



انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد ، شماره ۲۰۱

جامعه شناسی اقتدار

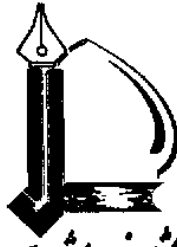
نوشته

لونی مورو دوبلن

ترجمه

دکتر علی سیلابیان طوسی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه فردوسی مشهد

انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد ، شماره ۲۰۱

جامعه شناسی اقتدار

نوشته

لونی مورو دوبلن

ترجمه

دکتر علی سیلانیان طوسی

۱۳۷۵

فهرست نویسی پیش از انتشار توسط کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه فردوسی مشهد

Moreau De Bellaing, Louis

مورو دوبلن، لوئی

جامعه‌شناسی اقتدار / نوشته لوئی مورو دوبلن؛ ترجمه علی سیلانیان طوسی . - مشهد :

دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۵ .

ده، ۱۴۰ ص . . . - (انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد؛ ۲۰۱)

Sociologie De L'autorite

عنوان اصلی :

کتابنامه : به صورت زیرنویس .

۱. اقتدار . ۲. قدرت (علوم اجتماعی) . الف . سیلانیان طوسی، علی، مترجم . ب . عنوان .

HM ۲۷۱

۳۰۱/۱۵۵۲

مشخصات

نام کتاب : جامعه‌شناسی اقتدار

تألیف : لوئی مورو دوبلن

ترجمه : دکتر علی سیلانیان طوسی

ناشر : انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ انتشار : پاییز ۱۳۷۵

تیراژ : ۲۰۰۰ نسخه - چاپ اول

امور فنی و چاپ : مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد

قیمت : ۳۷۰۰ ریال

فهرست مطالب

نه	پیشگفتار مترجم
۱	مقدمه
۲۱	فصل اول - فرضیه مشروعیت والتداری: نظام تعاون
۲۵	تعاون، علیه محافظه کاری کلیسای کاتولیک
۲۸	تعاون، علیه لیبرالیسم رقابتی
۲۹	اصول تعاون
۲۹	۱- قرارداد و نظام قراردادی:
۳۱	تئوری قرارداد شفاهی و دین اجتماعی
۳۳	دولت - شرکت
۳۵	سرنوشت اندیشه «تعاون»
۳۵	انتقاد سوسیالیستها
۳۶	مرزها، و حدود تعاون
۳۶	ماتریالیسم، در «تعاون»
۳۷	اصل تحوّل تدریجی در تعاون
۳۷	نخبه گرایی
۳۸	اولویت اخلاق
۳۸	شکست مکتب «تعاون»

۳۹

ادامهٔ حیات «تعاون»

۴۵

فصل دوم - اقتدار، علقهٔ اجتماعی اولیه، قدرت اجتماعی

۵۳

فصل سوم - طرح یک چهارچوب برای بیان رابطهٔ اقتدار و قدرت

۵۵

گذشته و حال مقولهٔ اقتدار مجزاً از قدرت

۵۵

شکل مردم‌شناسانه:

۵۷

شکل تاریخی (به معنای دقیق کلمه):

۵۹

گذشته و حال اقتدار به ظاهر آمیخته با قدرت

۵۹

شکل کاپیتالیستی:

۶۱

نظام استبدادی:

۶۱

الف - نظام فاشیستی:

۶۲

ب - نظام استالینی:

۶۳

وضع کنونی و آیندهٔ اقتدار منفک شده از قدرت، و فاصله گرفته از جامعه

۷۱

فصل چهارم - جامعهٔ مشروع، جامعه و اقتدار: خطابهٔ سیاسی، و خطابهٔ مذهبی

۷۴

اقتدار. مصالح عامه. نفع عموم

۷۷

نفع عموم

۷۸

خیر عموم

۸۱

روابطه بین اقتدار و منافع عموم

۸۲

جامعه (کمونوته)، کمونوته‌ها، جامعه (Société)

۸۳

مبنای متافیزیکی رابطهٔ جامعه - جوامع (در معنای کمونوته)

۸۵

رابطهٔ جمعیت - جامعه

۸۸

جامعه و افراط در سلسله:

۹۰

جامعهٔ شهری، و جمعیت‌های محلی

۹۳

جامعه و بهره‌وری

۹۵

رابطهٔ سود، و منافع عموم

۹۶	قدرت اقتصادی
۹۹	تضمین سود
۱۰۱	حق معیشت
۱۰۳	مالکیت خصوصی، مالکیت عمومی
۱۰۴	رابطه اقتدار - سود

فصل پنجم - هویت جمعی، اقتدار و طیف اجتماعی

۱۱۱	فرضیه
۱۱۳	اندیشمندان
۱۱۵	نظر مارکس
۱۱۶	نظر دورکیم
۱۱۸	نظریه مکتب کولتورالیسم
۱۱۹	نظر ماکس وبر
۱۱۹	نقش ایدئولوژی
۱۲۱	پراکسیس
۱۲۳	جامعه شناسی
۱۲۴	تاریخ
۱۲۵	دانش
۱۲۵	زندگی روزمره

فصل ششم - زبان زندگی روزمره

پیشگفتار مترجم

طی سال‌ها تدریس چند درس جامعه‌شناسی و از جمله، جامعه‌شناسی تغییرات اجتماعی، که بخش مهمی از آن مربوط به بحث درباره «اقتدار و قدرت» می‌باشد، توجهم به کاستی منابع در این زمینه، به زبان فارسی جلب گردید. دو سال قبل کتابی که هم‌اکنون برگردان فارسی آن را پیش روی دارید به دستم رسید. آن را مطالعه کردم و مباحثی از آن را متناسب با چند درس از دروس رشته تحصیلی کارشناسی و کارشناسی ارشد علوم اجتماعی یافتیم. بدین جهت اقدام به ترجمه آن نمودم.

مؤلف کتاب Louis Moreau de BELLAING جامعه‌شناس معاصر فرانسوی و استاد کرسی جامعه‌شناسی کان فرانسه است که چند کتاب درباره مسائل سلطه و مدیریت و ایدئولوژی معارف اجتماعی و مشروعیت قدرت در جامعه و نیز مقالات متعددی در زمینه اقتدار، و درک مفاهیم علمی به چاپ رسانیده است.

هرچند در ترجمه این کتاب نهایت دقت و مراقبت به عمل آمده که معادل کلمات و ساخت جملات آنگونه که مورد نظر مؤلف بوده است آورده شود ولی بی‌گمان کاستی‌ها و نارسایی‌هایی وجود دارد. امید است که صاحب نظران، بالطف و عنایت برای رفع آنها مترجم را یاری نموده و وی را رهین منت خود فرمایند.

لازم به یادآوری است که برخی از اظهار نظرهای مؤلف مقبول و مورد تأیید مترجم نیست و صرفاً بخاطر حفظ امانت داری در ترجمه، به فارسی برگردانده شده است. در پایان لازم می‌دانم سپاسگزاری خود را به همه کسانی که در راه نشر این ترجمه هرگونه کمکی فرموده‌اند تقدیم دارم.

علی سیلانیان طوسی

دوم شهریور ماه ۱۳۷۵

مقدمه

سخن گفتن از «اقتدار» این خطر را دارد که انسان هرگز نتواند گوش شنوا پیدا کند. در واقع، اگر فرض کنیم یک روزنامه نگار، با استفاده از تکنیکها و ترفندهای رایج در رسانه های گروهی، در کوچه، عده ای از افراد عادی را متوقف کند و از آنها بپرسد: «اقتدار یعنی چه؟» پاسخهایی دریافت خواهد کرد؛ و باز اگر می پرسید «قدرت یعنی چه؟» به احتمال قوی، پاسخهای مشابهی دریافت می کرد، اعم از این که این اقتدار، اشاره به اقتدار پدر و مادر باشد، یا دولت.

ظاهراً همه، در معنای واژه «قدرت» همداستانیم، و می دانیم که «قدرت» در طبیعت خود، ملازم با «اجبار» است، اعم از این که این اجبار، به معنای تفوق از نظر ظرفیت و توانایی اثرگذاری بر یک فرد باشد یا یک گروه (توانایی روانی یا فیزیکی) یا تأثیر گروه بر فرد.

در بهترین حالات، تعریف اقتدار، مشابه تعریف قدرت خواهد بود به اضافه صفتی نظیر «رسمی»، «مشروع» یا «قانونی» به عبارت دیگر، همانا اقتدار، قدرتی است که افراد یک گروه یا جامعه، آن را به رسمیت شناخته اند، و نقطه مقابل آن، عبارت خواهد بود از قدرت غیر مشروع، یا خودکامه.

اما در دنیای جدید (غرب) که عملاً بیش از دوست سال سابقه در این زمینه ندارد، تفکیک قدرت از اجبار، و به طریق اولی، تفکیک قدرت از اقتدار، چندان آسان نیست.

حال، قدری به عقب برگردیم، به عصر پیش از انقلاب کبیر فرانسه؛ و بینیم اگر در آن زمان، یک دهقان، خود این سؤال را مطرح می کرد، که «اقتدار یعنی چه؟» همسایه اش، دوستش و یا کشیش محله و اربابش، چه پاسخی به آن می داد؟ و یا اگر خودش در مقابل این سؤال قرار می گرفت، چه پاسخی می توانست بدهد؟. آری، به احتمال قوی، به او پاسخ داده

می‌شد که «منشأ اقتدار، خداوند است»، قدرت هم همین‌طور، اقتدار و قدرت را فقط خداوند می‌تواند به کسی تفویض کند: به شاه، به کشیش، به ارباب و به پدر خانواده، و در آن صورت، این انسانها، نایب و جانشین خداوند می‌شوند. اما واضح است که خداوند، این قدرت را به همه کس نمی‌بخشد. این قدرت ویژه‌ای است که خدای متعال ممکن است به سلطان و به پدر خانواده بدهد اما به پاپ یا کشیش، که ذاتاً واجد قدرت نیستند، ندهد. در حقیقت، در عصر فتودالیه «اقتدار»، ناشی از «عامل اقتدار» بود، که به آن، صبغه‌ای از خواست و مشیت الهی را می‌افزودند.

«قدرت» یعنی اجرای آن توانایی و ظرفیتی که از جانب خداوند، به انسانها تفویض شده است. حال چه کسی می‌تواند بی‌محابا «قدرت» را برابر «اقتدار» بداند؟ چه می‌توان گفت درباره پادشاهی که از مناصب قدرت عزل شده، اما هنوز صاحب «اقتدار» و نفوذ است؟ یا پدری که به حکم پادشاه، از ولایت فرزندان خلع شده، اما هنوز بر آنها اقتدار و اثر دارد؟ در هر دو مورد، علت، ادامه نفوذ و اقتدار بعد از خلع از قدرت آن است که فرد یا جامعه، قدرت پدر یا پادشاه را ناشی از اراده خداوند می‌داند، و پادشاه و پدر، در واقع، نمایندگان خداوند بر روی زمین هستند.

در عصر فتودالیه در اروپا، معمولاً منشأ قدرت هر صاحب قدرتی را پرتوی از سلطه و نفوذ خدادادی می‌دانستند، اما گاهی اقتدار خداوندی در کسی ظهور می‌نمود، بدون آن که قدرت ظاهری داشته باشد (مثلاً کشیش) و یا کسی از قدرتی برخوردار می‌بود، بدون آن که ناشی از اقتدار الهی باشد (مثل حاکم خونخواری که برای تنبیه مخلوقات ناسپاس سر برمی‌آورد) و یا، هم اقتدار، و هم قدرت، همزمان، در یک نفر، به ظهور می‌رسید (مثل سلطان، ارباب، یا پدر خانواده). بنابراین، در عصر فتودالیه، اقتدار از قدرت جدا بود.

در قرن ۱۹ با مرگ لوئی شانزدهم، در نظر برخی، خداوند در وجود بشر سکنی می‌گزیند، و مسیح به عنوان یک شخصیت «انسانی» مورد توجه قرار می‌گیرد، و در نظر برخی دیگر، خداوند از وجود انسان رخت برمی‌بندد (بدون آن که انسان بی‌خدا، عاری از تقدس باقی بماند) از دست اول، اندیشمندانی را می‌توان نام برد، از قبیل ژوزف دومستر، شاتوبریان، بنژامین کنستان، توکو ویل؛ و از دست دوم، باید به سن سیمون، اوگوست کنت، مارکس و پرودن، اشاره کرد، هر دو دسته، هر کدام به زبانی سخن از پایان عصر «ابدیت و تقدس» به میان می‌آورند.

در این خلأی که بر اثر زدوده شدن رنگ الوهیت از زندگی بشر، و افتراق بین دین و

سیاست، به وجود آمد؛ دو دیدگاه تازه، در حیات بشری سر بر می آورد:

یکی از این دیدگاهها، موضوع حقوق طبیعی انسان است، که طرح اولیه آن، به قرن ۱۶ بازمی گردد، قبل از همه، اعلامیه حقوق ملتها و مجامع بود که در طی قرن ۱۸، در امریکای شمالی و در اروپا بر حقوق فرد نیز تسری داده شد. اعلامیه جهانی حقوق بشر که در ۱۷۸۹ انتشار یافت، مجموعه اصولی است که طی ۱۷ ماده، حدود حقوق فرد را در جامعه، مشخص می نماید. اراده جمع، که الزاماً نه حاصل جمع اراده های افراد، بلکه مجموعه توانایی و ظرفیت انسانهای مجتمع شده است (یا به قول روسو و اصحاب دایرةالمعارف «تمامی بدنه ملت») مبنای حقوق انسانها و اساس حاکمیت ملی است. منظور از حاکمیت ملی «اجرای قدرت سیاسی در داخل جامعه و کشور مشخص و بیرون از آن» است.

دیدگاه دوم، عطف توجه به «طبیعت» است. این دیدگاه، مربوط به قرن ۱۹ می باشد. طبیعت و جایگاه زیست بشر، به صورت لنگرگاهی برای استقرار دو جهان بینی نو در می آید، یعنی: لیبرالیسم و مارکسیسم. این دو دیدگاه، که مبتنی بر تحول مادی و تکامل طبیعت است، تنها نقطه کم و بیش روشنی بود که استدلالات متفکران، فلاسفه و اخیراً جامعه شناسان، به آن منتهی می شد.

در این قرن، خداوند از متن زندگی بشر، حذف شده، پادشاهان مرده اند، و پدر خانواده، دیگر از آن اقتدار الهی و فره ایزدی، بهره ای ندارد. کشیشان، هنوز قدرت و سلطه ای دارند، اما این قدرت، نه اجتماعی است و نه سیاسی؛ و از آن جا که همه جوامع بشری، از همان اوایل قرن نوزده اقدام به تأسیس اقتدار و قدرت می نمایند، ناگزیر می باید به تبیین مجدد معنای هر دو مقوله (اقتدار و قدرت) پردازد.

در مورد «قدرت»، تردید در تعریف و تبیین مفهوم آن، طول نمی کشد، و آن را به معنای «نیروی فیزیکی» اعلام می کنند. این نیرو، اعم است از ظرفیت، لیاقت، و خشونت. لذا، قدرت، در حیطه فیزیولوژیکی و حتی بیولوژیکی، قرار می گیرد. کلیسا نیز خود را با این تعریف مادی و فیزیکی قدرت، سازگار می سازد. قدرت دولتها هم از همین مقوله است، به قول ماکس وبر، دولت، به معنای «نیروی فیزیکی مشروع، متمرکز و انحصاری» می باشد.

در مقابل، تعریف «اقتدار» به این آسانی نیست، در واقع، این سؤال، مطرح است که «اگر در عصر حاضر، اقتدار متکی به نیروی الهی نیست، پس منشأ آن، در کجاست؟» بدیهی است، اقتدار به معنای «قدرت مشروع» مشروعیت خود را از طبیعت، یا بهتر بگوییم، از

«طبیعی بودن» خود، اخذ نمی‌کند؛ و دیگر آن که حقوق بشر و اراده جمع نیز پاسخگوی این سؤال نیست. وقتی سخن از اقتدار می‌رود، در قیاس با خرد، همانا قدرت قدرتی است ناشی از یک «موهبت» که خداوند به کسی می‌دهد و به دیگر کس نمی‌دهد؛ و لذا هر قدرت فیزیکی که عاری از این موهبت و فره ایزدی باشد (عاری از مشروعیت)، همان چیزی است که به «استبداد» و خودکامگی تعبیر می‌شود، که گاهی از روی ناگزیری تحمل می‌گردد، و زمانی با اعتراض و طغیان، روبرو می‌شود.

این نکته را نیز بیفزاییم: هم اقتدار و هم قدرت، به نسبت قالبهایی که در قرون عصر فتودالیه برای آن ساخته‌اند، باید مورد توجه و مذاقه قرار گیرد. «قدرت» در محدوده گروههای اجتماعی و در مقیاس فردی، اثر عمده و کارسازی، ندارد، و اقتدار هم، همین طور است. مثلاً در مقیاس فردی، چه کسی به خود زحمت می‌دهد تا دریابد که قدرت و اقتدار من براتومبیلی که می‌رانم از کجاست و چه طبیعتی دارد؟ اما درباره طبیعت قدرت و اقتدار در مقیاس حکومتها و نهادهای حکومتی و اجتماعی، سخنهای بی‌شمار گفته و نوشته شده‌اند.

مرزبین «اقتدار» و «قدرت» چندان روشن نیست: بوریکود^۱ در اثر خود با عنوان «طرح تئوری اقتدار» ۱۹۶۲ و کروزیه^۲ در کتاب «پدیده بوروکراسی» (۱۹۶۷) متفقاً، «اقتدار» را «قدرت مشروع و مقبول عام» تعریف کرده‌اند. در بسیاری از مطالعات جامعه‌شناسانه، هر دو واژه اقتدار و قدرت، به عنوان دو کلمه مترادف، به کار برده می‌شوند، بجز در مورد بحث از قدرت مطلقه خود کامه، و یا قدرت در محدوده فردی در زندگی روزمره.

بالاخره باید گفت که لااقل در محدوده «فرضیات» رابطه روشن و مقبولی، بین «حقوق بشر» و «اقتدار یا قدرت» وجود ندارد.

در نیمه اول قرن ۱۹ مفهوم فتودالی اقتدار و قدرت بر مبنای (خدا-انسان) یا (خدا-سلطان-انسان) و شکل معاصر همین تلقی، یعنی (دولت، نهادهای اجتماعی-انسان) مورد بازنگری قرار گرفته، و این امر، تا حدود زیادی، ناشی از این گرایش است که بر طبق آن، اندیشمندان مایلند مقام اقتدار را تنزل داده و آن را با «قدرت» همسنگ و همپراز سازند^۳، اما این گرایش، امروزه تخفیف پیدا کرده، و انگار تنها راه حل قبول این مطلب است که «اقتدار دولت» که در «اقتدار نهادها و سازمانهای دولتی» متبلور می‌شود، همواره به صورت «قدرتی مشروع»

1- BOURRICAUD

2- CROZIER

۳- رجوع کنید به: «یکی بدون دیگری»، «مشروعیت قدرت» چاپ پاریس ۱۹۸۴

تظاهر می‌کند، که به «اجبار» در جامعه، اعمال می‌شود. اگر پای مقوله ارزش و معنا در میان نبود، تنها قدرتهایی به رسمیت شناخته می‌شدند که در حوزه اقتدار نهادها و مآلاً اقتدار دولت بگنجد؛ زیرا در آن صورت «اقتدار» و «قدرت» ذاتاً با یکدیگر مرتبط، و حتی از یک جنس، می‌باشند.

معهداً از سال ۱۸۳۵ توکوویل^۱ با توجه به اصول میثاق بین‌المللی ۱۷۸۹ و اصول قانون اساسی آمریکا، بدون آن که به عمق قضیه بپردازد، «اقتدار» ناشی از قراردادهای اجتماعی و آداب و عادت رایج در جوامع را که به وسیله مردم یک جامعه وضع شده، و خود نیز آن را به اجرا درمی‌آورند، چیزی غیر از قدرت دولت - لا اقل از دیدگاه سیاسی - به شمار می‌آورد. به نظر توکوویل، قانون اساسی آمریکا و هیأت هشت نفره قضایی که اجرای آنرا تضمین می‌نمایند، نیرویی است از نوع «اقتدار» و نه «قدرت» به معنای «زور و اجبار».

مارکس که در ایام پیری، به اتفاق انگلس، سخن از «نقد فلسفه دولت در اندیشه‌های هگل» به میان آورده، در جوانی معتقد بود که تلاش ملت، باید آن باشد که «قانون واقعی» را تدوین نماید. به نظر وی «قانون برای انسان است و نه انسان برای قانون»، مارکس معتقد بود که اقتدار و قدرت، هیچ کدام نه ناشی از خداوندند و نه از دولت، بلکه سرمنشأ هر دو «انسان» است.

یکی از نویسندگان قرن بیستم، این نکته را البته به صورتی مبهمتر، بدین صورت بیان کرده است که: «اقتدار، ضامن روابط انسانی و اعمال انسانهاست». این نویسنده، همانا مارسل مومس^۲ است که در متون پراکنده‌ای، به این مقوله پرداخته است. معهداً، وی، در تحلیل مسأله قدرت مکرراً دو واژه «اقتدار» و «قدرت» را، به یک معنی، به کار می‌برد. و عجیب آن که، در طول قرون ۱۹ و ۲۰ بخصوص کلیسا و نهضت تعاون است که آشکارا با این خلط مبحث (یعنی ادغام دو مقوله «اقتدار» و «قدرت») به مبارزه برمی‌خیزد.

می‌دانیم که کلیسا، پس از انقلاب کبیر فرانسه، مجبور شد از نقش هزار ساله خود به عنوان یک نهاد سیاسی واسطه بین خدا و خلق، صرفنظر کند؛ زیرا یک نهاد واسطه دیگر (یعنی سلطنت) از صحنه بیرون رفت. لذا پای کلیسا، کم‌کم از مدرسه (با تدوین قوانین جدید آموزشی) و از دولت (با تصویب قوانین تازه مربوط به جدایی دین از سیاست) بریده می‌شود، تا عاقبت از سال ۱۹۶۸ به بعد، نفوذ کلیسا بر آداب و رسوم نیز تضعیف می‌شود (تصویب قانون جلوگیری از آبستنی) و در سال ۱۹۷۴ با قانونی شدن سقط جنین، آخرین ضربه بر پیکر قدرت و

نفوذ کلیسا، نواخته شد.

نکته غیر منتظره، آن است که با حذف قدرت مادی و سازمانی کلیسا، جدایی دومقوله «اقتدار» و «قدرت» در این تشکیلات آشکارتر گردید؛ بدین معنی که کشیشان پس از انقلاب «اقتدار» خود را از خداوند و از ارتباط با عالم بالا کسب می‌کنند؛ اما به عنوان یک نهاد اجتماعی، عاری از هر نوع «قدرت» اجرایی می‌شوند.

در سطح زندگی روز مره، و در بطن روابط بین افراد یا گروههای اجتماعی کوچک، کشیشان متجدد و پیروان مسیحی آنان، تلاش می‌کنند که قدرت خود را به صورت تبلیغ احکام دین مسیح و تنفیذ هر چه بیشتر اصول مسیحیت در تدوین حقوق بشر، اعمال کنند.

برای بسیاری کاردینالها و مقامات عالی‌کلیسا و حتی شخص پاپ، که نظر و سخنشان برای دولتها و دولتمردان اعتبار دارد، پس از طرد هر نوع اقتدار و قدرت ناشی از خداوند، و پس از الغای هر نوع قدرت مادی و قانونی (که پیش از انقلاب، از آن برخوردار بودند)، دیگر امروز ادامه نفوذ و اعمال نظر در میان مردم، به صورت امر دشواری درآمده است. بسیاری از کشیشان سطوح پایین و مسیحیان پیرو کلیسا، از این وضع، دررنجند. آنها می‌بینند که پاپ و کاردینالهایش، در هر فرصتی، با صدای رسا، خواستار اجرای حقوق بشر می‌شوند، اما در داخل تشکیلات کلیسا، تن به هیچ نوع دمکراسی نمی‌دهند، و در عمل نیز، همواره در مقابل اجحاف و تعدی دولتها نسبت به مردم خود یا سایر مردم جهان، یا کاملاً سکوت می‌کنند و یا با صدای ضعیفی، ناله ای می‌کنند و بعد ساکت می‌شوند؛ و در مقابل، دولتها نیز با اتکا به اختلاط اقتدار و قدرت، پرده بر بسیاری از اعمال خلاف خود، می‌کشند. نمونه بارز این دولتها، دولت شیلی ژنرال پینوشه^۱ و دولت آفریقای جنوبی (پیک بوتها)^۲ است، که واتیکان در برابر جنایات آنها، نه اقدامی کرد، و نه حتی اعتراض جدی شفاهی.

ما، در فصل چهارم همین رساله، نشان می‌دهیم که چگونه کلیسا در داخل محدوده خود، جدایی «اقتدار» از «قدرت» را نمی‌پذیرد، و این نظام، به صورت مدل و سرمشق مناسبی برای دولتها درآمده است تا هر طور صلاح می‌دانند، دومقوله «اقتدار» و «قدرت» را، درهم ادغام کنند. کلیسا در واقع با سکوت و بی تفاوتی خود، دست دولتها را در تجاوز به حقوق بشر باز گذاشته است، و حال آن که کلیسا می‌توانست (و هنوز هم می‌تواند) همگام با سایر جنبشهای فکری و عقیدتی، در هماهنگی اخلاق با قانون و اجرای قانون، قدمهای مؤثری بردارد.

مرحله عمده دیگری که در مسیر جدایی «اقتدار» از «قدرت» می بینیم، مربوط به تئوری اعلام شده توسط نهضت «تعاون» بود، که در حدود سال ۱۸۷۲ در فرانسه شکل گرفت، و ما آنرا در فصل اول کتاب حاضر، مورد بحث قرار خواهیم داد. پیروان نهضت تعاون، رابطه خود را بکلی با کلیسا، قطع کردند، مشی کلیسا را در زمینه تبیین اقتدار و قدرت، مورد انتقاد قرار دادند، و در عوض مارکس و مارکسیستها را ستودند، و اعلام داشتند که نظریات آنان را قبلاً مارکس بیان کرده بوده. مارکس هم معتقد بود که زندگی اجتماعی، فقط در مقولات مادی (فیزیکی و شیمیایی) ریشه دارد.

بدین ترتیب، ملاحظه می کنیم که سولیداریسم^۱ یک نظریه کاملاً مادی و الحادی است؛ و همین نظریه الحادی، مضمون و محتوای غالب سخنرانیها و نوشته های مشهور سیاستمداران در سالهای آخر جمهوری سوم را تشکیل می دهد، و اندیشه تعاون، به صورتی جدی به دست یک وزیر طرفدار تعاون، یعنی لئون بورژوا^۲ به مرحله عمل در می آید: تصویب قانون کار، لایحه حقوق بین الملل و نیز تأسیس آسایشگاهها برای مبتلایان به سل (که در این سالها شیوع پیدا کرده بود).

«تعاون» بر اصل «قرارداد» و میثاق دو یا چند جانبه، استوار است. قرارداد، به معنای متعارف آن یا هر چیز شبیه آن: توافق و مراقبت، یعنی قراردادهایی که ما، در زندگی اجتماعی، بین افراد جامعه منعقد می کنیم، بدون آن که رسمیت داشته باشد. این دولت نیست که قرار دادهای یا شبه قرار دادهای را تضمین می نماید (زیرا دولت فقط وظیفه نظارت بر حسن اجرای آن را دارد) بلکه آن چیزی که ضامن اجرای این قرار دادهاست، همانا نوعی «اقتدار» ناشی از توافق و هم داستانی همه طرفین قرارداد است، و به محض این که این «اقتدار» جنبه قانونی به خود بگیرد، به ورطه «اجبار» می لغزد، و در آن صورت، به قول فویره^۳ (یکی از رجال نهضت تعاون) چنین توافقی، فقط جنبه قانونی و اجباری خواهد داشت، نه اخلاقی.

پس «قدرت» در کجا، بروز می کند؟ «قدرت» از همان قرارداد و میثاق، منعکس می شود: بدین معنی که بر مبنای میثاق اجتماعی، بخشی از قدرت از عضوی (که واجد آن است) به عضوی (که فاقد آن است) انتقال می یابد، اما جریان این انتقال قدرت را فقط «اقتدار» تضمین می کند، یعنی آن قدرت اجتماعی، قانونی و اخلاقی که از «میثاق» و قرارداد آزادانه

1 - Solidarisme

2- Léon-BOURGEOIS

3- FOUILLÉE

اعضا، نشأت می‌گیرد. طرفداران اصل تعاون، علاوه بر اندیشه «قرارداد یا شبه قرارداد» به یک مبنای دیگر نیز توجه کرده‌اند، و آن «دین اجتماعی» است. بدین معنی که انتقال قدرت از یک فرد به فرد دیگر، به نسلاها نیز تسری پیدا می‌کند: افراد موجود در یک نسل، سهمی از امکانات داده شده به وسیله نسل قبل از خود را، تصاحب می‌کند، و در مقابل، ملزم و متعهد می‌شود (برطبق همان میثاق) که قدرت و سهم خود را از امکانات، به نسل بعد از خود نیز انتقال دهد.

بدین ترتیب، ملاحظه می‌کنیم که در اندیشه «تعاون» اقتدار، برطبق میثاق اجتماعی، از قدرت جدا می‌شود؛ بدین معنی که از طریق عقد قرارداد قدرت «اعطای بخشی از قدرت خود» تبدیل به اجبار در اعطای آن می‌شود.

مارکسیست‌های دهه ۱۹۳۰، درباره اصل تعاون، می‌گفتند: «این نوعی سوسیالیسم ظریف و آبکی است». واقعیت، این است که هدف طرفداران «تعاون» آن بود که نظام جامعه را با تغییر مدل‌های فکری، دگرگون سازند، معهذا، نمی‌توان منکر شد که نهضت تعاون، بر: فلسفه، اقتصاد، حقوق و جامعه‌شناسی، تأثیرات قاطع بخشید و آنها را متحول ساخت. نمی‌توان منکر شد که «دورکیم و موس» از طرفداران تعاون بوده‌اند.

نهضت تعاون از سالهای ۱۹۳۰ (که قدرت دولت، در مقابل تعاون فزونی گرفت، و به عنوان یک نهاد هدایت‌کننده در عقد قراردادها و حتی رقابتهای اقتصادی مداخله کرد) رو به ضعف نهاد. با تمام این احوال «تعاون» راه خود را در زندگی اجتماعی باز کرد. و پس از وقفه‌ای که در طول جنگ دوم جهانی ۱۹۳۹ تا ۱۹۴۵ اتفاق افتاد، بعد از جنگ، نفوذ مجدد خود را نشان داد، که دو نشانه بارز آن، تأسیس دو نهاد عمده تعاون بنامهای «تأمین اجتماعی» و «سرویس خدمات اجتماعی» بود که هم از طرف طبقه بورژوا، و هم از طرف قاطبه مردم، مورد تأیید و استقبال، قرار گرفت. نفوذ نظام تعاون، همچنان تا به امروز (۱۹۸۸) ادامه داشت، و در این سال، نهضت تعاون توانست قانون حداقل دستمزد را نیز به عنوان یک پایه عمده حقوق اجتماعی، به تصویب برساند.

برخلاف ارباب کلیسا که در کار خود ناموفق ماندند، نهضت تعاون توانست پیام خود را به گوش مردم و دولتمردان برساند و به آنها بقبولاند که اعمال «اقتدار اجتماعی» تضمین حقوق مردم و تضمین ادامه حاکمیت دولت، فقط در سایه جدایی «اقتدار» از «قدرت» است، و نباید این دو مقوله را درهم آمیخت، زیرا مشابه دانستن آن دو، اشتباه خطرناکی است، بخصوص زمانی که «قدرت» را با «اجبار» و «اعمال فشار» در یک ردیف به شمار آوریم، برعکس، ما باید

همواره «اقتدار» را به عنوان ضامن روابط انسانها در اجتماع، تلقی کنیم. حال، برگردیم به سؤال طرح شده اولیه آن خبرنگار روزنامه، و فرض کنیم، خبرنگار، اکنون که مطالب صفحات پیشین ما را دیده و آن را برای اشخاص دیگر نیز خوانده، دوباره سؤال خود را تکرار کند که «اقتدار چیست؟» و اگر این اشخاص، با آنچه ما نوشته ایم روی موافق نشان دهند، دیگر جواب آنها، همان جواب سابق نیست که گفتند: «اقتدار همان قدرت است اما قدرتی که مشروعیت دارد و به نحوی به رسمیت شناخته شده».

خوب، در آن صورت پاسخ تازه آنها، در برابر این سؤال مقدر، چه خواهد بود؟ قبل از هر چیز، تأیید خواهند کرد که «اقتدار» مقوله ای جدا از «قدرت» است، که در آن صورت، پاسخ دهنده باید هریک را جداگانه تعریف نموده و نیز مرز آن دو را مشخص نماید؛ و البته همین مرز بین اقتدار و قدرت است که کار را مشکل می سازد. این نکته بدیهی است که هر دو قدرت (بجز قدرت مبتنی بر خود کامگی و استبداد رأی) بدون «اقتدار» غیر قابل تصور است، برعکس، وجود «اقتدار» بدون «قدرت» امری ممکن است، و این معنی در زندگی روز مره مستمراً قابل مشاهده می باشد. در واقع، مشروعیت بخشیدن به «قدرت» و جهت دادن به آن، تنها یکی از موارد کاربرد «اقتدار» است.

اگر می بینید که من مسلح به عینک نفع پرستی، همه چیز را از دیدگاه «فایده عملی» آن بررسی می کنم و توضیح می دهم (روشی که به نظر آ. کایه^۱ بی حاصل می باشد) به این دلیل است که بسیاری دیگر قبل از من و همگام با من، همین عینک را به چشم زده اند، این عینک، کم کم به رسمیت شناخته شده، معنا پیدا کرده، به آن اندیشیده شده، قبل از من به وسیله بسیاری افراد دیگر، ساخته و تولید شده، مشروعیت پیدا کرده، و بالاخره به فروش رفته، و من هم آن را خریده ام.

اقتدار رواج یک چیز و باب شدن آن و به رسمیت شناخته شدن آن، از جمله این عینک، به معنای آن است که به ما امکان دید بهتری، ببخشد. این جاست که استفاده از این شیء را برای ما تضمین می کند. اما، در این حالت، نقش «قدرت» کدام است، و مهمتر از آن، «قدرتی» که بموازات اجبار است، در کجا قرار می گیرد؟.

طرفداران مکتب «تعاون» حق دارند که می گویند: «اقتداری که بر مبنای رسم و رواج و قانون توجیه می شود، قبل از هر چیز ضامن روابط اجتماعی و کارکرد انسانهاست. اگر

«اقتدار» با «اجبار و الزام» همراه می‌باشد، به آن دلیل است که ما (انسانها) خود، این اجبار را در آن «نهاده» ایم. همه ما، از جمله من، باید عینک به چشم بزنیم، چون ناچاریم، همه مجبوریم دنیای اطراف خود و سایر انسانها را بهتر ببینیم. این نکته، همان چیزی است که مؤلف سعی می‌کند، با هر دشواری که هست، در این کتاب، و بخصوص در فصل ۲، آخر فصل ۳ و فصل ۵ توضیح دهد.

ما، هم در فصل دوم کتاب حاضر، و هم در رساله دیگری با عنوان «یکی بدون دیگری» به بیان این مطلب پرداخته ایم که مقام «اقتدار» جایی است که در آن هویت اجتماعی بطور رسمی و مشروع، جلوه می‌کند، و نقش آن، به عنوان عاملی که به هویت اجتماعی، مشروعیت می‌بخشد، ضمانتی به شمار می‌آید؛ و اگر من، عینکی به چشم می‌زنم که بهتر ببینم به خاطر آن است که هیچ شیء دیگری، نمی‌تواند جای آن را بگیرد و همان نقش را بازی کند.

در زبان فرانسه، عینک، به حکم نفوذ و سلطه زبان، به چیزی اطلاق می‌شود که وظیفه آن، اصلاح بینایی است، و لذا به حکم همین اقتدار، عینک دارای هویت مشخصی می‌شود. ماسعی خواهیم کرد در فصل پنجم، این مسأله را بیشتر توضیح دهیم، این مسأله، بظاهر ساده و پیش پا افتاده می‌نماید؛ اما در واقع، چنین نیست.

ما، با این تعریف ساده از «اقتدار» است که می‌توانیم به مسأله «افراط در اعمال قدرت» قدرتی منحصرأ منبعت از اجبار، پردازیم. مصادیق این سوء استفاده از قدرت، متعددند: هیتلر، استالین، شلاق به دستان افسانه‌ها، زنانی نظیر مادام ماک میش^۱، آن «سازمانهای آزار دهنده» - به تعبیر لوی اشتراوس^۲، مارکسیسم به حق و به جا، انظار دیگران را معطوف به افراط و تفریط در مسائل اقتصادی می‌سازد، و چندان به مسأله تجاوز از حدود اجتماعی، بها نمی‌دهد. در اقتصاد، سخت گیر است؛ اما هر جا به مسأله افراط و تفریط در سیاست می‌رسد، به قول مشهور، پا را از روی پدال گاز برمی‌دارد. بنابراین، اگر بخواهیم جنبه‌های افراطی را در مسائل اقتصادی و اجتماعی مورد مطالعه قرار دهیم و درجه این افراط را اندازه گیری کنیم، باید به نفوذ و اقتدار رواج یک امر، عادت، قانون، قراردادهای علمی، اخلاقی، فنی و غیره، توجه کنیم، و تغییراتی که بمرور زمان در همه این زمینه‌های اتفاق می‌افتد؛ در واقع، یکی از پاسخهای این سؤال مقدر که: «اقتدار چیست؟» می‌تواند همین باشد.

البته این پاسخ که می‌تواند به یک فرضیه آغازین تبدیل شود، و در نظر مؤلف نیز چنین

است، فی نفسه پاسخی کافی نیست. زیرا این پاسخ، در صورتی قابل قبول خواهد بود که یک تحلیل جامع و دقیق از گروه‌های کوچک و متوسط جامعه، صورت گیرد. و همه اعمال، آثار، روابط اجتماعی این گروه‌ها- و در سطحی وسیعتر، همه جامعه، بادیدگاه‌های دقیق جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی، تجزیه و تحلیل شود.

در جریان چنین تحقیقی، متوجه «قدرت»‌هایی می‌شویم که گروه‌های کوچک و متوسط اجتماعی وجود دارد و ما باید آن قدرتها را توصیف کنیم و به این سؤال پاسخ دهیم که «این قدرتها» چگونه خود را با نیروی «اقتدار» دمساز ساخته‌اند، و چه نوع پیوندی بین آنها برقرار است، و وقتی در این گروه‌های اجتماعی، نوعی قدرت سیاسی ملاحظه می‌کنیم، باید وجود و کیفیت و اهمیت آن را نسبت به سایر قدرتهای اجتماعی، بسنجیم، همچنان که باید بموازات این پژوهش «اقتدار سیاسی» را در رابطه با «اقتدار اجتماعی» (که ما از آن، با واژه منحصر «اقتدار» یاد می‌کنیم) توصیف نموده، و نشان دهیم که این اقتدار، به چه صورت قدرت سیاسی حاکم بر جامعه را مشروعیت بخشیده است.

اما برآستی چرا پژوهش از این بُعد، یعنی بُعد قدرت، دارای مزیت و اولویت است؟ با وجود آن که می‌دانیم، این «اقتدار» است که به روابط انسانها نسبت به یکدیگر مشروعیت می‌بخشد، و در سایه این اقتدار است که اعمال، آثار، مقاصد و حتی کلمات مشروع و قابل قبول می‌شوند. چه ضرورتی دارد که هر جا بحث اقتدار به میان می‌آید، فوراً بحث را به سوی «قدرت» منحرف سازیم؟ مگر نه آن است که باید قبل از هر چیز، معنی «اقتدار» را روشن سازیم؟

نظام فکری غرب بسختی می‌تواند خود را از چهارچوب و قالب قدیمی فنودالی (که البته استبدادی و خشن است) رها سازد. در این نظام فکری، همه قدرتها را به خدای یکتا، خدایان، نیاکان و اسطوره‌ها، متصل می‌سازد. امروزه، اندیشمندان «دولت» را جزء متشکله «اقتدار» به شمار می‌آورند؛ زیرا از آن بیم دارند که هم اقتدار و هم قدرت موجود در گروه‌ها و افراد، از میان برود، آنگاه، وقتی به این کار، یعنی جانشین ساختن دولت، بجای «مبنای اقتدار» موفق شدند- مثلاً بدان گونه که در اثر لوفور^۱ دیده می‌شود، می‌بینیم که قدرت به صورت اجبار، دوباره ظاهر شده، و دز تماشاخانه جامعه، همه صحنه را اشغال می‌کند. البته این نکته نیز حقیقت دارد که لوفور، نظام خود کامه را به منظور درک نظام دمکراسی - که

هر دو از پدیده‌های بارز عصر ما می‌باشد - تجزیه و تحلیل می‌کند. وی، در کتاب خود، ابتدا سخن از «اقتدار» به میان می‌آورد، آنگاه به تحلیل روابط اجتماعی قدرت اجتماعی می‌پردازد، و سپس دربارهٔ قدرت سیاسی در دموکراسی نوین، بحث می‌کند. کتاب او، تحت عنوان «اختراع دموکراتیک» بدون شک، می‌تواند مقدمه‌ای برای اثر حاضر، به شمار آید.

بنابراین، ما هم، برای آن که مطلب، خواننده و مفهوم شود، ابتدا سخن از اقتدار به میان می‌آوریم، و سپس به مسألهٔ «قدرت» می‌پردازیم، زیرا روال کنونی بحث‌های اجتماعی، به همین گونه، اقتضا دارد، بدون آن که اجباری در کار باشد. در واقع در زندگی روزمره، نه قانون و نه رسم رایج، اهمیت فوق‌العاده‌ای به «قدرت» نمی‌دهند.

در زندگی روزمره، همهٔ افراد و گروه‌ها بر طبق علایق، نمادها، ایدئولوژیها و روابط اجتماعی فیمابین (اعم از خانوادگی، شغلی، همسایگی و ...) و با عنایت به قدرتهای حاکم در هر نهاد، به زندگی خود ادامه می‌دهند، بدون آن که برای جنبهٔ «قدرت» در این روابط مزیت خاصی قایل شوند؛ و اگر به مسألهٔ قدرت، توجه ویژه‌ای معطوف نمایند، حداکثر در محدودهٔ قدرت اقتصادی (پول، و منافع مالی) خواهد بود، اما در مورد قدرت سیاسی و دولت (که مظهر آن است) عادت بر آن است که گروه‌ها و افراد، دایماً انتقاد کنند. اما وقتی به دولت احتیاج دارند، دست خود را به طلب کمک، دراز می‌کنند. نظیر زنان متعین اشراف قرون ماضیه که هر وقت نیاز داشتند، دست به دعا بر می‌داشتند، و به اصطلاح، زنگی به خدا!! می‌زدند، همان گونه که وقتی به خدمتکارشان نیاز داشتند، زنگ می‌زدند.

حال، اندکی از «قدرت» بحث کنیم؛ هر چند که جزء مقولات مورد بحث این رساله نیست. زیرا، این رساله منحصرأ به مسألهٔ «اقتدار» پرداخته است.

قدم اول، آن است که «قدرت» را تعریف کنیم، و سپس سعی خواهیم کرد که چگونگی پیوند آنرا با «اقتدار» بررسی کنیم.

تا سال ۱۷۸۹ (سال وقوع انقلاب کبیر فرانسه) تبیین مفهوم «اقتدار» با هیچ مشکلی روبرو نبود، زیرا تا آن زمان «اقتدار» همواره با «الوهیت» پیوند و وابستگی داشت، و اگر اقتدار در افراد انسانی هم ظهور می‌کرد، در واقع همان پرتو و فرّه ایزدی بود که در انسان ظاهر می‌شود. همچنان که اشیا نیز از نفوذ و اقتدار این فرّه رها نبودند، و برای هر چیزی، تکلیفی معین بود: فلان غذا را ممکن بود شب خورد و غذای دیگر را روز، برای فلان کار بایست چنان لباسی پوشید، و غیره ...

اگرچه منشأ «قدرت» و جایگاه آن، قبل از سال ۱۷۸۹ در اساطیر، در: وجود آبا و اجداد، در ارباب انواع، یا در وجود خدا متجلی بود، اما هیچ گاه و در هیچ مقامی، بجای «اقتدار» ننشسته است. چرا؟

جواب این سؤال را یک مردم شناس بزرگ اما گمنام، به ما داده است، منظورم پیرکلاستر^۱ می باشد. او می گوید که انسانهای بدوی و وحشی نیز مانند ما، قدرت را در تظاهرات غیر منتظره طبیعت جستجو می کنند، از قبیل: صاعقه، حریق، حیوانی که به طعمه خود حمله ور می شود، طغیان رودخانه، حاصل خیزی خاک، تکثیر بی حد و شمار ماهیها و حیوانات دیگر. اما شاید به اندازه کافی براین نکته، تکیه نمی کنند که قهرمانان اساطیری و آبا و اجداد آنها، اربابان صاحب اختیار طبیعت هستند. وقتی یک شکارچی، طعمه یک یوزپلنگ می شود در واقع، مقهور دست قهرمانان اساطیر و آبا و اجداد انسانها می شود.

در مقابل، کلاستر، به این مسأله اشاره می کند که انسانهای بدوی، منکر تأثیر این قدرت در زندگی انسانی خود، می شوند. آنان می گویند که این قدرت، ناشی از انسانها نیست، بخصوص در زمینه سیاست و قوانین و اعمال سیاستمداران؛ اما اقتصاد دانان و مارکسیستهای طرفدار اصل منفعت، و نیز لیبرالها، بکلی مخالف این نظرند، و در این صورت، آیا لازم است یادآور شویم که آ- واینر^۲، حتی در سال ۱۹۷۶ نیز بقایای این اعتقاد را در میان قبایل تروبریان^۳، می بیند.

مسأله، این است که در میان قبایل وحشی، منشأ قدرت چیست؟ و دیگر این که: قدرت سیاسی و اقتصادی - دو مقوله ای که بیشتر مورد توجه اروپاییان است - از کجا ناشی می شود؟

به عقیده کلاستر، در میان انسانهای بدوی، قدرت سیاسی، حاصل زوال مبادله و روابط اجتماعی است. مسأله مبادله، در میان انسانهای وحشی، پدیده ای مستحکم و جا افتاده است. در همه جوامع وحشی؛ دادن، گرفتن و مسترد کردن، یک تکلیف به شمار می آید، و این تکلیف و اجبار را نیاکان آنان و اسطوره های قبیله ای به آنها دیکته می کنند، همچون یک قانون واجب الاتباع. در این جوامع، دادن و گرفتن و سترد کردن بین افراد و گروهها، مرسوم است. البته این قدرت، ناشی از مبادله متقابل است، که به صورت امری مقبول عام، در آمده است.

در عین حال، چنین قدرتی، الزاماً همراه با اجبار نیست، می توانیم این حالت را به صورت زیر، تشریح کنیم:

1 - Pierre. CLASTRES

2- A. WEINER

3- TROBRIAND

الف - به عنوان فرد یا گروه، به ب - به عنوان فرد یا گروه دیگر چیزی می‌دهد: یک شیء یک رسم آیینی، یک آواز یا یک شخص. الف این قدرت را دارد که به ب هر آنچه که «دارد»، «می‌داند»، «هست» و «انجام می‌دهد»، ببخشد. در مقابل، ب نیز این قدرت را دارد که این داده‌ها را بپذیرد، همچنان که قدرت دارد نپذیرد، به عبارت دیگر، ب قدرت دارد چیزی را که از الف گرفته، به الف مسترد نماید یا آن را به ج بدهد، و ج هم آن را به ب مسترد کند یا به الف بدهد، و قس علی هذا...

در این جریان، مبادله دو طرح کلاسیک، به چشم می‌خورد. یک طرح مبادله محدود، و یک طرح مبادله عام، و هر دو طرح، کارایی دارد؛ زیرا «اقتدار» نیاکان و اسطوره‌ها، به نفس مبادله و قدرتهایی که برای انجام این مبادله لازم است، مشروعیت می‌بخشد.

انسانهای بدوی، حلقه این مبادله دوجانبه را نسبت به یک یا چند نفر، می‌شکنند. آنها هم مثل ما عمل می‌کنند، تا بتوانند معیار یا معیارهایی را که پایه و مبنای زندگی مشترک است، مستقر سازند. هر «باهم زیستی» موجد جامعه یا گروه اجتماعی می‌شود. وقتی انسانها، در اعمال قدرت این داد و ستد در میان افراد یا گروهها، مانع و رادع ایجاد می‌کنند، با این کار، زنجیره این مبادله متقابل را از هم می‌گسلند. در این حال است که قدرت اجتماعی فرد یا گروه، به صورت یک «قدرت سیاسی» در می‌آید. این دیگر قدرت سخن است، قدرت دادن و حکمیت است (به معنای قدرت ایجاد آرامش و دفع تنش). لذا، همان گونه که قبلاً نیز یادآور شدیم، از آن جا که انسانهای بدوی، قبول ندارند که قدرت انسان ناشی از قدرت قهرمانان و اجداد اسطوره‌ای این اربابان طبیعت باشد، این نکته را نیز نمی‌پذیرند که قدرت سیاسی، الزاماً همراه با اجبار باشد. بدین صورت، آنان، روند مبادله را با رؤسایشان قطع می‌کنند، و به آنان فقط با چشم سخنگوی اسطوره‌ها و نیاکان، می‌نگرند.

البته، در این مسیر، احتمال شکست، وجود دارد، و تاکنون نیز به کرات اتفاق افتاده است: نظامهای استبدادی، فتودالیه، سلطنتی، دمکراسیهای باستان و مدرن، حکومتهای فاشیستی معاصر و ... برای انسانهای بدوی، این خطر وجود دارد که اگر قدرت سیاسی آنها با یک قدرت سیاسی مبنی بر اجبار و از بیرون و درون مسلح، روبرو شود، نابود گردد.

جوامع بدوی، فراموش کرده‌اند که با انتصاب هر قدرت ناشی از نیروی طبیعی به مبدأ فوق طبیعی، همواره در خطر نابودی قرار می‌گیرند؛ زیرا همین نیروی طبیعی، بنام مقدسات، به صورت یک قدرت سیاسی، درآید. و زمانی که یک فاتح در جنگ خارجی، یا جناح فاتح

در مناقشات داخلی، قدرت را به دست می‌گیرد قدرت وی تا زمانی دوام دارد که به مقدّسات جامعه، چنگ زده است. آن وقت، در چشم انسانهای بدوی، این تغییر نظام مقبول است، زیرا جناح غالب، توانسته است قدرت به دست آمده را به عنوان یک «اقتدار سیاسی» توجیه کند.

اگر این فرضیه را بپذیریم، آن وقت، درک تحولات اجتماعی اروپا از نظام وحشی و بدوی عصر «فرانکها» به نظام فئودالی اروپایی، و سپس به نظام استبدادی شاهی، آسان خواهد بود. گاهی می‌بینیم که در طی تحولات قدرت، نظام کلیسایی و مسیحیت، جای نظامهای بربریت را می‌گیرد، و خود را نیز توجیه می‌کند: مگر مسیحیت، بردگان را آزاد نکرد؟ گاهی نظام استبدادی بدوی و وحشی، به دست کلیسا، به نظامهای سلطنتی همچنان استبدادی، تبدیل می‌شود؛ زیرا مسیحیت، آن را بنام مقدّسات، توجیه می‌کند (نمونه بارز آن، تاجگذاری شارلمانی و غسل تعمید کلویس)^۱ همچنین در تاریخ فرانسه می‌بینیم که چگونه بعد از فتح نورمانها^۲، دهقانان برای نجات خود، دست به دامان نظامیان مستبد محلی می‌زنند، و وقتی آنان به موفقیت دست می‌یابند، دوباره در لباس فئودال و پادشاه، ظاهر می‌شوند، و کلیسا نیز «اقتدار» خود را به آنها هدیه می‌کند و به آنها مشروعیت می‌بخشد.

در همه این تغییرات، ملاحظه می‌کنیم که روابط اجتماعی و قدرت اجتماعی تغییری نکرده است، ولو آن که نظام جدید، به آن «اقتدار» مشروع هدیه کرده است. نظام جدید نیز کماکان مبتنی بر اصل حاکم در جوامع بدوی است (دادن، گرفتن و مسترد کردن)، اما قدرت سیاسی عوض شده، بدین معنی که قدرت سیاسی از شکل استبدادی (یعنی برابری نسبی اجتماعات گروهها و قوانین در مقابل نیروی مسلح و مقدّس حاکم مستبد) به صورت فئودالی (یعنی برابری گروهها و قوانین و مقررات، در مقابل نیروی مقدّس، اما غیر مسلح پادشاه) در می‌آید.

در عصر ما، قدرت، در کجا قرار دارد؟ قدرت اجتماعی و قدرت سیاسی، چه جایگاههایی دارند؟ قدرت در عصر حاضر، با قدرت در نظامهای فئودالی، بدوی و استبدادی کهن، چه تفاوتی دارد؟

نکته اول: منشأ قدرت سیاسی مدرن را، دیگر نمی‌توان در خدای یکتا، ارباب انواع، نیاکان یا اسطوره‌های کهن، جستجو کرد.

نکته دوم: در عصر جدید، یعنی از حدود دوست سال پیش، روابط و دادوستد

اجتماعی بدون وجود و حضور سرمایه‌گذاری یک شیء مادی قابل درک و تصور نیست. امروزه شیء یا مورد معامله و مادی شدن مبنا، شرط عمده تحقق این روابط است. این واقعیت، از اهمیتتی که افراد در جوامع نوین برای شیء مادی، جسم انسان، پول، کالا و موارث مادی، قائل هستند، آشکار می‌شود، اقتدار از هر نوع که باشد، امروزه در چهارچوب قوانین مدنی، عرف و رویه و عادات، مشروعیت پیدا می‌کند؛ و لذا، عدم دخالت و یا عدم حضور خدا و خدایان، بدین گونه توجیه می‌شود، چون مادی نیست. امروزه دیگر کلیسا، فقط از آن جهت کلیساست و اعتبار دارد، که ساختمان و زمین آن، متعلق به شهرداری یا دولت است. کلیسا، فقط تا زمانی معتبر است که برای اشیاء و موارث مادی، اهمیت، قایل باشد. البته امروزه این پاسخ دایماً مطرح است: حال که جایی برای خداوند باقی نگذاشته‌اند، ریشه مشروعیت اقتدار را در عصر حاضر، در کجا باید یافت؟ سوالی که ما فعلاً درباره آن، سخنی نمی‌گوییم.

آیا قدرت در عصر حاضر، در کجا ظاهر می‌شود؟ برای پاسخ به این سؤال، باز هم باید منبع و ریشه آن را جستجو کرد، زیرا منشأ الهی قدرت دیگر، منتفی است. این سؤال را نیز ما، در رساله دیگری، مورد بحث قرار خواهیم داد. فعلاً ببینیم برحسب ظاهر، نمود قدرت در عصر حاضر، در کجاست؟

از این نقطه نظر، ما هیچ تفاوتی بین قدرت مدرن و قدرت در عصر فئودالیته و یا نظامهای استبدادی قدیم، بدوی، سلطنتی و ... قایل نیستیم. قدرت مدرن نیز مانند هر کدام از قدرتهای گذشته، بر روابط و تبادل دوطرف، مبتنی است، و اگر در جایی این روابط متقابل نمود رسمی و قانونی پیدا نکرده باشد، این بدان معنا نیست که چنین روابطی وجود ندارد. مثلاً اگر من خدمت کوچکی به آقای فلان بکنم، فی‌المثل دری را برایش نگه دارم که وارد شود، قطعاً وی نیز باید پنج دقیقه دیگر دری را برای کس دیگری نگه دارد، و نفر سوم برای نفر چهارم ... الی آخر، و در پایان کار، روزی کسی دری را برای من نگه دارد، یعنی خدمتی را که من روزی به آقای فلان کرده بودم، به من باز گرداند. مانیز مانند آنچه که در جوامع بدوی رایج است، بارفتار خود، این شکل از رابطه اجتماعی را استمرار می‌بخشیم؛ و بدین ترتیب، این رابطه اجتماعی که مبتنی بر مبادله اجتماعی است، از ورای پاره‌ای تغییرات و تحولات فرهنگی، به صورت «قدرت اجتماعی» در خواهد آمد (که غالباً از آن، با واژه بسیط «قدرت» یاد می‌کنند).

امروزه، قدرت را گاهی با کلمه ظرفیت یا تواناییهای فردی، بیان می کنند. توانایی عمل کردن، گفتن، بودن. امروزه، قدرت، عبارت است از این که مثلاً آقای الف بر آقای ب چنان نفوذ پیدا کند که آقای ب هر کاری را که آقای الف میل دارد، انجام دهد.

تعریف فوق، که به وسیله کروزیه^۱ عرضه شده، به نظر ما باید تعریف قدرتی باشد همراه با اجبار، و این همان چیزی است که ج. فروند^۲ «تئوری کلاسیک قدرت» نامیده است. آری، به چنین قدرتی باید لامحاله جنبه «اجبار» را افزود، قدرت اجتماعی که پدیده ای مرئی و ملموس است، قبل از هر چیز از رابطه و مبادله به وجود می آید: فردی از گروهی، به فرد دیگری از همان گروه یا گروه دیگر، چیزی می دهد، و او همان را به شخص ثالثی می دهد و قس علی هذا، تا برگردد به فرد اول ... چیزی که این فرد به دیگری می دهد، ممکن است یک شیء، دانشی، سخنی، خدمتی، توصیه ای و حتی حضور و وجود خود فرد باشد، و همین عطیه است که به هر صورت که هدیه شود، مستقیماً یا مع الواسطه، روزی به دهنده اوکی، برمی گردد.

مبادله دوطرفه، رابطه ای است که بین دو یا چند جامعه، دو یا چند گروه و عده ای از افراد برقرار می شود که بر پایه آن، کسی چیزی می دهد و دیگری آنرا به وی مسترد می نماید. «قدرت» در نفس همین مبادله، نهفته است. به عبارت دیگر، نفس بهره ور ساختن فرد یا جامعه، و استرداد آن به فرد، فی نفسه ایجاد قدرت می کند، به همین جهت است که در جامعه مبتنی بر مبادله، خسیسها، افراد منزوی و مردم گریز، کسانی که برای ارضای نیاز جنسی، متومل به استمنای می شوند، و یا رابینسونهای بدون جمعه، همه اینها عاری از قدرت هستند.

البته جای تردید نیست که ممکن است این قدرت اجتماعی، به صورت قدرت همراه با زور و اجبار، در آید (و کروزیه در دو اثر خود با عناوین «پدیده بوروکراسی» و «عامل و سیستم» به تفصیل، به آن پرداخته است) اما نباید از نظر دور داشت که در پاره ای شرایط، و در طی حوادث و وقایع خاصی، این قدرت اجتماعی، به قدرت همراه با اجبار، تبدیل می شود و مشروعیت نیز پیدا می کند. از این بابت نیز جامعه مدرن معاصر، با جوامع بدوی تفاوتی ندارد، زیرا جامعه معاصر نیز هر جا که زور و جبر، برای اعمال قدرت اجتماعی ضرورت پیدا کند، به آن مشروعیت می بخشد، مثلاً اعمال زور از جانب والدین یا معلمین مدارس، اعم از

دولتی و خصوصی نسبت به کودکان از نظر قطع رابطه اجتماعی و برهم زدن نظام مبادله دوطرفه، جوامع مدرن با هیچ کدام از جوامع استبدادی بدوی، فتودالی، خودکامه (از نوع فاشیستی یا استالینیستی) و یا دمکراتیک، تفاوتی ندارد. در همه این جوامع، برای آن که قدرت سیاسی سربرآورد، باید بر قدرت اجتماعی مبتنی بر مبادله، لگام زد: جا دارد به عنوان مثال، از رژیم سرهنگان یونان، یاد کنیم، که مدت ده سال یک قدرت سیاسی دیکتاتوری را بر یک مملکت اعمال نمودند، بدون آن که مشروعیت آنها مورد تأیید بیش از ۱۵ درصد جمعیت کشور (ارتش، بخشی از دهقانان و عده‌ای از کارمندان دولت) باشد.

فصل سوم این کتاب، به مسأله ظهور قدرت اجتماعی و قدرت سیاسی، پرداخته است، که البته پژوهش کاملی به شمار نمی‌آید؛ زیرا زمانی که ما به تحریر این رساله اشتغال داشتیم، هنوز به نقش «قطع رابطه دوطرفه اجتماعی» در ایجاد قدرت سیاسی، کاملاً واقف نبودیم.

در این جا لازم است مؤکداً یادآور شویم که نباید در ارزیابی نقش قدرت اجتماعی مبتنی بر اجبار و قدرت سیاسی، راه مبالغه در پیش گیریم - و این موضوعی است که مارکسیستها در مطالعاتشان مستمراً مزمه می‌کنند و از زبانشان نمی‌افتد. همچنین، نباید از نقص و ناتوانی قدرت اجتماعی همراه با اجبار و قدرت سیاسی، غافل ماند، امری که متأسفانه کم مورد توجه قرار گرفته و تا آن جا که ما اطلاع داریم، فقط تورن^۱ (در مطالعات خود درباره کشور شیلی) به آن توجه دقیق نموده است، آن نوع نقص و ناتوانی که مآلاً به افراط و تفریط می‌گراید، همچنان که این دانشمند، در مورد شیلی نشان داده است.

بالاخره ما می‌خواهیم در این رساله نشان دهیم که قدرت اقتصادی - یعنی قدرت مالی و مادی - چه رابطه‌ای با قدرتهای اجتماعی، سیاسی و مسأله زور و اجبار در این قدرتها دارد. در واقع، ما باید مجدداً نظریات ارسطو و منتسکیو، توکوویل و مارکس، درباره زمینه‌های ضعف قدرت و گرایش به سوی افراط را مورد توجه قرار دهیم. آرای این دانشمندان در تبیین جوامع قدیم و جدید، راهگشا خواهد بود.

باید به این سؤال، پاسخ داد که چگونه «اقتدار» در عصر حاضر، با قدرت پیوند می‌یابد. شاید از این دیدگاه، بتوان دریافت که تفاوت بین جوامع جدید و قدیم، در کجاست؟ «اقتدار» در عصر حاضر - چه از دیدگاه جامعه‌شناسی، و چه در ادراک عموم - نماینده اصولی

است که قوانین بر مبنای آنها تدوین می شوند، اصولی بر مبنای حقوق بشر. و بدین ترتیب «اقتدار» در عصر حاضر، دیگر از خداوندان، نیاکان یا اسطوره ها، نشأت نمی گیرد؛ بلکه تنها از همین اصول - و قوانینی که بر مبنای آن اصول، تدوین شده اند ناشی می شود. بدیهی است طبیعت و رنگ این اقتدار، به نسبت تغییراتی که بر این اصول و به تبع آن بر قوانین عارض شود، ممکن است عوض شود.

«اقتدار» با همین نشانه - نشانه اصول - معرفی می شود، و با همین نشانه، مشروعیت کسب می کند. «اقتدار» در جهان کنونی هم مانند جوامع بدوی و کهن، معرف نوع روابط اجتماعی و عملکرد انسانهاست. موضوعیت آن تغییر نکرده. باز هم نوع «اقتدار» ناظر به نوع روابط اجتماعی و مبادله دوطرفه است. تفاوتی که مشاهده می شود در نوع «مشروعیت» اقتدار است که دیگر منبعث از خداوند نیست، بلکه مبتنی بر اصولی است ناظر بر زندگی جمعی انسانها که مبدأ قبول آن، سال ۱۷۸۹ است. دیگر این که، در اقتدار نوین، شیء و مایملک، پایگاه اساسی دارد، مالکیت، اساس روابط اجتماعی است: وقتی می خواهم سبزی بخرم، «سبزی من» مشروعیت پیدا می کند، بدون آن که هنوز طرف رابطه ام (یعنی فروشنده) را مشخص کرده باشم. آنچه خریداری می کنم، ممکن است خوب یا بد باشد. اگر خوب باشد، رابطه من با فروشنده برقرار می شود؛ ولی اگر بد باشد، دیگر به سراغ او نمی روم، و رابطه ام را با وی قطع می کنم.

مشروعیت، در عصر جدید، ناشی از اقتدار اصول و قانون، یا اقتدار رسم و عرف (باهر دو) است اصولی که اگر دستخوش افراط و تفریط و سوء استفاده نشود، از ۱۷۸۹ و مقبولیت عام یافته. همچنین، قطع رابطه اجتماعی، از موارد مشروعیت اقتدار است، که البته همیشه همین طور بوده است، و در همه نظامهای استبدادی و خود کامه و دمکراسیهای عصر باستان و دوران فئودالیت، امری ساری و جاری بود. چیزی که در این مسیر تغییر کرده، آن است که این قطع رابطه اجتماعی، و گذار از قدرت اجتماعی، به سوی قدرت سیاسی با اقتدار اسطوره ها و نیاکان، بدون هیچ نوع سلطه الهی و مقدس (که در قدرت سلطان، رئیس قبیله، یک امپراطور و حتی مردم یا جامعه، ظهور و نمود یافته باشد) رابطه و پیوند ندارد. مشروعیت اقتدار در مقام تغییر یا قطع روابط اجتماعی نیز منبعث از «اقتدار» آن اصولی است که در قوانین اساسی جامعه درج شده، قوانینی که همه افراد، بمرور به اجرای آن و احترام به آن، عادت می کنند؛ و در اعمال و رفتار خود، از آن الهام می گیرند.

در این جا لازم است تصریح کنیم که حقوق بشر، نه وحی منزل هستند، و نه اصولی ثابت و لایتغیر، و نه بر نظامهای اخلاقی دیگر، ترجیح دارند، یا کم ارزش ترند، اما در عصر کنونی، این اصول، تنها «نظام مقدّس» موجود ما هستند، هر چند در اصالت و ارزش و اعتبار آن، بین ما اختلاف نظر باشد (منظورم از ما، خودم و سه جامعه‌شناس دیگری یعنی: لویی دومون^۱، آلن کاییه^۲، و سرژ لاتوش^۳ است).

اگر، آن روزنامه‌نگار، از کسانی که رساله ما را خوانده باشند، همان سؤال اولیه را پرسد: «اقتدار یعنی چه؟» قطعاً جواب خواهند داد که «مبحث بسیار گسترده‌ای است. چه می‌توان گفت؟» و برآستی هم مبحث گسترده و پیچیده‌ای است، و ما مدّعی نیستیم که به این سؤال، پاسخ قطعی داده‌ایم. حداقل، آن که راه را برای تفکرات و پژوهشهای تازه، در این زمینه، هموار می‌کنیم

هنوز زود است که در مبحث «اقتدار» سخن از «عقل»، «دمکراسی» و «آزادی» به میان آوریم. فقط در صفحات آتی، اشاره مختصری به این مسائل می‌کنیم.

ترتیب ارائه فصول، تابع نظم منطقی نیست؛ بلکه فقط راحتی ذهن خواننده را برای درک مسائل، مورد توجه قرار داده‌ایم؛ و به همین جهت، فصول آسان و مشکل، درهم آمیخته شده‌اند. از دوستان و دانشجویانی که در کار این رساله با ما همکاری کرده‌اند، سپاسگزاری می‌کنیم.



فصل اول

فرضیه مشروعیت و اقتدار: نظام تعاون

نظام تعاون، توانست در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ اقتدار اخلاقی (یعنی اخلاق مسیحیت) را کنار بزند، و بجای آن «اقتدار» اجتماعی را (که حقوق فرد، ضامن بقای آن است) بنشاند. لذا، نظام تعاون، منشأ و محرک تدوین قانون کار و قوانین اجتماعی دیگر شد، و پس از جنگ جهانی دوم نیز منشأ ایجاد دوسازمان وسیع شد: خدمات اجتماعی و تأمین اجتماعی. نظام تعاون، با اعتبار بخشیدن به «اقتدار جامعه» به صورت «اقتدار قانون» (بدون توجه به مبانی اخلاق)، مدعی بود که دولت، اقتدار سیاسی و قدرت سیاسی دولت را در جایگاه صحیح خود، نشانده است. در نظام تعاون، دولت نیز خود به منزله یک گروه موظف، مثل هر گروه اجتماعی دیگر است که با اقتدار سیاسی خود، اعتبار قراردادها را تأمین نموده، و در صورت بروز اختلاف بین دو طرف قرارداد، برای خود حق حکمیت قایل می شود. بدیهی است با این برداشت ایدئالکی، زمانی که دولت، در شرایط خاصی از این نقش تجاوز می کند، و به صورت عامل هدایت کننده، اجرا کننده و تصمیم گیرنده در می آید، دیگر در چهار چوب تئوری تعاون نمی گنجد، نظیر آنچه که در فرانسه در دهه ۱۹۳۰ اتفاق افتاد. به همین جهت بود که اندکی قبل از شروع جنگ جهانی دوم، تعاون به عنوان یک دکترین، و یک مکتب اجتماعی، عملاً از صحنه خارج شد، هر چند اثر وجودی آن، تا زمان حاضر هم ادامه دارد: مسأله «تأمین حداقل حقوق» از برکات اصول تعاون است. تعاون از یک سو با محافظه کاری کلیسا، و از

سوی دیگر بالیبرالیسم (به خاطر تکیه بر رقابت آزاد) مخالف است. با مارکسیسم هم سرسازگاری ندارد، هر چند تئوری ماتریالیستی خود را از آن اخذ می‌کند. اصل معتبر در تعاون، عبارت است از «اجرای صحیح قرار داد»، بخصوص قرارداد به معنای آنچه که به صورت نانوشته و نامدّون در متن زندگی روزمره جریان دارد، و آن را نوعی شبه قرار داد، می‌نامند؛ زیرا بر پایه خدمات متقابل است.

اندیشه اجرای دین اجتماعی که در تعاون متبلور می‌شود، امکان می‌دهد که قراردادها یا شبه قرار دادهای اجتماعی، بخوبی سامان بگیرند؛ زیرا بر طبق اصل تعاون: آنهایی که دارند قانوناً موظفند به آنهایی که ندارند بدهند. آنچه را که تعاون نمی‌پذیرد، این است که مبادله اجتماعی و داد و ستد اجتماعی، موجب ایجاد قدرت شود. همچنین اصل تعاون، با افراط و تفریط ناسازگار است، و هر جا افراط، در هر شکلی مشاهده شود، نشانه آن می‌باشد که اصول تعاون، در اجرا، دچار مشکل شده است.

در این فصل، سخن اصلی، تعاون است: سرنوشت نهضت تعاون، دامنه و بُرد آن، و انتقادهایی که نسبت به آن شده است، همه اینها مورد بحث قرار خواهد گرفت، اما از تعاون به معنای «یک اقتدار» سخنی نمی‌گوییم. در عین حال، به نظر ما ضرورت دارد که نشان دهیم در چهار چوب تعاون نیز، اقتدار، به صورت نوین ظاهر می‌شود، حتی در جایگاهی غیر متمرکز، بلکه در قالب یک تئوری که هدفش تغییر شکل جامعه است.

براستی امروزه اسمهای مشهوری نظیر: فویه^۱، بوگله^۲، بورژوا^۳ و رابرتی^۴، در خاطره‌ها باقی مانده است؟ به گمان ما، وقتی این اسمها را بر زبان می‌آوریم، ممکن است جامعه‌شناسان و فلاسفه نوین هم در دفتر خاطرات و یادداشتهای تحقیقی خود دنبال آنها بگردند و پیدا نکنند. امروز، چه کسی از اصول تعاون، اطلاع درستی دارد؟ تعاون اصولاً به چه معناست؟ چه کسی جرأت می‌کند بگوید دورکیم طرفدار پروپاقرص تعاون بود و تا آخر نیز به آن وفادار ماند. من مطمئن هستم که امروزه اگر در حضور یک جمع - حتی روشنفکر و مطلع - از تعاون صحبت کنید. ممکن است چند نفری با تعجب به شما بنگرند. در عین حال اخیراً - در برخی نوشته‌ها، اشاره‌ای به تعاون شده است. مثلاً، ژ. وردس - لورو^۵، در کتاب خود،

1- FOUILLÉE

2- BOUGLÉ

3- BOURGEOIS

4- ROBERTY

5- J. VERDES- LEROUX

تحت عنوان «کار اجتماعی» که به سال ۱۹۷۸ نگاشته، اشاره ای به «تعاون» کرده است، اما آن را با نظام «خیریه» و «صدقه و احسان» یکی دانسته، چیزی که برای بنیانگذاران نهضت واقعی تعاون، مایه سرشکستگی، به شمار می آید.

در کتابی نیز که اخیراً با عنوان «ما مددکاران اجتماعی» در آمده است، یک بانوی مورخ با صحت و دقت به جایگاه تاریخی تعاون و برخی از اصول آن، اشاره می کند. آیا ظهور این نوشته ها نشانه آن است که نهضت تعاون کم کم دارد دوباره مطرح می شود و از بوتۀ فراموشی بیرون می آید.

اوکین نشانه های اندیشه تعاون، بلافاصله بعد از جنگ ۱۸۷۱ - ۱۸۷۰ در رساله ای به قلم آ. فویه^۱ و با عنوان «میانی جامعه شناسی اخلاق» (که در سال ۱۹۲۸ دوباره تجدید چاپ گردید) مطرح شد. اما درباره تاریخچه تعاون و بنیانگذاران اولیه آن، هنوز پژوهش قابل توجهی صورت نگرفته است، و باید موضوع تزه های تحقیقی بشود*.

آنچه که ما، در این رساله، به آن می پردازیم، عنایت به اوکین قدمهای امر تعاون، تعریف تعاون و آینده آن است، و خواهیم دید که کار نهضت تعاون، به پایان نرسیده است.

نهضت تعاون که در فاصله سالهای ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰ تکوین یافت، در اواخر دهه ۱۹۳۰ به پایان راهش رسید، و عملاً نابود شد. کتاب ث. بوگله^۲ - معاصر و دوست دورکیم و موس^۳، که شهرتش مدیون کتاب «رساله ای درباره طبقات» می باشد، در واقع مرگ و نابودی نهضت تعاون را امضا کرد. بوگله، قبل از خاتمه نهضت تعاون، فقط به اصول اساسی آن توجه نمود، اما در فاصله سالهای ۱۸۸۰ و ۱۹۳۰ و تعاون در همه عرصه های اندیشه (فلسفه، جامعه شناسی، اقتصاد و حقوق) این پنجاه سال عمر خود، تأثیر گذاشت.

تعاون، همچنین در عرصه علم اخلاق، جای خود را باز کرد، و حتی الهام بخش بسیاری از تحولات اداری و حتی سیاسی بوده است، و بالاخره، اندیشه تعاون توسط یک نفر از وزرای فرانسه ل* . بورژوا^۴ در سالهای ۱۹۰۰، طی سخنرانیهایی به زبان ساده و عام فهم، تشریح شد، و خود وی نیز به عنوان یکی طرفدار پرو پا قرص تعاون، به خاطر استحکام این

1- A. FOUILLÉE

2- C. BOUGLÉ

3- MAUSS

4- L- BOURGEOIS

* - این موضوع، به صورت تز، نوشته شده است: در سامبر ۱۹۸۵، یک رساله دکترای سیکل سوم تحت عنوان «تعاون» عرضه شد. این رساله، توسط پاسکال دوبوا دانشجوی دوره دکترای دانشکده علوم قضایی، سیاسی و اجتماعی دانشگاه لیل، نوشته شده است.

اندیشه، فعالیت سیاسی شدیدی نمود.

یک سؤال اساسی، این است: تعاون چیست؟ به این سؤال، می‌توان دو جواب داد، بسته به این که آن را یک دکترین تلقی کنیم یا یک پراکسیس منظور ما، از دکترین «مجموعه اصولی است که از یک اندیشه فلسفی نشأت گرفته باشند» ولی پراکسیس، به معنای «اندیشه و دستورالعملی است که مستقیماً برای تغییر نظام موجود، وارد عمل می‌شود». بنیانگذاران اندیشه تعاون، واضع اولیه این نهضت را، ژان ژاک روسو، می‌دانند. انتخاب روسو به عنوان جد نهضت تعاون، نشان می‌دهد که این نهضت، مبتنی بر اندیشه و قرار داد است، و اندیشه گران تعاون سعی کردند که مسأله «قرارداد» را بر همه ارکان جامعه، تسری دهند. برای آنها نیز آنچه که اهمیت اولی دارد «قرارداد اجتماعی» است، چیزی که در نظر روسو، مبنای هر اندیشه اجتماعی است. به عبارت دیگر، تعاون، عبارت است از «اصل حرمت قرارداد» اما طرفداران تعاون، تحقق قرارداد را در بطن یک «جمع» و به صورت «مشارکت» ممکن می‌دانند، و لذا، بدون این که به صراحت اظهار شود، نهضت تعاون تحت تأثیر اندیشه‌های پرودون^۱ و طرح نظام سندیکالیسم آنارشیستی است. دومین نکته اساسی که مورد توجه ما قرار خواهد گرفت، این است که: قرارداد قبل از این که یک مقوله اجتماعی باشد، یک مقوله اخلاقی است، و فقط زمانی شکل اجتماعی به خود می‌گیرد که جنبه مادی آن، و به عبارت دقیقتر، جنبه فیزیکی شیمیایی آن، مد نظر است.

این است آن اصول فلسفی که نهضت تعاون را تبیین می‌کند؛ و اصول عملی آن. خود، از همین اصول فلسفی، نشأت می‌گیرد. این اصول عملی، به تبیین اندیشه تعاون، کمک می‌کنند، و در تئوری «شبه قراردادها» و دیون اجتماعی (که از علم حقوق اخذ گردیده‌اند) توضیح و تبیین می‌شوند. همه انسانها، نه فقط از طریق قرار داد اشتراک مساعی باهم متحد می‌شوند، بلکه به بیان ساده و روشن، با شبه قراردادها، به یکدیگر پیوند می‌یابند. منظور از شبه قرارداد، قراردادهایی است که دوطرفه بودن آن (که مبنای پایه هر نوع مبادله می‌باشد) تصریح نشده است، این قرار دادها، هر چند مطابق با روال حقوقی تنظیم نشده‌اند، قانونی هستند و تبعیت از آنها اجباری است. حاصل این قراردادها، ظهور و بروز یک نوع «دین اجتماعی» است. این دین اجتماعی - که در جای دیگری به آن خواهیم پرداخت - ناشی از داد و ستدی است که در طول نسلها جاری و ساری بوده است: در این داد و ستد، آن کسی که بیشتر

گرفته، مدیون آن کسی می باشد که کمتر گرفته است. سخن، بر استیفای حق آن کسی است که کمتر نصیب گرفته، و این حق، نه فقط اخلاقی، بلکه قانونی نیز هست.

این است معنای نظری و عملی نظام تعاون، این است خلاصه این دکترین عملی، اما این که نهضت تعاون، در هنگام تکوین، چه معنایی داشت، و یا به عبارت دیگر، ناشی از کدام بحث و تبادل نظر بود؟ اصول آن، چگونه گسترش یافت؟ و امروزه چه معنایی دارد؟ محدوده آن، کدام است؟ و بالاخره، در جامعه امروز فرانسه، چه اهمیتی دارد؟

مامی گوئیم: در میان دو نظام مارکسیستی و لیبرالیسم رقابتی، نهضت تعاون، موجب جدایی کامل نظام محافظه کار کلیسایی و لیبرالیسم هدایتی گشت، و لیبرالیسم نیز، خود، عاقبت، تعاون را از میدان بیرون کرد، هر چند برخی از اصول آن را، پذیرفت و به کار گرفت.

در این بخش، ما ابتدا به دیدگاه نقادانه تعاون، در مقابله با سایر نظریه ها، اشاره ای می کنیم، سپس به ارائه و تعریف اصول آن می پردازیم، و بالاخره، با توجه به جنبه مثبت و دامنه نفوذ آن، به سرنوشت این نهضت در گذشته و حال، نظری می افکنیم.

تعاون، به منزله یک تفکر نقاد: تعاون، بانقد شدید گرایش مشخص فکری زمان خود و مبارزه با آنها بود، که توانست اصول خود را تبیین کند. این سه گرایش، عبارت بودند از: نظام محافظه کار کلیسای کاتولیک، مارکسیسم (که برخی از مبانی آن، سازگار و مورد قبول تعاون بود)، و بالاخره، لیبرالیسم رقابتی.

تعاون، علیه محافظه کاری کلیسای کاتولیک

تعاون، از همان قدمهای اولیه تکوین خود، بی محابا به مخالفت با امور خیریه و اقدامات نیکوکارانه به روش کلیسای برخاست، بخصوص به خاطر آن که با این روش، کمک گیرندگان خیریه، احساس تحقیر و گناه می کنند. به نظر متفکران تعاون، روش کمکهای اجتماعی کلیسا، دور از عدالت بود، و با استقرار نوعی نظام اخلاقی، حاضر نیست کمکهای اجتماعی به صورت قانون، پابگیرد. آنها، کلیسا را متهم می کردند که با سرمایه داری، دست در یک کاسه دارند، تا به جایی که نظام کاپیتالیستی، از مسیحیت به عنوان یک ابزار، سوء استفاده می کند. نهضت تعاون، بر این نکته، تأکید می ورزد که محرومین و محتاجانی که زیر چتر حمایت کلیسا هستند، خود، با این نظام «خیریه و احسان» مخالفند و با ابراز خشم علیه این نظام حمایتی، کلیسا را «دستگاه فاسدی می دانند که به استمرار بی عدالتی و نابرابری، دامن

می‌زند» و دلیل این مخالفت شدید را، این گونه توضیح می‌دهند: «اگرچه برادران نیکوکار کلیسا بر جراحات محرومین مرهم می‌نهند، اما برای متوقف کردن ابزار مولد جراحی، هیچ اقدامی نمی‌کنند».

کلیسا، بدین ترتیب، به استمرار نهادهای غیر عادلانه اجتماع کمک می‌کند. بوگله معتقد است که صدقه و خیرات، یک جنبه تحقیر کننده دارد. از طرفی، کلیسا، غیر معتقدین و مخالفان خود را، رانده شدگان درگاه خداوند دانسته، و به آنها کینه می‌ورزد، و حاصل این کینه توزی، عدم مماشات با آنان و توسل به نظام شکنجه علیه آنان است^۱. نتیجه‌ای که طرفداران نهضت تعاون از این بیان می‌گیرند، آن است که: «نظام خیریه و صدقه، هیچ‌گاه شامل غیر معتقدین به دیانت مسیحی، نمی‌شود»^۲. و یکی از اصول اساسی تعاون، از همین نقد نظام کلیسایی مایه می‌گیرد، و آن اصل، این است: «حق، مقدم بر اخلاق است». و لذا، مفهوم «آزادی» از دیدگاه نظام خیریه، نوعی سوء تعبیر مذهبی و اخلاقی است که از یک تجزیه و تحلیل ناقص مسأله «حقوق انسانی» نشأت می‌گیرد^۳.

در این مقوله، نظریات انتقادی «تعاون» دقیقتر است، زیرا از یک طرف به مسأله «تحول تدریجی انواع» (اولوسیونیسم EVOLUTIONNISM) پرداخته - که البته با مقوله روبنای مارکسیستی، تضاد ندارد، در عوض، بیشتر از سوسیالیستهای عصر، به ویژگیهای زندگی اجتماعی می‌پردازد - و از طرف دیگر، تفکر ماتریالیستی را مورد توجه قرار می‌دهد.

در حقیقت، نظریات نهضت تعاون، نه یک انتقاد، بلکه ملاحظاتی است که نسبت به مکتب سوسیالیسیم (که گاهی با مارکسیسم مشتبه می‌شود) ابراز می‌دارد. جالب، آن است که متفکران نهضت تعاون در اشاره به مارکسیسم، کمتر به نام مارکس اشاره دارند، و بیشتر، از انگلس^۴، کاتسکی^۵ و لابرینولا^۶ سخن به میان می‌آورند. شخص اخیر، در اواخر قرن ۱۹ چکیده‌ای از نظریات مارکس را در ایتالیا به چاپ رساند. این کتاب، مورد توجه مخصوص دورکیم و غالب اعضای مکتب جامعه‌شناسی، قرار گرفت.

۱- نقل از کتاب بوگله، تحت عنوان «تعاون» ۱۹۲۴، ص ۳۳

۲- نقل از کتاب فوئه، تحت عنوان «جامعه‌شناسی معاصر» ۱۹۱۰، ص ۳۳۲

۳- نقل از کتاب فوئه، تحت عنوان «عناصر جامعه‌شناسانه اخلاق» ۱۹۲۸، ص ۳۰۸ این جمله در متن

اصلی با خط سیاه، مؤکد شده است.

4- ENGELS

5- KAUTSKY

6- LABRIOLA

ای، رابرتی^۱ می نویسد: «و اما درباره نظریه پردازان مارکسیسم، امثال انگلس، کاتسکی و لابیولا، بدون آن که بخواهیم ذره ای از ارزش و اعتبار تلاشهای فکری آنان بکاهیم من عقیده دارم، این دانشمندان در بیان آرا و افکار خویش، می بایست اندکی محتاطتر و شکاکتر، عمل می کردند.

من معتقدم که نیازهای اجتماعی و بخصوص اقتصادی و ابزار برآوردن و ارضای این نیازها، نه فقط علت و موجب مستقیم فرهنگ اجتماعی که از آن، با واژه وسیع تمدن یاد می کنیم نیست، بلکه خود، نتیجه و حاصل آن است، حتی می توان گفت پرتو و نشانه ساده ای از یک مرحله تحول تدریجی است»^۲.

می بینیم که رابرتی، با این برداشت، مخالفت خود را با جبر مادی و اقتصادی مارکسیستی، اعلام نمود. اما فرضیه روینایی بودن تمدن و فرهنگ، و نیز تدریجی بودن تحول اجتماعی را می پذیرد. در سایر موارد، اندیشه تعاون با مکتب سوسیالیسم، تقریباً بطور کامل، سازگاری دارد.

«فرضیه جبر اقتصادی یا ماتریالیستی، یکی از جالبترین فرضیاتی است که جامعه شناسی مدرن، در ابتدای حیات خود، مطرح نمود، و تعداد زیادی از بزرگان اندیشه نیز، نه فقط با آن همداستان شدند، بلکه به ستایش آن پرداختند، و آن را تقریباً به صورت حقیقتی غیر قابل انکار، پذیرفتند. طرفداران پروپا قرص این فرضیه، بیشتر در زمره مدیران و مردان عمل و سوسیالیستهای مبارز، بودند. آنها در این فرضیه، آنچه را که بیشتر مورد علاقه شان بود، یافتند؛ یعنی اراده در عمل، کار و جنبه های کاربردی و فنی مقولات. بدیهی است که این شور و اشتیاق، قابل درک است؛ زیرا نظریه مطرح شده، شامل بخش عظیمی از حقیقت است، آن بخش پراگماتیستی که مورد قبول بسیاری از جامعه شناسان قرار گرفته، و امروزه دیگر، مخالفین قابل توجهی ندارد؛ با این نظریه؛ زندگی اجتماعی، با تمام رگ و ریشه هایش در حیات این جهانی انسان، و در نهایت در جهان فیزیکی و شیمیایی (در ماده محض) مستغرق می شود، و بدین ترتیب، جبر ماتریالیستی، به محدوده های علمی واقعی، بازگردانده می شود»^۳.

1- E. ROBERTY

۲- نقل از اثرای. رابرتی، تحت عنوان «بنیان علم اخلاق» چاپ پاریس ۱۹۰۰، ص ۲۰۱ و ۲۰۲

۳- همان منبع.

موافقت نهضت تعاون با این دیدگاه جبری ماتریالیستی، البته با اعتدال، همراه، و حاصل این سازگاری بود که به صورت «ماتریالیسم تعاون» ظاهر شد، که مورد قبول همگان، قرار گرفت.

تعاون، علیه لیبرالیسم رقابتی

«تعاون» در انتقاد از لیبرالیسم رقابتی، موضع آشکاری دارد؛ اما پایه‌های استدلالی محکمی ندارد. وقتی خواننده، نوشته‌های انتقادی تعاون را در این مورد مطالعه می‌کند، انگار بیانیته‌های پاپ لئون سیزدهم یا پی یازدهم و یا ... را می‌خواند. در این زمینه، طرفداران نهضت تعاون، ابتدا به برخی از جنبه‌های «خوب و قابل قبول» لیبرالیسم، اشاره می‌نمایند (هرچند در این حال نیز خودشان را طلایه‌داران اندیشه «اقتصاد معیشتی» به‌شمار می‌آورند)، از جمله آن که: «البته این امر، واقعیت دارد که جریان و سیر پیشرفت تمدن، به فقرا امکان می‌دهد که تا حدی، بهره‌مند شوند. همچنان که جان استوارت میل فهرست مشروحاتی از نعماتی به دست می‌دهد که امروزه محرومین جامعه، از آن برخوردارند، و یا وقتی که آدم اسمیت اظهار می‌دارد: امروزه در سایه تقسیم کار یک کشاورز روز مزد انگلستان، از نظر لباس و غذا و مسکن، مثل یک پادشاه آفریقایی، زندگی می‌کند»^۱.

مع‌هذا، بوگله، در دنبال سخن فوق، می‌افزاید: با توجه به جریان کنگره تعلیم و تربیت اجتماعی که در سال ۱۹۰۰ تشکیل شد، بدیها و نقاط فلسفی لیبرالیسم را برمی‌شمارد، شکوه‌ها و فریادهای طبقه پرولتاریا را، موجه می‌داند، و از این که کنگره راه‌حلهای پیشنهاد شده را در جهت سوسیالیسم هدایت می‌کند، آن را مورد ستایش قرار می‌دهد، و می‌گوید:

«اگرچه میزان تولید بالا می‌رود، اما کارگر مولد، به نسبت خلاقیت و تلاشی که نشان می‌دهد، از کارش بهره نمی‌برد. در حالی که عده‌ای که فقط هنرشان مصرف و ایجاد ابتکار در مصرف است، و تنها زحمتی که می‌کشند، همانا شمردن پولی است که بی‌رنج و زحمت دریافت می‌کنند، کارگران از حداقل بهره‌مادی و معنوی کار خود، بی‌بهره می‌مانند، و هر لحظه نیز شبح بی‌کاری یا کار افراطی، برشانه‌های آنها سنگینی می‌کند؛ و وقتی جامعه، همه قدرت و توان آنها را گرفت، آنان را بدست سرنوشتی نامعلوم می‌سپارد. شرایط زندگی کارگران، به گونه‌ای است که قادر نیستند خلاقیت و استعدادهای خود را نشان دهند. آنها

۱- نقل از اثر بوگله، تحت عنوان «تعاون»، ص ۱۶۷

به هیچ وجه از حقوق حقه خود، استفاده نمی‌برند.^۱

بدین ترتیب، اندیشه تعاون از یک طرف با کلیسای محافظه کار، به ستیز برمی‌خیزد؛ و از سوی دیگر، به نقد لیبرالیسم رقابتی، می‌پردازد؛ و دست آوردها و حدود آن را مشخص می‌کند. با مارکسیسم، تا حدی سرسازگاری دارد؛ اما با ظرافت، نقایص و معایب آن را یادآور می‌شود؛ و بالاخره، از جهان بینی سوسیالیستی، یکی از اصول اساسی خود را، وام می‌گیرد. فوئییه می‌نویسد: «می‌دانیم که اکثر اندیشه‌ها و مکاتب سوسیالیستی که در سرزمین فرانسه در طول نیمه قرن حاضر پا گرفته‌اند، توجهی ویژه به «اخوت» ابنای بشر کرده‌اند؛ و اگرچه بسیاری از این نظامهای تئوریک سوسیالیستی بی‌اعتبار شده‌اند، اما مسأله «اخوت»، همچنان به عنوان تفکر مستحکم و موجه در همه مکاتب اجتماعی معاصر، پایگاه خود را حفظ کرده‌اند»^۲.

اصول تعاون

تعاون، دارای سه اصل است:

- ۱- قرارداد و نظام قراردادی.
- ۲- تئوری قرارداد شفاهی و دین اجتماعی.
- ۳- دولت - شرکت.

ما ذیلاً به تشریح هر کدام می‌پردازیم:

۱ - قرارداد و نظام قراردادی:

وقتی ژان ژاک روسو، درباره قرارداد اجتماعی، سخن می‌گفت، منظورش آن نوع قراردادی بود که شهروندان را در پناه یک نظام حمایتی عمومی با یکدیگر متحد و هم‌نوا سازد. به عبارت دیگر، ملت مجتمعاً قوانین لازم را تصویب می‌کند و حکام و قضات را برمی‌گزیند، و هر وقت صلاح بدانند، هم قوانین را تغییر می‌دهد، و هم قضات و حکام دیگری را برای خود، انتخاب می‌کند. اندیشه تعاون، قرار داد را بدین گونه می‌پذیرد؛ اما معنای مفهوم دیگری، بدان می‌بخشد، یک معنای وسیعتر و شاملتر، اندیشه تعاون مقوله مشارکت را از

۱- همان منبع، ص ۱۶۸.

۲- نقل از اثر فوئییه، تحت عنوان «جامعه شناسی معاصر» ص ۳۲۶.

سوسیالیسم تخیلی، از مارکس و از پرودون، می‌گیرد، اما آن را بر تمام جامعه، تسری می‌دهد. فوئیه در کتاب معتبر خود، تحت عنوان «جامعه‌شناسی معاصر» می‌نویسد: «باید کلّ نظام جامعه را، از نقطه نظر خالص حقوقی، به صورت یک قرار داد مشارکت، در عامترین و وسیعترین معنای آن تلقی کرد. قرار دادی که در آن، همه طرف‌ها، یعنی آحاد و افراد جامعه، جایگاه خود را به صورتی ضمانت شده، تشخیص دهند. دایره بزرگی را تصور کنید که در درون آن دایره کوچکتری قرار دارند که در ارتباط با یکدیگر نقشهای متنوعی می‌سازند و به اشکال گوناگون، در کنار هم قرار می‌گیرند، بدون آن که از حدّ و مرزی که آنها را احاطه کرده است، تجاوز نمایند. چنین دایره‌ای، می‌تواند مثال روشنی باشد برای جامعه‌ای که صدها شرکت و مجتمع کوچکتر را در درون خود، جای داده است. ایدآل حقوقی یک جامعه، چنین چیزی است».

بدیهی است، قراردادی با این بُرد و گستردگی، بر «مبادله» متکی خواهد بود؛ اما در این جا بر همان ایدآلی تکیه کنیم که مشتاقان نظام تعاون، به جوامع عصر خود پیشنهاد می‌کردند، یعنی «قرارداد شرکت» این ایدآل تعاون، ویران کننده آن وحدت ثابتی است که جامعه بر آن مبتنی است، یعنی آن وحدتی که با روی گرداندن از ماوراء در درون جامعه، جای «خداوند» را می‌گیرد، و دورکیم نیز همین نظر را بیان کرده است متفکران نظام تعاون، آنچنان از خطر این وحدت ثابت، نگرانند که آشکارا و بی‌محابا، به آن می‌تازند، از طرف دیگر، از خطر تفرقه و فقدان انسجام، که مخرب وحدت و یکپارچگی جامعه است، نگرانند. بوگله، در کتاب «تعاون» می‌نویسد: «اگر ما بخواهیم یک جامعه را بر مبنای تعقل بسازیم و آن را استمرار دهیم، جامعه‌ای که بر مبنای یک قرارداد عقلایی و موجه کار کند و عدالت اجتماعی را تحقق بخشد، باید از دوگرایش مشخص بپرهیزیم: فردگرایی آنارشستی و مذهب استبدادی (که بارنگ الهی بخشیدن به حکومت، اعم از این که در یک خاندان تجسم یافته باشد یا نه) حقوق بشر را باسانی نادیده می‌گیرد»

به همین دلیل است که طرفداران تعاون، موافق استمرار وحدت و یکپارچگی جامعه، می‌شوند، اما، در نظر آنها، این وحدت، جدا از کثرت نیست، و به عبارت دیگر، جدا از کلّ مسائل جامعه، نیست. در جامعه، هم کلّ مطرح است، هم جزء، هم جمع، و هم فرد... فوئیه در کتاب «جامعه‌شناسی معاصر» در این زمینه، می‌نویسد: «آرمان اجتماعی مقبول، آن آرمانی است که بتواند حداکثر فردیت (استقلال فردی) هر عضو جامعه را با حداکثر هم‌یاری و اشتراك

جمع، آشتی دهد. فرمول نظام جهانی، اگر «فرد در مقابل کل» می باشد، فرمول نظام اجتماعی «فرد و جمع» است. (فویه براین دو تعبیر، تأکید می کند). و بدین گونه ما در بطن اندیشه تعاون، قرار می گیریم:

۲- تئوری قرارداد شفاهی و دین اجتماعی

جامعه، قرارداد بزرگی است بر مبنای مشارکت، تضامن و تبادل. از طرفی، جامعه، به این دلیل «قرارداد» است که «اخلاق» تنها از دیدگاه اجتماعی، قابل تبیین نیست. فویه می نویسد: «این نکته که حیات اخلاقی منحصرأ امری اجتماعی است، چندان بدیهی و مسجل نیست». فویه در این مقوله، مجبور به مجادله ای قلمی با لوسین لوی بروهل^۱ نیز شد. این جامعه شناس، در کتاب خود، تحت عنوان «اخلاق و علم آداب و عرف» به مسأله نسبیّت رفتار در جامعه، و بنابراین در بطن تاریخ، اشاره می کند؛ هر چند معتقد است که اخلاق، در برخی مقاطع تاریخی، خصلت و معنای مطلقى به خود می گیرد. اما فویه، چنان با این نظر مخالف است که بی محابا می گوید: «اخلاق نمی تواند امر مطلقى باشد، مگر آن که تئوری بروهل غلط باشد». بنابراین، اخلاق همان قدر مطلق است که نظریه شما متقاعد کننده است»^۱.

زندگی اجتماعی، قبل از آن که جنبه اجتماعی داشته باشد، جنبه اخلاقی دارد. اگر عکس این بود، معلوم نبود بتوان همه چیز را به کار برد دستة جمعی منحصر ساخت. اخلاق، تنها علم داده های علمی اجتماعی نیست، بلکه علم انگیزه ها، غایات و قواعد است، و آرمانهای عملی، تنها غایات اجتماعی نیستند، بلکه اهداف فردی را نیز در خود دارند. بدون شک، محتوای ملموس و خاص آرمان اخلاقی، همواره در شرایط حضور یک حالت مشخص جامعه، امری نسبی است؛ اما این بدان معنی نیست که آرمان اخلاقی به هیچ وجه از محتوای کنونی قواعد و اندرزها و حکمت متعارف و مشترک انسانهای، فراتر نرود^۲.

این نکته، روشن و غیر قابل انکار است که در نظر طرفداران نهضت تعاون قرارداد اجتماعی، قرار داد مشارکت، قبل از این که یک مقوله اجتماعی باشد، یک امر اخلاقی است، و این با درک روسو از قرارداد اجتماعی، مطابقت دارد، اما نباید این نکته را نیز از نظر دور داشت که اخلاق، یک نظام اخلاقی نیست که بر روابط دوجانبه طرفهای چنین قراردادی

1- Lucien levy -BRUHL

۲- نقل از کتاب فویه تحت عنوان: «عناصر جامعه شناسانه اخلاق»، صفحه ۳۰۸

حاکمیت دارد. ما قبلاً هم گفتیم که در نظام تعاون، اخلاق اولویت ندارد و نحوه روابط اجتماعی افراد جامعه را، اخلاق تعیین نمی‌کند. بهترین نمونه این امر، مسأله «خیریه» است که با آن وضع نابهنجار توسط کلیسا، رواج یافته است. اصولاً تعاون با اخلاق عملی، به عنوان تنها حلال مشکلات جامعه، سرسازگاری ندارد. در روابط اجتماعی مورد نظر «تعاون» آنچه که اهمیت اولی دارد «حق» است. حقوق انسانهاست که خود البته، هم متکی بر اخلاق است، و هم از اخلاق نشأت می‌گیرد. اما حقوق نمی‌تواند تنها از طریق یک نظام اخلاقی دور از تعهد و توافق افراد و تصویب طرفین قرارداد اجتماعی، تأمین شود. در واقع، کل نظریه «قرارداد شفاهی» و «دین اجتماعی» اولویت و اعتبار خود را در چهار چوب «حق» پیدا می‌کنند و تمامی معنا و برد عملی آن در همین امر، نهفته است. بوگله به وضوح بر این مسأله تأکید ورزیده و آن را هسته مرکزی نظام «تعاون» می‌داند. وی، می‌نویسد: «بالاترین وظیفه به عنوان یک امر اخلاقی متکی بر حسن نیت فرد، به مرتبه وظیفه‌ای که قرارداد اجتماعی و توافق گروهی جامعه برای فرد معین کرده و از وی مصرأ می‌خواهد به انجام آن گردن نهد، به عبارت دیگر، درخواست انجام وظیفه‌ای از فرد «به حکم قانون» آیا «حقوق» واقعی غیر از این است؟ آری لب نظام تعاون، در همین «حق قانونی» نهفته است.^۱

بنابراین «عدالت متکی بر قرار داد» پایه نظام تعاون است، و همین عدالت می‌باشد که ناظر بر روابط افراد است، و ضامن حسن اجرای این روابط، فوئه اندیشمند دیگر نهضت تعاون، می‌نویسد: «بر مبنای این عدالت مورد توافق و قرار دادی، اعطای هر نوع امتیازی به فرد، برای وی، دین و وظیفه جبران، معین می‌کند، و با اجرای این دینهاست که بی‌عدالتیهای اجتماعی را می‌توان از میان برد».^۲

با این توضیح، ادراک روشتری از آنچه «تعاون» از امر «مبادله» استنباط می‌کند، در می‌یابیم در نظام «تعاون»، مبادله دوطرفه و در عین حال دستجمعی است. این قرارداد «مبادله نه فقط داد و ستد را در زمان حال به صورت اجبار برای طرفین قرارداد در می‌آورد، بلکه آن را به گذشته (و رابطه آن با حال) نیز تسری می‌دهد. ضمانت در دادن و ستدن با شمول امر برگزیده و حال، بدین معنی است که: اگر کسی از نسل و نسلهای گذشته بیشتر بهره گرفته باشد بخشی از سهم آنها را که از نسل یا نسلهای گذشته کمتر گرفته‌اند، مسترد نماید.

۱- نقل از اثر بوگله، تحت عنوان «تعاون»

۲- نقل از کتاب فوئه، تحت عنوان «عناصر جامعه‌شناسانه اخلاق» صفحه ۳۰۸

در نظام اجتماعی، اصل مشهور به «جبران و ترمیم» حاکم بر وظایف همه افراد است. این اصل، قوه محرکه عمل جمعی و مشترك همه طرفهای قرارداد است.

دو مضمون «دین اجتماعی» و «قرارداد شفاهی» مستخرج از اصل «تعامل اجباری» در عین برابری افراد (به عنوان اصلی که هم در اندیشه، و هم در عمل، مورد قبول عام است) می باشد. فویه معتقد است^۱ که: «اگر در جامعه ای کودکان آواره و یتیم وجود داشته باشند، بر مبنای همان قرارداد شفاهی غیر مدون که مورد قبول عام است، باید همه نیازهای این کودکان برآورده شود، و این عمل، چیزی جز ادای یک دین حتمی، نیست؛ و این مدد و استعانت اجتماعی در مورد سالخوردهگان و بیماران و معلولین و بیکاران و ... نیز صدق می کند»^۲.

۳- دولت - شرکت

نباید از نظر دور داشت که هر قراردادی از این دست، که جنبه اجتماعی، حقوقی و اخلاقی دارد، ناگزیر یک قرارداد سیاسی نیز هست. نظری به روابط دوجانبه ای بیندازیم که از این مشارکت نشأت می گیرد، و ببینیم که طرفهای قرارداد، با چه شرایطی حاضر به همکاری می شوند؟ حقوق، اگر مبتنی بر اخلاق باشد، متکی بر سیاست نیز هست. روحیه مشارکت اجتماعی در انسانها، گرایش به عقد قرارداد را ایجاب می کند. اما بدیهی است هر نوع مشارکت و عقد هر نوع قرارداد، باید بر مبنای عدالت باشد، و نفس عدالت جز در سایه برابری و خدمت متقابل، قابل تصور نیست. فویه می نویسد: «بدون برابری افراد در آزادی عمل، عدالتی وجود نخواهد داشت، و برابری نیز بودن مبادله، ممکن نیست؛ و مبادله نیز بودن رضایت، تحقق نخواهد یافت. بنابراین، جوهر «حقوق» این الزام را به وجود می آورد که در فعالیتهای اجتماعی و در اداره اجتماع، حتی المقدور همه چیز از طریق انتخابات آزاد و با رضایت رأی دهندگان، عملی شود. بنابراین، نظام حکومت موروثی و خانوادگی، با این اصل معارض است؛ و کسانی که می گویند فلان نظام حکومتی موروثی مورد توافق ضمنی ملت است، یک ارزیابی اشتباه آمیز است. در این صورت، چون رضایت و تمایل ملت، به هیچ گرفته می شود؛ برای اعمال حاکمیت نظر مردم، راهی جز انقلاب، باقی نمی ماند»^۳.

۱- منبع سابق الذکر.

۲- فویه: همان منبع.

۳- نقل از کتاب فویه، تحت عنوان «علوم اجتماعی معاصر»، ص ۹

طرفداران نظام تعاون، دولت یا حاکمیت را از دولتمردان، جدا می‌دانند. به نظر آنها، ابزار حکومت و مردان حکومت، حامل قدرت و اجبار مشروع نیستند. به نظر آنها، دولت تنها دارنده انحصاری قدرت فیزیکی مشروع نیست. برعکس، به نظر آنها، دولت یک مأمور است، عاملی با شخصیت اخلاقی، مثل دیگران.

بوگله، در این مورد، می‌نویسد: «به رسمیت شناختن قوانینی که بر مبنای همکاری و مشارکت و توافق طبیعی افراد جامعه متحقق شده، همچنان که فرد دیگر پایگاه اختصاصی ندارد، دولت نیز از این پایگاه محروم می‌شود؛ زیرا خود او باید تابع امر قانون باشد»^۱.

نظام تعاون، بر این مسأله، یعنی تابع بودن دولت در برابر قانون، همواره تأکید می‌ورزد. «قوانین تعاون» روابط گوناگون و بی‌شمار طرفهای قرار داد را مشخص می‌کند، و خارج از چهارچوب این قرارداد، هیچ نوع قدرت و عامل دیگری، نمی‌شناسد»^۲.

اندیشه تعاون، آنچنان بر مسأله عدم امکان تفوق دولت، اصرار می‌ورزد، که تحقق آن را، نوعی «خیال‌واهی» می‌داند. ام. آندلر^۳ می‌گوید: «خارج از جمع انسانها و مجموعه افراد، هیچ چیز وجود ندارد» شخصیتها، تنها واقعیات قابل مشاهده اجتماعی، هستند؛ و بنابراین، تنها دارندگان حقوق، دیگر نباید سخنی از «رابطه فرد و دولت» به میان آورد، و یا از تفوق حقوق دولت بر افراد جامعه، مگر یک «خیال‌واهی» هم می‌تواند صاحب حقوق و تسلط بر دیگران باشد؟ بدین ترتیب، در نظام تعاون، دولت، یک عامل موظف با شخصیت حقوقی معین، بیش نیست. او نیز وظیفه‌ای ندارد جز آنکه سهم معین خود را در این مشارکت، و در این قرار داد اجتماعی، ایفا کند؛ سهم وی، حفظ حرمت قانون به وسیله همه طرفهای قرارداد، است».

و بالاخره، طرفداران تعاون، با آگاهی از نقش اقتدار برای تعریف آن، از فرمولهای مارکس و پرودون، استمداد می‌کنند. در این فرمولها، اقتدار، که ضامن قرارداد اجتماعی است، به نام اخلاق و قانون، نقش خود را، به دولت واگذار می‌کند. بوگله می‌گوید: «بی‌شبهه، دولت منتج از قرارداد و مشارکت اجتماعی، آرمانی‌ترین دولت از نظر اخلاق و حقوق، خواهد بود. برای این که چنین دولتی، تا حد امکان، از لوث بی‌عدالتی، زور و اجبار، نابرابری و ضعف، به دور باشد، باید قدرت او متکی بر آرای مجموعه افراد جامعه باشد»^۳. در چنین اقتداری، دیگر اجبار و زور و خدعه و استبداد نیست، و باهر اقتدار دیگری از نوع:

۱- نقل از کتاب بوگله، تحت عنوان «تعاون» ص ۴۰

2-M. ANDLER

۳- بوگله: همان منبع.

فئودالی، نظام بردگی، سرمایه داری، فاشیستی، تفاوت دارد؛ و صد البته، با مدل لویاتان^۱ «هابز» نیز متفاوت خواهد بود. نظام «مشارکت طرفهای برابر» ابعاد تازه‌ای به مفهوم دولت می‌بخشد، و اگر دولت، در این نظام، اقتداری بر جامعه دارد، این اقتدار ناشی از قدرتی است که جامعه آزادانه به او بخشیده است.

اینها هستند اصول تعاون: قرارداد مکتوب، قرارداد شفاهی، دین اجتماعی، دولت ناشی از قرارداد مشارکت، همه اینها، مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند که به نظر طرفداران نظام تعاون، هیچ بخش از آن، منفک از دیگر بخشها نیست، و تمامی این مجموعه است که خطّ مشی امور سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را تبیین می‌کند.

سرنوشت اندیشهٔ «تعاون»

چه انتقاداتی نسبت به تعاون ابراز شده؟ حدود و مرزهای تعاون تا کجاست؟ دلیل شکست آن، چه بود؟ و بالاخره، هم اکنون وضع تعاون در جامعهٔ فرانسه، چگونه است؟

انتقاد سوسیالیستها

فقط سوسیالیستها، به انتقاد از اندیشهٔ تعاون پرداختند، آن هم بر طبق معمول سوسیالیستها، خلاصه و موجز، آنها زبان به انتقاد گشودند که طرفداران تعاون «در بارهٔ انسان دوستی و احسان به هم‌نوع، فقط سخن رانی می‌کنند» و یا: «این هم یک نوع سوسیالیسم، اما از نوع معطر و ظاهر فریب آن». البته در آن زمان، کمونیستها هنوز عادت نکرده بودند که هر «غیرمارکسیستی» را «خرده‌بورژوا» بنامند.

واضح است که انسان نباید در مورد سخن افراطی پرودون یا اظهارات مارکسیست مآبانهٔ فوئیه، در مورد تعاون، دچار قضاوت اشتباه آمیز شود.

می‌دانیم که در نظر «فوئیه» اقتدار، مفهوم سیاسی ندارد؛ بلکه بار اخلاقی دارد، و اگر هم سیاسی باشد، این صبغه، به خاطر اخلاقی بودن آن است. تعاون، هرگز نتوانست جای سوسیالیسم انقلابی را بگیرد، هر چند به قول فوئیه، سوسیالیسم پیشاپیش بی اعتبار شده بود. مسأله این جاست که: اگر چه یک تئورسین نظام تعاون نظیر بوگله، به موضوع فشار و ستم اجتماعی اشاره می‌کند، اما هیچ کدام از طرفداران اندیشهٔ تعاون، سعی نمی‌کنند مانند

سوسیالیست‌های انقلابی به یک تجزیه و تحلیل واقعی از «اقتدار اقتصادی» مبادرت ورزند. در این جاست که تعاون، مسیر خود را از مارکسیسم جدا می‌کند، هرچند تلاش‌های این نهضت و اندیشه اجتماعی (مارکسیسم) را از بسیاری جهات می‌ستایند، تعاون، حداکثر تلاشی که می‌کند، آن است که در گفتار، حاکمیت دولت را دوباره زنده می‌کند، اما در عمل، سرویس خدمات اجتماعی (به معنای وسیع کلمه) را مد نظر دارد. در واقع، می‌توان به طرفداران تعاون، همان ایرادی را وارد کرد، که خود آنها نسبت به مسیحیان ابراز می‌دارند. از آنها می‌توان این سؤال را کرد که: آیا به پیاده کردن اصول آرمانی تعاون، قرارداد اجتماعی و مشارکت مبتنی بر حقوق اخلاقی که در آن «ادای دین اجتماعی» ناظر بر اعمال همه است، آیا با این کار، می‌توان جامعه را دگرگون ساخت؟ در این مقوله، سوسیالیست‌های انقلابی، از تیزبینی و روشن‌گری بیشتری، برخوردار بودند؛ زیرا آنها، که اصل اقتصاد مارکسیستی را پذیرفته بودند، هم در تئوری، و هم در عمل، مبارزه علیه اقتدار اقتصادی را در مرکز اندیشه خود قرار داده بودند.

مرزها، و حدود تعاون

تنها از دیدگاه سوسیالیست‌های انقلابی نیست که می‌توان از تعاون انتقاد نمود، و به حدود و مرزهای آن اشاره کرد؛ زیرا انتقاداتی که در این زمینه بر تعاون وارد است، بر سوسیالیست‌ها هم وارد می‌باشد. در حقیقت، معایب تعاون، عبارتند از پایگاه ماتریالیستی، و اعتقاد به «تحوّل تدریجی» ضمناً لازم است از دیدگاه دیگری، دوایراد دیگر بر آن وارد ساخت، که عبارتند از «نخبه‌گرایی» و «اولویت اخلاق»، که ذیلاً هر دو مورد را بررسی خواهیم کرد.

ماتریالیسم، در «تعاون»

«تعاون» بر ماتریالیسم صحه می‌گذارد. اما اگر بگوییم که دنیای اجتماع، ریشه در دنیای حیات انسان دارد (که آن نیز به نوبه خود، متکی بر دنیای وسیع فیزیکی شیمیایی است)، و این نظر را، بدون بحث و جدل، به عنوان یک نظریه، تقریباً مورد توافق (تا حدود ۷۵ درصد) عموم بپذیریم، یک سؤال، همچنان بی‌پاسخ می‌ماند (همان گونه که در مورد مارکسیسم هم صادق است). و آن سؤال، این است که: «روابط زندگی مادی و زندگی اجتماعی کدامها هستند». این که بگوییم سوسیالیست‌ها نیازهای اجتماعی را پایه و مبنای فرهنگ اجتماعی می‌دانند

(بخصوص نیازهای مادی) - که البته، این نظر نابجایی نیست. باز هم سؤال مهمتری را هنوز پاسخ نگفته ایم، و آن سؤال، این است: «خود نیازهای اجتماعی از کجا نشأت می گیرند؟». و اگر نیازهای اجتماعی را نتیجه یا بازتاب زندگی مادی تلقی کنیم، باز هم مسأله، حل نشده، باقی می ماند، صاحب نظران «تعاون» نیز مانند مارکسیستها، وقتی به مقوله رابطه مادیّت (یا به عبارت ساده تر، ماده) و مسائل جامعه می پردازند، به فرضیه ای که قابل اثبات باشد، دست نمی یابند. اگرچه اندیشه تعاون، سعی دارد ماتریالیسم مورد قبول خود را از ماتریالیسم مارکسیستی، متمایز بداند، اما در عالم واقع، نمی تواند بدون آن، روی پای خود بایستد.

اصل تحوّل تدریجی در تعاون

در این مقوله نیز اندیشمندان تعاون، دنباله رو مارکسیستها می شوند؛ جز آن که در نظر آنان، نیازهای اجتماعی به منزله یک بازتاب و نتیجه زندگی مادی انسان «نشانه ای است از یک مرحله مشخص، یک درجه از تکامل» اما برآستی منظور آنان از کلمات مرحله، درجه، و تکامل، چیست؟ کدام تکامل؟ البته آنها، بین تکامل به معنای داروینی آن - که همانا تکامل بر مبنای انتخاب طبیعی است - و تکامل به معنای مارکسیسی کلمه، تفاوت قایل می شوند. اما این سؤال، همچنان مطرح است که اگر نیازهای جامعه، تحوّل و تکامل یابد، آیا این نشانه یک فاز و یک درجه از تکامل است؟ ماحق داریم سؤال کنیم که آیا تکامل مورد نظر، یک بار به صورت قطعی در سرنوشت و زندگی جوامع مقدّر شده، و یا این تکامل، به گونه ای از خود انسانها و از بطن تاریخ آنان، نشأت می گیرد.

نخبه گرایی

این مقوله، بر پایه اخلاق، بنا شده است. لازم به یادآوری است که از دیدگاه صاحب نظران تعاون اقتدار اجتماعی، قبل از این که مقوله ای اجتماعی باشد، یک مقوله اخلاقی است؛ زیرا زندگی اجتماعی در زیر چتر زندگی اخلاقی، قابل تحقق است.

اگر این برداشت، مسأله «علم اخلاق» را به صورتی قابل قبول مطرح سازد، با کمال تعجب در خواهیم یافت که متفکران تعاون، از آن، این استنباط را خواهند کرد که در سلسله مراتب جامعه، عده ای «اندیشمند و روشنفکر سطح بالا» در قله هرم جامعه جای می گیرند؛ و تنها از این دیدگاه است که فویه، موضوع وجود نخبگان، روشنفکران و فرزانشان را در رأس

جامعه، به کرسی می‌نشانند. به همین جهت است که دوروبرتی به حملات سختی علیه کسانی می‌پردازد که مردم را از طبقه‌نخبگان، از افراد فوق‌متعارف (هم‌از نظر فکری و هم‌از نظر اخلاقی) می‌ترسانند. لهذا می‌بینیم که مسأله‌تأیید یک اقلیت از نخبگان اخلاقی و فکری، در دکترین تعاون، نتوانست پا بگیرد.

اولویت اخلاق

اندیشمندان، نهضت تعاون اخلاق را به عنوان یک ارزش مطلق تلقی می‌کنند، که در همه جوامع، کلیه افراد باید بارضا و رغبت، به آن گردن نهند، دورکیم نیز همین اندیشه را همراه با «اجبار اجتماعی» مطرح می‌سازد. در زمانه‌ما که مقررات اخلاقی به صورتی طبیعی و جبری تابع اقتصاد شده است، برداشت اندیشه تعاون از اخلاق، متزلزل می‌شود؛ مع‌هذا «تعاون» نحوه تلقی «اخلاق» را همچنان در نوعی ابهام نگه داشته «تعاون، اخلاق» را این‌گونه معنی می‌کند: «علم‌انگیزه‌ها، غایات و قواعد آرمانی» اما قادر نیست آن را بردو حوزه تأثیر عملی و ملموس، مشخص سازد. تعاون، چنین می‌انگارد که یک «اخلاق آرمانی» برای قبولاندن اعتبار و ارزش هر قرار داد مکتوب یا شفاهی، تحقق برابری در خدمت متقابل و ادای دین اجتماعی، کفایت خواهد کرد. در واقع، از دیدگاه تعاون، مسأله بدین صورت مطرح می‌شود که اگر منبع و منشأ «حقوق» اخلاق باشد، این بدان معنی است که اجرای این حقوق و الزام فرد برای تبعیت از آن، کاملاً موجه است. این عمل، به معنای دامن زدن به برخورداری اجتماعی است که همواره در متن زندگی جامعه، وجود دارد. این طرز تلقی تعاون، بدین معناست که گویی شهروندان جامعه، به صرف اجبار اخلاقی، اصول عملی تعاون و واقعیت نظری آن را، خواهند پذیرفت.

شکست مکتب تعاون

بوگله یادآور می‌شود که از زمان انتشار کتابش «تعاون» (که در سال ۱۹۲۴ تجدید چاپ شد) سالها گذشته است، (از جمله سالهای دهشتناک جنگ (۱۹۱۴ - ۱۹۱۸)، سالهایی که همه چیز را عمیقاً تحت تأثیر قرار داد، و افکار و ارواح مردمان را دچار تحول و تغییر نمود، و بسیاری از معیارها، درهم ریخت، آیا شکست نهضت تعاون را باید به وقوع جنگ، نسبت داد؟ اما این نکته را فراموش نکنیم که وقتی بوگله در ۱۹۲۴ کتابش را تجدید چاپ کرد، معنای آن،

این است که در آن سال، هنوز نهضت تعاون، سخن روز بوده است. آیا باید گفت: نهضت تعاون، در برابر لیبرالیسم رقابتی، مغلوب شد؟ اما واقعیت، آن است که اندیشه «تعاون» خود یکی از سرچشمه‌ها و انگیزه‌های شکل‌گیری لیبرالیسم بود. بهتر آن است که بگوییم: عمر رواج اندیشه تعاون، در برابر بحران اقتصادی ۱۹۲۹ به سر رسید. از زمانی که لیبرالیسم رقابتی، تغییر ماهیت داد و به صورت لیبرالیسم هدایتی، درآمد؛ تعاون، اعتبار خود را از دست داد، و دیگر محلی از اعراب نداشت. در لیبرالیسم هدایتی، نقش دولت در اقتصاد (یعنی حمایت و قضاوت بی طرفانه و خالی از مداخله) به صورت تازه‌ای درآمد (یعنی هدایت اقتصاد، تشویق سرمایه‌گذاری، برنامه‌ریزی).

حال آن که نقش هدایتی و سازمانی دولت، در همه شؤون اجتماعی و اقتصادی جامعه، به هیچ وجه با اصول «تعاون» مطابقت ندارد

ادامه حیات «تعاون»

قبل از هر چیز، باید به اهمیت اندیشه تعاون، در ابتدای امر توجه کنیم، تا به جایی که بوگله می‌نویسد: «نهضت تعاون، این استعداد و ظرفیت را دارد که به صورت فلسفه رسمی جمهوری سوّم فرانسه درآید؛ زیرا تعاون، زمینه‌های عظیم اخلاقی را عرضه می‌دارد، به گونه‌ای که قادر باشند توافق و هم‌دلی وجدانها را در جامعه، تحقق بخشند و عجباً که این کلمات در ۱۹۲۴ نوشته شده، یعنی اندکی قبل از افول کامل این نهضت.

مع هذا تعاون در بسیاری از شاخه‌های معرفت بشری، اثر گذاشت. همان گونه که در مسأله اقتصاد، تأثیر نمود (و ما بعداً به آن اشاره خواهیم کرد)، تعاون بر برخی از جنبه‌های عملی حقوق و جامعه‌شناسی، تأثیر گذاشت؛ و قبلاً هم اشاره کردیم که چگونه تعاون، در اندیشه فلسفی، از نظر تبیین موازین اخلاقی، مؤثر بوده است، در این جا لازم می‌دانیم که به برخی از تأثیرات نهضت و اندیشه تعاون بر علم حقوق و جامعه‌شناسی، اشاره کنیم. حقوق دانان اوایل قرن ۲۰ از جمله دوگوی^۱ و هوریوژنی^۲ در هنگام بحث درباره مسأله «دولت» اصول تعاون را به کار گرفته‌اند. دوگوی دولت را به منزله یک سرویس (نظام خدماتی) می‌داند؛ و هوریو آن را یک شخصیت اخلاقی (به معنای حقوقی کلمه) به شمار می‌آورد. این

۱- ث. بوگله: «تعاون» صفحه ۸

۲- HAURIOU GÉNY

دو متفکر، تا آن جا در این زمینه پیش رفتند که با استقرار نظام تعاون، اختلاف بارزی بین حقوق عمومی و حقوق خصوصی باقی نمی ماند. این طرز تفکر، کاملاً در جهت مکتب و مبانی اخلاقی و قرار دادی تعاون، است.

اما، بخصوص در مقوله جامعه‌شناسی جدید (به معنای علمی آن) بود که تعاون نقش جهت دهنده ایفا کرد. دورکیم و موس، همان گونه که قبلاً نیز اشاره کردیم طرفدار تعاون بودند، و تا آخر هم بر همان رویه ماندند. به نظر طرفداران تعاون، جامعه‌شناسی (و به معنای دقیقتر علوم اجتماعی) اساساً عبارت است از علم زندگی اخلاقی؛ و از این دیدگاه است که متفکران تعاون، این نوع اندیشه اجتماعی را از آن خود، می دانند. دورکیم، تحت تأثیر اصول تعاون، علم جامعه‌شناسی را از دیدگاه تعلیم و تربیتی با صبغه اخلاقی، بررسی می کند. دورکیم بین دو نوع «تعاون» تمایز قایل می شد: یکی «تعاون مکانیکی» که مبتنی بر نوعی نفی و طرد «فردیت» است؛ و دیگری «تعاون اورگانیک» که برعکس، به فردیت حرمت و اعتبار می بخشد... این نظر دورکیم، چنان بود که هر نظریه تعاون، در ضمن تحوّل و تکامل، می بایست این طبقه بندی جامعه‌شناس بزرگ را مدّ نظر داشته باشد^۱. در این مقوله، لازم است که بخش آخر کتاب «مارسل موس» تحت عنوان «رساله ای در باب احسان و دهش»، مورد توجه ویژه قرار گیرد. موس در این اثر، به وضوح از «مبادله دو طرفه شرکتها، تعاونیها، سازمان بیمه و خدمات درمانی» ستایش می کند. البته گودیری در کتاب «وسعت فقر» نوشته های موس را با عینک مارکسیستی و بر مبنای اصول اقتصاد و مردم شناسی، بررسی نمود، و روش ارائه نظریات وی را به باد انتقاد می گیرد. به هر حال، موس به عنوان یک تعاونی‌گرای پر و پا قرص، در همه تحلیل‌های جامعه‌شناسانه خود، مستمراً بر تئوری «قرار دادشگاهی» و «دین اجتماعی» تکیه می کند. حتی آدم، گاهی به فکر می افتد که شاید توجه و علاقه موس به «احسان و دهش» تحت تأثیر اصول تعاون، بوده است.

اندیشه تعاون، بیش از هر زمینه‌ای، در زمینه اقتصاد توانست اعتباری پیدا کند، و البته همین مبانی اقتصادی تعاون بود که توسط لیبرالیسم رقابتی اقتباس شد و مورد استفاده قرار گرفت. این نکته نیز شایان دقت است که، اگر چه تعاون با «رقابت آزاد» و «بازار آزاد» مخالف بود، و همه ساختار اقتصادی-اجتماعی خود را بر دو مقوله «قرار داد» و «دین اجتماعی» بنیان نهاده بود و آنرا نمی توانست با لیبرالیسم از در آشتی در آورد، اما در حوزه

۱- نقل از ر- گودیری R. GUDIERI تحت عنوان «وسعت فقر»، ۱۹۸۲

دانشگاهها، توانست اعتباری کسب کند، و از نظر سیاسی نیز تأثیر بگذارد. در واقع، اگر چه اصل تعاون مبنی بر نقش دولت به عنوان «دولت - شرکت» بامبنای فکری لیبرالیسم که نقش دولت را به عنوان «ناظر عالی و هدایت کننده» پذیرفته بود، منافات داشت، اما لیبرالیسم، از یک اصل تعاون به نفع خود کمال بهره برداری را کرد، و آن اصل «عدم دخالت دولت» بود.

در عمل نیز لیبرالیسم، اصول «دین اجتماعی» و «قرار داد شفاهی» را قبول نمود و مورد استفاده قرار داد، و این دو اصل را با سایر اصول خود، تلفیق داد. در زمانی که تعاون در فرانسه اعتباری یافته و رو به گسترش می رفت «همه نظام قانونگذاری فرانسه، مقدماً به صورت اقدامات و ابتکارات خصوصی و غیر دولتی آغاز می شد، مثلاً در دهه های قبل از جنگ اول، بسیاری از اتحادیه های کارگری، انجمنهای صنفی، تعاونیهای گوناگون، شرکتهای بیمه، صندوق بازنشستگی و نظایر آنها، در واقع تحقق عملی اصول تعاون بوده است. و البته بعد از جنگ، یعنی از سال ۱۹۱۹ به بعد هم این سازمانها دوباره بازسازی شد و اعتبار یافت؛ بطوری که همه سازمانهای کار و کارگری، زیر چتر حمایت تعاون، قرار گرفت. اما بتدریج قانونگذاری عمومی و دولتی با صدور اجازه مؤسسات خصوصی، با تصویب قانون کار، و بیمه حوادث کارگری، در حقیقت، باز هم به مسأله تعاون، توجه نمود. اما اینها دیگر حاصل و دستاورد مستقیم نهضت تعاون نبوده، گسترش صنایع بزرگ، ایجاد مشاغل تخصصی و حرفه ای، افزایش تعداد حقوق بگیران دولت را مجبور می ساخت که اقدامات حمایتی و تعاونی را، خود برعهده بگیرد. اما همه این اقدامات، باز هم غیر مستقیم، تحت تأثیر اندیشه و اصول تعاون، قابل توجیه بود، و هیچ دولتی، دیگر نمی توانست شانه از زیر بار این اقدامات ناگزیر، خالی کند.

همان گونه که قبلاً نیز اشاره شد، نهضت تعاون، در حدود سالهای ۱۹۳۰ روبرو افول نهاد، زیرا نتوانست در برابر نظام لیبرالیسم هدایتی مقاومت کند، و اقدامات اجتماعی سال ۱۹۳۶ که توسط جنبه ملی فرانسه انجام شد، و یا اقدامات زمان دولت ویشی (که در چهارچوب اعلامیه کار فرانسه، جلوه نمود) هیچ کدام را نمی توان ملهم از اندیشه تعاون به شمار آورد؛ زیرا در آن زمان، تعاون نه عنوان مکتب اجتماعی، و نه یک تئوری دیگر را مطرح نمود. تنها می توان گفت که نفوذ اندیشه تعاون، تا سالهای بعد از جنگ جهانی دوم نیز در همه قوانین اجتماعی و تأسیس نهادهای همگانی، مشهود است.

بدیهی است اقدامات بزرگی، نظیر «بیمه‌های اجتماعی»، «مدد معاش عیال و اولاد» و بالاخره اهمیت بی‌سابقه‌ای به هر نهاد خدمات اجتماعی داده می‌شد، همه اینها عملاً در جبهه اندیشه و ایدآل تعاون بود. در کلیه این نهادها، پایه و مبنا «قراردادهای دوجانبه» است: قراربر آن است که در جامعه، آنهایی که بیشتر دارند، به آنهایی که کمتر دارند، بدهند: یکی از راههای تعدیل اختلاف درآمد افراد، اخذ مالیات بر حقوق و درآمدهاست، و وجهی که از این طریق حاصل می‌شود، در جبهه رفاه کسانی که از دوران کودکی با فقر به دنیا آمده‌اند، صرف شود. سازمان بیمه‌های اجتماعی و صندوق مدد معاش اولاد نیز که مدیران آنها از طریق انتخابات معین می‌شوند، در همین جبهه، فعالیت می‌نمایند، حتی اگر سازمانهای مشابهی به وسیله دولت تأسیس شده باشد. در همه این سازمانها و نهادهای قرار دادی و تعاونی، اندیشه تعاون به صورت غیر مستقیم، متبلور است.

در مقابل، آنچه که با اصول تعاون، در تضاد کامل بود، آن بود که دولت بعد از جنگ جهانی دوم روی کلیه این نهادهای امدادی، دست گذاشت. نهضت تعاون، حتی در عالم خیال هم نمی‌توانست تصور کند که روزی سازمان «بیمه‌های اجتماعی» وابسته به دولت باشد. چنین تحوکی به هیچ وجه با ماهیت «تعاون» سازگار نبود. بدین ترتیب، تنها در حوزه سیاست بود که «تعاون» تضاد و تناقض دیدگاههای رایج زمانه را برملا می‌ساخت: از یک طرف کاتولیسیسم محافظه کارانه، مارکسیسم و لیبرالیسم رقابتی؛ و از طرف دیگر، لیبرالیسم-هدایتی. تعاون باکشاندن ایده «تعاون» به حوزه سیاست، بتدریج توانست در قلمرو حقوق و قوانین، اخلاقیات، آداب و رسوم نهادهای اجتماعی، چنان نفوذ کند که اندیشه «دولت به عنوان شریک و طرف قرارداد» قبول عام پیدا کند. بدین ترتیب «اقتدار دولت» به «اقتدار جامعه» که همانا «اقتدار اخلاقی» است، تغییر شکل می‌دهد. مشروعیت هر اقدام و هر نهادی، بستگی به میزان و همکاری افراد ذینفع، پیدا می‌کند؛ زیرا در آنها: قرارداد، برادری، و خدمت متقابل، مبنای فعالیت است. در این صورت، کلمه «قدرت» دیگر محلی از اعراب ندارد، و اگر در جایی حضور دولت به چشم می‌خورد، در نقش ناظر بر اجرای قراردادهای مشارکت است.

برطبق اندیشه تعاون، دولت باید منبعث از جامعه باشد، به گونه‌ای که نه خود جانشین «کل جامعه» شود، و نه بدون مدد جامعه، قادر به ادامه حیات باشد؛ و به طریق اولی، دولت هیچ‌گاه نباید قدرت حاکم بر جامعه باشد. طرفداران تعاون، مجدداً بر این اصل اساسی، پای

می فشارند، و در این زمینه، تن به هیچ گونه سازشی نمی دهند. بدین ترتیب، لیبرالیسم هدایتی که بر حرکت‌های خود، چشم به رهنمود دولت دوخته، نمی تواند خود را وارث نهضت تعاون، به شمار آورد. بوگله می نویسد: «تعاون، زمینه مساعدی است که در آن، با تجمع و توافق افراد، باهماهنگی و سازش اتحادیه‌ها، تعاونیها و سازمانهای دولتی، دموکراسی سیاسی، به سوی دموکراسی اجتماعی، تغییر ماهیت بدهد^۱. اصل ایجاد یک جامعه مبتنی بر خودگرایی، اصل هماهنگی و تفاهم بین اتحادیه‌های کارگری و دولت، بازهم باید اذعان کرد که نهضت تعاون به عنوان یک دکترین مستقل روبه افول نهاده است. در سال ۱۹۶۵ ژ-بوردو^۲ متذکر شد: اگر می بینیم که دموکراسی سیاسی، بتدریج به دموکراسی اجتماعی، تغییر شکل می دهد، به خاطر آن است که قدرتهای علمی جامعه، با قدرت سیاسی، در تعارض است.

امروزه، دوسلک و دو اندیشه مسلط، تمامی صحنه‌های نمایش جامعه را اشغال کرده اند: لیبرالیسم و سوسیالیسم (گاهی به شکل سوسیال دموکراسی). جزمیر و صدا و فریادهای این دو بازیگر، چیزی به گوش نمی رسد، و هر نظریه اجتماعی دیگری، در حاشیه مانده، و بر آنها گرد فراموشی نشسته است، که یکی از این نظریه‌ها، همانا «تعاون» است و دیگری، آنارشیزم. اما، وقتی می بینیم که این دو مسلک، تا چه پایه بر مسیر و تحوّل تاریخ، اثر گذاشته اند؛ براستی نباید آنها را از اندیشه‌های فراموش شده، به شمار آوریم.

* - نقل از اثر بوگله، تحت عنوان «تعاون» صفحات ۵ و ۶

فصل دوم

اقتدار، علقه اجتماعی اولیه، قدرت اجتماعی

ما، قبل از هر چیز، محتوای فرضیه خود را، بدون آن که آن را به عنوان نتیجه یک تجزیه و تحلیل انتقادی از «تعاون» به شمار آوریم، عرضه می کنیم. به این صورت است که فصول آینده، بهتر و بیشتر، مفهوم خواهد بود.

در ابتدای امر، این فرضیه، گمراه کننده به نظر می رسد، زیرا، برخلاف اندیشه های رایج، ما می گوئیم که اقتدار (اعم از قضایی، اخلاقی، یا اجتماعی) قبل از هر چیز یک ضمانت برای روابط اجتماعی است.

نکته دیگر، آن که : اقتدار یکی از اشکال جهان شمول روابط اجتماعی را که همانا «مبادله دوجانبه» است، تضمین می کند.

شاید نکته سوم، بیشتر از دو نکته فوق، گمراه کننده به نظر آید: قدرت اجتماعی، بطور واضح، فقط در «مبادله دوجانبه» بروز پیدا می کند. این قدرت اجتماعی، به صورتهای زیر، نمود خواهد داشت: قدرت تملک و «داشتن»، قدرت دانستن، قدرت بودن و قدرت عمل کردن، به شکلهای فردی یا جمعی، به عبارت دیگر قدرت دادن، گرفتن و مسترد کردن.

اقتدار، به قدرت اجتماعی مشروعیت می بخشد. زیرا قبل از هر چیز، روابط اجتماعی را به صورت «مبادله دوجانبه»، درمی آورد.

این قدرت اجتماعی، به نسبت شرایط مختلف، ممکن است همراه با اجبار باشد

و به صورت قدرت والدین، قدرت مقام مافوق و نظایر آن، جلوه نماید. در این صورت نیز، باز به خاطر مشروعیت مبادله (که ناشی از اقتدار است) این قدرت، دارای مشروعیت خواهد بود.

اما قدرت سیاسی - که البته موضوع مورد بحث ما، در این فصل نیست - خود، ناشی از گسیختگی در مبادله اجتماعی است، و اگر اقتدار، به این گسیختگی مشروعیت ببخشد، در آن صورت، قدرت اجتماعی، به قدرت سیاسی، تبدیل می‌شود اما نباید فراموش کرد که مشروعیت گسیختگی در مبادله اجتماعی، اقتدار اجتماعی رانیز به اقتدار سیاسی، مبدل می‌سازد. قدرت سیاسی نیز بدین گونه دارای مشروعیت خواهد بود، مشروعیتی ناشی از اقتدار مشروع سیاسی.

ما اولین تلاش را برای روشن نمودن رابطه اقتدار و قدرت سیاسی - اجتماعی، در کتاب دیگر خود با عنوان «یکی بدون دیگری» مطرح نموده‌ایم؛ و لذا، در این فصل ما نظر خود را بر توضیح «اقتدار» متمرکز نمی‌سازیم، بلکه عمده‌تر درباره آن نوع رابطه‌ای که اقتدار در کسوت آن ظاهر می‌شود، سخن خواهیم گفت.

در این فصل، بار دیگر آن فرضیه عمومی را که در مقدمه کتاب عرضه کردیم، دوباره مطرح خواهیم کرد، تا معنای واقعی «اقتدار» را بار دیگر مورد تأکید قرار دهد. «علاقة اجتماعی اولیه را می‌توان قبل از هر چیز، ناشی از روابط اجتماعی: خانوادگی، همسایگی، دوستی، سکونت در محله یا شهر واحد، رابطه شغلی و ... دانست^۱ این نکته را باید یادآور شویم که منظور ما از «علاقة اجتماعی» در چهارچوب این روابط اجتماعی، کاربردی نمادین دارد، و با وجدان ناخود آگاه اجتماعی، مرتبط می‌شود.

این تعریف از «علاقة اجتماعی» را نمی‌توان از یک تعریف دیگر از «علاقة اجتماعی ثانوی» منفک دانست. منظور از «علاقة اجتماعی ثانوی» مجموعه آن روابط کلی، سازمانی (خصوصی یا دولتی)، شغلی و سیاسی است، که باز هم بروجدان ناخود آگاه اجتماعی، تکیه دارد. اما در واقع، اساساً در چهارچوب معنای اولیه «علاقة اجتماعی» است، که ما باید سعی کنیم مفاهیم اقتدار، رابطه اجتماعی و قدرت را تبیین کنیم، اعم از این که این تبیین در حوزه‌های حرفه‌ای، فرهنگی، سازمانی، یا سیاسی باشد.

۱ - نقل از مقاله کاپه تحت عنوان «مبانی تفکر اجتماعی درباره کار و برخی مسائل وابسته به آن» مندرج

بنابراین، باید به نظر هگل توجه کنیم که می گوید: مسأله اساسی عبارت است از آشتی دادن نیازها و منافع موجود و حادث افراد با نیازها و منافع واقعی جامعه^۱. در این صورت می توان این سؤال را مطرح کرد که آیا جامعه مدنی، باید «علقه اجتماعی ثانوی» را به حوزه های حرفه ای، سازمانی یا گروه بندیهای سیاسی، ارجاع کند؟ حوزه هایی که منتزع از خود جامعه است، و یا بالعکس، باطرد این جدایی، همه مفاهیم را منحصرأ در بطن جامعه و در ارتباط مستقیم با آن، تبیین نماید: مفاهیم اساسی دانش، هویت اجتماعی، اقتدار، رابطه اجتماعی فراگیر، و قدرت سیاسی.

به عبارت دیگر، آیا در بهترین حالات باید سخن از طبقات اجتماعی به میان آورد، و بدون آنکه به مسأله تنوع و کثرت اقتدارهای اجتماعی، روابط اجتماعی و قدرتهای اجتماعی توجه کنیم، بیشترین اهمیت را به مبارزات طبقاتی، استثمار اقتصادی و تسلط اقتصادی بدهیم؟ یا بهتر آن است که به یک تجزیه و تحلیل زیربنایی دست بزنیم، تا به تعریف یا تعاریفی از طبقه اجتماعی، تسلط، استثمار، اقتدار، رابطه اجتماعی و قدرت اجتماعی، دست یابیم.

ما مایلیم این راه دوم را انتخاب کنیم، زیرا از بیست سال پیش به این طرف، دو مشرب پوزیتیویسم و مارکسیسم که راه اول را انتخاب کرده بودند، با شکست مواجه شده اند. واقعیت آن است که آگاهی و دانش ما نسبت به اجتماعی که در آن زندگی می کنیم، سطحی و نارساست. برای شناخت واقعی جامعه، تنها اتکا به داده های تجربی، تجزیه و تحلیل های اقتصادی و مطالعات کمی، کفایت نمی کند.

تجزیه و تحلیل های مارکسیستی و لیبرالیستی هم، هرچند بظاهر درخشان می نمایند، قادر نیستند واقعاً به ما بگویند که «مردم چگونه زندگی می کنند، عمده به چه می اندیشند و چه می خواهند؟» حتی می توان پا را از این فراتر گذاشت و گفت که ما درباره برداشت مردم از زندگی، اندیشه آنها درباره قدرت اجتماعی، روابط اجتماعی و اقتدار اجتماعی، آن گونه که مورد خواست و علاقه آنهاست کمترین اطلاع قابل اعتماد را نداریم. وقتی هم که سعی می کنیم تعریفی از این واژه ها به دست دهیم - واژه هایی که بظاهر، روشن و بی ابهام هستند - به محض ورود به مرحله تجزیه و تحلیل، کاملاً خود را ناتوان و کور می بینیم. در مورد واژه «اقتدار» کار، مشکل نیست، زیرا این کلمه، کمتر بر مرزبانهاست، و وقتی هم از آن سخن به میان می آید، معانی روشن زیر، از آن استنباط می شود: صلاحیت یا خبرگی فنی مورد قبول

۱ - نقل از اثر کایه، تحت عنوان «شکوه و ناتوانی علوم اجتماعی» چاپ ژنو، سال ۱۹۸۶

عام، اعتباری که نهادهای قانونی یا سازمانهای اجتماعی، بخصوص در حوزه زندگی حرفه‌ای به بعضی اشخاص اعطا می‌کنند و این اشخاص به اتکای آن اعتبار تفویض شده، دارای قدرت اجرایی و حق فرماندهی، می‌شوند.

از «رابطه اجتماعی» هم، سخن معتبری به میان نمی‌آید. همین قدر می‌گوییم که افراد جامعه در کنار یکدیگر زیست می‌کنند، روابط فردی دارند، در گروه‌های معینی گرد می‌آیند، که هر گروه با کل جامعه روابطی دارند، گروهها نیز بایکدیگر روابطی دارند، اما طبیعت واقعی این روابط، همواره در زیر پرده‌ای از خدعه و بازیهای پنهان، مبهم و پوشیده باقی می‌ماند.^۱ حداکثر سعی می‌شود که بر روابط طبقاتی و تعلق طبقاتی تکیه شود (از دیدگاه مارکسیستی) و بی‌محابا مقولات مربوط به «علقه اجتماعی اولیه» و «علقه اجتماعی ثانویه» خلط شود. در مورد مسأله «قدرت» همان گونه که همه می‌دانند و فرهنگ لغت هم توضیح می‌دهد، عبارت است از «استعداد و توانایی اجرا، اجرا و اعمال قدرتی در مورد کسی یا چیزی. قدرت را در این معنا از مفهومی که در ذهن کودک می‌گذرد، متمایز می‌سازند: قدرت از دیدگاه کودک، یعنی امکان دسترسی به هر چه مورد علاقه وی باشد. وقتی هم از محدوده این کلیات قدم فراتر می‌نهیم، با مفاهیم ویژه‌ای روبرو می‌شویم: قدرت اقتصادی، قدرت سیاسی، و حتی قدرت اداری. در این موارد نیز ابری از ابهام جلو دید ما را می‌گیرد: آیا این قدرتها، جزو ضروریاتند یا مقدرات ناخواسته؟ مشی لیبرالیسم مدعی است که قدرت سیاسی، سلسله مراتب سیاسی و اجتماعی، حضور و وجود نمایندگان این قدرت، در زمره ضروریات اجتناب‌ناپذیر جامعه بشری است. مارکسیسم، قایل به جبر و مقدرات تغییرناپذیر است؛ مثلاً قدرت طبقاتی، قدرتی که اساساً در حوزه اقتصاد جلوه می‌کند. بنابراین نظریه مارکسیسم، قدرت در اختیار هر آن کسی است که نبض اقتصاد را در دست دارد. قدرت سیاسی، تابع مستقیم قدرت اقتصادی است، سخن بر سر این است که چگونه می‌توان خود را از زیر نفوذ این قدرت سیاسی، این قدرت اداری رها ساخت؛ یا به عبارت دیگر، چگونه می‌توان یک سلطه خوب را جانشین یک سلطه بد کرد؟

مع هذا، مفهوم قدرت، همچنان در هاله‌ای از ابهام باقی می‌ماند. به این مثال توجه کنیم: پدیری که شغلش معلمی است (ولذا به طبقه متوسط نزدیک به طبقه حاکم، تعلق دارد)

۱- نقل از اثر «آنراگ» UNRUG تحت عنوان «تکنیکهای روان‌شناسی اجتماعی در تشکل‌های

اجتماعی، کاربردها و افراط‌کاریها» چاپ پاریس ۱۹۷۶

وقتی می بیند دخترش قابلمه ای را به دم گریه بسته، عصبانی می شود و کشیده ای به صورتش می نوازد. این پدر خانواده، از چه منبعی صاحب این قدرت شده که بتواند دخترش را بزند؟ یک کارگر ساده با مشقت به توی صورت کارگر با سابقه ای زده، زیرا به او ناسزا گفته، این کارگر، از کجا صاحب این قدرت شده، قدرتی که نسبت به دیگری اعمال نموده؟ یک کارمند سطح بالا در یک واحد صنعتی، به خاطر آن که همکارش را از کار اخراج کرده اند، دست به اعتصاب می زند. او که خود متعلق به طبقه بورژوازی است، چرا و چگونه توانسته است اعتصاب کند؟ و بدین ترتیب روی کارفرمای خود، اعمال قدرت نماید؟ این که ما، قبل از هر مقوله ای از مسأله «قدرت» سخن به میان می آوریم به خاطر آن است که مقوله قدرت، روستتر از سایر مقولات است، ملموستر است. اما به محض آن که مفهوم قدرت را به علقه اجتماعی اولیه احاله می دهیم، دیگر، چندان امر ملموس و روشنی نیست.

قبل از بحث از «اقتدار» رابطه اجتماعی و قدرت، اجازه بدهید فرضیه ای را مطرح کنیم: در چهار چوب «علقه اجتماعی اولیه» اقتدار و قدرت دو امر متمایز نیستند، چرا؟ زیرا اقتدار، قبل از هر چیز و همواره ضامن رابطه اجتماعی در اشکال مختلف و متنوع زندگی اجتماعی است. فقط در محدوده «علقه اجتماعی ثانویه» است که اقتدار و قدرت، باهم در می آمیزند، و حتی یکی می شوند، و بدون این که کسی به تجزیه و تحلیل آنها پردازد، در همه شؤون حرفه ای، سیاسی، سازمانی و فرهنگی جامعه، اعمال می شود؛ و لذا ما از این دیدگاه، به تعاریف ذیل، می رسیم:

اقتدار، به معنای ضامن «واحد» یا «وحدت». اقتدار، یعنی تأیید و تصدیق نظام ارزشها و نظامهای ارزشی و تظاهرات خودآگاهی که افراد و گروهها، در زندگی اجتماعی روزمره، آنها را به عنوان معیار و ملاک به شمار می آورند، به عبارت دیگر، اقتدار یک «کد» است، یعنی «فرایندهای اجتماعی که رابطه اجتماعی را مستمراً در جایگاه اصلی خود، قرار می دهد». اقتدار، نشانه اصالت و هویت اجتماعی است که افراد و گروهها بر مبنای آن، حرمت و موجودیت یکدیگر را پذیرا می شوند. اقتدار، ضامن «وحدت در کثرت» است، یعنی اجزای تشکیل دهنده یک واحد کل را که در واقع، خود، واحدهای موقتی به شمار می آیند (نظیر دانشها، گروه بندیها، مبادلات) و تشکیل دهنده حیات اجتماعی هستند. اقتدار این اجزا را تضمین می کند؛ زیرا می پذیرد که اولاً مقبولیت عام یافته اند؛ ثانیاً بر مبنای نظامهای ارزشی پذیرفته شده، به اجرا درآمده اند، و همه کسانی که عامل اجرا هستند (یعنی همه مردم) این

ارزشها را خواسته و یافته‌اند.

رابطه اجتماعی در جامعه بدوی، مبتنی بر «همزیستی» افراد و گروههاست. این رابطه، در حیطه «اقتدار» نه قابل تصور، و نه قابل اجراست، رابطه اجتماعی در چنین جامعه‌ای، متأثر از فرایندهای اجتماعی است (قابلیت فردگرایی، قابلیت انس اجتماعی، و قدرت انجام عمل، و غیره...). چنین رابطه‌ای بدون فرایندهای اجتماعی اولیه و ثانویه (که خود سمبل این رابطه‌اند)، بدون مجموعه تظاهرات و نشانه‌های کلی-فردی که تشکیل دهنده ناخودآگاه اجتماعی هستند، نه قابل تصور، و نه قابل اجراست.

قدرت اجتماعی، در نگاه اول، به معنای ظهور یا عدم ظهور فرد (واحد) با قبول این حقیقت که عدم ظهور به معنای عدم وجود نیست، مثلاً مادر خانواده بودن یا نبودن، صاحب فرزند بودن یا نبودن، توانایی تربیت آنها را داشتن یا نداشتن، انجام یا عدم انجام کار آشپزی در خانواده، و... همه این نمودهاست که بیانگر معنای قدرت اجتماعی هستند.

و تذکر این نکته، لازم است که قدرت اجتماعی به این معنا، فقط در چهار چوب «مبادله اجتماعی» مفهوم پیدا می‌کند. در واقع «مبادله شکل مشخصی از رابطه اجتماعی است و لاغیر؛ و لذا منحصرأ در چهار چوب همین رابطه است که قدرت اجتماعی، زاییده می‌شود. قدرت اجتماعی از یک سو با «مبادله» رابطه پیدا می‌کند، و از سوی دیگر، با «اقتدار» که ضامن ادامه آن قدرت است.

این مسأله، که قدرت اجتماعی به معنای قدرت اجبار (قدرت تسلط و جابریّت و یا افراط در اعمال تسلط) باشد، مسأله دیگری است (رجوع کنید به آثار پ. کلاستر) زیرا قدرت، نه در تسلط، نه در اجبار، و نه در افراط در تسلط، نمود و ظهور پیدا نمی‌کند. در واقع، تسلط و اجبار، و افراط در تسلط، جز آشکال مشخصی از قدرت، نیستند، اما افراط در اعمال قدرت، البته غیر مشروع است، و این اصل در همه جوامع، پذیرفته شده است. برای درک این مطلب، باید به مثالهایی از جامعه خود، اشاره کنیم.

۱- فرض کنید دختر بچه‌ای، قابل‌مه کوچکی را به دم گربه‌ای بسته. اگر پدرش برای مکافات این فضولی یک سیلی به او بزند، آیا کسی به پدر اعتراض خواهد کرد؟ معمولاً هیچ کس، زیرا پدر طفل، دارای یک نوع قدرت قضایی و حق تسلطی بر فرزند خویش است (قدرتی که همسنگ و هم معنای اجبار است) و اگر در این قضیه، همسایه‌ای برای دفاع از حق فرضی

طفل، شکایتی به دادگاه تسلیم کند، به آن ترتیب اثر داده نخواهد شد.

۲- اگر من، به عنوان مسافر اتوبوس، بخواهم در حال حرکت وسیله نقلیه، در را باز کنم و پیاده شوم، قهرآراننده، مانع این کار خواهد شد، در آن صورت، آیا کسی به راننده اعتراض خواهد کرد، که چرا این آزادی را از مسافر سلب می کند؟ معمولاً هیچ کس چنین اعتراضی نخواهد کرد، زیرا راننده اتوبوس، در طول حرکت وسیله نقلیه، بر من مسافر، قدرت و تسلطی دارد (که با اجبار همسنگ و هم معناست).

در این موارد، تسلط و اجبار، به معنای قدرت مشروعی است که در یک رابطه اجتماعی مشروع و مقبول، اعمال می شود، بدیهی است این «قدرت» با «افراط در اعمال قدرت» که به معنای «قدرت خودسرانه و جابرانه» است کاملاً متفاوت می باشد.

یک سؤال دیگر، هنوز مطرح است: اگر «اقتدار»، «رابطه اجتماعی» و «قدرت» را حاصل نفوذ اجتماعی ثانوی ندانیم، و در ارتباط با آن، معنی و مفهوم پیدا نکنند - چیزی که ما سعی کردیم به وضوح نشان دهیم - ناگزیر باید بپذیریم که «مردم» خود، ابتدا در چهارچوب نفوذ اجتماعی اولیه، این مفاهیم را «جعل» کرده اند، و نفوذ اجتماعی ثانوی را تنها به عنوان یک شکل تاریخی از نفوذ اجتماعی اولیه، به حساب آورده اند؛ و حال آن که می دانیم نفوذ اجتماعی ثانوی در تاریخ معاصر، ساخته و پرداخته آنها نیست، هرچند شامل موارد متعدد مطابق باخواسته ها و امیال آنها باشد، نظیر نظام استقرار الکتریسیته یا تلفن یا آموزش و پرورش. اینها همان چیزهایی است که ما در نفوذ اجتماعی اولیه، به عنوان «خاصه های فرهنگی» نامگذاری می کنیم، و بدیهی است که این خاصه های فرهنگی در رابطه بین سه قطب «اقتدار»، «قدرت» و «رابطه اجتماعی» (بدان گونه که تعریف کردیم) مداخله خواهند نمود.

نوع دوم پیوند بین اقتدار و قدرت را، در جوامع سرمایه داری (کاپیتالیستی) و جوامع استبدادی، می توان دید.

در نظام سرمایه داری، فرض بر آن است که اقتدار اجتماعی، منحصرأ به قدرت سیاسی و ابراز اعمال این قدرت، مشروعیت می بخشد. در واقع، نمایندگان قدرت مسلط جامعه هستند، که قدرت سیاسی را اعمال می کنند.

در نظام استبدادی، اعم از نوع هیتلری یا استالینی آن، اقتدار بطور کامل، با قدرت، در آمیخته است.

و بالاخره نوع سوم این پیوند در زمان ما، کم و بیش در نظامهای دمکراتیک مدرن،

مشاهده می‌شود، که در جهت در انداختن طرح تازه‌ای از جوامع نوین، مورد استناد و استفاده قرار می‌گیرد (مثلاً در جنبش عمومی مجارستان در سال ۱۹۵۶ و در جنبش همبستگی لهستان) در این حال است که اقتدار اجتماعی، به روابط اجتماعی، مشروعیت می‌بخشد، و از طریق همین روابط است که شکل ویژه رابطه اجتماعی (که همان مبادله است) اعتبار و مشروعیت پیدا می‌کند.

مشروعیت مبادله ناشی از اقتدار، خود تضمین‌کننده مشروعیت قدرتها، و جدا از کل نظام اجتماعی است.

نوع اول را در جوامع وحشی و بدوی می‌یابیم، جوامعی که در آنها «اقتدار» در حوزه اساطیر و وجود نیاکان، مستقر شده و مشروعیت هر عمل اجتماعی، بر معیار باورهای اساطیری وارثی سنجیده می‌شود. همین اساطیر و اعتقادات ارثی است که جهت مقبول مبادلات اجتماعی و قدرتهای اجتماعی را تعیین می‌کند. باید در این جا بر این نکته تأکید کنیم که در چنین جامعه‌ای وجود یک رابطه یک طرفه یعنی رابطه تفوق «اقتدار» بر «قدرت» یا به عبارت دیگر «علت» بر «معلول» مردود است.

مایک رابطه دیگری را نیز بین این دو در نظر می‌گیریم، و آن وجود یک پیوند تاریخی اقتدار در بطن یک مذهب بزرگ مستقیماً - حداقل در ظاهر - به قدرت سیاسی، مشروعیت می‌بخشد، قدرتی که با اجبار همسنگ است، حتی اگر در آن جامعه، اقتدار، به روابط اجتماعی، مبادله اجتماعی و قدرتهای اجتماعی، مشروعیت بدهد. این شکل دوم پیوند بین اقتدار و قدرت را به عنوان مثال می‌توان در جوامع عصر فتودالیسم اروپا، مشاهده کرد.

فصل سوم

طرح يك چهارچوب برای بیان رابطه اقتدار و قدرت

با اعتنا به فرضیه ای که در فصل پیشین مطرح کردیم، باید در این جا سعی کنیم نقطه اتصال و گره پیوند بین دو مقوله «اقتدار» و «قدرت» را در بستر تاریخی آنها مشخص نماییم. ما، در این جا سعی می کنیم به بیان سه نوع پیوند تاریخی این دو مقوله اشاره کنیم: گذشته و حال «اقتدار» به صورت مقوله ای جدا از «قدرت»، گذشته و حال «اقتدار» به صورت مقوله ای آمیخته به «قدرت» و بالاخره حال و سیر تحول آینده «اقتدار» به صورت مقوله ای کاملاً مجزاً از «قدرت» اجتماعی (از جمله قدرت مبتنی بر اجبار)؛ و بالاخره مشروعیت اختیار قطع مبادله، اقتدار اجتماعی را به اقتدار سیاسی، مبدل می سازد، و در این شرایط است که قدرت اجتماعی، به قدرت سیاسی، تبدیل می شود. این نکته را باید یادآور شویم که در جوامع مدرن، قدرت اجتماعی، به صورت مشروع و مقبول، همیشه همراه با «اجبار» است، و در این حال، تنها چیزی که مردود می باشد، عبارت است از رابطه «مستقیم» بین اقتدار و قدرت که در جوامع کاپیتالیستی به صورت تلویحی، و در جوامع استبدادی کمونیستی، به صورت مشخصتر، وجود دارد.

مثل همه مقولات دیگر، مقولات سیاسی، همه، رنگ تاریخی به خود گرفته اند، سرنوشت و اثره هایی از قبیل اراده جمع، حاکمیت، دولت، جامعه مدنی، قدرت، اجبار و تبعیت، اقتدار، توافق، استبداد؛ سرمایه داری، و غیره ... سرگذشت همه این واژه ها، نشان

می‌دهد که در طول تاریخ دائماً تغییر معنی و محتوی داده‌اند، مثلاً اندیشهٔ سیاست که در یونان، با دامنهٔ معنایی محدودی به کار می‌رفت - امروزه معنای بسیار وسیعتری پیدا کرده است، که باید در سطح جهانی به معنای واقعی آن در عمل توجه مخصوص نمود. به نظر ما، امروزه مقولهٔ سیاست، از یک بُعد مشخص اجتماعی، پرافراتر نهاده، و به هیچ وجه با آن، انطباق و سازگاری ندارد^۱

هدف ما، در زمانی که به تحریر این رساله پرداختیم (یعنی ۱۹۷۷) آن نبود که جایگاه تاریخی اقتدار را در شبکهٔ به هم پیوستهٔ «اقتدار - رابطهٔ اجتماعی - قدرت» نشان دهیم، بلکه بیشتر پژوهش در سیر تحول تاریخی این رابطه بود، مع هذا در فصل سوم این رساله، سعی می‌کنیم از معنای تازهٔ اقتدار، سخن به میان آوریم، و بیش از هر چیز، به رابطهٔ بین انواع مقولات سیاسی و جامعه‌شناسی شناخت، پردازیم، تا به یکی از پرسشهای مهم اندیشهٔ سیاسی معاصر^۲، پاسخ گوئیم. جامعه‌شناسی شناخت، هم یک اندیشهٔ اجتماعی است، و هم یک ادراک معاصر اجتماعی ناشی از توجه به نظامهای اجتماعی نوین. از این دیدگاه است که می‌توانیم مسائل اجتماعی حال و گذشته را تجزیه و تحلیل کنیم. این دیدگاه را باید نظریه‌ای به شمار آورد که بسیاری از مقولات (طرح تئوری، بیان ادراکات اجتماعی، طرح ایدئولوژیها و حتی اجرای اندیشه‌های اجتماعی) را فقط در پرتو آن می‌توان دریافت، و این شناخت، منحصرأ از طریق تجزیه و تحلیل گفته‌ها و نطقهای تاریخی و محتوای باطنی آنها، ممکن خواهد شد. حتی می‌توان این نظریه را «تئوری طرح تئوریها و ایدئولوژیها» نامید.

«شناخت» به معنای متعارف کنونی آن، جز این نخواهد بود: که «تئوری ارتباط و همبستگی تئوریها، ایدئولوژیها، ادراکات و مقولات» و در یک کلام «شناخت اجتماعی»، عنوانی که پ. ناویل (P. NAVILE) در آثار خود مرتباً روی آن تکیه می‌کند.

زمینهٔ کار ما، محدود به دو مقولهٔ سیاسی می‌باشد، یا بهتر است بگوئیم به دو جلوه از سیاست: «اقتدار» و «قدرت» و بجاست که هر کدام را یک مقوله به شمار آوریم. یعنی دو «واژه» با تئوری و ادراکات و هویت خاص خود، و هر دو مقوله کاملاً قابل تعمیم در همهٔ جوامع جهانی است. هر دو مقوله، هم از نظر محتوی، و هم از نظر ماهیت،

۱- نقل از اثر ث. لوفور C. LEFORT تحت عنوان «بعضی در مقولهٔ سیاست» چاپ پاریس ۱۹۸۶

۲- این پرسش مهم، در طی کنفرانسی که توسط یک کمیتهٔ پژوهشی تشکیل شده، مطرح گردید. این کنفرانس در ۳۰ آوریل ۱۹۷۷، از طرف «مجمع بین‌المللی جامعه‌شناسان فرانسوی زبان»، تحت عنوان «تاریخ و جامعه‌شناسی شناخت» منعقد شد.

در چهارچوب تاریخ و مردم شناسی، از یکدیگر متمایز می شوند؛ ولی ما قصد نداریم در این جا نشان دهیم - مگر به صورتی غیر مستقیم - که تعلق آنها به تاریخ و مردم شناسی، به چه صورت است.

ما تئوری خود را به این صورت مطرح می کنیم: اگر جامعه شناسی شناخت، همانا تئوری نحوه طرح تئوریه‌ها، ایدئولوژیها باشد، ماهیت تاریخی همه مقولات، بخصوص مقالات سیاسی را باید الزاماً و منحصرأ در چهار چوب همان جامعه شناسی، بررسی نمود؛ مورد سؤال ما، در این پژوهش، عبارت است از: بیان اقتدار و قدرت، و به عبارت دقیقتر: رابطه بین این دو مقوله سیاسی در زمینه رابطه تاریخی، متغیر و در حال تطور است؛ و طرح تحقیق ما، محدوده های زیر را در بر می گیرد:

گذشته و حال مقوله التدار مجزاً از قدرت

این مقوله، گذشته ای گسترده و طولانی دارد، شاید گستره آن در زمان حال، محدودتر باشد، زیرا بیش از پیش در چهارچوب «مکانی» موجودیت پیدا می کند. دوشکل مشخص از «اقتدار مجزاً از قدرت» برگزیده و حال آن گواهی می دهند: شکل مردم شناسانه آن، که هنوز هم در پاره ای نقاط به چشم می خورد، و دیگری شکل تاریخی آن، که علمای تاریخ می توانند نمونه هایی از آن را در عصر حاضر به دست دهند. البته ما، در این جا واژه «مردم شناسی» را به معنای کلاسیک آن، یعنی قوم شناسی، ملحوظ می داریم، و واژه تاریخ را به معنای کلاسیک آن، یعنی محدوده جوامعی که دارای نهاد و ساختار مشخص هستند، در نظر داریم. این وجه تمایز، جنبه صوری دارد، و با برداشت انگلس، مطابقت دارد، که او دو جامعه کاملاً متمایز را در نظر دارد: جامعه بادولت، و جامعه بدون دولت.

شکل مردم شناسانه:

اقتدار، خارج از چهار چوب سازمان اجتماعی، قرار دارد؛ اما موجودیت آن در اسطوره های متعدد و فقط در سطح اسطوره، معنا پیدا می کند. در واقع، اقتدار، برآیند اسطوره هاست. لوی اشتراوس در کتاب «مقوله اسطوره ها» به جامعه ای اشاره می کند که تعداد فرقه های واقعی آن، با تعداد فرقه های اسطوره ای آن، مطابقت ندارد، و نشان می دهد که این تفاوت، از لحاظ درك سازمان اجتماعی این جامعه و جریان حیاتی آن، قابل اعتناست. اقتدار

در تعداد فرقه‌های اسطوره‌ای نهفته است، و مبنای تشکّل فرقه‌های واقعی نیز، همین اسطوره‌ها هستند^۱ اما قدرت، همانا، بر مکانیسم مبادله، استوار است.

مبادله در زمینه اموال و ثروت، موجودات انسانی، دانشها و اعتبار و حرمت‌های اجتماعی، و غیره... هستیم یا نیستیم، داریم یا نداریم، می‌دانیم یا نمی‌دانیم، عمل می‌کنیم یا نمی‌کنیم، به عبارت دیگر: از دیدگاه اجتماعی و به صورتی موقت در همه امور یا می‌توانیم یا نمی‌توانیم در میان قبیله کولاتروبریان نهادی که به قول مالینوفسکی^۲ گستره فعالیت آن، برای مشارکت کنندگانش روشن نیست، دستبندها و گردنبندهایی را به جریان می‌اندازد، و هر فردی که برای مدتی کوتاه یکی از اشیا را همراه خود داشته باشد، صاحب نوعی حرمت و قدرت می‌شود، که جامعه برای آن شیئی در نظر گرفته است^۳. پ. کلاستر اظهار می‌دارد که شکارچی قبیله گویاکی (GUYAKI)، حیوانی را که خود شکار کرده است نمی‌خورد، آنرا به گروه می‌دهد، و خود و خانواده اش از شکاری که دیگران در مقابل آن برایش می‌آورند، استفاده می‌کند^۴، این مبادله غیر اقتصادی، حتی اگر مسأله تأمین غذا مطرح باشد، امروزه نیز در جوامع ما، مشاهده می‌شود^۵.

مهمانیهایی که به صورت دوره‌ای داده می‌شود و مورد توجه لوی اشتراموس قرار گرفته و یا چشم روشنیهایی که در فرصت کریسمس ردّ و بدل می‌شود، تنها به صورتی غیر مستقیم می‌تواند نشانه نوعی مبادله تجاری و ابراز قدرت مسلط، باشد؛ اما، امروز چگونه می‌توان «اقتدار» را توضیح داد به گونه‌ای که بتواند این عادات را توجیه نماید.

در این شکل مردم شناسانه اقتدار، مسأله نوعی عدم قبول رابطه یک طرفه (از علت به معلول) بین اقتدار و قدرت، مطرح است. اقتدار اسطوره‌ای اعمال، گفتار و فعالیت‌های اجتماعی را مشروعیت می‌بخشد، لذا به قدرت هم، مشروعیت می‌بخشد. اما در عین حال، این اقتدار، قدرت منحصر بفرد را نیز طرد می‌کند. زمان قدرت و زمان اقتدار، در یک دانش،

۱- نقل از کتاب «مقوله اسطوره‌ها» اثر لوی اشتراموس، که در فاصله سالهای ۱۹۶۴ تا ۱۹۷۲ در چهار جلد توسط انتشارات PLON پاریس به طبع رسید.

2- MALINOWSKI

۳- نقل از کتاب پ. مالینوفسکی، تحت عنوان «آرگونوت‌های غرب اقیانوس آرام»، چاپ گالیمار، پاریس ۱۹۶۳

۴- نقل از کتاب پ. کلاستر، تحت عنوان «سرگذشت سرخ پومتان گویاکی» چاپ پاریس، ۱۹۷۳

۵- این نظام، امروزه مستمراً در زندگی روزمره، دیده می‌شود، و به درک مفهوم قدرت اجتماعی مربوط می‌شود، معنایی که توکوویل آن را به حساب نیاورده است.

در یک موجود، یا در یک عمل، متمرکز نشده است؛ بلکه قدرت و اقتدار، در نوعی کثرت به اشکال متعدد، خودنمایی می کنند.

شکل تاریخی (به معنای دقیق کلمه):

اقتدار، در محدوده ای خارج از جامعه، قرار دارد؛ اما در یک نظام تکوینی که در اطراف یک مرکز سلسله مراتب، به نوعی وحدت می رسد: وجود مستقل ژئوس، یا ژوپتر و یا مجموعه ای از خدایان، با وجود و حضور «مسأله وحدت» منافات ندارد. این اقتدار، ممکن است همچنین در چهارچوب یک دین بزرگ در اطراف یک خدای واحد مسلط، تحقق یابد: یهوه، خدا، یا مولانا برعکس خدای مرکزی بعضی جوامع آفریقائی که ماوس به آنها اشاره کرده است، موجب ایجاد یک سلسله مراتب نمی شود، مثلاً نگایی (NGAI) در میان قبایل کیکویوس (KIKUYUS) ساکن کنیا، تنها خدای یک جامعه قبیله ای است. از نظر تاریخی، اقتدار در روی زمین، یا در وجود یک فرد مستبد، تجسم می یابد (مانند خدای اینکاها)، و یا در وجود یک دولت (مثلاً در یونان و روم)، یا در وجود «امپراتور - دولت» (مانند رم) یا در وجود یک شاه - دولت (مثلاً در عصر فتودالیه در اروپا در کنار نقش مسلط پاپ)، یا در وجود یک مستبد روشن فکر. در این صورت، قدرت، دیگر، ناشی از اصل «مبادله» نیست؛ مگر در جوامع متمدن. در این جوامع، قدرت در وجود یک چهره (یک مستبد یا یک دولت) متمرکز می شود؛ و لذا، مستلزم وجود یک سلسله مراتب منحصر و محدود خواهد شد که خارج از نظام جامعه توسط یک مرکز «اقتدار» منحصر یا باگرایش به انحصار، تجسم می یابد. لذا، وحدت و ثبات، در واقع دوروی سگه یک «اقتدار» واحد، به شمار می آیند، و جدایی این دو، امری دوگانه است؛ بدین معنی که قدرت، جدا از نظام جامعه، و جدا از اقتدار است، که خود نیز خارج از نظام جامعه، موجودیت دارد.

گاهی «اقتدار»ی که نظام جامعه را مشروعیت می بخشد، طرد و نفی می شود؛ هر چند اعمال این اقتدار در جامعه دوام یابد، اقتدار منحصر به فرد، به قدرت منحصر به فرد و ثابت، مشروعیت می بخشد. در این وضع، یک حالت ثنویت و دوگانگی، خودنمایی می کند؛ بدین معنی که نظام جامعه، همواره متشکل از دو قطب متضاد خواهد بود: فقیر / غنی؛ بزرگ / کوچک؛ قوی / ضعیف؛ بورژوا / پرولتر.

مسأله تعدد مراکز قدرت، تعدد مراکز اقتدار، امری مطرود و غیر قابل قبول است،

هرچند در عمل ممکن است تحقق یافته باشد. بر همین قیاس، عدم ثبات اقتدار. یا قدرت، یا نظام جامعه، امر مطرودی است. زمانی که فشار و ظلم ظاهر می‌شود، مظلوم نمی‌تواند قدرت را مشروع بداند. در این حال ظالم و عامل فشار است که وحدت و ثبات اقتدار خود، قدرت خود، و نظام اجتماعی خود را تأمین می‌کند (البته نباید در این حال، اقتدار و قدرت دولت را با آن اشتباه کرد) عامل مسلط، عامل فشار، در سر راه اعمال اقتدار خود، مراحل و ایستگاههای قرار می‌دهد که به قدرت ثابت ناشی از این اقتدار، مشروعیت می‌بخشد، نوعی مشروعیت تحقق یافته از یک اقتدار مجزاً و منفک از قدرت که خارج از نظام جامعه قرار دارد، نظیر امپراطور روم شرقی (بیزانس)، سلاطین در کسوت مذهبی، و سلاطین فتودال). این نوع اقتدار، بعد از کشور گشایی و غلبه بر سایر قدرتها، ادامه می‌یابد.

قبل از سال ۱۹۱۷ روسیه هنوز واجد نظامی بود، که در آن، اقتدار از قدرت منفک بود^۱. نظامی مشابه با تغییراتی چند، که هم اکنون در مراکش حاکم است و بر همین قیاس، همین امروز نیز می‌توان از «خدای آمریکا»، «خدای انگلیس» و حتی «خدای ایتالیا» سخن به میان آورد.

امروزه از سیاست و مبانی جامعه‌شناسی شناخت، می‌توان مقولات مشخصی استنباط کرد، این مقولات، در واقع شیوه‌های مختلف مردم شناسانه و تاریخی شناخت، می‌باشند به شرح زیر:

الف - جدایی اقتدار و قدرت.

ب - تکثر و تعدد اقتدار.

ج - تکثر و تعدد قدرت.

د - وحدت قدرت.

ه - وحدت اقتدار.

و - مشروعیت نظام جامعه.

ز - مشروعیت قدرت.

ح - تجسم و تجسد اقتدار در چهره‌های منحصر به فرد (هرچند این چهره‌ها مربوط به

گروه‌های کلیسایی باشند).

۱ - نقل از کتاب «انقلاب ناشناخته» اثر ولین (VOLINE) چاپ ۱۹۷۲، وی در این کتاب، از افسانه «نوار» روس، به تفصیل، سخن گفته است.

ژ- نامه (G. NAMER)، در این مورد، به تبع ژرژ گورویچ (G. GURVITCH) معتقد است که این مقولات در چهارچوب شناخت سیاسی، تحقق پیدا می کنند. ماهم با این نظر موافق هستیم، به شرطی که نظام سیاسی با نظام اجتماعی درهم آمیزد، بدون آن که جوهر و ماهیت هر دو، یکی باشد؛ بدون شک، بهتر آن است که این مسأله را با عبارت «مقولات مشخص سیاسی و عوامل تشکیل دهنده جامعه شناسی شناخت» بیان کنیم.

گذشته و حال اقتدار به ظاهر آمیخته با قدرت

این دوره، شامل حال و گذشته ای است کوتاه اما گسترده، اقتدار آمیخته به قدرت، به دو شکل ظاهر می شود: شکل کاپیتالیستی، و شکل دیکتاتوری، تاریخ عصر جدید (اما نه تاریخ قبل از قرن ۱۸ در مغرب زمین، و نه در چهارچوب مردم شناسی) این دو شکل مشخص را به ما می نمایاند.

شکل کاپیتالیستی:

در اروپای قرن ۱۷ حادثه مهمی اتفاق افتاد، حادثه ای که مشخصاً کاپیتالیستی نبود؛ اما همزمان با تکوین کاپیتالیسم، روی داد. این حادثه، که به نظر ما باید نوعی «نمود خارجی انگیزه درونی» به شمار آید، آن بود که مفاهیم خدای واحد، خدایان، ارباب انواع، قدرتهای نیاکان و اسطوره ها ... همه بنحوی در اندیشه های اجتماعی، وارد شدند^۱. در این مرحله، مردم این اختیار و تمایل را داشتند که به صورتی انفرادی و حتی گروهی؛ به خدایان، اسطوره ها و نیاکان خود معتقد باشند، و این اعتقاد در نظام اجتماعی، تأثیر چندانی بر جا نمی گذاشت. چنین پدیده ای به هیچ وجه جنبه ایدئولوژیکی نداشت. این وضع، آمیزه بی سابقه ای بود، نشأت گرفته از تجدید ترکیب عوامل قبلی برای ایجاد نظام تازه ای غیر از نظام «اجتماعی- غیر اجتماعی».

در این دوران، دیگر اقتدار، مقوله ای خارج از نظام اجتماعی نبود، بلکه در درون نظام قرار گرفت، بدون آنکه جزو آن باشد، و یا به عبارت دیگر، چیزی همراه و همگام با اجتماع. در این عصر، اقتدار، رنگ اجتماعی به خود گرفت. در اروپای قرن ۱۸ و حتی امروزه نیز مردم از دیدگاههای سیاسی و اجتماعی به سرنوشت خود توجه پیدا کرده اند، حتی محرومان جامعه،

۱- نقل از اثر E. ORTIGUES در مقاله «روان کاوی و نهادهای مبتنی بر خانواده»، چاپ ۱۹۷۲

کاملاً سیاسی - اجتماعی می‌اندیشند. آنها برای درک موقعیت و جایگاه خویش، دیگر به خدا یا خدایان و اساطیر و قدرتهای نیاکان، نگاه نمی‌کنند. اما دخالت دادن تأثیر این نیروهای برون‌ی در ساختار جامعه مستقیماً نظام سلطه افراطی را زیر سؤال نمی‌برد، اعم از این که این سلطه در ابتدا فئودالی، و سپس کاپیتالیستی باشد. اقتدار و قدرت، هرکدام مجزاً و در وضع ثابت خود، باقی می‌ماند، زیرا در هر حال، فرض بر این است که اقتدار، هم در نظام فئودالی، و هم در نظام کاپیتالیستی، فقط وظیفه‌اش مشروعیت بخشیدن به قدرت است، زیرا نظام کاپیتالیستی نظامی، دارای تناقض است (تناقض به معنای منطقی آن، نه به معنای روان‌شناسانه کلمه). از یک طرف نظام بورژوازی را داریم با همه وعده و وعیدهایش، از طرف دیگر در چشم انداز آینده آن، آشکال گونه‌گونه دیکتاتوری، مشاهده می‌شود، که مستقیماً و نه با واسطه، در پوششی ایدئولوژیکی، تمام حوزه جامعه را زیر سلطه می‌گیرد. این پدیده نیز تازگی دارد. پدیده‌ای که عبارت است از درونی ساختن یک عامل بیرونی در برخورد با نظام سلطه افراطی. این دیگر، در حوزه وظایف مورخین آینده است، که نشان دهند چرا و چگونه انسانهای قرن ۱۸ این شانس را از دست دادند و نتوانستند مسأله افراط در اعمال اقتدار را - که تا حد یک سیستم، تسلط پیدا کرد - مغلوب نموده، و نظام دیگری جایگزین آن سازند. همواره چنین است که یک ایدئولوژی اساسی، از طریق ایدئولوژیهای ضمنی و مضمحل در بطن آن که به آشکال گونه‌گونه (نژاد پرستی، توجه به مسائل جنسی، سلطه اربابی، علم گرایی و ...) در می‌آیند، سعی می‌کند این باور را در انسانها ایجاد کند که: اقتدار ناشی از اراده عموم، فقط یک وظیفه دارد، و آن، مشروعیت بخشیدن به قدرت و ابزار اعمال قدرت است، و از آن پس، قدرت است که در هر جا لازم باشد، خود را مشروع جلوه می‌دهد؛ و دیگر چیزی فوق اجتماعی که به صورت «خدای سیاسی» درآید، نیست. اما جایگاه واقعی آن، کجاست؟ ما، در رساله دیگری، نشان داده‌ایم^۱ که در جامعه فرانسه از قرن ۱۹ به بعد، ماهیت و جوهر اقتدار، به سوی قدرت می‌لغزد، و این تغییر ماهیت، تا بدانجا پیش می‌رود که در قرن ۲۰، بین دو مفهوم اقتدار و قدرت، تمایز و مرز مشخصی باقی نمی‌ماند، و این، به معنای تضعیف حوزه اقتدار است به نفع قدرت، که بخصوص در زبان سیاست، قابل تشخیص است. اما واضح است که اگرچه بظاهر این کار اتفاق افتاده است، اما به صورت نظری، مشتبه شدن دو مقوله اقتدار و قدرت، غیر ممکن است. چگونه می‌توان جامعه‌ای را تصور نمود که در آن، اقتدار (با پایدون مصداق بیرونی) با

۱- در کتاب «یکی بدون دیگری با مشروعیت قدرت».

مقوله قدرت، درهم آمیزد؟ یک جامعه، در هر حال نمی تواند بدون برخورداری از «اقتدار» نه هویت و شخصیت داشته باشد، و نه مشروعیت.

پایین آمدن اعتبار «اقتدار» تا سطح «قدرت» فی نفسه یک حادثه ایدئولوژیک نیست، آنچه که ایدئولوژیک است، همانا مشتبه ساختن این دو مقوله است، و به عبارت روشنتر، حالتی است که در آن، دو مقوله اقتدار و قدرت را نتوان از یکدیگر تفکیک کرد. در تعریف «اقتدار» می گویند: آن چیزی که از طریق تأمین حرمت، دانش، انتخاب شایسته، صلاحیت و امنیت، اجازه می دهد که قدرت اعمال شود، و قدرت هیچ گاه نمی تواند اقتدار را از میدان خارج سازد.

روسو، عقیده دارد که «نماینده‌گی تمامی ملت، امری غیر قابل تحقق است» مقوله نماینده‌گی، امری ایدئولوژیک نیست، آنچه ایدئولوژیک می باشد، عبارت است از آمیخته شدن تقریبی دو مقوله اقتدار و قدرت. آنچه که بطور متعارف «نماینده‌گی مردم» نامیده می شود، با امر انتخاب، منافات ندارد، زیرا در هر حال، انتخابات و تعیین نمایندگان مردم، عملاً نشانه وجود مساوات سیاسی و دموکراسی است.

این که می گوئیم اقتدار و قدرت عملاً هیچ گاه بایکدیگر مشتبه نمی شوند، در زندگی روزمره، بوضوح دیده می شود. در زندگی روزمره، اقتدار و قدرت، همواره دو مقوله مجزاً هستند: همین که مؤلف کتاب حاضر، بدون آن که تحت فشار هیچ نوع اجباری باشد، سخن خود را بر زبان و قلم جاری می سازد، نشانه آن است که به چیزی غیر از قدرت (اعم از فردی یا سازمانی) متکی می باشد و آن اقتدار است. نویسنده، تحت تأثیر هیچ نوع امر و نهی نبوده است، این همانا اقتدار است که به اقدام نویسنده، مشروعیت بخشیده، و به خوانندگان نیز این امکان را داده است که به سخن او گوش فرا دهند. به عبارت دیگر «قدرت بیان» نویسنده، متکی به مقوله ای بالاتر است، که همانا اقتدار می باشد.

نظام استبدادی:

وجود نظام استبدادی، به معنای آن است که دو مقوله قدرت و اقتدار درهم آمیخته اند. نظام استبدادی، امروزه به دو صورت فاشیستی و استالینی، ظهور کرده است.

الف - نظام فاشیستی:

در این نظام، «اقتدار» به چهار چوب ساختار جامعه، نقل مکان کرده، بدین صورت که

ابتدا به صورت اراده‌عموم، و سپس به شکل اراده‌فرد (که عملاً نماینده مجسم و مشخص اراده‌عموم است) درمی‌آید، فردی که در این جا، می‌توان رهبر یا زعیم نامید. حال ببینیم این نظام، با شکل تاریخی استبداد، و شکل کاپیتالیستی قدرت، چه تفاوتی دارد؟ در این نظام، دیگر تفاوتی بین اقتدار و قدرت، و نیز تفاوتی بین قدرت و جامعه، وجود ندارد. و حال آن‌که در نظام کاپیتالیستی، چنین نیست، در این نظام، دو منبع قدرت وجود دارد: از یک طرف اراده‌ملی (که در کاپیتالیسم هم وجود دارد) و از طرف دیگر، فردی که تجسم این اراده‌ملی است، یعنی رهبر. عدم سازگاری این دو منبع قدرت، در عمل بدین صورت ظاهر می‌شود که اعمال قدرت و فشار «فرد» بر تمام سطح جامعه تسری می‌یابد، و در این حال، بین «قدرت» و «جامعه» جدایی اتفاق می‌افتد، که از مقوله‌جدایی حق و ناحق است، انگار شهروندان جامعه، به دودسته واقعی و غیر واقعی، دارای حق و فاقد حق، تقسیم شده باشند.

بدین صورت است که نظام فاشیستی، بدون این که در واقع از جوهر کاپیتالیستی باشد، به صورت نوعی کاپیتالیسم درمی‌آید، که در آن، اقتدار و قدرت، در هم ممزوج شده‌اند. لذا فاشیسم را نمی‌توان نظامی تلقی کرد که به تاریخ پیوسته است، بلکه به اشکال مختلف، دوباره می‌تواند ظاهر شود. در هم آمیختن اقتدار و قدرت را نمی‌توان نوعی ایدئولوژی به شمار آورد، آنچه در واقع ایدئولوژی است، مشتبه شدن آن دو است.

ب - نظام استالینی:

در این نظام، اقتدار در چهره «ملت» جلوه می‌نماید، اما اراده‌ملت بطور تمام و کمال در دو چهره دیگر، ظاهر می‌شود: دولت و حزب و نهایتاً در چهره «حکومت فرد»، حتی می‌توان گفت که این تحوّل و جابه‌جایی قدرت، نه نوعی تجسم قدرت در سبیل معینی، بلکه وکالت تام و تمام است که حکومت و دولت و حزب و فرد از جانب ملت به دست آورده‌اند. در این جاست که نمی‌توان گفت اراده‌فرد حاکم، اراده‌ملت نیست، و برای تحکیم چنین نظامی، معمولاً دو دشمن را مانند دو مترسک، به ملت نشان می‌دهند: دشمن داخلی و دشمن خارجی و ملت، ناگزیر برای مقابله با این تیغه قیچی، وکالت تام و تمام به حزب و دولت می‌دهد. این جاست که می‌توان گفت نظام استالینی بمثابة اقتدار کامل ملت است

۱ - نقل از کتاب C. LEFORT تحت عنوان: آدم زیادی، ملاحظاتی درباره‌رمان «مجمع الجزایر

گولاگ» اثر سولژنیسین، چاپ پاریس ۱۹۷۸

در این نظام هم، مانند نظام فاشیستی، بین «منبع قدرت» و «جامعه و مردم» جدایی حاصل می‌شود، و در بطن جامعه هم، انسانها به دودسته «خوبها» و «بدها» تقسیم می‌شوند، و این اصل، حاکم می‌شود که بدها را یا باید کُشت، و یا باید اصلاح نمود. اما معمولاً اصل بر این است که بدها، غیر قابل اصلاحند.

درواقع، نمایندگی تام و تمام اقتدار، امری ایدئولوژیکی نیست، بلکه آنچه باید ایدئولوژی تلقی شود، عبارت از مشتبه شدن اقتدار و قدرت است، که هم تمام دارندگان قدرت، و هم بسیاری از تفویض کنندگان قدرت، آن را پذیرفته‌اند. در هر دوی این نظامها (فاشیستی و استالینی) اقتدار در موضع مشابه، قرار می‌گیرد.

در برخی نظامهای اجتماعی گذشته، ویژگیهایی قابل تشخیص است، که باید در مقوله جامعه‌شناسی شناخت، به آن توجه نمود. این ویژگیها، عبارتند از:

- ۱- درونی شدن عامل بیرونی اقتدار.
 - ۲- لغزیدن اقتدار، به دامن قدرت
 - ۳- مشتبه شدن دو مقوله و دو منبع اقتدار و قدرت.
 - ۴- تجسم اقتدار، در چهره ملت.
 - ۵- تجسم اقتدار ملی، در چهره دولت.
 - ۶- توکیل اقتدار ملی، به منبع ثانوی (یک گروه مثلاً حزب).
 - ۷- توکیل اقتدار حزب، به عنوان نماینده ملت به دولت.
 - ۸- واگذاری قدرت دولت، به فرد.
 - ۹- جدایی و تفکیک منبع قدرت، از متن جامعه.
- (جدایی دولت و ملت)
- ۱۰- جدایی انسانها از یکدیگر در متن جامعه، به دو گروه خوب و بد، یا دارندگان واقعی و غیر واقعی قدرت.

وضع کنونی و آینده اقتدار منفک شده از قدرت، و فاصله گرفته از جامعه

در جوامع امروزی، وضع کنونی، چندان پایدار نمی‌نماید و آینده قریب الوقوعی در شرف تکوین است. تجارب تاریخی همه گواه بر آنند که این گرایش بشدت تعقیب می‌شود: جدایی اقتدار از قدرت، و دور شدن آن دو از جامعه. نمونه‌های بارز، عبارتند از: نظام

کمونستی، حکومت شوراهای، نظارت و مشاوره، خودگردانی، انقلاب مجارستان، و ... اما تکیه ما، در این بحث، بر این نکته است که این تحول و تغییر، دارد در جلو چشمها اتفاق می‌افتد و در زندگی روزمره، شاهد آن هستیم. بادقت در آنچه که در بخشهای گوناگون جامعه (اقتصاد، دانشها، نهضت‌های اجتماعی جمعیتها، گروههای مادون پرولتاریا) اتفاق می‌افتد، چنین به نظر می‌رسد که مسأله افراط در اعمال قدرت در همه بخشها، چه از جانب حاکم صاحب قدرت، و چه از جانب محکوم، امری مقبول و جاافتاده است، به گونه‌ای که مسأله افراط در قدرت، نماینده اقتدار، به عنوان یک اصل حاکم است.

اگر بپذیریم که در جهان کاپیتالیستی، یک اقتصاد غیر سوداگرانه وجود دارد، یعنی اقتصادی که مستقیماً وابسته به قانون بازار سرمایه داری نباشد، در آن صورت، این سؤال مطرح می‌شود که در این جامعه «اقتدار» به چه شکلی خودنمایی می‌کند؟ بنا بر تعریفها، اقتدار در چنین جامعه‌ای، نمی‌تواند فقط به شکل سیاست ظاهر شود، یعنی اقتدار آمیخته به قدرت، (قدرت در معنای رابطه حاکم و محکوم، و آمر و مأمور، به صورت سندیکا و یا مجامع متشکل از تولید کنندگان کالا، در واقع منابع اقتدار در جایی قرار دارند که بلافاصله به هیچ کدام از قدرتهای اعمال شده و قبول شده، مشروعیت نمی‌بخشند. این وضع در جوامع دهقانی و برخی جوامع دیگر، به چشم می‌خورد، تنها می‌توان گفت که این شیوه اقتدار، از طریق روابط اجتماعی و پیوندهای پیچیده‌ای به قدرتها اعتبار می‌بخشند، و قبل از هر چیز، بر روابط اجتماعی متکی هستند. بدین ترتیب می‌توان روشهای تاریخی مشخصی را با پوششی از سیاست، محصور کرد (سیاست در معنای وسیع کلمه)، روش‌هایی که سیاست حاکم را مستقیماً به ورطه افراط نمی‌کشاند، این روشها عبارتند از:

الف - تعاون.

ب - مبادلات چندجانبه کالاهایی بدون نیت سوداگرانه (مثلاً لباسهای کودکان).

پ - غیر انتفاعی نمودن جریان برخی از محصولات (مانند بلوط، اضافه محصول سبزی و میوه در جوامع روستایی).

ت - تغییر در برآورد کمی زمان کار، مثلاً در میان کارگران مشهور به «خودی» که مشتریان خود را می‌شناسند، و پولی را که از آنها می‌طلبند، به نسبت ساعات کار، محاسبه نمی‌کنند.

مثالهای متعددی نشان می‌دهند که جوامع واقعی قدیم، و نه جوامعی ایدئالکی که کلیسا برای استقرار آن تبلیغ می‌کند، و سیاستمداران حاکم هم با خدعه و نیرنگ مدعی تأسیس آن

هستند^۱، بیش از آنچه که جنبه تاریخی داشته باشد، شکل مردم شناسانه دارد. اصولاً جوامع روستایی، بر مبنای روابط و پیوندهای خویشاوندی و همسایگی عمل می کنند. در این جوامع، قدرت ارباب و مالک، قدرت پادشاه و قدرت کشیش، جز از طریق نمایندگان کم و بیش نامرئی (احیاناً مجسم شده در وجود کشیش دهکده) ظاهر نمی شوند. در این جوامع، کشیش می تواند از یک طرف نماینده صاحب اقتدار باشد، و از طرف دیگر، عضوی از افراد ملت، مأمورین مالیات و محاسبات، نماینده ارباب و دولت، و افراد مسلح، نماینده سلطان هستند^۲. در بسیاری از نواحی اروپا، بخصوص در محیطهای روستایی، این شکل مردم شناسانه از اقتدار دیده می شود. اما در نحوه اعمال اقتدار در جوامع واقعی که امروزه داریم، اعمال اقتدار از طریق پیوند همسایگی، دوستی، و شهروندی، و ... (که اقتداری جدا از ترکیب «اقتدار - قدرت» می باشد) جای حرف و سخن، بسیار است. در این جوامع نیز روشهای تاریخی شناخت در محدوده سیاست، به صورتهای زیر، تظاهر می کند:

الف - عدم تمرکز اقتدار (بخصوص در میان گروههای غیر رسمی دوستانه، و حتی در گروههای کاری؛ زمانی که اقتدار، نه در یک نفر، بلکه در چند نفر، متبلور می شود.

ب - ایجاد اقتدار در آداب و رسوم عمومی (در این جوامع واقعی، قوه قضائیه، دخالت ناچیز دارد، و حقوق و مقررات، غالباً برای تسهیل ارتباطات، به وجود می آید). در این حالت است که اقتدار در یک یا چند سنت مقبول عام، تجسم می یابد.

پ - شکل زیبا شده ای از نهادها و تشریفات و مراسم روزمره (نه فقط جشنها، و رقصها، ضرورتهای شیوه های افراطی، گرایش پیدا نمی کنند، که در این حال، اشکال گفتاری و رفتاری قرار دادی، ایجاد و اعمال می شود).

معرفت و دانایی، چه در حوزه اندیشه، و چه در هر حوزه دیگر، به منابعی از اقتدار متکی می شود که غالباً به هیچ قدرت قانونی، مشروعیت نمی دهد. اگرچه بحث و مجادله ای که بین استاد و دانشجو در راهروهای دانشکده ها اتفاق می افتد، به معنای آن نیست که به اقتدار استادی که در کلاس درس سخن می گوید، خدشه ای وارد شده است، اما در عین حال، این سؤال مطرح است که: «پس اقتدار دانشجویی که در بسیاری از مقولات، بیش از استادش معرفت دارد، در کجا نهفته است؟». آیا دانستیهای روزمره - که از لوازم زندگی امروز است -

۱- برای اطلاع بیشتر در این مقوله، به فصل چهارم همین رساله رجوع کنید.

۲- رجوع کنید به کتاب «مونتیو، دهکده ای در اوکیتان» اثر لوروا - لادوری چاپ پاریس، سال ۱۹۷۵

مانند راندن اتومبیل، فنّ نجّاری و تعمیر و سیم‌کشی و غیره را می‌توان یکی از پایه‌های مشروعیت قدرت، به‌شمار آورد؟ شیوه‌های تاریخی شناخت، بخصوص در حوزه سیاست، اقتدار را در حوزه این دانستیها و داناییها، مشخص می‌سازد^۱:

الف - میزان دامنه معارف و دانستیها در بین دو حدّ دانستن - ندانستن.

ب - معارف ناخودآگاه (در این حال، گاهی معرفت بدون آنکه آشکارا نشان از معرفت داشته باشد، خود را بروز می‌دهد).

پ - واقعیت و معرفتی که در یک گروه، توسط همه افراد، شناخته شده است (در واقع مجادلاتی که در یکی از مقولات معرفتی بین افراد در می‌گیرد، نشان از آن دارد که همه آنها در این مقوله، از آگاهی کافی برخوردارند، که تاکنون بر زبان نیاورده‌اند، اما در این بحث، به بیان آن، لب می‌گشایند).

شکل مردم‌شناسانه این معرفت اجتماعی، در طول تاریخ، نه فقط در جوامع واقعی، بلکه در اشکال نهضت‌های آشوبگر، ظاهر شده است. در قضیه شورش دهقانان آلمان در ۱۵۲۲ به رهبری توماس مونتسر^۲ - که بخصوص در آثار انگلس به آن به تفصیل اشاره شده است - بطور کامل یک نهضت دینی و مسیحایی به‌شمار نمی‌رود. همین واقعیت که دهقانان پس از نیل به پیروزی در این پیکار، به خانه‌های خود بازمی‌گردند، شبیه حالتی است که نظامیان پس از یک جنگ خونین، به استراحت می‌پردازند.

اما نمونه بارزتر نهضت و خیزش دهقانان ناحیه واند^۳ در ۱۷۹۴ است. در این جریان، آنها بظاهر، خود را مطیع سلطنت طلبان، اعلام کردند. برای همین است که مورخ انگلیسی بارینگتن مور^۴ بخوبی نشان داده است که این نهضت، یک حرکت کاملاً ارتجاعی بوده است.

در نواحی واند، آنژو^۵ و ماین^۶، کشیش دهکده، مظهر اقتدار است (البته اقتداری که به هیچ قدرتی، در معنای رابطه امر و مأمور، مشروعیت نمی‌بخشد). در این نواحی، زمانی که جامعه رسمی کلیسا، موقعیت و مقام کشیش را زیر سؤال می‌برد، و به عبارت دیگر، به محض آنکه مورد حمله متمرکز قدرت دولت (ژاکوبنها) JACOBIN قرار می‌گیرد، دهقانان

۱- نقل از کتاب «اقتدار و دانایی» اثر مورو دو بلن، چاپ کان ۱۹۸۷

2- Thomas. MUNZER

3- VENDÉENS

4- Barrington MOORE

5- ANJOU

6- MAYENNE

سربه شورش برمی دارند، علت این شورش، آن است که این کشیش، سمبل اقتدار در محیط روستاست: او کسی است که همه نوزادان را غسل تعمید می دهد، اوراق هویت مردم را نگه می دارد، در امور خیریه، تلاش می کند، و به مردم، سواد و دین داری می آموزد. لذا، به محض آن که او از میدان خارج شود، جامعه روستایی، فاقد آن اقتداری می شود که همواره بدان متکی است، نزدیک به زمان ما، اعتصابات افسار گسیخته و حرکات گروههای شورشی و طغیانگر، نشان دهنده این واقعیت است که جامعه در جستجوی اقتداری است غیر از آنچه در وضع موجود می بیند، یعنی اقتداری را که به قدرت حاکم مشروعیت می بخشد، نمی پذیرد، و به دنبال منبع دیگری از اقتدار است. در جوامع کنونی، منابع اقتدار، اگر به نظام جامعه مشروعیت بخشد، به خاطر آن است که به قدرتهای حاکم بر جامعه، مشروعیت بدهد. در این موارد، شناخت اجتماعی، به معنای شناخت آن روشهای تاریخی است که ساختار مسلط سیاسی، تظاهر به عدم اطلاع از آن دارد. این روشها، عبارتند از:

الف - سنتهای کارگری، بارهبران ویژه خود، که باید غالب آنها را در موزه تاریخ جستجو کرد.

ب - معرفت و دانایی در حوزه های پیشه وری (به معنای مورد نظر لوی اشتراوس) یعنی پیشه وری و دانستیهای ذهنی، احساسی و عاطفی، و ...

پ - زبان رمز گذاری CODE شده (نه فقط زبان ویژه گروههای پیشه ور، بلکه تمام وسایل ارتباط و گفت و شنود در جهت مقابله و مبارزه با نظام حاکم که از قدرت تفویض شده، سوء استفاده می کند).

ت - شعارها (که طنز گزنده آن، غالباً بازبان رایج، فاصله زیادی دارد).

ث - شکل بخشیدن به درخواستها (این مسأله، در مجادلات و بحثها و برخوردهای غیر رسمی، متجلی می شود).

و بالاخره برای گروههایی که بیشتر از بقیه، تحت فشار و محرومیت هستند، یعنی در طبقه مادون پرولتاریا؛ منبع اقتدار، از ساخت جامعه دورتر است، و از قدرت نیز فاصله دارد. شاهد این مدعا، وضع فقرا و محرومین زاغه نشین حاشیه های شهرهاست. اگرچه بظاهر جامعه این زاغه نشینان، ساختار آشفته ای دارد؛ اما نوعی نظام نیز دارد... ث. پتونه^۱ دریکی از آثار خود، به یکی از این جوامع که در حاشیه شهر رباط (مراکش) شکل گرفته است،

اشاره می‌کند، و نشان می‌دهد که مردم ساکن در این ناحیه (که غالباً از ناحیه اطلس وسطی به این جا کوچ کرده بودند) توانستند نظام قبیله‌ای ناحیه خود را دوباره بازسازی کنند. همین وضع، درباره زآغه‌نشینان اسپانیایی الاصل ساکن حاشیه پاریس، صدق می‌کند. آنها دوباره روابط خویشاوندی، همسایگی و پیوندهای قبیله‌ای را برقرار نمودند.^۱

مسئله مهم در این گروه‌های محروم و زآغه‌نشین، آن است که در زندگی روزمره آنها، نوعی «اقتدار» حاکم است، که ناشی از روشهای تاریخی شناخت، است؛ اقتداری که جامعه‌شناس و قوم‌شناس در ملاحظات جامعه‌شناسانه خود، چندان مورد توجه قرار نداده‌اند. این روشهای تاریخی، عبارتند از:

الف - آشکال حرکات اندامها و بدن (شیوه برخورد افراد، و صحبت کردن آنها).
 ب - وضع لباس و پوشش (دوری هرچه بیشتر از یکنواختی و متحدالشکل بودن).
 پ - آشکال لحظاتی که مکث می‌کنند (شیوه‌های جواب ندادن، خاموش شدن، صبورانه منتظر ماندن).

ت - آموزش فنون کمیاب و نادر (کارهای دستی آنها بیشتر حامل سبب‌هایی است، نه آنکه به قصد استفاده، ساخته شده باشند).

ث - تکه‌دوزی، که یکی از اختصاصات زندگی خدمتکاران است.
 اینها، حتی کارهای جاری، نظیر نظافت، جاروکاری و ظرف‌شویی را هم با نظمی منطقی انجام نمی‌دهند.

نمی‌توان گفت که برای ساختن مدل‌های نوین زندگی اجتماعی، الزاماً باید به دامان نمونه‌های آرام‌نشین (اوتوپیا^۲ یا یوتوپیا^۳) چنگ بزنیم، بلکه، مدل‌های نوین مورد نظر، در حال حاضر، با معانی خاص خود، ظاهر می‌شوند.

باتوجه تاریخی به دو مقوله اقتدار و قدرت، مقولات مشخص متعددی استنباط می‌شوند که در حوزه حیات سیاسی، که مبنای تأسیس جامعه‌شناسی شناخت قرار می‌گیرند، برخی از این مقولات شناخته شده‌اند؛ مثلاً مقوله «مشروعیت قدرت»، مقوله‌ای که در جاهای متعدد دیده می‌شود. مع هذا جامعه‌شناسی شناخت، چگونه می‌تواند شکل بگیرد، بدون

۱ - نقل از کتاب «آنها همه در خانه‌های مقوایی زندگی می‌کنند» اثر ت. پتونه، چاپ پاریس، سال

۱۹۷۸، و نیز کتاب «فقر سفید» اثر مورو دو بلن، چاپ پاریس ۱۹۸۸

مقوله سیاست، و بدون روش تاریخی شناخت، که خود به معنای مشروعیت بخشیدن به قدرت است؟ بدون توجه به مدل مشروعیت بخشیدن به نظام جامعه؟ بدون توجه به مدل تفکیک اقتدار از قدرت.

شاید برخی از این مقولات، در بسیاری از رشته‌های علوم انسانی، مشترکند. اما اگر بپذیریم که جامعه‌شناسی شناخت عبارت است از تئوری مربوط به تئوری‌سازیها، این نکته واضح خواهد شد که این جامعه‌شناسی، نمی‌تواند چهار چیز را نادیده بگیرد:

- ۱- مشروعیت بخشیدن به قدرت.
 - ۲- نمایندگی مردم، در اعمال قدرت.
 - ۳- تفکیک قدرت از جامعه مردم عادی، یا تفکیک اقتدار از جامعه،
 - ۴- تفکیک حمایت و آموزش حرف‌کمیاب.
- زیرا در این جا بحث بر سر روشهای تاریخی شناخت است، که بدون آنها، قدرت و اقتدار نمی‌تواند به عنوان مفاهیم متکی بر واقعیت، جدا از چهارچوب جامعه، به شمار آید^۱

۱- این متن، یکی از اولین آثاری بود که مؤسسه «دفترهای بین‌المللی جامعه‌شناسی» در سال ۱۹۷۷ انتشار داد.

فصل چهارم

جامعه مشروع، جامعه و اقتدار: خطابه سیاسی، و خطابه مذهبی

این فصل که در آن، سخن از «اقتدار و جامعه» در گفتارهای سیاسی و مذهبی است، ارتباط موضوعی مستقیم با فصل «تعاون» دارد.

اوکین نکته ای که باید مورد اشاره قرار گیرد، آن است که چگونه گفتارهای سیاسی امروزه در قالب گفتار مذهبی سنتی ریخته می شود، بخصوص وقتی سخنی از ابزارهای سیاسی است. مضمون جامعه، مثال خوبی برای این نکته است. می دانیم که کلیسا، همه گروهها و افرادی را که در جستجوی نیکوکاری و خدمت بوده اند، همواره در زیر چتر مذهب و اعتقاد، به خدا نگاه می داشته، یا لاقبل به شمار می آورده، و اعمال آنان را ناشی از اقتدار الهی می دانسته، اما از اوایل قرن نوزده که رابطه بین کلیسا و ساختارها و ابزار سیاسی، بریده شد؛ سیاست، جایگزین کلیسا، در امور خیریه و عام المنفعه شد، جامعه سیاسی، جای جامعه مذهبی را گرفت، و اقتدار دولت، بجای اقتدار خدا، نشست. این تحوّل، اگرچه در ابتدا با مخالفت کلیسا، روبرو شد، اما به تدریج که مقامات عالی کلیسا متوجه شدند، نتیجه ای ندارد، آن را تأیید کردند و یا لاقبل در مقابل این تحوّل و تغییر بنیادی، سکوت اختیار کردند، و رضا به قضا دادند، و در منازعات اجتماعی، در موضع انفعالی، قرار گرفتند.

بعد می‌خواهیم به این نکته اشاره کنیم که جوامع واقعی، روابط اجتماعی، منازعات گروهی، تغییر اساسی در نحوه حضور نمایندگان گروه‌های مختلف و شیوه نمود ارزشهای عمومی همه اینها دیگر از طرف کلیسا مورد توجه و ارزیابی قرار نگرفت و مقامات عالی کلیسا، بجز به صورت شفاهی در این مسائل دخالت نکردند و زمانی نیز که دخالت می‌کردند فقط به قصد به اصطلاح تعدیل در افراط‌کاریهای دولت و دعوت آنها به احسان و نیکوکاری در حق ملت بوده است.

و بالاخره نشان می‌دهیم که چگونه مقامات عالی کلیسا، در ابتدای ظهور نظام سرمایه‌داری بجای آن که از اقتدار خود در جهت کاهش بی‌عدالتیهای چشمگیر اقتصادی استفاده کند و در مقابل دولتها بایستد، فقط در اوایل، به دفاع از حقوق ارضی مردم پرداخت، بعد آن را نیز رها کرد، و فقط بطور سطحی، به افراط‌کاریهای سیاسی و اقتصادی اشاره می‌نمود؛ و در حالی که قریب به دو قرن است نظام اقتصادی سرمایه‌داری، حقوق بشر را به مسخره گرفته، کلیسا، تنها به دعوت به خیر و صلاح اکتفا می‌کند.

و امروزه، در حالی که اقتدار خدایی کلیسا از هر نوع قدرتی منفک شده، در مقابل طبقه مافوق در نظام کلیسا از قدرتی غیر دینی برخوردار است؛ و در عوض، از اقتدار مذهبی در جهت بازداشتن مسیحیان از بهبود واقعی حقوق بشر بهره می‌گیرد. هدف اصلی این کتاب، اصولاً بیان و تشریح معنای کلمه «جامعه» بود، اما در ضمن پژوهش، دیدیم که مسأله «اقتدار» سربرآورد، آن هم به معنای قدیمی کلمه، یعنی مخلوطی از اقتدار و قدرت. لذا، در این فصل، باز بطور غیر مستقیم، مسأله اقتدار، دوباره مطرح می‌شود.

در جهان بین‌بهای رایج و شیوه‌های اداره جامعه مدنی فرانسه، به هیچ وجه به تعریف تازه کلمه جامعه و کاربرد این واژه، اشاره‌ای نمی‌شود. معنای مورد نظر واژه جامعه، همان کلمه‌ای است که در قرن ۱۹ رایج بود و تا زمان حکومت ویشی (VICHY) ادامه یافته است، و در قرن بیستم می‌بینیم که کم‌کم معنای کلمه در سخن رانیهای سیاسی، اما این بار با معانی گسترده‌تر، ظاهر می‌شود، آن چنان گسترده، که از حوزه تعریف و تبیین دقیق، خارج می‌شود.

کلمه جامعه، در معنای اولیه آن، یعنی (COMMUNAUTÉ) غالباً در گفتار جامعه‌شناسان و علمای علم سیاست، ظاهر می‌شود، اما هر کدام، آنرا به مفهومی که در ذهن و در نظر داشتند، به کار می‌بردند. امروزه جامعه به معنای «منافع عامه» مورد نظر است.

معنای دیگر کلمه جامعه، در حوزه فلسفه و بخصوص «فلسفه سیاست» و یا به معنای

«حقوق طبیعی عامه» قرار می گیرد. این واژه، بار دیگر در معنای «اقتدار و جامعه» (که به ظاهر یک معنای کهنه و فرسوده کلمه است) ظاهر می شود، و این ظهور مجدد، به خاطر طرح «حقوق مردم» است. بدن ترتیب، در شریط کنونی، سخن از اقتدار به معنای «اقتداری مافوق ملی» است، مثلاً اقتدار «جامعه اروپایی» در بیانیته‌ها و احکام کلیسا، مفهوم «اقتدار» در زمینه سیاست، متکی بر «جامعه» به معنای «کمونوته» COMMUNAUTÉ است. و بالاخره، یک معنای سوومی نیز، از این کلمه اراده می شود، که جدا از معنای دقیق جامعه شناسانه آن است.^۱ و آن، عبارت است از: جمعیتی که بطور ثابت یا موقت از طریق یک پیوند اعتقادی، به هم جوش خورده اند، جمعیتی که پیوندهای روحی و اعتقادی مستحکم دارند، و از ایدآلهای مشترکی، دفاع می کنند، مثلاً یک جمعیت سیاسی، از این مقوله است. همین معنای تازه واژه کمونوته، امروزه تسری پیدا کرده، و به معنای جمعیت به «جمعیت‌های کارگری»، «جمعیت‌های مذهبی» و «جمعیت‌های شهرنشین» و نظایر آن نیز اطلاق می شود.

ما، در این جا، به معنای خاص حقوقی واژه کمونوته (جامعه) نمی پردازیم. در این معنا، در حقوق فرانسه به سازمان خاص یکی از رژیم‌های ازدواجی MATRIMONIAUX اطلاق می شود. معانی چندگانه این کلمه و کهنه شدن آن در زبان (بجز مدت کوتاهی که در ۱۹۶۸ دوباره احیا شده) چنین به ذهن آدم القا می کند که امروزه دیگر معنا و مصادیق گذشته را از دست داده است. این کلمه که زمانی همسنگ سلطان، پدر، امپراطور بود؛ و مسیحیت برای آن، اعتبار ویژه ای قایل بود، ظاهراً امروزه دیگر یک مترادف خنثی برای جامعه، بیشتر نیست. امروزه کلمه کمونوته، استعمال رایجتری از جامعه (SOCIAL) پیدا کرده، و با دانش و حرفه نیز پیوند یافته است. امروزه کمونوته، بی تفاوت، به گروه‌های حرفه ای بزرگ یا کوچک، ملی و بین المللی، اطلاق می شود.

در واقع، سرنوشت این واژه و رواج وسیع آن در جامعه شناسی معاصر، نشان دهنده این واقعیت است که این کلمه، معنی و مرز دقیقی ندارد. چگونه است که در یکی، این قدر معنای وسیعی دارد، و در جای دیگر به مقوله محدودی، اطلاق می شود؟ چرا کلیسای کاتولیک، با وجود اشارات نمایندگان رسمی اش به مسائل و تحولات اجتماعی جاری، این واژه را در معنی و محتوای مندرس و کهنه آن، به کار می برد؟ و بالاخره چگونه است که به شیوه

۱- برای درک معنای جامعه شناسانه کلمه، رجوع کنید به کتاب «سنت جامعه شناسی» اثر

پاترنالیستی، اما بدون افاده معنای استخفاف، این کلمه در هر دو معنای یادشده در فوق، دارای محتوای محافظه‌کارانه می‌باشد، و تلاش بر آن است که آن را از حوزه زبان جامعه‌شناسی معاصر و مدرن، طرد کنند؟

البته اگر هم این واژه ناپدید شود، واقعیت آن، محو نخواهد شد. در طول قرون و به دست انسانها تغییر یافته، بدون آن که بتوانند آن را از ریشه اصلی اش جدا کنند، آن جامعه آرمانی که این واژه و حقیقت آن را تعقیب می‌نمودند، در عالم واقع، به صورت اقتدار در جامعه غربی، و در قالب نظام سیاسی، جلوه گر شده است.

اقتدار. مصالح عامه. نفع عموم

در جامعه سیاسی فرانسه، این سه ارزش، بطور سنتی وجود دارند، و همواره، جامعه فرانسه، سعی نموده است بنای موجودیت خود را بر این سه ارزش، استوار نماید. اگرچه امروزه در عالم واقع، تکیه اصلی بر ارزش سوم، یعنی «نفع عموم» است، و اگرچه در مباحث جامعه‌شناسی، واژه کشور و ملت، جای کمونوت‌ها را گرفته است، معهذاً، هر زمان که نظام و ابزار «اجتماعی سیاسی» مطرح می‌شود، بطور تلویحی، دو ارزش اول نیز (یعنی اقتدار و مصالح عامه) مورد بحث و مذاقه قرار می‌گیرد.

وقتی درباره ترکیب و تلفیق هر سه ارزش، سخن به میان می‌آید، این گرایش پیدا می‌شود که به مسأله اقتدار در تاریخ معاصر فرانسه، به منزله یک ایدئولوژی الزامی، نگریسته می‌شود، یک ایدئولوژی، که توجیه کننده یک «پراکسیس» (عمل‌رهای بخش) باشد، در شرایط کنونی، واقعیت تلفیق این ارزشهای سه گانه، کمتر به چشم می‌خورد. در چهارچوب علم سیاست و ابزار سیاست، در جامعه امروزی فرانسه، رابطه ای بین اقتدار و مصالح عامه، دیده نمی‌شود؛ اما معنای تلویحی آن، که به صورت ضمنی در نظام سیاسی، در متون مقدس باقی مانده است. مثلاً در بیانیه پاپ پل ششم که در ماه مه ۱۹۷۰ صادر شده، چنین آمده است:^۱ «برطبق معنا و محتوای اولیه کلمه، قدرت سیاسی باید بتواند خود را از زیر سلطه منافع خصوصی و شخصی رها ساخته و مسؤولیت خود را در قبال منافع و مصالح عموم

۱- نقل از نامه پاپ به کاردینال روا (ROY) به مناسبت هشتادمین سال صدور بیانیه مشهور به «اقتصاد نو» از طرف پاپ لئون سیزدهم در ۱۸۹۱. این بیانیه که در دفاع از حقوق کشاورزان و زحمتکشانشان است، نظرات اجتماعی مذهب کاتولیک را بیان می‌کند.

انسانها، حتی فراتر از محدوده ملی یک کشور، باز شناسد. تعالیم کلیسا، تکیه بر جامعه ای دارد که توسط یک قدرت سیاسی مسؤول اداره شود، و دکتترین دولت هم باید بر مبنای این سیاست باشد، در غیر آن صورت، رابطه اقتدار و منافع عامه، معنای خود را از دست می دهد. اما امروزه، دیگر، از چنین دکتترینی، سخن به میان نمی آید، و چیزی که باید برای همه توضیح داده شود، به مقوله ناگفتنیها و مضامین محرمانه، تبدیل می شود، و فقط در دورانهای سخت انقلابات و جنگهاست که درباره دکتترین «سیاست مسؤولانه دولتها» دوباره مطرح می شود. در این شرایط است که رابطه اقتدار و منافع عامه، دوباره به صورت نظریه ای مهم، خودنمایی می کند، و مکرراً سیاستمداران و دولتمردان، آن را بر زبان می آورند. بعد از وقوع شورشهای سراسری ماه مه ۱۹۶۸ فرانسه بود که دوباره این واژه ها، همراه با نوعی تردید، از زبان سیاستمداران وقت فرانسه، یعنی ژنرال دوگل و ژرژمپیدو، شنیده شد. شاید مثال بارز، مصاحبه رادیویی ژرژمپیدو درباره خانواده بود.

در سال ۱۹۴۴، زمانی که سیاست دولت فرانسه - سیاست مارشال پتن - روبه آشفتگی و تلاشی می رود، باز سخن از ارزشهایی به میان آمد که جامعه بر مبنای آن، بتواند به سیر متعارف خود ادامه دهد. وی، اظهار داشت: «هر انسانی، در ارزشها و فضیلتهایی که مافوق قدرت او هستند، بنحوی مشارکت دارد.»

اما از آن جا که انسان، کامل نیست، و صاحب قدرت محدودی است، تنها به بخشی از محتوای این ارزشها و فضیلتها، دست یابی پیدا می کند، فقط در محدوده ظرفیت و جوهر وجودی خود، و به خاطر همین مشارکت است که در چهارچوب یک جامعه وسیع، احساس تعهد و مسؤولیت می کند. این انسان، در مجموعه ای مشارکت می کند که دستور کار را از وجودی می گیرد که کامل است و بی نقص، یعنی خداوند^۱.

گوستاو تیون^۲ که در آن زمان، بیش از مورا^۳ چهره پیامبرانه به خود می گیرد، تا حدی این فقدان اصول و نتایج آن را ترسیم می کند: «وقتی انسان، خداوند را از قلمرو وجود و حیات خویش، تبعید می کند، آن گاه همه وجودش، هرپاره ای از وجود متلاشی شده اش، در تب «خداشدن» می سوزد، و همزمان، جنگی در وجود او به وقوع می پیوندد. در آن حال، انسان

۱ - نقل از مقاله ای با عنوان «مالکیت و جامعه» مندرج در شماره سوم مجله «اقتصاد و انسان گرایی»

سال ۱۹۴۴، صفحه ۳۲

کجا خواهد توانست در میان آن چیزهایی که هر کدام می‌خواهد مرکز دیگران شود، جایگاه مشترکی پیدا کند، چیزی شبیه مقبره همه چیزهای دیگر^۱.

نزدیک به یک قرن پیش از آن، نظام سیاسی وابسته به تقدس دینی، به شکلی عینیتر، بر همین اصل، صحه گذاشته است: «... هیچ گروهی از ابنای بشر- اگر ساختمان و نظام اجتماعی از حداقل هفت عامل برخوردار نبوده باشد- نتوانسته طعم سعادت را بچشد» من با معیار قراردادن استمرار یا تنوع این عوامل، آنها را به سه گروه تقسیم می‌کنم: اول، دو پایه تغییرناپذیر، که عبارتند از احترام به ده فرمان آیین یهود، و اقتدار پدری؛ دوم، دو عامل تغییر پذیر و همواره وابسته به یکدیگر، یعنی دین و حاکمیت؛ و سوم، سه عامل مادی (سه نوع مصالح ساختمانی) مربوط به مالکیت زمین، که به سه شکل، ممکن است وجود داشته باشد: مالکیت فردی، مالکیت جمعی و پاتروناژ PATRONAGE (حمایتی). این سه گروه عوامل، هم ضروری و الزامی، و هم کافی می‌باشند، به خاطر همین است که من آنها را روی هم رفته «شروط اساسی» می‌نامم^۲.

این نوشته لویلی Le PLAY را (که در آن، اقتدار و سعادت جامعه، لازم و ملزوم یکدیگر، شناخته شده است) می‌توان بایک متن دیگر تکمیل نمود، متنی که مسأله را از دیدگاه سیاسی بررسی می‌نماید. در کتاب «دولت و اقتدار، ایدئولوژی حمایتی»^۳ آمده است: «حاکمیت حتی در مجموعه کوچکی از چند خانواده، همواره شامل سه عامل است که با توجه به معنای دقیق کلمه، می‌توان آنها را بدین صورت نام برد: دموکراسی، آریستوکراسی (حاکمیت اشراف) و مونارشی (حاکمیت سلطنتی) این سه نظام، اگر به معنای واقعی آنها دقت کنیم، همواره سه عامل ضروری برای تحقق هر جامعه است. این سه نظام، در همه جا، عوامل متشکل خود مختاری شهرستانی، خود مختاری استانی و قدرت مرکزی ملی، می‌باشند.

بدین ترتیب، می‌بینیم که این نوشته‌ها - که مربوط به سه زمان متفاوت از تاریخ جامعه فرانسه است - به مسأله «مصالح عامه» منحصرأ در رابطه با اقتدار، می‌پردازد. ما، وقتی به اصطلاحات و واژه‌هایی که لویلی به کار برده نظر می‌کنیم، می‌بینیم نظریات وی، چندان با واقعیت امروزه بیگانه نیست. مگر نه آن است که در ماهیت بنیادی «دولت» امروزه نیز، مثل

۱- نقل از کتاب تیون، تحت عنوان «تشخیصها» چاپ ۱۹۴۲، صفحات ۷۵ و ۷۶

۲- نقل از کتاب «پایه آرامش اجتماعی: خانواده» اثر لویلی Le PLAY، چاپ پاریس ۱۹۴۱، صفحات ۲۶ و ۲۹

۳- اثر مورودوبلن (MOREAU DE BELLAING) چاپ پاریس ۱۹۷۷

گذشته، هرسه ساختار دمکراسی، اشرافیت و سلطنت در کنار یکدیگر به چشم می خورد؟ البته این دکرترین، آشکارا به حاکمیت ده فرمان و اقتدار پدری آیین یهود، اشاره نمی کند. لیکن ما را به نقطه آغاز، برمی گرداند، و به یک اعتقاد قدیمی، حوالت می دهد، یعنی اعتقاد به خدای واحد و پدر از دست رفته.

بنابراین، مصالح عامه، درست همان چیزی است که منشأ اقتدار، آن را «مصالح عامه» اعلام می کند، هرچند امروزه، این تعریف، صورتکی برچهره زده است. عوامل تشکیل دهنده این مصالح، در نظر لوبلی، هفت تا بود که یکایک را نام برده، و در نظر تیبون و سایر صاحب نظران، پایه همانا «اصل نظم» است، که نیازی به توضیح بیشتر ندارد.

نفع عموم

اما، همان گونه که پیشتر ملاحظه کردیم، تنها رابطه «اقتدار و مصالح عامه» نیست که در سطح عقاید ظهور نمی کند، بلکه مفهوم و مدلول «نفع عمومی» نیز همواره مطرح بوده است. می توان چنین پنداشت - و ما نیز چنین می پنداریم - که مفهوم نفع عموم بر مصالح عامه، محیط شده، و آنرا تحت الشعاع قرار داده است، و بدین صورت، می بینیم که تغییراتی در کاربرد کلمه واقع شده، و معنای مدرنی پیدا کرده است.

اما اگر رابطه «اقتدار و مصالح عامه» بطور ضمنی در بطن دکترین دولت باقی بماند، چنین به نظر نمی رسد که دو واژه «نفع عموم» که در آن رابطه الهی - سیاسی قابل تردید نیست - و «مصالح عامه» مترادف باشند.

درواقع، امروزه، واژه «مصالح عامه» را وقتی مسؤولین سیاسی و دولتی برزبان می آورند، منظور آنها اشاره به هرآن چیزی است که در جهت سیاست و برنامه و تاکتیک دولت و حکومتی است که برمسند قدرت نشسته.

در ظاهر، شباهت بین دو واژه «مصالح عامه» و «نفع عموم» به سبب آن است که در زبان روز مره واژه اول، نادر است. اما آیا برآستی هر دو اصطلاح بیان کننده یک واقعیت نیستند؟ در واقع، اگرچه اصطلاح «نفع عموم» و «مصالح عامه» هر دو در تداول متعارف مشتبه می شوند، اما به هر حال، هر دو آنها، برای خاتمه دادن به بحث و جدلهای اجتماعی، واژه های کلیدی، محسوب می شوند.

بیاید از کارمندان دولت بپرسیم معنای واژه نفع عموم، چیست؟ در عمل، می بینیم که

آنها نه فقط قادر نیستند یک معنای دقیقی از آن به دست دهند، بلکه طرح اجمالی مفهوم را هم نمی‌توانند ترسیم کنند. شاید آنها ضروری نمی‌دانند که مرزهای مشخصی برای این مفهوم، معین کنند. اگرچه واژه «نفع عموم» نمی‌تواند جانشین «مصالح عامه» باشد، اما به همان اندازه، واحد ابعاد ضمنی همان مفهوم است. در حالی که در رابطه بین اقتدار و مصالح عامه، ارزشهای تشکیل دهنده این رابطه، و نیز خود رابطه، بجز در معنای اعتقادی کلمه، شبیه همان ارزشهایی هستند که در رابطه بین اقتدار و نفع عموم، دیده می‌شوند: هرچند در مورد دوم، نفس رابطه، در پرده‌ای از ابهام باقی می‌ماند، و همین ابهام است که مشکل‌آفرین می‌شود، برآستی در این مورد، رابطه، چه معنا و مفهومی دارد؟

کاربرد «نفع عموم» به عنوان یک واژه، امری جدید است. این اصطلاح، بعد از جنگ دوم جهانی ظاهر شد؛ یعنی زمانی که مشکلات مالی و اقتصادی جامعه فرانسه، کم و بیش، حل شده و کشور به سوی ثبات سیاسی و رشد اقتصادی، گام برمی‌دارد. اما اگرچه استعمال این واژه، امری جدید است، خود واژه، جدید نیست. این واژه، در دایرة المعارف دیدرو، آثار روسو و بونالد^۱ به کار رفته است. در آن عصر، یعنی اندکی قبل از انقلاب کبیر فرانسه، تا مدتی بعد از انقلاب، معنای واژه، تفاوت چندانی با مصالح عامه، ندارد، همان گونه که لویلی Le PLAY تذکر داده است. اما امروزه، این دو واژه، معنای واحد ندارند.

خیر عموم

در طول قرن ۱۹ یک واژه سوومی رواج یافت. این واژه، که در حوزه حقوق طبیعی از طرف روسو و اصحاب دایرة المعارف با معنایی نزدیک به «نفع عموم» به کار رفت، در عین آن، این هدف ضمنی را تعقیب می‌کرد که اصطلاح نفع عموم، بیشتر به مقولات ذهنی و مفاهیم ایدآلهای دمکراسی پارلمانی، اطلاق شود.

اما این پوشش دمکراسی که بر روی واژه کشیده شد، بین دو واژه «مصالح عامه» و «نفع عموم» هم جدایی بیشتری انداخت؛ زیرا بر طبق نظر لویلی، اگر مصالح عامه را، همان واژه‌ای بدانیم که در گذشته مفهوم و معنای اعتقادی داشته، و بتدریج، صبغه سیاسی گرفته، در مقابل واژه خیر عموم، رابطه مستقیم با جنبه‌های نظری و عملی نظام دمکراسی دارد؛ و لذا معنای مطلقاً اخلاقی و تقریباً ذهنی و تخیلی داشته، و رابطه‌ای با پراکسیس PRAXIS ندارد. از

همین جاست که نفع عموم، در اخلاق مدنی و در حقوق عمومی، در واقع، چهره تحقق یافته خیر عموم است، البته هر دو واژه، در طول قرن ۱۹ بجز در حوزه حقوق عمومی، بتدریج به فراموشی سپرده شدند. در عوض، مفهوم مصالح عامه، از خیر عموم، بسیار فاصله می گیرد. مصالح عامه، معنای مستقل و روشنی پیدا می کند، ولی خیر عموم، به معنای نفع عموم، نزدیک می شود.

نظری به دوران بعد از انقلاب فرانسه، نشان خواهد داد که دو مفهوم خیر عموم و نفع عموم، اصطلاحات ویژه طبقه بورژوازی در حال رشد نیست، بلکه بیشتر از زبان کارگرانی شنیده می شود که در کارگاهها و کارخانه ها کار می کنند؛ اما هنوز به صورت طبقه پرولتاریای واقعی، در نیامده است. در واقع، خمیرمایه اعتقاد تازه به مبانی دموکراسی را، در همین دو مفهوم باید جستجو کرد. به عبارت دیگر، پایه های دموکراسی، جز با این مصالح (خیر عموم و نفع عموم) قوام و استحکام نمی پذیرد. وقتی این ایدآلها برای طبقه بورژوازی به صورتی خطرناک در می آید، و این طبقه جدید اجتماعی در ۱۸۳۰ قدرت سیاسی را قبضه می کند، مفهوم قدیمی «مصالح عامه» دوباره وارد اذهان می شود و موجب آرامش افکار می گردد. در واقع، لوبلی بود که موجب ایجاد این جانشینی در واژه ها شد، اما این واژه «مصالح عامه» که دارای یک مفهوم قدیمی مسیحی بود و توسط توئماس قدیس مطرح شده بود (و در نظام اجتماعی فرانسه پیش از انقلاب در مواد زیادی استعمال می شد)، امروزه دیگر در جامعه سرمایه داری، رقابتی به عنوان یک ارزش، معنی و مفهوم ندارد.

در عوض واژه «نفع عموم» رواج یافته که ظاهراً - اگر نگریم یک واژه بی محتواست -، واژه ای است که معنای گذشته خود را (معنایی که در نظام سیاسی - اجتماعی گذشته داشته) به همراه ندارد. بدین صورت است که گرایشهای دموکراتیک نوین، در محدوده ایدآلها و اصول، باشکست روبرو می شوند. در حقیقت، معنای واقعی واژه های خیر عموم و منافع عموم را، دیگر باید در گذشته بسیار دور و در موعظه های مسیح در جلیله، جستجو کرد. واژه منافع عموم، نتوانست بجای واژه کهنه و فرسوده خیر عموم بنشیند، بلکه هر دو واژه، که زمانی بُرد معنایی یکسانی داشتند، بتدریج از زبان روزمره، دور شدند. مفهوم منافع عموم که در گذشته مترادف خیر عموم بود، نتوانست بجای آن بنشیند.

بنابراین، تغییر در معنای واژه «منافع عموم» و فاصله ای که از مفهوم واژه «خیر عموم»، گرفت، از یک طرف، و سعی در آن که، در زبان سیاسی - اداری بجای آن بنشیند، از

طرف دیگر، موجب شد که معنای آن، در چهارچوب ارزشهای مذهبی، معادل مصالح جامعه، باقی بماند.

بدین ترتیب، می‌توان دریافت که ابهام موجود در رابطه بین مصالح عامه و نفع عموم، در کجا قرار دارد؟ این ابهام، از زمانی به وجود آمد که واژه سوم این مجموعه ارزشهای سه‌گانه، یعنی «خیر عموم» از دور خارج شد، و نفع عموم به عنوان یک ارزش برابر، بجای آن نشست، و ما، در آخرین بخش همین فصل، دوباره به این مسأله (یعنی طرد واژه سوم) می‌پردازیم. ولی در این جا باید به طرح این سؤال پرداخت که چرا واژه «خیر عموم» در شکل تازه آن، مورد مراجعه قرار گرفته است. زیرا اگر فرض کنیم ابهام رابطه بین خیر عموم و نفع عموم، بدین سبب پیش آمده که این دو واژه از همدیگر فاصله گرفتند، باید این نکته را هم دریافت که چرا این ابهام، ضرورت دارد.

هم در اندیشه‌های لویلی، و هم در اندیشه‌های پیامبران نظام‌نویین (حکومت و پشی) وجود خیر عموم در درون چهارچوب اقتدار، قابل تصور نیست، و این نکته، از لابلای همه ستونی که ما، در این جا نام بردیم، استنباط می‌شود. بنابراین، اقتدار وابسته به خیر عموم، همانا اقتدار موجود در سازمان سیاسی است. پادشاه به وسیله رعایا، بر تخت می‌نشیند، سپس او قدرت خود را بر رعایا اعمال می‌کند، و این قدرت برای او، همان اقتدار است که به نام خدا، کسب کرده و ضامن خیر عموم است. جمعیت رعایا، نشانه «اقتدار سلطنت» است، و قدرت سلطنت، ناشی از این اقتدار بر همان جمعیت اعمال می‌شود. جامعه رعایا (کمونوتی)، هم ارزش است، و هم محل اعمال قدرت، و خیر عموم نیز، خود، ارزشی است که وجود جمعیت را توجیه می‌کند. اقتدار به منزله ارزشی که ضامن خیر عموم است، خویشتن را توجیه می‌کند، و همچنین قدرت به مثابه نشانه‌ای، و به مثابه نظامی سمبولیک، اعمال قدرت را مشروعیت می‌بخشد. بدین ترتیب، کمونوتی (جامعه)، هم از نظر ارزشی، و هم در مقابل عمل، محل اعمال قدرتی است که اقتدار به مثابه ارزش و سمبول این قدرت، به شمار می‌آید.

بنابراین، آنچه که امروزه به واژه منافع عموم، معنا می‌بخشد؛ یک معنای ضمنی می‌باشد، که عبارت است از مفهوم و اندیشه اقتدار. در واقع، از دیدگاه کارمندان دولت، سیاستمداران و شهروندان موجود در یک جامعه، منافع عموم تحقق نمی‌یابد، مگر از طریق اعمال اقتدار. در جامعه کنونی فرانسه، مانند جامعه پیش از انقلاب، اعمال اقتدار، همانا اعمال قدرت است، و اعمال اقتدار، چیزی نیست، جز مشروعیت بخشیدن به اعمال قدرت.

اما آنچه بر سر منافع عموم و خیر عموم آمده، همان چیزی می باشد که بر سر «اقتدار عموم» آمده است. واژه «اقتدار عموم» که در قرن ۱۸ مترادف اقتدار سیاسی بود، هم در آثار روسو، و هم در حقوق مدنی، بعد از انقلاب و قبل از دوران دموکراسی پارلمانی نشانه و سمبل «قدرت عموم» بود. شاید مدعی موقعیت اولین قانون اساسی [فرانسه] است که در ۱۷۹۱ شکل گرفت، اما در آنجا هم، هنوز قدرت عموم بود، که انحصارگرایی طبقه بورژوازی رو به رشد را، تهدید می کرد، منظور از قدرت عموم، همانا قدرت فدراتیو است، که شکل مشروع آن «اقتدار عموم» بود.

لذا، در نوشته های لویلی، به هیچ وجه جای پایی از واژه اقتدار عموم، به چشم نمی خورد، مگر در معنای «اقتدار سیاسی»، و از این رهگذر، این واژه که از هر نوع معنای اخلاقی و مدنی (نسبت به خیر عموم) خالی بود، فقط به شکلی از اقتدار سیاسی در قلمرو بوروکراسی درآمد، و بر همین قیاس، منافع عموم که می باید از طریق اعمال این اقتدار تأمین شود، جز یک معنای قانونی و حقوقی، ندارد. در مفهوم حقوق عمومی (در مقابل حقوق فردی). منافع عام یک تعریف مطلقاً حقوقی و قانونی دارد، و تنها «اقتدار سیاسی» است که در حوزه منافع عام، و نه در ساختار سیاسی، به آن معنی می دهد.

روابطه بین اقتدار و منافع عموم

آنچه که امروزه تقریباً آشکار است، رابطه بین اقتدار، و منافع عموم، است، در واقع، این رابطه، غالباً رابطه ضمنی و مضمّن است، و دقیقاً در همین جاست که ابهام این رابطه، شکل می گیرد، و همین ابهام و معنای دوپهلوی کلمه است که در رابطه بین خیر عموم و منافع عموم، ضرورت دارد. زیرا اگر منافع عموم را به مصالح عامه، مربوط سازیم؛ عملاً آن را به اقتدار مربوط ساخته ایم، و همین مقوله است که لویلی بروشنی مطرح ساخته، و از این طریق، سخن از نظام سیاسی - دینی، رابطه بین «اقتدار جامعه - مصالح عامه» را در نظام اجتماعی پیش از انقلاب فرانسه، یادآوری می شود.

بنابراین، می توان گفت که طبقه بورژوازی، با کشتن پادشاه، خداوند را نفی کرد، یعنی درست نقطه مرکز و مرجع این نظام. اما اگر قدرت سیاسی طبقه بورژوازی که موجد قدرت طبقه اشراف شد، بخواهد خود را حفظ کند، و یا به عبارت دیگر، قدرت دموکراسی تازه تولید یافته را، پس بزند، و ضمناً از اعاده قدرت سلطنتی، اجتناب کند؛ لازم است فقط «ساختار»

اجتماعی نظام پیش از انقلاب را حفظ کند. لذا در رابطه بین (مصالح عامه - منافع عموم) و در رابطه (اقتدار - منافع عموم) یک ابهام ضروری می‌نماید، ابهامی که ناشی از یکی از واژه‌های دوطرف رابطه، می‌شود، زیرا معنای ضمنی واژه مصالح عامه، و در مرتبه پایتتری، معنای ضمنی واژه اقتدار، ما را به رابطه اساسیتری ارجاع می‌دهد، که همانا رابطه (اقتدار - جامعه - مصالح عامه) در نظام پیشین است. لذا این سیستم که در نظام پیش از انقلاب آشکارا موجود بود، و لویلی نیز آن را بروشنی تشریح کرده است، در عصر ما عملاً به صورت یک سیستم نامشخص درآمده است. بنابراین، این سیستم امروزه به صورت پشتیبانی برای منافع عموم، پشتیبانی ضمنی برای سیاست، و پشتیبانی آشکار برای نظام عقیدتی - دینی (که همه چیز را به خداوند ارجاع می‌دهد) درآمده است.

بدین ترتیب، زنجیره ارزشهای سه‌گانه (اقتدار - مصالح عامه - منافع عموم) معنای واقعی خود را، زمانی بطور تمام و کمال باز می‌یابد، که به صورت ترکیب سه رابطه درآید، که در آنها معانی اصطلاحات و واژه‌های مدرن، متضمن همان معانی سنتی باشد، جز آن که از دیدگاه سیاسی، از ریشه و مرجع خود که «خدا» است، فاصله گرفته‌اند.

جامعه (کمونوته)، کمونوته‌ها، جامعه (Société)

در مقام ارزش و در عمل، جامعه در معنای کمونوته، به واحد اجتماعی گفته می‌شود که در آن ارزشهای سه‌گانه (اقتدار - مصالح عامه - منافع عموم) مستقر شده باشد. اما چه کسی می‌تواند ادعا کند، که وقتی سخن از منافع عموم به میان می‌آید، یک کارگزار دولتی، این واژه را به واژه «کمونوته» ارتباط دهد؟ بیان کلمه به این صورت، یعنی یک جامعه ذهنی، که در آن، منافع عموم قرار دارد، بسیار نادر است.

کارگزارو کارمند دولت، بیشتر مایل است منافع عموم را در چهارچوب جامعه‌ای گسترده‌تر به معنای société جستجو کند. زیرا آنچه که امروز آشکار و واضح است، این است که جامعه به چیزی اطلاق می‌شود که شکل محدود یک ساختار پیچیده‌تر است، و آن شکل محدود به نسبت شیوه تولید، هیأت ویژه خود را خواهد داشت.

اما بدون شک، برای محدود ساختن معنای کلمه جامعه، کارمند دولت یا یک عامل در اجتماع، نه آشکارا و نه به صورت ضمنی، به دنبال این مفاهیم نمی‌رود. او منافع عموم را در جامعه (به معنای آشکار آن) و در کمونوته (به معنای قدیمی و ضمنی آن) جستجو می‌کند.

بنابراین، واژه کمونوت، که بطور سنتی، نشان از یک ساخت دینی دارد (و وقتی به صورت مفرد از آن یاد می شود، اشاره به یک ارزش است، وقتی به مقام عمل می رسد آن را به صورت جمع، به کار می برند). لذا، یک عامل (یک کارگزار) منافع عموم را با «کمونوتها» به معنای جمع آن، ارتباط می دهد: جامعه سیاسی، جامعه دینی، جامعه شهری، جامعه اروپایی و اخیراً هم در معنای وسیعتر (یعنی مجموعه ای از جوامع مثلاً کل امپراطوری فرانسه).

بنابراین آنچه که در اطراف این ارزش سه گانه شکل می گیرد، یک نظام جدیدی است که در آن، جامعه، بدون «منافع عموم» قابل تصور نیست، و جوامع (به معنای مجموعه کمونوتها) نیز بدون یک اقتدار ضمنی که تضمین کننده منافع عموم باشد، سخنی بی معنی خواهد بود. جامعه و جوامع (کمونوتها) که در آن، منافع عموم به وسیله یک منبع اقتدار تضمین شود، و این همان جامعه ایدئال است که در آن «مصلح عامه» یک اصل بنیادی است.

چنین پیشنهادی که به شکل یک نظام، یک ساختار ارائه می شود، البته باسانی قابل توصیف نیست؛ زیرا واژه های اقتدار، جامعه (کمونوتها) و مصلح عامه، کلمات نادری هستند، مع هذا می توان سعی کرد که از مفاهیم ناروشتر آغاز کنیم، و روابط درونی این ساختار جدید را با ارزشهای سه گانه پیش گفته، روشن سازیم.

مبنای متالیزیکی رابطه جامعه - جوامع (در معنای کمونوتها)

اولین متنی که در این باره انتشار یافته، مربوط به سال ۱۹۴۴ است، که در آن رابطه جامعه - جوامع را به صورت ذهنی و نظری، مطرح می سازد. در مقاله «اقتصاد و انسان گرایی» اثر گوستاو تیون^۱ آمده است:

«آن وجود دریافت نشده واحد و منحصر است، و موجودات به نسبت قدرت درک و گیرندگی خود، در این وجود، مشارکت می کنند. برای کسی که بخواهد به کنه و عمق واقعیات راه پیدا کند، از همین طریق است که تفکیک عمقی موجودات، صورت می پذیرد، و روابط آنها نیز از همین طریق خواهد بود:

بنابراین، اصل زیر، همیشه حاکم است: «جامعه (کمونوتها) از طریق اتصال به خدا، که وجود نیافته است، واقعیت پیدا می کند؛ و تفکیک این کمونوتها، به کمونوتها های متعدد،

مربوط به درجه و میزان دسترسی انسانها، به این وجود است» و این، بستگی به ظرفیت آنها دارد. بنابراین، در این جا سخن از نوعی «قدرت بودن» است که درجه و میزان آن به نسبت افراد فرق می‌کند. این اصل اگرچه کهنه و قدیمی است، هنوز هم یک اصل مهم در رهبری سیاسی به شمار می‌آید؛ اما در این روزگار، این «وجود نایافته» جای خود را به «طبیعت» داده است. شما به سخنان هر یک از استادان دانشگاه کلژدوفرانس گوش بدهید، به همین نکته اشاره می‌کند: در امر آموزش و یادگیری، استعدادها مختلفند، و طبیعت؛ ظرفیت افراد را به یک اندازه، نساخته است؛ و برای این که شنونده را مجاب کند، یادآور می‌شود که متافیزیک الهی امروزه، در ساختار خود، به یک متافیزیک طبیعی، تبدیل شده است.

چنینند جامعه (کمونوته) وجود مطلق و جوامع (کمونوته‌های) موجود. ج. تیبون G. THIBON در سال ۱۹۴۲ بصراحت نوشت: «اندکی درباره تأثیر دراز مدت نظام سلطنتی، نظام اشرافیت و نظام فرقه‌های مختلف دینی، بر مردم، بیندیشیم. طبقات بالای اجتماعی، دستشان، در دادن، باز است؛ و طبقات پایین اجتماع، در گرفتن؛ و نحوه رابطه مبادله، چنان عمیق است که شکاف بین محافل اجتماعی را مشکلتر می‌توان پُر کرد؛ و سپس باهمان صراحت، می‌افزاید: «نظام دمکراسی، همه این شرایط را برهم زده است».

در نوشته دیگری، تیبون، با اشاره به اندیشه‌های توماس قدیس، می‌نویسد: «اگر همه انسانها، به حیث انسان بودن باهم برابر باشند، باز هم به درجات متفاوتی، نمایانگر جنس انسان هستند. کافی است افراد، ملت‌ها و نژادهای بشر را در سر امر جهان باهم مقایسه کنیم، تا پی به هزاران مورد نابرابری کاملاً طبیعی و خلقتی، ببریم». در این متن تیبون، سخن از طبیعت انسانهاست؛ اما طبیعت بدون وجود مطلق، چگونه می‌تواند قائم بالذات باشد. بدین ترتیب، می‌توان به مبنای متافیزیکی کل جامعه انسانی، با جوامع گونه‌گون، پی برد.

در شکل تغییر یافته نوین، این مبنای متافیزیکی طبیعت است که جانشین خدا شده و وظایف او را بر عهده گرفته است، تفاوت ظرفیتها و لیاقتهای انسانها که ناشی از نابرابریهای طبیعی است، دیگر تعیین کننده جوامع (کمونوته‌های) انسانی نیستند، بلکه سازنده طبقات گروههای اجتماعی، نژادی و جنسی می‌شوند.

این چنین بنیان متافیزیکی، در رابطه «جامعه - جوامع»^۱ قابل تصور نیست؛ مگر آن که اقتدار، و به عبارت دقیقتر اقتدار سیاسی، امکان تحقق این رابطه را فراهم سازد. دو صفت

بارز، یعنی ظرفیت و لیاقت، تا حد بسیار زیادی، از ویژگیهای شرکت کنندگان در این حوزه وجودیند، همچنان که از ویژگیهای کسانی است که از بدو تولد، دارای استعدادهای طبیعیند و اقتدار در وجود این افراد متبلور می شود، اعم از این که متعلق به یک جامعه، یک طبقه و یا یک فرقه و جمعیت، باشد. در حوزه ایدئولوژیکی، قدرت همواره به صورت متوجه ای از اقتدار است، که خود ناشی از «ظرفیتهای» ویژه ای است. امروزه، در جوامع، در طبقات اجتماعی، در مشاغل و حرف طبقه ممتاز، یا به اصطلاح، نخبگان، به کسانی اطلاق می شود، که دارای ظرفیت دریافت و پذیرش بخشی یا تمامی اقتدار حاکم بر جامعه، طبقه و جمعیت خود، باشند. بنابراین، اقتدار، عبارت است از شیوه و میزان مشارکت افراد ممتاز در هر حوزه وجودی و طبیعی. این اقتدار، گاهی به صورت چندگانه در چند جامعه (کمونوت) وجود دارد، و گاهی در یک جامعه بزرگتر، تجسم می یابد. حتی اگر - آن گونه که در متون اعتقادی آمده است، این جامعه، یک جامعه سیاسی، باشد. پاپ پل ششم، می گوید: «انسان، در مقام یک موجود اجتماعی، از طریق یک سلسله گروه بندیهای خاص که تشکیل دهنده یک جامعه بزرگتر، یعنی جامعه سیاسی می باشند، سرنوشت خود را رقم می زند و هر فعالیت خاص، باید در چهارچوب این جامعه، وسیعتر، و در نتیجه، در بُعد «مصلح عامه»، درآید.

رابطه جمعیت - جامعه^۱

در یک نظام اعتقادی - دینی، اگرچه جمعیت و جامعه، دو چیز متمایز هستند؛ اما جامعه و جمعیت، به معنای خاص کلمه، یکی بیش نیست، ما بعداً در این باره، توضیح بیشتری خواهیم داد. اما قبل از هر چیز، ضرورت دارد که مسأله رابطه جمعیت (کمونوت)، جامعه (سوسیته) را، در پرتو رابطه آنها با اقتدار، مورد مذاقه قرار دهیم. درباره جمعیتهای خانوادگی، تاریخ، داده هایی در اختیار ما می گذارد، که بر طبق آنها، تئوری امتزاج سیاست الهیات و همچنین ایدئولوژی تضمین کننده جامعه بزرگ و جمعیتها^۲ را زیر سؤال می برد.

ژی. گودمه^۳ بعد از انجام پژوهشی دقیق درباره جمعیتهای خانوادگی، می نویسد: «گروه بندیهای بزرگتر، همیشه مقدمه تشکیل جوامع سیاسی هستند (جامعه سیاسی، به معنای یونانی کلمه، یعنی مادر شهر، یا دولت - شهر) و وظیفه این جامعه سیاسی، تأمین امنیت و

1- COMMUNAUTÉ- SOCIÉTÉ

2- COMMUNAUTÉ

3- J. GAUDEMET

امکانات مادی گروه‌های زیادی از مردم است.

حال آنکه جمعیت‌های محدود، هدف‌های محدودتری دارند. این جمعیت‌ها، اگر به شکل کامل و منسجمی تشکیل شوند، هم بیشتر دوام می‌آورند، و هم در محدوده زندگی روزمره، کار و منافع مادی اعضای خود، به نوعی تعاون، دست می‌زنند. در قرون وسطی، جمعیت‌های مشهور به «جمعیت بدهکاران همسایه» جمعیت‌هایی که به اصطلاح در یک دیزی یا در یک اجاق^۱ منافع مشترک داشتند^۲.

این شیوه برداشت و بررسی مسأله جمعیت‌ها، خیلی نزدیک به شیوه ماکس وبر است که در کتاب *Wirtschaftliche Geschichte* که در آن به مسأله خانواده و مالکیت پرداخته، گوناگونی تحولات را در این دو زمینه و در میان ملل مختلف، نشان می‌دهد. در عوض، روش وبر، با روش ف. تونی^۳ بسیار متفاوت است؛ زیرا تونی، با یک بررسی افراط‌گرایانه فرمالیستی، به مسأله جمعیت‌ها نتوانسته است پی برد، اگرچه زی-گودمه طرح انگلس را (که در آن، با نظریه مورگان^۴ در مورد «مراحل مدنیت» اعلام موافقت می‌کند) به باد انتقاد می‌گیرد، اما او هم مانند انگلس، تحوّل جوامع بزرگ را بر مبنای جمعیت مبتنی بر زناشویی، قبول دارد.

در یک پژوهش مربوط به مسأله مشاع بودن واحد خانواده، ما خود نیز به این نکته رسیده ایم که «جمعیت (کمونوته)»، در فرانسه، همواره به شکل یک تحوّل انتقالی از نظام مشاع رومی و مشارکت حقوقی آلمانی، به وضع کنونی، بوده است. آنچه که اصطلاحاً در زبان آلمانی با کلمه "Die Genossenschaft" تعاونی یعنی «انسان اخلاقی» یاد می‌شود، در جریان تحوّل جمعیت (کمونوته) به انحطاط گراییده است، و سپس همین جمعیت تا حدّ یک گروه مشاع و مشترک المنافع، تقلیل پیدا کرد. بدین ترتیب، نظام مشاع، در طول قرون، به صورت یک واقعیت موقتی و تحوّل پذیر، درآمد^۵.

و بالاخره، گودمه، در باب تشریح و تجزیه و تحلیل اشکال دیگر جمعیت در مقابله با نهاد خانواده، به نکات دقیقتری در مورد خانواده رسیده است؛ از جمله اظهار می‌دارد: «جمعیت متشکل از نهادهای خانواده وابسته، نوعی گروه بندی است که باید تعریف دقیقی از آن

1 - à feu et à pot

۲- نقل از کتاب زی. گودمه، تحت عنوان «جمعیت‌های خانوادگی» چاپ پاریس ۱۹۶۲ صفحات ۱۹ و ۲۰

3- F. TONNIES

4- MORGAN

۵- نقل از کتاب مورو دوپلن، تحت عنوان: «نظام مشاع در خانواده»، در حوزه پاریس قرون ۱۷ و ۱۸

از انتشارات دانشکده حقوق پاریس، ص ۱۲

به دست داد ... جمعیت متشکل از ساکنین یک روستا، اگرچه در سطحی بالاتر از خانواده، شکل می گیرد؛ اما، مانند خانواده، مستلزم وجود یک روحیه پیوند و همبستگی است، با همان نیاز همیاری متقابل که مآلاً به وجود خانواده بستگی دارد. مع هذا در جامعه روستایی، اگر پیوند خونی و نژادی هم، نباشد؛ حداقل وجه مشترك آنها «همسایگی» وجود خواهد داشت، که ناگزیر از ایجاد تعاون است. گاهی، علاوه بر همسایگی، اشتراك در نوع کار، محل کار و اشتراك در منافع آنها را به صورت یک جمعیت منسجم و همبسته، در می آورد.

وجود رقبای مشترك، روح تعاون و معاضدت را در جمع همسایگان، برقراری سازد؛ و بالاخره، می توان گفت که «دهکده» غالباً به صورت یک جمعیت مذهبی، جلوه می کند، که کلیسا و کشیش دهکده، به صورت منبع اقتدار، و تنها نهاد حقوقی و قضایی این جمعیت، در می آید^۱.

بنابراین، در جمعیت‌های عینی و ملموس که از نظر حقوقی و یا سستی شکل گرفته اند، اقتدار سیاسی، فقط در مقابله با اقتداری برتر و یا به صورت مکمل آن، تحقق می یابد. گودمه، در همین زمینه، می نویسد: «قدرت ممکن است به یک رئیس و بزرگ جامعه تعلق گیرد، که یا برحسب عادت و سنت، و یا از طریق انتخاب، معین شده است. گاهی اقتدار نیرومند رؤسای خانواده‌ها، در صورت توافق و همبستگی، به صورت مانعی در برابر رئیس جامعه، قد علم می کند. در سایر رژیمها، یعنی رژیمهای غیر از خانواده، هر رئیس خانواده، خود صاحب قدرت مجزایی می شود، که گاهی آن را در جهت انسجام مصالح عامه به کار می گیرد (نظیر نظام مشهور به «کنرسیوم رومی») و گاهی فقط آن را در جهت مصلحت خانواده خود به کار می برد (نظیر مشاع فرانسوی یا رومی) و بالاخره در جمعیت‌های تشکیل شده از نژاد اسلاو، شوراهایی وجود دارند که در مورد پاره‌ای از اقدامات مهم و شدید، آزادی عمل رئیس را محدود می سازند، همچنان که رؤسای خانواده‌ها (که از قدرتهای متفاوت برخوردارند) همین هدف را تعقیب می کنند.

این قدرتها، بیشتر بر نظام اداری، و گاهی برای آلیتاسیون میراث عمومی جامعه، اعمال می شوند، و کمتر دامنه نفوذ خود را تا سطح فرد، گسترش می دهند (مگر در مقوله تنظیم کار و مشاغل، و وادار نمودن فرد به انجام وظیفه، یک قدرت انضباطی واقعی و یک اقتدار قضایی، هیچ گاه در برابر هم، قرار نمی گیرند).

گودمه، در جای دیگری، تجزیه تحلیل خود را در این زمینه، به این ترتیب بیان می‌کند: «وجود بعضی گروه‌بندیهای خانوادگی مقتدر، در برخی از مراحل رشد سیاسی جامعه، ممکن است قدرت دولت را با شکست مواجه سازد (بخصوص قدرت سیاسی از نوع دولت شهر را)».

گودمه، معتقد است که نمی‌توان باسانی نظر انگلس را پذیرفت که می‌گوید: «در یک مرحله دقیق از سیر تمدن، نوعی انفکاک در جامعه رخ می‌دهد، یعنی جامعه به دو طبقه مشخص ارباب و برده، استثمار شده، درمی‌آید». باز به عقیده انگلس، بر اثر تقسیم کار و نتیجه تقسیم کار، جامعه به طبقات تقسیم می‌شود، و پس از این حادثه است، که نهاد «مردم» به عنوان اقتدار موجود در جامعه، تبدیل به دولت شد.

گودمه، این نکته را یادآور می‌شود که نزدیکی بین مردم عادی روم و اربابهای رومی، به هیچ وجه یک پیوند مشروع نیست، و در مطالعات اجتماعی، باید بین مفهوم «مردم» در یونان و روم، تمایز قایل شد. وانگهی وی معتقد است که نظام بردگی، یک نهاد بسیار کهن است، و بالاخره به نظر او، وقوع منظم مراحل رشد تمدن به آن ترتیب تاریخی که انگلس اشاره می‌کند، امری مشکوک و غیر قابل اعتماد است. لذا می‌نویسد: «انسان رومی قرن هفتم قبل از میلاد، به جامعه‌ای بسیار عقب افتاده تر تعلق دارد، تا یک انسان اهل جزیره کرت قرن دوم میلادی، یا یکی از ساکنین جامعه عور (بین‌النهرین) در هزاره سوم قبل از میلاد».

جامعه و افراط در سلطه:

نقد نظریه تحول انگلس، به نوعی نسبت فرهنگی منتهی می‌شود، که ظاهر آ رنگ علمیتری دارد. مع هذا مسأله‌ای که انگلس مطرح می‌سازد، همچنان قابل توجه است و آن این که جامعه‌ای را که در آنها، دولت و مبارزه طبقاتی به وجود می‌آید، چگونه می‌توان از جوامعی متمایز ساخت که بر مبنای یک جمعیت یا جمعیت‌هایی (کمونوتی) بنا شده‌اند؟.

از همین دیدگاه، و با توجه به سلطه دولت و یا دولت - شهرها (چه در یونان قرن پنجم، و چه در جمهوری یا امپراطوری روم) ملاحظه می‌شود که چگونه نظام جمعیت (کمونوتی) رو به افول می‌رود. آنچه که گودمه سعی می‌کند توضیح دهد، همین افول کند جمعیتها (کمونوتی) به سوی ایجاد جامعه‌ای است، که چون تعریف مشخصی ندارد، آن را «جامعه سلطه افراطی» می‌نامیم. این نه بدان معنی است که افراط در سلطه را نمی‌توان خارج از این چهار چوب و

در روابط قدرتها در سایر جوامع، پیدا کرد.

اما قضیه این جااست که افراط در سلطه، از مشخصات بارز قدرت و اقتدار در این نوع جامعه است، و جامعه باستانی، جامعه فتودال، جامعه سرمایه داری و به طریق اولی جامعه استبدادی، همگی، اشکال گوناگون از «افراط در سلطه» محسوب می شوند.

در نوع دیگری از جامعه، جمعیتها یا جمعیت (کمونوته) زیر نفوذ قدرت یا اقتداری که نشان از افراط در سلطه داشته باشند، نیستند؛ و لذا آنها مجبور نمی شوند علیه این قدرت یا اقتدار، به پیکار برخیزند، و یا در صدد استقرار قدرت یا اقتداری از نوع دیگر، برآیند. اشکال مختلف این نوع جامعه (که، «جامعه عاری از افراط در سلطه» می نامیم) غالباً آشکالی کهن هستند؛ و البته به هیچ وجه نمی توان آنها را شکلهای تحقق یافته آرمان شهر، مبتنی بر مساوات و عدالت، به شمار آورد. اما در این جوامع «اقتدار» معنایی کاملاً متفاوت از جوامعی خواهد داشت که در آنها جمعیتها (کمونوته) به صورت بقایای تغییر شکل یافته یک نظام دیگر (نظام مخالف با افراط در سلطه) باقی مانده تغییر شکل یافته اند که ما آنها را بطور رایج «گروه بندیهای محلی» می نامیم^۱.

نوشته ای از لویلی Le PLAY، در یک تجزیه و تحلیل ثانوی، به ما امکان می دهد که این تحول را با دقت بررسی کنیم: «اوگین افراط در سلطه، به صورت تقلیل آزادیهای فردی و محلی قرون وسطی بود، که به مرور زمان، شکل گرفت. در رأس این آزادیهای طبیعی که پدران ما از آن برخوردار بودند، همچنان که تمام ملل آزاد امروز از آن بهره ورنند، می توان به یک حق مشخص اشاره کرد که هر شهروند نسبت به تأمین و تنظیم منافع ویژه فردی، خانوادگی، محلی (اعم از شهر یا روستا) داشت، یعنی منافی که به هیچ وجه، تا مقیاس منافع مملکتی یا دولتی، گسترش نداشت، و تنها محدود به جوامع کوچکتر، بود»^۲.

اما این سؤال مطرح است که به نظر لویلی، نقش دولت در رابطه «سوسیته - کومونوته» چیست؟ در روند این رابطه، اقتدار، به چه صورت اعمال می شود؟ لویلی معتقد است که «اصلاحات در زندگی شهرستانی، چیزی بجز اجرای آن اصلی نیست که ملت‌های نمونه و شاخص بین فرد و حاکم، در همه سلسله مراتب اجتماعی، به مورد عمل می گذارند. در جامعه

۱- «افراط در سلطه» را می توان این گونه وصف کرد: «غلبه اجبار در یک نظام سلطه قانونی و مشروع»، و میزان این «اجبار» را باید به نسبت اصولی که بر نظم جامعه حکمفرماست سنجید (مثلاً به نسبت مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر).

۲- نقل از کتاب «اصلاح جامعه، کار» اثر لویلی، چاپ پاریس ۱۹۴۲ صفحه ۵۳

محدود یک شهرستان یا یک استان، همانند محدوده خانواده و روستا، حاکم و رئیس خانواده یا روستا، باید فقط در نقش تأمین‌کننده امنیت و کنترل نظم جامعه، عمل کند، و به افراد، آزادی همه نوع ابتکار (که در جهت بهبود کارهای جامعه است) بدهد.

به نظر لوپلی، نقش دولت مرکزی و اقتدار موجود در جامعه، در رابطه «سوسیته-کمونوته» باید چنین چیزی باشد، و سیاست «عدم تمرکز» و «استقلال استانی» که امروزه طرفداران زیادی دارد، از همین دیدگاه، ارزشمند است. به نظر لوپلی، زندگی جامعه روستایی مانند خانواده، یک «واحد زندگی اجتماعی» است. وی، می‌نویسد: «نظام حاکم بر جامعه روستایی، حاصل یک سلسله عادات و تجویزهایی است که حکومت ملی، در اولین قدمها بر مبنای آن تشکیل می‌شود و موجودیت می‌یابد. این چنین حکومت محلی، اولین وظیفه اش، حمایت از منافع فردی و نظارت بر انجام وظایف فردی می‌باشد، و بدیهی است تا حد زیادی هم در تنظیم سازمان حیات جمعی جامعه، ایفای نقش می‌کند»^۱ و اصلاحاتی که امروزه در زندگی جوامع کوچک روستایی و شهرستانی به عمل آمده، گواه بر این مدعا است.

بدین ترتیب، رابطه «سوسیته-کمونوته» امروزه دیگر از شکل کهن خود، یعنی شکل اصالت خانوادگی که تا اواسط قرن ۱۹ داشته، و در عصر ما نیز در جوامع بدوی دیده می‌شود، خارج شده است. زیرا امروزه دولت، اقتدار و قدرت در جامعه، منشأ برخوردها و تضادهای اجتماعی است که به شکل مبارزه طبقاتی ظهور می‌کند، و همین منابع قدرت هستند که جوامع «به دور از افراط در سلطه» را از هم پاشیده، و آنها را تبدیل به «جوامع مبتنی بر افراط در سلطه» نموده است، با توجه به محتوای بیانیۀ پاپ پل ششم، دیدیم که چگونه در نظام عقیدتی، جامعه (سوسیته) و جامعه (کمونوته)، در همدیگر ادغام می‌شوند. اما آیا جامعه‌ای در شکل کمونوته و دارای یک منشأ اقتدار، می‌تواند بدون آن که در قالب «جامعه افراط در سلطه» ظاهر شود، قابل تصور باشد؟ جامعه‌ای که از هزاران سال پیش، خدای واحد و نماینده مجسم او، یعنی «پدر مقدس کلیسا»، همواره، هم به صورت واقعی، و هم ذهنی و روحانی، نقش خویش را بازی کرده‌اند.

جامعه شهری، و جمعیت‌های محلی

می‌توان چنین گمان کرد که امروزه، دریافت ایدئولوژیکی و خیالی از معنای واژه کمونوته

به معنای خاص کلمه و به عنوان حاصل ادغام چند کمونوت‌ه دریک کمونوت‌ه آیدال، و چند جامعه دریک جامعه جهانی، به هیچ وجه در محاسبات کسانی که به مسأله رابطه «کمونوت‌ه - موسیته» پرداخته اند، وارد نشده است.

کاستلن می نویسد: «قانون ۳۱ دسامبر ۱۹۶۶، نفاذ کامل نخواهد داشت، مگر زمانی که استقلال جمعیت‌های محلی از دولت ملی، مجدداً مورد توجه قرار گرفته و مفهوم این استقلال به روشنی تعریف شود، بخصوص در زمینه نقش هر دو (جمعیت‌های محلی و دولت) نسبت به یکدیگر و وظایف آنها، همچنین از دیدگاه مالی و در حوزه واقعی قیومیت و حمایت».

ظاهر رابطه «جامعه (کمونوت‌ه) - جامعه (موسیته)» به معنای خاص کلمه، در این متن مورد بررسی قرار نگرفته، فقط رابطه «موسیته - کمونوت‌ه» به معنای عام و در حوزه وظیفه ملموس و عینی آن، و با توجه به نقش دولت و جمعیت‌های محلی، مورد بررسی مجدد، واقع می شود.

اما سخن از چه نوع دولتی است؟ دولت لیبرال و در عین حال مستبد، به چه معنی است؟ وقتی مؤلف این کتاب، از جمعیت‌های محلی، سخن به میان می آورد، منظورش چیست؟ وی، می نویسد: «صلاحیت‌هایی که از جوامع روستایی به جوامع شهری منتقل می شود، مورد انتقاد قرار می گیرد، انتقادی بجا و معقول. در واقع، در این جریان، بخش‌های کاملی از نهادهای مدیریت به جامعه شهری منتقل شده اند (مثلاً بخش راه داری) و با این کار، قدرت هرگونه ابتکار و خلاقیت را از جمعیت‌های محلی گرفته اند؛ و حال آن که واقعیات، نشان می دهند که یک شهردار باید بتواند ابزار و امکانات دخالت را در این نوع امور، همچنان حفظ کند، و الا همه چیز قربانی یک سیاست تمرکز افراطی خواهد شد. این، غیر ممکن است که بدون استفسار از نظر یک رئیس منطقه (که مسؤول میلیون‌ها نفر شهروند است، یک مأمور راه داری را به مرکز احضار نمود)».^۲

متمایز ساختن جامعه شهری از جامعه محلی، به چه معناست؟ چرا قدرتهای اجرایی یک شهردار، باید از جایی حمایت شود؟ انتقادی که به تمرکزگرایی دولتی (CENTRALISME) وارد است. آیا از این بابت است که چرا دولت تصمیم گیرنده است و فقط اوست که باید درباره روشهای عدم تمرکز، تصمیم بگیرد؟

۱- نقل از کتاب ام. کاستلن (M. CASTELAIN) تحت عنوان «امکانات و رسالت جامعه شهری در شهر لیل فرانسه»، انتشارات دانشگاه لیل، دانشکده علوم سیاسی و قضایی، ۱۹۷۱

۲- منبع سابق الذکر

این است مسأله‌ای که بظاهر حل شده، تلقی می‌شود. رابطه بین «سوسیته - کمونوته» بطور عینی زیر نظر دولت، و با حمایت دولت، به مرحله اجرا در می‌آید، لذا در زیر چتر «اقتدار» تحقق می‌یابد. اما این نظام اجرایی، در چه جهت، قابل انجام است؟ به عبارت دیگر، چه چیز آن را توجیه می‌کند؟ تحت چه عنوانی؟ بر مبنای عقل سلیم، یا کارایی و تأثیر؟ بر مبنای دمکراسی؟ رابطه «جامعه - جامعه» به معنای عام، متکی بر رابطه «جامعه - جامعه» به معنای خاص آن عمل می‌کند. در واقع، نظام عقیدتی کاری نمی‌کند جز آن که ایدئولوژی مضمحل در بطن دولت و یا در شهر و ندان را آشکارا بیان نماید.

جامعه جهانی (به معنای خاص کلمه) جز بر مبنای آنچه جمعیتها و جامعه توصیه و تجویز می‌کنند، صورت تحقق نمی‌پذیرد. سکوتی که درباره معنا و مفهوم دو واژه جامعه شهری و جمعیت محلی شده است، بیش از هر سخنرانی عالمانه‌ای، فصیح و گویا است؛ برای آن که رابطه (سوسیته - کمونوته) به معنای عام بطور عینی پذیرفته شود - بدان صورت که دولت، اقتدار و طبقه صاحب قدرت حاکم برپا نموده‌اند - باید رابطه «سوسیته - کمونوته» به معنای خاص کلمه، تلویحاً مورد قبول همه قرار گیرد. به عبارت دیگر، رابطه‌ای در جهت ایجاد یک جامعه ایدآل، که همانا جامعه‌ای جهانی خواهد بود، جامعه‌ای که در آن، دولت و اقتدار (یعنی منبع ثابت و تغییر ناپذیر قدرت) آماج هیچ نوع مقابله و مخالفت قرار نگیرند.

بهرتر از هر تفسیری، یک متن قدیمی اثر اف - پرو^۱ این استدلال را توجیه می‌کند. پرو می‌نویسد: «اکثر جمعیتهایی که ساختار مشخصی یافته‌اند، تا حدی از نوعی نظام برخوردار شده‌اند. ملت که یک جمعیت واجد ساختار است، یک جمعیت واجد دولت نیز به شمار می‌آید (یعنی یک جمعیت سازمان یافته). وقتی ما درباره جمعیتهای سازمان یافته سخن می‌گوییم، منظور ما آن است که بر عامل سازمان - دولت - تکیه کنیم، سازمانی که بر مبنای یک سلسله قواعد و قوانین (ناشی از نوعی تعقل و تبلور اجتماعی) استوار می‌شود، چنین مجموعه‌ای، یا وجود دارد یا وجود ندارد، و اگر وجود داشته باشد، در هر جامعه‌ای به درجات مختلف، مشاهده می‌شود»^۲.

پرو ادراک خود را از جمعیت واجد ساختار، بدین صورت تکمیل می‌کند: «یک

1- F. PERROUX

۲- نقل از مقاله پرو، تحت عنوان «ویژگیهای جامعه» مندرج در شماره ۲ مجله «اقتصاد و انسان گرایی»

سازمان، زمانی بطور کامل، گروهی است، و به یک جمعیت اطلاق می شود و به آن معنا و ارزش می بخشند، که از همه ذخایر روانی این جامعه، استمداد نموده، و تا حد امکان، ساختارهای خود جوش آن را با یکدیگر تلفیق دهد. لذا، چنین سازمانی، نباید با ادغام فعالیتها و آگاهیها (که همانا رابطه اجتماعی است) مخالفت نماید؛ بلکه برعکس، باید در تحقق آن بکوشد و جامعه را به آن ترغیب نماید. همچنین، سازمان نباید سلسله مراتب و وظایف و ساختارهای تکمیلی جامعه را به خطر بیندازد (چه از طریق حذف آن و چه از طریق تضعیف آن به صورت رواج بوروکراسی و دیوان سالاری)^۱.

شکل برونی و آشکار رابطه «سوسیته - کمونوته» به معنای خاص کلمه، چنین چیزی است. این رابطه که در ۱۹۴۴ در یک متن مذهبی اعتقادی بیان شد، امروز نیز با همان معنا و مضمون در بیانیه پاپ پل ششم، آمده است، اما در آن زمان، این مفهوم در حوزه سیاست نیز ظاهر می شد؛ و حال آن که امروزه (۱۹۸۸)، جنبه سیاسی آن، مضمور و پوشیده است. دورکیم نوشت: «بین خدا و جامعه، باید یکی را برگزید». در واقع، هیچ جامعه ای که بر مبنای افراط در سلطه شکل گرفته باشد، هیچ یک از این دورا قابل حذف نمی داند. یک جامعه ایدآل، به خدا متصل می شود؛ ولی یک جامعه جهانی، به یک دولت جهانی منتهی خواهد شد. چه در میان جمعیتها، و چه در جامعه، اقتدار منافع عموم را بر مبنای مصالح عامه، تأمین می سازد. در حوزه ایدئولوژی، خیال و تئوری مفاهیم مضمور و آشکار، درهم می آمیزند، و آنگاه به جامعه مبتنی بر افراط در سلطه واقعیت اقتدار را می بخشند.

جامعه و بهره وری

جهان بینی مسیحیت، هم سرمایه داری و هم کمونیسم را بشدت دشمن می دارد. در جامعه مسیحیت که مبتنی بر تقدیر و سرنوشت است، هیچ نوع زندگی اجتماعی و هیچ نظام توزیع ثروت و ابزار تولید را که بر طبق قوانین الهی مجاز نباشد، ممنوع اعلام می کند؛ هرچند در این نظام، اختصاص منافع معین به افراد، امری طبیعی است؛ همچنین مسیحیت، منافع فردی مبتنی بر استثمار اکثریت به وسیله اقلیت، و نیز تلاش بی حد و مرز برای کسب منفعت را، تایید نمی کند. این نوع محدودیتها که به صورت اجبار اخلاقی مطرح می شود، در نظام سرمایه داری هم در چهار چوب سیاست دولت مطرح می گردد، نه در نظام سرمایه داری

رقابتی، نه در انحصاری، و نه حتی در نظام دیوان سالاری سوسیالیستی، مسأله مالکیت ابزار تولید و توزیع ثروت، به حال خود رها نمی‌شود؛ بلکه زیر نوعی پوشش حمایتی یا هدایتی قرار می‌گیرد، و این وظیفه منبع «اقتدار» که همانا قدرت حاکم است را برعهده می‌گیرد، و میزان این حمایت یا هدایت، ممکن است تا حدّ مّلی کردن واحدهای بزرگ اقتصادی، یا برعکس، واگذاری کامل مایملک دولت به بخش خصوصی، ادامه یابد. در این جوامع، منافع عموم نیز (به گونه‌ای که دولت تبیین می‌کند) مورد غفلت و بی‌توجهی قرار نمی‌گیرد، و دولت برای جلوگیری از استثمار و یا خلع ید از طبقه‌ای به وسیله طبقه دیگر، و جلوگیری از انحراف در اداره اقتصادی جامعه (که برای منافع عمومی زیان‌آور است)، دخالت می‌کند؛ زیرا، این نابسامانیها، هم برای منافع طبقات کارفرما، و هم منافع حقوق‌بگیران، خطر عظیمی محسوب می‌شود؛ در واقع، در جامعه مبتنی بر افراط در سلطه، وقتی سخن از حفظ همبستگی نظام و حیات اجتماعی است ضرورتاً باید تفاهم و توافقی بین دو نظام «عقیدتی-مذهبی، و سیاسی-اداری» وجود داشته باشد. سرمایه‌داران، خود، هم نظام سرمایه‌داری، و هم نظام کمونیستی را محکوم می‌مازند، و معتقدند که در هر دو نظام، از حدود تجاوز می‌شود؛ و جامعه، به شکل جامعه مبتنی بر افراط در سلطه درمی‌آید، جامعه‌دارای این ویژگیها: وجود نظام طبقاتی، استثمار عدّه‌ای بی‌شمار توسط قلیلی از جامعه، وجود اعتقاد به خدای واحد به عنوان مظهر اقتدار (اقتداری که ادامه قدرت حاکم را تضمین می‌کند، قدرتی که مستبدانه و یکطرفه محدودیت‌هایی را تصویب و اعمال می‌کند، قدرتی که در اختیار طبقه خاصی است). حال ببینیم کمونیستها چه انتقادی به دو نظام سرمایه‌داری و کمونیستی دارند، و چنین انتقادهایی چه معنی دارد. در کشور فرانسه، این مسأله، هنوز جز در چهارچوب یک راه حل ثالث (نه این، نه آن) مطرح نشده است.

اما این سؤال مطرح است که: «جوهر و ذات واقعی جامعه مبتنی بر افراط در سلطه، چیست؟» به عبارت دیگر، نظام طبقاتی، یک سلسله مراتب پایدار و تغییرناپذیر، بر چه پایه‌ای استوار است.

اشتباهی که امروزه رایج است - و این، درست برخلاف آموزشی است که در تئوری و در عمل داده می‌شود - آن است که فقط با کشف مبنا و پایه این جامعه طبقاتی، می‌توان به همه چون و چراهایی که در محدوده «روبنای» اجتماع مطرح است، پاسخ داد. افراد نیک‌نفس، به حق و به جا می‌گویند: «کسی که چیزی نمی‌خورد، چیزی برای خوردن در دسترس ندارد، در مقابل، آن کسی که چیزی می‌خورد، فاقد قدرت است». در هر جامعه‌ای، رابطه بین افراد و

گروهها را به این پایه می توان تبیین کرد. آنچه در مقابل این واقعیت ملموس، اتفاق می افتد، آن است که روبنای اجتماعی، وظیفه خود می داند که وجود این واقعیت را توضیح دهد و توجیه کند، و برای این کار، به تئوریهها و ایدئولوژیهای متوسل شود. اما در این گیرودار، این نکته فراموش می شود که هیچ واقعیت عینی و ملموس، هیچ گاه به صورت نظری و ایدئولوژیکی و با تمثیل و استعاره، قابل تبیین نیست؛ زیرا واقعیت، بر ایند عینیات و ذهنیاتند.

در هر جامعه معین، وقتی سخنی رانده می شود، وقتی شخصیتی نطقی ایراد می کند، وجود یا عدم هر کلمه خاص در آن سخن و نطق، فقط در ارتباط با واقعیت ملموس است، که معنی و مفهوم پیدا می کند، و در مقابل، هیچ واقعیت ملموس، قابل تصور نیست؛ مگر آن که با یک کلمه مشخص، به آن اشاره شود.

در جامعه سرمایه داری، سرنوشت کلمه جمعیت (کمونوتی) آن است که این کلمه هرگز به کار نرود و قابل ادراک نباشد؛ مگر در کنار واژه «سود». در مقابل، کلمه سود، تنها کلمه ای است که علت وجودی یک گروه یا جمعیت را بیان می کند، در جامعه سرمایه داری، اعم از این که کلمه جمعیت یا جامعه را، کلمه ای مقدس بشماریم یا نامقدس، و اعم از این که دو واژه جمعیت و سود را، آشکار یا پوشیده بیان کنیم. در هر حال، وجود هر دو، لازم و ملزومند، بدین معنی که وجود هر جمع بدون وجود منفعت مشترک، قابل توضیح نیست، و وجود سود بدون ارتباط آن با یک جمع، غیر قابل تبیین است.

رابطه سود، و منافع عموم

اگر بخواهیم جایگاه بهره را در نظامی که می خواهیم بررسی کنیم نشان دهیم، باید به تبیین و توضیح مفهوم «منافع عموم» بازگردیم. کارمندان که از آنان درباره رابطه سود و منافع عموم سؤال کرده ایم، پاسخ داده اند که منافع عموم در صورتی حفظ و تضمین می شود که سودهای کسب شده در جامعه، نامشروع و خلاف قانون نباشد. بنابراین، سود نامشروع، به نظر آن کارمندی که مورد پرسش واقع شده، همانا سودی است که تنها سرمایه دار، از آن بهره مند می شود، سرمایه داری که در یک رشته صنعتی، به صورتی بی رویه، بازار را از اجناس تولیدی خود پر می کند، و بدین ترتیب، تعادل بازار را به هم می زند. در همین جواب است که رابطه بین سود و جامعه (کمونوتی) نهفته است. به خصوص جامعه و گروه حرفه ای، و در یک مرحله بالاتر، رابطه بین سود و کل جامعه، جامعه (کمونوتی) به معنای اخص.

به نظر این کارمند، اگر در هر بخش از جامعه، عدم تعادلی به وقوع پیوندد، آن جامعه ایدآلی، که در آن، مصالح عامه و منافع عموم، تضمین شده باشد؛ دور از دسترس، خواهد بود. بدین ترتیب، رابطه بین سود و منافع عموم، در بطن جامعه و در روابط پنهان جامعه، معنی و مفهوم پیدا می‌کند. رابطه بین سود و منافع عموم، به صورت تقریبی، ظاهر می‌شود. این رابطه، تنها در میان گروههای حرفه‌ای نیست که رُخ می‌نماید، بلکه بیشتر در شاخه‌های فعالیت‌های صنعتی است که تجانس، در آن، نقش عمده‌ای بازی نمی‌کند.

در این جا اگر سخن از جامعه (سوسیته) به میان آید، و اشاره ضمنی به جامعه ایدآل باشد، این کار، به کارمندان امکان می‌دهد که منظم‌اً و مستمر‌اً آنچه را که در یک شاخه صنعتی اتفاق می‌افتد، بابت نتیجه مفید یا مضرّی در سطح کلّ جامعه، ارتباط دهند؛ جامعه‌ای که همگان مایلند در عین هماهنگی و تعادل باشد.

از نظر اعتقادی کلیسا، متن بیانیه پاپ پل ششم، در واقع تأیید نظر کارمندان (درباره رابطه سود و جامعه) به شمار می‌آید. در بیانیه، آمده است:

«عمل سندیکاها، بدون اشکال صورت نمی‌پذیرد؛ مثلاً در بطن فعالیت سندیکاها، همیشه این وسوسه وجود دارد که از طریق اعمال قدرت (معمولاً به صورت اعتصاب، که از حقوق شناخته شده کارگران است) تحقق شرایطی را درخواست کنند که برای تمامی بنیان اقتصاد جامعه، سنگین و زیان‌آور باشد، و یا مستقیماً درخواستهای منحصر‌اً سیاسی را مدّ نظر قرار دهند. وقتی سخن از اعتصاب در سرویسهای خدمات روزه مرّه می‌شود، حتماً باید سندیکاها، برای تقاضاهای خود، حدّ و آستانه‌ای قایل شوند، و الاً درخواست آنان، غیر قابل قبول، خواهد بود»^۱

کارمندان، یکصدا می‌گویند: نباید عدم تعادل اقتصادی، منافع عموم را به خطر اندازد. و پاپ هم، به صدای رسا می‌گوید: نباید عدم تعادل اجتماعی، نظم جامعه را برهم زند، بدون حفظ جمعیت و جامعه، سودی در کار نخواهد بود، و به عبارت کلیتر، منافع عموم و مصالح عامه، فقط در گرو حفظ تعادل است.

قدرت اقتصادی

تمام متون اعتقادی، مستمر‌اً بردکترین دولت، بدان صورت که در رابطه سود و جامعه

۱- نقل از بیانیه پاپ پل ششم، سابق الذکر، صفحات ۱۹ و ۲۰

شکل می گیرد، تأکید می کنند. در ۱۹۴۴، ژ-تیبون^۱ با حمله به نظام سرمایه داری و قدرت پول، سعی می کند حقوق مالی را تضمین کند. وی، می نویسد: «آن کسی که فقط پول دارد (که البته سخن بر سر انتقاد پذیر بودن غلبه و اولویت پول است، تا قدرت اقتصادی به معنای اعم) حق دارد که نسبت به همه، بی اعتنا باشد ... چنین کسی، می تواند حساب خود را از همه، جدا کند. اما در سایر مقاطع حیات اجتماعی، در انواع دیگر تفوقها، برعکس است؛ بدین معنی که هرکسی، هرچه از نظر اجتماعی در سطح بالاتری باشد، بیشتر از دیگران، به هموعان خود، وابسته است، و بیشتر رابطه متقابل دارد. پایگاه بلند اجتماعی، انسان را با دیگران پیوند می دهد؛ برعکس، تفوق صرفاً مالی و پولی، موجب جدا شدن انسانها از یکدیگر می شود». حتی در جامعه ای که مقامات بالای آن، به صورتی مقبول و ایدآل، هرکدام در جای خود قرار دارند، بازهم سود، به معنای «قدرت مالی» آن، تضمین می شود. در قرن پیش، لویلی، دوام کسب سود را از همین طریق، ممکن می دانست.

وی، می نویسد: «ادامه کار کارخانه ها و کارگاهها، نشانه سلامت مادی و اخلاقی آنهاست، و به نظر من، برای هر واحد تولیدی، ادامه کار، اساس حیات آن است. این امر، در صورت تحقق شش شرط ذیل، ممکن خواهد شد:

- ۱- استمرار تعهد متقابل کارگر و کارفرما.
- ۲- توافق کامل، در مورد میزان دستمزد.
- ۳- حفظ رابطه کارهای کارگاه، با صنایع مربوط به فرآورده های خانگی، روستایی.
- ۴- عادت کارگر، به پس انداز، برای حفظ حرمت و امنیت اقتصادی همسر و فرزند.
- ۵- رابطه مستحکم، در درون کانون خانوادگی.
- ۶- احترام به زن و حمایت از وی^۲.

اگر موارد ۳ و ۵ عملی نباشند؛ در مقابل، موارد ۱ و ۲ و ۴ کاملاً عملی و قابل تحقق است. توافق بین کارگر و کارفرما به صورت عقد قراردادهایی در مورد برنامه کار و پیشرفت کار، تجدید همان تئوری قدیمی در مورد تفاهم و ادامه تعهد است. ترغیب کارگر به پس انداز

1 - G. THIBON

- ۲- نقل از کتاب تیبون، تحت عنوان: «جامعه و مرنوشت آن، مبانی هماهنگی و میزان دوام و پایداری جوامع». منبع سابق الذکر، صفحه ۴۳
- ۳- نقل از اثر لویلی، تحت عنوان: «بازسازی جامعه، کار» ۱۹۴۲، چاپ پاریس.

خانوادگی، امروزه به صورت مستمر، انجام می‌شود، و برای تحقق این امر، از کارگر می‌خواهند که در مصرف، اعتدال را رعایت کند، و از دولت می‌خواهند که پرداخت وام را محدود سازد، ولی میزان اعتبارات را بالا ببرد. دربارهٔ مورد ششم، باید گفت که برای ثبات جامعه، از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. در حقیقت، در جامعه مبتنی بر افراط در سلطه، و بنابراین در جوامع کاپیتالیستی، جامعه (به معنای اخص)، با تضمین سود؛ تنها به این دلیل، ادامه حیات می‌یابد و عمل می‌کند، که گروه‌های صاحب ایدئولوژی و عامل در جامعه، همانند گروه تولیدکنندگان صنعتی - پرولتاریا در جامعه کاپیتالیستی - در موقعیتی قرار دارند که در مسألهٔ سلب مالکیتها همچنین و استثمار و بهره‌گیری از نیروی کار، حد اکثر توانایی خود را به کار می‌برند. این گروه‌ها که به صورت دستهای پنهان عمل می‌کنند و غالباً آنها را به عنوان نشانه‌ای از بی‌عدالتی اجتماعی تلقی می‌نمایند، در یک جامعه مبتنی بر افراط در سلطه، بهترین تضمین‌کنندگان سود برای طبقات ممتاز به شمار می‌آیند.

آن احترام و حمایتی که لویلی برای زن می‌خواهد، عبارت است از ممانعت از ورود آنها به کارگاهها و کارخانه‌ها؛ زیرا، زنان، فقط در این صورت است که می‌توانند امور منزل را اداره کنند، به اقتصاد خانواده سروسامان دهند، و شوهر را (که نیروی کار واقعی است) مراقبت کند تا بیشتر برای ادامهٔ کار، آمادگی پیدا کند. پاپ پل ششم در بیانیهٔ خود، آورده است: «در شمار قربانیان بی‌عدالتی در جامعه، باید بخصوص به کسانی اشاره نمود که قربانی تبعیض می‌شوند، اعم از این که تبعیض مربوط به رنگ پوست، ریشهٔ خانوادگی، فرهنگ، جنس یا مذهب باشد... در بطن یک میهن مشترک، همهٔ افراد جامعه، باید در برابر قانون برابر باشند، و به یک اندازه به امکانات اقتصادی، فرهنگی، مدنی و اجتماعی دستی داشته و از یک نظام عادلانهٔ ثروت ملی، برخوردار شوند».

پاپ، بعد از تشبیت این اصل، به شرایط مهاجرین و بیگانگان، اشاره، و اظهار امیدواری می‌کند که بهبودی در شرایط زندگی و سرنوشت این طبقه از افراد اجتماع، صورت پذیرد. در این مورد، آمده است که: «در شرایط جهش کنونی صنعت که مستلزم انطباق سریع و مستمر جامعه با آن است، شمار کسانی که آسیب می‌بینند و به محرومیت کشانده می‌شوند، و بنابراین، فریاد اعتراض برمی‌دارند، روز به روز بیشتر می‌شود. لذا کلیسا توجه و مراقبت خود را متوجه این «طبقهٔ فقیر جدید» می‌سازد، و در جامعه‌ای که در آن، رقابت و تلاش برای پیشرفت، اصل است، کلیسا سعی کند آنها را به رسمیت بشناسد و شخصیت انسانی‌شان را احیا

کند. این محرومان جدید، عبارتند از: افراد علیل، ناتوان و پیر، حاشیه نشین و مطرود از جامعه (زاغه نشینان)». از نظر کلیسا، مهاجران هم در شمار همین افراد ناتوان، هستند. جالبه آن است که با وجود اشاره بیانیه پاپ به مسأله تبعیض جنسی، به موقعیت زن و شرایط وی در جامعه، اشاره نمی کند.

در واقع، درد و پاراگراف جلوتر، پاپ پل ششم، با عبارات زیر، از موقعیت و اهلیت زن، سخن به میان می آورد: «در بسیاری از کشورها حرمت و شخصیت زن، مورد توجه قرار گرفته و درخواستهای متعددی برای قوانین و مقرراتی می شود که حقوق زنان، حرمت و شخصیت و برابری آنها را با مرد تضمین نماید. البته ما باید سخن از آن نوع برابری به میان آوریم که نفی کننده تفاوت های خلقتی و وجودی زن و مرد باشد، خداوند، باتوجه به نقش و وظیفه زن در خانه و اجتماع، او را نظیر مرد، نیافریده است. اما باید قوانین حاکم بر جامعه، به سوئی جهت داده شوند که حافظ حقوق زن در محدوده های مشخص و روشن، باشد: ارجاع مشاغل به نسبت توان جسمی و روحی، تأمین استقلال مالی و فکری به عنوان یک عضو جامعه، امکان استفاده برابر با مردان در امکانات فرهنگی اقتصادی، سیاسی و اجتماعی». در عین حال، این متن کلیسایی، باز هم به زنان، به چشم یک گروه محروم و مستضعف، می نگرد.

تضمین سود

بدون وجود جامعه (کمونوتی) (به معنای اخص کلمه) سود قابل تصور نیست؛ اما آیا عکس این مطلب، صادق است؟ وقتی می بینیم که کارمندان سود نامشروع و غیر قانونی را (که برخلاف منافع عموم است) محکوم می کنند، این نکته را هم تأیید می کنند که یک جامعه یا جامعه به معنای اخص، بدون وجود سود رویزوال خواهد بود. وقتی سیاست صنعتی، کارمندان را مجبور می کند که با حمایت مالی خود، شرکتها و کارخانه هایی را که سود کافی ندارند تقویت نمایند و در تعدیل وضع شرکتها و کارخانه هایی که سودهای بی حساب و کلان دارند کوشش نمایند، این نکته نیز واقعیت دارد که بدون حصول یک سود مستمر، منافع عمومی هرگز تأمین نمی شود.

در این مورد اساسی، ظاهراً تعلیمات و توصیه های کلیسا، جهت گیری روشنی ندارد. در واقع - بعداً نیز با وضوح بیشتر، توضیح خواهیم داد - آنچه که قبل از هر چیز برای کلیسا اهمیت دارد، توسل به قدرت سیاسی است. کلیسا، حداکثر تلاشی که در این زمین می کند،

همان گونه که در حکم پاپ پل ششم آمده، دعوت مردم و مسؤولین جامعه است به رعایت عدالت بیشتر. گویی جهش صنعتی (که بدون اعمال اصول کاپیتالیستی و بدون تکیه بر روی ارزش افزوده و مکانیسمهای پنهان آن، قابل تحقق و تصور نیست) امری است طبیعی، غیرقابل انتقاد و تجدید نظر. در بیانیه پاپ، آمده است:

«کتاب مقدس، با توصیه به احسان و نیکوکاری، به ما می آموزد که چگونه به فقرا احترام بگذاریم و در جامعه به آنها رسیدگی کنیم. ثروتمندان باید از بعضی حقوق خود صرف نظر کنند و با سعه صدر، مقداری از امکانات مادی خود را در خدمت دیگران قرار دهند».

تا سال ۱۹۴۴، بزرگترین بحثی که درباره عاقبت و آینده بشر مطرح بود مربوط به تفاوت بین مالکیت منقول و غیر منقول بود. سخن بر سر آن بود که مشیت الهی بر آن قرار دارد که انسان حق دارد از مال و دارایی مکتسب خود، برای ادامه زندگی خود و خانواده اش استفاده کند، اما در مقابل، اگر چه چیزی بنام مالکیت خصوصی نباید وجود داشته باشد؛ اما این، بدان معنی نیست که مال غیر منقول، متعلق به کسی باشد که در آن کار می کند: «زیرا اگر چنین باشد، می توان استنباط کرد که مثلاً کارگران یک کارخانه، صاحب محصولات و قطعاتی هستند که خود تولید می کنند. مسأله کار، از مسأله تعلق یک مالکیت جمعی یا خصوصی، جداست. مالکیت خصوصی را چیز دیگری غیر از کار، توجیه می کند، یعنی شرایطی که در آن، انسان مجبور به کار کردن می شود. ضرورت مالکیت به عنوان نتیجه گناه اولیه، امری نسبی می باشد، یعنی ممکن است برای کسی الزامیتر از دیگری باشد، برای گروهی، ضروریتر از گروه دیگر باشد؛ و در یک مرحله از تمدن، نسبت به مرحله دیگر، الزامیتر باشد».

بدین ترتیب، حداقل در شرایط کنونی جامعه، مالکیت خصوصی بر: زمین، اموال و ابزار تولید، قابل توجیه می شود. لویلی، به صورت روشتری، به این نکته اشاره کرده است: «به حکم عقل، ریشه و مبدأ طبیعی هر نوع مالکیت، عبارت است از کار مفید و استحصال از آن. کسی که چیزی پدید می آورد مالک مطلق آن خواهد بود، و هر طور که بخواهد می تواند در آن تصرف کند و در جهت امیال خود، از آن استفاده کند». در این جا دیگر افسانه «گناه نخستین» مطرح نیست، فقط عقل و طبیعت است که مالکیت خصوصی بر زمین و محصولات به دست آمده از زمین را توجیه می کند.

۱- نقل از مقاله ای با عنوان «اقتصاد و اومانیزم» مندرج در شماره ۳ مجله «مالکیت و جامعه» سال

این اولویت دادن به مالکیت زمین، چه توسط لویلی، و چه بعداً در متون کلیسا و بیانیه های پاپ و ارباب کلیسا همراه با نوعی بدبینی نسبت به مالکیت بر اموال منقول و همچنین با خصومت آشکاری نسبت به نظام کاپیتالیستی است، در شکل لیبرال آن. مع هذا، در برابر رشد صنعت، لویلی، مسأله را با اندکی احتیاط بررسی می کند. اگر سود به شکل اجاره زمین می بایست و باید تضمین شود، سود حاصل از ارزش افزوده نیز باید تضمین شود. اما بر این نکته نیز آگاه است که بدون کسب سود، جامعه قابل دوام و بقا نیست، و لذا می گوید: «خصلت حمایت و کمک به ادامه حیات جامعه، از ویژگیهای طبقات ممتاز و بالاست. البته گاهی این خصلت به صورت یک احساس موقتی پر شور در کارگر هم مشاهده می شود که به شکل جدیت در انجام وظیفه و وفاداری بیشتر به کارفرما، بروز می کند»^۱

حق معیشت

یک اصل کلی وجود دارد، و آن این که: سود، حتی اگر بر طبق قوانین محدود شده باشد، به هر حال باید تضمین شود، هر چه بادا باد. در این میان، آنچه که حق مسلم کارگر می باشد، عبارت است از حق ادامه حیات، حق معیشت و تأمین زندگی وی. لویلی در این باره می نویسد: «همه ثروتهای موجود، حاصل کار کارگر است، کار در مزرعه یا معدن و کارخانه. کار کارگر، منبع ضروری و پُر حاصل جامعه است. عدالت حکم می کند که دولت به وضع کارگران رسیدگی کند، بطوری که از ثروتی که او به دست می آورد و تحویل جامعه می دهد، بخش مناسبی به خود وی بازگردد، تا به صورت مسکن و لباس و خوراک و... مورد استفاده وی قرار گیرد، و احساس محرومیت و فقر، نکند. توجه به بهبود وضع کارگران، اقدامی است در جهت مصالح و منافع همه جامعه، زیرا افراد فعال جامعه که جزء ضروری بقای جامعه هستند، باید در شرایطی زندگی کنند که اسیر چنگال فقر و محرومیت، نباشند»

همین مطلب، هم در بیانیه پاپ لئون سیزدهم تحت عنوان «اقتصاد نوین»، و هم در بیانیه پاپ پل ششم تحت عنوان «هشتادمین سال بیانیه اقتصادیان» آمده است: «این، از وظایف منافع اقتدار جامعه است که با الهام از ضروریات مصالح عامه، و با توجه به قوانین طبیعی و الهی، معین نماید صاحبان ثروت، تا چه اندازه، مجاز به استفاده از اموال خویش، می باشند». حق معیشت کارگران، اصلی خدشه ناپذیر است. در ۱۹۴۴ مقامات و فقهای

کلیسا، بدین صورت، بر آن صحه می‌گذارند: «لازم است که صاحبان و مدیران ابزار تولید کارخانه‌ها، شرکتها، مؤسسات و شاخه‌های فعالیت اقتصادی را، به گونه‌ای اداره کنند، که حق کار، حق مالکیت و امنیت کارگر، تضمین شود»^۱.

و این، حد مطلق موضوع است. دستمزدها نه، باید افزایش پیدا کند و نه کاهش. هم لویلی، و هم ژ-تیبون در ۱۹۴۲ اعلام کردند که: «مسئله دستمزدها، یک مسئله ثانوی است. اگر شرایط کار کارگران صنعتی و کارمندان و کارگران بخش تجارت، عوض نشود؛ افزایش دستمزدها، جز افزودن بر مشکلات، اثر دیگری نخواهد داشت».

تیبون در باره حد اعلای تضمین، آنجا که به نقد جامعه سوسیالیستی می‌پردازد، می‌گوید: «این، بدان معنی نیست که مالک زمین کشاورزی هم، باید مانند کارگر پشت گاو آهن قرار گیرد، و یا مالک کارخانه، مانند کارگر، پشت ماشین کار کند، و آن رابطه اورگانیک که انسان را به مایملک خود پیوند می‌دهد، تنها رابطه مادی نیست؛ بلکه می‌تواند یک رابطه ذهنی و عاطفی باشد»^۲.

در اینجا ما مجدداً باید به مسئله «فقر» که در بیانیه پاپ پل ششم مورد توجه قرار گرفته، عنایت کنیم. در این بیانیه، به فقر و تأمین معیشت و نیز حفظ شخصیت آنها توسط کلیسا و دولت، اشاره شده، همچنین این مسئله می‌تواند مقدمه طرح مجدد محدودیت حقوق سندیکایی قرار گیرد. این محدودیت زمانی، الزامی می‌شود که با مصالح عامه و در مقیاس عینی و وسیعتر آن، با منافع عموم، در تقابل قرار گیرد.

اما نباید فراموش کرد که ما، در یک جامعه کاپیتالیستی زندگی می‌کنیم. زمانی بود که محصول کار بردگان، شوالیه‌ها و طبقه ممتاز روم قدیم را، غرق در ناز و نعمت می‌کرد؛ زمانی بود، که اجاره زمینهای کشاورزی، موجب تراکم ثروت برای طبقه اشراف و تجار جامعه فئودالی می‌گردید؛ و امروزه نیز مازاد کاری (Surtravail) که توسط دولت و عوامل بوروکرات آن دریافت می‌شود، و یا در رژیم سوسیالیسم دولتی به دست دیوانسالاران می‌رسد، همه اینها، از اختصاصات و الزامات جامعه مبتنی بر افراط در سلطه است. چنین

۱- بدیهی است، این حق معیشت، با آنچه که در قانون اساسی مصوب ۱۷۹۱ و نیز قانون اساسی مصوب ۱۷۹۳ آمده است؛ با آن مسئله حق معیشتی که موجب اختلاف نظر در مورد مسئله مستمریها شد، تفاوت دارد. (رجوع کنید به بولتن ماوس شماره ۲۳، سپتامبر ۱۹۸۷)

۲- نقل «اقتصاد و اومانیسم» منبع سابق الذکر.

جامعه ای که در آن، خدایان متعدد بزرگ و کوچک، یا خدای واحد، حاکمند، جامعه ای در زیر نفوذ اقتدار (و منافع قدرت که در تئوری و در عمل به صورت دولت جلوه می کند)، نظام وحدت گرا و نه کثرت گرا، چنین جامعه ای را نمی توان جامعه (کمونوته) به معنای خاص کلمه، تلقی کرد؛ مگر از این جهت که در این جامعه (که مبتنی بر حاکمیت مشترک کلیسا و دولت است) دولت دریافت کننده مشروع سود حاصل از کار است، (البته این مشروعیت، با حقوق بشر، در تناقض است).

مالکیت خصوصی، مالکیت عمومی

به محض تحقق جامعه مبتنی بر افراط در سلطه، ملاحظه می شود که مالکیت خصوصی، در تقابل و تضاد، با مالکیت عمومی، قرار می گیرد. اما مردم، یا «عموم»، همانا دولت حاکم است. ما سابقاً این نکته را یادآور شدیم که قبل از مالکیت فردی، زمین، ملک عمومی تمام کشاورزان بود. و مالکیت فردی و خصوصی، بتدریج شکل گرفت. و این مالکیت خصوصی، هیچ گاه نتوانست جای مالکیت عمومی را بگیرد، زیرا در تقابل با دولت، قرار گرفت. البته در قدیم، بئدرت مالکیت فردی، به نحوی، وجود داشته است. مثلاً می دانیم که در سنت مردم آلمان نژاد (ژرمانیک) شیوه وصیت نویسی رایج نبوده و نهادهای اقتصادی جامعه، با فکر تملک خانوادگی و حفظ املاک در چهار چوب خانواده، سازگار نبود. درم، قانونگذاران بین افراد تشکیل دهنده جامعه و خود جامعه، به عنوان «شخص حقوقی» تمایز قایل می شدند؛ و لذا مجموعه مالکیت های فردی را مالکیت مشترک این شخص حقوقی، تلقی می کردند، نه مالکیت فرد فرد جامعه. این مفهوم مالکیت همگانی، در طول قرون وسطی گسترش یافت. فقط در قرن ۱۸ بود که تقسیم ثروت، کم کم رواج یافت، و در ۱۸۰۴ محدودیتهایی بر مالکیت عمومی، تحمیل شد.

به موازات افول جوامع خانوادگی که گودومه توصیف نمود، دوران افول مالکیت عمومی نیز فرا رسید. افول «جامعه مخالف با افراط در سلطه» آغاز شد و بتدریج و به صورتی اجتناب ناپذیر، دوران تحقق جامعه مبتنی بر افراط در سلطه، فرا رسید بمرور با تشابه ظاهری دولت و ملت، اقتدار سیاسی و اقتدار ملی، قدرت ملی و قدرت سیاسی، منافع دولت و منافع ملت، بین مصالح عامه و خیر عموم، در قرن ۱۹ جامعه جدیدی سربرآورد که آن را «جامعه مخالف با افراط در سلطه» نامیدند، بدین ترتیب، استنباط می شود، که در رابطه بین اقتدار و

مصالح عامه، یک مقوله ثالث می‌بایست از این دایره خارج شود، و آن مسأله «خیر عموم» است. زیرا مفهوم و محتوای آن، در جامعه مبتنی بر کسب سود، با هیچ کدام از مقاصد و ایدآلهای حاکم بر جامعه، سازگار نبود.

بدون سود، وجود جامعه (کمونوتی) قابل تصور نیست، و بدون جامعه، سود، قابل تصور نیست، اما با توجه به این که سود، ستون حمایت عینی جامعه ایدآل، جمعیت‌های ملموس و عینی جامعه، به شمار می‌آید؛ و با وجود این که در ظاهر معلوم نمی‌شود همین سود است که به سلسله ارزشهای سه‌گانه «اقتدار - مصالح عامه - منافع عموم» معنا و واقعیت می‌بخشد، بر همین قیاس، می‌توان گفت که قدرت سیاسی به شکل کنونی آن، ضامن عینی و ملموس استحصال سود است، و همین قدرت سیاسی است که به شکل «دولت هدایت کننده» به جامعه به معنای خاص کلمه و جمعیتها و ارزشهای سه‌گانه مذکور در فوق، معنی واقعیت می‌بخشد؛ و برای آن که تناقضی در این مسیر به وجود نیاید و تضادی بین واقعیت نمادی، پیش نیاید، وجود یک واسطه، ضرورت پیدا می‌کند؛ و این واسطه، چیزی نیست بجز «اقتدار» آن هم نه به معنای ضامن روابط اجتماعی، بلکه به معنای جایگاه، نشانه و محل اعمال قدرت (قدرت، به عنوان مقوله‌ای که به صورت یک جانبه و بر مبنای اجبار، تبیین می‌شود).

رابطه اقتدار - سود

کارمندان و خدمتگزاران جامعه، در یک مورد، حاضر به مصالحه نیستند؛ و آن مسأله دخالت و اعمال نفوذ منابع اقتدار - به عبارت دیگر، قدرت مشروع حاکم - در حمایت، تنظیم و اعتدال جریان سود در جامعه است.

مسأله عدم تمرکز، در واقع نوعی اقتدار است که به قدرت حاکم تفویض شده. اگر رابطه بین صاحبان صنایع و کارمندان و کارگران، دوستانه و عادلانه باشد؛ این رابطه تا زمانی محترم شمرده می‌شود که در حل مسائل اجتماعی، در آخرین مراحل اضطرار، تصمیمی درباره سود گرفته شود، و گاهی این نوع تصمیمهای سیاسی در سطوح بالای جامعه، و در مسائلی از قبیل ادغام واحدهای تولیدی، یا ایجاد تمرکز اقتصادی، گرفته می‌شود. در این مقولات و زمینه است که منبع اقتدار، بنا به ضرورت، بر تصمیمها و اقدامات قدرت (سیاسی) صحه می‌گذارد. این موافقت منبع اقتدار، زمانی ضرورت پیدا می‌کند که پای منافع عموم و منافع جامعه در میان باشد؛ اعم از این که این جامعه، جامعه ایدال باشد یا مجموعه‌ها و گروههای

کوچکتر؛ و به عبارت دیگر، در جهت حفظ ارزشهای سه گانه «اقتدار، مصالح عامه و منافع عموم» باشد.

بنابراین، تعادل بین اقدامات عملی و حفظ ارزشهای مربوط به رابطه اقتدار - جامعه، هم توسط قدرت سیاسی جامعه، و هم وسیله نظام مذهبی، صورت می گیرد. نظام اقتصادی و ابزار اقتصادی جامعه، در تقابل، نخواهند بود؛ مگر آن که این تعادل، محقق شود. در بیانیه پاپ پل ششم، آمده است: «فعالیت اقتصادی که امری الزامی است، اگر در خدمت انسان قرار گیرد، می تواند منبع برادری و اخوت بین همه انسانها بوده و نشانه ای از رحمت خداوندی باشد. اما در عین حال، این خطر وجود دارد که نیروهای آزادی را تا حد اعلا جذب کند. به این دلیل است که عبور از اقدامات اقتصادی به اقدامات سیاسی، همواره الزامی است. در مورد تبیین کلمه «سیاست» در این رهگذر، ممکن است سوء تفاهم و پیچیدگیهایی پیش آید، که باید روشن شود. اگر چه همه ما می دانیم که در زمینه های اجتماعی و اقتصادی - چه در مقیاس ملی و چه بین المللی، تصمیم نهایی، همواره با قدرت سیاسی است. قدرت سیاسی که رشته رابطه طبیعی و ضروری برای تأمین انسجام بدنه جامعه است، باید همواره یک هدف اساسی را مدنظر داشته باشد، و آن نیز، تحقق صیانت مصالح عامه است»^۱.

در هیچ وضعیتی، ضرورت تأمین سود، به عنوان ضامن عینی تحقق قدرت، آشکارا مورد تأیید قرار نگرفته است. در این زمینه، آنچه که همواره تلویحاً مورد نظر می باشد، همانا تأمین سود مادی و اخلاقی جامعه ایدآل است. اما تناقض زمانی پیش می آید که نظام اقتدار پیشنهاد شده، برای تأمین مصالح عامه، بخواهد نظام جامعه مبتنی بر افراط در سلطه را ترمیم کند و تغییر دهد، و روشها و سازمان بندیهای اجتماعی را متحول سازد. بنابراین، در چنین جامعه مبتنی بر افراط در سلطه، در شیوه ها و سازمان بندیهای اجتماعی گذشته و حال آن، همواره، نظام اقتدار است که - از طریق تفویض اختیارات خود به قدرت سیاسی جامعه سود را تضمین می کند؛ و البته، نه سود یک جامعه ایدآل یا جمعیتهای معینی، یا جامعه، بلکه سود یک جمعیت معین، به عبارت دیگر، سود یک طبقه از جامعه ایدآل یا جمعیتها و اجتماع مورد نظر. در این صورت، مسکوت گذاشتن رابطه «قدرت - اقتدار - سود» جز از طریق اشاره به مسأله افراط در قدرت و فزون خواهی در استحصال سود و یا، در جامعه مبتنی بر سلطه افراطی، رابطه الزامی بین قدرت سیاسی و سود یک طبقه قائل شدن، این به معنای تأمین قدرت طبقه حاکم

است، و شکل و نظام جامعه، هرچه باشد، با این کار، رابطه بین اقتدار و قدرت، تقویت و تضمین می‌شود.

لوپلی، در این مورد، با دقت بیشتری، اظهار نظر می‌کند؛ و تا آن جا پیش می‌رود که می‌پذیرد یک سود آتی - به شرطی که مکانیسم تحصیل و استرداد آن به جامعه، به گونه‌ای باشد که نظم اخلاقی آن را در جهت استمرار و دوام آن سود، تضمین کند - قابل توجیه است. لوپلی، در این باره، می‌نویسد: «همه جا، شاهد هستیم که با کسب ثروت، خلاء بیشتر می‌شود، فقر تثبیت می‌شود؛ ثروتمندان، از خدای متعال، روی گردانده‌اند و علیه سلاطین، طغیان می‌کنند، و با یکدیگر نیز در نزاع دایمند». و به دنبال این سخن، می‌افزاید: «موقعیتی که کارگران متعلق به رده‌های مختلف، در سلسله مراتب اجتماعی اشغال می‌کنند، همواره با رشد آینده فکری آنها، ارتباط دارد. این فضیلت اخلاقی که موجب تعدیل امیال مادی آتی شده و کارگر را به پس انداز دعوت و ترغیب می‌کند، هم برای فرد، و هم برای ملت‌ها، رمز استقلال است، و می‌دانیم که استقلال اقتصادی، در تمام تشکیلات یک جامعه، موجب آزادسازی طبقات محروم و ضعیف می‌شود، و در غرب، ما شاهد این واقعیت هستیم که کارگران آینده‌نگر و دقیق و مسلط بر نفس، توانسته‌اند خود را تا سطح طبقه مرفه و هم‌ردیف کارفرمایان، بالا ببرند»^۱.

بدین ترتیب، جامعه ایده‌آل، با اقتدار حاکم بر آن، که اعمال قدرت مؤثر را تضمین می‌کند، مستلزم استحصال سودی است که ایدآلی نیست؛ زیرا در چنین نظامی، سود، بناچار، اختصاص به طبقه معینی خواهد داشت. ژ. دانیلو^۲ از مضمون و مفاد بیانیۀ پاپ پل ششم، قدم فراتر نهاده، تأکید می‌کند که: «هروقت سخن از قدرت در میان است، سود به فراموشی سپرده می‌شود. کلیسا باید قدرت سیاسی را که بخشی از نظام اجتماع است، به رسمیت بشناسد، و با آن ارتباط برقرار کند، و بپذیرد که قدرت سیاسی، یک واقعیت در جامعه است. داشتن پیوند و ارتباط با قدرت سیاسی، به معنای پذیرش ایدئولوژی آن و وابستگی به آن، نیست، بلکه به معنای قبول یک امر طبیعی است. در عین حال، کلیسا باید به رسالت خود وفادار بماند، و نظر و قضاوت خود را در مورد سوء استفاده از قدرت، از دیدگاه کتاب مقدس بیان و تشریح کند، اعم از این که بخواهد درباره جامعه سرمایه‌داری اظهار نظر کند یا جامعه

۱- نقل از لوپلی، در کتاب «مبانی آرامش اجتماعی» چاپ پاریس ۱۹۴۲ ص ۴۹

2- J. DANIELOU

سوسیالیستی^۱.

قدرت سیاسی، در یک جامعه مبتنی بر افراط در سلطه، از نظام مقدس کلیسا، همواره توقع دارد که بر مشروعیت آن، صحه بگذارد؛ اما آیا همیشه به این توقع، پاسخ مثبت داده می شود.

در نظام سیاسی «سود» یک مقوله آشکار است، اما در نظام مذهبی، مقوله ای پوشیده و مضمّن است، رابطه بین جامعه - سود، موجب تحکیم ارزشهای سه گانه «اقتدار - مصالح عامه - منافع عموم» می شود. عامل واسطی که به استحکام این ارزشهای سه گانه کمک می کند، همانا اعمال قدرت مبتنی بر اجبار است. قدرتی که در نظام کلیسا کاملاً آشکار است، و در نظام سیاسی - اقتصادی جامعه، تقریباً آشکار. در فاصله اعتقاد به خدای واحد و عینیت مقوله سود، خط پیوندی از ارزشها و عملکردهایی وجود دارد که - اگر چه گاهی دچار سکون و توقّفی می شود، مثلاً زمانی که کلیسا با نظام سرمایه داری سرناسازگاری دارد - موجب تحقق جامعه ایدآل و جمعیتها (کمونوت) و جامعه (سوسیته) می نمود. این پیوند، این تناقض بین عینیت و نماد زمانی که مسأله مذهب، نظام سیاسی و ساختار اقتصادی مطرح می شود در یک نقطه برتر تثبیت می شود که همان منبع اقتدار است به عنوان عامل اعمال قدرت عینی و به عنوان توجیه ایدئولوژی مرجع. این ایدئولوژی مرجع، چیزی نیست جز حمایت پدران و دلسوزانه منبع اقتدار از جامعه و افراد آن^۲.

مع هذا نظامی که رابطه «اقتدار - جامعه» را توضیح می دهد، نظامی که ما مجبوریم اجزای متشکله آن را به رسمیت بشناسیم، بتدریج تحت تأثیر شبّهاتی که دارد، کم کم تعمیم پیدا می کند و از هم می پاشد. مدافعان این نظام، با عنایت به اسطوره ای که متکی بر اعتقادات است، آن را نظامی بی اعتبار، می دانند. ژان کاردونل^۳ می نویسد: «اگر تجسم این اسطوره، که چیزی جز ذات خداوند نیست که در هیأت بشریت، نمود پیدا کرده؛ در جهت منافع نظام کلیسایی سیر کند؛ آن وقت دیگر، خارج از حوزه قدرت و سلطه، چیزی وجود نخواهد داشت. در آن صورت، هر نوع تعاون و همیاری، هر نوع دلسوزی که به صورت سیاسی ظاهر

۱- نقل از روزنامه لوموند، مورخ ۲۸ اوت ۱۹۷۱

۲- می دانیم که قدرت، در جامعه مبتنی بر افراط در سلطه، همواره ملازم با وجود «اجبار» است.

۳- رجوع کنید به اثر دیگر مؤلف، تحت عنوان «دولت و اقتدار آن، ایدئولوژی حمایت پدران» چاپ

۱۹۷۷؛ و نیز کتاب «حمایت پدران قدرت، دیروز و امروز» چاپ ۱۹۸۵

شود، چیزی نیست جز صورتهای پوشیده‌میل به قدرت. اما، در واقع چه کسی صلاحیت خواهد داشت که این ماسک انحرافی و فریبکارانه را که به ظاهر در هیأت حرکتی سخاوتمندانه و مسیح‌آسا، رُخ می‌نماید، برافکنند؟ این افشاکننده انحراف و فریب، مسلماً باید دولت باشد، یک دولت ملی که برای دفاع از آن، هیچ ابایی نیست که جمهوریخواه و سلطنت طلب در کنار یکدیگر مؤتلف و همگام شوند. در واقع، آن بشارت سعادتبخش ملت‌ها، یعنی انجیل [در نظر مسیحیان]، حتی اگر به قیمت تحلیل رفتن در افق‌های بیگانه با آمال بشری، در مقابل دولت ملی و اصولاً در برابر هر قدرت حاکم بایستد، و از نحوه اعمال قدرت آن، استفسار کند^۱

اگر ایجاد یک نظام اجتماعی-سیاسی مدرن، بریک مبنای اسطوره‌ای، اثبات پذیر نباشد؛ دست کم، این امر واقعیت دارد که چنین متونی، شکاف ایجاد شده در نظام اجتماعی را (که از یک قرن پیش، اتفاق افتاده است) روز به روز، بیشتر سازد. خارج از هر نوع دیدگاه مذهبی، اما مطابق با اخلاق منتج از آن، یک نویسنده، مفهوم «عموم» یا «مردم» را که تحت تأثیر اندیشه‌های لیبرالیسم و تکنوکراسی تحریف شده، مطرح می‌سازد، وزیر سؤال می‌برد، در این زمینه، می‌نویسد: «این واقعیت که «تبلور شیوه‌های معرفت و ارتباط، منحصرأدر گروه جستجوی قدرت، اعتبار و زد و بند نیست» نباید به فراموشی سپرده شود. این کار، نوعی خود فریبی بظاهر اخلاقی و مصلحت‌جویانه است. در نتیجه، آیا صلاح در آن نیست که به سراغ اندیشه‌ای برویم که بر طبق آن، هرگونه رفتار و هر نوع معرفتی، تا سطح «امور عام» ارتقا یابد؟ (بدون اعتنا به تعداد کسانی که در این حوزه عمومی می‌گنجد) و دست یابی به جامعه‌ای شفاف، ممکن گردد، جامعه‌ای مبتنی بر ارتباط همه با همه»^۲.

به سوالاتی که ما، در ابتدای این تحلیل، مطرح کردیم، همین نویسنده، یعنی لوفور، با طرح فرضیاتی، پاسخ می‌دهد. بر مبنای این فرضیات، مفهوم جامعه (کمونوته) به شکل تازه‌ای مطرح می‌شود: جامعه نه به صورت یک تشکّل اجتماعی محدود، بلکه در مقیاس جهانی، این فرضیات مبنای نتیجه‌گیری موقتی ما نیز قرار می‌گیرد.

لوفور می‌نویسد: «این مسأله قابل تأمل است که برآستی در پاییم آیا ایجاد یک جامعه جهانی، ممکن است یا نه؟ و نیز آیا فقط در صورت تشکیل این جامعه جهانی است که

۱- روزنامه لوموند، منبع سابق الذکر

۲- نقل از اثر لوفور (LEFORT) تحت عنوان «مبانی نقد دیوان سالاری به سوی جامعه‌شناسی

بوروکراسی». چاپ پاریس ۱۹۷۱ صفحه ۳۴۵

دمکراسی تحقق می یابد. اما نکته مهم، این جاست که در گذشته، و در آینده ای که از افقهای حال آغاز می شود، اندیشه دمکراسی، فقط در محدوده ای ملی، قابل تصور است، دمکراسی در میان ملتی تحقق می یابد که پیشاپیش، به وحدت ملی، نایل شده باشد. حال باید بدانیم که واژه «ملت» در این جا برآستی به چه معناست؟ هویت این شخصیت اجتماعی - که همواره به صورتی مبهم به آن اشاره می کنیم - کدام است؟ آیا هویت «ملت» در ایجاد نوعی قدرت و اقتدار است که باید بعدها کشف شود؟ آیا در چهارچوب رابطه ای است که در بطن یک تشکیلات عمومی ایجاد شده؟ آیا در توانایی تلفیق توده ای از اطلاعات چند منظوره، نهفته است؟ آیا در یک شخصیت ملی تجسم می یابد؟ آیا ملت به مجموعه معینی اطلاق می شود که همه اعضای آن، در یک نظام ارزشی مشخص، مشترکند، و به یک مهرآث تاریخ واحد پیوستگی دارند؟ آیا ملت، مجموعه افرادی است که سرنوشت مشترکی دارند؟ شاید برای دستیابی به یک پاسخ مقبول، مجبور بشویم چند تا از این تعاریف را در یکدیگر ادغام کنیم. اهمیت طرح این سؤالات، از آن جا آشکار می شود که می بینیم چگونه صنعت نوین، همه ملت‌های غنی و قدرتمند را (که مدعی پیشرفت در مسیر دمکراسی هستند و به آن می بالند) به سوی نوعی هم شکلی و هم آوایی، سوق می دهد»

فصل پنجم

هویت جمعی، اقتدار و طیف اجتماعی

ما، در این فصل، اشاره مجددی می‌کنیم به فرضیه‌ای که در فصل دوم، مطرح نمودیم. اگرچه تعریف «اقتدار» به منزله عامل تضمین‌کننده روابط اجتماعی، رسالت برجسته خود را ظاهر می‌سازد، اما هویت آن، در پرده ابهام، باقی می‌ماند. در تعریف مجردی که ما از «اقتدار» کردیم، گفتیم اقتدار پایگاهی است که هویت جامعه و رسمیت و قبول آن را ممکن می‌سازد. در واقع، نکته‌ای را که ما می‌خواهیم در این فصل بیان کنیم، این واقعیت است که بدون «اقتدار» هویت، وجود خارجی نخواهد داشت.

بطور سنتی و مرسوم، تمایز بیان هویت گروهی (هویت گروه‌های کوچک یا بزرگ) هویت اجتماعی (که مربوط به کل جامعه است) و هویت فردی (که هر دو هویت دیگر را در خود نهفته دارد) به ما نشان می‌دهد که چگونه مثلاً مردم یک محله و رای‌های هویت‌های فردی، نوعی هویت «محله‌ای» دارد، که با هویت محله همسایه، تفاوت دارد، و حاضرند، هر وقت لازم باشد، برای حفظ هویت محلی خود، مبارزه کنند؛ و حتی به مسئولین اجتماعی و قوای امنیتی و رسمی جامعه، اجازه نمی‌دهند به هیچ صورتی این هویت «محله‌ای» را در هویت گسترده‌تری، مثلاً هویت اجتماعی، به تحلیل ببرند. در واقع، جایگاه این هویت، با هویت اجتماعی، متفاوت است، و می‌بینیم مثلاً در موقعی که شهرداری می‌خواهد اصلاحات و تغییراتی ساختمانی و شهرسازی در محله‌ای بدهد، مردم محل در این مسأله مجدداً دخالت می‌کنند.

ما، با اشاره به تئوریهای پیشنهاد شده توسط دورکیم، مارکس، وبر، لیتون و کاردینر، درباره «هویت» و توجه به اهمیت هر کدام از تعاریفی که به دست داده‌اند، نشان خواهیم داد که چگونه، به علت ارتباط ندادن این مفاهیم به «اقتدار»، تعاریف ارائه شده از هویت، نارسا شده‌اند. باید برای بیان «هویت اجتماعی» و «هویت گروهی» و رابطه آنها، یک تئوری مشخص، عرضه کرد. ما، بر این نکته اصرار می‌ورزیم که، مسأله ساختار انواع هویت، باید الزاماً به تجزیه و تحلیل وظایف و رسالت افراد و گروهها، پردازیم؛ رسالتی که بدون حضور «اقتدار» غیر قابل تصور است. مع هذا باید این واقعیت را پذیرفت، که اگر در این فصل، رابطه بین هویت و اقتدار، از همان ابتدا مورد تأکید قرار گرفت، فقط در سطح توضیح و نمایش است، نوعی تردستی علمی؛ اما در آخر فصل، می‌بینیم که چگونه مسأله اقتدار، دوباره مطرح می‌شود، یعنی بعد از آن که ما، در تشریح ساختار هویت، به فرایندهای نمادین مشروعیت اجتماعی، اشاره می‌کنیم.

بنابراین، باید فصل حاضر را به منزله تلاشی آزمایشی برای روشن نمودن مفهوم هویت اجتماعی و هویت گروهی در محدوده رابطه آنها با اقتدار، به شمار آورد. اگر منظور از طیف اجتماعی، آن فضای کلی باشد که در آن، افراد و گروهها با یکدیگر زندگی می‌کنند؛ بلافاصله این مسأله مطرح می‌شود که این افراد و گروهها، در این فضای کلی، چگونه حضور همدیگر را به رسمیت می‌شناسند، و اندیشه‌ها و اعمال خود را به چه صورت به یکدیگر پیوند می‌دهند، یا از یکدیگر تفکیک می‌نمایند؛ و حاصل کار خود را به چه صورت ارزیابی می‌کنند. این استدلال غیر معقول که: هر جامعه، هر مجموعه از افرادی که باهم زندگی می‌کنند، هویت اجتماعی خود را، خود رقم می‌زند، به صورتی جادویی به این واقعیت منتهی می‌شود که «این هویت اجتماعی، دارای وجودی مادی» است.

اگر در نظر بگیریم که یک برش اجتماعی (همسایگی، محله، ده، شهر کوچک، شهر بزرگ، و ...) همان فضای خاصی است که مجموعه‌ای از افراد یا گروهها (که هویت اجتماعی مشخص دارند) در کنار هم زندگی می‌کنند، این سؤال مطرح می‌شود که «این گروهها و افراد، چگونه هویت مشترک پیدا می‌کنند؟» برای درک مفهوم هویت، آیا کافی است که کسی بگوید «من فرانسوی هستم» و شنونده به صرف شنیدن این عبارت، آیا می‌تواند استنباط کند که «آن شخص در کجا سکونت دارد؟ همسایه‌هایش، چه کسانی هستند؟ تعلقات اجتماعی و فرهنگی‌اش کدامها هستند؟» هویت دستجمعی را می‌توان حاصل شیوه‌های تمایز، پیوند،

جدایی، تشخیص و توافق افراد، در محدوده شهر، محله یا دهکده، دانست. با توجه به این اصل که تقطیع جامعه به قطعات، امری بدیهی است، و در عین تاریخی بودن این پدیده، واقعیتی طبیعی است؛ بلافاصله این استنباط حاصل می شود که، هر هویت دستجمعی، واقعیتی است که از طریق تجارب عینی، قابل کنترل است.

اما آیا این نتیجه گیریهای فوری و سحر آمیز و پرش از یک امر به امر دیگر، داده های منحصر آ کمی و حتی حالات انفعالی و عناصر به اصطلاح طبیعی، همه اینها توجیه کننده هویت جمعی هستند؟ برای آن که بدانیم که هستیم و که هستیم، آیا کافی است که توده ای از واقعیات، داده ها، تأثرات و عناصر طبیعی را در کنار هم فراهم آوریم؟ آیا تعریف «هویت دستجمعی» در چهارچوب یک آزمایش و کنترل تجربی، می گنجد؟

در فصل حاضر، ما سعی خواهیم کرد که یک تعریف موقتی، از «هویت دستجمعی» را در محدوده جامعه و در ارتباط با هویت اجتماعی، به دست دهیم. این کار، باید به صورت نظری انجام شود، یعنی جدا از هر نوع امر بدیهی و ملموس و مشهود.

در این کار، باید سعی کنیم که ادراکات، بین خود، پیوندهایی داشته باشند، و هر ادراکی را از نظر محتوا و پیوند آن با سایر ادراکات، مورد بررسی قرار دهیم، باید کم و بیش، به نحو مؤثری، اعتبار آنها را از طریق تجربی (تجربه افراد تحقیق کننده، تجارب به دست آمده در محل تحقیق) به دست آوریم. از این دیدگاه، هویت دستجمعی، فقط در ارتباط با سایر ادراکات (ادراکاتی که در تعریف مشارکت نموده، و هم در تئوری، و هم در عمل، ضرورت این تعریف را مشخص نمایند) قابل تعریف خواهد بود.

فرضیه

هویت دستجمعی در هر برش اجتماعی، حاصل فرایندهای مربوط به شناخت و قبول این هویت، به صورتی ناخودآگاه، است. این فرایندها، هویت اجتماعی، و همزمان، هویت دستجمعی را ممکن می سازند. این فرایندها، به منزله روشهای مشروعیت بخشیدن به نظام جامعه، طیف اجتماعی را (به نسبت هویت اجتماعی که به آن می بخشند) تنظیم می کنند، و بدین ترتیب، آن را تقطیع و هماهنگ نموده، این تقطیع و هماهنگی، بر طبق قانونی که بیان کننده امیال گروهها و افرادی (که در جامعه در کنار یکدیگر زندگی می کنند) می باشد، صورت می گیرد. این روشهای مشروعیت بخشیدن به نظام جامعه - به عبارت دیگر، این کد گذاری - که

ایجاد‌کننده هویت اجتماعی هستند، و نظام جامعه را بر طبق نظم خاصی برش می‌دهند، و از این طریق، به زندگی افراد و گروه‌ها، معنی می‌بخشند؛ زمینه‌ای غیر جغرافیایی فراهم می‌آورند، که همه تصاویر، نمادهای آگاهانه یا ناآگاهانه آن، از منبع اقتدار، نشأت می‌گیرد، نه اقتداری واحد که بطور ثابت در سطوح بالای جامعه شکل گرفته و تثبیت شده باشد، بلکه مجموعه‌ای از اقتدارها که به نظام جامعه، معنی می‌بخشند.

اما چه کسی باور می‌کند که هویت دستجمعی در یک محله، در یک روستای کوچک، حاصل فرایندهای سمبولیک (تصاویر، ارزشها و نمادها) است. فرایندهایی در حرکتی مشترک، هویت اجتماعی را تحقق می‌بخشند؟ چه کسی باور می‌کند که هویت اجتماعی، یکی از زمینه‌هایی است که در آنها، اقتدار، به شیوه کثرت‌گرا، همان مجموعه اقتدارهای متعدد است؟ چه کسی باور می‌کند که فرایندهای سمبولیکی که هویت اجتماعی را می‌سازند، زمینه دیگری برای تعریف اقتدار است؟

اگر محله مشخصی، مثلاً آمفروویل^۱ نزدیک شهر «کان»^۲ یا یک محله از شهر استراسبورگ را در نظر بگیریم، آنچه که در وهله اول به چشم می‌خورد، عبارت از تصمیم‌هایی است که مقامات دولتی درباره مسائل شهر سازی می‌گیرند و انتخابهایی است که مسئولین، درباره توزیع و پراکنندگی ساختمانها و سبک معماری، به عمل می‌آورند. از این جا، در می‌یابیم که نظام اداره‌کننده جامعه یکپارچه، صاحب مشروعیتی است که از طریق یک منبع اقتدار، به دست آورده است. اقتداری که پیشاپیش، قدرت حاکم بر ساکنین شهر یا محله را، مشروعیت بخشیده است. در اینجا، سخن بر سر یک منبع اقتدار تثبیت شده است، که در چهار چوب قدرت حاکم، جلوه نموده و فقط همان قدرت را مشروع می‌داند و لاغیر؛ و در واقع، همین قدرت مشروع است که به پشتوانه آن اقتدار ثابت، بر همه اقدامات و اظهارات و تصمیمات عوامل اجرایی، مهر مشروعیت می‌زند. در واقع، هویت اجتماعی، هویتی یکپارچه است، که قدرت حاکم، به جامعه، اعطا می‌کند. بدین ترتیب، محله آمفروویل، بیش از آنچه که متعلق به استان نورماندی باشد، یک محله «فرانسوی» است؛ یا فلان محله آلمانی نشین ایالت آکراس، قبل از آن که هویت آکراسی داشته باشد، یک محله فرانسوی است؛ به عبارت دیگر، قبل از این که آن را یک محله استراسبورگ یا آکراس به شمار آوریم، باید آن را یک قطعه از خاک فرانسه بدانیم. هویت دسته‌جمعی، ناشی از قدرت، یا نماینده منبع قدرت است:

1- AMFREVILLE

2- CAEN

برطبق تصمیم یک جانبه تشکیلات خدمات شهری و شهرسازی و وزارت تجهیز و عمران، مردم ساکن محله آمفرویل، بزودی در یک شهر جدید، سکنی خواهند گزید. یا، برطبق تصمیم یک جانبه سازمانهای فوق الذکر، ساکنان محله واقع در استراسبورگ، به محله نوسازی، نقل مکان خواهند کرد. بدین ترتیب، ملاحظه می شود که تاریخچه یک جامعه، از طریق اقتدار و شکل خاصی از قدرت (که خود ناشی از ایدئولوژی یکپارچه همان جامعه و شیوه های به کار گیری این ایدئولوژی است) تعریفی مشخص از هویت اجتماعی و هویت دستجمعی، ارائه می کند. اما ساکنان این دو محله به تبع سنتهای تاریخی خاص خودشان، و برطبق عادات مستمر، و در یک کلمه، برطبق «مشی اجتماعی» SOCIALITÉ خود، در مقابل تصمیمات مقامات رسمی، مقاومت می کنند، و درخواست می نمایند که این تغییرات، در شیوه امکان و تغییر بافت زندگی آنها، مطابق روش خودشان به انجام برسد. این تعریف از «هویت اجتماعی» و این بیان ویژه از «هویت دستجمعی» که توسط خود ساکنین این محلات ارائه می شود، با تعاریفی که دولت یا گروههای اقتصادی دست اندر کار عرضه می کنند، الزاماً شباهت ندارد. اگر بادی مثبتی به قضیه نگاه کنیم، در می یابیم که این تعریف، نشأت گرفته از شیوه هایی است که جامعه، برطبق آن، به نظام خود، مشروعیت می بخشد، به عبارت دیگر، نشأت گرفته از نوع و منبع اقتدار، است.

از این فرضیه گسترده، تجربه ای مشخص حاصل می شود، که متکی بر سه زمینه است: اول، اندیشمندان نظام اجتماعی، که مضمون هویت را در ابعاد اجتماعی و گروهی آن، تبیین می کنند؛ دوم، ایدئولوژی، که هویت اجتماعی یا گروهی را دو مقوله یکسان و مشابه، یا غیریکسان و متفاوت، می داند؛ و سوم پراکسیس، یعنی آن مقوله ای که در شکل بندی ادراکات و کاربرد و اجرای تئوری، بتدریج، هم دچار گسیختگی می شود، و هم موجودیت خود را تحقق می بخشد.

الادیشمندان

عبارتند از جامعه شناسان و مردم شناسان، همه کسانی که ما، در این بررسی و تحقیق، مورد اشاره قرار داده ایم، مستقیماً به مسأله هویت پرداخته اند. آنان، مسأله هویت را فقط در چهارچوب اندیشه های اجتماعی خود، مطالعات خود و یا با الگو قرار دادن جامعه محل سکونت خود، تبیین می کنند. کارل مارکس، در آثار دوره جوانی خود، متوجه اهمیت تبیین

مسأله هویت شد، و در آثار اواخر عمر، که واجد اندیشه‌های پخته‌تری بود، دوباره به آن پرداخت. اندیشه‌های مارکس، در این زمینه، بریکی از آثار بزرگ اولیه دورکیم، و در آخرین اثر عمده وی، بشدت، اثر گذاشته است. نظریه مارکس، در این زمینه، بطور ضمنی، در آثار ماکس وبر، و بطور صریح و مشخص، در آثار کولتورالیست‌ها دیده می‌شود.

نظر مارکس

مارکس، در اثر مشهور خود، تحت عنوان: «نقد فلسفه دولت هگل» این سؤال را مطرح می‌سازد، که «جامعه از دیدگاه هگل، چه تعریفی دارد؟» و به این جواب می‌رسد که: «جامعه عبارت است از ملت در شکلی فشرده و مینیاتوری»، و «دولت» که خود از آن مفروض شده، حافظ منافع عموم ملت است. منافع ویژه و نیازهای خصوصی افراد و گروه‌ها، متفرق در محدوده وظایف دولت، نیست. جامعه ایدآل، در نظر مارکس، جامعه‌ای است که در آن، هر فرد بتواند وکیل فرد دیگر باشد.

در واقع، مارکس، به دنبال هویتی است که برآستی بتوان آن را هویت اجتماعی نامید. اگر انسانها بتوانند قانونها را کشف کنند و مدون سازند، همه مسائل زندگی فردی و طبیعی و اجتماعی افراد، در چهار چوب همین قوانین، قابل تبیین می‌باشد. در واقع، هویت دستجمعی حاصل هویت اجتماعی، و عکس آن نیز صادق است. مارکس، در رساله «دست نوشته‌های سال ۱۸۴۴» به جامعه‌ای اشاره می‌کند که در آن، هویت دستجمعی و اجتماعی افراد و گروه‌های، بکلی از میان رفته است. در کتاب «سرمایه» نیز همین مسأله، با شرح و بسط بیشتری، مطرح شده است. در آن جا، مارکس، سؤال می‌کند «اگر این واقعیت موجود باشد که کالاهای تولید شده از طریق یک واسطه (پول) با یکدیگر مبادله می‌شوند، پس کار انسانی در این میانه، کجا رفته است؟ به عبارت دیگر، خود انسانها، این انسانهای واقعی، کجا هستند؟» می‌بینیم که هویت دستجمعی در زیر لایه هویت اجتماعی، که در جامعه مبتنی بر سلطه، شکل گرفته، ناپدید می‌شود. پرستش کالا، یعنی این تصور - غیر اقتصادی - که کالاها مبادله می‌شوند، هویت اجتماعی را قبل از هر چیز، به اشیا می‌دهد، و سپس

۱- طرفداران مکتب کولتورالیسم CULTURALISTES مکتب خاص مردم شناسی که در آمریکا به وجود آمد. این مکتب، سعی می‌کند نظریات روان‌کاری فروید را در جهت تبیین جامعه‌شناسانه مقولات مردم شناسی، به کار گیرد.

به گروه‌های کارگرانی که آن اشیا را می‌سازند، تقسیم کار و نقشی که این تقسیم دارد، تنها هویت دستجمعی است، که کارگران حق دارند آن را درخواست نمایند.

اما، حدود ۲۰ سال قبل از انتشار کتاب «سرمایه» مارکس، در رساله «۱۸ برومر لوئی ناپلئون بناپارت»^۱ به این مسأله که چگونه هویت دستجمعی (که در یک گروه شکل گرفته) در مقابل آن هویت اجتماعی (جامعه مبتنی بر سلطه ارائه می‌کند) قرار می‌گیرد، و در این مورد، سخن از نقش دهقانان فرانسوی در جمهوری دوم را به میان می‌آورد. در اشاره به این طبقه، خاطر نشان می‌سازد که آنان، به صورت گروهی ناهمگن، برای ادامه حیات، یک نجات دهنده افسانه‌ای برای خود می‌سازند، و آن را در وجود ناپلئون اول تجسم می‌بخشند، کسی که به آنها اجازه داد آن قطعات کوچک زمین را که در گیرودار انقلاب به چنگ آورند، حفظ کنند. به نظر دهقانان، تنها، کسی مانند ناپلئون است، که می‌تواند املاکشان را (که توسط زمینداران بزرگ غصب شده) به آنها برگرداند. دهقانان، در واقع ناپلئون اول را، در چهره ناپلئون سوم باز می‌یابند (برادرزاده را نماینده عمویش می‌دانند) و لذا کمک می‌کنند که این نجات دهنده، به مقام ریاست جمهوری برسد. این بازی چهره پردازی و اسطوره سازی برای تجسم نجات دهنده، فی نفسه به هیچ وجه، جنبه اقتصادی و مادی ندارد.

در این قضیه، دهقانان، برای سامان بخشیدن به هویت‌های گروهی متفرق و پراکنده، همه آمال خود را در هویت دیگری، متحد می‌سازند، هویت یک حاکم سیاسی، در جامعه مبتنی بر افراط در سلطه، در این حال هویت دستجمعی و هویت اجتماعی، در نظر دهقانان، موقتاً یکی بیش نیست، و امر واحد است.

مارکس، بعدها، وقتی درباره سندیکای کارگران صحبت می‌کند، به این نکته می‌رسد که هویت سندیکایی، به عنوان یک هویت دستجمعی، ممکن است در نقطه مقابل یک هویت اجتماعی تحمیلی، قرار گیرد. ببینیم در نظر مارکس، سندیکا، چه نقشی دارد؟ در نظر مارکس، در واقع، سندیکا، به مثابه فردی است در یک کارخانه، که چشم دیدن «ارباب» را ندارد، و وقتی به فرد دیگری می‌رسد، به او می‌گوید: «من و تو، هر دو از این کارخانه دار بیزاریم بیا علیه او مبارزه کنیم». سندیکا، فی نفسه، یک سلاح مبارزه اقتصادی نیست. کارگران مجتمع شده در سندیکا، دستجمعی علیه سرمایه دار، عکس العمل نشان می‌دهند. آنان، افراد اجتماعی هستند که فشار سلطه، برشان‌های آنها، سنگینی می‌کند.

نظر دورکیم

دورکیم، به دو نوع «تعاون» اشاره می‌کند: اول تعاون مکانیکی، بدین صورت که برشهای اجتماعی، طبقات و گروههای اجتماعی، برطبق نظمی که از بالا به آنها اعمال می‌شود، به یکدیگر پیوند می‌خورند (مثال بارز این نوع تعاون را سازمان ارتش می‌داند).

دیگر، تعاون اورگانیک، بدین صورت که گروههای اجتماعی، برطبق یک نظم معین شده توسط خود آنها، با یکدیگر پیوند و ارتباط دارند. به نظر دورکیم، تعاون ایدآلی و مقبول، تعاون اورگانیک است، اما اشاره می‌کند که این نوع تعاون، در اواخر قرن ۱۹ (که خود او در قید حیات بود) به صورتی ناقص تحقق یافته. به نظر دورکیم، در این جامعه، شاخصه‌های اجتماعی دیگر نه قابل رؤیتند، و نه واقعاً قابل تطبیق با موضع آنها. در این جامعه، همه مردم از «دولت» سخن به میان می‌آورند، اما نمی‌دانند که دولت، کجاست؟ فاصله دولت و افراد، بیشتر از آن است که واقعیت آن، قابل درک و احساس باشد. بنظر دورکیم، چنین جامعه‌ای، یک جامعه آتومیک (ANOMIQUE) است، یعنی یک جامعه «بی قانون - بی ترتیب - بی قاعده» (به معنای وسیع کلمه). جامعه فنودالی، اگرچه از طریق یک تعاون مکانیکی، به صورتی منسجم درآمده بود، در عین حال شاخصه‌های آن، به گونه‌ای بوده که افراد و گروهها، در هر لحظه و به صورتی مستمر، قادر بودند موضع خود را در کل جامعه، تشخیص دهند، شاخصه‌هایی از قبیل: خدا، سلطان، کشیش، مالک، فرامین و مجتمعهای اقتصادی، و ... لذا، دورکیم عقیده دارد که جامعه کنونی، برای خروج از وضعیت آتومیک (بی قانونی - بی ترتیبی - بی قاعدگی) نیاز به یک گروه میانجی دارد، که بتواند فاصله بین فرد و دولت را، هرچه بیشتر، تقلیل دهد. این گروه، به نظر دورکیم، باید سندیکا باشد، زیرا افراد و گروهها، با ورود به یک سندیکا، قادر خواهند بود روابط اجتماعی - حرفه‌ای خود را درک کنند، و از طریق سندیکا، روابط سیاسی با دولت برقرار سازند. در این حال، اعضای سندیکا، دارای هویت سندیکایی (یا هویت دستجمعی) هستند، که خود، پایه هویت اجتماعی آنها نیز محسوب می‌شود. دورکیم، در اواخر زندگی، به این نتیجه رسید که «هویت اجتماعی، به معنای حضور دستجمعی افراد در جامعه است»^۱

۱ - نقل از اثر دورکیم، تحت عنوان «خودکشی» چاپ پاریس، ۱۹۳۰، و نیز اثر دیگر وی، با عنوان

«اشکال ابتدایی حیات مذهبی» چاپ پاریس ۱۹۲۶

نظریه مکتب کولتورالیسم

کولتورالیسم، به یک مکتب «مردم شناسی» آمریکایی اطلاق می شود که از حدود سال ۱۹۳۸ با تحقیقات دو مردم شناس، به نامهای لیتون^۱ و کاردینر^۲ مطرح شد. این دو اندیشمند، در کتابی تحت عنوان: «جایگاه فرد در جامعه» در تبیین «هویت اجتماعی» ادراک تازه ای را مطرح کرده اند، و از مقوله ای به نام «شخصیت پایه» سخن به میان می آورند. به نظر آنان، هر جامعه، و به عبارت عام، هر کلیت اجتماعی، متشکل از مجموعه ای از چهره ها و شاخصه های آگاهانه و ناآگاهانه است. یک جامعه را می توان از طریق «شخصیت پایه» جامعه، تبیین نمود. منظور از «شخصیت پایه»، مجموعه شاخصه های جامعه است، مجموعه اجزای تشکیل دهنده ای که آگاهانه یا ناآگاهانه، ویژگی آن جامعه را می سازند. جمع آوری این شاخصه ها، به طریق تجربی، ممکن است: فلان جامعه، کودکان را در فلان سن، از شیر می گیرد، در جامعه دیگر، در سن دیگری؛ و این تفاوت روش، فلان نتایج را به بار می آورد. بدین ترتیب اگر هویت اجتماعی را، همان «شخصیت پایه» تلقی کنیم، در گروه های اجتماعی نیز، مجموعه شاخصه های معینی، هویت گروهی آنها را معین می سازد. در واقع، آن گروه از کودکان که در فلان سن از شیر گرفته می شوند، بر طبق فلان روش تربیت می شوند، و از فلان غذاها تغذیه می گردند، و مقید بر فلان الگوهای رفتاری هستند؛ قطعاً دارای یک شخصیت پایه متفاوت، یک هویت دستجمعی متفاوت با گروه دیگری از کودکان، هستند، که به گونه دیگر از شیر گرفته می شوند، تغذیه و تربیت می گردند. اما هویت اجتماعی، برآیند مجموعه شاخصه هاست که در یک تابلوی ترکیبی، خود را نشان می دهند، و تفاوت بین دو جامعه معین، در تفاوت همین تابلوهاست.

نظریه ماکس وبر

ماکس وبر، سه مدل ایدئالی از جامعه پیشنهاد می کند، یعنی سه نوع خالص از آن: جامعه سنتی، جامعه دیوان سالاری (بوروکراتیک) و جامعه کاریزماتیک؛ و هر کدام از این سه مدل را، با سه دریافت اساسی، همراه می نمایند: جامعه مبتنی بر سلطه، جامعه مبتنی بر اقتدار، و جامعه مبتنی بر قدرت. بدین معنی که سه اصل سلطه، اقتدار و قدرت، لازمه

تحقق سه جامعه فوق، می‌باشند. اقتدار است که شکل و نوع سلطه را توجیه می‌کند؛ سلطه‌ای که ناشی از اعمال قدرت است (و قدرت را شکل انحصاری خشونت فیزیکی مشروع، می‌توان تعریف نمود). اگر فی‌المثل، اقتدار بر مبنای سنت مستقر شده باشد، سلطه ناشی از اعمال قدرت نیز مقوله‌ای سنتی است، و در این حال، رئیس مشروع جامعه، یعنی کسی که جامعه به او صلاحیت اعمال قدرت داده است، فردی سنتی، یعنی تابع سنت خواهد بود، و معمولاً چنین رهبر و رئیس، از طریق ارثی (به صورت پادشاه یا امپراطور) برمسند قدرت می‌نشیند. جامعه کنونی، بدون این که بتوان آن را نمونه کاملی به شمار آورد، جامعه نوع دوم، یعنی دیوان سالاری است. در این جامعه، اقتدار مبتنی بر تعقل است، و سلطه نیز بر مبنای خرد، استوار است (با مشخصات ویژه‌ای از قبیل غیر شخصی بودن قانون، نظام ارزیابی که تضمین‌کننده صلاحیت است). در این جامعه، رهبران سیاسی، قدرت را بر مبنای معیارهای معینی، اعمال می‌کنند: منطق اقتصادی، منطق سیاسی و منطق اجتماعی. بنابراین، می‌توان گفت که هویت اجتماعی جامعه بوروکراتیک، خردگرایی، نظم منطقی (که از اعمال سلطه، پیروی می‌کند) اقتدار و قدرت است، و هویت دستجمعی، خود ناشی از اعمال قدرتی است که از جهات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، بر مبنای خردگرایی، استوار است^۱

ماکس وبر، از میان تمام نظریه‌های ابراز شده، چهار نظریه را انتخاب کرده است، که بر مبنای آنها، هویت دستجمعی را در رابطه با هویت اجتماعی، تبیین می‌کند، و هر بار، با توجه به نوع خاص از دریافت مربوط به جامعه (مثلاً از دیدگاه کولتورالیستها، جامعه به صورت یک بافت و یک کلیت فرهنگی، مورد نظر است، بدین معنی که در این جامعه، اصالت با آداب و رسوم است). حدود تئوری مارکس - که با توجه به اشاراتی که در این جا شد، چندان واضح نگردیده - ناشی از این واقعیت است که مارکس، هویت اجتماعی و هویت دستجمعی را، نشأت گرفته از مقولاتی مادی می‌داند که پیش از تحقق هویت، وجود داشته، و خود موجود همین هویت است. دورکیم در جامعه‌ای که زندگی می‌کند، مسأله طبقات و مسأله افراط در سلطه را مورد عنایت قرار نمی‌دهد. از طرفی کولتورالیستها، در مقایسه هویت اجتماعی و هویت دستجمعی جوامع و گروه‌های مختلف، هیچ وسیله‌ای، جز وسیله تجربی را ارائه نمی‌دهند. وبر، هیچ تعریفی از تعقل‌گرایی به دست نمی‌دهد، شاید به این دلیل، هیچ تعریفی از تعقل که جنبه تاریخی و موقتی نداشته باشد، وجود ندارد.

۱ - نقل از کتاب ماکس وبر، تحت عنوان: «اقتصاد و جامعه» چاپ پاریس ۱۹۶۳، فصل پنجم.

نقش ایدئولوژی

تلاشهای نظری که برخی از متفکران، برای بیان خصصتهای آشکار و مضمیر هویت اجتماعی و هویت دستجمعی و تعریف آنها به دست داده اند، با تعریفی که ایدئولوژی یکپارچه و شیوه های کاربرد آن، به دست می دهند، برخورد و تضاد پیدا می کند.

به نظر مارکس، هویت دستجمعی، به عنوان تنها هویت منحصر به فردی که دهقانان عصر جمهوری دوم فرانسه اختیار نموده اند، جای بحث نیست، آنچه جای بحث دارد، محتوای این هویت می باشد، که همانا عبارت است از اسطوره یک نجات دهنده.

برهمن قیاس، دورکیم، در مورد یک هویت اجتماعی مبتنی بر شاخصه های اجتماعی (که هدف آن، ایجاد ارتباط با دولت است) ایراد و اعتراضی مطرح نمی سازد، اما ضرورت این شاخصه های اجتماعی را یادآور می شود. کولتورالیستها برای معنی بخشیدن به هویت اجتماعی و هویت دستجمعی، یک مفهوم شامل و جامع را (که شخصیت پایه نامیده اند) ضروری می داند، و حال آن که به نظر وبر، مفهوم تعقل است که این وظیفه را برعهده دارد. بدین ترتیب، ملاحظه می شود که به نسبت این چهار مکتب فکری، هویت اجتماعی و هویت دستجمعی. گاهی مقوله واحد، زمانی دو چیز متفاوت، و حتی دو چیز مشابه، تلقی شده اند.

اما مسأله اساسی، آن نیست که چه وظیفه ای برعهده هویت (اعم از اجتماعی یا دستجمعی) می توان گذاشت، و اصولاً چرا ایدئولوژی یکپارچه جوامع ما، چنین وظیفه ای را برعهده هویت می گذارند؟

هم شرکت کنندگان در سمینار لوی اشتراوس درباره هویت، و هم جامعه شناس مشهور «تورن»^۱ نتوانسته اند تعریف جامعی از «وظیفه هویت» ارائه دهند. اگر می بینیم لوی اشتراوس بحق و بجا متذکر می شود که «هویت»، حتی هویت فردی، جز با حضور و وجود «دیگری» قابل تصور نیست، اما در عین حال موفق نمی شود این مفهوم را به صورتی ملموس و عینی نشان دهد. تورن، هویت را در خارج از پیوند با نظام جامعه، تعریف می کند. وی می گوید «جامعه، دشمن من (هویت فردی) است» بدین ترتیب، هویت دستجمعی در یک اجتماع، حداکثر تأثیر را در جدایی فرد از جامعه، برجای می گذارد. این هویت، فرد را از شخصیت فردی وی، دور می کند، و وی را در مقابل خود، قرار می دهد.

این قطب دوگانه هویت را ر. کلینگر^۱ در قالب دو واژه، خلاصه می‌کند: اونیتاریزاسیون UNITARISATION و انسولاریته INSULARITE جوهر واژه اول، همانا وحدت است که واژه‌های یکسانی، مشابهت، همسانی، و هویت، همه با آن مرتبط می‌شوند، و با جوهر واژه دوم، واژه‌های تفاوت، ناهمسانی و عدم هویت، پیوند می‌یابند. بدیهی است که این دو واژه، در مقوله «هویت» برزبان رانده نمی‌شوند، اما همان گونه که مؤلف فوق‌الذکر نشان می‌دهد، هم در جامعه‌شناسی، هم در روان‌شناسی، و هم روان‌شناسی اجتماعی، همه کلیشه‌های مربوط به مقوله هویت را مورد عنایت قرار می‌دهند، بنابراین، در دو واژه مذکور در فوق، این دو قطب مشخص هویت را نمی‌توان باسانی تجزیه و تحلیل نمود، به همین دلیل است که امروزه هویت (اعم از اجتماعی یا دستجمعی) در درون و حقیق محصور می‌شوند، که فقط جلوه ایدئولوژیک دارند.

اما برآستی در جوامع امروز ما، چه چیزی می‌تواند ضرورت وجود این حقیقت ایدئولوژیک - و به عبارت دیگر، این دروغ - را درباره هویت، تبیین کند و توضیح دهد؟ افراط در سلطه جامع و فراگیر، تنها صورت مادی و اقتصادی ندارد. این سلطه، می‌تواند ایدئولوژیک، سمبولیک و تخیلی باشد. به عبارت دیگر، این سلطه، همواره ملازم با چهره‌ها و اسطوره‌های ویژه‌ای است که سلطه در آنها ریشه دارد. این سلطه، ملازم با ایدئولوژی فراگیری است که مجموعه مقولات سمبولیک و تخیلی را در عالم ماده و واقعیت، زیر پوشش دارد. بنابراین، طبیعت سمبولیک و تخیلی واحد سلطه آن است که ثابت بماند.

کاربرد ایدئولوژیکی که به هویت نسبت داده می‌شود (یعنی اونیتاریزاسیون و انسولاریته) برای نظام اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جامعه سلطه، کمال ضرورت را دارد. زیرا بدون آن، نمی‌تواند به سلطه خود، ادامه دهد؛ اعم از یک ادامه آگاهانه یا ناآگاه. نظام حاکم در جامعه سلطه، اصراری ندارد که اختلافات فردی یا گروهی را منکر شود یا نادیده بگیرد، بلکه برای او، آنچه اهمیت دارد، آن است که این اختلاف بر طبق واحد و الگوی ثابت جامعه استمرار یابد، مثلاً ساکنان یک ناحیه معین اعلام می‌کنند که اعضای جامعه آنها، شبیه و یکسانند، و در عین حال، با ساکنان یک ناحیه دیگر، تباین و اختلاف دارند. این منطق کلاسیک، نشان از یک حقیقت دارد، و آن وجود یک حرکت انتقامی است. در واقع، حتی

در صورت وجود این حالت انتقامی، هویتی که بدین صورت تبیین می شود و به منصفه ظهور می رسد، توسط نظام حاکم جامعه سلطه، تحمیل می شود. این هویت را جامعه سلطه، از طریق اندیشه و عمل تشکیل یک واحد ثابت (ناحیه، حزب، ملت) تحمیل می کند. وقتی یک حرکت انتقامی (در سطح ناحیه، حزب، ملت) ایدئولوژی همسانی یا ناهمسانی هویت را مطرح می سازد، در واقع، در جهت خواست جامعه سلطه گام برداشته شده است. وقتی فردی یا گروهی، خود را از دیگران جدا و متفاوت می انگارد، در ایدئولوژی خود، جز یک شکل منعکس شده از همان واحد ثابت، نیست. وقتی گروهی، در درون تشکیلات خود، اعضای گروه را همسان می داند، و خود را از سایر گروهها متمایز می سازد، با این کار، در واقع خود را به صورت یک واحد کوچکتر، یک زیر مجموعه ای از واحد ثابت، معرفی می کند. واحدی است در درون یک واحد دیگر؛ و لذا، هم از نظر ایدئولوژیکی، و هم در عمل، با واحد ثابت اصلی، همسان خواهد بود.

ایدئولوژی لیبرال - و نه تئوری لیبرالیسم - موفق شده است، در عمل و اداره جامعه نفوذ کند، نظام جامعه سلطه را حفظ نماید و به استمرار و دوام آن، کمک رساند.

پراکسیس

هدف پراکسیس «نقب زدن» به درون ایدئولوژی هویت است، که می توان در پژوهشهایی که در این زمینه شده یا می شود، از آن بهره جست. پژوهشهای تجربی، در این راستا، ارزش و اعتبار ویژه دارد، و بدون شک، مطالعات در هویت «محلی» دستاوردهای تازه ای را در مقوله هویت دستجمعی به بار می آورد، که از آن، به عنوان مواد خام، می توان استفاده نمود، و مبنای پژوهشهای ذیقیمتی در مسأله هویت قرار داد. مطالعاتی از این دست، توسط متر^۲ در شهر استراسبورگ، در محله ای از پاریس به نام پلزانس^۳، و در محله آمفرویل^۴ نزدیک شهر کان CAEN به انجام رسیده است. اما قبل از مطالعات اخیر، جامعه شناسان و روان شناسان اجتماعی، داده های تجربی فراوانی از مسأله هویتهای منطقه ای، هویت در میان

۱- اصطلاح «نقب زدن» (PERFORER) را لوفور در آخرین فصل کتاب خود، با عنوان «صور

تاریخ» چاپ پاریس ۱۹۷۸ به کار برده است.

2- METZ

3- PLAISANCE

4- AMFREVILLE

اقلیتهای قومی و درمیان گروههای مذهبی، ارائه کرده‌اند. مطالعات انجام شده توسط او، کلینبرگ^۱ و ا. گوفمان^۲ از این قبیل است.

اما بدون وجود تئوریها و روشهای عملی، اجرای آنها که ارتباط نزدیک با یکدیگر داشته باشند، پراکسیس تحقق نمی‌یابد. در مورد هویت دستجمعی، روشهایی که در زمینه پژوهش هویت ابداع می‌شوند، یا از این پس خواهند شد، قابل اعتنا نخواهند بود؛ مگر آن که در پرتویک تئوری روشن، به انجام برسند، و این تئوری، هنوز عرضه نشده است. رگه‌هایی از وجود یک چنین تئوری، از هم اکنون در پژوهشهای تاریخی و جامعه‌شناسی، به چشم می‌خورند. این رگه‌ها بتدریج، از طریق مطالعات ژرفتر در معارف بشری و بخصوص شناخت زندگی روزمره انسانها، گسترش پیدا خواهند نمود.

جامعه‌شناسی

علاوه بر تئوریهای ارائه شده توسط صاحب نظرانی که نام بردیم (و همه از متخصصان مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی هستند) اخیراً تلاشهای وسیعی در جهت شناخت هویت دستجمعی و کشف تئوریهای پایه آنها، انجام گرفته است. این تلاشها، در جهت آن است که مسأله هویت دستجمعی در طبقات اجتماعی و گروههای اجتماعی، دوباره مورد مذاقه قرارگیرد. ن. مورویسره^۳ در یک کار پژوهشی در مورد نحوه‌گزینش دانشجوی دانشگاهها، این نکته را کشف کرده است که دانشجویان مربوط به طبقات محروم جامعه، دارای هویتی هستند که از طرف عوامل حاکم و اعضای مربوط به طبقات حاکم در جامعه سلطه، به آنها تحمیل کرده‌اند.

اکثر این دانشجویان، برای نشان دادن هویت دستجمعی خود به عنوان یک گروه مشخص - در دانشگاه یا در محل کار - به کار حرفه‌ای می‌پردازند. دختران دانشجو، اعم از این که به شیوه حرفه‌یی کار کنند یا نه، از برخی از محیطها و تجمعهای دانشجویی، طرد می‌شوند. این دانشجویان متعلق به طبقات محروم، مجبورند علیه انواع الزامات و جبرهای اجتماعی، اقتصادی و ایدئولوژیکی طبقاتی که - حتی قبل از ورود آنها به دانشگاه - بر روی آنها تأثیر

1 - O. KLINBERG

2- E. GOFFMAN

۳- در اثر وی، تحت عنوان «عدم مساوات در گزینش دانشگاهی» چاپ پاریس ۱۹۷۴

N. MOREAU BISSERET

می گذاشتند، به مبارزه برخیزند.

ث. گیومن^۱ با بررسی مسأله تبعیض نژادی^۲، مسأله هویت اجتماعی را بر مبنای هویت دستجمعی گروههای نژاد پرست و گروههای قربانی نژاد پرستی، بررسی می کند. وی، متوجه این نکته شد که هویت دستجمعی مشخص و بارز، فقط برای دانشجویان نژاد پرست، وجود دارد؛ زیرا این همان هویتی است که جامعه سلطه، در آنها پرورش داده است، چنین هویتی، لازم نیست نام و عنوان ویژه ای داشته باشد. تعیین و رسمیت بخشیدن به این گروههای قربانی تبعیض نژادی، به آنها هویتی می دهد که هم از نظر وجود، هم از نظر ماهیت، نشان از هویت جامعه سبتی بر افراط در سلطه دارد، و این تنها هویت ممکن، برای این گروههاست. در مورد تقسیم گروهها از نظر جنسی، ن. ث. ماتیو^۳ نشان داده است که حذف زنان به عنوان یک طبقه اجتماعی، موجب شده است که فقط طبقه مردان، به عنوان یک طبقه مسلط اجتماعی، دارای هویت دستجمعی هستند.

تاریخ

مورخین مستقیماً، نه به مسأله هویت اجتماعی، و نه به مسأله هویت گروهی، پرداخته اند؛ زیرا این دو واژه، در حوزه مطالعات آنها، قرار نمی گیرد. مع هذا وقتی مطالعاتی درباره مدارک موجود در آرشیوهای تاریخی، درباره زندگی در یک دهکده قرون وسطایی، و یا درباره نحوه اداره امور قضایی و اجتماعی، گروهها و جوامع، صورت می گیرد، در همه جا، مسأله هویت دستجمعی گروههای مختلف، مطرح می شود. مگر نه آن که وقتی مورخین، مسائل مربوط به اسطوره انقلاب کبیر فرانسه را مطرح می سازند، ناگزیرند در باره هویت اجتماعی، سخن بگویند، و یا درباره اسطوره نهضت‌های ناسیونالیستی اواخر قرن ۱۹؟

دانش

در جامعه شناسی و مردم شناسی، مسأله «دانش» بندرت مورد مذاقه قرار گرفته؛ ظاهراً

1- C. GUILLAUMIN

۲- در اثر وی، تحت عنوان: «ایدئولوژی تبعیض نژادی، تکوین آن و بیان امروزی مسأله»، چاپ

پاریس ۱۹۷۱

3- N. C. MATHIEU

دستاوردهای تجربی، در سایه محاسبات دقیق ریاضی، پژوهشگران را مطمئن ساخته است که کشفیات آنها، معتبر است. لذا آنها، دیگر، درباره دانشی که مبنای کار خود قرار داده‌اند، چون و چرا نمی‌کنند. بنابراین، شاید در همین زمینه «دانش» باشد که یک تئوری درباب هویت دستجمعی و یا هویت اجتماعی، ضروری به نظر برسد.

بدون شک، آن هویت اجتماعی که نظام حاکم در جامعه سلطه، به دانش جامعه می‌دهد؛ امری روشن و صریح است (وجود مدارس عالی، دانشگاهها، کنکورهای دانشگاهی مخصوص افراد متعلق به طبقه بورژوازی)، دانش (به معنای خاص کلمه) عرضه شده در جامعه مبتنی بر سلطه، چنین تلقی شده که تنها دانش واقعی است، دانشی که باید ناگزیر فراگرفت و به کار بُرد. اما برآستی هویت آن توده از دانشهای به دست آمده و منتقل شده به زندگی روزمره توسط گروههای سیاسی، طبقات اجتماعی و صاحبان حرف، چگونه هویتی است؟ و تا کنون هیچ تحقیق عمده‌ای برای پاسخ دادن به این سؤال، به عمل نیامده است. این سؤال مطرح است که چگونه هویت دستجمعی ساخته و پرداخته برای برخی دانشها در زندگی روزمره می‌تواند ایجاد شود و دوام یابد؟ چرا روندهای سمبولیک نمایشها، هنرها، و ارزشهای علمی موجود در میان طبقات محکوم در جامعه سلطه، موفق به خلق هویتی اجتماعی نمی‌شوند، که علیه نظام حاکم وارد عمل شود؟ همه این سؤالات، نشان می‌دهد که هر جامعه‌ای، در مقیاسی وسیع، هویتی که می‌خواهد به دانشهای جامعه بدهد، خود انتخاب می‌کند، و با جوامع دیگر، ممکن است متفاوت باشد^۱.

زندگی روزمره

این قبیل سؤالات، منحصر به حوزه دانش جامعه نیست؛ بلکه در جوامع موجود جهان، ظاهراً تمام زندگی روزمره گروههای اجتماعی، تحت تأثیر این «بی‌هویتی» قرار دارد، و همه جریان زندگی روزمره، متأثر از آن چیزی است که می‌توان آن را نظام و نهاد مسلط حاکم، نامید؛ اعم از این که نهادی قانونی و مشروع باشد، یا خود کامه. در جوامع کنونی، هر مردی، قبل از هر چیز، کارگری است که کار می‌کند (در: کارخانه، فروشگاه، یا دفتر وکالت، فرقی نمی‌کند)، شهروندی است که رأی می‌دهد، احياناً عضو یک حزب سیاسی یا یک اتحادیه، یا یک جمعیت است، پدر خانواده می‌باشد، کسی است که ماشینی دارد و آن را می‌راند. و نیز

۱- نقل از کتاب دیگر همین مؤلف تحت عنوان: «خودکامگی در حوزه دانش».

هرزنی (که البته از دیدگاه جامعه‌شناسی، تفاوتی بین زن و مرد نیست) قبل از هرچیز، مادر خانواده می‌باشد، خانه دار است، در کارخانه، یا دفتر وکالت یا فروشگاه، کار می‌کند. شهروندی است که رأی می‌دهد، احیاناً عضو حزبی یا اتحادیه‌ای یا جمعیتی است، ماشین دارد و آن را می‌راند. اما برآستی، هویت دستجمعی همه این شهروندان، کدام است؟ چه کسی این پریش را مطرح می‌کند که در روابط فی مابین آنها، این هویت چگونه شکل می‌گیرد؟ روابط اجتماعی آنها، در عین تعلق آنها به یک جمعیت، یک طبقه و ... چگونه تحقق می‌یابد یا متحول می‌شود؟ هویت اجتماعی این افراد، به حیث فردیت و یا تعلق به یک گروه، چگونه همزمان تحقق می‌یابد؟ این زیست اجتماعی، آنها را به چه صورت بادیگر افراد، پیوند می‌دهد؟ جامعه‌شناسی، نظیر م. ماوس سعی کرده است به توجیهاتی دست یابد که توضیح دهنده برخوردها و درگیریهای افراد در زندگی روزمره باشد. پژوهشهای ماوس، توسط عده دیگری نیز تعقیب شده؛ اما دستاوردهای آنان، هیچ‌گاه نتوانسته‌اند قابل تعمیم بر یک مجموعه اجتماعی، باشند.

لذا نحوه رابطه هویت احتمالی و هویت دستجمعی، همچنان مبهم باقی مانده و نتوانسته‌اند آن را به صورت یک تئوری ارائه دهند؛ و این تئوری، هرگز به دست نخواهد آمد، مگر آن که تا حدی از بدیهیات تجربی (که خیلیها آنها را حقایق محض می‌دانند) فاصله بگیریم. تئوری هویت دستجمعی را نمی‌توان یک تئوری واحد و منحصر به فرد، دانست، بلکه مجموعه‌ای از تئوریه‌ها خواهد بود که می‌توان بعداً آنها را دوباره در بوطه آزمایش قرار داد. اما زمانی که هویت دستجمعی در پرتو ادراکات مورد مذاقه مجدد قرار نگیرد، و تا زمانی که محققین موفق به ارائه تئوریه‌های مورد نیاز نشوند، هویت دستجمعی، به مرحله پراکسیس نخواهد رسید.

هویت دستجمعی، یک مفهوم آغازین می‌باشد، که ممکن است فروریزد. طبیعت این هویت، الزاماً ثابت و لایتغیر نیست. شاید بتوان آن را با کلمات دیگری بیان کرد، و یا حتی در مجموعه‌ای از واژه‌ها گنجانند، که واژه (هویت دستجمعی) در عین حال، مرکزیت یا اعتبار ویژه‌ای نداشته باشد. هر پژوهشی در این زمینه، باید با عنایت به آثار خارجی هویت دستجمعی آغاز شود. تصورات و ادراکات ما، در این زمینه، زمانی به صورت یک کار ابداعی بروز خواهد کرد، که در قالب واژه‌ها و نامها، محبوس و مقید نشود.

در زندگی هرانسان و در هر جامعه، پناه بردن به واژه‌های «شبهه» «یکسان» و نظایر آن، ما را به سوی یک تصور شبیح مانند انسان اولیه (که تفاوتی بین پدیده‌ها، قایل نمی‌شد)، سوق

می‌دهد؛ مثل وجود بچه‌ای که از طریق جفت، با بدن ما در مربوط است و از آن تغذیه می‌کند. زیرا همه می‌دانیم که هر حیات فردی انسانی و هر شکل از حیات اجتماعی فرد، فقط در طی برخوردها، درگیریها و منازعات است که شکل می‌گیرد؛ و زندگی اجتماعی، فقط در پرتو درک این منازعات، معنی و مفهوم پیدا می‌کند. اما اگر این تصور شبح مانند ابتدایی انسان در زندگی فردی و اجتماعی عصر حاضر نیز ادامه یابد، جامعه مبتنی بر افراط در سلطه، پایگاه خود را محکم می‌سازد، و همچنان به ادامه و استمرار این تصور اولیه، مدد خواهد رساند. در آن، برنامه ما همین است، زیرا همه جا همین است. گاهی نوسازی محله، در پناه حمایت دولت، علی‌رغم میل ساکنانش، انجام می‌شود. مراسم ترحیم - به قول فروید - زمانی خواهد بود که تشریفات آن مطابق میل ساکنان آن محله انجام گیرد، کاری که از طریق موافقت نهادهای به ظاهر مشروع و از طریق سلسله مراتب اجتماعی، تحقق می‌یابد. در چنین مواردی است که می‌توان هویت افراد و گروهها را تجزیه و تحلیل نمود، و دریافت که نظام حاکم در جامعه سلطه، همه قدرت و توان خود را - نه فقط قدرت سیاسی و اقتصادی - به کار می‌گیرد، تا در شکل‌گیری هویتها، روابط اجتماعی، قدرتها و سلطه‌های قانونی و مشروع، دخالت نماید.

فصل ششم

زبان زندگی روزمره

دومین چهره فرضیه ما، که در فصل دوم مطرح کردیم، عبارت است از «اقتدار زبانی». قبل از هر چیز، این نکته را یادآور شویم که در این فصل پایانی کتاب، برخلاف سایر فصول، مدعی نیستیم که سخن خود را به صورتی روشن و گویا آغاز کرده ایم. محتوای این فصل، در واقع چیزی نیست جز تفسیری بر برخی از اشعار شاعر امریکایی جان آشبری^۱ از لابلای این اشعار در می یابیم که چگونه «هویتهای فردی و دستجمعی»، به صورت پدیده تکرار در روند جامعه، در خواهد آمد، و جامعه سلطه، به حیات خود ادامه می دهد، و نظام حاکم در این جامعه، تنها به تحمیل سلطه اقتصادی، اکتفا نمی کند. آن وقت است که این تصور باطل اولیه، در هیأت تاریخ و واقعیت، نمود خواهد کرد. آثار این پدیده نامبارک در جهان معاصر، چه در نظام کاپیتالیستی و چه نظام خودکامه کمونیستی بوضوح به چشم می خورد.

اما باید دانست که سلطه این شبح و نتایج زیانبار آن، نمی تواند بطور کامل، جامعه را به صورت بسته و غیر متحول در آورد، بلکه همیشه، به قول فروید، در هر نظام اجتماعی یک مرحله تعزیت و مراسم ترحیمی به وجود خواهد آمد، یعنی زمانی فرا می رسد که نظام، به صورت متحد و منسجم و یکپارچه، باقی نمی ماند، فرو می پاشد، هویت یکپارچه

اجتماعی، به صورت هویت‌های کثرت‌گرا و متعدّد، در می‌آید؛ همه چیز از نوساخته و پرداخته می‌شود؛ و در عین حال، نظام تازه، نظامی موقّتی و غیر پایدار، خواهد بود. تقاضاهای مردم ساکن محلات «پلزانس» در پاریس یا فلان محله استراسبورگ به منزله رخنه در این هویت تحمیلی ثابت است. مسؤولین جامعه، ممکن است بگویند: آنچه که توجه ما را به این اشعار برانگیخت، آن است که این اشعار، تنها از طریق صنایع لفظی و زیبا شناسی کلمات، نشان می‌دهند که «اقتدار از قدرت متمایز است»؛ و این نکته را بهتر از استدلال‌ات و پژوهش‌های ما، نشان می‌دهد.

حتّی، به عبارت بهتر، باید گفت که این اشعار، با استفاده از زبان نزدیک به زبان روز مرّه، این نکته حسّاس را بیان می‌کنند که «مشروعیت گفتار ما، اعمال ما، و شیوه زندگی ما، و خلاصه آنچه که آشبری «کلّیت ما» می‌نامد، ناشی از نوعی اقتدار است، که زائیده سنتها و رسوخ سنتها در زندگی روز مرّه کنونی ما است».

کم اتفاق می‌افتد که یک جامعه شناس، لب سخن خود را در آثار یک شاعر بیابد. اما به یمن دوستی با شاعر دیگری (میشل کوتوریه)^۱ به این اشعار، دست یافتیم که مؤید و پشتیبان بزرگی برای طرح تئوری ما از «اقتدار» به شمار می‌آید. در واقع، در اشعار «آشبری» اقتدار است که روابط اجتماعی و آثار نظام اجتماعی را مشروعیت می‌بخشد.

در این اشعار، افراط در قدرت، به باد انتقاد گرفته شده: توحّش، بردگی، برتری جویی، رکود و سکون در گذشته، عدم تحوّل. اما در مقابل، از استقرار قدرت اجتماعی و مشروعیت این قدرت به وسیله اقتدار ناشی از مبادله (من، تو، شما...) مورد ستایش و قبول واقع شده است.

و بالاخره، آشبری، با مهارت، سخن از آزادی به میان می‌آورد. او نشان می‌دهد که آزادی، غنیمت و میراثی است که از چنگِ زمانِ گذشته، درآمده؛ یا به قول خودش، از میان «طوفانهای خاموش و رنگین گذشته».

این اشعار، تنها به مضمون «اقتدار» پرداخته‌اند؛ بلکه همه مضامین زندگی روز مرّه را در بر می‌گیرد، اما اقتدار، بدان گونه که در این اشعار ظاهر می‌شود، درست همان اقتداری است که ما، در جستجوی مفهوم و معنای آن هستیم.

دنیای آشبری، از آن بابت عجیب به نظر می‌رسد، که شبیه جهان ما است، و به همین

دلیل هم هست که مضامین آثار این شاعر در حوزه علوم انسانی، جای می گیرد؛ زیرا، زبان وی که سرشار از کلمات محاوره ای روزمره است، در عین حال از نظر بیان و القای مفاهیم، غنی و تواناست. این قدرت القا و بیان، آن چیزی نیست که مترجم فرانسوی میشل کوتوریه (که خود نیز شاعر است) آن را «خشم تبیین و تفهیم» نامیده است، بلکه به صورت یک توضیح مستمر و صبورانه می باشد که برای هر انسانی لازم است تا بتواند زندگی را تحمل کند، و به حیات خویش ادامه دهد.

زبان آشبری، در حول محور مفاهیم پوچ و بلاهت های زندگی روزمره دور می زند؛ و به همین جهت است که دنیای سخن او، به نظر ما، عجیب و نامأنوس می نماید. زیرا زندگی هرروزه ما، و نیز جهانی که در آن زیست می کنیم و هر لحظه آنرا برای خود شرح می دهیم و معنی می کنیم، پر از عجایب است. اما، آنچه مهمتر است، این که سخن شاعر، بیانگر حقیقت زندگی ما است، زندگی لبریز از عجایب و ناشناخته ها و بسیار نزدیک به مقولات علوم انسانی، بخصوص جامعه شناسی، که چیزی نیست جز نگاهی و سخنی برای بیان جنبه های غریب و نامأنوس ما، افراد و گروههایی که در جامعه، زندگی می کنیم.

آثار آشبری را باید خواند، نقل قول مضامین آن، به منزله مثله کردن سخن اوست، و به کلیت و تمامیت آن، لطمه می زند؛ و نیز به آن حرکت فضایی که خلق کرده است. آشبری، کار خود را از سفیدی کاغذ، آغاز می کند؛ این فضای سفیدی که کودکان، چیزی بر آن نقش می کنند؛ و بزرگترها، چیزی بر آن می نویسند. آشبری، با کلمات، محدوده فکر خود را بر این صفحه سفید، ترسیم می کند. کلماتی بسیار مأنوس و خودمانی و پیش پا افتاده، اما در نظر او، همین زبان روزمره است که عجیب می نماید، و ما نیز باید در برابر آن، به شگفتی دچار شویم؛ زیرا نفس نقاشی کردن یا نوشتن، امری پیش پا افتاده نیست، آشبری، کلمات را با فاصله ای معین، روی کاغذ سفید، در کنار یکدیگر می چیند، آنگاه معانی کلمات و مدلول آنها، تمام فضا را به نحوی مطلوب، سرشار می سازد. فاصله کلمات و مفاهیم، که گاهی از یکدیگر دور، و درجایی به هم نزدیک هستند؛ براندیشه و احساس آدمی، تأثیر می گذارد:

درختانی که در چشم انداز، آنچنان ساده و بی پیرایه اند،

که گویی شاخه های علوفه هستند، که کسی، بی اعتنا به کناری نهاده است.

سرگین اسبها، که در کنار سنگ، و به رنگ آنهاست،

همه اجزای این منظره، با ما از آسمانها، سخن می گوید،

اجزایی که تنها به صرف قرار گرفتن در کنار یکدیگر، صحنه‌ای آفریده‌اند.

فواصل کلمات هم، مانند همین اجزایند، گاهی به یکدیگر نزدیک می‌شوند، و در جایی از همدیگر دور، به نسبت معنای کلمات، ما این فضا را، هم به صورت عینی، و هم ذهنی، هم در زندگی، و هم در اندیشه، خوب می‌شناسیم. اما باز هم باید درباره آن تأمل کنیم. میشل کوتوریه، در تفسیر اشعار آشبیری، می‌گوید، باید بر کلمات شاعر تأمل کنیم، با صبوری، و بر لحظه‌های زندگی که از آن می‌تراود. کلماتی که به قول خود شاعر «بوی انفجار» می‌دهد. همین لحظه‌هاست که در نظر شاعر، اهمیت دارد، لحظه‌های پی‌درپی، که چنان استمرار و دوام حیات را می‌سازند، که گویی هیچ لحظه‌ای قادر نیست خود را آنی از این رشته لحظه از این استمرار جدا سازد. چه کسی به این فکر نیفتاده است که لحظه‌های حیات جامعه را ادراک کند، اما هیچ‌گاه قادر به آن نمی‌شود، لحظه‌هایی که بر گروه‌های انسانی، برداشته‌های آنها، برقرار داد‌های آنها، می‌گذرد؛ لحظه‌هایی خارج از ساعات کار روز مره کارگر و کارمند، لحظه‌هایی در تعطیلات گذشته، لحظه‌های زود گذر و فرار اسطوره‌های ما.

آشبیری، این شاعر زمان حال، این شاعر لحظه‌ها و آنات، در عین حال مرد زمانهای گذشته نیز هست، مگر شاعر می‌تواند به زمان حال بیدیشد، بدون اعتنا به گذشته‌ای که خالق زمان حال است؟ میشل کوتوریه، به ما می‌گوید: در اندیشه آشبیری، نفی یک سنت، یک گذشته ساکن و خاموش، و نفی آن استعمار شده گذشته، که امروز استعمارگر شده، به معنای پشت کردن به گذشته نیست؛ زیرا آشبیری، به همه این گذشته‌ها، نه به منزله سنتهای، بلکه به صورت «میراث» می‌نگرد، و می‌گوید:

«ای امپراطوری گذشته، که پراکندگی جابجای انسانها بر سطح آن نقطه فضیلتی است» آری، سنت در آن جا حاضر است، و حتی اگر آن را مطرود بدانیم، باید روی آن حساب کنیم. اما در جای دیگر، درباره «روابط گذشته» می‌گوید: «عدم صراحت آن روابط نسبت به زندگی و ستایش بیش از حد زندگی بود» شاعر، با گنجاندن گذشته در زمان حال، سخنی بر زبان می‌آورد که به ضرب المثل شباهت دارد. می‌گوید: «عادات ما، نصیحت خواه ما هستند». این شیوه محاکمه «گذشته»، اعم از این که در شکل عادت باشد یا برتری و تسلط، به ما امکان می‌دهد که از لحظه زمان حال، قطع رابطه کنیم «لحظه‌ای سرشار از بخشایش و لطف، و همراه با شگفتی شدید» وقتی این قطع رابطه کامل شود، لحظه تنها می‌ماند؛ آن وقت «هیچ تئوری که بتواند آن لحظه را به کمال موجود در چهارچوب محیط اطراف خود پیوند دهد، وجود نخواهد داشت».

ما با این حرکت اندیشه و عمل، آشنا هستیم، این حرکت است که زندگی روزمره ما را تغذیه می‌کند، اما اندیشه‌ها و اعمال تاریخی ما را نیز، همین حرکت می‌سازد. اگرچه این حرکت را فلاسفه سعی می‌کنند کشف نمایند (مثلاً بیکن^۱ و باشلار^۲) و مورخین کوشش در ادراک آن می‌کنند (مانند اثر تروتسکی، تحت عنوان تاریخ انقلاب روسیه)، اما در مقابل سایر علوم انسانی، آن را به چشم تحقیر می‌نگرند، و حداکثر توجهی اگر به آن بکنند، به توصیف آن می‌پردازند و ادعا می‌کنند که نتایج آن را تشریح می‌کنند. اما شاعر، به کمک کلمات، محتوای واژه‌ها، فضای بین کلمات، زمانی که از هر کدام از این کلمات استنباط می‌شود (فعلها، صورتهای تعریف شده فعل، جمعها و مفردها) این حرکت را در میان می‌گیرد، و بر آن محیط می‌شود، و آن را به صورت خمیر مایه اشعار خود در می‌آورد. او حتی معتقد است که این حرکت همواره تحقیر شده، به روشی نمایانده نشده است، گویی در زمانه‌ای که فاشیسم، استالینیسیم و سایر دیکتاتوریه‌ها، در روزگار استعمار، که هر کدام به گونه‌ای بشریت را آلوده کرده‌اند، در روزگار انقلابهای شکست خورده و به بار نشسته، در چنین وضعیاتی، فقط «قدرت» است که برکسی صدرات نشسته. و آشبری از این قدرت حاکم، با واژه‌های «توحش»، «بردگی» و «برتری جویی و سلطه» نام می‌برد. مؤلف از به کار بردن این کلمات قدیمی و پرسابقه، ابایی ندارد؛ زیرا مدلول آنها، روشن و حاضر است. وانگهی، شاعر کلمه «قدرت» را به معنای دقیق کلمه، بر زبان نمی‌آورد؛ و اگر به نحوی بر زبان آورد، به صورت فعل، به شکل واژه‌های توانستن و نتوانستن، از آن یاد می‌کند. در مقابل، واژه مشخصی که آشبری برای تضمین و تأیید حرکت گذشته به سوی حال و حالت گسیختگی و ظهور همزمان لحظه‌ها به کار می‌برد «اقتدار» است.

تئوریهای مکاتب فکری کلاسیک (هابز، لاک، روسو، هگل و مارکس) معنای این کلمه را مسخ کرده‌اند؛ زیرا آن را بدون هیچ توضیح و دقتی، مترادف با «قدرت» پنداشته و به کار برده‌اند. کدام «قدرت»؟ قطعاً قدرت لویاتان^۳، آن غول بدکار افسانه‌های فنیقی، تنها قدرتی که این حضرات می‌شناسند و مایلند صدای غرش او را به گوش ما برسانند، و آن را در محاسباتشان دخالت دهند.

ما، وقتی کلمه «اقتدار» را بر زبان می‌آوریم، قدرت در آن مستتر، ولی حاضر است؛

1- BACON

2- BACHELARD

3- Leviathan

و بدون این که من بخواهم، خود قدم در صحنه می‌گذارد، و حتی چنین به نظر می‌رسد که اقتدار، ناشی از آن است و به آن مشروعیت می‌بخشد و آن را در شکل استبداد یا بوروکراسی، تأیید می‌کند. بنابراین، آشبری به کمک کلمات ساده و تنظیم آنها در گفتار، یک حقیقت دیگر را خلق می‌کند، و آن «اقتدار جدا از قدرت» است.

اقتدار است که معنا، جایگاه، و محتوای کلمات و حضور گوینده کلمات را، یکجا به صورت یک وحدت و یک امر واحد تضمین می‌کند. اقتدار، پایه پای لحظه‌ها، گاهی ظاهر می‌شود؛ زمانی ناپدید می‌گردد. دوباره متولد می‌شود و به لحظه‌ها واقعیت می‌بخشد.

اقتدار، آن پایگاه متحرکی است که به معنای کامل کلمه، منشأ مشروعیت و ایجاد قانون است، قانونی که از انسان آغاز می‌شود. اقتدار است که در حرکت گذشته به سوی حال، تمامیت در هم و آشفته زبان را نظام می‌بخشد، و سپس همین تمامیت به دست آمده را زیر سؤال می‌برد، و با خلق لحظات متعدد و متکثر، نظام اولیه را درهم می‌ریزد: آشبری می‌سراید:

مدفن «اقتدار»

بر روح هجوم می‌آورد، به سان ستونهایی حلزونی شکل زرد لیمویی

از صعود شب

و از تصمیمهای متعدد، خبر می‌دهد

تصمیمهایی که تا قله‌های رفیع روی هم انباشته می‌شوند

اما هرگز اجرا نمی‌شوند.

آیا براستی، اقتدار اعمال ما، گفتار ما، اندیشه ما، روابط و پیوند ما انسانها، از همه اینها فاصله دارد؟ آیا اقتدار از گروههای اجتماعی، بدانگونه که ما بر مبنای دوستی، همسایگی، پیوند فامیلی و بطور کلی در پدیده‌های زندگی روز مره بنیاد می‌کنیم، فاصله دارد؟ آیا این اقتدار که شکل ثابت و پا برجا به خود نمی‌گیرد، و به یک منبع قدرت لایزال گره نمی‌خورد، باید از حوزه تاریخ، محو شود؟ آیا باید چنین بپنداریم که این اقتدار بر اثر سلطه و برتری جویی، شکل گرفته، از توحش و بردگی، نشأت یافته؟ آیا باید اقتدار را از نظام جامعه، و از آن کلیتی که زندگی ما را تشکیل داده، از آن تمامیتی که ما، در پناه آن، اخذ تصمیم می‌کنیم، دور کرد؟ آشبری، چنین می‌سراید:

«آیا آسمان فاقد آن است؟»

فاقد آن نوری که

اکنون، در راهی که پیش گرفته ای

به آن نیاز داری؟

آنگاه که اقتدار دیگری را جایگزین اقتدار ساقط شده، کرده است؟»

آیا این ما هستیم که قدم در راه نهاده ایم؟ ما، این کلیت انسانی؟ که اقتدار استمرار آن را تضمین می کند؟ کلیت صفحه حیات و کلیت نظام اجتماعی روزمره؟ آشبری می نویسد:

«تصویر حیات، به مثابه قطعاتی از زمین پُر از پستی و بلندی است

که تو باید آنها را در یک کلیت یکپارچه، داخل کنی»

و ما، در می یابیم که حرکت، گفتار و اندیشه ما از ضروریات این حیات است؛ و ما همچنین کیفیت و طبیعت این حرکت را در می یابیم، میشل کوتوریه، در مقدمه ای که بر ترجمه آثار آشبری نوشته، طبیعت این حرکت را با واژه «تکثر» بیان می کند، بنابراین، نه فلسفه، و نه جامعه شناسی، با مفاهیم «کلیت» و «تکثر» نا آشنا نیستند. این دو رشته از معارف بشری، مفاهیم کلیت و تکثر را، در اندیشه خود، با مفهوم «وحدت» پیوند می دهند. اما هنر آشبری، در آن است که «اقتدار ضامن وحدت کلی» (و نه ترکیبی از قدرت و اقتدار که ضامن وحدت در مقوله خودکامگی است) را با تکثر مفاهیم بیان شده مرتبط می سازد. و در این جاست که در می یابیم که چگونه حرکت بیان مفاهیم، ظهور و غیبت اقتدار را در خود نهفته دارد، به عبارت دیگر، می بینیم که چگونه، این حرکت الزاماً به منزله برپا کردن مجلس ترحیم (برای قدرت) است.

آشبری، می گوید:

«اگر از لای این شکاف امرار آمیز ولی آشنا، با چشمان کاوشگر

به بقایای لاشه شب، بنگریم

به پرتو فشرده و متراکمی که در آینه پشت سر خود، باقی می گذارد

آیا در نمی یابیم که این همه اقتدار و ذکاوت، و یا این حاصل اندک،

انسان ساده انگار را به زنجیر می کشد

یا، آیا می توان، سوار بر این مرکب ناستوار

از هجوم آن قیدهایی که همچون ستونهایی از دود به هوا برمی خیزند،

خود را برکنار نگه داریم؟»

حضور - غیبت، وحدت - فقدان وحدت، برامتی، چگونه نباید ما هویت خویش را

بازشناسیم؟ در محله، در شهر، در ده، در جامعه یکنواخت سرمایه‌داری، چه کسی است که نباید به جستجوی هویت خویش برآید؟ در جامعه‌ای که هرچند گاهی در مجلس‌ترحیم نظامی حضور داریم (نظام فتودالی، سپس بورژوازی، و پس از آن نظام‌های فاشیستی و استالینی) آیا چنان در محاصره افتاده‌ایم که نخواهیم به فکر ضمانت‌هایی (اقتدارهایی) باشیم که برطبق امیال و خواست خود رقم زده باشیم؟ جامعه که در آن، شاهد مرگ روابط اجتماعی خاص و تولد روابط اجتماعی دیگری باشیم؟ و در یک وحدت کلی، و در عین حال جزئی، قدرتهای خاص خود را طلب کنیم؟

اگر آشبری، همه هنر خود را منحصر به بیان اقتدار، تکثر و کلیت می‌نمود، رنگ جامعه‌شناسانه خود را از دست می‌داد، و حتی اگر تنها به بیان حرکت گذشته در حال، می‌پرداخت، و اندیشه و عمل ما را به پای میز محاکمه می‌کشاند، هنر او، باز همی فاقد صبغه جامعه‌شناسانه بود. آنچه که بیش از هرچیز، هنر آشبری را در حوزه علوم انسانی قرار می‌دهد، روش سخن‌پردازی اوست. او با کلمات؛ مفاهیم اقتدار، تکثر، کلیت و حرکت را، به یکدیگر پیوند می‌دهد.

و همان گونه که پیشتر مشاهده کردیم، آشبری «لحظه» را به عنوان واژه واسطه، برای جمع کردن و متحد ساختن همه محتوای اندیشه، به کار می‌گیرد. زیرا لحظه، نقطه تلاقی اندیشه‌هاست که به محض وقوع و ظهور، در دیدگان ما جلوه می‌نماید. این حضور لحظه، باید واقعی و در پیوند با زندگی ما باشد. آشبری، آن کلمه آشنا را که در مقابل توحش، بردگی، سلطه و گذشته‌یی تحرک، و حتی علیه ترکیب اقتدار-قدرت، می‌ایستد و به خلق واقعیت آن لحظه مبارک، می‌پردازد، کشف می‌کند، آن کلمه آشنا، همانا «آزادی» است، آشبری شاعری نیست که مانند دیگران برمسندی تکیه بزند، او با گریز از شیوه سخن‌سرایی سنتی، به سرنوشت دیگری اندیشد. خود وی، سخن از آن «محورهای خاموشی» به میان می‌آورد تا از آن بگوید که تنها معناست که حائز اهمیت می‌باشد. علم بلاغت و معانی بیان، این علم آشفته و تکه‌پاره، حاصلی به بار نمی‌آورد، و به «شعر ناب» و به «کلام مجرد» مددی نمی‌رساند. حتی می‌توان گفت که سخن آشبری، غیر متعارف است؛ گویی تسخیری است به هر سخن دیگر، و تنها در درون این سخن غیر متعارف است که کلمه «آزادی» به «واقعیت» بدل می‌شود.

آینده، از برافراشتن متعهدانه پرچم آزادی

(آنچه را که شما در مطبوعات خود، آزادی می‌نامید)

ساخته می شود .
 آینده، از هم اکنون، از بستر حال، سربرمی آورد
 از یکسو، گذشته، این وجود مبهم و فرصتی که درعین حال
 از هر چیز دیگر مهمتر است، رخ می نماید
 و ناگهان، بسان دستی قدرتمند، میج ما را می گیرد
 اما، در شبی مهتابی
 پس از طوفانهای خاموش و رنگین، آینده را می بینیم
 که بیدار شده و زندگی آغاز نموده
 یک زندگی به تمام و کمال و درخشان، در زیر شعاع آفتاب

خصیلت غیر متعارف بودن کلام، به معنای فاصله گرفتن از بیان رایج، رمز اقتدار متن، کلمه، محتوای کلمه و جایگاه کلمه است. در اشعار آشبری، اصطلاحات رایج و متداول، که از زبان مردم عادی به عاریت گرفته شده: (گپ زدیم، رفتیم گردش؛ قربون تو...) زمانی معنی پیدا می کنند که از چهار چوب متن خارج شده، به صورت مجرد، ادراک شوند. در شعر آشبری، کلمه «schéma» یا طرح عبارت «راز جستجو» جز اشاره به نوعی ادراک درونی، نیست، و شاید از همین دیدگاه، می توان آنچه را که خود وی «بیان دومعنایی» می نامد، درک نمود. آن جا که می گوید: «دریافتم که من چیزی نیستم مگر آن بیان دومعنایی به این تعبیر که اعضای وجود من، راه گریزی از فضا و زمانی که احاطه کرده اند، ندارند».

به کارگیری کلماتی که به بیان ملموسات می پردازد، فاصله گذاری کلمات در فضا و زمان سخن که جسم در آنها محاط است، این است هنر شاعری، که ما را به ریشه های اولین نوشتارها و اولین گفتارهای بشری، برمی گرداند، نوشتار و گفتاری که بی دروغ و بی نقابند. لحن طنز آمیز شاعر و بیان غیر متعارف او، نه فقط معنی و مدلول کلمات را نمی پوشاند، بلکه آنها را به سوی بیان حقیقت، نشانه می رود، و این حقیقت - به قول میشل کوتوریه - از آن جهت ظاهر می شود که در سخن شاعر، دال و مدلول، در جوهری واحد، ادغام می شوند؛ و این است راز سخن شاعر. اشعار آشبری، بدین گونه است که به صورت تنها راههای منحصر در امر ارتباط می شود، چیزی که به لحظه لحظه زندگی روزمره ما، حاکم است.

در آثار شاعر، کلمه «ما» بسیار بندرت به کار برده شده. پس «دیگری»، «جمع» در آثار او در چه جایگاهی قرار گرفته اند؟ آیا شاعر قطعیت وجود «اقتدار» را چگونه در نظر مخاطب

خود، مطرح می‌سازد؟ چگونه است که در کلام او «من» و «ما» این چنین نادرالوجودند؟ در این زمان و فضایی که بر جسم محیط شده، چه کسی حضور دارد؟ جواب همه این معضلات را خود آشبری به دست می‌دهد. او می‌گوید: آن که آن جا وجود دارد، هم «من» است، و هم «دیگری»، یعنی «تو» و «شما». شاعر، این ضمایر شخصی را به کار می‌برد، و انسان باسانی در می‌یابد که «اقتدار» به همان اندازه که در آن ضمایر قرار دارد، در فاعل جمع نیز وجود دارد. در واقع، همان گونه که میشل کورتویه، خاطر نشان می‌سازد: «این همه شخصیت‌های متعدّد خود شاعرند. و این که شاعر با چه کسی سخن می‌گوید: پاسخ، بدون شک، آن است که «باخواننده»، هر که و از هر جا باشد»، فضا و زمان اصیل، همانا «دیگری» و «رابطه بادیگری» است. حرکت گذشته به سوی حال، آزادی در لحظه، معنا ندارند زیرا پای «تو» و شما در میان است. یعنی نویسنده به منزله «دیگری»، و «دیگری» به منزله خواننده. دیگر، این جا سخن از یک واژه واسطه نیست، بلکه سخن از مقصود و مرادی است که بدون حضور آن، نه کلام دوپهلوی، و نه آرایش کلام، نمی‌تواند وجود داشته باشد. در آن حال، فکر نویسنده تنها آستن دو مفهوم «تو» و «شما» است، که چیزی نیستند جز «او» و «دیگری». شاعر چنین می‌سراید:

آنچه که ابلاغ و اعلام شده،
آن است که این تصویر دودست تو
آنچه که به واقع هستی
دلیل و گواهی است بر آنچه که،
خود را چگونه می‌بینی.
و اگر تو در ادراک این امر تردید کنی یا نکنی،
حائز اهمیت نیست.
می‌توان چنین پنداشت که تو برنده این بازی شده‌ای،
و این نمایش بیرونی و درهم تنیده،
پژواک تمام آن چیزهایی است که تو خود می‌خواسته‌ای برزبان آوری،
بی پروا و بی محابا.
و در همین دایره نامحدود است
که امکانات بالقوه گذشته، اکنون واقعیات حاضر شده‌اند،
و دیگر، تو، وظیفه‌ای نداری،

جز آن که، در حالی که در سایه حیات خویش، گام برمی داری،
بیدارشوی.

در لحظه ای که صبح خاموش است و بی حرکت،
پیش از آن که این جسم،
با چهره ای شبانگامی، تغییر ماهیت بدهد.

ما، آن وجود «دیگری» را - که علت وجودش، جز ادامه حیات «خود» نیست - نفی می کنیم، و حال آن که ماده تشکیل دهنده «ما»، «آنچه هستیم» همانا آن «دیگری» است. اگر ما «دیگری» را در «فردیت» روانی هم مدفون کنیم، «او» همچنان به حیات خود ادامه می دهد و از صحنه زندگی رانده نمی شود. شاید بگویند، آیا، اگر این جسم مخاطب است - یعنی جسم من - که فضا و زمان را دربر می گیرد، اگر کلام غیر متعارف آشبری، بیان واقعیت آزادی است، اگر حرکت زمان گذشته، حرکت عمل نیز هست، پس، در اشعار او، امر عینی و ملموس، اشیا، و اعمال، در کجا قرار دارند؟ به عبارت دیگر، سؤال این است که آیا، در این جهان شعر و تخیل آشبری؛ ما، با پوست و گوشت، با وجود مادی خود، با اعمال و مایملکمان، وجود داریم یا نه؟

سؤال پیچیده ای است. آیا آشبری فراموش کرده است که یک شاعر مارکسیست است؟ اگر از نزدیک به او بنگریم، در می یابیم که او می توانست بجای کلماتی که به کار برده، از واژه های دستمزد، ساعات کار و نظایر آن، سخن به میان آورد. واژگانی که او به کار می گیرد، کلماتی است که هم از نظر شکل، و هم محتوا، توسط شاعران دیگر نیز به کار رفته، و چه در زبان شاعران دیگر، و چه در محاورات روزمره، چنان به کار رفته، که فرسوده و خسته شده. ولی، می بینیم که جنبه مادی پدیده ها، از نظر او، دور نمی ماند، و سعی می کند از قدرت، از سلطه اقتصادی (که تعیین کننده سایر مقولات است) سخن گوید، و حتی، بالاتر از آن، وی سخن از خدعه و فریب جهان تولید مادی، از روبنا، ایدئولوژی و دولت، به میان می آورد. در نظر آشبری، موجودات اجتماعی، تولید کنندگان واقعیتند، و در واقعیت، همیشه سهمی از استعاره و سمبل وجود دارد؛ یعنی تخیل و تصویر و نمایش. یعنی سه مقوله ای که واقعیت، در یک زنجیره غیر قابل اعتراض، دربردارد؛ و واقعیت، جسم شیء، ماده، برای خود موجودات اجتماعی، در همین زنجیره تولید می شوند. در حقیقت، آشبری، آن قدرت و سلطه مادی را که کاملاً از حیطه آزادی، بیرون شد؛ نمی پذیرد. بدون شک، در جوامع ما، شرایط

مادی حیات، توسط یک نظام مبتنی بر افراط در سلطه، ایجاد می‌شود؛ یعنی در جایی که واقعیت سمبولیک و نمادی، واقعیت مادی را در بر می‌گیرد و آن را عرضه می‌کند. اما قدرت سمبولیک محکومین جامعه سلطه، حتی اگر این سلطه، در شرایط خاص جامعه، محدود شده باشد، همواره حضور دارد، و بر روی واقعیت مادی، اثر می‌گذارد. آشبری، در همه اشعارش، و بخصوص در یکی از آنها، که ما بخشی از آن را برای مقوله «کلّیت» آوردیم، همین واقعیت را می‌سراید:

چشم انداز،

آن زمینهای پرنشیب و فرازند،

که تو باید آنها را در «کلّیت» جای دهی،

تاهوای بیشتری، برای تنفس، باشد.

و گاهی به روشنی می‌گوید

زمان آن بود که همه احساسهای متجانس و هماهنگ گذشته را، بسنجیم،

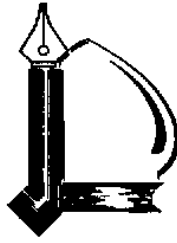
و به آهستگی، پوسته آن را جدا سازیم،

به شیوه‌ای که احساس توحش و بردگی، مهار شده،

و بتواند از میان ضخامت رمز آمیز وجود انسان،

پای خود را برچیند.

زیرا، در کلمات آشبری، با وجود آن سلطه‌ای که در کمین ما است، و گاهی بر سر ما فرود می‌آید، از آنجایی که، ما انسانها، فرماندهان سرنوشت خویش هستیم، این نکته، رخ می‌نماید، که شعر او شعری سیاسی است.



FERDOWSI UNIVERSITY OF MASHHAD

Publication No. 201

LOUIS MOREAU DE BELLAING

***SOCIOLOGIE
DE
L'AUTORITE***

Traduit par

Dr. Ali SEILANIAN TOUSSI

FERDOWSI UNIVERSITY PRESS

1996

