

تحول گفتمانی قدرت

جستارهایی در باب تحول مفهومی قدرت در دوران کلاسیک، میانه، مدرن و پسامدرن
دکتر مهدی رهبری^۱

چکیده

قدرت مفهومی ماهیتاً مجادله انگیز است، چرا که رابطه ای ذاتی و ماهوی میان دال و مدلول قدرت وجود ندارد، بلکه هر نوع رابطه متصوره بین این دو قراردادی است و مفهوم قدرت، مصداق و یا مصداق‌های خود را درون گفتمانهای^۲ گوناگون می‌جوید. گفتمانها مجموعه احکامی اند که در هر عصری جدی گرفته می‌شوند و گفتمان هر عصری تعیین کننده واقعیات جامعه در آن عصر می‌باشد. از اینرو قدرت نیز مجموعه احکام و تعاریفی است که گفتمان هر عصری پیش روی آن می‌گذارد و واقعیات آنرا تعیین می‌کند. اگر چه این مفهوم به علت قرار داشتن در بستر گفتمانهای گوناگون، جامه‌های متفاوتی بر تن کرده و بر سیما و هویتی دگر درآمده است، لکن همواره در نزد همه ملل و دولت‌ها منزلتی محوری و رفیع داشته و به بیان لاکان^۳ نقش «دال متعالی»^۴ و در دیدگاه لاکلاو^۵ نقش «نقطه ثقل و گرهی»^۶ را در نظام‌های معنی‌دار حیات انسانی بازی کرده است. در این مقاله نیز سعی گردیده با بررسی تحول مفهومی قدرت، آنرا درون گفتمانهای مختلف کلاسیک، میانه، مدرن و پسامدرن، مورد توجه قرار دهد.

واژه‌های کلیدی:

قدرت، اندیشه کلاسیک، فلسفه میانه، خردباوری مدرن، پست مدرنیته

^۱ استادیار دانشگاه مارن‌دران

2-Discourse

3 - Lacan

4- Master Signifier

5 - Laclau

6- Nodal Point

مقدمه

از مقوله‌های بنیادین در علوم سیاسی و اندیشه سیاسی مفهوم «قدرت» است. از زمان افلاطون به بعد قدرت همیشه در کانون توجه اندیشمندان سیاسی قرار داشته است و بویژه در عصر حاضر، به یکی از مفاهیم عمده تبدیل شده و نقش محوری یافته است. قدرت را چه در معنای عام آن و چه به معنی خاص سیاسی در نظر بگیریم، از دیدگاه‌های مختلفی بدان نگریسته شده، به گونه‌ای که تاکنون هیچ مقوله‌ای چون این مفهوم، مورد توجه جدی نبوده است. قدرت در اساس خود مفهومی جدال‌برانگیز بوده و در همه مباحث سیاسی می‌توان جای پای آنرا مشاهده نمود. علت چنین امری را می‌بایست در حضور دائمی آن از آغاز پیدایش انسان و تاریخ دانست. به عبارت دیگر، قدرت ملموس‌ترین امر عینی و ذهنی است که هیچگاه از هستی جدا نبوده و حتی سازنده آن می‌باشد.

قدرت که تجلی آنرا در موجودات بی‌جان نیز می‌توان دید، در رهیافت حاضر تنها قابل اطلاق به موجودات دارای اراده است. از اینرو موضوع قدرت، انسانهای زنده‌ای هستند که دارای اراده اعمال‌کنندگی می‌باشند. چرا که اگر قدرت را همچون برتراند راسل در پدیدآوردن آثار مطلوب بدانیم (راسل، ۱۳۷۱: ۵۵)، وجوه اراده و خواسته مندی آنست که به بدان امکان ظهور می‌دهد.

با پیدایش انسان و جامعه، قدرت نیز خلق شد. جوامع ابتدایی، شاهد روابط مبتنی بر قدرت بوده‌اند که مسبوق به ظهور دولت است. آنگونه که فردیناند تونیس، به تمایز میان گمین شافت (انجمن) و گزلفافت (جامعه) می‌پردازد، نشان می‌دهد که روابط فی‌مابین اراده‌های انسانی در هر دو مقوله، مبتنی بر قدرت است. به عقیده وی، اراده‌های انسانی در روابط کثیرالجوانبی نسبت به یکدیگر قرار دارند. هر رابطه‌ای از این قبیل نوعی عمل یا تأثیر متقابل است تا جائیکه یک طرف فعال بوده، در حالیکه طرف دیگر غیر فعال است. این اعمال یا آثار متقابل دارای چنان ماهیتی است که به حفظ یا نابودی اراده یا حیات دیگری گرایش دارد. (مطهر نیا، ۱۳۷۸: ۷)

بدین‌سان قدرت و آثار آن قبل از تشکیل جامعه و دولت وجود داشته و نظریه تونیس مبنی بر تقدم «قدرت قربت مدارانه» در گمین شافت بر «قدرت ستیزه‌جویانه» در گزلف شافت به دلیل تقدم زمانی تشکیل جمعیت بر جامعه مؤیدین نظریه است. (چلبی، ۱۳۷۵: ۶۷-۶۶) اما مفهوم سازی در باب قدرت برای نخستین بار در غرب و پس از تشکیل جامعه انجام پذیرفته و پرداختن فلسفی، سیاسی و جامعه‌شناختی

تحول گفتمانی قدرت

در این باره صورت گرفت که تطور گسترده‌ای را تاکنون در گفتمانهای مختلف کلاسیک، میانه، مدرن و پست مدرن طی نمود.

از سوی دیگر، توجه به قدرت و رابطه آن با گفتمان نیز، مساله ای کاملاً جدید محسوب می گردد. به گونه ای که این مقوله همچون سایر مفاهیم امری گفتمانی تلقی شده که با این شرایط، بسته به گفتمانها و تغییر آنها تحول می یابد. فوکو، کردار گفتمانی را چنین تعریف می کند: « مجموعه ای از قواعد بی نام و نشان تاریخی که در زمان و فضایی که دوران معینی را می سازد، و برای قلمرو اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی و یا زبانی مشخص، همواره شرایط کارکرد بیانی را تعیین می کند.» (Foucault, 1972: 117) از نگاه مک دائل نیز در کتاب "نظریه های گفتمان"، گفتمان، پدیده، مقوله یا جریان اجتماعی است. به تعبیر بهتر گفتمان جریان و بستری است که دارای زمینه اجتماعی است. (نوذری، ۱۳۷۹: ۲۰۵) نورمان فرکلاف با اتکاء به مبانی بحث های فوکو، گفتمان را صرفاً بازتاب رابطه قدرت بیرون از آن نمی داند، بلکه برای گفتمان وجهی تاسیسی قائل است. گفتمان عرصه ظهور و باز تولید قدرت و در عین حال نقد و مقاومت در مقابل آن است. به علاوه از دیدگاه وی، گفتمان چنان نیست که مستقلاً و از طریق تحلیل ساختارهای یک متن قابل تحقیق باشد. گفتمان در منظومه تعاملات گفتمانی و در رابطه پیچیده با شرایط اجتماعی و سیاسی قابل فهم و تحلیل است. (Fairclough, 1991: 43-75)

ارنست لاکلاو و شانتال موفه، برآند که آموزه "گفتمان" آنگونه که در پاره ای از رویکرد های معاصر در عرصه تحلیل سیاسی بسط داده شده است، ریشه در چیزی دارد که می توان آن را چرخش استعلایی در فلسفه مدرن نامید، یعنی در شکلی از تحلیل که صرفاً نه به امور واقع، بلکه به شرایط امکان^۱ آنها نیز می پردازد. فرضیه بنیادین یک رویکرد گفتمانی این است که امکان اندیشه، عمل و درک کامل به ساختمان شدن حوزه معنی داری بستگی دارد که قبل از هر بی واسطگی عینی^۲ حضور دارند. نزد آنان گفتمان صرفاً به ترکیبی از "گفتار" و "نوشتار" اطلاق نمی گردد، بلکه این دو خود اجزای درونی کلیت گفتمانی فرض می شوند. به بیان دیگر، گفتمان «مجموعه معنی داری از علائم و نشانه های زبان شناختی و فرا زبان شناختی تعریف می شود.» (گفتمان هم در برگیرنده بعد مادی و هم مزین به بعد نظری است)؛ گفتمان

1- the condition of possibility

2- Factual immediacy

در این مفهوم، تأکیدی است بر این "واقعیت" که هر صورت بندی اجتماعی دارای معنی است؛ گفتمان نه تنها جای "ایدئولوژی" بلکه جای "اجتماع" نشسته و آن را به مثابه یک متن تصویر و تحلیل می کند؛ گفتمان هرگز به مثابه سیستمی بسته از تمایزات فهم نمی شود، لذا از این منظر، گفتمان ها قادر به انسداد و اتمام مفاهیم نیستند. در این نگرش، قدرت محصول گفتمان فرض شده و به این وسیله در تقاطع بین مرزهای اندیشه / واقعیت و ایده آلیسم / رئالیسم معبری گشوده می شود. (Laclau, and Mouffe, 1985)

۱- قدرت در اندیشه کلاسیک

فلسفه غرب، در سده ششم قبل از میلاد مسیح، در فرهنگ یونان ریشه زد و از آن پس شکوفا شد. این دوره از لحاظ سیاسی و اجتماعی ویژگی خاصی داشت. از سده ششم به این سو، شکل‌های گوناگون حکومت مانند اریستوکراسی و پادشاهی جای خود را به یکدیگر یا به شکل‌های دیگر مانند حکومت‌های تیرانی، اولیگارشی و دموکراسی می‌دهند. در چنین وضع و حالی یونانیان فلسفه را شکوفا کردند و به روشی منظم و مشخص کوشیدند به مفهومی از واقعیت مبتنی بر بنیادهای درست عقلانی برسند (عالم، ۱۳۷۶: ۲۱)؛ که بیشتر معطوف به قدرت و حقیقت هستی بود.

در این دوران معمولاً از «هومر» در مقام نخستین تبیین‌گر اندیشه یونان باستان در باب جهان و نشأ آن یاد می‌کنند که نظراتی در خصوص قدرت مطرح می‌نماید. در نظرگاه وی، زمانی که رابطه انسانی با انسان دیگر برقرار می‌شود، قدرت پدیدار می‌گردد. این گرایش و تأکید بر وجود دو انسان در مقام کوچکترین هسته حیات جمعی نشان‌دهنده تأکید ضمنی بر وجود قدرت در هرگونه رابطه انسانی است. هومر می‌گوید: «چون دو انسان همراه یکدیگر شدند، یکی پیش بین‌تر از دیگری است.» استفاده از واژه «پیش بین‌تر» متضمن معنای هدایت و رهبری است. (آلبرماله، ۱۳۶۲)

در اندیشه «هزبود» نیز که وی را زبان گویای دهقانان سده هشتم پیش از میلاد می‌دانند، قدرت از حوزه فرمانروایان جدا و به حوزه فرمانبران سخت‌کوش انتقال می‌یابد که در کار و تلاش یک‌یک افراد جامعه برای رسیدن به شکوفایی و تکامل تجلی می‌نماید. هزبود در جایی دیگر، قدرت را مختص خدایان دانسته و از حوزه فرمانبران نیز خارج می‌سازد. کارکرد اساسی این مفهوم به اطاعت درآوردن تفکر و اراده

هوشمندانه خدایان و آدمیان است که در وجود «اروس» (Eros) تجلی می‌یابد. او در «ثوگونیا» اروس رامظهر عشق و علاقه، تسخیرکننده دل‌های آدمیان و خدایان و پیونددهنده آنان و گرایش دهنده اشیاء پراکنده به یکدیگر معرفی می‌نماید. هزیود می‌گوید:

« اروس زیباترین در میان خدایان مرگ‌ناپذیر، سست‌کننده اندام‌ها که در

سینه‌های همه خدایان و آدمیان به یکسان اندیشه و اراده را مطیع می‌کند.»

مطهرنیا، ۱۳۷۸: ۱۱)

در راستای کشف حقیقت و درک واقعیت، اندیشه‌گران نخستین یونان بیش از هر چیز تحت تأثیر پیچیدگی‌های ظاهری و غیر عقلانی جهان بودند. آنها طبیعت را از راه علمی نشناخته و به دنبال عوامل فراطبیعی برآمدند و از این راه اسیر پیچیدگی‌های جهان طبیعت می‌شدند. در آیین حکمای سبعة (مانند طالس) با وجود عدم بیان صریح درباب قدرت، اما قدرت در وجود «آرخبه» یا اصل نخستین که کنسوفانس آنرا واحد، ازلی و زوال‌ناپذیر می‌نامد، جستجو می‌شود. اصلی که دتئوس (خدا) است و یکی بیش نیست و با همه وجودش در کار ساخت جهان و اراده آن متداخل است. (خراسانی، ۱۳۷۰: ۱۲۰)

فیثاغورث نیز معتقد به وجود روح ایزدی و جاودان برای هستی و آرایش و پاک‌نمودن آن از آلودگی هاست. جهت این کار وی به دانش و فلسفه روی می‌آورد که سبب تکامل آدمی و رهایی وی از پلیدیها می‌گردد. به تبع، قدرت برای فیثاغورث در دو شکل قابل تصور است. نخست قدرت ناشی از «روح حاکم بر سراسر کائنات» که در نظام شگفت‌انگیز و هماهنگی حیرت‌آور اجزاء طبیعت تجلی دارد و دیگری قدرت ناشی از دانش و حکمت که هدف آن پاک نمودن روح و پالایش از آلودگی هاست و وسیله‌ای است برای پرورش روح و تکامل آدمی برای رسیدن به سعادت ابدی که در خور طبیعت ایزدی اوست. (ورنر، ۱۳۶۰: ۲۲)

عقاید هراکلیت نیز از دو جهت دیرانگیزند: اندیشه سیاسی نزد یونانیان مؤثر بود: یکی آنکه با انکار ثبات امور جهان به نحو کلی، آنان را متوجه نمود که تغییر قدرت سیاسی موجود، خلاف آئین و ناموس کیهان نیست. دیگر آنکه الهام‌بخش افلاطون و ارسطو در قسمت‌های بدیع عقایدشان شد و اولی را

در فکر یافتن نظامی ایمن از دگرگونی یعنی مدینه فاضله انداخت و دومی رابه پیدا کردن منشأ قدرت سیاسی و چگونه سیر تحول آن رهنمون شد. (عنایت، ۱۳۷۷: ۲۵-۲۳)

در اندیشه سیاسی کلاسیک، از قدرت در صورت « پدر سالارانه» در اندیشه های هزیود و ساختار ابتدایی یونان قدیم به «الهیات قدرت» در قالب اسطوره ای و در جایگاه آرخبه یا علت نخستین در نزد حکمای سبعة یونان وارد می شویم (ورنر، ۱۳۶۰: ۲۲) و سپس با سقراط قدرت را از جایگاه الهی و حوزه اسطوره ها و خدایگان جدا ساخته و به منزلگه زمینی و انسانی آن وارد می نمایم.

پرداختن به قدرت و اهمیت آن در یونان باستان به عنوان پایه گذاری اندیشه سیاسی، با سقراط آغاز می شود. برای سقراط، موضوع محوری حکمت است و برای افلاطون در کتاب جمهوری، عدالت. اما می بایست هم حکمت و هم عدالت را پاسخی دانست به پرسش قدرت، چرا که دگرگونی های عظیم سیاسی در این دوران و بویژه فریب عوام تحت لوای حکومت دموکراسی آتن توسط سخنوران چیره دست، سقراط و افلاطون را واداشت که در پی خروج از این وضعیت برآیند. لذا می توان گفت گرچه سقراط برخلاف افلاطون مدل سیاسی ارائه نمی نماید، اما همچون او راه حلی برای سیاست و قدرت می جوید تا نوده ها تحت تأثیر وعده ها قرار نگرفته و جامعه از ثبات برخوردار گردد. (Barker, 1951: 98) راه حلی که سقراط ارائه می دهد، دانش است. او عالیترین خیر را سعادت و فضیلت می داند که راه رسیدن بدان دانش خواهد بود. قدرت نیز در معنای دانش و معرفت و دانش در محدوده اخلاق و سیاست، در دیدگاه سقراط، هم وسیله است چون بدون دانش شایسته، عمل درست میسر نیست و هدف است چون عالیترین فضیلت است، زیرا که سعادت بدون دانش، درک یافتنی نیست و شاید از همه مهمتر آنکه منبع همیشه فیاض، پویا و متکامل برای قدرت است. بدین ترتیب در اندیشه سقراط میان دانش و قدرت پیوند برقرار شده و اصلاح قدرت از راه دانش میسر می گردد.

افلاطون نیز تحت تأثیر اندیشه های سقراط و در گفتمان «جورجیا»، به بحث درباره قدرت می پردازد. وی در این گفتمان از زبان سقراط بین «هدف قدرت» و «میل به قدرت» تمایز قائل می شود. افلاطون سعادت را منوط به عدالت و قدرت را چیزی می داند که در خدمت استقرار عدالت و بالتبسیحه سعادت برای فرد باشد. در گفتمان دولتمرد نیز افلاطون با توجیه متدولوژیک ضرورت وجود حاکم عادل، ضرورت قدرت را به بحث گذاشته است. در نهایت، وی با دید هنجاری خود قدرت را فی نفسه نیک یا بد

نمی‌شناسد بلکه تأکید بر ابزاری بودن آن برای استقرار هنجارهای خویش، یعنی عدالت دارد. (منوچهری، ۱۳۷۶: ۳۲) به عبارت دیگر، پاسخ افلاطون به پرسش قدرت، عدالت است. جهت اینکار او با هدف رسیدن به ثبات سیاسی و سعادت جمعی، عدالت را در تقسیم جامعه به دستگان فرمانروایان، نگهبانان و مردم و عدم تحرک طبقاتی می‌بیند و تز خویش در باب «حکومت فلاسفه» را ارائه می‌نماید. او با پیوند میان حکمت و قدرت، از فیلسوفان می‌خواهد که پادشاه شوند و چون تحقق این امر را محال می‌بینند، از پادشاهان می‌خواهد که فیلسوف شوند و فلسفه بیاموزند. چرا که تنها از طریق کسب دانش می‌توان به فساد و مظالم طبقه حاکمه پایان بخشید. از اینرو می‌توان گفت اندیشه سیاسی افلاطون با هدف اصلاح جامعه فاسد و غوغاسالار، معطوف به قدرت است و نظریه مثل وی نیز به منظور ساخت جامعه‌ای با ثبات و با فضیلت است. (Plato, 1980)

برخلاف افلاطون که با مفروضات هنجاری خویش به مقوله قدرت می‌پردازد، ارسطو با توجه به مفروضات تجربی به دنبال پاسخ است. ارسطو آشکارا به سخت بودن پاسخگویی به پرسش قدرت اذغان می‌کند، اما در نهایت باشیوه‌ای خاص، که در واقع تلفیقی از شیوه هنجاری و شیوه ابزاری است، قدرت را «برترین فضیلت» می‌شناسد. اما علت فضیلت آن این است که به انسان برای اجرای بخش اعظم بهترین و ارجمندترین کارها یاری می‌دهد. (ارسطو، ۱۳۴۹) مایکل. ب. فاستر، «سیاست» ارسطو را اثری در باب تجربه و حکمت عملی می‌داند. بدین‌گونه ارسطو را باید اولین متفکری دانست که سیاست را از علوم نظری جدا کرد و شاخه‌ای جداگانه برای آن در فلسفه عملی در نظر گرفت. ارسطو برخلاف استاد خویش بر این امر معتقد نیست که صفت مهم و ضروری برای سیاستمدار «دانش فلسفی یا نظری» است، بلکه بر این اعتقاد است که داشتن تجربه و حکمت عملی لازمه حکومت است. همچنین از دید ارسطو، قدرت زمانی فضیلت است که بر عدل استوار باشد و به واسطه آن مردم همانند و برابر در مناصب و افتخارات بهره‌برابر داشته باشند. این‌گونه قدرت در نزد ارسطو، موهبتی است که میان تمامی اقشار از خدایگان و بنده تقسیم شده است، اما به شکلی که قدرت ذهنی، معنوی و فکری در مقام قدرت برتر، یا برترین بخش قدرت در میان خدایگان یا فرمانروایان جای گرفته و قدرت جسمی، مادی و فیزیکی در مقام قدرت فروتر یا فروترین بخش قدرت در میان بندگان مأوا گزیده است. (فاستر، ۱۳۶۱: ۲۰۷)

۲- قدرت در قرون میانه

آلبرماله، قرن پنجم پس از میلاد مسیح تا اواسط قرن پانزدهم را به عنوان عصری سراسر پر از تاریکی و ابهام و افکار غریب با انسان مدرن نسبت به دوره باستان، قرون وسطی می‌خواند. (آلبرماله، ۱۳۶۲: ۲۴) پس از به وجود آمدن جو یأس و ناامیدی در یونان باستان به علت شکست از مقدونیه و برقراری سلطه سیاسی که در پی آن چهار مکتب فلسفی اپیکوری، کلبی، شکاکی و رواقی ظهور نموده، و با بی‌ارزش خواندن جهان، راه گریز از جامعه را جستجو می‌نمودند، مسیحیت به عنوان منادی ایده‌های مطلوب و مدینه فاضله، رفته‌رفته در میان جوامع غربی نفوذ گسترده خود را آغاز نمود. به گونه‌ای که در ابتدا به عنوان همکار سیاست، آنگاه هم‌تراز و سپس رقیب آن نمودار گشته و قرون سراسر ستیزه میان کلیسا و دولت را سبب گردید. (کوریک، ۱۳۸۰)

برتراند راسل از امروز قدیس، پروم قدیس، آگوستین و پاپ گرگوری کبیر به عنوان چهار متفکر بزرگ کلیسای غرب نام می‌برد و از آن میان به دلیل ویژگی‌های خاص سنت آگوستین قدیس، وی را هم‌تراز همه خوانده و به طور مفصل به اندیشه‌های وی می‌پردازد. آگوستین در جوانی، تحت تأثیر اندیشه‌های مانی و در پی یافتن منشاء شروخیر، معتقد به دو هستی متضاد است که یکی قلمرو نور و خدایی بوده و دیگری قلمرو تاریکی و سلطان شر است. میان این دو قلمرو که یکی روحانی و معنوی و دیگری مادی و ظلمانی است، پیکار دائمی وجود دارد. او در کتاب «شهر خدا» پیکار سیاسی در کائنات را نه در میان دولت، بلکه میان «جامعه آسمانی» و «جامعه زمینی» می‌داند. جامعه آسمانی نماینده خدایپرستی و جامعه زمینی نماینده خودپرستی است. جامعه آسمانی از پاکان و برگزیدگان خدا فراهم آمده و ابدی است، در حالی که جامعه زمینی خاص گنهکاران بوده و گذراست. این دوگانگی در نهاد آدمیان نیز هست و در آن دو نیروی نیکی و بدی پیوسته با یکدیگر در کشاکشند. (عنایت، ۱۳۷۷: ۱۲۳-۱۲۰)

از طریق اندیشه‌های آگوستین، ثنویت فلسفی دین مانوی، به ثنویت قدرت در علم سیاست تبدیل شد. قدرت در دیدگاه او با توجه به کتاب «شهر خدا»، با «حاکمیت» مترادف آمده است و معنای آن در تحلیل نهایی همانا «برترین اداره‌کننده امور» است که در عالم الوهیت و شهر خدا از برگزیدگان و پاکان فراهم شده و در شهر زمینی، از نمایندگان پلیدیها (دولت)، مگر آنکه نمایندگان جامعه آسمانی در زمین

تحول گفتمانی قدرت

(کلیسا) بر جامعه زمینی حاکم و قدرت زمینی را در حد فاصل ازلی و ابدی شهر خدا با شهر زمینی نسبت به مرکز نیکی‌ها یعنی شهر خدا نزدیکتر گردانند و آدمیان را جهت ورود به این مکان مقدس آماده سازند.

پس از آگوستین، سنت توماس آکوئیناس، بلندپایه‌ترین متفکر قرون وسطی است که تأثیر عمیقی بر کلیسا و رابطه قدرت و دیانت نهاد. آکوئیناس در کتاب «خدانشناسی» آنجا که به مسأله حکومت می‌پردازد، خود را با معضل این گفته سن پل مواجه می‌بیند که «تمام قدرتها به خداوند تعلق دارد.» او معتقد است که خداوند تنها خواستار آن است که حکومتی تشکیل شود، ولی نوع حکومت به اختیار مردم گذارده شده است. وی حق وضع قانون را به عامه مردم یا نماینده مردم متعلق می‌داند و چون طرفدار سلطنت است، رضایت مردم را ضامن سلامت حکومت دانسته و می‌گوید سلطنت نیز باید انتخابی باشد. آکوئیناس معتقد است دو نوع سلطان جابر وجود دارد، یکی جابری که قدرت را غصب می‌کند و دیگری جابری که به قدرت رسیدنش صورت مشروع دارد، ولی بعداً از قدرت خود سوءاستفاده می‌کند. او همچنین با تفکیک حوزه‌های کلیسا و دولت، اولی را عهده‌دار هدایت روان‌ها و دومی را مسئول اداره کالبدها می‌خواند که هیچ یک نباید به قلمرو دیگری تجاوز نماید. تنها در صورت اختلاف میان ایندو، پاپ می‌تواند به رسیدگی و اعلام نظر بپردازد، زیرا وی در رأس هر دو قدرت قرار دارد. (موسکا، ۱۳۶۳: ۱۰) نظریه آکوئیناس درباره دولت، افکار سیاسی اروپا را به سطح جدیدی رسانید. این نظریه، حاکمیت فرمانروایان غیرمذهبی و عقلانیت مدبرانه را در تصمیم‌گیری، مشروعیت بخشید. (ردهد، ۱۳۷۳: ۱۱۹)

البته چنین دوگانگی قدرتی هرگز پایدار نماند و تحت تأثیر جنگهای صلیبی و زیاده‌خواهی کشیشانی چون اینوسنت سوم، بونیفاس، اژیدیوس کولانا، جیمز تیربو و دیگران از آغاز سده سیزدهم، به تدریج قدرت معنای زمینی خود را از دست داده و تنها آسمانی گشته که از طریق کلیسا به شاه اعطا شده و همه امور تحت امر کلیسا درآمد. (نوذری، ۱۳۷۳)

در هر حال، تفکر غالب در باب قدرت و منشأ آن در قرون وسطی، معطوف به «الهیات قدرت» بوده که دارای قداست است، حتی اگر توسط شاهان اعمال گردد. اما در عین حال، وسیله‌ای جهت تحقق عدالت و اجرای فرامین الهی است، از اینرو می‌بایست از منزلت خاصی برخوردار باشد. قدرت بنا استوار شدن بر جایگاه حاکمیت، از مرزهای محدود زمینی فراتر رفته، با اتصال به شهر خدا، گستره خود را بر همه جا گسترش می‌دهد و جهانی می‌شود. (برهیه، ۱۳۷۷)

۳- قدرت در دوران مدرن

از اوایل قرن ۱۶ میلادی، برخوابه‌های عصری که قرون وسطی و یا به تعبیر فوکو عصر کلاسیک می‌نامند، «فرازوایتی» روئیدن گرفت که در دامان خود «انسان» را جایگزین «خدا» و «عقلانیت ابزاری» را جانشین «مذهب» کرده و با پیامی «حقیقت محورانه»، جهانشمولی گفتمان «کلام محور» و مبتنی بر «دوگانگی متضاد» و «متافیزیک حضور» خویش را به تعبیر دریدا، پیام‌گونه بر جهانیان ابلاغ کرد. استوارت کِلگ در کتاب «چهارچوب‌های قدرت»، دو خط سیر استمرار و عدم استمرار را در تبارشناسی قدرت، شناسایی می‌کند. خط سیر نخست با هابز آغاز و با لوکس پایان می‌پذیرد و در محدوده نه چندان دقیق و سازواره خود، آموزه‌های اندیشمندان متعددی نظیر هگل، مارکس، راسل، ویر، پارسونز، رانگ، نیوتن، گیدنز، آرت، پولاتزاس، دال، بکرک و باراتز و ... را سامان می‌دهد. خط سیر دوم با گسست معرفت‌شناختی میشل فوکو آغاز و در گفتمان‌های فراساختارگرایان، فرا-مارکسیستها، و فرا - مدرنیستها، بیان‌ها و مدل‌های مختلف به خود می‌گیرد. (کِلگ، ۱۳۷۹: ۱۰-۹) قدرت در دوران مدرن شامل همان گسست نخست می‌شود.

از منظر بسیاری از اندیشمندان سیاسی، نگرش مدرن در باب قدرت با هابز آغاز می‌شود. (منوچهری، ۱۳۷۶: ۳۳) وی به عنوان یکی از بزرگترین فیلسوفان سیاسی عصر مدرن، برای نخستین بار به تنوریزه کردن مفهوم قدرت پرداخت. اگر چه پیشتر، ماکیاولی به تعبیر بامن^۱، با بهره‌جستن از مفاهیمی چون «سازمان» و «استراتژی» به بحث درباره این مفهوم پرداخته: (Mann, 1980: 165-208) لکن این گفتمان هابز درباره قدرت بود که سالیانی دراز سایه سنگین خویش را بر دامنه هر نوع رویکرد و رهیافتی در این عرصه گستراند.

عصر اصلی در چارچوب نظریه سیاسی هابز^۲، انسان منازعه‌گر است. انسان هابزی، حریص قدرت است. حرص قدرت، ناشی از غریزه زیاده‌طلبی انسان هابزی و واکنشی است نسبت به هراسی که هر فرد از تهدید فرد دیگر - که او نیز به همین دلیل حریص قدرت است - دارد. هابز معتقد است حرص انسان برای قدرت پایان‌ناپذیر است، که «فقط با مرگ وی پایان می‌پذیرد.» (Hobbes, 1962: 12)

1 - Bauman

2 - T. Hobbes

تحول گفتمانی قدرت

طبق نظر هابز زمانی یک حاکمیت مستقر می‌گردد که تعداد کثیری از افراد مطابق قراردادی واحد، با یکدیگر توافق می‌کنند که حق نمایندگی را به آن اعطاء کنند تا بدین ترتیب از وضعیت طبیعی که وضعیت جنگ همه علیه همدیگر است رهایی یابند. (عالم، ۱۳۷۷: ۲۵۸-۲۵۵) پذیرش چنین فراقدرتی، در نهاد پادشاهی (لویاتان) نمایان می‌گردد که به تعبیر هابز ضروری است که برای حل وضعیت طبیعی، قدرت سامان بخش در پیکره پادشاه قرار داده شود. (جونز، ۱۳۵۸: ۱۵۸-۱۵۲) این امر به تعبیر فوکو، ریشه در نهاد پادشاهی اروپا در دوران پس از فئودالیت دارد.

«باعث شگفتی است اگر مفهوم مدرن قدرت، با نماد پادشاهی پیوند نداشته باشد. پادشاه به مثابه داور و قاضی، موجب قدرتی بود که می‌توانست به جنگ، خشونت و چپاول خاتمه بخشیده و این قبیل مبارزات و کینه‌های خصوصی را برنتابد. پادشاه با کسب کار ویژه‌های قضائی و سلبی مقبول واقع شد. پادشاهان، قانون و بازدارندگی سیستم بازنمایی قدرت را شکل دادند، که این سیستم در دوره‌های بعد توسط نظریات حقوقی گسترش یافت. نظریه سیاسی هرگز دست از سر پادشاه برنداشته و از او سیر نمی‌شود. این قبیل نظریات امروزه خود را بسا مسأله حاکمیت مشغول ساخته‌اند.» (Foucault, 1980: 121)

در حالی که هابز و جان‌شینان وی در مورد «ماهیت قدرت» دائماً در حال قانون سازی‌اند، ماکیاوولی و اخلاقیان به تفسیر آنچه قدرت انجام می‌دهد، می‌پردازند. براین اساس، هابز در مقام نمونه‌ای کامل از یک نظریه پرداز قدرت در اوایل دوره جدید، قانونگذاری اصیل محسوب می‌شود، چرا که وی تبیین عقلانی از نظمی که قدرت دولت می‌تواند به وجود آورد، مطرح می‌سازد. (Bauman, 1987: 2)

بعدها پرداختن به قدرت توسط سایر اندیشمندان سیاسی نیز از جمله بدن، لاک، وژان ژاک روسو ادامه می‌یابد؛ اما به طور خاص، این دیدگاه ماکس وبر^۱ در باب قدرت بود که بر اندیشمندان پس از خود

تأثیر عمیقی نهاد. تحلیل وبر از قدرت، تنها قدرت اجتماعی و سیاسی را در برمی‌گیرد و بنابراین تعریف وی را می‌توان ماهیت‌شناسی قدرت از دیدگاه جامعه‌شناسی به حساب آورد. (نوی، ۱۳۷۹: ۵۱)

ماکس وبر، قدرت را «مجال یک فرد یا تعدادی از افراد برای اعمال اراده خود حتی در برابر مقاومت عناصر دیگری که در صحنه عمل شرکت دارند» (وبر، ۱۳۷۴: ۲۳۲)، تعریف می‌کند. وبر در تعریف معروف خویش، ویژگی دولت را نیز به صورت زیر بیان می‌کند: «یک مجمع سیاسی اجباری که دارای سازمانی مستمر است در صورتی و تا جایی دولت خوانده می‌شود که مسئولان اجرایی آن به طور موفقیت آمیزی در جهت اجرای دستورهایشان از امتیاز انحصاری استفاده مشروع از زور جسمی برخوردار باشند.» (لوکس، ۱۳۷۰: ۶۱)

بر پایه این تفسیر، از نظر وبر، قدرت با سلطه پیوند برقرار می‌نماید چرا که قدرت بر دو رکن عمده یعنی «تحمیل اراده» و «مقاومت شخص دیگر» استوار است. در نزد او سلطه خود نمونه بارزی از قدرت است. سلطه در مفهوم کلی قدرت، یعنی امکان تحمیل اراده خود بر رفتار افراد دیگر. وبر دو پایانه قدرت را به مثابه انواع سلطه از یکدیگر تمییز می‌دهد: نخست سلطه‌ای که به اعتبار «تجمع منافع» (با تکیه بر دارایی و مالکیت اقتصادی)، و دوم سلطه‌ای که به اعتبار آمریت و اقتدار (یعنی قدرت فرمان دادن و وظیفه اطاعت نمودن)، تعریف می‌شوند. در مقام بهترین نمونه از نوع اول، وبر به سلطه انحصارگرانه در بازار، و از نوع دوم، به قدرت شاهی، پدرسالاری و اربابی اشاره می‌کند. بدین‌سان برای وبر مبنای قدرت برحسب زمینه اجتماعی یا موقعیت تاریخی و ساختاری، صورتهای بس متنوعی به خود می‌گیرد. از اینرو به نظر او این مسأله که سرچشمه قدرت در کجا قرار گرفته، یک مسأله تجربی است و برخلاف مارکس نمی‌توان با یک سرچشمه خاص قدرت برای آن پاسخی ارائه نمود.

برتراند راسل^۱ نیز نخستین کسی است که در قرن بیستم، قدرت را به عنوان مقوله‌ای مستقل در فلسفه سیاسی مطرح می‌سازد. از نظر راسل قدرت سیاسی، در اجتماع به صورت‌های متفاوتی نمایان می‌گردد و از منابع متعددی سرچشمه می‌گیرد. او قدرت را اینگونه تعریف می‌کند:

«قدرت را می‌توان به معنای پدید آوردن آثار مطلوب تعریف کرد. به این ترتیب، قدرت مفهومی است کمی و به آسانی می‌توان گفت که به طور تقریبی فلان بیش از بهمان قدرت دارد.» (راسل، ۱۳۷۱: ۵۵)

راسل در کتاب «قدرت: یک تحلیل نوین اجتماعی» تلاش کرد که مفهوم قدرت را بر عنصر نیست یا اراده مبتنی سازد. از این منظر، «آ» قدرت افزونتری نسبت به «ب» دارد، چنانچه «آ» بتواند آثار مورد نظر بیشتری از آنچه «ب» کسب کرده است، حاصل نماید.

از سوی دیگر، راسل بررسی و تحلیل خود از قدرت را در علوم اجتماعی متناظر با انرژی در علوم فیزیکی می‌داند. از نظر وی، فهم درست علوم اجتماعی و دستیابی به قانونمندی مطلوب درباره جامعه و روند تطور آن در گرو فهم و تبیین صحیح قدرت است. وی معتقد است که «قوانین علم حرکات جامعه، قوانینی هستند که فقط برحسب قدرت قابل تبیین هستند نه برحسب این یا آن شکل از قدرت.» (همان: ۱۳۱) وی با معرفی قدرت طلبی به عنوان محرک، زیربنا و اساس و محوریت هر حرکت اجتماعی، به تقسیم‌بندی قدرت به انواع سنتی، نوین، فردی و سازمانی مبادرت می‌ورزد. (راسل، ۱۳۷۰: ۴۴-۲۹)

رابرت دال^۱ نیز رهیافت دیگری در باب قدرت ارائه می‌دهد. او در مقاله «قدرت به عنوان کنترل رفتار» معتقد است که در رهیافت مطالعه سیاست از طریق تحلیل قدرت، حداقل این فرض وجود دارد که روابط قدرت از جنبه‌های بارز نظام سیاسی است. این فرض، و بنابراین تحلیل قدرت، را می‌توان برای هر نوع نظام سیاسی بین‌المللی، ملی و محلی و برای انواع گوناگون اجتماعات و گروهها مثل خانواده، بیمارستان، بنگاههای تجاری، و برای تحولات تاریخی بکار برد. (دال، ۱۳۷۰: ۵۷)

دال با اعتقاد به عدم تمایز میان قدرت، نفوذ و اقتدار (Dahl, 1970: 405-415)، با استفاده از زبان علی به تحلیل از قدرت می‌پردازد (دال، ۱۳۶۴: ۷۱-۷۲) و با رویکردی رفتارگرایانه، قدرت را به معنی «کنترل بر رفتار» تعریف می‌کند: «آ» بر «ب» تا جایی قدرت دارد که بتواند «ب» را به کاری وادارد که در غیر آن صورت انجام نمی‌داد (Dahl, 1957: 201-215) در جایی دیگری نویسد: روابط قدرت مستلزم تلاش موفقیت‌آمیز «آ» برای وادار کردن «ب» به کاری است که در غیر این صورت انجام نمی‌داد. (

لوکس، ۱۳۷۵: ۱۹-۱۷) به این ترتیب، دال بر آنست که نخست، قدرت رابطه‌ی بین بازیگرانی است که ممکن است در شکل افراد، گروهها، حاکمان، دفاتر، دولتها، ملت-دولتها، یا دیگر اجتماعات بشری تجلی کنند. دو دیگر، او فهرست و فرهنگ لغاتی را معرفی می‌کند که کاملاً به گونه‌ی یک قرارداد در مباحثات مربوط به قدرت درآمده است. سه دیگر، او اشاره دارد به این که قدرت «آ» بر «ب» دارای یک منبع و مأخذ، عرصه و یا اساسی است که همچون منابع قابل بهره‌برداری «آ» در مقابل «ب» معنا می‌یابند. (Ibid:202-203)

هانا آرنست^۱ به عنوان نظریه‌پرداز «جامعه توده‌ای» و مدافع «حوزه عمومی»، از قدرت توصیفی جمعی ارائه می‌دهد. وی در کتاب «خشونت» معتقد است: «قدرت یا اقتدار ناظر است بر توانایی آدمی نه تنها برای عمل بلکه برای اتفاق عمل و عمل برای هماهنگی با گروه. قدرت هرگز خاصیت فرد نیست، بلکه خاصیت گروه است و به آن تعلق دارد و تنها تا زمانی وجود خواهد داشت که گروه به حیات گروهی خود ادامه می‌دهد. وقتی گفته می‌شود کسی بر اینکه قدرت است، در واقع مراد این است که از طرف تعدادی از مردم قدرت به او تفویض شده است تا به نمایندگی از آنها عمل کند. به محض اینکه گروهی که این قدرت از آن سرچشمه می‌گیرد، از میان برود، قدرت این شخص هم ناپدید می‌شود.» (آرنست، ۱۳۵۹: ۶۸)

آرنست معتقد به جدایی میان خشونت و قدرت است، چرا که خشونت نه تنها از ارکان و اجزاء اصلی تشکیل دهنده قدرت نیست، بلکه در عینیت خارجی‌اش ضد قدرت است. او تحلیل خود در نشان دادن این تمایز را با این سؤال آغاز می‌کند که «آیا پایان گرفتن خشونت در مناسبات بین دولتها متضمن پایان قدرت است؟» (همان: ۵۶) اندیشه آرنست در باب قدرت و جداسازی آن از خشونت مبتنی بر مشروعیت قدرت و غیرمشروع بودن خشونت است:

«از نظر سیاسی، کافی نیست گفته شود که قدرت و خشونت یکی نیستند. بلکه قدرت و خشونت متضاد یکدیگرند، جایی که یکی حاکم مطلق باشد، دیگری غایب است. خشونت در جایی ظاهر می‌شود که قدرت در

معرض خطر باشد، و اگر در مسیر خود رها شود، به نابودی قدرت می‌انجامد. پیامد این سخن آن است که درست نیست عدم خشونت با خشونت متضاد تصور گردد: سخن راندن از قدرت عاری از خشونت در واقع خشوگویی است. خشونت نابودکننده قدرت است، و به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را به وجود آورد. اعتماد زیاد از حد هگل و مارکس به «قدرت دیالکتیکی نفسی»، که به اتکای آن اضداد یکدیگر را نابود نمی‌کنند، بلکه به آرامی به یکدیگر متحول می‌شوند، زیرا اضداد به پیش می‌روند و چرخ تحول و پیشرفت را لنگ نمی‌کنند. بر یک پیشداوری فلسفی کهن بنا شده است، و آن این که شر جز وجه سلبی خیر چیزی نیست، و خیر از شر برمی‌خیزد؛ به طور خلاصه، شر تجلی موقت خیری است که هنوز درخفا است. چنین عقایدی که به سبب قدمت دوامشان محترم بوده‌اند، خطرناک شده‌اند. بسیاری از مردم که هرگز نام مارکس و هگل را نشنیده‌اند در این باورها شریکند، به این دلیل ساده که چنین عقایدی امید می‌دهند و ترس را می‌زدانند. با این سخن قصد ندارم که خشونت را معادل شر بانگارم. تنها قصدم تأکید بر این است که خشونت نمی‌تواند از ضد خود که قدرت باشد، مشتق شود.» (آرنت، ۱۳۷۰: ۱۰۷)

تالکوت پارسونز^۱ نیز تلاش می‌کند قدرت را به مثابه یک ظرفیت / استعداد (ظرفیت یک عامل در تأمین و تحفظ چیزی یا چیز دیگر) تعریف کند. وی برآنست که قدرت مقوله‌ای تعمیم داده شده است و به همین سبب می‌باید جامعه‌شناسی مشروعیت برتن کند. (Parsons, 1963: 232-262) بنابراین آنجا که هانا آرنت میان خشونت و قدرت خط فاصل بزرگی ترسیم می‌کند، پارسونز چنین خط تمایز صریحی‌ای قائل نبوده و با این اعتقاد که قدرت حتماً باید مورد اجماع و توافق بوده و از مشروعیت برخوردار باشد، خشونت مشروع و در عین حال موافق را نیز از جلوه‌های قدرت می‌شمارد.

برخلاف نظر پارسونز، آنتونی گیدنز^۱، جامعه شناس آلمانی، بر آن بود که قدرت در اولین گام «نمایش دهنده قابلیت یک بازیگر برای دخالت در سلسله‌ای از حوادث به گونه‌ای است که بتواند روند آنان را تغییر دهد.» و در دومین مرحله، «قابلیت تأمین و پاسداشت نتایجی است که تحقق آنان منوط بر عاملیت دیگران می‌باشد.» (Giddens, 1985: 7) این بدان معناست که قدرت نزد گیدنز با رجوع به مقولاتی نظیر «عاملیت» و «عمل یا اقدام» تعریف می‌شود. به تصریح خود او «انسان بودن یعنی عامل بودن و یعنی داشتن قدرت»؛ و داشتن قدرت خود به منزله آن است که قادر باشیم از رهگذر نفوذ و تأثیر در یک فرایند خاص یا حالتی از امور، در جهان دخالت کرده، یا از یک چنین دخالتی ممانعت به عمل آوریم. به بیان دیگر، برای آنکه بتوان بر هیبت و هویت یک عامل درآمد می‌باید قادر به گسترش سلسله‌ای از قدرت‌های علی (شامل نفوذ در آن چه بوسیله دیگران گسترش داده شده است) بود. کنش منوط بر قابلیت افراد برای ایجاد یک تمایز و تفاوت در حالتی از امور که قبلاً وجود داشته و یا در روند حوادث اتفاقیه. (کلنگ، پیشین: ۱۷)

تحلیل نیکوس پولاتزاس^۲ (۱۹۷۸) نیز به عنوان یک مارکسیست ساختارگرا، از قدرت، تحلیلی مبتنی بر الگوی مارکسیستی و طبقاتی است. (Poulantzas, 1973: 104-111) وی برای تبیین دقیق نظریه خود، سه مفهوم: «طبقه اجتماعی»، «منافع طبقاتی» و «منافع اختصاصی» را مورد موشکافی قرار می‌دهد. از نظر وی، مفهوم قدرت ارتباط مستقیم با مفهوم طبقه دارد و تجلی آن در مبارزه‌ای رودررو میان طبقات است. (پولاتزاس، ۱۳۷۰، ص ۲۰۹)

همچنین نزد جان کنت گالبرایت^۳، قدرت یعنی توانایی فرد یا گروهی در کسب تسلیم و اطاعت دیگران در راه مقاصد و خواسته‌های خویش. گالبرایت می‌نویسد: «قدرت از سه ابزار «تنبیهی» یا کیفردهنده، و «تشویقی» یا پاداش دهنده، و «اقناعی» (از طریق تغییر عقیده) استفاده می‌کند و سه خصیصه یا نهاد «شخصیت»، «مالکیت» و «سازمان»، حق استفاده از آن و اعمال آنرا اعطاء می‌کند. (گالبرایت، ۱۳۸۱: ۱۱-۹)

1 - A. Giddens

2 - N. Poulantzas

3 - J. K. Galbraith

گره‌زات لسکی^۱، نیز قدرت را لباسی عامه پسند بر اندام «زور» می‌داند. از دید وی زور ملموس‌ترین، محسوس‌ترین، مؤثرترین و در عین حال بهترین مترادفی است که می‌توان برای قدرت در نظر گرفت. لسکی، قدرت را به معنای «توانایی تحمیل اراده به رغم مقاومت طرف مقابل بر مبنای زور» بکار می‌گیرد. (لسکی، ۱۳۷۰: ۳۵۰)

در ادامه، این بخش را با اشاره به دیدگاه استیون لوکس^۲ (۱۹۷۴)، به عنوان یکی از مهمترین نظریه پردازان قدرت، به پایان می‌رسانیم؛ که باعرضه «نگرشی رادیکال» از قدرت، این مفهوم را تبدیل به مهمترین مفهوم جامعه‌شناسی معاصر ساخت. او در باب قدرت، سه دیدگاه اساسی ارائه می‌نماید. دیدگاه تک‌بعدی قدرت، با پیش فرض گرفتن مفهومی لیبرالی از منافع، با مورد رخدادهای عاملیتی ارتباط دارد. این دیدگاه شامل تمرکز بر رفتار بازیگران در تصمیم‌گیری درباره مسائلی است که بر سر آنها تضاد مشهود منافع وجود داشته و منافع اولویتهای روشن سیاستها بوده و با مشارکت سیاسی آشکار می‌شوند. (لوکس، ۱۳۷۵: ۱۶) در مقابل دیدگاه تک‌بعدی، رهیافت دیگر با پیش فرض گرفتن مفهومی رفرمیستی از منافع، با بررسی راههایی که مانع اتخاذتصمیم در مورد مسائل بالقوه‌ای می‌شوند که در مورد آنها ستیز مشهود منافع وجود داشته و در قالب اولویتهای روشن سیاستها و نارضایتیهای شبه‌سیاسی متجلی می‌گردند، بعددوم قدرت را عرضه می‌کند. (Bachrach and Baratz, 1962: 941-952)

وجه متمیزه دیدگاه سه‌بعدی قدرت، بر مفهومی رادیکال از «منافع» متمرکز می‌باشد. اگر چه لوکس مقایسه سه دیدگاه را برحسب برداشتهای مختلف از منافع (بنا به تأکید وی منظر تک و دو بعدی، منافع را ذهنی می‌داند) تصویر می‌کند، اما صرفاً با منظر رادیکال و سه‌بعدی او نیست که «منافع» وارد صحنه می‌شوند. براساس زاویه نگرش لوکس، سخن از منافع باعث قضاوت‌های هنجاری با ویژگی سیاسی و اخلاقی می‌شود. از این رو برداشت‌های مختلف از منافع بار ارزشی دارند:

«به صورت خام و ابتدایی می‌توان گفت که فرد لیبرال با انسان‌ها همانگونه که هستند برخورد می‌کند و اصول معطوف به نیاز را در مورد آنها به کار می‌برد، منافع آنان را با آنچه که واقعاً ترجیح می‌دهند یا خواستار آنند، و به اولویتهای

1 - G. Laski

2 - S. Lukes

سیاستها (که با مشارکت سیاسی تجلی میابند) مرتبط می‌داند. فرد اصلاح طلب نیز به رغم این که با تأسف اظهار می‌دارد نظام سیاسی برای تمام خواسته‌های انسانها ارزش یکسانی قائل نیست، اما منافع آنها را به خواسته‌ها و ترجیحاتشان (البته احتمالاً به شیوه‌های شبه سیاسی و غیر مستقیم‌تر در شکل منافع و ترجیحات منحرف، پنهان یا مخفی) ارتباط می‌دهد. انسان رادیکال می‌گوید: خواسته‌های انسانها خود می‌توانند محصول نظامی باشند که برخلاف منافع آنان عمل می‌کند، در چنین مواردی، منافع را به خواسته‌ها و اولویتهای آنان - آن‌جا که انسانها فرصت انتخاب می‌یابند - پیوند می‌دهد. (همان: ۵۰)

بدین سان شکل سوم قدرت بر پایانه یک مفهوم رادیکال از منافع شکل گرفته است. از این منظر منافع شامل تقاضاها، مرجحات و ... است که تحت شرایط ممتاز انتخابها، یعنی خودمختاری و استقلال انتخاب کننده، هستند. (تاجیک، ۱۳۷۷: ۱۲۵)

۴- قدرت در اندیشه پسامدرن

از اواخر قرن بیستم به بعد، اندیشه پست مدرنیسم^۱ میدان‌دار عرصه تفکر شد. متفکرانی چون فوکو، لیوتار، دریدا و بودریار، هر یک به شکلی میراث مدرنیته را با نقد بنیان برانداز خویش به جدال خوانده‌اند. این متفکران هر کدام به گونه‌ای از میراث فکری اندیشمندانی چون نیچه، هایدگر، وبر و زیمل بهره برده‌اند و مدرنیته را از نظر گاههای مختلفی به نقد کشیده‌اند. نقد آنان عصری را در وادی اندیشه رقم زد که عصر شالوده شکنی نام گرفت: عصر فروپاشی «فرا روایت‌ها»، «رہیافت‌های بزرگ»، «گفتمانهای متعالی» و «مرکزیت‌های متعالی»، عصر «هویت‌های کدر و ناخالص»، «مرزهای لیززان و بی‌ثبات»، عصر «تجلیل از تمایزات»، «آئین‌های صدقی محلی»، «عدم استمرارها و انقطاعهای تاریخی»، عصر «وانمودها» و «حاد واقعیت‌ها»، عصر «پایان تاریخ» و «پایان ایدئولوژی». از جانب دیگر، «مرکزگرایی»، «هیمنه طلبی»،

«ایدئولوژی محوری»، «کلام محوری»، «جهان شمول گرایی»، «شبه‌سازی»، «تکامل خطی» و ... کماکان در بطن و متن رهیافت‌ها و راهبردهای نخبگان سیاسی - نظامی قدرت‌های مسلط جهانی نهفته است. به بیان دیگر، آنچه امروز «موقعیت پست مدرن» نامیده می‌شود بسیاری از مفاهیم و پارادایم‌هایی را که از دیرباز ریشه‌ای عمیق و سترون یافته و در حاله‌ای از ثبات و تقدس فرورفته‌اند، دستخوش تحولی ژرف کرده است. بی‌عنایتی نسبت به فرا روایت مدرنیته، شالوده‌شکنی و اساسی «متافیزیک حضور»، تجلیل و تکریم «تمایزها و غیریت»، ابتناء گفتمانی واقعیت، کنش منطقی فقدان تصمیم (عدم امکان تصمیم‌گیری)، فروکشیدن هرگونه مدلول از منزلت استعلایی و هویتی متلون بخشیدن به هر دال مشخص، رهایی از دانش‌های تحت انتقاد، فروپاشی استعاره برتر، بحران نمایندگی، به زیر سؤال کشیده شدن سوژه از منزلت مرکزی، نقد دوگانگی، همه و همه نشانه‌های گویایی بر به زیر سؤال رفتن این فرا-روایت‌ها می‌باشند. در بستر و عرصه چنین عصر متلون و چند چهره‌ای نیاز به یک بازنگری و باز تعریف از مفاهیمی همچون «قدرت» بیش از همه اندیشه آدمی را به خود مشغول می‌دارد. (نوذری، ۱۳۸۰)

نقد قدرت، از مباحث محوری پست مدرنیسم است، چه در نقد ادبی، چه در فلسفه و چه در تفکر سیاسی. نیچه و هایدگر، از دیدگاهی فلسفی به قدرت پرداخته‌اند و فوکو و لیونار قدرت را در صحنه تاریخ و جامعه، دریدا و بودریا آن را در عرصه تفکر و فرهنگ شناسایی کرده‌اند. همه این متفکران، مدرنیته را توجیه‌گر قدرت ضد انسانی می‌شمارند. (فوکو، ۱۳۷۰: ۳۴۸-۳۲۷)

نیچه که بسیاری او را آغازگر اندیشه‌های پست مدرنی می‌شناسند، با نگاهی کاملاً متفاوت با هگل، چشم به میراث هابز دارد. نیچه نیز چون هابز به حریص بودن انسان برای قدرت اذعان دارد، اما به جای تکیه بر انسان شناسی هابزی. وجودشناسی تراژیک یونانی و مفهوم هولناکی^۱ حیات بشری را نقطه آغاز می‌شمارد. در «زایش تراژدی» می‌گوید: «یونانیان خیلی خوب می‌دانستند که زندگی هولناک و خطرناک است.» (Nietzche, 1993) نیچه با اشاره به خصلت هستی‌شناختی قدرت طلبی معتقد است که «این جهان قدرت طلبی است و نه چیز دیگر». به نظر وی، یک موجود زنده بیش از هر چیز به دنبال بکارگیری

نیروی خویش است. خود زندگی قدرت طلبی است. حفظ بقا فقط یکی از تبعات مهم و غیر مستقیم آن است. (Neitzche, 1989: 13-21)

در تفسیر هستی شناختی از قدرت، نیچه بنیانهای مدرنیته را نفی و مبانی فرامدرنیته را تثبیت می کند. تفسیر نیچه از رابطه انسان با جهان مبتنی بر رابطه قدرت و دانش است. از نظر وی، دانش تجلی قدرت طلبی است. در تبدیل جوهره هستی از شدن به بودن، دانش، از طریق تفسیر جهان، نقش کلیدی دارد. (منوچهری، ۱۳۷۶: ۳۶)

اندیشه های هایدگر نیز در باب قدرت، متأثر از دیدگاه فلسفی او در باب هستی است. هایدگر که بحث نیچه در باب هستی شناسی تراژیک یونانیان را دنبال می کند، برخلاف نیچه که قدرت طلبی را خصلت انسانی در رابطه با جهان می بیند، وی بودن در جهان را قدرت طلبی می شمارد. به تعبیر هایدگر، ممکن نیست در مورد بودن در جهان اندیشید اما متصور قدرت طلبی نبود. هایدگر در ارائه تفسیر خود از رابطه بین وجود و قدرت به سه مفهوم در اشعار سوفوکل اشاره دارد و بحث قدرت را در قالب ارتباط بین این سه مفهوم به میان می آورد. اول مفهوم Denion است. در تشریح معنای چندوجهی این واژه، هایدگر، آنرا عجیب و مخوف معنی می کند. (همان)

«انسان مخوف است، اول به این دلیل که در معرض یک قدرت مطیع کننده

قرار دارد انسان موجودی خشن است، نه افزون بر، یا در کنار، دیگر

خصتها، بلکه صرفاً به این معنا که در خشونت بنیادینش از قدرت در برابر

مطیع شونده استفاده می کند.» (Heidegger, 1970: 282-319)

Denion به معنی قدرتمند نیز هست؛ یعنی کسی که از قدرت استفاده می کند، کسی که نه تنها

قدرت می ورزد^۱، بلکه تا آنجا که از قدرت، نه تنها به عنوان صفت بنیادین کنش، که به عنوان بودن^۲

استفاده می کند، خشن است.^۳ دومین مفهوم، Edidaxato است. هایدگر برخلاف دیگران که این مفهوم را

«مصنوع انسان» معنی کرده اند، از آن چنین یاد می کند :

1 - Gewalt

2 - Dasien

3- Gewalt – tating

«واژه *Edidaxato* به معنای ساخته انسان نیست، بلکه به این معنی است که انسان راه مطیع کردن را یافت و بدین طریق خود را یافت. یعنی خود خشن را، خود قدرت و زر را، خود قدرت و زر را. خود در عین حال کسی است که «درمی‌گیرد» و «محموم می‌شود»، کسی که می‌گیرد و مطیع می‌سازد.» (Ibid: 32)

سومین مفهوم مورد نظر هایدگر، *Techne* است. هایدگر از نقش دانش در مطیع کردن نام می‌برد. به گفته وی، قدرت، که در آن خشونت عملی می‌شود، قلمرو *Techne* است. *Techne* فن نیست، دانش است، و دانش همانا توان به ظهور رسیدن بودن است.^۱ به نظر هایدگر، *Techne* فراهم‌کننده ضروریات قدرت ورزی و خشونت انسان است و این در حالی است که خشونت و قدرت‌ورزی افشای وجودی انسان است:

«بنابراین *Techne* اساس *Denion* بوده و خشونت را می‌سازد. زیرا خشونت^۱ استفاده از قدرت در برابر مطیع شده می‌باشد: از طریق دانش، وجود از خفا به آشکار می‌رسد و جوهر^۲ می‌شود.» (Ibid: 134)

آرای لیوتار^۳ نیز در باب قدرت حائز اهمیت است. وی از یکسو به تجاری شدن دانش و اطلاعات، و از سوی دیگر به ابزارگونه شدن دانش در رابطه با قدرت می‌پردازد. لیوتار در طرح پرسش قدرت این سوال را مطرح می‌کند که «چه کسی می‌داند؟» از نظر وی در دنیای معاصر، دانش، به خصوص کنترل اطلاعات، کانون اصلی منازعه بر سر قدرت است. به نظر وی، همانگونه که در گذشته، دولت - ملت‌ها بر سر قلمرو جغرافیایی برای مواد اولیه و کارگر ارزان با یکدیگر به جنگ و جدال می‌پرداختند، اکنون جنگ اصلی بر سر کنترل اطلاعات است. (همان: ۳۹)

¹ - *Gewalt- Totigkiet*

² - *Essent*

³ - *Lyotar*

لیوتار در توضیح فرایند کالایی شدن دانش، به بیرونی شدن^۱ رابطه دانش^۲ و داننده^۳ اشاره می‌کند. به نظر وی، دانش اکنون کالایی است برای مبادله. اکنون دیگر دانش فی‌نفسه هدف نیست، بلکه نیروی اصلی تولید است. با چنین خصوصیتی، دانش در مقام نیروی اصلی در تعیین نیروی کار، اقتصاد بین‌الملل و رابطه بین کشورهای توسعه یافته و در حال توسعه قرار گرفته است. (Lyotar, 1984: 4)

«دانش و قدرت صرفاً دو وجه از یک مسأله‌اند. چه کسی تصمیم می‌گیرد که

چه چیزی دانش است و چه کسی می‌داند که چه چیزی برای تصمیم‌گیری

لازم است؟ در عصر کامپیوتر، مسأله دانش بیش از هر زمان دیگری، مسأله

حکومت است.» (Ibid: 8-9)

در میان اندیشمندان پست مدرن، میشل فوکو^۴، بیشترین توجه فلسفی خود را بر مفهوم و ماهیت قدرت قرار داده است. دیدگاه وی در باب قدرت به قدری عمیق و گسترده است که علاوه بر دربرگرفتن سایر حوزه‌ها، پایانی بر اندیشه‌های مدرن در این باره تلقی می‌گردد. به عبارت دیگر، اندیشه‌های پسامدرنی را در زمینه قدرت شاید تنها بتوان، با مراجعه به آرای فوکو مورد تأمل قرار داده و حتی تنها بدان اکتفا نمود. میشل فوکو در مباحث تبارشناسانه خود، سه چهره قدرت یعنی: «قدرت گفتمانی»، «قدرت دیسپلینی»، و «قدرت مشرف بر حیات»، را در مورد مطالعه قرار می‌دهد. از نظر فوکو، قدرت گفتمانی یا «قدرت حاکم» قدرتی است که به جای آنکه بر بدن‌ها و آنچه بدن‌ها می‌کنند، اعمال شود، بر روی زمین و تولیدات آن اعمال می‌شود. ویژگی این قدرت آن است که یک قدرت مستقیم است که از طریق دست انداختن بر دارایی‌های جامعه و مستقل از کنش و واکنش با پیکر جامعه که ملت را می‌سازد و هویت خود را با آن یکی می‌داند، تداوم می‌یابد. این قدرتی است که «از سوژه به سوژه» حرکت می‌کند، «رابطه سیاسی سوژه با سوژه را برقرار می‌سازد» و از این لحاظ با «قدرت انضباطی» متفاوت است که برعکس در طبیعت جسمانی به شیوه‌ای فراگیر نفوذ می‌کند و بدون سرکوب متقاعدکننده است و کنش‌های سرکوبگر

1 - Extrinsicization

2 - Knowledge

3 - Knower

4 - M. Foucault

خود را روی احساسات و روی حوزه رفتاری اعمال می‌کند. به این ترتیب، قدرت آن شرایط «حبس دائم» و آن «تاکیک‌های عام مطیع‌سازی» را ایجاد می‌کند که به آن اجازه می‌دهد، در پیکر جامعه خود را مثل یک داده قابل قبول، مثل یک سنت، باز تولید کند. (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۶: ۲۶-۱۹)

در چشم‌انداز فوکو درباره «قدرت مشرف بر حیات» نیز چنین آمده است:

«در مجموع باید پذیرفت که این قدرت بیشتر عمل می‌کند تا این که در اختیار کسی باشد. قدرت امتیاز مکتسب یا محفوظ طبقه حاکمه نیست، بلکه اثر مجموعه موقعیتهای استراتژیک آن طبقه است (اثری که موقعیت افراد تحت سلطه، آنرا ظاهر و گاهی دوباره هدایت می‌کند). از طرف دیگر، این قدرت فقط و فقط به صورت نوعی اجبار یا ممنوعیت برای کسانی که «در اختیارش ندارند»، عمل نمی‌کند، بلکه قدرت آنها را احاطه می‌کند، از آنها و از میان آنها می‌گذرند، بر آنها تکیه می‌کند، درست مثل خود آنها که در نبردشان علیه این قدرت بر وسایلی تکیه می‌کنند که قدرت بر آنها اعمال می‌کند».

(Foucault, 1991: 24-30)

در جای دیگری فوکو می‌گوید:

«منظورم از کلمه قدرت شکلی از انقیاد نیست که برخلاف خشونت، به شکل قاعده درآید، و بالاخره منظورم نوعی نظام کلی سلطه نیست که عنصری یا گروهی روی عنصر یا گروه دیگری اعمال می‌کند و تسایجش، با انحرافات پایبی، از تمامی اندام اجتماع می‌گذرد. در تحلیل قدرت نباید اقتدار دولت، شکل قانون یا وحدت کلی نظام سلطه را به عنوان داده‌های اولیه فرض کرد، اینها فقط شکلهای معنایی قدرت هستند. به نظر من، پیش از همه، باید قدرت را تعدد روابط نیروهایی دانست که ذاتی قلمرو عملکرد خود و سازنده و قوام‌بخش سازمان خود هستند، قدرت بازی ای است که از راه نبردها و رودرروییهای بی‌وقفه این نیروها را تبدیل، تقویت یا واژگون می‌کند،

تکیه‌گاههایی است که این روابط نیرو در یکدیگر پیدا می‌کنند تا بتوانند زنجیر یا نظامی تشکیل دهند، یا برعکس، فواصل و تناقضاتی است که بعضی‌ها را از بعضی دیگر جدا می‌کند، و بالاخره استراتژی‌هایی است که آنها را متحقق می‌کند، استراتژی‌هایی که طرح عمومی یا تبلور نهادینشان در دستگاه‌های دولتی، شکل‌گیری قانون و برتری‌های اجتماعی تجسم پیدا می‌کند، قدرت را نباید در مرکز اقتداری واحد جست، بلکه «باید آن را پایه متحرک روابط نیروهای دانست که به خاطر نابرابری‌شان بی‌وقفه حالت‌هایی از قدرت را موجب می‌شوند. حالت‌هایی که همیشه محلی و بی‌ثباتند قدرت همه‌جا هست، نه به این دلیل که همه‌چیز را دربرمی‌گیرد، بلکه از این‌رو که از همه‌جا نشأت می‌گیرد. قدرت از پائین می‌آید اصولاً، روابط قدرت و یا قالب کلی تضاد متقابل و درستی میان حاکمان و اتباع وجود ندارد بهتر است فرض کنیم که روابط نیروها که در دستگاه‌های تولیدی، خانواده‌ها، گروه‌های محدود و نهادها تشکیل می‌شوند و عمل می‌کنند، تکیه‌گاهی هستند برای آثار وسیع شکاف‌هایی که در مجموع اندام اجتماع پیدا می‌شود.» (خواست معرفت)

قدرت مثل چیزی که احاطه می‌کند و زنجیره‌ای عمل می‌کند، تحلیل شده است و این درست است: هرگز این‌جا و یا آن‌جا مکان ندارد، هرگز در دست‌های کسی نیست، هرگز مثل یک مال یا دارایی به تملک کسی در نمی‌آید. قدرت از طریق سازمان شبکه‌ای عمل می‌کند و اعمال می‌شود و افراد نه تنها در میان تارهای این شبکه درگردشند، بلکه همواره در وضعی قرار دارند که هم به قدرت تن بدهند و هم آن را اعمال کنند، آنها هرگز هدف بی‌تحرک و رضاداده به قدرت نیستند، همیشه هم عوامل پیوند نیستند. به عبارت دیگر،

قدرت بر افراد اعمال نمی‌شود، بلکه از طریق آنها می‌گذرد.» (هوی، ۱۳۷۸):

(۱۹۹-۲۰۰)

فوکو برخلاف تفکر مدرن، قدرت را به عنوان چیزی در تملک اعمال کنندگانش در نظر نمی‌گیرد. فوکو در «انضباط و مجازات» اعلام می‌کند که می‌خواهد به توصیف چگونگی «اعمال قدرت و نه تملک آن» پردازد. این امر حاکی از آن است که قدرت یک دارایی، ثروت، یا امتیاز نیست. قدرت صرفاً آن چیزی نیست که طبقه مسلط دارای آن و افراد تحت ستم فاقد آن باشند. فوکو ترجیح می‌دهد بگوید که، قدرت یک راهبرد است و تحت سلطگان هم به اندازه سلطه‌گران بخشی از شبکه روابط قدرت و چارچوب اجتماعی خاص هستند. قدرت، همچون راهبرد پیچیده‌ای جاری در سرتاسر نظام اجتماعی به اسلوبی مویزگوار، هرگز به صورت جامع و جهان شمول جلوه نمی‌کند، بلکه تنها در نقاط موضعی و به عنوان «خرده- قدرت‌ها» جلوه‌گر می‌شود. قدرت چیزی جاگرفته در حاکم و نماد وی شده نیست، بلکه قدرت جامعه را به شیوه‌ای تحت نفوذ خود می‌گیرد که مغلوب ساختن دستگاه دولت (از طریق یک انقلاب، یا کودتای سیاسی) به خودی خود نمی‌تواند موجب تغییر شبکه قدرت شود. (Ibid: 26-27)

پس از چستی قدرت، فوکو به رابطه میان دانش و قدرت می‌پردازد. وی معتقد است که برخلاف قرن نوزده میلادی که گرسنگی دغدغه اصلی بود، در جوامع صنعتی شده غرب، دغدغه اصلی این است که:

«چه کسی برای من تصمیم می‌گیرد؟ ... چه کسی حرکات و فعالیت‌های مرا تدوین کرده است؟ چه کسی مرا مجبور کرده است که در مکان معینی زندگی کنم، در حالی که در جای دیگری شاغلم؟ چگونه چنین تصمیماتی، که زندگی من کاملاً بدانها متکی است، گرفته می‌شود؟» (Foucault, 1983: 103)

در پاسخ به چنین پرسشهایی، فوکو محور بحث خود را بر رابطه دانش و قدرت می‌گذارد. وی چنین رابطه‌ای را در همه قلمروهای حیات انسان مدرن قابل مشاهده می‌یابد. برای مثال، وی با طرح مفهوم Dressage به بیان رابطه دانش و قدرت می‌پردازد و با اشاره به نظام کارخانه و مدارس جدید در اروپای قرون ۱۷ و ۱۸ می‌گوید:

«آنچه شکل گرفت، کلیدی از تکنیکهای دِریساژ انسان از طریق مکان‌یابی، محصورکردن، نظارت کردن، واریسی مداوم رفتار و وظایف، و به طور خلاصه مکتبی از مدیریت بود که زندان فقط یکی از مظاهر آن بود.» (Ibid)

وی در تشریح این موضوع، در کتاب «انضباط و مجازات» به رابطه بین دانش نو و سیستم کیفری مدرن اشاره می‌کند. اما با اشاره به جایگاه قدرت در تکوین علوم انسانی جدید، رابطه دانش و قدرت را به کلیت معارف جدید تعمیم می‌دهد. به نظر وی، در «رژیم‌های معرفتی» مدرن، انسان محمل اعمال قدرت است. به نظر وی، تمایز قلمرو دانش از قلمرو قدرت اشتباه است.

«تکوین همه شاخه‌های معرفت باید در ارتباط با اعمال قدرت دیده شود ... این که جوامع می‌توانند موضوع مشاهده علمی باشند، این که رفتار انسانی، از یک مقطع مسأله‌ای شد که بایستی تحلیل و حل می‌شد، همه و همه مرتبط با مکانیسم قدرت بوده است.» (Ibid)

فوکو چنین ارتباطی را در فلسفه سیاسی نیز به وضوح می‌بیند. از نظر وی، قلمرو «حاکمیت» و «سلطه» تفکیک ناپذیرند و واسطه پیوند مفهومی آنها قدرت است. به این معنی که آنچه واقعیت دارد سلطه است اما آنچه بدان اذغان می‌شود، حاکمیت. به گفته فوکو، قدرت از طریق تولید حقیقت اعمال می‌شود. بنابراین گفتمانهای سیاسی همچون فلسفه حق را

«نباید در ارتباط با استقرار مشروعیت دید، بلکه باید به عنوان شیوه‌های مطیع کردن دانست. حاکمیت و اطاعت باید جای خود را (در تحلیل) به سلطه و تسلیم دهند... منظور از سلطه، آن تعبیر عام مربوط به اعمال سلطه توسط یک فرد بر دیگری یا یک گروه بر گروه دیگر نیست، بلکه شیوه‌های گوناگون سلطه است که می‌تواند در جامعه اعمال گردد.» (Foucault, 1980: 97)

نتیجه گیری

بررسی رابطه میان قدرت و گفتمان، مساله ای کاملاً جدید محسوب می گردد. رویکرد گفتمانی که از دو دهه اخیر توجه زیادی را به خود معطوف داشته است، هر پدیده ای را در وضعیت تاریخی، زبانی و نشانه شناختی آن مورد پژوهش قرار می دهد. همچنین، رویکرد فوق نسبت به ارائه هر گونه تعریف ثابت و غیر قابل تغییری در حوزه مفاهیم ایجاد تردید نموده و بر نسبی بودن و تغییرپذیری آنها با توجه به تغییر زمینه ها تاکید می نماید. بنابراین، می توان رهیافت گفتمانی را رویکردی دانست که بر زمینه ای بودن مفاهیم به جای نسبی گرایی صرف معتقد است، به گونه ای که هر مفهومی را می بایست با توجه به زمینه های شکل گیری آن مورد بررسی قرار داد.

در مجموع، همانگونه که ملاحظه شد، تفکر رایج در دوران کلاسیک، میانه و مدرن درباره قدرت در رابطه با دولت یا حکومت مورد بررسی قرار می گیرد. با این تفاوت که در دوران پیشامدرن، بیشتر به وظایف دولت و یا رسالت قدرت پرداخته می شد؛ در حالی که دوران مدرن، به ماهیت قدرت و چیستی آن که با دولت مرتبط بوده، و نحوه تنظیم رابطه میان دولت یا جامعه مدنی یا چگونگی توزیع قدرت می پردازد. در عصر مدرن که با دولت مطلقه آغاز و همواره میان لیبرال دموکراسی تا سوسیال دموکراسی در نوسان بوده است، قدرت محوریت عمده مباحث سیاسی را تشکیل داده و قدرت نیز به نوبه خود در رابطه با دولت و یا مدیریت سیاسی مطرح شده است. (بشیریه، ۱۳۷۸: ۳۱)

بر خلاف دوران پیشامدرن و مدرن که قدرت بیشتر جنبه سیاسی دارد، در اندیشه پسامدرنی، قدرت شمولیت گسترده ای یافته و همه عرصه ها را در بر می گیرد؛ تا آنجا که عمدتاً از دیدگاه هستی شناسانه مورد بحث قرار می گیرد. از سوی دیگر، آنچه در اندیشه پسامدرنی مورد توجه است، پیوند میان قدرت با حقیقت و دانش است. قدرت که همه حوزه ها را در بر می گیرد، شکل دهنده به حقیقت و دانش بوده و خود نیز مولد و توجیه گر قدرت است. چنین نتیجه ای تأثیر عمیقی بر عرصه نظریه پردازی ها گذارده و توجه همگان را به رابطه میان قدرت و حقیقت در گفتمانهای مختلف معطوف داشته است که در پی آن تصورات شکل گرفته ناشی از دوران مدرنیته، به یکباره در تمام زمینه های دانش به زیر سؤال می رود.

بدین سان می توان نتیجه گرفت که بحث در زمینه قدرت همواره کانون توجه اندیشمندان مختلف را تشکیل داده و بسته به تغییر گفتمان، صورتبندی و مصادیق آن نیز دچار دگرگونی گشته است؛ به گونه ای

که نمی توان برای آن معنای ثابتی تعیین نمود. از اینرو هیچ مفهومی به اندازه مفهوم قدرت دچار تحول اساسی نگشته و مانند آن نیز دارای شمولیت نیست.



منابع و مأخذ

الف - منابع فارسی

- آرنٹ. هانا، *خشونت*، ترجمه عزت الله فولادوند. تهران : انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۹
- آرنٹ. هانا ، «قدرت مبتنی بر ارتباط»، در استیون لوکس، *قدرت فرانسائی یا شر شیطانی*، ترجمه فرهنگ رجایی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰،
- آرون. ریمون، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران : انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴
- آلبرماله. ژول ایزاک ، *تاریخ قرون وسطی*، ترجمه عبدالحسین هژیر، تهران : انتشارات دنیای کتاب و علمی ، ۱۳۶۲
- آیور. مک، *جامعه و حکومت*، ترجمه ابراهیم علی کنی. تهران : بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴
- اسکینر. کوئنتین، *ماکیاولی*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران : انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶
- ارسطو، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران : شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۴۹

تحول گفتمانی قدرت

- بدیع برتران، دو دولت : قدرت و جامعه در غرب و در سرزمین‌های اسلامی، ترجمه احمد تقیب‌زاده، تهران : انتشارات باز، ۱۳۸۰
- برهیه امیل، تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، ترجمه یحیی مهدوی، تهران : انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷
- بشیریه حسین، جامعه شناسی سیاسی، تهران : نشر نی، ۱۳۷۸
- ، دولت عقل، تهران : مؤسسه نشر علوم نوین، ۱۳۷۴
- ، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، جلد ۱ و ۲، تهران : نشر نی، ۱۳۷۸
- ، دولت و جامعه مدنی (گفتمانهای جامعه شناسی سیاسی)، قم : انتشارات نقد و نظر، ۱۳۷۹
- بورلاتسکی فیودور، قدرت سیاسی و ماشین دولتی، ترجمه احمد رهسپر، تهران : نشر آموزگار، ۱۳۶۰
- بودریار ژان، نقد عقل مدرن (گفتگو با رامین جهانگیرلو)، ترجمه حسین سامعی، تهران : نشر مرکز، ۱۳۷۶
- پالمرو مونتو و دیگران، نگرشی جدید به علم سیاست، ترجمه منوچهر شجاعی، تهران : دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۱
- پاسارگاد بهاء‌الدین، تاریخ فلسفه سیاسی، تهران : انتشارات زوار، ۱۳۵۹
- پولاتزاس نیکوس، «قدرت طبقاتی»، در استیوس لوکس، قدرت فرانسائی یا شر شیطانی، ترجمه فرهنگ رجایی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰
- تاجیک محمدرضا، "قدرت و امنیت در عصر پسامدرنیسم"، مجله گفتمان، شماره صفر، بهار، ۱۳۷۷
- تایلور مارک، «خواست قدرت»، ترجمه میترا رکنی، مجله فرهنگ، کتاب پانزدهم، پائیز ۱۳۷۲
- تی بلوم ویلیام، نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، تهران : نشر آران، ۱۳۷۳
- حقیقت صادق، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران : نشر هستی نما، ۱۳۸۱
- جونز و. ت.، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، جلد ۲، تهران : انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۸

پژوهشنامه‌ی حقوق و علوم سیاسی / سال اول / شماره اول / تابستان ۸۵ / ۱۴۶

- چاندوک. نیرا، جامعه مدنی و دولت، کاوشهایی در نظریه سیاسی، ترجمه فریدون فاطمی و وحید بزرگی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷
- خراسانی، شرف‌الدین، نخستین فیلسوفان یونان، تهران: آموزش و انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰
- چلبی. مسعود، جامعه‌شناسی نظم، تهران: نشر نی، ۱۳۷۵
- دال. رابرت، تجزیه و تحلیل سیاست، مترجم حسین ظفریان، تهران: انتشارات خرمی، ۱۳۶۴
- رابرت دال، «قدرت به عنوان کنترل رفتار» در استیون لوکس، قدرت: فراسوی انسان‌شناسی یا شر شیطانی، ترجمه: فرهنگ رجایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰
- دریفوس. هیوبرت، و رابینو. پل، میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۷۶
- دویج. کارل، «تاملی در مفاهیم سیاست و قدرت»، ترجمه محمدرضا تخشید، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۷۳
- راسل. برتراند، قدرت، ترجمه نجف دریابندری، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۱
- راسل. برتراند، «شکلهای قدرت»، در استیون لوکس، قدرت: فراسوی انسان‌شناسی یا شر شیطانی، ترجمه: فرهنگ رجایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰
- راش. مایکل، جامعه و سیاست: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۷
- رجایی. فرهنگ، «سیاست چیست و چگونه تعریف می‌شود؟» فصلنامه سیاست خارجی، سال سوم، شماره ۲، ۱۳۶۸
- ردهد. برایان، اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو، ترجمه اکبر افسری و مرتضی کاخی، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۳
- ، مدرنیته و نظریه‌های جدید در علم سیاست، تهران: نشر دادگستر، ۱۳۷۹
- سنت. ریچارد، اقتدار، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر شیرازه، ۱۳۸۱
- شوالیه. ژان ژاک، آثار بزرگ سیاسی، از ماکیاوولی تا هیتلر، ترجمه لیلا سازگار، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳

- ضیمران. محمد ، «دیرینه شناسی فوکودر محدوده دانش و قدرت»، تهران : خانه هنرمندان، ۱۳۸۱
- - - - - ، میشل فوکو، دانش و قدرت، تهران : انتشارات هرمس، ۱۳۸۱
- عالم، عبدالرحمن ، تاریخ فلسفه سیاسی غرب، جلد ۱ و ۲ ، تهران : دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۶-۷
- - - - - ، بنیادهای علم سیاست، تهران : نشر نی، ۱۳۷۳
- عضدانلو. حمید، «گفتمان، زور و جامعه»، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۹۹-۱۰۰
- عنایت. حمید، بنیاد فلسفه سیاسی غرب، تهران : نشر نی، ۱۳۷۷
- فاستر. مایکل. ب، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، ج اول، تهران : انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱
- فروند. ژولین، جامعه شناسی ماکس وبر، ترجمه: عبدالحسین نیک گهر، تهران : نشر نیکان، ۱۳۶۲
- فری. لوک، نقد عقل مدرن، (گفتگو با رامین جهانینگلو)، ترجمه حسین سامعی، تهران : نشر مرکز، ۱۳۷۶
- فلاوی برگ. بنت، «فوکو، هابرماس و جامعه مدنی»، ترجمه محمدرضا مهدی‌زاده، ماهنامه آفتاب، سال دوم، شماره ۱۹، ۱۳۸۱
- فکوهی. ناصر، خشونت سیاسی، تهران : پیام امروز، ۱۳۷۸
- فوکو. میشل، رازبینی و راستگویی، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات نگاه نو، ۱۳۷۲
- - - - - ، مراقبت و تنبیه، تولد زندان، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانانیده، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸.
- فوکو . میشل، «قدرت انضباطی و تابعیت» در: استیون لوکس، قدرت : فر انسانی یا شر شیطانی، ترجمه : فرهنگ رجایی، تهران : مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰
- فولادوند. عزت الله، خرد در سیاست، تهران : انتشارات طرح نو، ۱۳۷۷
- فینکل کورت. آلن، شکست اندیشه، ترجمه عباس باقری ، تهران : نشر فرزانه روز، ۱۳۷۵
- کاظمی. علی اصغر. نقش قدرت در جامعه و روابط بین‌الملل، تهران : نشر قومس، ۱۳۶۹
- کاسیرر. ارنست، افسانه دولت، ترجمه نجف دریابندری، تهران : انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲
- کلگ. استوارت. آر، چهارچوب‌های قدرت، ترجمه مصطفی یونسی، تهران : پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۹

پژوهشنامه ی حقوق و علوم سیاسی / سال اوّل / شماره اوّل / تابستان ۸۵ / ۱۴۸

- کلاو. ارنست، «گفتمان»، مجله گفتمان، شماره صفر، ۱۳۷۷
- کوریک. جیمز ، قرون وسطای اولیه، ترجمه مهدی حقیقت خواه ، تهران : انتشارات ققنوس، ۱۳۸۰
- گالبرایت. جان کنت، آنا تومی قدرت، ترجمه محبوبه مهاجر، تهران : انتشارات سروش، ۱۳۸۱
- گرامشی. آنتونیو، دولت و جامعه مدنی، ترجمه عباس میلانی، تهران : انتشارات حاجرمی ، ۱۳۷۷
- لچت. جان، پنجاه متفکر بزرگ معاصر: از ساختارگرایی تا پسا مدرنیته، تهران : انتشارات خجسته، ۱۳۸۱
- لسکی. گرهارت، « قدرت و امتیاز»، در استیون لوکس قدرت : فر انسانی یا شر شیطانی، ترجمه : فرهنگ رجایی، تهران : مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰
- لوکس. استیون، قدرت : نگرشی رادیکال، ترجمه عماد افروغ، تهران : مؤسسه رسا، ۱۳۷۵
- --- ، قدرت : فر انسانی یا شر شیطانی، ترجمه : فرهنگ رجایی، تهران : مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰
- مارش. دیوید، و استوکر. جری، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران : پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸
- مطهرنیا. مهدی، تبیینی نو از مفهوم قدرت در سیاست و روابط بین الملل. تهران : انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۷۸
- موسکا. گائنتا، تاریخ عقاید و مکتبهای سیاسی، ترجمه حسین شهیدزاده، تهران : انتشارات مروارید ، ۱۳۶۳
- منوچهری. عباس، «قدرت، مدرنیسم و پست مدرنیسم»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، مهر و آبان، ۱۳۷۶
- نبوی. عباس ، فلسفه قدرت ، تهران : انتشارات سمت، ۱۳۷۹
- نقیبزاده. احمد، درآمدی بر جامعه شناسی سیاسی، تهران : انتشارات سمت، ۱۳۷۹
- حسینعلی نوذری ، صورتبندی مدرنیته و پست مدرنیته ، تهران : نقش جهان ، ۱۳۷۹
- نوذری. حسینعلی ، پست مدرنیته و پست مدرنیسم ، تهران : نقش جهان، ۱۳۸۰

- نوذری. عزت‌الله ، اروپا در قرون وسطی، تهران : انتشارات نوید شیراز، ۱۳۷۳
- وبر. ماکس، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و ...، تهران : انتشارات مولی، ۱۳۷۴
- ورنر. شارل، حکمت یونان، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران : انتشارات زوار، ۱۳۶۰
- ویلا. دانار، «پسامدرنیسم و حوزه عمومی»، ترجمه منصور انصاری، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۱۲۱-۱۲۲
- وینست. اندرو، ایدئولوژیهای مدرن سیاسی، ترجمه مرتضی ناقبفر، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۷۸
- --- ، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران : نشر نی ، ۱۳۷۶
- هابز. توماس، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران : نشر نی ، ۱۳۸۰
- هوی . دیوید کوزنز، فوکو در بوته نقد، ترجمه پیام یزاد نجو، تهران : نشر مرکز، ۱۳۷۸

ب- منابع انگلیسی:

- Anderson. w. t, **The Fontana Post- Modernism reader**, London, 1996
- Arendt.H, **Crisis of the Republic**, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968
- Bachrach. P And Baratz. M, **Two Faces Of Power**, American Political Science review, 1962
- Bauman . Z, **Legislators and interpreters**, cambridge : Polity Press,1987
- Chrach. P and M,Baratz , **Two Faces of Power** , American political Review, 1962
- --- , **Power and poverty**, Theory and practice , Newyork : Oxford University Press,1970
- Connolly, William , E , **political Theory and Modernity** , oxford Basil Blackwell , 1988
- Cooper .David . E. "**postmodernism & Contemporary philosophical challenges**" , in world philosophies , AN Historical introduction , oxford UK & Cambridge university, 1989

- Dahl . Robert, **Power** : from the international Encyclopedia of the Social Science, vol, 12, 1970
- Dahl . Robert, "The Concept Of Power", Behavioral Science, 2, 1957
- Econnolly . William , **political theory and Modernity**, oxford, Basil, Blackwell, 1988
- Ernes Barker, **Greek Political Theory** : Plato and Predecessors, 4th ed. New York : Barnes & Noble, Inc, 1951
- Erstein . R, **Philosophical – political profiles** , Philadelphia : university of Pennsylvania press, 1986
- Fairclough. Norman, **Language and Power**, london and New york: longman ,1991
- Foucault . M, **Discipline and Punish: The Birth Of The Prison**, Penguin Books, 1991
- ---, **Politics, Philosophy, Culture**, Routledge, N. Y, 1983
- ---, **power / Knowledge**. Harvester, London , 1980
- --- , **the order of things : An Archaeology of Human science** , rans, 1 . scout –fox and haring , London : tavistock , 1982
- --- , "the subject and power" , in h. dreyfus and p. rabinow, Michel Foucault : Beyond structuralism and Hermeneutics, brington : harvester, 1982
- ---, **Nietzsche , Geneology , History** , in D.F. Bochard (ed) , language , counter memory , practice : selected Essays and interviews by Michel Foucault, new York : Cornell university press, 1977.
- --- , **The Archaeology of Knowledge**, Translated by A.M. Scheridan Smith, New york , Pantheon Books , 1972
- , **the ethic of care for the self as a practice of freedom** , in j. benaver and D. Rasmussen , the final Foucault , Boston , Mass: MIT press, 1988
- --- , **Power / knowledge** , Harvester , London, 1980
- --- , **politics, philosophy, culter**, Rutledge , N. Y, 1983
- --- , **Disipline and punish : the birth of the prinson**, penguin Book, 1991
- Giddens. A, **The Nation State And Violence** : Volume Two Of Contemporary Critique Of Historical Materialism, Cambridge : Polity Press, 1985

- Gupta. Damyanti, **political thought & the linguistic Approach** , Jaipur/ India : pointer publishers, 1990
- Heidegger. Martin, **Basic Writings**, Harper And Row, N. Y, 1970
- Hobbes .Thomas, **Levaitan**, Collier Books, Macmillan , London, chap. 12, 1962
- Issac. Jeffery, **conceptions of power**, in mary Hawkesworth and Maurice kogan, Encyclopedia of Government and politics, London and newyork : Routledge, 1992, vol 1
- Laclau. E, and Mouffe. C , **Hegemony and Socialist Strategiest: Towards a Radical Democratic Politics**, verso: London , 1985
- Lyotard. Gean – francois, **the postmodern condition : A report on knowledge**, tr. G. bennington and B. Massumi Minneapolis : university press. 1984
- ----- , **Discourse**, Figure, Paris : klincksieck, 1971
- ----- , **postmodern condition**, Minnensota uni press, Minnesota, 1987
- Mann. M, "**State and Society, 1130-1815: An Analysis of English State**" Finances, In Political Power and Social Theory, 1, 1980
- Nietzsche. Fredrich, **The Birth Of Tragedy**, Penguin Books, London, (1993)
- Nietzsche. F, **Beyond Good And Evil**, Vintage Books, N.Y, 1989
- Mills. Sara . **Discourse**, Routledge, London and Newyork , 1997
- Parsons. T, **on the concept of political power in idem, politics and social structure**, newyork : free press, 1969
- ----- , **on the concept of political power**, proceeding of the American philosophical society, 1963
- ----- , "**Authority Legistimation and political action**" , in his structure and process in modern societies, clencoe, Illinois : the free press, 1960
- Plato, **Collected Works**, Princeton. University Press. Princeton N. J, 1980
- pingnanesi. Richard and Chris Garratt, **introducing postmodernism** , Cambridge, uk: Icon Books LTD , 1999

پژوهشنامه ی حقوق و علوم سیاسی / سال اول / شماره اول / تابستان ۸۵ ۱۵۲

- Poulantzas. Nicos , **Political Power and Social classes**, trans: timothy O'Hagan, London, newleft, 1973
- Weldon. T. D, "**political principles**", in peter laslett, ed; philosophy, politics & society, oxford : Blackwell, 1959



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی