



تطورات مفهومی اقتدار در بستر گفتمانی حقوق عمومی

محمد لری نژاد، سید محسن قائمی خرق^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۷

چکیده

اقتدار به عنوان آموزه‌ای ضروری و حیاتی برای تولد و بقاء یک دولت، فهمی است که در هر یک از گفتمان‌ها و بسترهای حکمی «پیشامدرن»، «مدرن» و «پسامدرن» با قرائت‌هایی متفاوت روبرو شده است. اساساً پرسش اقتدار، به این تقریر که چه قدرتی حق فرمان راندن بر مردم را دارد و نقش مردم در اعطا و سلب مشروعیت به قدرت مندرج در یک فرد و یا نهاد، سوالی است که اساس حقوق عمومی را صورت‌بندی می‌کند. این نوشته در صدد آن است که با تفکری تحلیل و در نهایت هنجاری به تحلیل اقتدار پرداخته و در عمق بیان تفاوت‌های میان اقتدار در هر یک از گفتمان‌ها، به مدلی جدید برای بازاندیشی در خصوص اقتدار دست بیابد. نهایتاً نوشته حاضر از این ایده و نظریه دفاع می‌کند که بدل از بررسی گفتمانی، تحلیل کلامی اقتدار، مطلوب است که در عین تضمین حقوق و آزادی‌های دموکراتیک، توجهات بنیادینی برای مشروعیت قدرت دربردارد.

واژگان کلیدی: اقتدار، گفتمان، خرد میانه، فلسفه‌ی مدرن، پست مدرنیته، کلام اسلامی.

^۱ دکتری حقوق عمومی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد رفسنجان، ایران.

مقدمه

اقتداریکی از مفاهیم کلیدی حقوق عمومی و بالتبع، جامعه‌شناسی سیاسی است، و اساساً بحث از «اقتدار» می‌تواند مناسب‌ترین موضوعی باشد که وجود حوزه‌ای به نام «حقوق عمومی در معنای شکلی» آن را توجیه می‌کند؛ چراکه موضوعات این حوزه مباحثی است که نفیاً و اثباتاً به تئوری‌ها و روایاتی از دولت مکلف در برابر مردم محق می‌پردازد و بحث از اقتدار، سرآمد جملگی آنان به شمار می‌آید. اقتدار، به عنوان مفهومی معتمد بر قدرت سیاسی، در حالت اضطرار و تلورانس میان روابط فرد-فرد، نهاد-نهاد، فرد-نهاد، نهاد-فرد قرار دارد که در پذیرش هر یک از این حالت، شرط مرجعیت و حکمروائی در برخی گفتمان‌ها، اعطای صلاحیت و جواز عمل از سوی اله و یا مخلوق است.

با این بیان اهمیت سخن راندن از اقتدار، در فهم درست سیاست و جامعه اختصار می‌یابد که پویش صحیح آن در قالب گفتمان‌های باستانی و میانه، مدرن و پسامدرن و تحلیل آنها و در نهایت ارائه یک مدل مفهومی برآمده از مفهوم اضافی اقتدار-که نیاز به طرف دیگر؛ یعنی مشروعیت دارد- می‌تواند پاسخی برای سوال اصلی نگاره حاضر باشد که براساس آن، چیستی و کیفیت تحولات و تطورات تاریخی مفهوم اقتدار در گفتمان‌های روم و وسطی، مدرن و پست‌مدرن مورد سوال قرار می‌گیرد؛ چندانکه «فروپاشی فراروایت‌ها» و «کلام‌محوری» را به عنوان فرضیه‌ی اصلی مطرح است.

لهدا، نوشته ذیل، با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد مطالعات کتابخانه‌ای، سعی بر پایش مفهوم اقتدار در سه گفتمان دارد که بر این اساس، سازه تحقیق را در یک برهان منطقی، ابتدا در تحلیل هرمونیتیک اقتدار و در پس آن، در تبیین گفتمانی اقتدار صورتبندی می‌کند، تا با عنایت به این دو قسمت، تز غایی خود را در سخن آخر، طرح و از آن دفاع کند.

۱. تحلیل هرمونیتیک اقتدار

برای درک بهتر مفهوم اقتدار و تشخیص جایگاه آن در حوزه‌ی مباحث حاکمیت و سیاست، ابتدا باید به تعریف و تفهیم اقتدار به عنوان ریشه‌ی مفهومی مباحث گفتمانی مبادرت نمود.

اقتدار در معنای خالص و ناب خود، بدون مضاف شدن به اصطلاح تخصصی که در پی خواهد آمد، در لغت از مفاهیم همسوی قدرت است و از این رو در اخذ تعرف حد تأمّ این دانش‌واژه از کلیدواژه‌ی «قدرت» و «موضوع» مفهوم «قدرت داشتن بر امری» و «اندازه‌گیری» وجود دارد (ابن منظور، ۱۹۸۸: ۲۳۹). اقتدار از جلوه‌های قدرت است و در آن مشروعیت و پذیرش اعمال قدرت وجود دارد. از منظر آشوری، اقتدار یعنی قدرتی که مشروعیت آن پذیرفته شده است؛ حال یا بر اساس سنت یا قانون (آشوری، ۱۳۷۴: ۲۴۷)؛ به عبارت دیگر، درون این مفهوم، پیوندی با مشروعیت برقرار است و برخلاف قدرت که می‌تواند مشروع یا نامشروع باشد، اقتدار سیاسی خواهان آن است تا الزام و اجبار را به شکلی عقلانی و همراه با رضامندی بر فرمانبران خویش تحمیل کند.^۳

^۳. Rutledge Encyclopaedia of Philosophy, Version. 10, London and New York: Rutledge, 1998, P. 767.

۲. تحلیل گفتمانی اقتدار

اقتدار، مفهومی ماهیتاً مجادله انگیز و منازعه‌بردار است؛ چه آنکه رابطه‌ای ذاتی و حقیقی میان دال و مدلول آن وجود ندارد و چنین فقری، به نیکی خود دلالت بر این دارد که تصور هر گونه معنای موازی برای این اصطلاح که اقتدار بتواند بر آن صدق کند، قراردادی و تابع جعل و وضع است و از این روست که پرسش اقتدار در گفتمان‌های متفاوت، پاسخ‌هایی متکثر می‌یابد.

به واقع، با پیدایش انسان و جامعه، قدرت پا به عرصه وجود می‌گذارد؛ چرا که برای پیشبرد زندگی و تقسیم کار، باید هر یک از افراد جامعه، متکفل نقش و وظیفه‌ای شوند که در اثر آن موقعیتی فراتر از دیگری که در مقام فروتری قرار دارد برای او فراهم آید و بدین وسیله در مسند قدرت قرار گیرد؛ به تعبیر برتراند راسل، هر رابطه‌ای از این قبیل، نوعی عمل یا تأثیر متقابل است تا جایی که یک طرف فعال بوده، در حالی که طرف دیگر غیرفعال است و این اعمال یا آثار متقابل دارای چنان ماهیتی است که به حفظ یا نابودی اراده یا حیات دیگری گرایش دارد (مطهرنیا، ۱۳۷۸: ۷).

جدای از کیفیت حیات و پیدایش قدرت در بطن نظام اجتماعی، برون رفت قدرت به عرصه نظریات سیاسی برای مشروع و موجه‌سازی آن در آینده، نخستین بار در بستر گفتمانی غرب محقق شد و بر این اساس، پس از ساخت جامعه، مفهوم قدرت و صفات آن موضوع احکام دوره‌های مختلف تاریخی (گفتمان) قرار گرفت.

از دیگر سو باید به رابطه میان اقتدار و جایگشت و نسبت آن با گفتمان نیز به عنوان مسأله‌ای کاملاً جدید نگریست؛ به گونه‌ای که این مقوله، بسته به شرایط و اوضاع حاکم در هر گفتمان و تغییر آنها، تحول می‌یابد. از این روست که فوکو در تبیین معنوی گفتمان، آنچه را که مک‌دانل به عنوان جریانی واجد زمینه‌ای اجتماعی می‌نامد، در کتاب *Discipline and punish* همو را به مثابه «نظمی از قواعد بی‌نام و نشانه که دوران مشخصی از تاریخ را تشکیل می‌دهد و برای عرصات اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی و یا زبانی معین، شرایط کارکرد بیانی را تعیین می‌نماید» (Foucault, 1991: 117) توصیف می‌کند.

لیکن در تحلیل آینده، سیاق تفکر با مدل هرمونیتیک و متن محور تفاوت دارد و از این رو مراد از گفتمان نمی‌تواند صرفاً گفتار و نوشتار باشد و محدود به این موارد شود (خلاف آنچه که «زلیک هریس»، واژه گفتمان را به عنوان یک اصطلاح و منصرف به متن بکار برده است (Zellig, 1952: 30)، بلکه گفتمان بجای ماهیت منفعلانه و صرفاً منعکس کننده‌ی رابطه اقتدار و سکوت در برابر سایر وجهه‌ها، قالبی تأسیسی را برگزیده است که در آن، مشروعیت در هر یک از بسترهای تاریخی و بر مبنای نظریه‌ای، تولید و بازتولید و نقد و سلب و مورد مقاومت قرار می‌گیرد و از این رو پویاست و نمی‌تواند سبکی ثابت و متداوم به خود بگیرد. بنابراین، گفتمان با چنین قالب منعطف و متغیر و گاه متهافت و متعارض با گفتمان مقدم و یا موخر بر خویش، تنها از طریق تحلیل ساختارها و بندهای یک متن نمی‌تواند فهم شود؛ بلکه در رابطه پیچیده شرایط اجتماعی و

^۴ . گفتمان، در یک تعریف غیر تخصصی معادل صحبت، مکالمه یا گفت‌وگو و مشتمل بر نوعی هدف آموزشی است؛ لذا سخنرانی، موعظه و مانند آن نوعی گفتمان به شمار می‌آید (Tom, 1992:8).

سیاسی و اقتصادی حاکم بر آن دوره تاریخی مشخص، قابل فهم و نقد است. البته گفتمان در نظر نگارنده، نه تنها بر «شرایط» ناظر است بلکه به نوعی بر آینده‌نگری و در واقع آنچه که در لسان اندیشمندان به نام «امکان» مطرح است نیز متوقف است که برای فهم آن، با وضعیت «بی‌واسطگی عینی و امر خارجی» مواجه هستیم و نتیجتاً گفتمان به عنوان امری حائل در میانه‌ی «واقع» و «اندیشه» فهم می‌شود.

در ذیل با این نگره مفروض که اقتدار، محصول گفتمان است، قرائت هر گفتمان تاریخی و مکاتب داخل در آن بررسی می‌شود و در نهایت پس از تحلیل آنها، زمینه برای طرح یک نظریه جامع و مدعا مهیا می‌شود:

۲-۱. اقتدار در گفتمان کلاسیک

در تحلیل آنچه در پروژه‌ی کلاسیک قدرت می‌گذرد، چه قدرت را به عنوان مقسمی برای دو قسم قدرت [۱] قدرت مبتنی بر اجبار مطلق که خاص دوران بردگی است و یا [۲] قدرت طبیعی و حقیقی که مستلزم وجود حداقلی از پذیرش و مقبولیت است) بدانیم و قسم دوم را معادل اقتدار بدانیم و در اینصورت اقتدار نوعی از قدرت بشود و چه آنکه قدرت و اقتدار را در مقابل یکدیگر بدانیم که بر این اساس، قدرت، اقتداری است فاقد هر نوع مشروعیت و اقتدار، قدرتی است دارای نوعی مشروعیت - و بر حسب این تعریف، مفهوم اقتدار با مشروعیت عجین و هم‌نشین می‌گردد به گونه‌ای که همراه با گزاره‌ی «اعتماد و اتکال شخصی یا جمعی» است که جزو ذاتیات آن است و تمامی اعتبار و هویت خود را از آن اخذ می‌کند - در این قرائت باستانی، توجهی به عنصر مشروعیت‌بخش به قدرت نمی‌شود و سخنی از پدیده‌ی اقتدار نیست؛ گرچه که برخی ممکن است این تحلیل را نپذیرند اما باید دانست که اولاً «پرداختن به موضوع قدرت و اهمیت آن در یونان باستان به عنوان پایه‌گذاری اندیشه سیاسی، با سقراط آغاز می‌شود و با ابتکار اوست که قدرت از موقعیت الهی و جایگاه اسطوره‌ها و خدایان جدا شده و به حوزه زمینی و انسانی وارد می‌شود» (Ernes, 1951:98). ثانیاً در متون بازمانده از چنین اندیشمندان الهی، بررسی‌ها منحصر در مفهوم قدرت و فرد صالح برای تصدی قدرت و نسبت فلاسفه با قدرت منحصر می‌گردد و کار در حد طرح همین مباحث متوقف می‌ماند و سعی در تعلیل حکمروائی و تبعیت در نظام حکومتی نمی‌شود [دلیل استقرائی].

بر این مبنا در ادامه‌ی این گفتمان نیز، کسانی که در دوران ارسطو به مفاهمه و مشارکت با یکدیگر گرایش داشتند، عموماً از رهگذر برقراری روابط دوستانه سیاسی درصدد یافت خیر مشترک برمی‌آمدند که توسط همه شهروندان توصیف می‌شد و قدرت سیاسی نیز از مجرای ارتباطات مردم با یکدیگر منشأ می‌یافت (Edward, 2009: 65)؛ این در حالی است که در دوره‌های بعدی، بُدن قدرت را مطلق و در اختیار حکومت می‌دانست ولی قدرتی که استبدادی نبود و مبتنی بر مجوزی از سوی «اله» و یا «مخلوق» است و «نیروئی متمرکز و ملی است و باید از اعمال آن توسط کلیسا و طبقه‌ی اشراف جلوگیری شود و در این راستا ضرورت دارد تا قدرت در ساختار حقوق الهی یا حقوق طبیعی محدود شود» (شریفی طراز کوهی، ۱۳۷۸: ۷۳).

در این دوره، شکلی از قدرت نمایان است که گرچه در دوره‌های بعد به تفاوتی بنیادین آراسته می‌گردد، اما همچنان بستر آن، جامعه است؛ ولی در این مرحله، این جامعه، جامعه‌ای متصف به صفاتی همچون سنتی، ساده و معمولاً غیردموکراتیک است و نوعی همبستگی مکانیکی و مبتنی بر همانندی و شباهت افراد و نفی افراد نامتجانس در آن مشهود است که امیل

دورکیم از آن سخن می‌گوید و این اصول به عنوان عامل تشکیل وجدان دسته‌جمعی بوده است و تشکیل طحواړه‌ی حکومت هرگز به قصد اعطای اراده و حق حاکمیت به حاکم نیست تا سخن از قدرت مشروع و اقتدار و قوه‌ی ستاندن از حاکم و یا ابقاء آن در میان آید.

در یک نگاه مفسرانه نسبت به قدرت در این گفتمان، می‌توان از دو دسته قدرت سخن به میان آورد که نوع اول آن در این گفتمان، نمایه‌ی روشنی دارد؛ قدرت گاهی از رو که «به مثابه‌ی توانائی است» مدنظر می‌تواند باشد و گاه از آن رو که «به مثابه‌ی توانائی مشروع» است می‌تواند مدنظر باشد. قدرت در نوع اول نوعی قدرت نامنتظم است که بدون عنایت به ریشه، از ویژگی «توانائی کمی» برخوردار است و می‌توان آن را برای اهداف و منافع متنوع به کار گرفت و مردم این قدرت را در خانواده، قبیله و... در برابر یکدیگر و اشیاء به خدمت می‌گیرند. در این تعبیر از قدرت، رابطه‌ی نابرابر از قدرت میان عاملان قدرت و کسانی که متأثر از پیامدهای اعمال قدرت هستند وجود دارد و قدرت، نمی‌تواند چندان متمایز از «سلطه» باشد.

این تحالیل، در حالی گفته می‌شود که می‌توان نخستین تجربه‌های عملی دموکراسی در دوران مدرن به نیکی در این دوره مشاهده کرد؛ تبیین آنکه؛ دولت-شهر یونانی، سرزمین کوچکی بود که مردم برای تصمیم‌گیری در اداره‌ی شهر تجمع می‌کردند و فرمانروائی در تصاحب کسانی بود که مسئولیت‌های رهبری نظامی، قضاوت، دادرسی یا هدایت امور مذهبی را بر عهده داشتند که با نوع خاصی از انتخابات به این مقامات نائل می‌آمدند و دغدغه‌ی شهروندان آزاد، تأسیس قوانین مطلوب و آزادی و خودمختاری از تسلط یک قدرت بزرگ یا دولت-شهر دیگر بود (دوبلیویس، ۱۳۷۹: ۱۲۱). در این دوره، پادشاهان نقش ممتازی در فعالیت‌های مذهبی داشتند و خود را خدمتگزار اصلی خدای برتر و مسئول در مقابل خدایان می‌دانستند و برخی از حاکمان بطور توأمان، وظایف دوگانه‌ای را به عنوان شاه و کاهن اعظم برعهده داشتند. وظیفه‌ی اصلی پادشاهان، جلب رضایت و الطاف خدایان بود که به نمایش درمی‌آمد و به همین منظور، پادشاهان در ایجاد معابد و شرکت در تمام آئین‌های مذهبی کوشش می‌کردند. بر همین اساس، مردم مصر باستان نیز پادشاه را همان تجسم خدای آسمان می‌دانستند (دوبلیویس، ۱۳۷۹: ۸۹). البته این نمایندگی الهی نمی‌تواند دقیقاً به معنای اقتدار مبتنی بر مشروعیت الهی که در دوره وسطی بدان استناد می‌شود باشد؛ بلکه تنها نوعی اعتقاد است و مستند اطاعت مردم از پادشاه نبوده است؛ چندانکه بر فرض اینگونه هم باشد، باید صرفاً یک اقتداری تلقی شود که تنها برخی از مردم یعنی کسانی که شهروند به شمار می‌آمده‌اند بدان معتقد بوده‌اند و نه یک اعتقاد عام‌الشمول؛ «چیزی که مردانی که یکی از والدینشان شهروند نبوده است و زنان، بردگان، خارجیان مقیم از آن بی‌بهره‌اند (وود، ۱۳۸۴: ۴۶)». به تعبیر رساتر، موضوع قدرت (کسانی که باید پادشاه را اطاعت کنند) همه مردم (اعم از شهروند و غیرشهروند) به حساب می‌آیند ولی پس چگونه است که موضوع اقتدار (کسانی که اقتدار به پادشاه می‌دهند و معتقدند که پادشاه نماینده خداست؛ پس باید اطاعت شود) تنها شهروندان هستند؟ این عدم تناسب خود دلیل دیگری بر عدم وجود آموزه‌ی «اقتدار» در نوع ارگانیک و منتظم خود در دوران باستان است و بداهت مستندات تاریخی نیز بر این باور صحه می‌گذارد.

۲-۲. فلسفه‌ی میانه؛ تبدیل قدرت به اقتدار سیاسی

در تحدید زمانی بحث، در رابطه با آغاز و پایان سده‌های میانه اختلاف نظر وجود دارد؛ اما در مجموع و به عنوان قدر مشترک نظریات می‌توان «حدفاصل سقوط امپراتوری روم غربی تا سقوط قسطنطنیه و کشف آمریکا یعنی از حدود قرن پنجم تا قرن پانزدهم میلادی (غفاری، ۱۳۸۸: ۱۶۲)» را به عنوان سده‌های میانه و یا قرون وسطی نام برد.

در این عصر، گرچه پدیده‌ی فتودالیسم و مالکیت مطلق پادشاه بر تمام زمین‌ها نمودار است، در این نظام، پادشاه به مردم دسترسی سیاسی ندارد و خارج از حوزه‌ی مالکیت زمین‌ها، قدرت پادشاه به گونه‌ای تشریفاتی جلوه می‌کرد (آندرسون، ۱۳۸۸: ۲۳۷). اربابان نیز به عنوان حدواسط میان پادشاه و مردم، محصولات کشاورزی را در مناسباتی مبتنی بر زور و نه روابطی موجه و مشروع‌سازی شده، از مردم می‌ستاندند.

اما با ظهور مسیحیت و نظریه‌پردازی اندیشمندانی همچون آگوستین، ثنویت فلسفی در میان علم سیاست نیز رخنه کرد که برترین اداره‌کننده‌ی امور در عالم الوهیت، برگزیدگان و پاکان هستند ولی در شهر زمینی، دولت به عنوان نماینده‌ی پلیدی‌ها قرار دارد؛ مگر آنکه نمایندگان جامعه‌ی آسمانی بر جامعه‌ی زمینی و محل هبوط آدمی حکم برانند و از این رهگذر، فاصله‌ی میان شهر زمینی تا شهر خدا را کاهش دهند. به قول آکوئیناس، حوزه‌های کلیسا و دولت از هم جدا هستند و اولی هادی روان آدمیان و دومی مسئول اداره کالبد آنان است که حوزه این دو از هم مرزبندی شده و نباید مورد تجاوز از سوی همدیگر قرار بگیرد؛ در ثانی در حوزه دولت، دو نوع سلطان جابر وجود دارد که اولی قدرت را غصب می‌کند و دومی ابتداء قدرت و به قدرت رسیدنش مشروع است ولی بعداً از قدرت خود سوء استفاده می‌کند (موسکا، ۱۳۶۳: ۱۰).

در ادامه‌ی این عصر، موافق با اقتدار غیرمذهبی که از سوی آکوئیناس مجاز و مشروع تلقی می‌شود، آموزه‌ی «جدایی قدرت از دیانت» توسط منسوبیات به حضرت عیسی مسیح (علیه صلوات الله) به عنوان توصیه ایشان تبلیغ و ترویج می‌گردد و از اختلاط قدرت و مذهب اجتناب می‌گردد و لذا حاکمیت الهی نمی‌تواند مبنایی برای توجیه قدرت شمشیر استفاده شود. مع الوصف «کلیسا برخلاف دیدگاه‌های حضرت مسیح به نحو چشمگیری در امور دنیوی مداخله کرد و از طریق مراسم تاجگذاری و تغییر مبانی حکومت از حق حاکمیت پادشاه به تکلیف خدمتگزاری پادشاهان را در جایگاه مقدسی قرار داد (زولر، ۱۳۸۹: ۱۶_۱۷)». در این راستا، پس از آن، مسیحیت دین رسمی امپراتوری روم شناخته شد و در نتیجه اسقفان و اشخاص روحانی وابسته به کلیسا به مقامات مهم سیاسی و اجتماعی دست یافتند و به نحو گسترده در امور سیاسی دخالت می‌کردند.

در این سویه، مبانی قدرت عریان با مفاهیم «تبار»، «آمرانگی» و «حاکمیت الهی» همراه گشت و جنس و فصل آن به «توانایی مشروع» تعریف شد. در این معنا، قدرت برای اینکه بتواند مورد تبعیت قرار بگیرد باید بتواند خود را هر چه بیشتر به منبعی معنوی و الهی برگرداند.

در اروپای قرون وسطی، قدرت به صورت متمرکز در اختیار پادشاه و کشیش قرار داشت و اطاعت از قدرت، به عنوان موضوعی طبیعی در نزد عموم مردم تلقی شد و در واقع، اساس مفروض در اندیشه‌ی مردم بدین صورت تصویر می‌شد که «همه قدرتها ناشی از خداوند است». بنابراین اتباع با اطاعت از رهبران دنیایی و معنوی خود در حال اطاعت از خداوند بودند و این باور وجود داشت که مردم به صورت خادم و بنده آفریده شده‌اند.

در مقام بیان تفاوت مفهوم اقتدار با سده‌های گذشته و آینده، درست است که خلاف دوره قبل در این دوره برای اطاعت شدن قدرت باید دست به توجیه و مشروع‌سازی زد ولی برخلاف سده‌های آینده، طبیعی است که در این دید، سخن از سلب اقتدار نمی‌تواند معنا یابد؛ زیرا در این دید، به دلیل پیوند وثیق میان کلیسا و سنت، هر گونه اعتراضی علیه امپراتوری و قدرت حاکم، اعتراضی علیه مذهب و خروج بر خلیفه‌ی حضرت عیسی مسیح تلقی می‌شد و این نوعی ارتکاب خیانت در حق پدر مردم بود.

در این سده، اعتقاد به جبر الهی مبنی بر اینکه تنها یک شخص است که می‌تواند نماینده خداوند باشد و دیگران هرگز حق چنین فرصتی را نخواهند داشت، امری محتوم و تخلف‌ناپذیر تلقی می‌شد؛ لذا هیچ کس حق رسیدن به مناصب حکومتی را برخلاف اراده‌ی موسوم به اراده الهی نداشت و بلکه آنها تنها ملزم به اطاعت از پادشاه بودند.

اقتدار الهی در این عصر، تنها امری بود که می‌توانست امر محتوم و سرنوشت حتمی مردمان را توجیه کند و درد فقدان آزادی فردی را بر آنان ساده کند؛ گرچه که «در این دوران هنوز محرومیتی از آزادی قابل تصور نبود؛ زیرا هنوز فردی وجود نداشت و آدمی منحصرأ به عنوان عضو یک نژاد، قوم، دسته، خانواده و طبقه اجتماعی مورد شناسائی قرار می‌گرفت (فروم، ۱۳۹۰: ۶۱)».

به نظر نویسنده، در تلقی از اقتدار - چنانکه نکات فوق بر آن دلالت دارد - نوعی خلط و سهو رخ داده است؛ بدین معنا که عموم نظریات اقتدار در عصر میانه را اقتداری مبتنی بر حاکمیت الهی و معنوی می‌دانند؛ حاکمیتی که از جانب خداوند به حاکم داده شده است؛ لیکن این دیدگاه در یک تحلیل نهایی، به همان حاکمیت مردم بر می‌گردد؛ بدین معنا که چون مردم (و یا اکثریت) معتقد به اله و معبودی هستند، چنین اندیشه‌ای و آثار مترتب بر آن می‌تواند در جامعه نمود یابد؛ و گرنه اگر مردم اعتقادی به مذهب و خدایگان نداشته باشند، علیرغم وجود اعتقاد به حاکمیت الهی، نمی‌توان مردم را مستنداً به نمایندگی الهی حاکم، محبور به اطاعت از حاکم کرد؛ بنابراین حاکمیت الهی نیز چون برای استقرار خود نیاز به نیروی انسانی دارد، در تحلیل نهایی به حاکمیت مردم می‌رسد. اگر چنین اندیشه‌ی مطرح شده از سوی نگارنده، مورد پذیرش علما قرار گیرد شاید از این منظر نتوان میان اقتدار در دوره وسطی و اقتدار در دوره‌های بعدی تفاوت قائل شد؛ گرچه که تفاوت‌های دیگری می‌تواند سر باز کند.

۳-۲. اقتدار در دوران مدرن

سازه‌ی «فراروایتی» در آغاز رنسانس با تغییر و تحولات بنیادین در نگرش به هستی و انسان همراه شد و در این معیت، مفهوم اقتدار سیاسی دچار تغییر و تحولات اساسی شد؛ به گونه‌ای که هر پدیده‌ی حقوق عمومی در این عصر، با محوریت انسان معرفی و تبیین می‌شد. بنابراین ریشه‌های ذاتی شدن استناد به حقوق اساسی، دفاع از شأن و کرامت انسانی را برای اقتدار می‌توان رهاورد این عصر دانست.

تا پیش از این اندیشه غالب بر این قرار داشت که هستی توسط آفریننده‌ای خلق شده است که مشروعیت قدرت دنیوی و فرامین و قوانین جملگی از او ناشی شده است. بنابراین خالق هستی و معمار دولت همان قانونگذار بود؛ اما از سوی دیگر در

پایان سده‌های میانه و به دنبال طرح مباحث نظری در حوزه‌ی الهیات و تحولات در نظام کلیسا اصلاحات دینی مطرح شد و پیکار با نظام کلیسا از درون کلیسا آغاز شد و به اصلاح دینی مارتین لوتر منجر شد. هابز با تأکید بر اینکه پادشاهی الهی حضرت مسیح در آخر الزمان بر روی زمین برقرار نخواهد شد، ادعای پاپ به خلافت حضرت مسیح را فاقد وجه دینی دانست و تشکیل حکومت عرفی را به عنوان نظامی مشروع اعلام کرد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲۷).

نگرش مدرن در باب اقتدار سیاسی با پیامبری هابز آغاز می‌شود (منوچهری، ۱۳۷۶: ۳۳). در رهیافت اصلی او، قدرت ماهیتی زمینی دارد و کسب مشروعیت نظام سیاسی مستلزم شناسائی حق حاکمیت برای مردم است (Fleiner, 2001: 85). دوره‌ای که هابز طلایه‌دار آن است با بنیان نظری آغازیدن می‌گیرد که در پی استقرار اقتدار بر مبنای مادی است تا قادر باشد مشروعیت قدرت را از پدیده‌ای ماوراءالطبیعه به پدیده‌ای مادی و انسانی تبدیل کند. انسان در اندیشه‌ی هابز، انسانی منازعه‌جو و حریص قدرت است، حرصی که به دلیل ترس از سرکوب شدن توسط دیگری، او را به جلب هر چه بیشتر قدرت برای در امان ماندن از چنین واهمه‌ای فرامی‌خواند.

طبق قرائت هابز، انسان‌های متکثر، برای رسیدن به امنیت و حفظ جان و مال خویش به توافقی دست می‌زدند و بر اساس این قرار داد اجتماعی، حق نمایندگی را به دیگری اعطا می‌کنند. قرارداد اجتماعی، پیمانی نانوشته است که همه در آن مشارکت دارند؛ زیرا نیاز به وجود نظام اجتماعی عادلانه را همه احساس می‌کنند؛ نظامی که بر اساس التزامهای دو طرفه میان افراد ملت و حاکمیت باشد تا بر این اساس، حق حاکمیت که برگزیده‌ی اکثریت است - در قانونگذاری و اجراء قوانین و حق ملت بر حاکمیت برای در نظر گرفتن منافع ملت و تضمین حقوق آن، به رسمیت شناخته شود. از این رو عنصر اقتدار، از قرارداد اجتماعی است که مشروعیت خویش را اخذ می‌کند؛ به عبارت دیگر، «رضایت مردم تنها از طریق انعقاد قرارداد اجتماعی تحصیل می‌گردد و رضایت تنها منبع تولید اقتدار است که مبنای حاکمیت دولت را تشکیل می‌دهد (بشیریه، ۱۳۸۶: ۴۱)».

ژان ژاک روسو نیز به عنوان مہترین فیلسوف مطرح در تبیین قرارداد اجتماعی، معتقد است که انسانها پیش از قرارداد اجتماعی در وضعیت طبیعی قرار دارند و در این وضعیت پرسش از اقتدار نمی‌تواند وجود داشته باشد بلکه اطاعت محض و ترس از جان و مال غلبه دارد؛ او معتقد است که در این وضعیت طبیعی، جامعه مدنی تباه شده است و جامعه مدنی تنها در صورتی مشروع و قابل دوام خواهد بود که مبتنی بر یک پیمان اجتماعی باشد. لیکن در چنین گستره‌ای، قدرتمندترین شخص نیز ناگزیر است که قدرت خود را به گونه‌ای مشروع درآورد تا مردم را به اطاعت از خود وادارد و در غیر اینصورت هرگز تا آن حد قدرتمند نخواهد بود که برای همیشه در جایگاه حکمروا باقی بماند. به گفته روسو در کتاب قرارداد اجتماعی «زور یک قدرت بدنی است و این امکان وجود ندارد که آثار معنوی بر آن مترتب شود و زور نمی‌تواند به ایجاد حق منجر شود و انسان ناگزیر است که تنها از قدرت مشروع پیروی کند (روسو، ۱۳۸۹: ۹)».

فرض بر این است که در این دیدگاه، اقتدار از سوی جامعه به نهاد حاکم داده شده است و نه از سوی فرد فرد مردم. به عبارت دیگر، تبدیل جامعه مدنی و بدوی در گذار از وضعیت طبیعی به جامعه‌ی سیاسی، مستلزم این است که جامعه بر اساس اراده‌ی تمامی اعضاء و قوانینی که از سوی منتخبین مردم در جامعه وضع می‌شود، اداره شود و داوری جامعه، همان داوری

اعضاء جامعه و یا نمایندگان مردم باشد. ولی کسانی که به چنین مرحله‌ای دست نیافته باشند و فاقد مرجعیت مشترکی باشند، همچنان در وضعیت طبیعی هستند و حال آنکه اگر چنین بیانگریم بُن دیدگاه قرارداد اجتماعی تخریب خواهد شد و نخواهد توانست نهال اقتدار را در نهاد دولت به ودیعه بگذارد. ولی روسو برای احتراز از تخلف چند نفر در اعطای اقتدار به دولت آتیه، حاکمیت را به «ملت» وامی‌نهد و معتقد است که هیچ هیأت حاکمه‌ای غیر از ملت وجود ندارد و همو است که با انعقاد قرارداد اجتماعی به اعمال حق حاکمیت خویش در جامعه می‌پردازد.

در یک نگاه تحلیلی به دیدگاه هابز و روسو و اتباع این دو در تحلیل مدرن اقتدار و رجعت دادن آن به «رضایت عموم» بر مبنای قرارداد اجتماعی، مردم و یا ملت می‌توانند بر خلاف دیدگاه الهی اقتدار که در آن اقتدار امری از پیش اعطا شده بود، از قبول هر گونه سلطه انسانی به عنوان اقتدار پرهیز کنند ولی منطق دیالکتیکی این عبارت باید این باشد که پس از هر گونه اعطائی از اقتدار به فرمانروا و یا هیأت حاکم، یک سر از طیف اقتدار در دستان مردم باشد تا بتوانند در صورت نقض تعهدات از سوی حاکم، اقتدار را از او سلب کنند؛ به عبارت دیگر اگر:

الف- فلسفه‌ی تشکیل قرارداد اجتماعی، رنج انسان از کمبودهای فراوانی بوده است که در وضعیت طبیعی با آن مواجه بوده؛ که عبارت است از: حفظ و تثبیت مالکیت و آزادی (لاک، ۱۳۸۷: ۱۷۸).

ب- دولت برآمده از قرارداد اجتماعی توان حفظ و تثبیت مالکیت و آزادی را ندارد (در خوشبینانه‌ترین حالت) و حتی آن را تحدید غیرمنطقی و تهدید می‌کند.

فلسفه‌ی هر امری، علت بقاء آن چیز است و با نفی فلسفه و علت، معلول نیز منطقیاً باید از بین رود.

نتیجه: با ناکارآمدی دولت در عرصه‌ی تأمین اهداف وجودی‌اش، مردم باید بتوانند اقتدار را از آن دولت سلب کنند. علیرغم استنتاج نتیجه‌ی فوق، نظریه قرارداد اجتماعی هابز، در بطن خود پاسخی برای این پرسش ندارد و بلکه هابز شورش علیه چنین دولتی را منفی و منهی دانسته است؛ و به واقع مردم در مرحله‌ی پس از تفویض قدرت سیاسی به حاکم، دیگر از هیچ یک از صلاحیت‌های تأسیس‌کنندگی برخوردار نیستند و فقط باید تابع محض باشند. حتی اگر عده‌ای مخالف باشند به عنوان اقلیت لحاظ خواهند شد که بیگانگانی در میان شهروندان تلقی می‌شوند و تریبون آنها هرگز شنیده نخواهد شد؛ چندانکه مخالفت عده‌ای موسوم به اقلیت، در ابتدای انعقاد قرارداد فرضی (!؟) اجتماعی، به اعتبار قرارداد خدشه‌ای وارد نمی‌سازد و آثاری از قرارداد نیز بر وضعیت آنان اعمال نخواهد شد.

بنابراین، پس از اینکه تحولات «اقتدار» در دوره مدرن تبیین گشت و تفاوت آن با دوره‌های قبل عرضه شد، در این دیدگاه، زمینیان هستند که قدرت را مشروع می‌سازند ولی این دیدگاه هابزی، علیرغم توجیهاتی که نظریه پرداز معیار «فقط بر اساس قاعده‌ای عمل کن که به واسطه‌ی آن بتوانی اراده کنی که آن قاعده به عنوان قانونی عام تبدیل شود» (راس، ۱۳۸۸: ۹۱) «داشته است و به انسان، به عنوان غایتی فی‌نفسه می‌نگرد، همچنان در برابر توجیه منشأ اقتدار وامانده و بی‌پاسخ مانده است؛ وضعیتی که نگارنده را به برگراری معیار و مقسمی دوّمی برای توجیه و توضیح اقتدار وادار می‌کند که تر اصلی این نوشتار نیز بر آن اعتماد دارد.

ولی در این قسمت، مصنف با دیدگاه هابز، لاک و روسو همراه است که استدلال می‌کردند، اقتدار، اساس حاکمیت دولت است و به این عنوان تنها به واسطه رضایت و قبول کسانی که موضوع حاکمیت و اقتدارند، پدید می‌آید و تنها در صورتی تداوم می‌یابد که در قالب وضع قوانین لازم برای حفظ جان و مال و آزادی و صلح و امنیت مردم به کار رود. اقتدار به این معنا دو چهره دارد: یکی آنکه در حوزه حاکم و حاکمیت ظاهر می‌شود و دیگر آنکه در وجه اطاعت و فرمانبرداری اتباع از قوانین تجلی می‌کند. در این دیدگاه، نفس شکل‌گیری دولت به مفهوم با ثبات و نهادمند آن نیازمند قوام یافتن اقتدار است. بدون اقتدار نمی‌توان به احکام و تصمیم‌های الزام آور قانونی رسید و قدرت‌های سیاسی و اجتماعی مختلف در غیاب اقتدار منشأ نزاع و کشمکش و بی‌ثباتی در حیات سیاسی هستند (عالم، ۱۳۸۳: ۱۰۲).

مشخصاً پس از نسل قرارداد اجتماعی‌ها، اندیشمندان دیگری از جمله ماکس وبر، به تبیین مشروعیت قدرت می‌پردازند که در میان آنها وبر، بر اندیشمندان پس از خود تأثیر بسزائی دارد.

ماکس وبر، در تعریف معروف خویش، قدرت را به «مجال یک فرد یا گروهی از افراد در جهت اعمال اراده خویش حتی در برابر مقاومت عناصر دیگری که در میدان عمل شرکت دارند (وبر، ۱۳۷۴: ۲۳۲)» معنا می‌کند. از این منظر و مستنبط از عبارت وبر، قدرت در ارتباط با سلطه است و در کنار مقاومت متبوعان قدرت، به عنوان رکن دومی از قدرت محسوب می‌شود؛ بر این اساس و در جمع دیدگاه وی، باید گفت که او معتقد به نوعی سلطه‌ی دوجبه‌ای است و در گونه‌ی اول، تجمع منافع را به عنوان وجه ممیزه‌ی اصلی از سایر اقتدارات برمی‌شمارد که تکیه بر دارایی و مالکیت اقتصادی دارد و در نوع دوم، سلطه‌ای را معرفی می‌کند که بر عنصر آمریت و مرجعیت (یعنی قدرت فرمان دادن انحصاری) تعریف می‌شود که مصداق بارز آن را به قدرت شاهی مثال می‌زند.

وبر، هنر سیاستمداران را در تبدیل دادنِ قدرتهای موجود به اقتدار می‌داند و بر این باور است که سیاستمداران با از دست دادن قدرت خود، لزوماً اقتدار خویش را از دست نمی‌دهند، همچنان که با کسب قدرت نیز لزوماً اقتدار تحصیل نمی‌کنند. گویی او اقتدار را امری غیر از قدرتی می‌داند که متصف به ذات مشروعیت شده است؛ گرچه که ماهیت اقتدار را نیز با صفت قانونی شدن متمایز می‌کند؛ چرا که اگر اقتدار را به امر قانونی شده تعبیر کند؛ شبهه‌ی اساسی‌سازی و ثابت کردن اقتدار ابدی برای حاکم پیش خواهد آمد؛ به دیگر عبارت، حاکم می‌کوشد با قهر و غلبه و یا در اثر رضایت عمومی به قدرت برسد و با وارد کردن اقتدار خویش به اصلی از اصول قانون اساسی مکتوب، تا ابد اقتدار را در خود و خاندان خود به صورت قانونی محدود و ثابت گرداند.

وبر، در پاسخ به سرچشمه‌ی اقتدار و اینکه مسوِّغ و مجوز اعمال قدرت در یک جامعه‌ی سیاسی چه می‌تواند باشد، آن را مسأله‌ای تجربی می‌داند و برخلاف پیشینیان، سرچشمه‌ی خاصی را برای آن بر نمی‌شمارد؛ از این جهت، او در کتاب «اقتصاد و جامعه» منابع اقتدار را در سه بند احصا می‌کند:

(۱) «سلطه سنتی»^۵ که بر پایه رسم و عادت است؛ (مانند آنچه در نظام‌های سلطنتی موروثی وجود داشته) اقتدار سنتی مبتنی بر اعتقادی استوار بر تقدس سنت‌ها و مشروعیت پایگاه کسانی است که قدرتشان بر پایه آن سنت‌ها نهاده است.

^۵ Traditional.

(۲) عقلانی - قانونی؛ وقتی حق فرمانروایی از قواعد تأسیسی یا قوانین جامعه (قانون خود لاینیاد بشری) برآید، آن اقتدار را قانونی و عقلانی می‌نامند. این گونه اقتدار بر پایه اعتقاد به قانونی و عقلانی بودن الگوهای هنجاری است که منبع قدرت فرمانروایان را تشکیل می‌دهند.

(۳) فرهی (کاریزماتیک)؛ وقتی حق فرمانروایی از پویایی‌ها و صفات ویژه رهبر سیاسی برآید، آن را اقتدار فرهی (کاریزماتیک) می‌خوانند.^۸

و بر، معتقد است که گاهی دلایل دیگری نیز موجب اجرائی شدن اقتدار می‌شود؛ از جمله آنکه گاهی برخی افراد به دلیل آنکه، جامعه از آنان انتظار دارد، اقتدار فرد و یا نهادی را می‌پذیرند (ضمانت اجتماعی)؛ همچنین برخی اوقات، تضمین سود مالی و یا اعتلاء موقعیت اقتصادی موجب می‌شود تا مردم به تسلط اقتداری خاص بر آنان، پاسخ آری دهند و در نهایت، ضمانت ناظر به هدف است که موجب اقتدار می‌شود؛ در واقع در فهم اخیر، دستیابی به هدفی، موجبات پذیرش نوعی اقتدار را برای تابعان فراهم می‌آورد (بشیریه، ۱۳۸۱: ۱۰۰؛ صبوری، ۱۳۸۱: ۲۹)؛ از جمله پیروی خیر عمومی.

در نظر و بر، اقتدار، نهایتاً به عنوان ابزار سیاست تعریف می‌شود و غایت است. این مفهوم در نظر او برآمده از مناسبات اجتماعی است و در واقع، اقتدار دارای ماهیتی اجتماعی است؛ به دیگر عبارت، اقتدار همواره به دنبال مضاف الیهی است تا در ارتباط اضافی با آن و در طی یک فرایند اجتماعی شدن، صلاحیت‌ها و کفایت‌های آن در نزد دیگران، مورد اقرار و شناسایی قرار گیرد؛ لذا اقتدار چیزی نیست که شخص حکمران یا نهاد حکومت آن را فی نفسه و بالاستقلال دارا شود. این نکته‌ای است که برتراند راسل و برخی دیگر از آن غافل شده‌اند و بدون لحاظ آن، اقتدار را صرفاً به نوع مشروعی از قدرتی که به پدید آوردن آثار مطلوب تعریف می‌شود، معنا می‌کنند (راسل، ۱۳۷۱: ۵۵) و بجای آنکه به هویت اجتماعی این امر نگاه کنند، آن را امری کمی دانسته و سعی بر ابتناء آن بر عنصر اراده و نیت دارند؛ به گونه‌ای که «آ» قدرت افزون‌تری نسبت به «ب» خواهد داشت، چنانچه «آ» بتواند آثار مورد نظر بیشتری از آنچه «ب» کسب کرده است، حاصل نماید.

در منبع سنتی و قانونی اقتدار، صفت از نوع دوام و استمرار برخوردار است؛ حال آنکه در مدل فرهی، نوعی اقتدار ناپایدار و نهادشکن وجود دارد تا یک اقتدار نهادینه؛ حال آنکه در دیدگاه قرارداد اجتماعی و تشکیل جامعه‌ی داوطلب، علیرغم انتزاعی بودن، به نوعی پایدارتر از این نوع اقتدار به شمار می‌آید. در مقابل نهادی بودن اقتدار عقلانی و مقید بودن آنها به حفظ قواعد و نیز پابندی اقتدار سنتی به سنن و آداب و عادات، اقتدارهای سنتی و فره‌ای، وابسته به شخص، سنت شکن و قاعده ستیز هستند.

اگر مراد و بر از بیان این سه دسته، ترسیم صحنه‌ی موجه دانستن اقتدار برآمده از این سه سناریو باشد، موارد زیر تحلیلی بیش نخواهد بود؛ اما اگر چنین نباشد، موارد زیر ایرادی بر و بر است:

^۸ Rational – Legal.

^۹ Car ismatic.

^۸ . انتقاد نویسنده بر تقسیم بندی ثلاثی ماکس وبر از منابع اقتدار که اتفاقاً این الگوی مورد انتقاد توسط نویسندگان بعدی تبعیت شده است، در قسمت تز نویسنده و توجیه نظریه پردازی جدید در این عرصه آمده است.

بدین توضیح که اعطاء اقتدار مستلزم بازپس‌گیری اقتدار است؛ این در حالی است که برخلاف انتقال اقتدار در نوع عقلانی، در سایر منابع اقتدار، مسأله‌ی جانشینی و انتقال اقتدار با مشکلاتی و حتی امتناع‌هایی روبروست؛ یعنی در نوع فرهی اقتدار، عموماً با بحران و انشعاب سیاسی اجتماعی همراه است؛ چه آنکه پس از فقدان رهبر فرهمند، در یکسو، جانشینان رهبر فرهمند قرار دارند و ادعای وجود فرهی که مردم به خاطر آن، اعمال قدرت توسط رهبر فرهمند پیشین را مشروع میدانستند در آنها نیز وجود دارد و در سوی دیگر، کسانی قرار دارند که می‌خواهند اقتدار فرهمند را به یکی از دو سیاق «سنتی» و یا «عقلانی» درآورند. مسأله‌ی جانشینی در سبک سنتی نیز بعضاً مستلزم طی یک دوره‌ی مشروعیت‌یابی و تثبیت موقعیت برای وارث جدید حکومت نیز می‌باشد.

اقتدار قانونی - عقلانی را از اقتدار کاریزماتیکی کاملاً متمایز دانست و نیز از اقتدار سنتی نیز متفاوت می‌گردد و بر نقش بروکراتیک کاملاً تعریف شده مبتنی می‌گردد.

گرچه به عقیده برخی صاحب نظران مثل استفان دی. تنسی هم اقتدار سنتی و هم اقتدار قانونی - عقلانی به طور طبیعی به نظامی از قانون باز می‌گردد (استفان، ۱۳۷۹: ۷۴)؛ لیکن در نظر وبر، این هر سه، از یکدیگر متمایز است و در اقتدار قانونی - عقلانی، قدرت همیشه و به روشنی تعریف گردیده است و از دیدگاه وبر این شکل اقتدار بر هر دو اقتدار سنتی و کاریزماتیکی برتری دارد (هیوود، ۱۳۸۳: ۱۹۵) که ناشی از پیشرفت جامعه‌ی مدنی است که با ساز و کارهای انتخاباتی و آراء اکثریت تحقق می‌یابد. در مجموع، اگر بتوان یکی از اقسام فره را شکوه الهی و مقریبت شخص حاکم به خداوند دانست ولو آنکه ادعای نمایندگی خداوند بر روی زمین نباشد، می‌توان اندیشه اقتدار الهی را نیز به گونه‌ای جزء و تحت اندیشه‌ی فوکو دانست و از این طریق گفتمان‌های متعدد را به هم نزدیک ساخت.

وبر معتقد است که در دوران مدرن، باید سیادت دولت به یکی از این سه طریق، مشروع شود و گرنه، وسائل نابودی دولت فراهم آمده و در صورت تداوم چنین افتقاری، ممکن است دولت‌ها سرنگون شوند و نوع اقتدار عوض شود. هانا آرنت نیز به عنوان اندیشه‌پرداز «جامعه‌ی توده‌ای» بر این مذهب است که: «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 و وقتی گفته می‌شود کسی بر اریکه 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 (آرنت، ۱۳۵۹: ۶۸)».

بنابر توصیف فوق، می‌توان قائل بر این شد که آرنت گرچه که مبنای اقتدار را در رضایت مردمی می‌داند و از این جهت میان میان آن و خشونت تفاوت قائل می‌شود اما با فوکو در این قسمت متفرق می‌شود که او برخلاف فوکو اقتدار را برای گروه و شخصیت حقوقی در نظر می‌گیرد و نه برای فرد و شخصیت حقیقی؛ از این جهت دیگر نمی‌توان چالش‌های تغییر و انتقال اقتدار از یک فرد به فرد دیگر را در نظریه آرنت وارد دانست؛ زیرا که ممکن است فرد حاکم از میان برود ولی چون کلیت حکومت و دولت، اقتدارش پابرجاست نیازی به بازتولید اقتدار برای حاکم جدید نیست.

۲-۴. اقتدار در روایت عصر «وانمودها»

قدرت، در دیدگاه پسامدرن، به شکلی نرم‌افزاری و غیرمحسوس تفسیر می‌گردد؛ و اگر قرار باشد دیده شود باید در تمام صدر تا ذیل روابط و مناسباتی که بر تراندراسل آن را به فراموشی سپرده است، ملاحظه گردد. فی الواقع، اقتدار در این گفتمان، در یک وضعیت استراتژیکی پیچیده و غیرقابل انفکاک از دانش و معرفت قرار دارد؛ که در تلازم غریبی با ابزارهای خشونت-آمیز قرار دارند و ابزارهای غیرمحدود و هرگونه‌ای، نظیر یک سخنرانی، نوار کاست، کتاب، اندیشه و... می‌توانند منابع اقتدار باشند. این چهره از مظاهر اقتدار، اگر به چنان شمولیتی در جامعه برسد که همه در یک راستا باشند و از آنها مراد یکسانی به اذهان القاء گردد، چنان اقتداری را همراه قدرت می‌کند که هیچ انتظام و نظم ارتشی و پلیسی نمی‌تواند آن را سرکوب و یا با آن مقابله کند.

فوکو در تحلیلی که از قدرت و اقتدار ارائه می‌کند، امتیازاتی را برای تمییز دادن این دو از آنچه که بر حسب نظر او پیش از این به صورت اشتباه تصور می‌شد، بر می‌شمارد و نقطه‌ی اصلی اعتراضات او نیز بر توجیحات لیبرالی و مردم‌منشانه‌ی اقتدار و نیز نظریات مارکسیستی است.

اولاً؛ در نگرش سیاسی و فلسفی فوکو، اینکه «قدرت همواره معادل حکومت تلقی شود» و حکومت تنها صاحب امتیاز قدرت و یا اصلی‌ترین منبع قدرت به شمار آید، تفکر ناصواب است. از این رو متفرعات و نتایج حاصل از این دیدگاه که عبارت است از تضاد و کشمکش میان فرمانبران و فرمانداران برای بازپس‌گیری قدرت و سلب مشروعیت نیز اساساً مسائلی مبتدی و توهم‌گونه است. به عبارت رساتر او تحلیل خود را بر تکثرگرایی در قدرت ابتناء می‌نهد و بر این اساس، معتقد است که «تحلیل بر حسب قدرت نباید حاکمیت دولت، شکل قانون یا وحدت‌فراگیر استیلا را به منزله‌ی داده‌هایی اولیه، اصل قرار بدهد؛ بلکه این‌ها فقط شکل‌های نهایی قدرت‌اند. به نظر من باید قدرت را پیش از هر چیز به منزله‌ی کثرت مناسبات نیرو درک کرد، مناسباتی که ذاتی عرصه‌ایی دارند که در آن اعمال می‌شوند و سازمان‌شان را شکل می‌دهند (فوکو، ۱۳۸۸: ۱۰۸)».

این نگاه «شبکه‌ایی بودن قدرت»، دلالت صریح بر عدم نگره‌ی سلسله‌مراتبی به قدرت (دولت به شهروند) و قائل شدن به «هر جایی» بودن قدرت دارد و قدرت در سراسر بدنه‌ی اجتماع اعمال می‌شود و فاقد هرگونه خصیصه‌ی استعلائی و ساختاری بودن است.

در چنین «الگوی زبان‌شناسانه‌ای» در دوران پسامدرن، قدرت بجای آنکه دستوری ابلاغی از مافوق به ماتحت باشد، در ارتباطی افقی و در شبکه‌ای از روابط پیچیده که از آن تعبیر به «وضعیت استراتژیکی» می‌شود قرار دارد؛ به عبارت دیگر، ریشه‌های اقتدار در این دوره، بجای آنکه در وضعیت ساده‌ی الهی و یا مردمی قرار بگیرد، ریشه در لایه‌های مختلف تعاملات اجتماعی و زبانی (مفاهیم) و به اصطلاح یک ظرف گفتمانی دارد. به عبارت دیگر آنچه باعث بازتولید نظم موجود می‌شود با آن نظمی که مجموعه مفاهیم را در خرد جمعی جامعه تولید کرده و مشروعیت می‌بخشد، تلازم دارند.

ثانیاً؛ به طور کلی میشل فوکو، این اندیشمند فرامدرن و پسا ساختارگرا، در تبیین ارتباط متقابل میان دانش و قدرت، معتقد است که اشکال نظریات پیشین در این است که قدرت را به امری که آثاری مطلوب پدید می‌آورد و یا دیگران را در یک ارتباط اجتماعی به اطاعت وامی‌دارد تعریف می‌کنند و در واقع، محور اصلی نظریات آنان نیز، بر کسب و یا از دست دادن قدرت است و در این میان بحث می‌کنند که چگونه باید این دست دادن و از دست دادن مشروع و اقتدارگونه باشد؛ به عبارت

دیگر این پرسه‌ها که «قدرت باید در دست چه کسی باشد؟»، قدرت حق چه کسی است؟ انتقال قدرت چگونه محقق می‌شود؟ و چه کسانی صاحب مشروع قدرتند؟».

مع الوصف، فوکو معتقد است: «قدرت چیزی نیست که تصاحب شود، به دست آید یا تقسیم شود، چیزی که نگه داشته شود یا از دست بگریزد؛ قدرت از نقاط بی شمار و در بازی روابطی نابرابر و متغیر اعمال می‌شود (فوکو، ۱۳۸۸: ۱۰۹)» و «قدرت بیش تر یک استراتژی است تا مایملک و اثرهای آن را نه به یک تصاحب، بلکه می‌توان به آرایش‌ها، مانورها، تاکتیک‌ها و عملکردها نسبت داد؛ قدرت بیشتر اعمال می‌شود تا تصاحب (میلز، ۱۳۸۹: ۴۹)». اما در نزد فوکو پرسش‌ها جنس دیگری می‌یابند. فوکو به جای پرسش از «صاحب قدرت» به پرسش «چگونگی اعمال» آن می‌پردازد. و این قرار گرفتن در پشت این پرسش به قائل بودن به «قدرت شبکه‌ای» بر می‌گردد. در مدل شبکه‌ای قدرت، همه حضور دارند و از منظر فوکو در این شبکه، افراد مجرای قدرت هستند و نه صاحب آن. با این توصیفات، در دیدگاه پسامدرن نه تنها ماهیت اجتماعی توصیف شده در عصر مدرن فروریخته می‌شود که در یکسوی آن فاقدان قدرت و در سوی دیگر دارندگان قدرت قرار داشتند. از همین جا بی‌معنایی پرسش از اقتدار در این عصر نیز روشن می‌گردد؛ چون وقتی مالکی برای قدرت نیست طبیعتاً اعطای قدرت و مشروع‌سازی آن نیز مهمل خواهد بود. از این رو خود را مصروف به پاسخ به سوال «چگونه حکومت کردن» و «نظام‌گری» می‌کند تا اینکه از «چه کسی» پرسش کند.

سوم آنکه؛ فوکو پس از نقد به دیدگاه‌های رادیکالی به قدرت، در یک تحلیل میکروفیزیکی اقتدار، بر آن است که «قدرت نه صرفاً سرکوبگر، بلکه مثبت و مولد نیز هست (کورنر، ۱۳۸۰: ۱۹۹)»؛ «چون قدرت اگر که تنها کارش سرکوب بود، اگر که تنها از طریق سانسور، تحریم، ممانعت و سرکوب به کردار ابرمنی عظیم عمل می‌کرد که تنها به شیوه‌ی منفی اعمال می‌شد، چیزی بسیار سست و بی‌دوام می‌بود (کورنر، ۱۳۸۰: ۱۹۳)». از نظر فوکو، خصائل منفی و حقوقی قدرت، مربوط به نهادهای سده‌های میانه و زمانه‌ای می‌شده است که تمام پدیده‌های قدرت در دولت خلاصه می‌شد و حال آنکه این تحالیل در عصر پست‌مدرن به کار نمی‌آیند؛ چون این خصائص برای «سلطه» است و سلطه خود را با اختصاص کارهای حقوقی و منفی به خویش، پذیرفتنی و مشروع جلوه می‌داد.

نگاه تحلیلی به تلقی بیان شده، این است که در این اندیشه، قدرت نه تنها همیشه موجب حرمان و محرومیت نیست؛ بلکه گاه موجبات بهره‌مندی را نیز فراهم می‌کند و از آنجا همه چیز و همگان در مدار قدرت می‌چرخند، ساختارهای قدرت قدرت پویا هستند ولی این پویایی و بازتولید مشروعیت نمی‌تواند مستند به روابط اقتصادی باشد به عبارت دیگر قدرت اقتصادی و تأمین اهدافی که وبر از آن سخن می‌گوید نمی‌تواند اقتدارزا باشد؛ چون اساساً مشروعیت مستند به ذیل و امری در ذیل روابط نزولی قدرت نمی‌باشد و رابطه از نوع شبکه‌ای و افقی است. بنابراین، اثرهای استیلایی این قدرت نه به یک «اعطا و قرارداد اجتماعی»؛ بلکه به ترتیبات، مانورها و عملکردها نسبت داده می‌شود و تجویز قدرت‌رانی یک نهاد حاکم، به غلبه‌ی گفتمان آن بر سایر گفتمان‌ها که هر یک تنها بخشی از حقیقت را نمایان می‌سازند، برمی‌گردد؛ به عبارتی دیگر، قدرتی می‌تواند غالب شود که با دانشی که دارد، اعتبار را کسب کند؛ یعنی بتواند حقیقتی را برای دیگران جلوه دهد و از یکسو حکومت‌کننده را به سوژه دانش و حکومت‌شونده را به آبرزه دانش مبدل سازد؛ که در اینجا دیگر حقوق اساسی،

حقوق حکومت‌شوندگان و حکومت‌کنندگان نخواهد بود. نتیجه‌ی مترتب بر نگاه فوق، این است که گرچه بحث از استناد اقتدار به حکومت‌شوندگان (به معنای دیدگاه میانه و مدرن) نیست؛ ولی به دلیل اینکه هر گفتمانی تنها بخشی از حقیقت را می‌نمایاند، این گفتمان همیشگی نبوده، نتیجتاً در یک زمان هم حکومت‌کننده و هم حکومت‌شونده تغییر میکنند. اثر مهمی که می‌توان از بطن گفتمان پست‌مدرنی به قدرت، به دست آورد، این است که به هر آن، این دیدگاه رویکرد حکومت براساس اجبار و زور را بر نمی‌تابد و آن را مختص نظام کلاسیک و مدلی استبدادی برمی‌شمارد.

ممیزه‌ی مهم نگاه چینی به اقتدار با دیدی که هابز به قدرت داشت در آن است که هابز و معاصرینش سعی در اندازه‌گیری اقتدار با شاخص‌های مکانیکی قدرت بوده‌اند و نگاهی مادی بدان داشت‌اند و حال آنکه، در نگاه فوکو معرفت و دانش است که قدرت را برای یک گفتمان به اصطلاح غالب فراهم می‌کند.

جدای از تغییر گفتمان‌ها و فقد خصلت ثبات در غلبه، «ساختارهای قدرت همواره دچار پویایی و سیالیت هستند» و عنصر مهم در این طرز تلقی، مقاومت در برابر قدرت است؛ به دیگر عبارت، چون قدرت در همه جا گسترده دارد، شهروند نیز باید به مدد استراتژی‌ها در برابر آن موضع بگیرد؛ زیرا باید جلوی گسترش این قدرت تاریخی را گام به گام گرفت و امری نیست که به صرف یک شورش و یا انقلاب برافتد. در این گفتمان به قول رابینو و دریفوس، «شرط وجود قدرت، رابطه مستمر آن با مبارزه، مقاومت و آزادی است. اما هر جا نافرمانی و مقاومت به پایان برسد، رابطه قدرت هم پایان می‌یابد (دریفوس، ۱۳۷۹: ۲۷)».

فوکو ضمن آنکه دوران پیشامدرن و مدرن را به عنوان دورانی مبتنی بر الگوهای کیهان‌شناختی و یا آرمانی قلمداد می‌کند، تحلیل‌های پیش‌گفته را جملگی مستند به معرفت و دانش می‌کند و معتقد است که نظارت، مراقبت، ایجاد امنیت نیازمند دانش مربوط به تشخیص بهنجار و نابهنجار است. در عین حال، او تصور صریحی در منبع مشروعیت بخش ندارد؛ بلکه بیشتر در صدد نفی چنین سوالی است و ایده‌ی «اعتراض (در برابر) و نقد قدرت» را پیش می‌کشد. ولی چنین نگاهی سطحی است و نمی‌تواند گویای تامی از عقاید او به عنوان پیامبر و سرآمد دوران پست‌مدرن باشد؛ چرا که اساساً جامعه‌ای که وی تصویر می‌کند و از آن به جامعه‌ی انضباطی تعبیر می‌کند، با جوامع اولیه متفاوت است. توضیح عبارت پیش‌گفته به نیکی می‌تواند به تفاوت معناداری که مفهوم اقتدار در سه دوره‌ی «پیشامدرن»، «مدرن» و «پسامدرن» یافته است اشعار کند. جامعه‌ی موجود در اندیشه‌ی فوکو، در تقابل با جوامع اولیه‌ی مدرن قرار دارد؛ به گونه‌ای که در چنین جوامعی از دوران مدرن، اقتدار در دستان حاکمان مطلق سازمان یافته است و نظم اجتماعی توسط حاکم مطلق حفظ می‌شود که مبتنی بر مشروعیتی الهی و یا مردمی است و قدرت سلب یا اعطاء حق حیات یا طلب اطاعت را داراست؛ برای نمونه در اروپای روزگار مدرن اولیه، قانون تجلی حاکمیت فرمانروای مطلق به حساب می‌آمد و تخطی از قانون به منزله‌ی، به چالش کشاندن و هجمه به حاکم مطلق بود. مع‌الوصف در دیدگاه جامعه‌شناختی و فلسفی فوکو چنین اندیشه‌های مطرود است و اساساً قدرت خاصیت بالا به پائینی ندارد؛ بلکه در شبکه‌ای از روابط تولد می‌یابد.

نتیجه‌گیری

در دوره‌ی باستان، اساساً پرسشی از اقتدار صورت نمی‌پذیرفت (به دلیل محرومیت از حقوق و آزادی‌های دموکراتیک؛ علیرغم عدم نفی آزادیهای ظاهری که از آن به اشتباه به دموکراسی غیرمستقیم در یونان باستان نام برده می‌شود) تا در پی آن، قدرت حاکمه در پی توجیه اقتدار خویش برآید. در بخشی از خرد میانه نیز، قدرت خویش را در اتصال به حاکمیت اله مسیحیت، از عریانی به آمریت و مرجعیت تبدیل می‌کرد. در دوران مدرن، نیز قدرت سیاسی ضرورتی پنداشته شده است که تأمین‌کننده‌ی بقا، کمال و سعادت عمومی افراد است. بدین سان، اندیشه‌ی مدرن با نگرشی زمینی که در نهایت توجیه‌گر قدرت سیاسی است به مقوله‌ی اقتدار می‌پردازد؛ توجیهاتی که دیدگاه پست مدرنیست در برابر چنین نگرشی دست به تقبیح قدرت می‌زند؛ مضافاً اینکه تمسک این اندیشمندان به دیدگاه‌هایی از قبیل قرارداد اجتماعی بود که به صراحت تاریخ‌نگاران، وجود آنها انکار شده است و حقوق اقلیت و سلب اقتدار نیز در آن مجال برای توجیه نمی‌یافت. در دوران پسامدرن نیز، اساساً پرسش از اقتدار به دلیل پاک کردن صورت مسأله و شبکه‌ای نامیدن روابط و مناسبات قدرت، مجال طرح و پاسخ نداشت؛ گوئی رسالت خود را در این نمی‌بیند.

در تبیین جلوه‌های گوناگونی که دیدگاه حسن و قبح شرعی و حسن و قبح عقلی برای مسأله‌ی اقتدار در پی دارند، باید گفته شود که براساس رویکرد اولی، اقتدار براساس معنایی است که شرع تعیین می‌کند و مقتدر نیز کسی است که ملاکات و مناطات شرعی را داشته باشد (البته لزوماً چنین فردی ممکن است از سوی شرع تعیین نشده باشد بلکه تنها معیارها بیان شده باشد و مردم باید آنها را بر مصداق تطبیق دهند و این تفاوتی است میان گفتمان میانه و حس و قبح شرعی). ولی در رویکرد حسن و قبح عقلی، ملاک‌های اقتدار آنچیزی است که عقل بشری فهم می‌کند و در این صورت خواهد بود که مفهوم اقتدار، دستخوش پسند و آمیال مردمان است و به تبع آن حکومتی عقلانی برپا خواهد شد که به احتمال زیاد به سعادت آدمیات منجر نخواهد شد؛ چرا که هیچ ملاکی برای بررسی ارزشمندی یا بی‌ارزشی چنین اقتداری مجال طرح نمی‌یابد؛ زیرا داوری منطقی میان حق و باطل اساساً ممکن نیست.

براساس نظریه‌ی فرمان الهی (شرعی)، حسن و قبح بر فرمان حاکم و خداوندان حکومت استوار است که و خوب و بد ممکن است اصلاً ارتباطی با آنچه تک تک توده‌ها و مردم می‌فهمند نداشته باشد (جدایی فکری جامعه از مبنای فکری مندرج در قانون حاکم بر خود) و به واقع، آنچه اقتدار مؤسس از خیر و سعادت و عدالت و کسی که بنا به دیدگاه او شایسته اقتدار است، می‌فهمد با آنچه که قوه مؤسس (نهادهای حکومتی) می‌فهمد و اجبار و قانون می‌کند، متفاوت است. ولی در دیدگاه حسن و قبح عقلی، اصلاً خداوند آسمان و زمین نباید وارد حوزه‌ی برداشت شخص از اقتدار و موضوع اقتدار شود.

بنابراین تز نویسنده، در پاسخ به پرسش اقتدار، این است که براساس نظر اول (فرد تعیین‌کننده است)، هیچگونه تضمینی مبنی بر اینکه فرد حتماً معیار اقتدار را به شیوه‌ای درست و صحیح برگزیند و مرعوب و مرهوب تبلیغات قرار نگیرد، وجود ندارد و از دیگر سو، در صورت اختیار کردن حسن و قبح شرعی نیز دیگر نمی‌شود فرد را آزاد دانست؛ چون مهمترین مرحله که همان تشخیص و اعطاء اقتدار باشد به دیگران سپرده شده است و فرد از آن محروم شده است.

لذا بایستی توجه داشت که در مبناء حسن و قبح عقلی، به دلیل تکثر صداها، فضای بسیاری برای فعالیت کردن گروه مخالف و نیز نیروهای اجتماعی وجود دارد. در حالیکه در نظریه فرمان الهی، به دلیل قدرت و تریبون واحد، تنها یک صداست که در فضای جامعه منتشر می‌شود؛ چرا که از جمله کارکردهای احزاب، نقد و بررسی و ارزیابی اعمال دولت حاکم است؛ تا کاستی‌ها را نمایان سازد و بدین وسیله مردم از نقاط قوت و ضعف آگاه گردند. این امر باعث خواهد شد که دولت نیز به سهم خود، برای آگاهی مردم، دفاعاً، به تجزیه و تحلیل‌های متقابل و احتمالاً بهینه نمودن سیاستها و عملکردهای خود اقدام کند تا اقتدارِ اخذ شده از مردم را همچنان بتواند حفظ کند و آن را از دست ندهد. در حالیکه در جامعه سیاسی مبتنی بر حسن و قبح الهی، قدرت واحد است و در نهایت باید گفت که خلأ احزاب ممکن است آن را به خود محوری (مقدمه استبداد) سوق دهد. بنابراین یکی از آثار مع الواسطه‌ی دیدگاه اشعری را در نگاه غربی‌ها و نیز دولت مدرن، بایستی حذف آزادی بیان، حوزه عمومی و عقیده متکثر در باب اقتدار دانست؛ چندانکه فاشیسم^۹ به‌عنوان یک مکتب فکری و سیاسی، اندیشه و عقل را مشخصه‌ی انسانیت نمی‌داند و به جای تکیه بر خرد، پیروانش را به پیروی از قلب و احساسات، فرا می‌خواند. اقتدار در منظر این نگرش، اینگونه از سوی شرع تثبیت می‌شود که انسان‌ها به‌طور طبیعی حق فرمان‌راندن را دارند و فرمانبرداران نیز ناچار به تبعیت از فرمانداران هستند و وجه این نابرابری نیز ریشه در نهاد و طبیعت انسان‌ها دارد. این خواهد بود که احزاب فاشیستی از طریق انتخابات به قدرت نمی‌رسند و سعی هم نمی‌کنند که مشروعیت خود را از طریق دموکراسی به اثبات برسانند؛ چون در این جامعه، دموکراسی توسط حاکم تجویز نمی‌شود؛ چون حسن نیست.

از همین جاست که می‌توان مهمترین اشکال بر نظریه امر الهی را این دانست که بر اساس این نظریه، مردم تنها به این دلیل که حاکم در متن قوانین ساز و کار نظارتی بر خود را پیش‌بینی نکرده و یا خود را مصونیت بخشیده و مهمتر از آن اقتدار خود را فراتر از مشروعیت، قانونیت بخشیده و آن را در متن قانون اساسی و یا اسناد بنیادین دیگر وارد ساخته، نمی‌توانند بر او نظارت کنند و یا در صورت نظارت، نظارتی بدون ضمانت‌بازپس‌گیری اقتدار از حاکم خواهند داشت.

^۹ Fascism.

فهرست منابع

- کتب و مقالات فارسی

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۹۸۸، لسان العرب، بیروت، دار الجیل.
۲. استفان. دی. تنسی، ۱۳۷۹، مبانی علم سیاست، ترجمه: حمید رضا ملک محمدی، تهران، نشر داد گستر
۳. اندرو هیوود، ۱۳۸۳، مقدمه نظریه سیاسی، ترجمه: عبدالرحمن عالم، تهران، نشر قومس.
۴. آرت، هانا، ۱۳۵۹، خشونت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی.
۵. آشوری، داریوش، ۱۳۷۴، دانشنامه سیاسی، تهران، انتشارات مروارید.
۶. آندرسون، پری، ۱۳۸۸، گذار از عهد باستان به فتودالیسم، ترجمه: حسن مرتضوی، تهران، نشر ثالث.
۷. بشیریه، حسین، ۱۳۸۶، آموزش دانش سیاسی، تهران، نگاه معاصر.
۸. _____، ۱۳۸۱، آموزش دانش سیاسی، چ دوم، تهران، نشر نگاه معاصر.
۹. دریفوس، هیوبرت؛ رابینو، پل و میشل فوکو، ۱۳۷۹، فراساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه: حسین بشیریه، بی جا، بی نا.
۱۰. دوبلوویس، لوکاس، وان دراسپیک، روبرتوس، ۱۳۷۹، دیباچه‌ای بر جهان باستان، ترجمه: مرتضی ثاقب فر، تهران، نشر ققنوس.
۱۱. راس، ویلیام دیوید، ۱۳۹۰، نظریه اخلاقی کانت؛ شرحی بر تأسیس مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه محمد حسین کمالی نژاد، تهران، نشر حکمت.
۱۲. راسل، برتراند، ۱۳۷۱، قدرت، ترجمه: نجف دریابندی، تهران، انتشارات خوارزمی.
۱۳. روسو، ژان ژاک، ۱۳۸۹، قرارداد اجتماعی، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران، نشر آگاه.
۱۴. زولر، الیزابت، ۱۳۸۹، درآمدی بر حقوق عمومی، ترجمه سید مجتبی واعظی، تهران، نشر جاودانه.
۱۵. شریفی طراز کوهی، حسین، ۱۳۷۸، حقوق بشر در پرتو تحولات بین‌المللی، تهران، نشر داد گستر.
۱۶. صبوری، منوچهر، ۱۳۸۱، جامعه شناسی، چ اول، تهران، انتشارات سخن.
۱۷. طباطبائی، سید جواد، ۱۳۹۰، جدال قدیم و جدید، تهران، نشر ثالث.
۱۸. عالم، عبدالرحمن، ۱۳۸۳، بنیادهای علم سیاست، چ دوازدهم، تهران، نشر نی.
۱۹. غفاری فرد، عباسقلی، ۱۳۸۸، تاریخ اروپا از آغاز تا قرن بیستم، تهران، نشر اطلاعات.
۲۰. فروم، اریک، ۱۳۹۰، گریز از آزادی، ترجمه: عزت الله فولادوند، تهران، نشر مروارید.
۲۱. فوکو، میشل، ۱۳۸۸، اراده به دانستن (ترجمه: نیکو سرخوش؛ افشین جهان‌دیده)، چ پنجم، تهران، نشر نی.
۲۲. کورنر هوی، دیوید، ۱۳۸۰، فوکو در بوته‌ی نقد، مقاله‌ی قدرت، سرکوب، پیشرفت: فوکو، لوکوز و مکتب فرانکفورت، ترجمه: پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز.
۲۳. لاک، جان، ۱۳۸۷، رساله‌ای درباره‌ی حکومت، ترجمه: حمید عضدانلو، تهران، نشر نی.
۲۴. مطهرنیا، مهدی، ۱۳۷۸، تبیینی نو از مفهوم قدرت در سیاست و روابط بین‌الملل، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه.
۲۵. منوچهری، عباس، ۱۳۷۶، درت، مدرنیسم و پست مدرنیسم، اطلاعات سیاسی-اقتصادی.
۲۶. موسکا، گانتتا، ۱۳۶۳، تاریخ عقاید و مکتبهای سیاسی، ترجمه: حسین شهیدزاده، تهران، انتشارات مروارید.

۲۷. میلز، سارا، فوکو، ۱۳۸۹، ترجمه: داریوش نوری، چ اول تهران، نشر مرکز.
۲۸. وبر، ماکس، ۱۳۷۴، اقتصاد و جامعه، ترجمه: عباس منوچهری و...، تهران، انتشارات مولی.
۲۹. وود، آلن توماس، ۱۳۸۴، دموکراسی‌های آسیایی، ترجمه: زهرا زهرائی، تهران، نشر امیر کبیر.

منابع لاتین

1. Ernes Barker, 1951, Greek Political Theory: Plato and Predecessors, 4th ed. New York: Barnes and noble,.
2. Edward, M. 2009, Civil Society, Polity Press, Second Edition,.
3. Foucault. M, 1991, Discipline and punish: The Birth of The Prison, Penguin Books,.
4. Zellig Harris. 1952, *Discourse Analysis*. In Language.
5. Fleiner, T. and Basta, Fleiner, L. R. Constitutional Democracy in a Multicultural and Globalised World, Springer Press.
6. Rutledge Encyclopaedia of Philosophy, 1998, Version. 10, London and New York: Rutledge,.

Conceptual developments of authority in the discourse context of public law

Abstract

Authority as a necessary and vital doctrine for the birth and survival of a state is an understanding that is in each of the discourses. And "pre-modern", "modern" and "post-modern" judgment platforms have faced different readings.

Basically, the question of authority, in terms of what kind of power has the right to rule over people And the role of the people in granting and delegitimizing the power contained in an individual or institution .It is a question that forms the basis of public law. This article aims to analyze authority with an analytical and ultimately normative thinking And in the depth of expressing the differences between authority in each of the discourses, Achieve a new model for rethinking authority. Finally, the present article defends this idea and theory that instead of discursive analysis, verbal analysis of authority is desirable. Which ,while guaranteeing democratic rights and freedoms, includes Benbadini's justifications for the legitimacy of power.