت نظارت قرار دارند. این واقعیت تاریخی این روح است که برخلاف روحی که الهیات مسیحی معرفی می‌کند در گناه زاده می‌شود و در معرض مجازات نیست، بل از خو و روش‌های مجازات، نظارت، و قید و بند زاده می‌شود... انا بگذارد که جای هیچ بدفهمی باقی نماند؛ چنین نیست که انسان واقعی، ابژه‌ی دانش، تعمق‌های فلسفی یا دخالت‌های فنی جانشین روح شده است. روحی که پندار متألهان است. آن انسانی که برای ما تعریف و توصیف شده، کسی از ما می‌خواهند آزادش کنیم، به نقد، در خود نتیجه‌ی یک فرمانبرداری است، انقیادی بارها ژرف‌تر از خویشتن خود او. «روح» در او منزل کرده است و او را به سوی هستی پیش می‌زند و هستی خود یکی از عوامل آن سالاری است که قدرت بر جسم اعمال می‌کند.»

فوکو نتیجه می‌گیرد که «روح نتیجه و نیز ابزار کالبدشناسی سیاسی است، روح زندانی جسم است.»

در ارائه این تبارشناسی روح مدرن، و در ثبت فصل مشترک‌های قدرت و دانش که سوپژکتیویته‌ی انسانی را شکل می‌دهد، و در مقابل، سوپژکتیویته‌ی انسانی نیز این قدرت و دانش را در بر دارد و بیان می‌کند، فوکو مجموعه‌ای تازه از قواعد را برای شناخت آرایش جدید قدرت طرح کرد. نخست او در پی آن برآمد تا مجازات مدرن را همچون یک عامل سامان‌بخشی و تولیدی ببیند و نه چون کلامی سرکوبگر و محدود کننده... قدرت. از نظر فوکو، کارکردی اجتماعی متعلق به گروه است که قالب می‌ریزد، شکل می‌دهد و توانایی می‌بخشد، بیش از آنکه سرکوب، محدود و یا مقید کند. دوم، او در پی آن برآمد تا روش‌های کیفری و تنبیهی را همچون مجموعه‌ای از فنون و اعمال ویژه‌ی دارای قدرت سرکوبگر خاص خود ببیند و نه همچون بازتابها یا نتایج نیروهای دیگر از قبیل قانونگذاری یا ساختارهای اجتماعی. سوم او در پی آن برآمد تا در قلمرو گسترده‌ای را که در کتابش تحلیل کرده - قانون جزایی از یک سو و علوم انسانی از سوی دیگر - همچون گستره‌های جداگانه‌ای نشانسد که از قضا در زندان مدرن برهم منطبق شده‌اند. برعکس او می‌خواست تا از «تکنولوژی قدرت، اصلی هم برای انسانی کردن نظام جزایی و هم برای دانش انسان بسازد.»

در تعریفی ساده از قدرت در نظر فوکو، با عنایت به آنچه از او نقل شد می‌توان گفت: قدرت عبارتست از حرکت (تلاش) خود فزاینده‌ی انسان در هستی جهت آفرینش که حاصل آن در نهایت به ساختن نظام‌های مادی و فکری و اجتماعی جهت تسلط خود وی (انسان) و محدود کردن اعمال او منجر می‌شود. به واقع در چنین نگرشی علوم بشری منشأ قدرتند؛ قدرتی که موجب ساختارهای مراکز کنترل اعمال و افکار انسان می‌باشند. (۳۹)

در نزد «جان کنت گالبرایت» نیز قدرت یعنی توانایی فرد یا گروه در کسب تسلیم و اطاعت دیگران در راه مقاصد و خواسته‌های خویش. به اعتقاد وی ابزارهایی که قدرت به کار می‌گیرد و منابعی که حق استفاده از آنها را می‌دهد به صورتی پیچیده به یکدیگر خورده‌اند.

گاه اعمال قدرت باید به صورت پوشیده و نهانی باشد، یعنی فرمان بران نباید بدانند چه کسانی آن را اعمال می‌کنند. در جامعه نوین صنعتی، هم ابزارهایی که برای انقیاد و اطاعت افراد به قبول اراده دیگران به کار می‌رود و هم منابع اعطای این توانایی، در معرض تغییرات سریع است. بیشتر باورهایی که در خصوص اعمال قدرت در ذهن بجا ماند و از آنچه در گذشته واقعاً عملی می‌شد، سرچشمه گرفته است. امروز متروک و یا منسوخ شده است.

گالبرایت، قدرت را در تحلیل دقیق علمی با عدد (سه) در پیوندی نزدیک می‌یابد و می‌نویسد: (قدرت) از سه ابزار (تنبیهی، تشویقی، اقناعی) استفاده می‌کند و سه خصیصه یا نهاد (شخصیت مالکیت، سازمان) حق استفاده و اعمال آن را اعطاء می‌کنند.<sup>(۴۰)</sup>

در نظر گالبرایت، قدرت تنبیهی توانایی آن را دارد که برای تحصیل تسلیم و اطاعت فرد یا گروه، آنها را برای اجرای عملی یا رعایت رفتاری، در مقابل یک آلترناتیو بگذارد، منتهی اجرای آن آلترناتیو چنان شاق است که فرد یا گروه ترجیح می‌دهد از خواست خود چشم‌پوشد. در واقع این آلترناتیو تنبیه و مجازاتی به همراه دارد که فرد یا گروه را زیر فشار می‌گذارد.

بدین سان قدرت تنبیهی یا فشار و تهدید به اجرای اعمالی که نتایج سخت و دردناک به بار خواهد آورد، به تحصیل اطاعت و تسلیم افراد توفیق می‌یابد. قدرت تشویقی بر خلاف آن، با پیشنهاد پاداش و رفتار مثبت، با اعطای چیزی ارزشمند به آنکه سرفروود آورده است، به مقصود خود می‌رسد... از خصوصیات مشترک هر دو نوع قدرت تنبیهی و تشویقی یکی این است که فردی که به تسلیم درآمده از اطاعت خود آگاهی دارد که در یکی بر اثر اجبار و فشار و در دیگری با پرداخت پاداش تحقق یافته است. قدرت اقناعی برعکس از تغییر عقیده اعمال می‌گردد، ترغیب و تبلیغ، آموزش و پرورش و یا دیگر اقدامات مناسب اجتماعی که طبیعی، پاکیزه و به حق جلوه می‌کند موجبات تسلیم و رضای افراد را به اراده شخص یا اشخاص دیگر فراهم می‌آورند. این نوع تسلیم و رضا چنان است که گویی خود فرد در انتخاب بهتر، دخیل بوده و بدین ترتیب عمل تسلیم پوشیده می‌ماند و احساس نمی‌شود.

به عقیده گالبرایت، در اقتصاد نوین و در اداره کشور، در کشورهای سرمایه‌داری و

سوسیالیستی به یکسان، بیش از قدرت تنبیهی و تشویقی اهمیت یافته و مورد استفاده قرار گرفته است و در پس این سه ابزار که برای اعمال قدرت به کار می‌روند، سه منبع قدرت وجود دارد یعنی آن خصوصیات و نهادهایی که دو گروه را از هم متمایز می‌کنند: گروهی که قدرت را به کار می‌برند و گروهی که تسلیم می‌شوند و بدان گردن می‌نهند، این سه منبع قدرت عبارتند از: شخصیت، مالکیت، (که البته درآمدهای مربوطه را هم شامل می‌شود) و سازمان.

شخصیت، در بحث عمومی یعنی رهبری کیفیتی است جسمانی، روحی، زبانی یا اتفاق اخلاقی و دیگر خصایص و سجایایی که موجب می‌شود یک یا تعدادی از ابزارهای اعمال قدرت در اختیار شخص قرار گیرد. غالباً از قدرت تنبیهی و اقبایی در ارتباط با شخصیت یاد آورده است.

مالکیت یا ثروت جلوه‌ای به اقتدار می‌بخشد، اطمینانی در نیل به هدفها ایجاد می‌کند که گاه یک نوع تسلیم و اطاعت اقبایی را پدید می‌آورد، اما بدیهی است که رابطه اصلی آن با قدرت تشویق است.

سازمان، مهمترین منبع قدرت در جامعه‌ای نوین، با قدرت اقبایی وابستگی دیرین دارد بدیهی است که در هر زمان اعمال قدرت لازم شود یا بعداً نیاز افتد، وجود سازمان ضرورت می‌یابد، پس ترغیب و تبلیغ مورد لزوم و در نتیجه تسلیم و انقیاد به هدفها و مقاصد سازمان، از خود سازمان سرچشمه می‌گیرد. اما سازمان چنانکه در دولت هم چنین است به قدرت تنبیهی نیز دسترس دارد یعنی می‌تواند انواع مجازاتها را اعمال کند. گروههای سازمان یافته هم کم و بیش، با مالکیتی که در اختیار دارند، به قدرت تشویقی دست می‌یازند.

گالبه‌برایت تأکید دارد این همه ما را بدین نکته نهایی رهنمون می‌شوند که چون بین هر یک از ابزارهای سه‌گانه که قدرت به وسیله آنها اعمال می‌شود، با هر یک از منابع قدرت نوعی رابطه اولیه اما نه انحصاری وجود دارد، در نتیجه ترکیبات متعددی از انواع مختلف منابع قدرت و ابزارهای وابسته بدانها پیدا می‌شود. هر سه منبع قدرت یعنی شخصیت، مالکیت و سازمان در درجات مختلف با یکدیگر می‌آمیزند و از این راه ترکیبات گوناگونی از ابزارها برای اعمال قدرت

پیدا می‌شوند.<sup>(۴۱)</sup> جدا کردن و تفکیک منابع قدرت و ابزارها در هر اعمال قدرت خاص، تقسیم‌بندی اهمیت نسبی آنها و مشاهده دگرگونیهای به نسبت مهمی که در طول زمان بر آنها عارض شده، هدفی است که گالبرایت در کتاب «کالبد شناسی قدرت» پی می‌جوید.

بورلاتسکی معتقد است: «کوشش برای اجتناب از مفهوم بیش از حد وسیع قدرت، عده‌ای از جامعه‌شناسان را به برخورد بیش از حد باریک‌بینانه، کشانده است، که قدرت را به نفوذ یا کنترل تنزل می‌دهند. مثلاً هربرت مفاهیم قدرت و نفوذ را مترادف یکدیگر به کار می‌برد یک موضع افراطی از آن ژرار برژورون است، که با استفاده از اصطلاح «قدرت» مخالف است و پیشنهاد می‌کند که مفهوم «کنترل» جایگزین آن شود، که به عقیده وی برتریهای بسیاری دارد و یکی از آنها خنثی بودن ایدئولوژیکی است، این برخورد که در حقیقت ناتوانی تحلیل علمی را نشان می‌دهد، از جانب بسیاری از جامعه‌شناسان غربی مردود شناخته شده است.<sup>(۴۲)</sup>

ریمون آرون معتقد است: کلمه قدرت در تمامی زبانها، همواره با نوعی هاله مقدس احاطه شده یا بهتر است که گفته شود، آغشته به رنگمایه‌هایی است که با چیز وحشت‌آوری همراه هستند. «سرشت شیطانی قدرت» عنوان کتابی است که بعد از ماجرای نظام هیتلر نوشته شد و آن نظام بود که نوشتن این کتاب را موجب گردید. متخصصان در رشته روابط بین‌الملل اصطلاح «سیاست مبتنی بر قدرت» را استعمال می‌کنند، اما نه بدون ابهامی در مورد معنای این مفهوم که گاهی اشاره دارد به هر آنچه ماهیت روابط میان دولتهاست. گاه به نظریه‌ای - اغلب محکوم - درباره چنین روابطی در انگلستان و آمریکا اغلب این عبارت لرد آکتن نقل می‌شود که «قدرت موجب فساد می‌شود و قدرت مطلق موجب فساد مطلق» مونتسکیو قبل از لرد آکتن نوشته بود «تجربه در تمام دورانها ثابت نموده است که هر که صاحب قدرت است تمایل به سوءاستفاده از آن را دارد، او آنقدر آن را اعمال می‌کند تا آنکه با محدودیتهایی روبرو می‌شود. چه کسی این را می‌گوید؟ فضیلت هم به حدودی نیاز دارد». سی‌رایت میلز هنگامی که در پی محکوم کردن اقلیتی بود که از درون سایه‌ها بر ایالات متحد فرمان می‌راند، عبارت «نخبگان قدرت را ابداع کردند» او یکی از این دو واژه - یعنی نخبگان را - از سنت ماکیاولی اقتباس نمود و

آنها با واژه قدرت که مارکسیستها و تندروان استخراج کرده بودند تلفیق نمود، زیرا قدرت فی نفسه شر است و وقتی که در دست نخبگان قرار گیرد، شرارتش مضاعف می‌شود، چرا که فضای ایدئولوژیک آمریکا بنا بر تعریف، تعداد اندک بهترین را تشکیل نمی‌دهد، زیرا قدرت صاحبان خود را فاسد می‌کند... این جوهره همان مطلبی است که بعدها هابرماس تحت عنوان «تبدیل عرصه عمومی به محل منازعه خصوصی» از آن یاد آورد.

یک جامعه‌شناس هلندی (ون دورن) پس از مرور بر تعاریف متعددی که به وسیله نویسندگان مطرح شده است به جمع‌بندی زیر رسیده است: «قدرت عبارت از این امکان است که شخص یا گروهی دیگر افراد یا گروهها را در انتخاب رفتار خود و در پی‌گیری اهداف خود محدود نماید» که ی. فریدریش در همین معنی می‌نویسد که «قدرت» رابطه میان آدمیان است که خود را در رفتار کسانی متجلی می‌سازد که دنباله‌روی می‌کنند (یا اطاعت می‌نمایند). او همچنین می‌نویسد: «وقتی که رفتار گروهی خاص از مردمان با اراده و خواست یک یا چند نفر از آنان همساز باشد رابطه بین آنها قدرت ل، بر آ، ب و ج است.

این تعاریف در نظر ریمون آرون در یک مرتبه قرار ندارند وی می‌نویسد: «در تعریف اول ادعا می‌شود که عناصر روانشناختی، مثل «آگاهی»، «اراده» و «انگیزش» حذف شده‌اند اما اگر آنچه را در آگاهی دو طرف می‌گذرد یا تصور می‌شود که می‌گذرد از نظر دور بداریم، اشاره به هدفهای شخصی صاحب قدرت، و همچنین به محدودیتهایی که برای انتخاب تحمیل‌کنندگان قدرت برقرار شود، امکان تعیین رابطه فاعل - مفعول قدرت را از بین می‌برد و انگهی این تعریف، باصطلاح تعریفی غیرمستقیم است: این نکته را به ذهن متبادر نمی‌کند که برخی از مردم فرمان می‌رانند و برخی دیگر اطاعت می‌کنند، و یا اینکه برخی رهبرند و دیگران دنباله‌رو حتی این نکته را القاء نمی‌کند که «آزادی» کسانی که موضوع قدرتنند سرکوب و یا محدود می‌شود. «امکان پیشقدم شدن آسیب‌ناپذیر باقی می‌ماند، تنها حوزه انتخاب محدود می‌گردد.» از سوی دیگر تعریف فریدریش مستقیم و مثبت است: رابط قدرت، برطبق آنچه متداول است، از طریق این واقعیت که «افرادی از افراد دیگر اطاعت می‌کنند» تعریف می‌شود. با این حال از آنجا که آنان

همیشه و در همه چیز دنباله‌رو اینان نیستند تفاوت میان تعریف مستقیم یا مثبت از یکطرف، و تعریف غیرمستقیم یا منفی، از طرف دیگر تفاوتی قاطع نیست.

آرون می‌افزاید: در آخرین تحلیل جامعه‌شناسی‌های جدید قدرت، همگی از روشی سرچشمه گرفته‌اند که می‌توان بخوبی آن را قالب‌ریزی یا انتزاع نامید. جامعه بدان گونه که ما تصور می‌کنیم از تعداد زیادی روابط فرمان و اطاعت تشکیل شده است همان فردی که حکم می‌دهد، به نوبه خود فرمان می‌برد، نه تنها به دلیل سلسله مراتبی که ویژگی خاص سازمانهای پیچیده است، بلکه همچنین به دلیل کثرت نظامهای اجتماعی که هر فرد متعلق به آنهاست.

در پایان این بخش، ضمن اعتقاد به آنچه آرون در جمله مذکور بیان داشته است این نکته را متذکر می‌گردد که در تمام تعاریف ارائه شده از قدرت در بستر تاریخ غرب هیچگاه سعی نشده تا این مفهوم را از غالب «تعصبات تخصصی» بیرون آورد و این مفهوم را در جایگاه اصلی خویش به نقادی نشیند. حتی ارسطو نیز در بیان تعریف قدرت، تنها به تجلیات ظاهری این مفهوم در جامعه نظر افکنده معتقد است، «قدرت» شرط طبیعی در جامعه است که پیشاپیش بوسیله خود طبیعت مقدر شده است. او نوشت: اینکه عده‌ای باید فرمان بدهند و عده‌ای فرمان ببرند - چیزی نیست که نه فقط لازم، بلکه مصلحت است. از بدو تولد عده‌ای برای تابعیت و عده‌ای برای حاکمیت ساخته شده‌اند و نظر به اینکه انواع بسیاری از فرماندهان و فرمانبران وجود دارند، آن حاکمیتی بهتر است که بر فرمانبران بهتری اعمال شود - برای مثال حکم راندن بر انسانها بهتر از حکم راندن بر وحوش است - کاری بهتر است که بوسیله کارگران بهتری انجام شود و هرگاه یکی فرمان می‌دهد و یکی فرمان می‌برد می‌توان گفت که آنها کاری دارند. بین سخنان ارسطو در سه یا چهار قرن پیش از میلاد مسیح و این گفته جان کنت گالبرایت، استاد دانشگاه هاروارد و سفیر سابق آمریکا در هند که می‌گوید: قدرت یعنی توانایی فرد یا گروه در کسب تسلیم و اطاعت دیگران در راه مقاصد و خواسته‌های خویش، فاصله چندانی وجود ندارد.

پروفسور استیون لوکس در گفتار اول از ویراسته خویش پس از بیان نقطه نظرات و تعاریف نخبگان عصر جدید در مورد قدرت مدعی است که هیچ کدام از آنها نتوانسته‌اند پاسخی

قانع کننده برای این سؤال ارائه دهند که (قدرت چیست؟) یا وقتی که توجه ما به قدرت جلب می‌شود - خواه در بررسی کسب، حفظ، افزایش، کاهش و یا نابودسازی آن - چیست که ما را به خود جلب می‌کند؟ وی می‌نویسد: تا اینجا تعدادی از این پاسخها را به سؤالی که با آن آغاز کردم مطرح نموده‌ام، اینها عملاً، در تمام حوزه‌های زندگی جمعی قابل اطلاق باشد - بدون در نظر گرفتن ابزارهای مورد استفاده کسی که فرمان می‌راند یا احساسات مورد تجربه کسی که اطاعت می‌کند - در آن صورت ضرورتاً به رابطه بین شخصی و نامتقارنی خواهیم رسید که ویژگی آن این خواهد بود: «کسی راه می‌رود یا صحبت می‌کند پایش قدم می‌شود و دیگران تبعیت می‌کنند و گوش می‌دهند.» (چنین بیانی نزدیک به این ضرب‌المثل فارسی است که اگر بزی از جوی پردگله‌ای بدنبال او خواهد پرید و این خالی کردن قدرت از آگاهی و علم است.) در واقع برای خالی نمودن رابطه حکم و اطاعت از محتوی واقعیش به نحوی هر چه کاملتر، حتی می‌توان گفت که «آزادی انتخاب برخی توسط عمل خود مختارانه یک فرد یا گروه محدود می‌شود.» از آن لحظه به بعد دیگر قدرت اسرارآمیز، تسخیرکننده و شیطانی نخواهد بود. چگونه وجود جامعه‌ای ممکن خواهد بود بی‌آنکه هم فاعلان و هم مفعولان قدرت وجود داشته باشند، یعنی بی‌آنکه آزادی انتخاب (آ)، (ب)، (پ) در هر لحظه به توسط قدرت (ت) محدود شود؟ یا بی‌آنکه (آ) و (ب)، (پ) تابع ابتکارات (ت) باشند؟ برای اینکه جامعه‌ای بدون «قدرت انسان بر انسان» بوجود آید. ف. - هایدک مجبور است که برابر نهاده‌ای افراطی میان حکومت قانون و حکومت انسان فرض کند، او ناگزیر است اذعان کند که اکثر قوانین فرد را آزاد می‌گذارند که وسایل را باهم تلفیق نماید تا به هدفهایش برسد در حالی که حکم صریح یک فرد موجب می‌شود که فرد دیگر بصورت ابزار او درآید. با اینحال چرا باید شیطان را تطهیر کرد؟ قدرت هرگاه از طریق یک روند تجرید علمی تسویه شود، دیگر نه شور و شوق می‌پراکند و نه وحشت دیگر ختنی، رنگباخته و بی‌روح شده است.

استیون لوکس به این نکته اشاره دارد که نظریات مطروحه در این بخش به این دلیل انتخاب شده‌اند که نافذ بوده‌اند و بخشی بدان جهت که گستره بینشهایی را که درباره قدرت وجود

دارند نمایش می‌دهند و این کتاب نیز درصدد است که آنها را به نمایش گذارد (منظور ویراسته استیون لوکس است). من همچنین ادعا کرده‌ام که هیچ‌کدام نتوانسته به سؤالی که شده است پاسخ قانع‌کننده بدهد. به طریق اولی، هیچ‌کدام تعریف آگاهی بخش و کاملاً قانع‌کننده که برای همگان متفقاً جامع و مانع باشد، ارائه نکرده است.

از طرف دیگر هر یک از آنها نکته‌ای بجا و درست ارائه می‌کند. آشکارا به نظر می‌رسد که اثرات قدرت ربطی با نیت و اراده داشته باشند، به دشواری می‌توان کسی را که رفتار و اعمالش مرتباً نیتها و خواسته‌هایش را زیرپا می‌گذارد قدرتمند نامید. مسئله نتیجه مقاومت مسلماً در جایی مورد پیدا می‌کند که مقایسه قدرت‌ها موضوع بحث باشد. (اشاره به تعریف وبر) تأثیر نهادان بر رفتار مطمئناً صورت بسیار مهمی از قدرت است، گرچه هر نوعی از اینگونه اثرگذاری را قدرت نمی‌توان گفت و هر قدرتی از این گونه را نمی‌توان اثرگذاری نامید. بی‌شک هم جنبه تعاونی و هم ارتباطی کسب قدرت مستلزم توجه است و هم روشهایی که قدرت بوسیله آنها نظامهای اجتماعی را حفظ می‌کند و منافع متعارض جمعی را در آنها به پیش می‌برد، شاید یک تعریف مورد قبول همگان از طریق قرار دادن نگرشهای متفاوت در یک تصویر بدست آید.

پروفسور لوکس می‌افزاید: و شاید، اما شک دارم، به احتمال قریب به یقین شاید جستجو برای یافتن چنان تعریفی اشتباه باشد زیرا همان طور که نشان خواهم داد، گوناگونی نظرات که وقتی بر موضوع قدرت متمرکز می‌شویم مورد توجه ماست، بسیار عمیق است و آنچه وحدت‌دهنده - نظرات متفاوت در باره قدرت است آنقدر صوری و اندک است که تعریف مورد قبولی برای همگان ارائه نمی‌کند که در همه موارد صادق باشد.

اما در پاسخ پروفسور استیون لوکس و تمام کسانی که در این تردید به سر می‌برند باید بگویم که بلی، می‌توان تعریفی حتی‌الامکان جامع‌تر و مانع‌تر از تعاریف موجود در باب قدرت ارائه داد، - مشروط بر آنکه «قدرت» را برخلاف منطقین قدیم (ارسطویی) از شرح‌الاسم بدرآوریم و برعکس نظریه‌پردازان غرب (و شرق) آن را از حیطه آرایشهای کلامی، زمانی و مکانی و همچنین جنبه‌های مختلف تاریخی، سیاسی و اجتماعی، پیرایش دهیم و تنها این

مفهوم را در مقام یک مفهوم غنی به نقد و بررسی نشینیم، و بیاد داشته باشیم که مفهوم چیزی است که بتوان آن را تصور کرد و در اصطلاح منطقیان چیزی است که در عقل حاصل شود، چه حصول بالقوه باشد چه حصول بالفعل مفهوم و معنی ذاتاً یک چیزاند. هر یک از آنها تصویریست که در عقل حاصل شده است و اختلاف آنها به نیت و حصول است، و نیز مفهوم به مجموعه صفاتی اطلاق می‌شود که در تصور شی مندرج است. مثلاً تصور انسان متزمن تصور حیات، نطق، پستاندار، مهره‌دار و غیره است یعنی شامل مجموعه تصوراتی است که بر او حمل می‌شود. اما مصداق چنین نیست زیرا مصداق شامل مجموعه افرادی (یا پدیده‌هایی) است که بر آنها صدق می‌کند، به همین جهت نسبت بین مفهوم و مصداق شی نسبت معکوس است. هرچه مفهوم شی غنی‌تر باشد، مصداق آن فقیرتر - یعنی تعداد - مصداق آن کمتر است - و هرچه مفهوم فقیرتر باشد، تعداد مصداق آن بیشتر است.

بنابراین «قدرت» یک مفهوم (نه‌چندان) غنی است که دربرگیرنده اقتدار، آمریت - سلطه، نفوذ، مجموعه توانمندیها، ایجاد آثار و نتایج مورد نظر یا کنترل اعمال و رفتار دیگران و یا دربرگیرنده زور، انرژی و کار و غیره است، و تصور آن متضمن تأثیر و تأثیرگذار (استعداد و ایجاد حرکت) تأثیر پذیرنده (تمایل و وجود پذیرنده حرکت) توانمندی (توان تأثیر یا حرکت) و چگونگی تأثیرگذاری (بستر تأثیر و تأثیرپذیری) و چستی یا چرایی اثرگذاری (هدف تأثیرگذاری و تأثیرپذیری) می‌باشد. بدین گونه اگر بخواهیم یک تعریف مورد قبول همگان از طریق قراردادن نگرشهای متفاوت در یک تصویر بدست آید، باید «قدرت» را جور دیگری دید، جور دیگری خواند، جور دیگری تفسیر نمود و جور دیگری نوشت. (انشا...)