

# قدرت به مثابه امنیت؛ بازخوانی نظریه سیاسی مدرن

سیدرضا شاکری

تاریخ ارائه: ۱۳۸۵/۳/۵

عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی تاریخ تأیید: ۱۳۸۵/۴/۱۶

## چکیده

امنیت در نظام‌های معرفت‌دینی و فلسفه سیاسی کلاسیک در عصر باستان، فی‌نفسه مسئله نبوده است. در واقع، امنیت درونی انسان ماقبل تجدد، ریشه در تقدیری داشت که آدمی آن را خارج از دسترس خود می‌دید. آدمیان در فضای آرام دینی می‌زیستند و ایمان داشتند که مقدرات خداوند در ناموس طبیعت و اعتدال نهفته در امور هستی، زیست بشر و امنیت درونی او را معین کرده است. فلسفه رواقی که بعدها به جریان فلسفی افلاطون و ارسطو و نیز به تفکر فلسفی مسیحی پیوند خورد، بر همین اساس بنا شده بود؛ اما فلسفه سیاسی جدید که مبنای دولت مدرن به شمار می‌رود، امنیت و قدرت را در کانون توجه خود قرار داده است. مقاله حاضر به بررسی چیستی و چگونگی این گذار در تاریخ اندیشه سیاسی می‌پردازد و آن را با تحول در تعریف انسان مرتبط می‌داند. نویسنده با توضیح نحوه پیدایش انسان جدید در غرب و تبیین شأن و ویژگی‌های او می‌کوشد تکوین، پیدایش و تکامل نظریه سیاسی را در نزد ماکیاوولی و هابز به عنوان دو بنیان‌گذار این بنا، صورت‌بندی کند. مبنای اصلی این صورت‌بندی مفهوم امنیت است. در تلقی جدید، انسان که نظم مقدر و خداداد را نفی کرده بود، احساس تنهایی نمود و در نتیجه زندگی و حیاتش با تنش و ناامنی همراه شد. اینگونه بود که امنیت به کانون نگرش جدید وارد گشت.

کلیدواژه‌ها: نظریه سیاسی مدرن، امنیت، قدرت، ماکیاوولی، هابز.

فصلنامه مطالعات راهبردی • سال نهم • شماره چهارم • زمستان ۱۳۸۵ • شماره مسلسل ۳۴

## مقدمه

دیری است که «امنیت»، حکم مهم‌ترین کالا و تأمین آن مأموریت اصلی دولت‌ها و حکومت‌های امروزی را پیدا کرده است. مطالعات و پژوهش‌های گسترده و ژرفی انجام و مراکز و مؤسسات ریز و درشت، مستقیم و غیرمستقیم به کندوکاو در موضوع امنیت پرداخته و به سفارش‌دهندگان ارایه طریق می‌کنند. آیا از خود پرسیده‌ایم چرا امنیت به مسأله اصلی و ستون خیمه زندگی سیاسی و مشکل و دغدغه دولت‌ها تبدیل شده است؟ چرا امنیت در عصر باستان، نظام‌های معرفتی دینی و فلسفه سیاسی کلاسیک، فی‌نفسه مسأله نبوده است؟ مسأله شدن امنیت از کجا آغاز و چگونه در طی دگردیسی تاریخی به مفهوم کانونی و هسته سخت دولت بدل شد؟ چه اتفاقی افتاد که دولت جدید بر خلاف نظام‌های سیاسی قدیم که خود را عهده‌دار اخلاق، سعادت و نظم مبتنی بر فضیلت می‌دانستند، همه اهداف و مقاصد خود را در امنیت (Security) خلاصه کرد؟ این مقاله می‌کوشد بر اساس توجه به پرسش‌های بالا به چند و چون موضوعیت یافتن «امنیت» و گرانگاه آن در دولت مدرن بپردازد و در واقع با چنین رویکردی، نظریه سیاسی مدرن را بازخوانی کند. فرضیه نوشتار این است که قدرت و امنیت دو روی یک سکه در نظریه سیاسی مدرن می‌باشند و تأسیس و تولد این نظریه در واقع به نوعی آغاز همزمان و تبار مفهومی قدرت و امنیت در تاریخ اندیشه سیاسی جدید می‌باشد؛ فرایندی که در طی زمان به انسجام و ارتباط وثیق «قدرت - امنیت» و در نتیجه، تکامل نظریه سیاسی انجامید. مدعای مقاله، کشف رابطه قدرت - امنیت در تکوین و تحول نظریه سیاسی است. گویی در منطق هگلی، دولت مدرن اوج مفهومی شدن قدرت و امنیت و تعین یافتن ایده مرکزی نظریه سیاسی مدرن می‌باشد.

این مقاله با درآمدی بر پیدایش انسان جدید در غرب و تبیین و ایضاح شأن و ویژگی‌های او می‌کوشد تکوین، پیدایش و تکامل نظریه سیاسی را در نزد ماکیاوولی و هابز به عنوان دو بنیانگذار این بنا، صورت‌بندی کند. خط فرضی و زمینه اصلی این صورت‌بندی، مفهوم امنیت است.

## الف. برآمدن انسان جدید

سنت‌های گوناگون فکری و مکاتب فلسفی که تقسیم‌بندی قدیم و جدید را طرح و بررسی کرده‌اند، به نوعی در پی کشف و ردگیری چگونگی پیدایش انسان جدید در روزگار نو بوده‌اند. با وجود مطالعات ژرف، هنوز هم مسأله قدیم و جدید و جدال میان این دو از پرسش‌های پایدار متفکران می‌باشد. در این مطالعات، حیات دینی و مذهبی نیز متعلق به قدیم بوده که در دنیای جدید نقش و تعیین‌کنندگی خود را به صورت پیشین از دست داده است. فیلسوفان سیاسی کوشیده‌اند تحول سترگ انتقال یا بریدگی از قدیم و پیدایش جدید را شاخص‌یابی کنند تا به فهمی بهتر از این امر نایل شوند. این شاخص‌ها شامل مطالعه غایات این دو دنیا و زندگی اجتماعی، حیات سیاسی و نوع معرفت انسان قدیم و جدید می‌باشد. با ردگیری و تأمل در آرای فیلسوفان سیاسی در این امور، می‌توان چگونگی تبدل شرایط را دریافت و از خلال این تبدل، سر برآوردن و تولد انسان جدید و آثار و پیامدهای این واقعه را مورد بررسی قرار داد.

دستگاه تفکر فلسفی کلاسیک (باستان) و نظام معرفتی ادیان، با یکدیگر قرابتی موجه داشتند. این نزدیکی ناشی از وجود انسان مشابه و همانند آن در نظام فکری در جهان ماقبل تجدد بود. انسان در آن دستگاه فلسفی، در جستجوی فضیلت و کسب معرفت و در تفکر دینی در پی طمأنینه قلبی و رستگاری از طریق عمل به فرایض و تکالیف شرعی بود. این دو نوع انسان، هرگز احساس ناامنی و خطر در عرصه‌های مختلف زندگی نمی‌کردند. آرامش خاطر و امنیت درونی انسان ماقبل تجدد، ریشه در تقدیری داشت که آدمی آن را خارج از دسترس خود می‌دید.

آدمیان در فضای آرام دینی دم می‌زدند؛ ایمان داشتند که تقدیر بشر در جایی رقم می‌خورد که آدم آلوده به گناه نمی‌تواند به آن دست یازد؛ تقدیر در دستان خداوند بود؛ و مقدرات خداوند در ناموس طبیعت و اعتدال نهفته در امور هستی و در زیست بشر تبلور می‌یافت. (۱) به تعبیر آیزایا برلین، نوعی مرکزیت در قلب عقلانیت جهان سستی و دستگاه فلسفی کلاسیک وجود داشت و آن این بود که دست غیبی، امور را هدایت و تمشیت می‌کند؛ هماهنگی و نظم

در معادلات و ترتیبات هستی وجود داشت. (۲)<sup>۱</sup> در تفکر دینی ماقبل تجدد، چون مقدرات بشر در جایی دور از دسترس انسان رقم می‌خورد و آدمی در آن دخالتی نداشت، شر و ناامنی موضوعیت پیدا نمی‌کرد و این وجه سلبی موضوع بود. در عین حال، وجه اثباتی آن در دستگاه فلسفی از این قرار بود که انسان فی‌نفسه در پی حقیقت و فضیلت است و همین امر به وحدت انسان‌ها در هدف و داشتن آرامش و امنیت می‌انجامد. در فلسفه رواقی که بعدها به جریان فلسفی افلاطون و ارسطو و نیز به تفکر فلسفی مسیحی پیوند خورد، «یک شهروند خوب شهروندی است خردمند و با فضیلت و شایسته که باید نقش و سهمی در زندگی اجتماعی و سیاسی خود داشته باشد.» (۳) این شهروند فضیلت‌گرا و خردمند، وقتی نقش سیاسی ایفا کند، عملش در نتیجه و به عرض به سود سازمان سیاسی خواهد بود، نه مایه تهدید آن. دولت در نظام کلاسیک، فی‌نفسه اهمیت و اصالت نداشت و به همین دلیل فروپاشی آن هم چندان مهم نبود، زیرا زوال دولت، انسان را به خسران و لعنت ابدی دچار نمی‌کرد. (۴) زوال و فروپاشی حکومت‌ها در واقع نوعی از سنت و مشیت خداوندی بود و به همین دلیل مقوله‌ای امنیتی قلمداد نمی‌شد.

زندگی سیاسی، صرفاً تمرین فضیلت‌جویی برای نیل به سعادت و کمال به شمار می‌رفت. بنابراین جایی برای تنش و ستیزه باقی نمی‌ماند. تفکر دینی نیز به نوعی غایاتی شبیه دستگاه فلسفی داشت؛ دنیا محل گذار و اصل سرای باقی و قرارگرفتن در جوار حقیقت بود. حاصل این دو نظام فکری، عدم بروز ناامنی‌ها و اضطراب‌ها در زندگی فردی و جمعی انسان‌ها بود. مفهوم و مقوله جوهری سیاست نظم بود؛ نظمی که رگ و ریشه‌های آن در اندام موجود زنده‌ای به نام کل آفرینش، حیات و سعادت جمعی آدمیان را تضمین می‌کرد.

در دوران مدرن، چه اتفاقی افتاد که آن آرامش و جمعیت خاطر به ناامنی و پریشانی بدل شد؟ هیچ متفکری از دوران کلاسیک و عصر ادیان را نمی‌بایم که به ناامنی، ترس و تصویر جهانی پر از وحشت پرداخته باشد. چه شد که در عصر جدید، هراس و ناامنی به محور

۱. این مقاله آیزایا برلین در قالب یک سخنرانی ارائه شده که طرح مفهومی آن در ۱۹۷۳ ذیل عنوان *The Originality of Machiavelly* به چاپ رسیده است. نسخه کنونی که بازنویسی و تدوین جدید آن است، در کتابخانه مجازی برلین (۲۰۰۵) برای بهره‌برداری محققان موجود است.

اندیشه سیاسی هابز و ماکیاولی تبدیل گردید تا آنان از این مجرای تازه، نظریه‌پردازی سیاسی را تمهید کنند؟ در پاسخ به این پرسش اساسی، باید به انسان باز گردیم؛ انسان جدیدی که در روزگار نو، پدید آمد و تفاوت‌های اساسی در ارزش‌ها، اصول، غایات و نحوه زندگی با انسان قدیم پیدا کرد. تأمل آن دو اندیشمند بزرگ در باب زندگی سیاسی انسان جدید بود که زمینه‌های پیدایش معادله «قدرت - امنیت» را پدید آورد. البته چنین نپنداریم که ماکیاولی و هابز به عنوان بنیانگذاران نظریه سیاسی مدرن، خالق انسان جدید شدند؛ بلکه آنها خود در شرایطی به این بحث پرداختند که آدم جدید به تدریج سر برمی‌آورد و کار مهم ایشان در این میان، تشخیص زودهنگام و صورت‌بندی آن در تفکر سیاسی بود.

مهمترین ویژگی انسان جدید، حقانیت اوست. آدمی وقتی صاحب حق شد، در پی به چنگ آوردن حق به پا می‌خیزد. بدین ترتیب، حرکت در آدمی معنای دیگری می‌یابد. حرکت و تحول در انسان قدیم، کسب فضیلت یا انجام فرایض دینی بود. آنها سوای از نژاد و مذهب خویش می‌بایست در راه مشترکی به سعادت و فضیلت می‌اندیشیدند. در مقابل، انسان جدید واجد حق، دیگر بنده رام و آرامی نبود، بلکه نگاه دیگری به هستی، طبیعت و هم‌نوعان خویش داشت. او دست غیبی نظم مقدر و خداداد را از جهان خود کوتاه کرد و خود جای آن را گرفت. به طبیعت به عنوان نظم مرموز و الگوی حیات خویش نگاه نکرد. طبیعت برای انسان جدید به ماده‌ای قابل تصرف و قابل تغییر تبدیل شد و بشر آن را ابزار خود دانست.

انسان صاحب حق وقتی تقدیر خداوند (مدبر الامر) را از دست داد، احساس تنهایی کرد. او خود را محصور در میان قدرت‌هایی نظیر طبیعت و هم‌نوعانش دید. از سوی دیگر او مکلف نبود که به فرمان شریعت امیال و خواسته‌های خود را سرکوب و محدود کند، بلکه در پی کسب لذت، ثروت و منافع خویش برآمد و در نتیجه زندگی و حیاتش با تنش و ستیز همراه شد. او برای دستیابی به امیال و خواسته‌هایش، مهمترین چیز یعنی «صیانت ذات» خود را مبنای کار قرار داد و در نتیجه انسان‌ها در سطح زندگی جمعی با امیال نامحدود یکدیگر مواجه شدند. ترس از مرگ خشونت‌بار هابزی و تهدید امیال نامحدود انسان در نزد «ماکیاولی»، برای نخستین بار آن دو را با مقوله‌ای به نام ناامنی رویارو کرد. ترس و خودخواهی در انسان، جای عشق به فضیلت و عمل به شریعت را گرفت. بر این اساس، در نزد هابز بر خلاف افلاطون و

ارسطو که انسان را ذاتاً موجودی سیاسی و اجتماعی می‌دانستند، انسان موجودی ذاتاً تنها بود و اگر هم خوبی در وجودش بود، ناشی از ترس و وحشت بود نه عشق و محبت. (۵) فرض آن است که آدمیان همه بدند و از روی ترس خوب می‌شوند. آنان هر وقت فرصتی بیابند، به تمایلات بی حد و حصر خود می‌پردازند و سرشت شریک خود را به نمایش می‌گذارند. (۶) انسان جدید آن نیست که توسط ایده‌آلیست‌ها و مسیحیت یا سایر اصحاب ناکجاآبادی تعریف می‌شود:

*«انسان‌ها در بخش زیادی از وجود خویش دلمی مزاج، حسود، مرعوب قدرت، دارای هوش و ذکاوت، دچار تنهایی و خودخواه هستند و به سادگی فاسد و به سختی اصلاح می‌شوند. آدمی محصول ترس و عشق است، اما در مجموع با ترس‌گزاران امور می‌کند تا با عشق و جامعه حاصل زیست مشترک انسان‌هایی با این ویژگی‌هاست. جامعه معرکه‌ای است که در آن نزاع‌های مختلف میان گروه‌ها و درون گروه‌ها اتفاق می‌افتد.» (۷)*

ظهور انسان جدید و به تعبیری رها از تعلقات تاریخی و فرهنگی، پیش از هر کس متفکران را به تأمل واداشت. ماکیاوولی و هابز با تشخیص زودهنگام خویش، انسان جدید و پیامدهای ظهور او را مطالعه کردند. آنها می‌اندیشیدند که در برابر انسانی که در اثر زوال حجاب‌های غیرواقعی جهان قدیم، حقیقت خود را کشف و تنهایی، ترس و قدرت او بر ملا شده است، چه تمهیداتی باید اندیشید که هم واقعیت انسان را انکار نکند و هم تباهی و جنگ پدید نیاید؟ انسان‌شناسی هابز و ماکیاوولی، بر این اصل استوار است که با وجود خصائص ذاتی آدمی، او صاحب زمینه‌ها و توانمندی‌هایی است که می‌تواند مبنای تأمل و چاره‌جویی قرار بگیرد. این انسان، گرچه به دلیل داشتن امیال نامحدود؛ حیات جمعی را به صورت بالقوه تهدید می‌کند، اما انعطاف‌پذیر و قابل تربیت است. در عین حال، این تربیت با اخلاق و موعظه و تفکر فلسفی مدینه فاضله ممکن نیست، بلکه نهادهایی می‌بایست تأسیس شوند و با قدرت، آدمی را تحت تربیت خود مدنی سازند. انسان جدید ناامنی را عمیقاً در خویش احساس می‌کند، زیرا «انسان‌ها خواستار آزادی هستند. یعنی آرزومندند که از دیگران مستقل باشند، در اداره زندگی خویش آزاد و مختار باشند. از امیال خود پیروی کنند و خیر و صلاحشان را خود تشخیص دهند.» (۸) این امور، باعث استقلال‌طلبی و فردیت آدمی است و تحقق آن نیازمند

قدرت و سلطه بر دیگران می‌باشد. سلطه‌جویی، لازمه استقلال و زیست انسانی و بقا در شرایط مختلف است. این وضعیت انسان‌ها را به ترس فزاینده هر یک از دیگری دچار می‌کند. به تعبیر ماکیاولی، در همین نقطه عزیمت است که ضرورت قدرت سیاسی طرح می‌گردد. از نگاه ماکیاولی، وقتی انسان از چنبره نظام‌های معرفتی قدیم رهایی یافت، به تعداد انسان‌ها اهداف و غایات وجود دارد و حتی هر انسانی در خود دارای امیال فراوانی است. هنرمندان در پی هنر، فاتحان در پی پیروزی و افتخار، ریاضیدانان، پزشکان، سربازان و دانشمندان هر کدام به دنبال اهداف خودشان هستند. برای امکان‌پذیر شدن نیل این جماعت به اهدافشان، حکومت مورد نیاز است. این نیاز طبیعی و واقعی است و به این معنا، حکومت محصول دست غیبی یا هماهنگی برآمده از دل طبیعت نیست. (۹) ماکیاولی معتقد است که انسان جدید دیگر محصور به نوع کلیسایی و قانع به تقوی و رستگاری نیست. به همین دلیل از همه می‌خواهد به این انسان ایمان آورده و همواره در تکاپو باشند و البته مراقب:

*«ما شهروندان موجودات ذاتاً اجتماعی نیستیم که در تسخیر مقاصد فراتر از توانایی‌هایمان باشیم. ما انسان‌هایی هستیم که در چارچوب آنچه داریم، می‌زییم. هر کداممان با یک زندگی و یک عمر. ما نمی‌توانیم به اهدافمان دست یابیم، مگر آنکه خودمان و جهان اجتماعی‌مان را بشناسیم. امکانات خودمان را بشناسیم.» (۱۰)*

توماس هابز (۱۶۷۹ - ۱۵۸۸م) ناامنی را از «وضع طبیعی»<sup>۱</sup> آغاز کرد. در این جستجو است که ترس و هراس هابز از سرشت آدمیان خود را نشان می‌دهد و دقیقاً هنگامی که به نظریه هابز می‌رسیم، درمی‌یابیم که امنیت حاصل ترس است نه شجاعت. ترس، جزئی از تمایلات نفسانی است و ارزش‌های اساسی تابعی از ترس هستند. برای مثال اخلاق چیزی جز صلح‌جویی ملهم از ترس نیست. (۱۱) در وضع طبیعی، چون انسان در حالت غیرمدنی قرار دارد و صرفاً موجودی خودخواه و بی‌ارتباط با دیگران است، هر نوع حیاتی متضمن خطر و ناامنی است، اما در پیچه امید آنجاست که آگاهی انسان به همین وضعیت، خود آغاز تفکر و تدبیر برای نجات است. (۱۲) عنصر ضدامنیتی وضع طبیعی، برابری همه در آن حالت است. این ویژگی، انسان‌ها را در کشتن هم و ایجاد تهدید و ناامنی برای یکدیگر تجهیز می‌کند. آنان این

توانایی برابر در کشتن و نابودی همدیگر را بر اساس حق صیانت ذات به کار می‌بندند و این امر ترس از مرگ خشونت‌بار را دامن می‌زند. (۱۳) برابری در وضع طبیعی ارزش حقیقی و مثبت نیست؛ زیرا انسان‌های برابر امیدها و آرمان‌هایی دارند. همه می‌کوشند به هدف برابر یعنی صیانت ذات دست یابند. «نیل به اهداف برابر مستلزم بهره‌مندی از چیز واحدی است که در صورت عدم دستیابی همه آدمیان به آن، دشمنی پدید می‌آید و چون صیانت ذات هر انسان تهدید شود، ناامنی در پی می‌آید. کوشش برای رفع این ناامنی به قدرت نیازمند است.» (۱۴)

فلسفه آگوستینی که آدمی را به خاطر گناه نخستین، موجودی معذب و خائن به حقیقت خویش می‌داند، بر هابز و ماکیاولی تأثیر داشت. در نگاه آگوستین، گناه آدمی باعث مخدوش شدن و از میان رفتن وحدت الهی حاکم بر انسان شد. «مفهوم یگانگی مبنایی دینی دارد. کل کائنات جنبه الهی دارند. تکالیفی که باعث همبستگی انسان‌ها می‌شود، توسط نظم الهی که در آن می‌زیند به آنان ابلاغ می‌شود. به این اعتبار، انسان تنها به دلیل یگانگی‌اش با خداوند با دیگران به یگانگی می‌رسد.» (۱۵) به تعبیر دیگر، برنامه ادیان کوشش و سازماندهی برای بازگشتن انسان به آغوش وحدت و آرامش الهی است که در دنیا تمرین می‌گردد. در هر اندیشه دینی و از جمله در نزد آگوستین، اگر انسان گناهکار عاصی، از چارچوب تعالیم دینی و فرایض شریعت پا بیرون بگذارد، بی‌گمان به دنبال منافع مادی خویش روان و خطرناک خواهد شد. پس وقتی انسان از سپهر دین جدا شد، دچار بیگانگی می‌گردد. هابز همین بیگانگی را اصل و آن یگانگی دینی را تحمیلی و تصنعی می‌دانست. بیگانگی انسان در اندیشه هابزی دو جنبه دارد. یکی روان‌شناسانه و دیگری هستی‌شناسانه. جنبه روانشناختی به این معناست که آدمی به دلیل خودخواهی با دیگران بیگانه است. هر کس در وهله اول نگران حفظ خویش و در درجه بعد در پی ثروت و منزلت است. سرشت واقعی انسان چنین است و گریزی از آن نمی‌باشد. لازمه انسان‌بودن توجه بیشتر به زندگی و قدرت خویش است تا چیز دیگر. (۱۶) هابز بدین ترتیب آرامش و ایمنی فراهم آمده از حاکمیت دین را کنار گذاشت و به تعبیر اشتراوس به جدایی دین از سیاست رسید. پیش از هابز، هیچ ملحدی تردید نداشت که لازمه زندگی اجتماعی و نظم امور اعتقاد به خدا یا پرستش خدایان است. (۱۷) تفکر الحادی



هابز از این روی راه را برای بروز ناامنی در بشر باز می‌کند؛ آدمی خدا را از درون خویش تبعید و ترس را جایگزین آن کرد.

## ب. تکوین و تکامل نظریه سیاسی

چرا نظریه سیاسی؟ سیاست در معنای عام و در تفکر سیاسی قدیم، یعنی اندیشه دینی و فلسفه سیاسی کلاسیک، یا بیرون از سرشت واقعی بشر قرار داشت یا از آسمان نازل می‌شد. انسان‌ها برای سعادت، کسب فضیلت و یا آرامش در جوار حقیقت، نیاز داشتند که در قالب نوعی از زندگی سیاسی تمرین حیات و عمل جمعی داشته باشند که یا نظام مدینه فاضله (دستگاه فلسفی) بود یا شهر خدا یعنی مدینه دینی (امت). این دو نوع نظم سیاسی، با یگانه کردن آدمیان و وحدت‌بخشیدن به آنان، زمینه سعادت عمومی را که تجلی خیر عمومی بود، فراهم می‌آورد. به تعبیر تیندر، دستگاه معرفتی دینی و فلسفی قدیم، چندان تفاوتی در موضوع سیاست با هم نداشتند. چه در اندیشه دینی، شهر خدا مبتنی بر فاعلیت و حضور همیشگی و پیوسته خداوند و در اندیشه مدینه فاضله، نظم سیاسی حاکی از موجودیت خداوند بود. (۱۸) در اندیشه سیاسی ماقبل تجدد، اصولاً ضرورتی بر تأسیس نظمی نو امکان پیدا نمی‌کرد، زیرا جهان هستی واجد امکانات، الگوها و نظمی مقدر بود که معیار و مرجع زیست جمعی و مدنی آدمیان و در نتیجه فعلیت بخشیدن به وحدت و یگانگی بشر به شمار می‌آمد. بدین ترتیب، نظریه سیاسی شاید از وجهی صرفاً متعلق به دنیای جدید باشد، زیرا در پی تأسیس و محافظت از نظمی دیگر است که از مرجعیت دین، طبیعت یا مدینه فاضله رهاست و برای همین باید در سرزمینی دیگر ساخته شود. به تعبیر لئو اشتراوس، قاره جدیدی که ماکیاولی مدعی کشف آن می‌باشد، قاره قدرت (علم و نظریه سیاسی) است؛ کشفی که به اندازه کشف آمریکا در نقشه جغرافیای سیاسی، در قلمرو دانش و اندیشه سیاسی اهمیت دارد.

با پیدایش انسان جدید، عالم جدیدی هم برپا شد؛ عالمی که غایات معرفت و زندگی را بیرون از بشر نمی‌دید. بلکه بود و نبود در محدوده شناخت عقل بشری قرار داشت. نفس نیاز انسان به شناخت و طلب او به «معرفت» غایت است. در اثر این تحول است که

معرفت‌شناسی<sup>۱</sup> پدید می‌آید و این معرفت خاص انسانی (۱۹)، مبنای پایه منظومه دانش بشری در باب سیاست و اجتماع قرار می‌گیرد. غایت که همان طلب و خواسته بشری است، به اصل برتر و سازمان‌دهنده حیات انسان تبدیل می‌گردد. به این ترتیب، مفهوم «خیر» که در حکمت سیاسی کلاسیک فضیلت، سعادت و هماهنگی با نظم طبیعی بود، دگرگون شده و خیر بشری جای آن را می‌گیرد. وصول به این خیر است که ضرورت علم سیاست و سایر دانش‌های اجتماعی را پیش می‌آورد. (۲۰) متفکر سیاسی قرون وسطایی که در فضای فلسفی و دینی خاص خود می‌اندیشد، انسان را بر اساس منابع معرفت الهیاتی به زبانی فلسفی (کلامی) تعریف می‌کرد و پس از آن به شناخت و احصاء حقوق و تکالیف بشر می‌رسید. این تعریف‌ها و حد و مرزها، نه پاسخی به پرسش‌های برآمده از واقعیت‌های ملموس بشری، بلکه پاسخی به پرسش‌هایی در باب اغراض خداوند و جوهر ثابت انسان بودند. (۲۱) نظریه سیاسی غالب در قرون وسطا، ریشه در الهیات داشت و در پی توضیح‌دادن مرجعیت کلیسا و دولت و ضوابط آن از طریق بازگشت به اراده خداوند و ذات انسان مخلوق او بود. (۲۲)

نظریه سیاسی، ضرورتی ایجابی حاصل از استقرار انسان جدید در عالم جدید و شناخت متفکر سیاسی از این وضعیت است. متفکر سیاسی این دغدغه را دارد که در زمانه‌ای که بساط عالم قدیم برچیده شده و انسان در عالمی جدید که سراپا ساخته شده از اجسام و حرکات آنهاست، (۲۳) چه باید بکند؟ جهان ما ساختمانی است که به دست انسان ساخته می‌شود. این ساختمان وقتی استوار خواهد بود که همه مصالح و عناصر و اجزایش ساخته بشر و تحت نظارت و مراقبت او باشند. ناامنی و ترس وقتی بروز پیدا می‌کند که ما عناصر مزاحم، مرموز و بیرون از سلطه عقل بشر داشته باشیم. «حتی اگر یکی از عناصر این ساختمان هر قدر هم که جزیی باشد، از نظارت ما خارج بماند، دیگر کل ساختمان در ید قدرت ما نخواهد بود. این ساختمان باید ساختمانی باشد خودآگاه. ممکن نیست به حقیقتی علمی برسیم و ندانیم که خود عامل آنیم.» (۲۴) ساخته شدن جهان جدید و پیدایش موجودات صناعی، در واقع تهی شدن جهان از قدرت لایزال، نظم‌بخش و اطمینان‌آور بود. این تهی شدن همزمان، ضرورت یک ضمانت جدید برای بقای حیات را نشان می‌دهد.

هابز عالم افلاطونی و دینی را برداشت و یک جزیره ابداع کرد. از دیدگاه اشتراوس، این ابداع ساخته ریاضیات بوده است. جهان ساخته و پرداخته آدمی، به دلیل آنکه خود علت و عامل آن است و بر اساس محاسبه ریاضی است، ابهامی ندارد. نیروهای کور و مرموز در آن حضور ندارند و این خرد بشری است که همه زوایای آن را روشن می‌کند. ناامنی و ترس از وضع طبیعی و خطرات آن، تأسیس این عالم را ضروری می‌سازد. قدرت در عالم جدید به تدریج خود را نشان می‌دهد. آدمی امکانات مهمی مثل اختیار، اراده، تولید، تأسیس و نظارت دارد. انسان طبیعتی جدید در مقابل طبیعت مرموز خداوند برپا می‌کند تا آن را پایه نظمی که بر همه روابط و اجزایش آگاه است، قرار دهد. این نظم جدید، همان چیزی است که طبیعت معمولی از ارایه و فراهم آوردنش ناتوان است. (۲۵) انسان این نظم را به وجود می‌آورد. از این نقطه عزیمت است که «وضع مدنی» در اندیشه هابز خود را نشان می‌دهد. از نظر هابز برای رسیدن به این وضع، فلسفه باید ضمن تعریف نظمی جدید، خشنودی و خرسندی انسان را در زمین، سرلوحه کار خود قرار دهد. (۲۶) افراد واجد حقوق طبیعی، در وضع طبیعی دچار جنگ و تهدید بقا و امنیت هستند. فرایند حیات جمعی تولید نزاع می‌کند. نظم مدنی (قدرت) در همین وضعیت ضرورت می‌یابد. «نقش دولت این نیست که حیات پرفضیلتی را برای بشر ایجاد کند یا اسباب تعالی چنین حیاتی را در وی فراهم آورد. نقش دولت پاسداری از حقوق طبیعی هر یک از افراد جامعه است.» (۲۷)

هابز با انسان‌شناسی جدیدی که ارایه داد، زمینه را برای منسوخ کردن ترتیبات سیاسی قدیم آماده کرد. تعالیم هابز فی‌نفسه متضمن برپا کردن بنای افراشته دیگری برای حیات سیاسی بود. او با برجسته‌ساختن ناامنی در ذات بشر و گزارشی از صحنه جنگ همه با هم، نیاز و ضرورت طرح دانش جدید را ایجاد کرد که از درون آن به ویژه با آموزه‌های ماکیاوولی، نظریه سیاسی تولد یافت. مهمترین مفاهیم مرکزی تعالیم هابز که شالوده‌های نظریه سیاسی او هم به شمار می‌روند، عبارتند از قرارداد، قدرت و امنیت. حاکمیت نیز که ظهور چشم‌گیری در منظومه اندیشه سیاسی هابز دارد، در دل قدرت و به نوعی تجلی آن است. سه مفهوم نامبرده، ریشه‌های نظریه سیاسی هابز هستند که به عمق انسان‌شناسی وی فرومی‌روند. نظم اجتماعی خوب وقتی میسر و ماندنی است که از آسمان به زمین هیبوط کرده، اتکا و تضمینی در رفتار

بشر داشته باشد. (۲۸) هر نظم سیاسی، یعنی هر ترتیبی از قدرت، زمانی دیر خواهد پایید که بر حق صیانت ذات یعنی حق زندگی که منشا رفتارهای آدمی است، استوار باشد. حق زندگی از آن روی بنیادی و ریشه‌ای است که بی‌هیچ استدلالی و بدون چون و چرا، به‌غریزه واجد ارزشمندی است و آدمی این را درمی‌یابد. درست به همین شکل هم آدمی به‌ضرورت حفظ آن پی می‌برد.

قرارداد سنگ بنای امنیت است. با نهادینه‌شدن قرارداد، قدرت تأسیس و امنیت، تأمین و نگاهداری می‌شود. اگر قدرت و امنیت را دو کفه ترازو بیانگاریم، شاهین آن که تعادل قدرت و امنیت را رقم می‌زند، قرارداد است. هابز مستند به ارسطو استدلال می‌کند که موران و زنبوران دارای زندگی اجتماعی طبیعی و غریزی هستند، اما آدمیان بقا و پایداری زندگی جمعی را مرهون توافق و قرارداد می‌باشند. قدرت وقتی که محصول قرارداد باشد، می‌تواند امنیت را تضمین کند. قدرت فردی که متعهد به قرارداد نیست، با امنیت تعارض پیدا می‌کند و قدرت شخصی همواره تهدیدی برای امنیت محسوب می‌گردد. پیشتر گفته شد که بیگانگی آدمیان در نزد هابز، دو جنبه روانشناختی و هستی‌شناسانه دارد. جنبه هستی‌شناسانه آن بدین نحو است که از نظر هابز کل هستی، مادی و ترکیبی از اشیاء و متحرک است. انسان هم جزئی از این ترکیب می‌باشد. اشیاء نسبت به یکدیگر حالت صوری دارند و اوصافی مثل شفقت، همدلی و هدف مشترک، نمی‌تواند انسان‌ها را یگانه کند. تنها قدرت است که می‌تواند وحدت و یگانگی‌ای همانند دیگر اشیاء ببخشد. (۲۹)

آدمیان در زندگی جمعی آگاهانه برای نیل به یگانگی، قدرت‌های شخصی خود را وامی‌نهند و از طریق قرارداد، قدرتی را به نام دولت تأسیس می‌کنند. این قدرت دارای ماهیت و هویت جدیدی است که امنیت، هم‌مأموریت و هم‌کالای عام و فراگیر آن است. «به موجب اقتداری که از جانب آحاد مردم در کشور به او (لویاتان) واگذار شده، از چنان قدرت و قوتی برخوردار است که می‌توان با تکیه بر هول و هیبت آن، اراده همگانی را به حفظ صلح در داخل و تعاون بر ضد دشمنان در خارج معطوف نمود.» (۳۰) هنگامی که فرد انسان‌ها به آسیب‌ها و خطرات جنگ و ضرورت و امکان رهایی از آن آگاه می‌شوند، معادله‌ای جدید شکل می‌گیرد؛ قراردادی تنظیم می‌شود که در آن، طی یک عمل متمرکز و هماهنگ جمعی،

انسان‌ها حقوق طبیعی خود را به طور همزمان واگذار کرده و متقابلاً قدرت واگذار شده با عنوان و نام جدید حاکمیت، متولد و امنیت و بقا را تضمین و جنگ را ناممکن یا احتمال آن را بسیار کاهش می‌دهد. (۳۱) در این حالت، قدرت همه شهروندان به به یک نیروی جامع و فراگیر که دربردارنده خواسته‌هاست، منتقل می‌شود. وضع مدنی از آن روی که قرارداد است، نیازمند مراقبت و توجه است. پس حفظ وضع مدنی یعنی تأمین امنیت آن، در درجه اول اهمیت قرار دارد. به همین دلیل، امنیت در درجه نخست به سوی تأمین‌کننده امنیت یعنی «نهاد قدرت» میل می‌کند و امنیت سیاسی اولویت می‌یابد. راز بقای دولت مدرن این است که بقای اجتماع در آن به بقای دولت منوط و مشروط می‌باشد. در این نگاه ظریف است که ارزشمندی قدرت به واسطه کاربرد و توانمندی آن در حفظ امنیت کلان جامعه مورد توجه قرار می‌گیرد. در مجموع می‌توان گفت تفویض قدرت و تأسیس لویاتان در دستگاه فکری هابز، ضرورتی انکارناشدنی و تا حدودی جبری است. زیرا در غیر این صورت، بی‌نظمی تحمل‌ناپذیری به صورت فزاینده امنیت را ویران خواهد کرد. به همین دلیل، نیاز انسان به صلح و امنیت، چنان حیاتی و بدیهی است که در میان دولت و مردم اتحاد منافع ایجاد خواهد شد. «در حالی که حتی بهترین حکمران باز هم انسان است: خودپرست تمام‌عیاری که همان اهداف اساسی زبردستان خود را دارد؛ دولتی قوی ضرورت پیدا می‌کند؛ چنین دولتی برای حاکم حیثیت و قدرت و برای تابعان و شهروندان امنیت، دارایی و عمر طولانی به ارمغان می‌آورد.» (۳۲)

مهمترین اتفاقی که زمینه‌ساز نظریه‌پردازی سیاسی جدید شد، هبوط سیاست و ارزشمندی فعالیت سیاسی بود. قدرت، فی‌نفسه اصالت یافت و ماکیاوولی در این میان، بنیادی کاملاً جدید مبتنی بر تجارب بشری برای سیاست استوار ساخت و توانست پرده از سنت‌های مسلط اندیشه سیاسی قرون وسطایی رایج زمان کنار بزند. تغییر روش پرسش‌های سیاسی ماکیاوولی، او را از شمار فیلسوفان سیاسی متعارف بیرون ساخت. دو کتاب مهم «گفتارها» و «شهریار»، آثار کاملاً جدیدی در مطالعات سیاسی به شمار می‌رفتند. کتاب اول، حاصل تأملات عمیق نویسنده در تاریخ امپراطوری روم و به طور کلی تاریخ قدرت است که به سه بخش تقسیم می‌شود:

۱. چگونه دولت‌ها پایه‌گذاری شده و سازمان می‌یابند؟

۲. چگونه دولت‌ها با توسعه‌طلبی، قلمرو خود را می‌گسترانند؟

۳. چگونه از زوال گریزناپذیر دولت‌ها تا حد ممکن می‌توان جلوگیری کرد؟ (۳۳)

برای نخستین بار است که تاریخ سیاست موضوع تأمل قرار می‌گیرد؛ تأملی که غایت آن عبرت از حوادث و معرفت نسبت به خالق هستی و هدایت‌گر تاریخ نیست، بلکه نگاهی درمانگر و سودمندانه به آن آغاز می‌شود. گرچه میان نویسندگان هم‌روزگار ماکیاولی در نیمه دوم قرن ۱۵ میلادی، نوعی آگاهی تاریخی متأثر از شرایط جدید جود داشت، اما ماکیاولی از این شرایط گامی پیشتر گذاشت و به این اندیشید که چگونه می‌توان از شرایط و حوادث تاریخی برای حفظ قدرت بهره‌برداری کرد؟ (۳۴) تألیف کتاب شهریار در واقع آثار مترتب بر کتاب «گفتارها» است. یعنی به نوعی این کتاب دنباله اثر قبلی و پرده دوم نمایش‌نامه قدرت است. قدرت در لایه‌های تاریخی و به ویژه تجربه سیاسی امپراطوری روم شناسایی و تبیین می‌گردد؛ اما در شهریار، حفظ قدرت محوریت پیدا می‌کند و از حیث نظری به مرکز ثقل تفکر سیاسی دوران جدید تبدیل می‌گردد و به این ترتیب، قوام امنیت مشروط به بقای امنیت سیاسی (دولت و سازمان آن) می‌شود.

هابز جوهره قدرت و سرچشمه آن را در یک دستگاه فلسفی تبیین و تعریف نمود و نمودهای اصلی قدرت را در مفاهیمی مانند حاکمیت، لویاتان و قرارداد نشان داد. ماکیاولی بر خلاف او عینی‌تر می‌اندیشید. او پرده از چهره خشن، خشک و منضبط قدرت برداشت و تعامل «فرد - قدرت» را باز نمود. قدرت در نزد او کمیت یا کیفیتی «به چنگ آمدنی» است. با کسب قدرت، نوعی «داشتن» متولد می‌شود که دارنده آن را در قدم اول به فکر حفظ و حراست از آن می‌اندازد. «غایت سیاست، به چنگ آوردن قدرت و حفظ آن می‌باشد.» (۳۵) قدرت تجلی کامل و تمام‌عیار خود را در عمل سیاسی و تشکیل حکومت سراغ می‌گیرد. حکومت پدیده‌ای ازلی و موهبت الهی نیست که به فردی تفویض شود، بلکه تأسیسی است که به دست انسان انجام می‌گیرد و از این‌رو نیاز به تقویت و مراقبت دارد. «پرسش‌های حاصل از این نگاه چنین‌اند؛ چه چیزی می‌تواند به نیرومند شدن حکومت کمک کند؟ چگونه می‌توان قدرت را کسب و آن را نگاه داشت؟» (۳۶) انسان از نظر ماکیاولی صاحب اراده، اختیار و در نتیجه قدرت است. او تسلیم شرایط نمی‌شود. مانند انسان آگوستینی در نقش زائری نمی‌نشیند که در جهان پر از رنج و محنت منتظر موعود بماند. او در پی قدرت به پا می‌خیزد و از آنجا

که توزیع و کاربرد قدرت در جامعه بر توزیع تمامی چیزهای دیگر تأثیر می‌گذارد، باید حکومتی تأسیس شود تا بتواند ارزش‌های لذت‌طلبانه را در حد بالایی ایجاد کند و در عین حال ثبات جامعه هم از میان نرود. (۳۷) بدین ترتیب، به دلیل آنکه حکومت (قدرت سیاسی) با داشتن سنخیت و تجانس با تمایلات فزون‌طلبانه آدمی و نیز آزمون تاریخی آن بیشترین کارآمدی و کاربرد را در قدرت‌بخشی به انسان دارد، مرجعیت کامل یافته و همه اقتدارهای هم‌عرض خود را به حاشیه می‌راند و توانایی‌ها و ظرفیت‌های آنها را به استخدام درمی‌آورد. دولت دستگاه و ساختار مستقل و دارای رفتار یکدست و منسجم در حد بالایی است. دولت شریک کلیسا نیست و اقتدار در سراسر قلمرو آن یکسان و هماهنگ وجود دارد. (۳۸) وقتی اقتدارهای هم‌عرض دولت کنار رفت، وظایف آنها بر عهده دولت قرار می‌گیرد. قدرت سیاسی حتی وظیفه صیانت از دین، جان و مال مردم را عهده‌دار می‌شود و با بهترین ابزار خود یعنی قانونگذاری به امور سامان می‌بخشد. (۳۹) به تعبیر جان پلامناتس، اساس نظریه سیاسی ماکیاوولی بر دو پرسش اساسی زیر استوار است؛

۱. «چه چیزی دولت را پایدار و حکومت را نیرومند می‌سازد؟»

۲. کدام جنبه از اخلاق و مذهب به تقویت دولت می‌انجامد؟ (۴۰)»

دولت در اندیشه ماکیاوولی قدرت و قداستی تمام می‌یابد و حفظ و حراست از این قدرت، باید دغدغه اصلی هر سیاستمداری باشد. هابز و ماکیاوولی، هر دو مراحل از نظریه سیاسی را مورد توجه قرار داده‌اند. اگرچه در نزد هابز پیچیدگی‌های فلسفی و مبتنی بر انسان‌شناسی او باعث شده که بیشتر ساختارهای زیربنایی نظریه سیاسی جدید را تمهید و مورد توجه قرار دهد، اما معادله قدرت - امنیت در نزد هر دو متفکر، محوریت دارد. در افکار ماکیاوولی پیروی از قرارداد، چندان مشاهده نمی‌شود. هابز به ویژگی تأسیسی بودن قدرت و ماکیاوولی به حفظ و نگهداری آن اهتمام دارند؛ اما در هر حال، هم تأسیس و هم حفظ قدرت از ویژگی‌های اصلی نظریه سیاسی هستند. ماکیاوولی ضرورت دولت را بر خلاف هابز بسیار عینی، ملموس و با رایه گزارشی از واقعیت‌های اجتماعی نشان می‌دهد:

«زاملداران مورد نیازند چون آنها هستند که جامعه انسانی را نظم و نسق

می‌بخشند تا صلح و ثبات و شور و حرکت برای نیل به اهداف ایجاد شود. زاملداران

قدرت پیدا می‌کنند تا جامعه را در برابر دشمنان محافظت کنند. نهادهایی را ایجاد کنند که بستر رشد و تحقق استعداد های انسانی در راستای بهره‌برداری نیازهای طبیعی است.» (۴۱)

ماکیاولی در چارچوب کلان تعالیم خویش تا آنجا پیش می‌رود که نسخه‌ها و تجویزهای ریز، ارایه داده و تا حد زیادی از حوزه نظریه سیاسی دور می‌شود و بیشتر هیأت یک استراتژیست را پیدا می‌کند. کشف و جراحی نقاط ضعف، نقاط قوت، فرصت‌ها، تهدیدها و شناخت وضع موجود، مقولاتی هستند که چندان با نظریه سیاسی ارتباطی ندارند.

دستورالعمل‌های ماکیاولی، متضمن نوع تعامل و برخورد با دشمنان، همسایگان، مردم، رقیبان و مخالفان و حتی دوستان است. تقویت حس نیازمندی مردم به حکومت و بالعکس، موازنه در میان همسایگان دولت، بیم و امید مردم نسبت به دولت، داشتن سپاه بزرگ و ساز و برگ جنگی، دژبودن مردم برای حکومت. جستجوی منابع امنیت، ابزاری دیدن دین و اخلاق، پرداختن به گرفتاری‌های آینده، چگونگی تقویت دژها و سرزمین‌ها، نحوه حمله به دشمن، تهیه نقشه جنگی و فرماندهی جنگ، از این مقولات هستند که بیشتر جنبه استراتژیکی و یا حتی تاکتیکی دارند. برای مثال، تأکیدهای امروزی بر برگزاری رزمایش‌های نظامی، دشمن فرضی و مانند آن، ریشه در ادبیات ماکیاولی دارد. چنین تجویزهای ریز و دقیق، باعث شده تا مفسران آرای ماکیاولی، او را بیشتر استراتژیست، دیپلمات و یا حتی تکنیسین سیاسی بدانند. (۴۲) ماکیاولی در ذیل راهبردها و تاکتیک‌های خویش، محوریت امنیت را حفظ می‌کند. از نگاه وی، منابع امنیت در جامعه مستقر شده‌اند و این حکومت است که باید تشخیص درست داشته باشد. آداب و رسوم و آیین‌های اجتماعی، همه باید در خدمت قدرت قرار بگیرند، تا به تأمین امنیت کمک کنند. فقدان چالش‌های اجتماعی طایفه‌ای و آئینی میان اقشار اجتماعی و نهادینه‌شدن مناسک و آداب، نوعی فرصت امنیتی برای حکومت است. (۴۳)

بعد تجویزی نظریه سیاسی مدرن، در آرای ماکیاولی در صور گوناگون آمده است. از جمله کشف عناصری مثل آینده‌نگری، مصلحت‌اندیشی، فرصت‌جویی، مردم‌داری، عمل بهنگام و نظامی‌گری. حکومت نباید فرصت‌های موجود را به بهانه فرصت‌سازی از دست بدهد.



فرصت‌ها را باید در لایه‌های عمیق اجتماع جستجو کرد. وقتی دیگران در داخل و یا خارج سرگرم نزاع یا مناقشه‌اند، فرصت خوبی برای قدرت پدید آمده است. (۴۴)

توجه به زمان حال نباید ما را از آینده غافل کند. حکومت یک چشم به اکنون و چشمی به آینده دارد. «رومیان نه تنها به رفع گرفتاریهای کنونی پرداخته و آنها را چاره می‌کردند، بلکه در اندیشه گرفتاری‌های آینده هم بودند.» (۴۵) پیداست که ماکیاولی به دلیل گستره و تنوع توصیه‌ها، تجویزها و تاکتیک‌هایش، نمی‌توانست صرفاً به زبان فلسفی و انتزاعی و علمی بسنده کند، بلکه بیشتر توانمندی خودش را در امور واقعی مصروف داشت. «آموزه‌های وی از ضرب‌المثل‌های چندبعدی، هشدارها، فرمان‌ها، قواعد رهبری و سازماندهی و شرح و تفصیل‌های طولانی از حرکت‌ها و تاکتیک‌هاست.» (۴۶) شاید بتوان گفت که در اندیشه و آموزه‌های ماکیاولی، هر رفتار حکومت، یک گزاره امنیتی است.

### نتیجه‌گیری

تا وقتی قدرت، گرانیگاه سیاست و امنیت دغدغه آن باشد، ستون‌های خیمه نظریه سیاسی استحکام خواهند داشت. امنیت علاوه بر اینکه نیازی انسانی است، در دوران جدید به کانون نظریه سیاسی بدل شده و صورت یک نیاز سیاسی به خود گرفته است. شریر بودن، خودپرستی و سودجویی آدمی در عرصه زندگی جمعی، ناامنی را در وسیعترین گستره تولید می‌کند. نظم، مدنیت، قدرت و تشکیل دولت در این معنا، پایگاه اخلاقی و فضیلت‌مدارانه ندارد، بلکه نیاز خاکی آدمیان است و فقط با بصیرت سیاسی، تدبیر ملک زمامداران و عمل بهنگام آنان کسب و نگهداری می‌شود.

سقراط که بنیان‌گذار مدینه فاضله بود، بزرگترین تنبیه مرد حاکم را آن می‌دانست که چنانچه خود نخواهد حکومت کند، به دست ستمگرتر از خود ولایت شود. در نگاه سقراط، مردان صالح و شایسته وظیفه داشتند که ولایت و زمامداری را بپذیرند. آنها به قدرت و استفاده از مزایای آن علاقه و توجهی ندارند. (۴۷) قدرت در نظریه سیاسی مدرن، با جداشدن از حکمت عملی و در نتیجه رهایی از چنبره ارزش‌های بزرگ چون فضیلت، سعادت و اخلاق از دستان مردان حکیم و فرهیخته خارج شده و در اختیار نهادهای سیاسی و تأسیس بشری قرار

گرفت. بدین ترتیب در عرصه دانش و معرفت سیاسی کیستی حاکم، جای خود را به چیستی قدرت و چگونگی آن می‌دهد و نظریه سیاسی در همین نقطه عزیمت متولد می‌شود. امنیت دیگر حاصل تدبیر حاکم به عنوان فرد انسانی برگزیده نیست. در مقدمه لویاتان، اصل پیدایش قرارداد از توانایی انسان در ساختن ناشی می‌شود. هابز در فرازهای بعدی مقدمه می‌گوید: «آن کس که قرار است بر ملتی حکومت کند، می‌باید در خودش، نه این یا آن شخص خاص بلکه کل انسانیت را ببیند.» (۴۸) حال بر اساس تعالیم هابز و انسان‌شناسی خاص او می‌توان از چنین انسانی سراغ گرفت؟ پاسخ منفی است. پس سازمان است که جای فرد را می‌گیرد و قدرت از شخص حکیم و حازق در فلسفه سیاسی کلاسیک و کلام سیاسی ادیان، به سازمان در نظریه سیاسی مدرن نقل مکان می‌کند.

در پایان، دو مثال از دو فضای معنایی متفاوت یعنی تفکر سیاسی کلاسیک و مدرن برای درک بهتر نظریه سیاسی می‌آوریم و به آغاز و انجام دو کتاب مهم «سیاست» ارسطو و «لویاتان» هابز اشاره می‌کنیم:

ارسطو کتاب سیاست را در بند اول چنین آغاز می‌کند: «هر اجتماعی به قصد خیر بر پا می‌گردد؛ اما اجتماعی که بالاتر از همه و فراگیرنده همه اجتماعات دیگر است و خیر برین را می‌جوید، شهر یا اجتماع سیاسی نام دارد.» (۴۹) آغاز از خیر عمومی در واقع آغاز فلسفه سیاسی کلاسیک است. در مقابل، هابز اولین جمله را از توانستن آغاز می‌کند: «آدمی با فنون خود چنان از طبیعت در امور گوناگون اقتباس و تقلید می‌کند که می‌تواند حیوانی مصنوعی بسازد.» (۵۰) تکاپوی ارسطو در پی کشف حقیقت امر سیاسی به فلسفه سیاسی و مدینه فاضله می‌انجامد و طرح هابزی با هدف توانایی و توانمندسازی، به تدوین نظریه سیاسی منتهی می‌شود. نحوه ورود بحث هابز اصالتاً در حیطه نظریه سیاسی قرار دارد؛ مقوله‌ای که متعلق به مدرنیته و فاعلیت عقل ابزاری بشر است. طرح فلسفی ارسطو به مدینه فاضله او که به اعتدال و میانه‌روی موقوف است، می‌انجامد.

اگر به آخرین فراز و گزاره این دو کتاب مهم نیز دقت کنیم، نتایج مهمی به دست می‌آید. آخرین فراز کتاب سیاست، ارسطو بر اعتدال و میانه‌روی اشارت دارد (۵۱) و آخرین فراز لویاتان به «امنیت» فرجام می‌گیرد. «در این کار یعنی تألیف کتاب لویاتان، هیچ غرض یا

قدرت به مثابه امنیت؛ بازخوانی نظریه سیاسی مدرن \_\_\_\_\_ ۷۵۵

خواسته و یا نقشه دیگری جز این نداشته‌ام که رابطه متقابل میان امنیت و اطاعت را در پیش  
چشمان عموم مردم روشن سازم.» (۵۲)

## یادداشت‌ها

۱. لئو اشتراوس، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴)، صص ۱۴۳ و ۱۴۲ (نقل به مضمون)
2. Isaiah Berlin, *Three turningpoints in political thought*, Berlin, Vivtual Library, p.1.
3. Ibid.
4. Ibid
۵. لئو اشتراوس، پیشین، ص ۲۹۱.
۶. ماکیاولی، *گفتارها*، ترجمه حسن لطفی، (تهران: خوارزمی ۱۳۷۴) ص ۴۶.
7. Isaiiah berlin, ibid, p. 10.
۸. ویلیام، تی. جونز، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ج ۲، علی رامین (تهران: علمی و فرهنگی، سوم، ۱۳۸۰) ص ۶۲۷.
9. Isiajah Berlin, op.cit, p9.
10. John Pramenatz, *Man and Society*, Oxford, Longman Press, 1974, pp 20 و 21.
۱۱. لئو اشتراوس، پیشین، ص ۲۶۷.
12. Hums Gunter brauch, "Three worldveivs of Habbes, Grotious and Kant", Faundition of modern thinking on peace and security p3.
13. Leos Strauss and Joseph Crappsey, (edittors), *History of Political philosophy*, third edition, The Univesity of Chicago Press, 1989, p 399.
۱۴. توماس هابز، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، (تهران، نی ۱۳۸۲) ص ۱۵۷.
۱۵. گلن تیندر، *تفکر سیاسی*، ترجمه محمود صدری (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴) ص ۳۶.
۱۶. همان، ص ۲۲.
۱۷. لئو اشتراوس، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام (تهران، آگه، ۱۳۷۷) ص ۱۹۰.
۱۸. گلن تیندر، پیشین، ص ۳۸.
۱۹. *حقوق طبیعی و تاریخ*، پیشین، ص ۱۹۷.
۲۰. همان.
21. David Miller and Lary Syidentop(eds), *Nature of political Theory*, Oxford, Claredon Press, 1983, p. 2.
22. Ibid, p1.
۲۳. *حقوق طبیعی و تاریخ*، پیشین، ص ۱۹۲.
۲۴. همان، ص ۱۹۳.
25. Alistair Edwards and Jules Townshend, *Interpreting Modern Political Philosophy*, New York, Palgrave, p. 42.

26. Thomas L.Pangle and Peter J.Ahrensore, *Justice Among Nations: On the Moral Basis of Power and Peacell*, University Press of Kansas 1999, p 140.

۲۷. حقوق طبیعی و تاریخ، پیشین، ص ۲۰۲.

۲۸. همان، ص ۲۰۲.

۲۹. تفکر سیاسی، پیشین، ص ۲۳.

۳۰. لویاتان، پیشین، ص ۱۹۲.

31. Hauns Guntere Branch, op. cit, p3.

۳۲. فلسفه سیاسی چیست؟ پیشین، ص ۸۷.

33. John Plamenatz, op.cit. p. 3.

34. Herbert Butterfield, *The statecrafte of Machiavelli*, Macmillan, Secondedition, 1967, p 24.

35. *Interpreting of modern Politiial philosophy*, op.cit, p2.

36. *Nature of Political theory*, op.cit, p 3.

۳۷. ویلیام تی پلوم، و نظریه‌های نظام سیاسی، ج ۱، ترجمه احمد تدین (تهران: آران، ۱۳۷۳) ص ۴۱.

38. John plamenatz, op.cit, p 18.

۳۹. سیدجواد طباطبایی، *جدال قدیم و جدید، قسمت اول*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۲، ص ۳۸۷.

40. Nature of Political theory, op.cit, p5.

41. Isaiial Berlin, op.cit, p9.

42. *Interpreting Modern Politiial theory*, op.cit, p 26.

۴۳. نیکولوماکیاولی، *شهریار*، ترجمه داریوش آشوری (تهران: مرکز، سوم، ۱۳۷۵) ص ۴۷.

۴۴. نیکولوماکیاولی، *گفتارها*، پیشین، ص ۶۲.

۴۵. *شهریار*، پیشین، ص ۵۰.

46. Herbert Butterfield, op.cit, p 18.

۴۷. افلاطون، *جمهوری*، ترجمه فؤاد روحانی (تهران: علمی و فرهنگی، ششم، ۱۳۷۴) ص ۳۰.

۴۸. *لویاتان*، پیشین، ص ۷۳.

۴۹. ارسطو، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت (تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، سوم، ۱۳۷۱) ص ۱.

۵۰. *لویاتان*، پیشین، ص ۷۱.

۵۱. *سیاست*، پیشین، ص ۳۴۵.

۵۲. *لویاتان*، ص ۵۷۱.