

نقد و بررسی

کتاب «فلسفه قدرت»*

دکتر حمیدرضا رحمانی زاده دهکردی**

کتاب فلسفه قدرت مشتمل بر یک پیشگفتار و نه فصل است. نخست خلاصه‌ای از آن را نقل و سپس آن را نقد می‌کنیم. نویسنده، در آغاز کتاب، ابتدا به روش بررسی خود در زمینه قدرت اشاره می‌کند، به نظر وی «روش‌های تحلیلی و جزءنگر» (مثلاً روش دکارتی) و «روش‌های ترکیبی کل‌نگر» (نظیر هگلیسم و مارکسیسم) هر کدام گوشه‌ای از قضایا را دیده‌اند، و معتقد است باید این دو روش را هم زمان به کار گرفت و علاوه بر روش‌های تجربی و عقلانی از روش‌های نقلی (نظیر وحی و...) نیز کمک گرفت.

افزون بر این، به نظر ایشان نمی‌توان فلسفه سیاسی را از جامعه سیاسی تفکیک کرد، این دو با یکدیگر رابطه تنگاتنگی دارند و استفاده مستقل از آنها راه به جایی نخواهد برد.

نویسنده در فصل اول کتاب، نخست به بحث لغوی قدرت می‌پردازد و سپس به صورت گذرا تاریخچه مفهوم قدرت نزد متفکرین غربی و اسلامی را بررسی می‌کند. به نظر ایشان بحث لغوی قدرت - که به معنای توانایی و توانمندی است - نمی‌تواند بحث قدرت سیاسی و اجتماعی را تبیین کند و اشتباه راسل آن است که بحث جزئی و لغوی قدرت را با بحث قدرت در فلسفه سیاسی و اجتماعی در آمیخته و خلط مبحث کرده است.

به نظر نویسنده، محدوده بحث در فلسفه قدرت به عنوان بخشی از فلسفه سیاسی عبارت است از: «توانایی انسان‌ها

* نبوی، سید عباس، فلسفه قدرت، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)؛

قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹، ۴۹۷ ص.

** عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی.

در تأثیرگذاری بر سیاست و اراده جمعی یکدیگر و در نهایت تعیین سمت و سوی آن». در فلسفه قدرت، کوشش بر این است که ماهیت، منابع، گونه‌ها، صور، مشروعیت، اصول کاربرد و روش مهار این توانایی خاص مورد بحث و پژوهش قرار گیرد و با بررسی عقلانی همراه با بهره‌گیری از تجربه مدون و غیر مدون بشری و نیز بهره‌گیری دینداران از آموزه‌های وحیانی دین خود، نتایجی مؤثر، کارگشا و راهنما به دست آید.

به باور این محقق، بررسی قدرت سیاسی به صورت مستقل از قرن بیستم آغاز شده است و تائیش از آن - تا آنجایی که ایشان امکان بررسی داشته است - قدرت سیاسی با حاکمیت مترادف بوده است. به نظر ایشان مفهوم قدرت در اسلام با مفهوم آن در غرب تفاوتی ماهوی دارد. از سوی دیگر در اسلام به ویژه در اوایل پیدایش اسلام، دین و قدرت در یک جهت بوده‌اند و تفکیک جدایی دین از سیاست - آن گونه که در غرب بین دولت و کلیسا رخ نمود - در اسلام وجود نداشته است.

فصل دوم کتاب به چستی (ماهیت) قدرت اختصاص دارد. بحث اساسی در این فصل آن است که قدرت چیست و از چه خصوصیات و ممیزاتی برخوردار است. نویسنده در وهله نخست دیدگاه‌های روش‌شناختی پوپر - به ویژه در زمینه امتناع بحث ماهیت‌شناسی پدیده اجتماعی - را با ذکر استدلال‌هایی بررسی می‌کند و سپس به تعریف قدرت در نزد راسل، وبر، رابرت دال، هانا آرنست، تالکوت پارسونز، نیکوس پولاتزاس و از متفکرین اسلامی، ابن خلدون و امام خمینی (ره) می‌پردازد و دیدگاه‌های آنها (به جز دیدگاه امام خمینی (ره)) را به نقد می‌کشد.

نویسنده، آنگاه بابرگرفتن بخشی از دیدگاه‌های متفکران ذکر شده - که به نظر ایشان مستدل و فارغ از تناقض است - و نیز با استفاده از منابع قرآنی و کلامی به تعریف خود از ماهیت قدرت می‌پردازد: «تحلیل مورد نظر ما درباره ماهیت قدرت چنین است: قدرت سیاسی - اجتماعی عبارت است از توانایی فرد یا افراد در تجهیز و به دست آوردن برآیند منابع موجود به وسیله روشی مناسب، به منظور هدایت و جهت دادن به رفتار جمعی دسته‌ای از انسان‌ها» (فلسفه قدرت، ص ۱۲۳).

فصل سوم کتاب به منابع تولید قدرت اختصاص دارد. نویسنده بر این نظر است که هر چه منابع قدرت تمامیت‌ناپذیر باشد آن قدرت پایاتر است. تراحم و تضاد قدرت‌ها در واقع تراحم و فرسایش منابع قدرت است. به باور نویسنده، دل‌مشغولی بسیاری از سیاستمداران، نه مهار قدرت، بلکه آن بوده است که به اتکای یک منبع قدرت، سایر منابع را نابود کنند. افزون بر این متفکران غربی، بخشی از منابع قدرت را انکار کرده‌اند (مثلاً منابع ماوراء الطبیعه قدرت).

ایشان، منابع قدرت را به سه دسته تقسیم کرده است: ۱ - منابع طبیعی، وی برای توجیه این منبع قدرت بیشتر به نقل متکی بوده و آیات قرآن را به عنوان شاهد ذکر کرده است. این منابع شامل الف) زمان یعنی داشتن فرصت کافی برای ترکیب منابع قدرت و استفاده از آن، ب) مواد طبیعت، ج) موقعیت جغرافیایی، یعنی موقعیت مکانی طبیعت تملک شده به وسیله فرد یا جامعه، د) قابلیت ویژه طبیعی مثلاً وفور آب، یا وجود جنگل، مخازن نفت و گاز و ...

۲- منابع انسانی (منابعی که اکثریت غربی‌ها از آن غفلت کرده یا آن را کمی نموده‌اند) شامل موارد ذیل است:

الف) جمعیت، ب) فرهنگ، ج) دانش، د) باورها (باورهای دینی، باورهای متکی به مکاتب بشری).

۳- منابع ماوراء الطبیعه، در ذیل این عنوان نویسنده به تأثیر منابع فوق بشری و الهی نظیر امداد‌های غیبی، نصرت

الهی و... در تحکیم یا تضعیف قدرت‌های زمینی می‌پردازد و در پایان به محاسبه و ارزش‌گذاری منابع قدرت می‌پردازد و چند معادله جبری را برای بیان بهتر مطالب خود بیان می‌کند.

نویسنده، در فصل چهارم به روش‌های تولید قدرت می‌پردازد. وی این روش‌ها را به دو دسته روش‌های ساختاری و غیرساختاری تقسیم می‌کند. منظور از روش‌های ساختاری، روش‌هایی هستند که به منظور تولید قدرت، به سازماندهی و تنظیم اشکال جمعی می‌پردازند و نویسنده آنها را به چهار دسته تقسیم کرده است: الف) سازماندهی معطوف به هدف، ب) سازماندهی مبتنی بر تشویق و تنبیه، ج) سازماندهی مبتنی بر اقتاع جمعی، د) سازماندهی مبتنی بر منافع ضروری همگانی. اما روش‌های غیرساختاری، روش‌هایی هستند که نیازمند سازماندهی و تنظیم اشکال جمعی نیستند و هر فرد به طور مستقیم در شعاع آنها قرار می‌گیرد. در این روش‌ها بین تولیدکنندگان قدرت و قدرت‌پذیران، یک رابطه مستقیم برقرار می‌شود (مثلاً استفاده از فراخوان بسیج به جای سازماندهی و یا جوشش عمومی قدرت‌پذیران در راستای اهداف عالی رهبر و...) این روش‌ها عبارتند از: تولید قدرت بر محور الف) سمبل‌ها و نمادهای عمومی، ب) اقتدار رهبری فرهمند، ج) الفت دینی، د) ولایت دینی، ه) نفوذ و اقتدار نمبگان، و) ترغیب و مراقبت عمومی، ز) دفع مخاطرات همگانی، ح) ارتباطات عمومی.

به زعم وی بهترین روش برای تولید قدرت ترکیب مناسب همه این روش‌هاست هرچند روش‌های غیرساختاری در این زمینه، ارزش اولی‌تر و مهمتری دارند. انتقاد او به غربی‌ها آن است که روش‌های غیرساختاری را فروگذار کرده‌اند و صرفاً به روش‌های ساختاری‌پرداخته‌اند.

فصل پنجم به توصیف و نقد جمع جبری قدرت اختصاص دارد. بر اساس تفسیر نویسنده، استدلال طرفداران جمع جبری قدرت آن است که برآیند و مجموع قدرت اجتماعی همواره مقدار ثابتی است و افزایش یا کاهش یک قدرت (مثلاً الف) موجب کاهش یا افزایش قدرت دیگر (مثلاً ب) می‌شود. در این معادله، مقدار قدرت ثابت است و صرفاً قدرت دست به دست می‌شود و در نهایت ما شاهد تعادل قدرت هستیم. به باور نویسنده به واسطه اینکه این نگرش، نگرشی ساختاری است و دیدگاه‌های غیرساختاری را انکار می‌کند و نیز نظامی دورانی و بسته‌ای به وجود می‌آورد قابل نقد است. افزون بر این، فرضیاتی که در پس این دیدگاه وجود دارد فرضیات قابل خدشه و قابل مناقشه‌ای است. در این فصل به نقد دیدگاه پارسونز درباره معادله جمع جبری قدرت و نیز اصلاحیه وی پرداخته شده است.

ایشان، با استناد به قرآن کریم معتقد است که جمع جبری قدرت در دیدگاه اسلام جایگاهی ندارد (جز دو استثناء).

در جامعه اسلامی، کاهش و افزایش قدرت به معادله جبری صفر نمی‌انجامد، زیرا این کاهش‌ها و افزایش‌ها در مسیری

تک خطی و در طول یکدیگر قرار دارند و کاهش و افزایش قدرت لزوماً با هم تناظر ندارند. به زعم نویسنده، بر اساس آموزه‌های قرآن، قدرت در جوامع از حدی پایین‌تر نمی‌آید و آن حد «حفظ حداقل قدرت حق‌مداران برای بقا» و دیگری «توازن قدرت در جهت مهار ظلم فراگیر» است. خداوند هیچ‌گاه اجازه نمی‌دهد که قدرت ظلمی از یک حد خاص فراتر رود، بنابراین تنها در این دو مورد، معادله جمع جبری قدرت می‌تواند قابل طرح باشد و لاغیر.

فصل ششم به رابطه هزینه قدرت با نتایج آن اختصاص دارد. به نظر وی هرگاه قدرتی را هزینه می‌کنیم نتایج مختلفی را مدنظر داریم که عبارتند از: الف) بقاء قدرت، ب) کسب سود و رفاه مادی، ج) اقامه حق و طرد باطل، د) تحقق عدالت و نفی ظلم. در غرب هزینه قدرت غالباً در جهت دو مورد نخست است، اما در اسلام مورد نخست که «اصالت قدرت» است نفی شده، و مورد دوم یعنی سود و رفاه هر چند نفی نشده، ولی از یک بعدی شدن آن به شدت انتقاد گردیده است و در عوض به مورد سوم و چهارم بسیار عنایت شده است.

نویسنده، در فصل هفتم به «اخلاق قدرت» می‌پردازد. در این فصل، وی به نقد تجربی و نظری «تلازم ذاتی قدرت و فساد» و نیز «تأمین ذاتی جمع اخلاق و قدرت» مبادرت می‌ورزد و در ادامه به مبانی اخلاق قدرت در اسلام اشاره می‌کند و موردهایی خاص نیز می‌آورد.

مهار و توزیع قدرت عنوان فصل هشتم است. به اعتقاد نویسنده به دو شیوه می‌توان قدرت را مهار کرد: الف) مهار درونی قدرت، یعنی وجود عاملی مهارکننده در درون انسان‌های قدرتمند، ب) مهار بیرونی قدرت، یعنی مهار قدرت توسط نیروی خارج از فرد قدرتمند. وی با ذکر این نکته که مهار بیرونی قدرت (به جز یک استثناء) درگیر دور باطلی است، به برشمردن انواع مهار درونی و بیرونی و تبیین هر یک می‌پردازد. وی، انواع مهار درونی را فطرت، عقل، اخلاق و درک شهودی نسبت به دین می‌داند و مهار بیرونی را به دو نوع تقسیم می‌کند: ۱- مهار بیرونی جبری، شامل الف) قدرت فائقه الهی، ب) محدودیت منابع قدرت، ج) فرهنگ سیاسی - اجتماعی، د) رقابت قدرت. ۲- مهار بیرونی اختیاری، شامل الف) نظارت بر قدرت، ب) توزیع قدرت، ج) نهادهای اجتماعی (دیوانسالاری)، د) قانون، ه) رسانه‌ها و وسایل ارتباط جمعی.

فصل نهم به مسئله مشروعیت قدرت اختصاص دارد. نویسنده ابتدا به مفهوم مشروعیت سیاسی می‌پردازد. به زعم وی «فارغ از چارچوب‌های لفظی و تعبیری، مشروعیت سیاسی یک نظام و یا حاکمیت، به باور جمعی اعضای درون نظام و حاکمیت مزبور - به دلیل یا دلایل وجود و استمرار آن نظام و یا حاکمیت - تفسیر شده است.» وی منابع عمده مشروعیت را عقلانیت، سنت، دانش تجربی، ارزشهای پایه انسانی، منابع مادی، قرارداد اجتماعی، کارآمدی و دین فرض می‌کند. وی با تمیز منابع مشروعیت در غرب و اسلام می‌نویسد: برخلاف الگوی قرارداد اجتماعی در دوران جدید که آرای عمومی، هم «معیارهای» عمل اجتماعی را تعیین می‌کنند و هم «مصادیق» این معیارها را مشخص می‌کنند، در الگوی «قرارداد اجتماعی در پرتو اسلام»، دانشمندان اسلامی با توجه به کاربرد متناسب عقل و تجربه در فهم آموزه‌های اسلامی،

«معیارهای عملی اجتماعی» را بر اساس آموزه‌های مزبور تعیین می‌کنند، اما در مرحله عمل، آرای عمومی مردم مسلمان «مصادیق» را تعیین می‌کند و به آنها «مشروعیت» می‌بخشد. به عبارت دیگر به باور وی مشروعیت مردمی عطف به «مصادیق» است، اما «معیارهای» مشروعیت را آموزه‌های وحیانی، عقلی و تجربی تعیین می‌نمایند.

روش بررسی آقای نبوی در این کتاب روش جالبی است. کمتر محققانی را مانند وی می‌توان پیدا کرد که با دیدی تئوریک و با استفاده از روش تحقیق مدرن، مسائل اجتماعی-سیاسی (به ویژه قدرت) را بررسی کرده باشد و در عین حال، نگران باورهای دینی خود باشد. فرض اساسی نویسنده آن است که می‌توان «قدرت» را از چشم انداز دیگری نیز مشاهده کرد و نقاط پر تلاؤو بسیاری را دید که قبلاً از چشم بسیاری از متفکران به خصوص غربی‌ها دور مانده است، توجه به منابع دینی و الهی یکی از این نقاط مورد غفلت قرار گرفته است.

نکته‌بینی، باریک‌اندیشی و تحلیل‌های اساسی وی قابل ستایش است، هر چند جای افسوس دارد که چرا وی همان احتیاط و دقت نظری را که در امر تحلیل دارد، در مورد جمع‌آوری و مبانی نظری داده‌ها به کار نبرده است.

یکی از ویژگی‌های مهم این کتاب - جدای از نقل قول‌ها - یکدست بودن و نشر هماهنگ آن است. در حالی که بسیاری از کتاب‌های منتشر شده در زمینه علوم سیاسی، مونتاژ چند کتاب مختلف در یک چارچوب منظم است. بنابراین روشن است که کاری با این حجم را بانثری یکدست به رشته تحریر در آوردن، نیازمند علاقه بسیار، دود چراغ خوردن و تعهد حرفه‌ای نویسنده کتاب است.

خُسن دیگر این کتاب - که البته خواننده کم‌حوصله را به ستوه می‌آورد - آن است که وی با تحلیل‌های بسیار عمیق، ذهن انسانی را دمی آرام نمی‌گذارد و این امر نشان دهنده وسعت دید نویسنده است. تحلیل‌های وی در زمینه روش‌های تولید قدرت - که به دو دسته روش‌های ساختاری و غیرساختاری تقسیم می‌شوند - مثال خوبی از دقت نظر و انسجام درونی این تحلیل‌هاست. یا نقدی که ایشان از جمع‌جبری قدرت ارائه می‌دهد و سپس آن را در چارچوب نگرش اسلامی محک می‌زند از جمله تحلیل‌های پر مایه و خوب این محقق است.

نقطه قوت دیگر این کتاب آن است که آقای نبوی مباحث فقهی، کلامی و قرآنی را در ساختاری منطقی و هماهنگ با سایر مباحث فلسفی و تجربی مطرح کرده است، هر چند که ممکن است برخی از محققان، به ویژه متفکران غربی این شیوه بحث را نپسندند و آن را تحت عنوان «ایدئولوژیک بودن» از گردونه بحث خارج کنند.

به رغم مزایای ذکر شده، انتقاداتی نیز بر این کتاب وارد است، که به مواردی از آنها ذیلاً اشاره می‌کنیم:

۱- به لحاظ روش‌شناسی:

الف) عنوان کتاب:

«فلسفه قدرت» - عنوانی بسیار مناقشه‌آمیز است. منظور از فلسفه درمتد اول‌ترین تعریف آن «تأمل عقلانی در ماهیت

امور» است یا «علم احوال اعیان موجودات، چنان که در نفس الامر هستند به قدر طاقت بشری» (بزرگمهر، فلسفه چیست، ص ۱۶)^۱ بنابراین نویسنده بر اساس آن عنوان، صرفاً می‌بایست به بحث انتولوژیک و ماهیت‌شناسی در باب قدرت پرداخت، یعنی قدرت من حیث هو موجود و فی‌نفسه. این بحث که چگونه می‌توان به تولید و باز تولید قدرت پرداخت، و چگونه می‌توان آن را مهار یا توزیع کرد و چگونه می‌توان مضامین اخلاقی یا غیراخلاقی قدرت را از یکدیگر تمییز داد، همه فرع بر مسئله «فلسفه قدرت» یا هستی‌شناسی قدرت است. به نظر می‌رسد که نویسنده در فصل دوم تلاش کرده، این مهم را انجام دهد، اما در این فصل هم (علی‌رغم عنوان آن یعنی «چیستی (ماهیت) قدرت») وی هرگاه به تبیین و نقد دیدگاه دیگران در زمینه قدرت اهتمام ورزیده، در نهایت به تعریف قدرت سیاسی - اجتماعی پرداخته است که اساساً مناسبتی با بحث ماهیت‌شناسی قدرت و نفس‌الامر آن به معنای فلسفی ندارد. از سوی دیگر فصول دیگر کتاب (شامل فصل سوم: «منابع تولید قدرت»، فصل چهارم: «روش‌های تولید قدرت»، فصل پنجم: «جمع جبری قدرت»، فصل ششم: «هزینه‌ها و اهداف قدرت»، فصل هفتم: «اخلاق قدرت»، فصل هشتم: «مهار و توزیع قدرت») در محدوده فلسفه قدرت - با تعریفی که ما از فلسفه ارائه کردیم - نمی‌گنجد. عنوان پیشنهادی ما برای این کتاب «درباره قدرت» یا «در باب قدرت» است.

ب) فهرست کتاب:

شیوه فهرست نویسی کتاب شیوه متعارفی نیست و چون نویسنده عناوین جزئی را نیز ذکر کرده فهرست از حد معمول گسترده‌تر شده است. به عنوان نمونه در فصل دوم، تمام تعاریف متفکران غربی و اسلامی از قدرت را - که ایشان بررسی و نقد کرده - در فهرست ذکر کرده است و بدین ترتیب بیست عنوان فرعی در ذیل عنوان اصلی این فصل وجود دارد. نکته دیگر آنکه فصل پنجم که به مبانی نظری جمع جبری قدرت و نقد آن اختصاص دارد، انسجام لازم را با سایر فصول ندارد و بهتر این بود که این بحث در ذیل فصل دوم طرح می‌گردید.

ج) ارجاعات:

در زمینه ذکر ارجاعات، در زیرنویس‌های کتاب نیز ایشان به شیوه متعارف عمل نکرده است. مثلاً در اغلب مواقع صرفاً نام کتاب و گهگاه نام نویسنده را نوشته است و به نام مترجم، تاریخ چاپ، نوبت چاپ و ناشر آن اشاره ای نکرده است، مثلاً در زیرنویس آمده است: قدرت (راسل) ص ۵۵، خواننده از خود می‌پرسد کدام ترجمه از کتاب قدرت راسل مدنظر است؟ چون دست کم دو ترجمه از این کتاب وجود دارد. کدام نوبت چاپ مورد نظر بوده است؟ در بسیاری از موارد مترجم به هنگام چاپ مجدد کتاب، تغییراتی در ترجمه، نحوه صفحه‌بندی و... می‌دهد یا پیشگفتار جدیدی بر آن

۱. دکتر رضا داوری نیز همین تعریف را از فلسفه ارائه می‌کند: «فلسفه، علم به اعیان اشیاء است چنانکه هستند به قدر طاقت بشری، تمام محصلین که شروع به یادگیری فلسفه اسلامی می‌کنند، این عبارت را یاد می‌گیرند» (داوری، فلسفه چیست، ص ۴).

می‌افزاید. بنابراین صفحات کتاب جابجا می‌شوند. (به‌عنوان نمونه کتاب شهریار ماکیاولی که داریوش آشوری آن را ترجمه کرده است، در چاپ‌های مختلف تغییراتی هم به لحاظ ترجمه و هم به لحاظ صفحه‌بندی داشته است) ذکر ناشر و تاریخ انتشار هم به اندازه سایر موارد اهمیت دارد.

د) ذکر منابع و مأخذ:

۱ - منابع فارسی: در منابع فارسی همه مشخصات کتاب آمده است، اما ترتیب آنها و نحوه استفاده از نقطه (.)، ویرگول (،) و نقطه ویرگول (؛) رعایت نشده است. مثلاً مشخصات کتاب الوین تافلر چنین است:

تافلر، آلون؛ موج سوم: [ترجمه شهیندخت خوارزمی، نشر فاخته، چاپ چهارم، تهران ۱۳۷۴ ه.ش]

شیوه متداول ذکر منبع چنین است:

تافلر، الوین، موج سوم، ترجمه شهیندخت خوارزمی، چاپ چهارم، تهران: فاخته، ۱۳۷۴.

۲ - منابع انگلیسی: نخستین نکته آنکه به نظر می‌رسد نویسنده از هیچ‌کدام از منابع انگلیسی ذکر شده به صورت مستقیم استفاده نکرده است، بنابراین ضرورت ذکر آنها در پایان کتاب مشخص نیست. افزون بر این شیوه مأخذنویسی را (حتی به شیوه‌ای که خود در منابع فارسی از آن بهره جسته است) مورد عنایت قرار نداده است. به‌عنوان نمونه به این دو منبع انگلیسی توجه بفرمایید:

86 - Edited by: lawrance cahoon; Black well publishers Ltd 108 cowley Road, Oxford Ox41jf, UK. 1996.

91 - Russell, Bertrand; رُسل برتراند; unmin Books, George Allen and unwin Ltd. Ruskin House, Museum street, London, 1967.

ذکر منبع مثلاً در همین مورد اخیر به صورت متعارف چنین است:

91 - Russell, Bertrand; رُسل برتراند; London: George Allen and unwin Ltd, 1967.

در این قسمت لازم است که به برخی از اغلاط تایپی و غیر تایپی که به کتاب راه یافته است اشاره کنیم:

ص ۴۲ (خط چهارم نقل قول) لیوتار صحیح است نه لیوتارد.

ص ۲۸۶ (خ چهارم) واژه دلیر صحیح است.

ص ۳۰۹ (خط آخر) واژه خیال‌بافانه صحیح است.

املائی صحیح کلمات کاربزمها به صورت Charisma است که در صفحات ۴۷۲، ۱۹۶ به صورت Carisma آمده است.

واژه آگزیستانسیالیسم Existentialism به معنای «اصالت وجود» است. معادل‌های نویسنده برای این واژه در

صفحه ۳۰۷ «وجودپرستی» و در صفحه ۳۳۷ «انسان محوری» است که هر دو به معنای مذکور اشاره ای ندارند. در برابر واژه secularism واژه دین زدایی (فلسفه قدرت، ص ۴۰۵) و دین گریزی اجتماعی (فلسفه قدرت، ص ۴۳۸) گذاشته شده است که معادل های دقیقی نیستند. در زیرنویس صفحه ۴۶۴ واژه صحیح From است که به صورت Form آمده است.

۲- به لحاظ مضمون

یکی از موارد قابل بحث در این اثر آن است که نویسنده در بررسی نگرش برخی از اندیشمندان به جای توجه به منطوق درونی و درون مایه گفتار، صرفاً به ظاهر گفتار آنها اکتفا می کند و بر اساس آن مقدمات به نتایج می رسد که اساساً با روح کلام و مبانی نظری مختار این فلاسفه بیگانه است. در ذیل، ما به سه نمونه از این اظهارنظرها به صورت گذرا اشاره می کنیم:

الف) وبر: وی نخست تعریف وبر از قدرت را ذکر می کند: «احتمال اینکه در یک رابطه اجتماعی، فردی در موقعیتی قرار گیرد که بتواند اراده خود را، به رغم مقاومت اعمال کند، صرف نظر از اینکه چنین احتمالی بر چه بنیانی متکی است، قدرت نام دارد»^۱ برخی از انتقاداتی که ایشان بر وبر داشته از این قرار است:

«وبر تفسیر خود از قدرت را بر وجود ویژگی «اعمال و تحمیل» استوار می سازد، در حالی که این ویژگی لازمه تمامی گونه های قدرت نیست، یک رهبر اجتماعی محبوب، اراده خود را تنها ابراز می دارد و برای اینکه قدرتمند تلقی شود، هرگز نیازی به اعمال و تحمیل اراده خود ندارد و به لحاظ برخورداری از درجه بالایی از پشتوانه همبستگی اجتماعی، چنین رهبری حتی نسبت به رهبران ظاهراً قدرتمندی که فاقد پشتوانه مذکورند، امکان بیشتری در جهت عینیت بخشیدن به اراده خود دارد؛ چرا که پذیرش اراده وی در تار و پود روابط اجتماعی جامعه خود، به صورت هنجاری پذیرفته شده در آمده [است]» (فلسفه قدرت، ص ۵۳).

این انتقاد ناشی از آن است که نویسنده، آشنایی اندکی با مباحث وبر دارد و بر مفهوم قدرت Power/Macht را از

۱. منبع این تعریف در کتاب فلسفه قدرت، کتاب اقتصاد و جامعه وبر، صفحه ۶۵ ذکر شده است. هر چند این تعریف با رسم الخط و عبارت دیگری در آن کتاب آمده است، اما منبع ارجاعی اصلی به نظر ما کتاب «قدرت فرّ انسانی یا شرّ شیطنانی، ص ۳» است.

منتها با این تفاوت که نویسنده، کلمه «بازیگر» را حذف کرده و کلمه «فردی» و «بتواند» را بر آن افزوده است. تعریف دیگر وبر از قدرت هم از همین صفحه گرفته شده است: «مجال یک فرد یا تعدادی از افراد برای اعمال اراده خود حتی در برابر مقاومت عناصر دیگری که در صحنه عمل شرکت دارند»، اما مرجع آن کتاب جامعه گناهی وبر بخش جامعه شناسی صفحه ۲۳۲ ذکر شده است. متأسفانه این کتاب جزء منابع آخر کتاب نیامده است و اساساً معلوم نیست مؤلف آن کیست. از سوی دیگر در کتاب «اقتصاد و جامعه» (که نوشته خود وبر است) در صفحه ۲۳۲ آن چنین عبارتی وجود ندارد.

اقتدار (بسیادت) Authority/Herrschaft تمیز می‌دهد و معتقد است یک رهبر کارزماتیک بیشتر از آنکه بر اساس رابطه فرمانروایی - فرمانبری فرمان براند به رابطه مرید و مرادی متکی است بنابراین از نظر وبر:

«قدرت رهبر کارزماتیک مبتنی بر شناسایی و قبول رسالت شخصی او از طرف رعایا و پیروان است. این پذیرش می‌تواند فعالانه یا منفعلانه باشد و منبع آن، ایمان و تسلیم به قدرت فوق‌العاده و عجیب و بی‌نظیری است که در سنت و قانون بی‌سابقه بوده و به همین دلیل الهی به حساب می‌آید» (وبر، اقتصاد و جامعه، ص ۴۳۶).

از سوی دیگر اگر ایشان ادامه سخنی را که خود از قول وبر در کتاب آورده است، مطالعه می‌کرد دیگر این نقد را مطرح نمی‌نمود، وبر دقیقاً بعد از آنکه تعریف خود را از قدرت ارائه می‌دهد می‌نویسد: احتمال ایجاد اطاعت بین عده ای معین برای یک فرمان مخصوص، «سیادت» [یا اقتدار] نام دارد» (وبر، اقتصاد و جامعه، ص ۶۵).

دومین انتقاد نویسنده از وبر بدین شرح است:

«دومین اشکال بر تحلیل وبر از قدرت، توجه به عنصر «مقاومت» در ماهیت قدرت است، از نظر وی، هر اراده تحمیل یافته ای قدرت تلقی نمی‌شود، بلکه اراده مزبور هنگامی قدرت تلقی می‌گردد که هر گونه «مقاومت احتمالی» را در برابر خود بشکند. اما چنین تحلیلی از قدرت، منطقاً مواردی را که در آن قدرت پذیران اساساً در صدد مقاومت نبوده و یا اینکه نزد آنان، مقاومت بر عدم مقاومت رجحان ندارد، شامل نمی‌شود و بنابراین تعریف وبر، اعمال اراده در این موارد را نمی‌توان قدرت تلقی کرد، در حالی که وجود قدرت در حالت عدم مقاومت قدرت پذیران نیز متفق علیه است، چرا که رفتار جهت یافته قدرت پذیران به عنوان بارزترین اثر اعمال قدرت، در این موارد هم مشاهده می‌شود... علاوه بر این، داخل کردن مفهوم «مقاومت» در تعریف قدرت، خلطی فلسفی را نیز در خود پنهان دارد، زیرا با لحاظ «مقاومت» به عنوان یکی از عناصر اصلی قدرت، هنگامی قدرت محقق می‌شود که ابتدا «اراده مقاومت‌کننده» در برابر «اراده اعمال شده» بایستد و سپس مقهور و در نهایت محو شود و در نتیجه «اراده اعمال شده» بدون تراحم، عینیت یابد (فلسفه قدرت، ص ۵۵ و ۵۶).

نویسنده بر این باور است که گویا عنصر مقاومت جزء جدانشدنی بحث قدرت وبر است در حالی که وبر می‌گوید اگر فردی اراده ای را تحمیل کند - علی‌رغم مقاومتی که در برابر این تحمیل وجود دارد - در واقع به اعمال قدرت پرداخته است و اگر مقاومتی در کار نباشد و زور و تحمیلی صورت گیرد این وضعیت نیز مفهومی جز مفهوم قدرت نزد وبر ندارد. بر خلاف نظر استیون لوکس و نویسنده «فلسفه قدرت» آنچه برای وبر در زمینه قدرت، اهمیت اساسی دارد، بحث تحمیل اراده است نه بحث مقاومت در برابر تحمیل اراده.

ب) راسل: راسل قدرت را «پدید آوردن آثار مطلوب» یا به ترجمه فرهنگ رجایی «ایجاد اثرات مورد نظر» تعریف می‌کند. نویسنده به این تعریف، چند ایراد وارد کرده است: نخستین ایراد او آن است که راسل در هیچ‌کدام از مباحث خود این نکته را روشن نمی‌کند که منظور وی از تفسیر قدرت به: «پدید آوردن آثار مطلوب»، آیا «پدید آوردن بالفعال آثار مطلوب» مورد نظر بوده است و یا دارا بودن حیثیت «آمادگی و استعداد پدید آوردن» آثار مطلوب نیز،

قدرت محسوب می‌شود؟ (فلسفه قدرت، ص ۴۵)

این ایراد در واقع متعلق به استیون لوکس است، اما نویسنده، نامی از وی نمی‌برد فقط به شرح و بسط این ایراد می‌پردازد. لوکس می‌نویسد: «برتراند راسل قدرت را «ایجاد ثمرات مورد نظر» تعریف می‌کند. اما آیا قدرت، عمل «تولید» چنان اثراتی است یا «توان» به وجود آوردن آنها (لوکس، قدرت فرّ انسانی یا شرّ شیطانی، ص ۱).

ایراد دوم نویسنده، باز در مورد تعریف راسل از قدرت است. بنا بر هر دو تقدیر فعلیت و یا استعداد تحقق آثار مطلوب، تعریف راسل هیچ اشاره‌ای به عوامل و سازوکارهای مؤثر در ایجاد آثار مطلوب ندارد و مثلاً تعریف وی مشخص نمی‌کند که آیا برای «پدید آوردن» آثار مطلوب، حتماً وجود قصد و اراده مستقیم شخص مدعی قدرت نسبت به ایجاد آثار مطلوب لازم است و یا اینکه، قصد و اراده غیرمستقیم و مبتنی بر واسطه‌های متعدد نیز کافی است... افزون بر این، اگر «پدید آوردن آثار مطلوب» در ساز و کاری حاصل شود که نسبت به شخص تصادفی تلقی گردد، باز مفهوم «قدرت» بر چنین موردی صدق نخواهد کرد، حتی اگر این آثار مستقیماً مورد قصد و اراده شخص باشد و وی در جهت تحقق آن، تلاش نافرجام وسیعی هم انجام داده باشد (فلسفه قدرت، ص ۴۷ و ۴۸).

لبّ کلام این ایراد هم متعلق به لوکس است، اما ایشان مانند مورد فوق به آن اشاره‌ای نمی‌کند. لوکس می‌نویسد: «آینمی‌توانم بی آنکه عامداً در پی قدرت باشم، از راه‌های عادی یا ناملاحظه، کسب یا اعمال قدرت نمایم، بدون آنکه به اثراتی که پدید می‌آید یا می‌توان پدید آورد پی ببرم، مثل زمانی که با گرفتن تصمیماتی در مورد سرمایه‌گذاری، ممکن است عده‌ای را که اصلاً نمی‌شناسم از کار بیکار کنم و یا برای عده‌ای کار ایجاد نمایم؛ آیا «کافی» است که نتایج منظور نظر باشند؟ حتی اگر آنها مورد نظر باشند، ولی من نتایج را از سرخوش اقبالی یا به علت عواملی که یکسره از حیطة اختیار من خارج است به دست آوردم، مثلاً زمانی که تصادفاً در یک بازی برنده می‌شوم، آنگاه چه باید گفت؟» (لوکس، قدرت فرّ انسانی یا شرّ شیطانی، ص ۲).

پیش از آنکه به ایراد بعدی نویسنده به راسل اشاره کنیم لازم است قدری درباره ایراد نخست توضیح دهیم. این ایراد چنانکه گفتیم تعریف راسل از قدرت را مبهم می‌داند. ما در این میان تنها به این نکته اشاره می‌کنیم که راسل یک پوزیتیویست است. آنچه برای وی به عنوان یک متفکر پوزیتیویست تجربه گرامم است، فعلیت و تحقق است نه استعداد و توان چیزی، زیرا «توان و استعداد هر چیز» قابل سنجش نیست و تنها به وسیله آثار می‌توانیم درباره آنها اوری کنیم. بنابراین در چارچوب نگرش و منطق فکری راسل این تعریف خالی از ابهام است.

ایراد مناقشه آمیز دیگر نویسنده آن است که درباره راسل می‌نویسد: بحث ماهیت‌شناسانه او درباره قدرت، فارغ از مصادیق عینی است. ماهیت‌شناسی وی درباره قدرت، تا حد زیادی عرصه واقعیت خارجی را ترک گفته و به ذهن‌گرایی می‌انجامد، این تبیین که قدرت را به معنای «پدید آوردن آثار مطلوب» معرفی کنیم، با توجه به نمونه‌ها و مصادیق واقعی قدرت سیاسی و اجتماعی، ارائه نشده و در موارد بسیاری، از تفسیر مصادیق و نمونه‌های مزبور عاجز می‌ماند (فلسفه

قدرت، ص ۴۹).

نگارنده این سطور منظور نویسنده از نقل فوق را دقیقاً متوجه نمی‌شود. چنانکه گفتیم راسل اساساً به ماهیت‌شناسی باور ندارد که بخواهد به آن بپردازد و از سوی دیگر مگر کسی که وارد بحث ماهیت‌شناسی شد لزوماً بایستی به مصادیق توجه کند.

نویسنده، باز در جای دیگر درباره راسل می‌نویسد: «تناظری که راسل بین انرژی و قدرت برقرار می‌کند، قابل قبول نیست، چرا که قدرت با مسئله اختیار و انتخاب انسان‌ها مستقیماً ارتباط دارد، در حالی که ماده و انرژی خود عامل و مختار نیستند» (فلسفه قدرت، ص ۵۰).

استاد نویسنده به این جمله راسل است که «قوانین علم حرکات جامعه، قوانینی هستند که فقط بر حسب قدرت قابل تبیین اند نه بر حسب این یا آن شکل قدرت... قدرت مانند انرژی، باید مدام در حال تبدیل از یک صورت به صورت دیگر در نظر گرفته شود» (فلسفه قدرت، ص ۴۵).

درباره این نقد باید گفت که هر چند راسل بسیار مشتاق بود که علوم اجتماعی را به علوم دقیقه نزدیک کند، اما در اینجا صرفاً از تمثیل در جهت فهماندن مطلب و تقریب به ذهن استفاده کرده است. به زعم راسل همان طوری که انرژی یک چیز است، اما به صورت مختلف (انرژی پتانسیل، جنبشی و...) در می‌آید، قدرت هم یک چیز است، اما هر لحظه به شیئی خاص جلوه می‌کند. نکته آن است که استفاده از تمثیل به این معنا نیست که یک چیز دقیقاً عین مثال آن چیز است (چنانکه حتی در قرآن کریم بسیاری از مسائل معنوی و کیفی با مثال‌های مادی و ملموس توضیح داده شده است). کارل رویچ در کتاب معروف خود با عنوان اعصاب حکومت، نشان داده است که اساس نظریه پردازی در علوم اجتماعی بر اساس تمثیل است. به زعم رویچ یکی از اهداف ارائه تمثیل آن است که بسیاری از نظریه‌های انتزاعی و دور از ذهن با استفاده از تمثیل‌های ملموس و قابل فهم، درک شوند. به اعتقاد رویچ در طول تاریخ نظریه پردازی بشر تمثیل‌هایی چون رودخانه، آتش، خیمه، چرخ، ترازو، ساختمان، ساعت و... مورد استفاده قرار گرفته‌اند. (Karl Wolfgang, D., 1966).

آخرین ایرادی که نویسنده از راسل گرفته است و به نظر ما قابل مناقشه است، بر اساس این دیدگاه راسل است: «هر گاه دو نفر آدمی داشته باشیم که یکی از آنها می‌تواند بر یک دسته از خواسته‌ها دست یابد و دیگری بر دسته دیگر، هیچ راه دقیقی برای اندازه‌گیری قدرت آن دو وجود ندارد. مثلاً اگر دو نقاش داشته باشیم که هر دومی خواهند تابلوهای خوب بکشند و ثروتمند شوند، اما یکی از آن دو در کشیدن تابلوهای خوب موفق می‌شود و دیگری در انداختن ثروت، هیچ راهی وجود ندارد که بینیم کدامیک بیشتر قدرت دارند. با این حال به آسانی می‌توان گفت که به طور تقریبی فلان بیش از بهمان قدرت دارد (فلسفه قدرت، ص ۴۴).

نسبت به هماهنگی و توافق جمعی، تحلیلی غیرواقعی و تا حدی ساده‌لوحانه است. شک نیست که به دست آوردن رضایت جمعی، به استحکام قدرت کمک می‌کند و در صورت وجود منابع لازم، هر چه جمع فراگیرتر و وسیع‌تر باشد، استحکام بیشتری را موجب خواهد شد، اما واقعیت حصول تصمیم جمعی در جریان حیات اجتماعی موجود در جامع بشری، در قالب نظری ای که آرنست در تصور خود دارد، نمی‌گنجد. (فلسفه قدرت، ص ۷۴ و ۷۵).

مهمترین نکته ای که در باب این تعریف آرنست از قدرت باید در نظر داشته باشیم این است که وی به مسئله قدرت از دید فلسفی می‌نگرد، نه جامعه‌شناختی. بنابراین نقد نخست و دوم نویسنده که در واقع دیدگاه آرنست را از زاویه جامعه‌شناسی بررسی می‌کند و به چند و چون در زمینه مؤلفه‌های قدرت و احصای منابع آن و مسئله تعداد افراد توافق‌کننده^۱ می‌پردازد، از اساس با روح و منطوق درونی اندیشه آرنست بیگانه است.

حال بینیم فرض اساسی آرنست در تعریف قدرت چیست، بدین منظور باید مروری کوتاه بر دیدگاه وی داشته باشیم. یکی از مهمترین کتاب‌های هانا آرنست کتاب «وضع بشری» The Human Condition است. فرض اساسی آرنست در این کتاب آن است که قدرت، مقوم سیاست و سیاست مقوم آزادی است. منظور وی از سیاست، سیاست معطوف به دولت‌مردی یونان باستان است. به نظر آرنست در جامعه یونان باستان قدرت به معنای واقعی آن شکل گرفته است. چرا که آدمیان در این جامعه به آسانی وارد حوزه عمومی می‌شدند و توافق بین اذهانی در میان آنها به وجود می‌آمد. به نظر آرنست فعالیت‌های بشری می‌تواند به ۳ دسته تقسیم کرد: ۱- تلاش معاش (یا تقلاً به ترجمه فولادوند) (labour)، این فعالیت در زمینه ارضای نیازهای زیستی آدمی است و آدمی از این لحاظ با سایر حیوانات قابل مقایسه است. ۲- کار (Work)، هنگامی که انسان تا حدی از تلاش معاش رهایی یافت و به خلق آثار فکری و معنوی و مادی پرداخت، مثلاً به خلق تابلوهای زیبای نقاشی یا نگارش کتاب مبادرت ورزید، وارد عرصه (Work) می‌شود که فعالیتی عالی‌تر از تلاش معاش است. ۳- عمل (Action)، به نظر آرنست عالی‌ترین فعالیت بشر عمل (Action) است و منظور از عمل حضور فعالانه در حوزه عمومی است. به نظر آرنست، نمونه خوبی از این فعالیت را مادر آگورا (Agora) یونان باستان مشاهده می‌کنیم. در آنجا شهروندان یونان با استفاده از گفتار و گفتگو به یک توافق بین اذهانی دست می‌یافتند و به نظر آرنست، قدرت واقعی ناشی از این رابطه تفاهمی و ارتباطی بوده است (Hannah. A. 1958).

هابر ماس که به شدت تحت تأثیر دیدگاه هانا آرنست قرار داشت، درباره وی می‌نویسد: «هانا آرنست تأکید دارد که

۱. آنجا که آرنست از تعداد صحبت می‌کند اشاره به این نکته دارد که بدون وجود تعدادی از آدمیان حاضر در عرصه عمومی رابطه تفاهمی و بین‌الذهانی به وجود نمی‌آید. آرنست می‌نویسد: «در واقع یکی از آشکارترین تمایزات میان قدرت و خشونت این است که قدرت همیشه به تعداد نیازمند است، در حالی که خشونت می‌تواند بی‌نیاز از آنها باشد، زیرا بر ابزار و لوازم متکی است» بر این اساس «همه علیه یکی» می‌تواند در زمره قدرت به حساب آید، اما «یکی علیه همه» ضرورتاً در حوزه خشونت است (هانا، آرنست، قدرت مبتنی بر ارتباط، قدرت فرّ انسانی یا شرّ شیطانی، ص ۹۳).

حوزه سیاسی - عمومی می‌تواند قدرت مشروع را تا جایی به وجود آورد که ساختارهای تفاهم و ارتباط‌های تحریف نشده در آن خود را جلوه‌گر سازند» (هابرماس، «مفهوم ارتباطی قدرت از نظر هانا آرنت» قدرت فر انسانی یا شر شیطانی، ص ۱۱۶).

بر اساس نظر آرنت، حوزه عمومی، حوزه مد اخله فعالانه و حوزه در آمیختن گفتار باکردار است. وی در این زمینه تأکید بسیار زیادی بر گفتار و «سخن» دارد. آرنت در کتاب وضع بشری می‌نویسد: «قدرت فقط جایی فعلیت می‌یابد که گفتار و کردار از هم جدا نباشند... قدرت چیزی است که حوزه عمومی، یعنی فضای بالقوه حضور میان مردان اهل حرف و عمل را حیات می‌بخشد» (هابرماس، «مفهوم ارتباطی قدرت از نظر هانا آرنت» قدرت فر انسانی یا شر شیطانی، ص ۱۱۶).

نقد سوم نویسنده آن است که «تحلیلی که آرنت درباره تمایز مفهومی قدرت از خشونت ارائه می‌دهد، مطلقاً ناقص و غیرمنتج است» به نظر ایشان، امکان جمع شدن این دو باهم وجود دارد و گهگاه این تضاد، تضاد واقعی نیست (فلسفه قدرت، ص ۷۶ و ۷۷).

این نقد هم مانند نقدهای گذشته، ناشی از سوء تفاهم است. به نظر آرنت، خشونت تباه کننده سیاست به مفهوم یونانی آن و به تبع آن نابودکننده آزادی است. به واسطه همین نکته، خشونت اساساً با قدرت تفاوتی ماهوی به معنای فلسفی آن دارد. به نظر آرنت، قدرت فارغ از خشونت، نوعی حشو و این همان گویی است (مثل اینکه بگویم فرشته عاری از گناه). آرنت می‌نویسد: «سخن راندن از قدرت عاری از خشونت، در واقع حشوگویی است. خشونت نابودکننده قدرت است و نمی‌تواند آن را به وجود آورد.» (آرنت، «قدرت مبتنی بر ارتباط»، قدرت فر انسانی یا شر شیطانی، ص ۱۰۷) این محقق، دو نقد دیگر در مورد آرنت مطرح کرده است که به نظر ما آنها نیز قابل مناقشه اند، اما به واسطه محدودیت حجم این نوشتار از شرح و تفصیل آن می‌گذریم.

به نظر ما نقد نویسنده از دیدگاه پوپر، پارسونز، هگل، مارکس و ماکیاولی نیز جای بحث دارد. مثلاً در مورد ماکیاولی معتقد است که دیدگاه وی توجیه کننده تلازم فساد و قدرت و دیدگاهی منحط و ضد اخلاقی است که در طول سالیان دراز، تفکر غربی را به سوی انحطاط بیشتر سوق داده است. مادر ذیل با عنایت به مبانی فکری و نظری ماکیاولی به نتایج دیگری رسیده ایم، هر چند این تفسیر را تفسیر نهایی و مطلق نمی‌دانیم و امکان چند و چون در آن را نفی نمی‌کنیم.

چنانکه می‌دانیم، نگرانی ماکیاولی، در کتاب شهریار، رهایی ایتالیا از یوغ بیگانگان است (برخلاف کتاب گفتارها که دلمشغولی وی آزادی و مهار قدرت است) ماکیاولی دو نوع اخلاق را از یکدیگر تمییز می‌دهد: ۱. اخلاق شهروندی. ۲. اخلاق مبتنی بر مصلحت دولت (raison d'etat). سؤال اساسی ماکیاولی این است هنگامی که مصلحت دولت - که حداقل فایده آن امنیت و رهایی از سلطه اجانب است - به خطری افتد آیا توسل به اخلاق شهروندی برای ما کافی است؟ پاسخ ماکیاولی به این سؤال منفی است. برای اینکه پاسخ او را بهتر درک کنیم، اجازه دهید از یک مثال

ملموس یا مفاهیم نزدیک به ذهن استفاده کنیم: در زمان جنگ ایران و عراق از یکی از مراجع عالیقدر سؤال شد در صورتی که دشمن قسم خورده اسلام در پشت سر تعدادی زن و کودک بیگناه پناه گرفت و منافع اسلامی را مورد تهاجم قرار داد، در اینجا حکم چیست، وی پاسخ داد هر چند در این میان تعدادی از افراد بیگناه به شهادت می‌رسند، اما به خاطر مصالح عالیة اسلام باید بر این دشمن حمله کرد. استدلال امریکاییان و متفکرین بعدی آنها - و هر چند استدلالی قابل نقد است - در زمینه حمله اتمی آمریکا به ژاپن این بود که اگر از بمب اتم استفاده کنیم و چند صد هزار نفر کشته شوند بهتر است، از اینکه اجازه دهیم جنگ با سلاح‌های متعارف چند سال دیگر ادامه پیدا کند و میلیونها نفر کشته شوند.

حال سؤال نخست را مجدداً تکرار می‌کنیم. آیامی توان به خاطر برخی مصالح متعالی‌تر، اخلاق شهروندی را زیر پا گذاشت؟ و آیامی توان اخلاق شهروندی را از اخلاق مبتنی بر مصلحت جدا کرد یا خیر؟

هانس مورگنتا و اخلاق را از یکدیگر تمیز می‌دهد: اخلاق عام و اخلاق سیاسی. او در تفسیر واقع‌گرایی می‌نویسد: «واقع‌گرایی مدعی است که مبانی اخلاق عام را نمی‌توان به شکل عام یا انتزاعی آنها به رفتار دولت‌ها تعمیم داد. این مبانی باید در شرایط عینی زمانی و مکانی پالایش شوند. فرد ممکن است بگوید: «بگذارد عدالت، حتی به لباس هلاکت جهانیان اجرا شود» (Fiat justica, Pereat Mundus) اما دولت حق ندارد به نام کسانی که تحت حمایت وی هستند چنین چیزی را عنوان کند... اخلاق عام، رفتارها را به طور انتزاعی و بر اساس انطباق آن با موازین اخلاقی ارزیابی می‌کند، اما اخلاق سیاسی در مورد رفتار سیاسی بر اساس پیامدهای سیاسی آن قضاوت می‌نماید.» (مورگنتا، سیاست میان ملت‌ها، ص ۱۹). در آخر برای اینکه چهره دیگری از ماکیاولی را مشاهده کنیم، بد نیست به چند نقل کوتاه از کتاب گفتارها اشاره کنیم:

«تباه‌کنندگان دین و علم و هنرهای سودمند و افتخارآفرین، همه رسوا و منفورند. مراد من مردمان بی‌دین، زورگو، نادان، فرومایه، بیکاره و بزدلند... مردانی که سرنوشت [فرصت فرمانروایی بر کشورها را] در اختیارشان می‌نهد باید بدانند که تنها دو راه در پیش پای خود دارند؛ یکی به ایمنی و نام نیک فراموش نشدنی می‌انجامد و دیگری به زندگی آمیخته با ترس دائم و بدنامی پس از مرگ.»

«دین ضروری‌ترین ستون تمدن است... از دین قوانین خوب نشأت می‌گیرند و قوانین خوب نیک بختی به بار می‌آورند و نیکبختی سبب می‌شود که همه کارها به نتایج خوب بینجامد» (ماکیاولی، گفتارها، ص ۶۸، ۷۱، ۷۳ و ۷۴).

دیدگاه نویسنده

برخی از دیدگاه‌های خود نویسنده هم به نظر ما قابل انتقاد است. ما در این قسمت صرفاً به یکی از مهمترین این دیدگاه‌های پردازیم:

یکی از ادعاهای نویسنده این است که غریب‌ها دست کم در زمینه قدرت و اشتباه بسیار اساسی مرتکب شده‌اند. ۱ -

به جای توجه و اولویت دادن به مهار درونی قدرت، به مهار بیرونی آن اهمیت می‌دهند. به باور نویسنده «منظور از مهار درونی قدرت، وجود عامل مهار قدرت در درون و باطن فرد قدرتمند» و منظور از مهار بیرونی قدرت، وجود عامل مهار قدرت در بیرون و خارج از فرد قدرتمند است» (فلسفه قدرت، ص ۳۹۹). ایشان پس از برشمردن مزایای مهار درونی قدرت و معایب مهار بیرونی قدرت، از وضعیت مهار درونی و بیرونی در غرب و شرق آمار ارائه می‌دهد «در یک مرور فشرده و سریع به وضوح آشکار است که نظام‌های اجتماعی جدید در مغرب زمین، سهم مهار درونی را به کمتر از ده درصد کاهش و سهم مهار بیرونی را به بیش از نود درصد افزایش داده‌اند و در نظام‌های اجتماعی جهان اسلام و دنیای شرق، هنوز هم تا حد بیش از پنجاه درصد به مهار درونی قدرت اعتماد می‌کنند و پنجاه درصد باقیمانده را به مهار بیرونی وامی‌گذارند.» (فلسفه قدرت، ص ۴۲۰).

۲- غربی‌ها تصور کرده‌اند قدرت و فساد با هم تلازم ذاتی دارند، اما شواهد تجربی و عقلی نشان می‌دهد اگر فردی از مدار موازین عدل و اخلاق خارج نشود و اگر مهار درونی قدرت مورد عنایت قرار گیرد، این تلازم دیگر معنایی نخواهد داشت.

این دیدگاه، نه تنها مربوط به نویسنده است، بلکه نگرش بسیاری از صاحب‌نظران ایرانی است. غربی‌ها در زمینه مهار قدرت بر خلاف ما، نگاهشان به «زامدار» یا «شخص قدرتمند» نیست، بلکه برای آنها «روش‌ها و نهاد‌های» کنترل‌کننده قدرت مهم است، البته آنها به جایگاه پرسنلی قدرت نیز توجه دارند، ولی جایگاه ساختاری قدرت برای آنها اهمیت اساسی‌تری دارد که اگر بر فرض، زمامداری خوش‌ظاهر به عنوان یک «فرد ایده‌آل» مردم را فریفت، نتواند به دلخواه خود عمل کند. بنابراین «اینکه چه کسی حکومت می‌کند» فرع بر این مسئله است که چگونه می‌توان «ساختار یا روشی» را به وجود آورد که کمترین سوء استفاده از قدرت در آن ممکن باشد.

فلسفه و کلام مسیحیت همیشه نسبت به انسان - به واسطه گناه اولیه (original sin) سوءظن داشته است. بر خلاف دیدگاه ما که نسبت به طبیعت انسان یا خوشبین بوده‌ایم یا خوشبینی و بدبینی را با هم لحاظ کرده‌ایم. بنابراین غربی‌ها از قرن‌ها قبل به این فکر بوده‌اند که چگونه می‌توانند اغلب افراد معمولی را که «لطف خدا» شامل آنها نشده، از شرارت ذاتی بازدارند، هر چند با ظهور روسو این دیدگاه به شدت مورد انتقاد قرار گرفت، زیرا روسو نخستین متفکری بود که به صورت اساسی از تفکر گناه اولیه فاصله گرفت و اعلام کرد: «انسان‌ها خوب به دنیا می‌آیند، لیکن جامعه آنها را شرور می‌سازد» (طاهری، تاریخ عقاید سیاسی، ص ۱۳۹).

حال اندکی هم به بحث درباره مهار درونی قدرت بپردازیم. سؤال نخست آن است که چه ملاکی وجود دارد برای اینکه ببینیم آیا فرد قدرتمند از «مهار درونی» استفاده می‌کند یا خیر. چه ملاکی برای تعیین اینکه فردی واقعاً و باطناً فردی عادل و با اخلاق است، وجود دارد. آیا در دیدگاه ما جز پروردگار عالمیان کسی بر این مسئله آگاهی دارد؟ حال فرض کنیم ما به درستی یک فرد عادل، پاک و با اخلاق را شناسایی کردیم، چه تضمینی وجود دارد که وی پس از به

قدرت رسیدن همچنان عادل و پاک باقی بماند. آیا شایسته است هستی و نیستی تمام شهروندان را به راحتی در اختیار یک فرد یا گروه قرار دهیم و دل خوش داریم که ان شاء الله آنها راه خطا را نمی‌پیمایند. آیا بهتر این نیست که نخست راه‌های سوء استفاده از قدرت را ببندیم و نسبت به انحرافات قدرت حساس باشیم و در عین حال افراد مورد وثوق را انتخاب کنیم؟

ج. در پایان، بخشی از اظهارات نویسنده را بدون هیچ‌گونه شرح و تفسیر بازگویی کنیم (تأکیدات و علائم استفهامی از نگارنده این سطور است)

- نزاع بین پادشاهان و امپراتورها با کلیسا و پاپ بر سر قدرت و حاکمیت، بیش از ده قرن در فلسفه سیاسی مسیحیت ادامه یافت و تنها با ورود نظریه‌های سیاسی بعد از رنسانس مبتنی بر لزوم احترام گذاشتن به آزادی فردی و رای و توافق اکثریت، دوران افول قدرت کلیسایی آغاز گردید (فلسفه قدرت، ص ۱۸).

- این آموزه مارکسیسم که «مالکیت نباید خصوصی شود. بلکه باید عمومی و همگانی باشد» مبتنی بر پیش فرض امکان حذف منابع طبیعی قدرت اجتماعی!!! از عرصه حیات بشری است تجربه دولت‌های مارکسیستی بطلان این آموزه را نشان داد (فلسفه قدرت، ص ۱۲۶).

- به طور کلی فلاسفه وجودی (اگزیستانسیالیست‌ها)، در ارزش‌گذاری نسبت به موضوعات مختلف همواره چنین استدلال می‌کنند که «چون الف وجود دارد، پس واجد ارزش اخلاقی نیز هست»؛ این استدلال در حالی انجام می‌گیرد که از نگاه فلاسفه اسلامی و منتقدان فلاسفه وجودی، صرف «وجود داشتن» دلیل بر تأیید اخلاقی شیء نیست، بلکه در موارد بسیاری وجود شیء می‌تواند منجر به داوری منفی اخلاقی شود و مقابله و معارضه با آن را در دستور کار و تلاش انسانی قرار دهد!!! (فلسفه قدرت، ص ۳۰۷)

- غریبان، با دست خود دینشان را - گرچه دین تحریف شده‌ای نظیر مسیحیت و یهودیت - از جامعه بیرون راندند و در حصار قلب افراد زندانی کردند و سپس اخلاق را که از پیش‌توانه دینی تهی شده بود، از پیش‌توانه عقلی و تجربی نیز تهی کردند!! و پس از آن، دوران کاربرد قدرت بدون اخلاق را آغاز نمودند و قدرت را بیش از سه قرن، با فساد و ستم ملازم کردند و در پایان این فرایند اجتماعی، همه آنچه به دست خود انجام داده بودند، تحت عنوان «تلازم ذاتی قدرت با فساد و ستم» نظریه‌مند کردند و به درون فلسفه سیاسی ریختند (فلسفه قدرت، ص ۳۹۵).

- در دهه‌های اخیر، قرارداد اجتماعی نیز مقید به قیدی شده است که راه را برای اعتبار و توجیه هرگونه قدرت و نظام اجتماعی ای می‌گشاید و آن، تأکید بر «لزوم به رسمیت شناختن امیال و خواسته‌های اقلیت» در کنار رأی اکثریت است. این امر موجب شده که حتی قرارداد اجتماعی نیز، دیگر نتواند به عنوان تعیین‌کننده مرز قدرت‌ها و نظام مشروع از قدرت‌ها و نظام‌های نامشروع ایفای نقش کند و مصلحان اجتماعی، دیگر نتوانند با تکیه بر آرا و اکثریت و باور عمومی ناشی از آن، مانع از حضور قدرت‌ها و نظام‌های نامشروع در حیات اجتماعی جوامع غربی شوند!!! (فلسفه قدرت،

ص (۴۷۱)

- رنسانس مغرب زمین، باطرد فرهنگ قدیم و در انداختن نزاع سنت و تجدد، حد اقل به دو قرن زمان برای ایجاد فرهنگی جدید نیاز داشت.

- از نظر عموم دانشمندان اجتماعی غرب، سرشت سودگرایانه انسان‌ها، امری جبری و غیرقابل تغییر است.

- برای رفع هر گونه سوء تعبیری، فرهنگ را «مجموعه رفتارها، آداب و رسوم نهادینه شده» در هر جامعه ای تعریف می‌کنم (فلسفه قدرت، ص ۱۴۱)... در یک تعریف کوتاه و رسا، سنت را می‌توان «آداب و رسوم و فرهنگ رفتاری نهادینه شده» در یک جامعه دانست (فلسفه قدرت، ص ۴۵۶).

قدرت ماوراءطبیعی (یاری پروردگار) + برآیند قوی‌ترین منابع انسانی و طبیعی = قوی‌ترین قدرت
(دانش بشری + فرهنگ بشری + منابع طبیعی) تعداد جمعیت × باورهای بشری = ضعیف‌ترین قدرت
(اگر باورهای بشری به سوی صفر میل کنند)

منابع ماوراءطبیعی الهی + (دانش بشری و الهی + فرهنگ بشری و الهی + منابع طبیعی) تعداد جمعیت
مؤمنان × باورهای دینی = قوی‌ترین قدرت ممکنه (فلسفه قدرت، ص ۱۶۷).

منابع فارسی:

- منوچهر، بزرگمهر، فلسفه چیست، تهران: خوارزمی، ۱۳۵۶، ص ۱۶.
- رضا، داوری، فلسفه چیست، تهران: مرکز ایرانی مطالعات فرهنگ‌ها و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه در ایران، ۱۳۵۹.
- لوکس، استیون، قدرت، فرّ انسانی یا شرّ شیطانی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
- ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران: مولی، ۱۳۷۴.
- یورگن، هابرماس، «مفهوم ارتباطی قدرت از نظر هانا آرنه» قدرت فرّ انسانی یا شرّ شیطانی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
- هانا، آرنه، «قدرت مبتنی بر ارتباط»، قدرت فرّ انسانی یا شرّ شیطانی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
- هانس جی مورگنتا، سیاست میان ملت‌ها، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۳.
- نیکولو، ماکیاولی، گفتارها، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷، کتاب اول فصل ۱۰ و ۱۱.
- ابوالقاسم، طاهری، تاریخ عقاید سیاسی، تهران: دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۰.

منابع انگلیسی:

- Karl Wolfgang, Deutsch, (1966), *سرحذرّ حسراّخرّ رّحسّرّحپ حخته*, New York: Free Press.
- Russell, B. (1945), *رّخوژش ذچرا ذچخحرت سحپ ا، رّحسریه*, London: George Allen & unwin Ltd, p, 35.
- Hannah. A. (1958), *اررخس خحررآ رچدس ا حخته*, chicao: university of chicao press.