

بررسی مفهوم حاکمیت

کد موضوعی: ۳۳۰

شماره مسلسل: ۱۳۶۰۳

فروردین ماه ۱۳۹۳

دفتر: مطالعات بنیادین حکومتی

به نام خدا
فهرست مطالب

۱.....	چکیده.....
۲.....	مقدمه.....
۶.....	فصل اول - کلیات.....
۷.....	۱. مفهوم لغوی حاکمیت.....
۸.....	۲. معنای اصطلاحی حاکمیت.....
۹.....	۳. رابطه حاکمیت با دولت و عناصر آن.....
۹.....	۴. ابعاد حاکمیت.....
۱۱.....	۵. رابطه حاکمیت و انسان‌شناسی.....
۱۴.....	فصل دوم - پویش تاریخی مفهوم حاکمیت.....
۱۷.....	۱. یونان باستان.....
۱۹.....	۲. رواقیان و دوران کلیسا.....
۲۱.....	۳. دوران مدرن (عصر دولت - ملت‌ها).....
۲۲.....	۴. ایده حاکمیت ملی.....
۲۵.....	۵. حاکمیت و نظریه قراردادگرایی.....
۲۵.....	۶. حاکمیت عرفی در سیاست.....
۲۸.....	۷. حاکمیت سیاسی.....
۳۱.....	۸. حفظ حاکمیت.....
۳۴.....	فصل سوم - تئوری‌های حاکمیت و اشکال دولت مبتنی بر حاکمیت.....
۳۵.....	۱. نظریه دولت مطلقه: حاکمیت نهادینه شده.....
۳۷.....	۲. دولت لیبرال: نظریه حاکمیت (مردمی) فراگیر.....
۳۹.....	۳. دولت مدیریتی: نظریه حاکمیت قانون.....
۴۱.....	۴. دولت - ملت: نظریه حاکمیت ملی.....
۴۲.....	فصل چهارم - حاکمیت و جهانی شدن.....
۴۳.....	۱. تأثیر جهانی شدن بر حاکمیت.....
۴۴.....	۲. حاکمیت در نظم فرا وستفالیایا.....
۴۶.....	۳. حاکمیت و تکنولوژی اطلاعاتی.....
۴۸.....	فصل پنجم - خطوط کلی و برجسته مفهوم حاکمیت.....
۵۴.....	فصل ششم - حاکمیت در اسلام.....
۵۴.....	۱. حاکمیت دینی - اسلامی.....
۵۸.....	۲. حاکمیت در قرآن.....
۵۹.....	نتیجه‌گیری.....
۶۰.....	منابع و مأخذ.....



بررسی مفهوم حاکمیت

چکیده

مفهوم حاکمیت و برداشت‌های مختلف از آن، رهیافتی فراگیر و گسترده در دانش سیاسی به حساب می‌آید. گرچه از این مفهوم اغلب در گفتگوهای روزمره استفاده می‌شود، اما تعریف روشنی از آن ارائه نمی‌شود. این امر به خودی خود بستر سوء تعبیر را موجب می‌شود.

در این پژوهش، مفهوم حاکمیت و سیر تطور آن تبیین شده است. از این رو در آغاز، مفهوم حاکمیت و بسترهای تاریخی، انسان‌شناختی و معرفتی مؤثر بر تعاریف مختلف آن مورد بررسی قرار می‌گیرد تا شناخت ابعاد این مفهوم که به‌عنوان یک نهاد حاکمیت است میسر شود. در ادامه با بررسی نظریاتی که در این زمینه وجود دارند، سعی بر ارائه رویکردهایی شده که با تصویر خطوط کلی و برجسته این مفهوم به تبیین راهکارهایی منجر می‌شود که هم پاسخگوی نیاز به مفهوم حاکمیت و هم راهگشای تصمیم‌سازان و نیز سیاستگذاران قوای سه‌گانه باشد. بدین منظور با در نظر گرفتن حاکمیت به‌عنوان قدرت مطلق و دائم حکومت (نه چون مفهوم دولت و حکومت که سازوکارهای اجرایی دارند) به چارچوبی دلالت دارد که به‌وسیله آن آرمان‌ها، اهداف کلی کشور بیان می‌شوند. از این رو باید حاکمیت را هم به‌عنوان یک هنجار و هم به‌صورت یک عمل در نظر گرفت.

در عین حال باید توجه داشت که در عصر کنونی سه ویژگی اصلی همبستگی درونی، استقلال بیرونی و برتری قانونی از دو پیامد عمده جهانی شدن تأثیر می‌پذیرند:

اول - بُعد جهانی فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی موجب از بین رفتن تمایز حاکمیت داخلی و برابری حقوقی دولت‌ها در سطح خارجی شده که نیاز به ارائه صورت‌بندی نوین را در عرصه جهانی و جمهوری اسلامی ایران گریزناپذیر کرده است.

دوم - جهانی شدن از حیث نظم‌دهی دوباره زمان و مکان سرزمینی، روابط بین‌الملل سنتی را از هم گسسته است. این امر چالش‌هایی را برای حاکمیت ایجاد می‌کند که نمی‌توان آن را از طریق بازگویی تفاوت میان حاکمیت و استقلال عملی (تأکید مجدد بر لزوم مشخص کردن منبع نهایی قدرت) بین دولت و جامعه یا بازگشت به اینکه حاکمیت بر استقلال قانونی دلالت دارد، حل کرد.

با این حال می‌توان اعتراف کرد که هنوز مشخص نیست حاکمیت در این دوران مفهوم کاملاً

زائدی است، زیرا جهانی شدن حامل هر دو دسته تمایلات همگرایی و واگرایی است. ازسوی دیگر فناوری‌های نوین در کنار فرصت‌ها، تهدیداتی را برای کشور به همراه داشته که بسته به میزان هوشمندی نخبگان و درک شناخت آنها از فرآیند مزبور می‌توان مقابل این تهدیدات ایستاد و از این فرصت‌ها سود جست. این امر زمانی میسر می‌شود که با انسجام صاحبان اندیشه، سیاستگذاران و تصمیم‌سازان حول محور تعریفی واحد از حاکمیت و به تبع آن منافع ملی، بر مصونیت جمهوری اسلامی ایران در برابر امواج منفی جهانی شدن افزود.

مقدمه

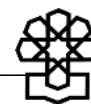
حاکمیت از مهمترین ارکان و عناصر تشکیل‌دهنده دولت به‌شمار می‌آید، از این رو ابعاد، جوانب و مسائل آن به‌صورت طبیعی، اهمیت و ارزش بسیاری برای تحقیق و بررسی دارند. در رأس طبقه‌بندی موضوعات و مسائلی که ارزش تحقیق و پژوهش دارند، مسائل مربوط به دولت و حکومت مطرح می‌شوند که به‌صورت گسترده، فراگیر و عمیق بر زندگی بشر تأثیرگذارند. به‌ویژه مهمترین رکن آن؛ یعنی حاکمیت که با همه اعضای جامعه انسانی و تمامی شئون زندگی (از دین و اقتصاد گرفته تا سیاست، فرهنگ، جسم و روح انسان) دارای ارتباط مستقیم بوده و بر تمامی رفتارها و روابط اجتماعی مادی و معنوی او حاکم است.

حاکمیت از دیرباز از جمله موضوعات بحث‌برانگیز بین اندیشمندان دو حوزه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل بوده است. این اهمیت از آنجا نشئت می‌گیرد که حکومت‌ها مبتنی بر این مفهوم، اقتدار و مشروعیت لازم را برای فعالیت و عملکرد انحصاری در دو عرصه داخلی و خارجی کسب می‌کنند، زیرا در جامعه انسانی زمانی می‌توان از شکل‌گیری سیاست سخن گفت که «قدرت برتر»^۱ یا «والا ترین مرتبه قدرت»، در آن جامعه متولد شده باشد. با تکیه بر این پیش‌فرض، شرط حیات سیاسی یا شرط وجود جریان‌یابی سیاست، پیدایش حاکمیت یا قدرت سیاسی^۲ است. در نتیجه حکومت بدون اعمال حق حاکمیت در جامعه سیاسی وجود خارجی ندارد.

اهمیت مفهوم حاکمیت به اینجا ختم نمی‌شود، زیرا تحولات عمده در سیاست جهانی و شکل‌گیری نظریه‌های جدید در رشته روابط بین‌الملل، بار دیگر مفهوم حاکمیت را در مرکز توجهات قرار داده است. در این حوزه برخی از نویسندگان گامی در مسیر بازاندیشی مفهوم حاکمیت برداشته‌اند. البته توجه به جامعیت و کارآمدی اصطلاح حاکمیت که در تبیین سیاست به معنای عام مورد استفاده قرار

1. Super Power

2. Political Power



می‌گیرد، نه موضوعی نوین و نه پدیده‌ای شگفت‌آور است، بلکه فراز و فرودهای تاریخ بشری، مسئله بازانندیشی ادواری مفاهیم از جمله حاکمیت را گریزناپذیر کرده است.

بخش عمده‌ای از تاریخ تحول مفهومی «دولت»،^۱ «حکومت»^۲ و «حاکمیت»، مانند ساختارهای تبیین‌گر حیات جمعی و گروهی انسان‌ها پیش از این به شدت متأثر از اراده شخصی پادشاهان، فرمانروایان، حکام، سمبل‌ها، افسانه‌ها و اسطوره‌ها و فاقد بنیان‌های عقل‌گرایانه بوده‌اند؛ لذا از حیث نقادی خارجند، اما با تحولات گسترده و پُردامنه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به وجود آمده از یکسو و تعالی آرمان‌های بشر از سوی دیگر که در قالب ایدئولوژی‌های دینی و اومانیستی نمود یافته‌اند، نه تنها توانمندی مردم در شناخت و اسطوره‌زدایی این مفاهیم را موجب شده، بلکه نقش مشارکت و مسئولیت آنها را در پیشبرد هدف‌های حکومت روشن ساخته است. این درحالی است که مردم پیش‌تر در حاشیه قرار داشتند و با نقشی کمرنگ‌تر به نام رعیت شناخته می‌شدند.

این تحولات در کنار رشد شتابنده و انقلاب‌های صورت گرفته در عرصه تکنولوژی، ارتباطات و به‌ویژه توسعه امور رایانه‌ای و شبکه جهانی اینترنت که به کمرنگ شدن مرزهای هویتی، سیاسی و فرهنگی انجامیده موجب شد که جامعه‌شناسان همواره از تجدید ساختار زندگی بشری حول یک فضای پیچیده در یک جهان «پست‌مدرن»^۳ صحبت کنند و شعار «جهانی فکر کنید، محلی عمل کنید»^۴ توسط بنگاه‌های اقتصادی و مالی و بسیاری از اِکولوژیست‌ها و اقتصاددانان که از دهکده جهانی سخن می‌گویند، نشر و توسعه یابد. بر این اساس در حوزه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، بیشتر نظریه‌پردازان با تکیه بر نگاهی جهانشمول به دنبال پارادایم نوین و گفتمانی خلاق در تقابل با نظم سنتی پیشینی قرار می‌گیرند.

در این چرخش و بازانندیشی، تعابیری چون «حاکمیت ملی»، «امنیت ملی»^۵ و «دولت - ملت»^۶ از جمله عناصری‌اند که در عصر جهانی شدن نیاز به بازتعریف دارند. واقعیت این است که توسعه ارتباطات بین‌المللی و پیوستگی شدید اقتصاد جهانی، توان کنترل بعضی از موضوعات و مسائل را که پیش‌تر ملی بودند، از دست دولت‌ها خارج کرده و آنها را به نظاره‌گرانی تبدیل ساخته که (با ظهور بازیگران غیردولتی نظیر «شرکت‌های چندملیتی»، «اتحادیه‌های سیاسی و اقتصادی» و «پیدایش جنبش‌های نوین اجتماعی»)، دیگر آنان بازیگران مطلق عرصه قدرت سیاسی نیستند.

با توجه به این تحولات و دگرگونی‌های به‌وجود آمده در مفهوم حاکمیت، بناست که روشن شود

1. State
2. Government
3. Postmodern
4. Think Globally, Act Locally
5. National Security
6. Nation-State

مفهوم «حاکمیت سیاسی» به چه معناست؟ این مفهوم از چه معنایی به دور است؟ این مهم که جایگاه حاکمیت یک دولت در کجا قرار دارد در علوم سیاسی بسیار مورد توجه قرار گرفته است. آیا حاکمیت در قوه مقننه قرار دارد یا در دادگاه‌های عالی که توان صدور حکم در مورد قوانین موضوعه قوه مقننه را دارند؟ آیا حاکمیت دولت را باید در قانون اساسی کشور جستجو کرد یا جایگاه آن فردی بوده که اختیار اصلاح قانون اساسی به آن سپرده شده است؟ بحث از حاکمیت، موضوع حقوقی است یا سیاسی؟ دولت و حکومت بر چه پایه و اساسی در جهت دستیابی به موقعیت یا تحقق چه شرایطی تلاش می‌کنند؟ این پرسش، آغاز سؤال از چیستی و چرایی حاکمیت است.

امروزه گسترش ارتباطات بین‌المللی و پیوستگی شدید اقتصاد جهانی به خودی خود کنترل برخی از موضوعات ملی و داخلی را از دست دولت‌ها ربوده و دولت‌ها تا حدودی نظاره‌گر وقایع شده‌اند تا بازیگران مطلق عرصه قدرت سیاسی. از این رو پاسخ به پرسش‌ها نباید با پاسخ به پرسش‌های مربوط به ویژگی‌های تاریخی دوران معاصر در تضاد باشد، زیرا انسان امروز در عصر جهانی شدن زندگی می‌کند و روند جهانی شدن را به سوی سوق می‌دهد که مفاهیم را در تعابیر قدیمی و کهنه به دور افکند. در نتیجه در مواجهه با واقعیت‌های جدید نمی‌توان از تعابیر منسوخ و ناکارآمد حاکمیت استفاده کرد، بلکه باید با بررسی مجدد این مفهوم، معانی در حال تحول آن را که در بستر تغییرات معاصر قابل استفاده‌اند، شناسایی کرد.

از این رو در این پژوهش تلاش می‌شود، با توجه به تردیدهایی که در مورد قابل اعمال بودن مفهوم حاکمیت وجود دارد، مفهوم مذکور مورد پرسش و تفکر مجدد قرار گیرد. این مفهوم نخست از حیث ریشه‌های آن بررسی می‌شود و نشان می‌دهد حجم عمده‌ای از پرسش‌های کلیدی و مبنایی که برای تحلیلگران معاصر به وجود آمده، ریشه در کاربرد اولیه آن دارند. به این منظور حاکمیت در بُعد معنای لغوی و اصطلاحی بررسی و سپس تاریخ پیدایش این مفهوم شرح داده می‌شود. این عمل پیش‌زمینه‌ای است برای ارائه تعریفی جامع و مانع که ما را در شناخت ابعاد حاکمیت یاری می‌رساند.

سپس آنچه انتقاد مرسوم از حاکمیت نام گرفته، مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در این نوشته تلاش می‌شود تا صحت و سقم این انتقادات مورد ارزیابی قرار گیرند. این روند باید به فهم دقیق برداشت سنتی موجود از اصطلاح حاکمیت منجر شود. در این رهگذر بررسی نظریه‌های مختلف در مورد حاکمیت و کنکاش دیدگاه برخی از اندیشمندان در این موضوع خالی از لطف نیست. این شرح مختصر تاریخی و آشکار شدن اختلاف نظرها، تضادها و مسائل موجود در مورد مفهوم حاکمیت، بستر مناسبی را برای بحث در مورد حد و حدود چالش‌هایی که جهانی شدن برای



برداشت‌های سنتی از حاکمیت ایجاد کرده، فراهم می‌سازد. در این بخش به صورت اجمالی دیدگاه برخی از متفکرین اسلامی در مورد حاکمیت مورد توجه قرار می‌گیرد تا هرچه بیشتر ابعاد معنایی حاکمیت روشن شوند.

در بخش پایانی به این موضوع خواهیم پرداخت که حاکمیت در جهانی آکنده از بی‌نظمی، اختلاف و هرج و مرج و بلا تکلیفی همچنان موضوعیت دارد. دورانی که در آن حاکمیت کشورها در روند جهانی شدن دچار فرسایش می‌شود. آیا ما به پایان روابط بین‌الملل به معنی روابط بین دولت‌ها رسیده‌ایم یا اینکه نظام بین‌دولتی هنوز هم تصویر دقیق و روشنی از سیاست جهانی در عصر حاضر است؟

این پژوهش با توجه به مطالب گفته شده بنا دارد که به چند پرسش اساسی در مفهوم حاکمیت

پاسخ دهد:

۱. حاکمیت چیست و عناصر اصلی آن کدامند؟
 ۲. چه رابطه‌ای میان سه مفهوم، دولت، حکومت و حاکمیت وجود دارد؟
 ۳. چرا وجود حاکمیت در جامعه ضروری است؟
 ۴. جایگاه حق حاکمیت ذاتاً و اصالتاً کجاست؟
 ۵. نسبت حاکمیت با قوانین موضوعه، طبیعی و فطری چیست؟
 ۶. آیا حاکمیت داخلی و خارجی دو حقیقت مستقل‌اند یا دو چهره از یک حقیقت؟
 ۷. آیا با جهانی شدن، حاکمیت در حال فرسایش است؟
 ۸. آیا جامعه سیاسی بدون عنصر حاکمیت، تحقق‌پذیر است؟
- ضرورت و اهمیت این پژوهش به لحاظ دو بُعد عملی و نظری قابل توجه است:
- بُعد نظری:** با عنایت به تحولات گسترده در دوران معاصر، نیاز به فهم مفهوم حاکمیت و در پی آن ارائه مفهوم نوین از آن است تا در شرایط کنونی راهگشا باشد، زیرا متکی بودن به برداشت سنتی کافی نیست و به وجود آمدن تحول مفهومی، شرط اساسی است.
- بُعد عملی:** جهانی شدن از یکسو و تحولات تکنولوژی و انقلاب اطلاعات از سوی دیگر باعث شده حاکمیت کشورها از جمله جمهوری اسلامی ایران مورد تهدید قرار گیرد. از این رو با بازشناسی و شناخت ابعاد مفهوم حاکمیت در دوران معاصر می‌توان دست به تدابیری زد تا در برابر فشار فزاینده جهانی شدن و چالش‌های حاصل از آن از ماهیت حاکمیت ملی محافظت کرد.
- روش تحقیق این مطالعه از نوع توصیفی - تحلیلی بوده و از آنجا که دارای ماهیت مفهومی و نظری است و منبع آن از متون اصلی مرتبط با موضوع انتخاب شده است و در جهت گردآوری

داده‌ها از روش اسنادی و کتابخانه‌ای استفاده خواهد شد که شامل کتاب، مقالات و پایان‌نامه‌ها می‌شود. البته براساس نیاز و ضرورت، مشاوره‌هایی از صاحب‌نظران در این حوزه به عمل خواهد آمد.

این پژوهش در یک مقدمه، شش فصل و یک نتیجه‌گیری تنظیم شده است.

فصل اول - کلیات

حاکمیت در قامت یک اندیشه سیاسی و حکومتی برتر، هم محصول تاریخ است و هم به‌وجود آورنده آن و در ساختن نظام ساختاری سیاست نقشی مؤثر دارد؛^۱ زیرا اندیشه‌ها جدای از تاریخ مردمان نیستند و به‌صورت کاملاً قوام‌یافته متجلی نمی‌شوند. حاکمیت در این معنا در تمامی جوامع بشری وجود دارد و لزوماً خود جزئی از بافت سازمان اجتماعی است که می‌تواند اشکال مختلف به خود بگیرد و نحوه عمل متفاوت داشته باشد.^۲

در دنیای مدرن، قلمرویی که حاکمیت در آن قرار می‌گیرد، دولت است. دولت یک ساختار تاریخی است؛ خانه تاریخی که گاه از باقیمانده ساختارهای سیاسی دیگر و گاه ساختارهای نوین چون ارتش دائمی و خدمات اجتماعی و با کنشگران جدید به‌عنوان معماران، بناها و ساکنان، (پادشاهان مطلقه، بورژوازی و شهروندان) ساخته شده است. به‌علاوه دولت بعد از دوره طولانی منازعه، همسازگرایی، آشناگری،^۳ پذیرش و مدرنیزاسیون به ملکه سیاسی شهروند مدرن تبدیل شده که حاکمیت، مشخصه اصلی این ملکه جدید است.^۴

از این‌رو بررسی مفهوم و ابعاد حاکمیت و نحوه تأثیرگذاری آن بر شکل‌گیری دنیای نو و تغییرات مادی مؤثر بر این شیوه تفکر، مستلزم تبارشناسانه تاریخی است تا معنای کنونی یا مفهوم کنونی آن را امکان‌پذیر سازد. بر این اساس از یک‌سو باید با پویای تاریخی، سیر تحول و تطور این مفهوم از دوران دولت - شهرهای یونان باستان، قرون وسطی، پیمان و ستفالی تا عصر جهانی شدن مورد بررسی قرار گیرد و در سوی دیگر با بررسی مفهوم حاکمیت نزد صاحب‌نظران و رویکردهای مختلف، ابعاد معنایی و تحول مفهومی صورت گرفته کنکاش شوند. البته پیش‌نیاز ورود به بحث معنای اصطلاحی حاکمیت و سیر تاریخی تحول این مفهوم، بررسی لغوی و ریشه‌یابی آن است. بر این مبنا ابتدا به بررسی لغوی و در پی آن معنای اصطلاحی و سیر تاریخی‌اش خواهیم پرداخت.

۱. سیدیونس ادیانی، پژوهش‌های حکومتی، تهران، انتشارات نقش جهان، چاپ اول، ص ۹۱، ۱۳۸۵.

۲. گی روشه، تغییرات اجتماعی، ترجمه منصور وثوقی، تهران، نشر نی، چاپ ۱۵، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱.

3. Familiarization

۴. جان آرگینینز و بوریمیر، سیاست پست‌مدرنیته، ترجمه منصور انصاری، تهران، نشر گام نو، ۱۳۸۱، ص ۱۶۲.



۱. مفهوم لغوی حاکمیت

حاکمیت معادل فارسی Sovereignty و مصدر جعلی از ریشه حاکم و حکومت است و به فعل یونانی kubernan باز می‌گردد. واژه‌ای که افلاطون در طراحی یک نظام حکومتی ایده‌آل از آن سود جست و ریشه آن نیز مصدر جعلی است که به Sovereign بازمی‌گردد و در معنای شهریار، سلطان یا والامقام و بلندپایه^۱ یا فرمانفرما و برترین و بالاترین است.^۲ در قرون وسطی این واژه یونانی به کلمه لاتینی gubernare تبدیل شده است که دلالت بر راهبری، حکمروایی و فرمان راندن دارد. این واژه چنانچه از فرهنگ واژگان Concise Oxford Dictionary بر می‌آید هم به معنای Government (حکومت) بوده است.^۳

برخی^۴ دیگر، این مفهوم را مشتق از کلمه فرانسوی souverainete دانسته‌اند که از یک اصطلاح لاتینی به مفهوم اقتدار برتر اقتباس شده است.^۵ به هر حال معمولاً Sovereignty را در مفهوم حاکمیت، استقلال، حق حاکمیت و فرمانروایی و حاکمیت را در مصدر جعلی و به عمل حاکم^۶ یا سیادت و استقلال^۷ یا در معنای حاکم بودن و مسلط بودن حاکم معنا کرده‌اند.^۸

البته گستره معانی منتسب به حاکمیت به اینجا پایان نپذیرفته و دسته‌ای از دایرةالمعارف‌ها حاکمیت را سلطه، حق حاکمیت، سلطنت، اقتدار، اختیار مطلق، برتری، قدرت مطلقه و ریشه آن، Sovereign را به معنای شهریار، سلطان، با اقتدار و قدر قدرت دانسته‌اند.^۹ گروهی دیگر؛ مطلق، مستقل، فرمانروا، رئیس کشور، هیئت رئیسه، دولت مقتدر، مستقل و... معنا کرده‌اند.^{۱۰} همچنین سلطه علیا، سیادت، استقلال و دولت دارای سیادت^{۱۱} از دیگر معانی آن در نظر گرفته شده است. با وجود این نسبتی که در زبان فارسی میان حاکمیت و حاکم وجود دارد، در فرهنگ غرب میان «Sovereignty» و «Sovereign» دیده می‌شود.

بررسی نظرات مختلف در باب معنای لغوی حاکمیت نشان می‌دهد سه معنای مختلف توسط

۱. حمیم، فرهنگ بزرگ انگلیسی - فارسی.

۲. مهدی نوروزی خیابانی، فرهنگ لغات و اصطلاحات سیاسی، تهران، نشر نی، چاپ سیزدهم، ۱۳۸۳، ص ۲۷۴.

۳. آنه مته کایر، حاکمیت (مفاهیم کلیدی)، ترجمه ابراهیم گلشن و علی آدوسی، تهران، مؤسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی، چاپ اول، ۱۳۸۶، ص ۳.

۴. حشمت‌الله عاملی، دمکراسی و تحدید قدرت، تهران، انتشارات ابن‌سینا، ۱۳۴۶، ص ۵۳.

5. Encyclopedia of Britannica

۶. لغتنامه دهخدا ذیل عنوان واژه حاکمیت.

۷. سیدحمید طبیبیان، فرهنگ فروزان فارسی (فارسی - عربی)، تهران، جلد ۱، ۱۳۷۸.

۸. مهشید مشیری، فرهنگ زبان فارسی، جلد ۲، تهران، چاپخانه دیبا، ۱۳۷۱.

۹. عباس آریانیپور و منوچهر آریانیپور کاشانی، فرهنگ دانشگاهی انگلیسی - فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ ۸، ۱۳۶۸.

۱۰. بهمن کشاورز، فرهنگ حقوقی انگلیسی به فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۸.

۱۱. منیر البعلبکی، موسوعه المورد، دایرةالمعارف انگلیزیه - عربیه، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۶ میلادی.

صاحب‌نظران ارائه شده‌اند:

در معنای اول - حاکمیت قدرت نامحدود و بالاترین قدرت و کسی که بالاترین قدرت را در کشور داراست دانسته شده است.

در معنای دوم - به صورت وصفی حاکمیت را در مورد ملت، کشور یا حاکم به معنای کاملاً مستقل و حاکم بر خویش و دارای قدرت کامل مورد استفاده قرار داده است.

در معنای سوم - به صورت وصفی در معنای بسیار خوب، عالی و مؤثر و به شکل اسمی، در مورد حکمرانی که دارای بالاترین قدرت و قدرت مطلق باشد. (مانند پادشاه، ملکه یا امپراتور) به کار رفته است.^۱

۲. معنای اصطلاحی حاکمیت^۲

این مفهوم به صورت‌های گوناگونی تعریف شده است:

ژان بُدن حاکمیت را «قدرت برتر بدون محدودیت قانونی دولت بر شهروندان و اتباع» تعریف می‌کند.

گروسیوس در تعریفی دیگر، حاکمیت را «قدرت سیاسی برتری که به شخصی واگذار شده که اقداماتش تابع شخص دیگر نیست و بر اراده او نمی‌توان مسلط و چیره شد» می‌داند.

بلاکستون تعریفی از حاکمیت را در نظر داشت: «اقتدار برتر، مقاومت‌ناپذیر، مطلق، مهار نشدنی که بیشترین اختیارات قانونی برعهده‌اش گذاشته شده است».

یلینک آن را چنین تعریف کرد: «آن ویژگی دولت که در پرتو آن دولت نمی‌تواند به‌طور قانونی مقید شود، مگر به اراده خود، یا قدرتی غیر از خودش آن را محدود کند».

دوگی گفت که حاکمیت: «قدرت حکمرانی دولت است؛ اراده ملت است که در دولت سازمان یافته است؛ حق دادن دستورهای بی‌قیدوشرط بر همه افراد سرزمین یا قلمروی دولت است».

بورگس حاکمیت را عبارت دانست از: «قدرت اصلی، مطلق و نامحدود بر یکایک اتباع و بر همه مجتمع‌های اتباع».

تعریف پولاک چنین است: «قدرتی که نه موقت و نه قابل واگذاری است و نه اینکه با قواعد ویژه می‌توان آن را تغییر داد».

به باور ویلوبی حاکمیت اراده برتر دولت بی‌چون و چرا اقدامات یکایک اعضای جامعه را در

1. Oxford Advanced Learner's Dictionary, 1997.

۲. عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی، چاپ چهارم، ۱۳۷۷، ص ۲۴۵.



اختیار می‌گیرد».

کاره دومالبرگ گفته است که حاکمیت «قدرت» نیست، بلکه «کیفیت» است: حاکمیت «ویژگی عالی قدرت است - عالی است از این لحاظ که این قدرت، هیچ قدرت بالاتری را نمی‌پذیرد و هیچ قدرت دیگری نمی‌تواند با آن رقابت کند».

دونالد راسل حاکمیت را: «بیشترین قدرت و اقتدار عالی دولت که قانون یا چیز دیگر آن را محدود نمی‌کند، در غیر این صورت بیشترین و عالی نخواهد بود» دانست.
سلتون گفت که حاکمیت اعمال «قدرت اجبار قانونی نهایی توسط دولت است»^۱.

۳. رابطه حاکمیت با دولت و عناصر آن

شکل‌گیری روابط گوناگون میان انسان‌ها که به‌منظور تأمین نیازها صورت گرفته موجب پدیدار شدن تشکلهای گوناگونی می‌شود که بزرگ‌ترین، منسجم‌ترین و با قدرت‌ترین آن دولت است. دولت به‌عنوان عالی‌ترین مظهر رابطه قدرت و حاکمیت دربرگیرنده تمامی جمعیت‌های دیگر در قلمرو سرزمینی خاص خود است که مهمترین شاخصه آن که باعث تمایزش با جوامع دیگر می‌شود، همان حاکمیت است.

حکومت به‌عنوان سازمان اجرای حاکمیت، مبنای افکار، باورها و ارزش‌هاست که در یک جامعه محقق می‌شود. اقتدار دولت به‌مثابه حاکمیت در درون مرزهای مشخص جغرافیایی منحصر به‌فرد و بی‌نظیر است. سرزمین و قلمروی جغرافیایی نیز دیگر عنصر تشکیل‌دهنده دولت است که به‌عنوان محل سکونت افراد تشکیل‌دهنده دولت تلقی می‌شود، زیرا شرایط جوی، منابع طبیعی، موقعیت استراتژیک سرزمین، آب و هوا، خاک و ارتفاع در شکل همبستگی و روابط جمعیتی آن تأثیر چشمگیر دارد و نقش مهمی را در قدرت داخلی و بین‌المللی دولت بازی می‌کند. ایجاد ارتباط متقابل که به مرور زمان موجب پیدایش فرهنگ، دولت و حاکمیت واحد می‌شود، متأثر از سرزمین با ویژگی‌هایی مناسب زندگی است که از مهمترین عوامل همبستگی اجتماعی و همزیستی انسان‌هاست.

۴. ابعاد حاکمیت

حاکمیت ناظر بر رابطه فی‌مابین حکم و حاکم است که از یک زاویه دلالت بر رابطه اعتباری میان حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان و اختیار قانونی و حق دخالت در امور دارد و ازسویی دیگر تحقق این امر اعتباری بدون اسباب لازم و امور حقیقی میسر نیست. این مسئله به نوبه خود باعث

۱. عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی، چاپ چهارم، ۱۳۷۷، ص ۲۴۵.

پیدایش اختلاف در تعاریف ارائه شده از حاکمیت می‌شود، زیرا برخی از پژوهشگران سیاسی، حقیقت حاکمیت را «حق» و بعضی دیگر، محتوای آن را «قدرت» می‌پندارند.

عامل پیدایش این دوگانگی آن است که دو عنصر حق و قدرت در شکل‌گیری حاکمیت از ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیرند. اما این دو عنصر در جهان واقع، همواره همراه و توأمان نبوده، بلکه قابل تفکیک‌اند.

یعنی کسانی که توان تحمیل اراده خود بر دیگران را دارند به دو دسته تقسیم می‌شوند:

دسته اول: آنان که حق حکومت دارند،

دسته دوم: کسانی که دارای چنین حقی نیستند.

از اینجا حکومت عادل و ظالم که غاصب حق است پدیدار می‌شود. در این صورت مسئله مشروعیت نمود می‌یابد که آن حد واسط شکل‌گیری ربط و نسبت میان حکومت و جامعه یا به عبارت دیگر میان حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان است. حکومت زمانی وجود خود را ظاهر می‌سازد که بخواهد قدرت خویش را اعمال کند.^۱ در این موقع سؤال از مجوز آن به میان می‌آید که این پرسش نشان از منبع مشروعیت است.

پس مسئله مشروعیت یعنی «توجیه عقلی اعمال قدرت»^۲ که به دو وجه انفکاک می‌یابد:

اول: مشروعیت در ناحیه حاکمان و اعمال‌کنندگان حاکمیت است.

دوم: مشروعیت در ناحیه حکومت‌شوندگان و پذیرندگان حاکمیت.

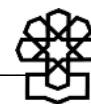
مشروعیت، اصلی است که دلالت بر پذیرش همگانی در دست یافتن شخص یا گروه معینی به مقامی سیاسی می‌کند. به طور کلی مشروعیت از راه اعمال قدرت براساس اعمال آن برای دستیابی به مقام با برخی اصول و رویه‌های عمومی اجرای اقتدار هماهنگ است.^۳

بر این مبنا کسانی که حق حکومت دارند بر دو قسم تقسیم می‌شوند: آنان که دارای قدرت اجتماعی‌اند و کسانی که از قدرت بهره‌ای نبرده‌اند و چون شرایط اجتماعی، فرصت احقاق این حق را به آنها نداده است، از صحنه سیاسی کنار گذاشته می‌شوند. اعمال قدرت و سلطه سیاسی دو طرف دارد که بدون پذیرش یک طرف، اعمال قدرت به اقتداری پایدار و با ثبات منتهی نشده و ممکن است حکومت به سوی استبداد و یک‌سویه پیش رود. بنابراین «حق» و «قدرت»، دو حقیقت جداگانه‌اند که از جهت مصادیق خارجی، نسبت عام و خاص من وجه بر آنها حاکم است و هر یک مبانی ویژه

۱. آرش عابدینی، مبانی مشروعیت حکومت اسلامی (با تأکید بر اندیشه امام خمینی (ره))، مرکز پژوهش‌های مجلس، گروه مطالعات بنیادین حکومتی، شماره مسلسل ۱۲۷۰۰، آذر ۱۳۹۱.

۲. محمدجواد اردشیر لاریجانی، حکومت، مباحثی در مشروعیت و کارآمدی، تهران، انتشارات سروش، چاپ اول، ۱۳۷۳، ص ۹.

3. Oxford Advanced Learns Dictionary 1997, P. 674.



خود را دارند.

اندیشمندان مسلمان، «مشروعیت» و «مقبولیت» را از هم تفکیک می‌کنند.^۱ حاکمیت باید مشروع باشد در غیر این صورت غاصبانه و ظالمانه خواهد بود. ازسویی در جهان واقع جوهر حاکمیت، قدرت اجتماعی است و شکل‌گیری آن بدون مقبولیت، عملی نیست. زیرا قدرت اجتماعی می‌تواند مطابق اصول و قواعد حقوقی که رعایت فوری و بدون واسطه آن از طرف صاحبان قدرت، اجباری شده شکل می‌گیرد.^۲

از این رو حاکمیت نامشروع به صورتی می‌تواند توسط زورمداران محقق شود، اما حاکمیت مشروع چنانچه فاقد مقبولیت مردمی باشد، پایدار نمانده و جامعه رو به هرج و مرج می‌رود. در نتیجه مبنای حاکمیت مشروع، پذیرش مردمی است تا همه یا بیشتر آنها خواستار آن حاکمیت شوند. حاکمیت بیش از هر عامل دیگر استوار بر مقبولیت مردمی است، ولی این معنای خلط مقبولیت با مشروعیت نیست، زیرا حاکمیت در قامت صحیح از دو لایه مقبولیت مردمی که امری واقعی و مشروعیت که اعتباری بوده، تشکیل شده است.^۳

۵. رابطه حاکمیت و انسان‌شناسی

انسان‌شناسی یکی از مؤلفه‌های اصلی یک نظریه سیاسی است. نظریات سیاسی از حیث اینکه مجموعه‌ای از آموزه‌های سیاسی معطوف به اندیشه و بر مبنای عقل محسوب می‌شوند و به منظور ایجاد تغییر و تصرف در اجتماع و ارکان آن در اراده نفسانی بشر شکل گرفته‌اند، قسمت عمده‌ای از مباحث خود را بر انسان‌شناسی متمرکز کرده‌اند، به‌ویژه در دنیای معاصر که در کنار گسترش ابعاد آن، ویژگی راهبردی نیز یافته است.

راهبردی بودن این مسئله بدین معناست که هر رویکرد و نظریه سیاسی الزاماً باید تکلیف خود را با انسان و ماهیت او مشخص کند تا براساس این شناخت بتواند به تبیین و تشریح رابطه انسان و سیاست بپردازد و بدین وسیله در جهت نیل به کارویژه‌هایی تجویزی که براساس آن شکل گرفته، حرکت کند. هر نظریه سیاسی که درصدد توجیه یک نظام حکومتی ویژه یا وظایف محدود و نامحدود شهروندان در برابر دولت است، باید صراحتاً یا به صورت تلویحی بر نظریه‌ای درباره طبیعت بشر استوار باشد.

۱. صالحی نجف‌آبادی، ولایت فقیه حکومت صالحان، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۳، صص ۶۴-۶۷.

۲. ژان ویلیام لاپییر، قدرت سیاسی، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران، انتشارات فرزانه، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۲۰.

۳. آرش عابدینی، مبانی مشروعیت حکومت اسلامی (با تأکید بر اندیشه امام خمینی (ره))، مرکز پژوهش‌های مجلس، گروه مطالعات بنیادین حکومتی، شماره مسلسل ۱۲۷۰۰، آذر ۱۳۹۱.

سخن گفتن از حاکمیت و ابعاد معنایی و علل وجودی آن نیز بدون شناخت انسان، نیازها و توانایی‌هایش میسر نیست، زیرا «نظریه سیاسی باید بر آگاهی از استعدادها و محدودیت‌های طبیعت انسان استوار باشد. شناخت ما از انسان، تعیین می‌کند که انسان، پذیرای چه حکومتی است و توانایی ایجاد چه حکومتی را دارد و خطمشی حکمرانی که می‌خواهد قدرت خود را محفوظ بدارد، چگونه باید باشد».^۱

با این وصف، هدف نظریه سیاسی فراهم آوردن «بینش همه‌جانبه» از جامعه سیاسی است. این نظریه با قرار دادن سیاست در چشم‌اندازی گسترده «تصویری جامع» ارائه می‌کند و به موضوعاتی چون سرشت آدمی و دیگر خصوصیات پیرامونش می‌پردازد. این بینش همه‌جانبه هم توصیفی است و هم هنجاری.

از نظر توصیفی، نظریه سیاسی مهمترین بازیگران، عوامل و چارچوب‌های سازنده زندگی سیاسی را شناسایی می‌کند. افزون‌بر آن، روابط اساسی بین این شاخص‌ها را که شناسایی کرده توضیح می‌دهد.^۲

بنابراین هر نظریه سیاسی با تکیه بر تفسیری از ذات انسان شکل پذیرفته و هر سیاست‌پژوهی، تئوری سیاسی خود درباره دولت و حاکمیت به تفسیری خوش‌بینانه، بدبینانه یا ساده‌اندیشانه از سرشت و فطرت، گرایش‌ها و نیازهای او مستند کرده و متأثر از آن می‌باشد. مانند ترسیم تصویر انسانی ستیزه‌جو که نمی‌تواند، بدون تسلیم حقوق طبیعی خود به دولتی قدرتمند و پایدار، به بقای خویش ادامه دهد. بر این اساس قدرت حاکمه باید در همه حاکمیت‌ها مطلق باشد و به موجب اقتداری که از جانب آحاد مردم در کشور به او واگذار شده، از چنان قدرت و قوتی برخوردار است که می‌تواند با تکیه بر هیبت خود اراده همگان را به حفظ صلح در داخل و تعاون بر ضد دشمنان در خارج معطوف کند.^۳

جان لاک در جریان این بحث گفته: هیچ اصل ذاتی، چه منطقی و چه اخلاقی وجود ندارد. او بر این نکته پافشاری می‌کند که گرایش‌ها و تمایلات ذاتی و دائمی، میل به شادی و بیزاری از درد و رنج در انسان وجود دارد. این تمایلات و گرایش‌ها نیازمند آنند که با پاداش و تنبیه، بازبینی و کنترل شوند. ازسویی انسان به باور او به حد کافی معقول و منطقی است که به‌صورتی فردی خود را وادار به رعایت اصول اخلاقی مورد نیاز برای مهار کردن تمایلات ستیزه‌جویانه‌اش کند.

بنابراین جان لاک قدرت سیاسی (حاکمیت) را به مثابه حق قانونگذاری، با کیفرهای مرگ و به

۱. ویلیام تامس جونز، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، تهران، انتشارات امیرکبیر، جلد ۲، قسمت اول، ۱۳۶۲، ص ۲۶.

۲. توماس اسپرینگز، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات آگه، چاپ چهارم، ۱۳۸۲، صص ۲۱-۲۲.

۳. توماس هابز، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۸۱، ص ۱۹۲.



تبع آن کیفی‌های کوچک‌تر، برای به نظم در آوردن و حراست از دارایی، به‌کارگیری نیروی جامعه برای اجرای چنین قوانین و دفاع از آسیب‌های خارجی در نظر می‌گیرد و همه اینها را برای منافع همگانی می‌داند.^۱

ارسطو و افلاطون هر یک برداشتی ویژه از طبیعت اجتماعی انسان داشته‌اند و به تبع آن هرکدام دیدگاهی متفاوت در باب حاکم و قدرت حاکمیت ارائه کرده‌اند. در آغاز دوران مدرن نیز روسو، بشر را پاک نهاد و معایب او را زاده تمدن قلمداد می‌کند. به نظر او انسان، آزاد تولد یافته و در همه جا به زنجیر کشیده شده است.^۲ با وجودی که روسو به «آزادی» انسان گواهی می‌دهد، اما با این حال، این «آزادی» را نه از حقوق طبیعی انسان، بلکه از «نظام اجتماعی» دریافت می‌کند. یعنی از نظر او بین «آزادی» و «اراده» اجتماعی ارتباط بسیار نزدیکی وجود دارد.

روسو با فرادست قرار دادن «اراده عمومی» نسبت به حاکمیت، به ظاهر، آن را متحول می‌سازد. چنانچه این اراده را که بر ساخته آزادی اخلاقی _ مدنی آدمی است، فراتر از خواست‌های فردی و خصوصی افراد جامعه قرار می‌دهد و در چنین وضعیتی، دولت یا هیئت حاکمه صرفاً می‌توانند ابزارهای اجرایی این «اراده عمومی» باشند. بر این اساس او باور دارد «هیئت حاکمه حق دارد هر کس را که از اطاعت به اراده عمومی سرپیچی کند، به زور وادار به فرمان‌برداری نماید».^۳

ماکیاولی در نگاهی متفاوت‌تر دو انگیزه اصلی را تعیین‌کننده رفتار انسان می‌داند:

«نخست، عشق به نوآوری است که در هر کس، چه بیگانه یا هم وطن باشد، مردم از او حمایت می‌کنند و کارش قرین موفقیت خواهد شد. انگیزه دوم رفاه‌طلبی و آسایش است. وی در رفتار سیاسی دو انگیزه مهر و ترس را مؤثر دانسته و می‌گوید: کسی که خود را محبوب کند و دیگری که مردم را بترساند، هر دو در مردم نفوذ می‌کنند، لکن ترس را مؤثرتر می‌داند».^۴

این سخن ماکیاولی جامعیت و کلیت ندارد. زیرا مهر و ترس دو مقوله تشکیک‌پذیر و دو عامل ترکیبی‌اند که با هم عمل می‌کنند و تأثیر این دو عامل، بستگی به این امر دارد که کدام بر دیگری برتری دارد. از این رو نمی‌توان حکم کرد همواره ترس، مؤثرتر است.

در برخی موارد، عشق، بشر را به پذیرش خطرهای وادار می‌کند که منشأ بسیاری از ترس‌هاست. عشق به پروردگار بسیار از مجاهدان را واداشته تا در میدان نبرد با دشمن، ترسی به خود راه نداده و تا مرز شهادت پیش روند. این افراد حاکمیت را از آن خداوند دانسته و بر این باورند که خداوند آفریننده

۱. جان لاک، رساله‌ای درباره حکومت، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۸۲، ص ۷۲.

۲. ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی، ترجمه منوچهرکیا، تهران، انتشارات دریا، ۱۳۴۸، ص ۵.

۳. همان، ص ۲۳.

۴. ویلیام تامس جونز، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، تهران، انتشارات امیرکبیر، جلد ۲، قسمت اول، ۱۳۶۲، ص ۲۶ به بعد.

جهان و انسان است، اما او انسان را بر سرنوشت خویش حاکم ساخته و جانشین خود در زمین قرار داده است. حاکمیت انسان، اعتباری است و در طول حاکمیت خدا قرار دارد. این نگاه به حاکمیت نیز ریشه در رویکردهای مذهبی و انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی دینی دارد.

بر این مبنا حاکمیت را حاصل سه چیز می‌داند:

۱. فطرت و طبیعت انسان.

۲. عقل و اراده.

۳. شرایط زیست اجتماعی و طبیعی.^۱

پس هر رویکرد و دیدگاهی که دارای طرحی باشد، آن را بر انسان‌شناسی ویژه استوار می‌سازد. گرچه گاهی هم شرایطی که بر جامعه حاکم است باعث می‌شود که برای پیروزی بر رقیب، انسان‌شناسی دور از حقیقت ارائه دهد که به جای رنگ علمی و بی‌طرفانه، رنگ سیاسی داشته باشد. اما در اینکه طرح سیاسی بر شناخت انسان مبتنی است، تردیدی وجود ندارد. بر این اساس پیوسته دیدگاه‌های سیاسی بین فردگرایی و جمع‌گرایی، خشونت‌محوری و رضایت‌محوری و واقعیت‌گرایی و آرمان‌گرایی در نوسان است، اما پیش‌فرض همه آنها انسان خواهد بود.

فصل دوم - پوییش تاریخی مفهوم حاکمیت

مفهوم حاکمیت گرچه از جمله مفاهیم نوین در حوزه علوم سیاسی است (که ژان بُدن در سال ۱۵۷۶ میلادی به تبیین و بررسی آن پرداخت)، اما سابقه این مفهوم را می‌توان در اندیشه باستانی نیز مشاهده کرد.

ارسطو زمانی که از «قدرت برتر دولت»^۲، که در دستان یک فرد یا گروهی معدود از افراد باشد، سخن به میان می‌آورد، در واقع بحث حاکمیت را مطرح می‌کند. او در طبقه‌بندی حکومت‌ها در تعریفی که از حکومت ارائه می‌دهد به ویژگی مهمی اشاره دارد که در بسیاری از تعاریف ارائه شده از حاکمیت مشاهده می‌شود. او حکومت را مجموعه‌ای از سازمان فرمانروایان یک شهر (polis) و به‌ویژه آن فرمانروایانی می‌داند که در همه کارها اختیار تام دارند. به باور او دولت یا Politeum^۳

۱. محمدحسین جمشیدی، اندیشه سیاسی شهید رابع امام سیدمحمدباقر صدر، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی چاپ اول، ۱۳۷۷، ص ۱۵۰.

۲. جهانگیر کرمی، شورای امنیت سازمان ملل و مداخله بشردوستانه، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت خارجه، ۱۳۷۵، ص ۷۵.

۳. به معنای اصلی کلمه «هیئت مدنی» یا گروهی از افراد که به موجب قانون اساسی یک کشور «حاکمیت» آن را اعمال می‌کنند.



در همه جا دارای برتری بوده و در واقع عین حکومت است.^۱

البته برخی از صاحب‌نظران در اینکه مفهوم حاکمیت پیش از قرون ۱۵ و ۱۶ رایج بوده تردید دارند.

در این باره وینسنت می‌گوید: «این مفهوم در اندیشه یونانی، رومی و قرون وسطایی وجود نداشت، هرچند بسیاری از خصوصیات و صفات حاکمیت در آن ادوار مورد بحث قرار گرفتند و بعدها در بحث از حاکمیت عنوان شدند. ارسطو در بررسی قوانین اساسی گوناگون تأکید می‌کرد که در هر واحد سیاسی باید امری برتر و فائق باشد، خواه آن امر واحد، معدود یا کثیر باشد. این موقعیت برتری به‌عنوان جزء ذاتی هر قانون اساسی از شأن و شکوه خاصی برخوردار است».^۲

بنابراین حقیقت حاکمیت، پیشینه‌ای طولانی هم‌تراز با حقیقت دولت دارد، اما آنچه تئوری حاکمیت نامیده می‌شود، محصول پژوهش‌های قرون اخیر است. روشن است که حاکمیت در ارتباط با مفهوم دولت مورد استفاده قرار می‌گیرد و یک مفهوم انتزاعی است. از این رو پیش از عصر رنسانس نه از مفهوم دولت و نه از مفهوم حاکمیت در معنای نوین آن نشان و اثری نبود، اما در واقع به‌علت انتزاعی بودن این دوگانگی مفهومی می‌توانیم در هر دوره‌ای از تاریخ بشری از آن بحث کنیم. چنانچه حاکمیت را در معنای «مرجع عالی قانونگذاری» به کار بندیم طبیعتاً این مفهوم از ادوار قدیم که جوامع سیاسی پا به عرصه وجود گذاشتند حضور داشته، هرچند خود این اصطلاح مورد استفاده نبوده است.

با بررسی اندیشه افلاطون می‌توان این ادعا را اثبات کرد که نظریه مُثُل افلاطونی در عصر باستان و حتی قرون وسطی به شکل دیگری چیرگی داشت و در ذات خود حامل جمع‌گرایی، اشتراک و انکار فردیت فرد بود.^۳ این جمهوری خیالی که توسط افلاطون به تصویر کشیده شد، نمونه جامعه‌ای براساس جمع‌گرایی و سرکوب آزادی‌های فردی و رابطه محض فرمانروایی و فرمان‌برداری بود. از نظر افلاطون، حاکم یا فیلسوف است که با عالم مُثُل در ارتباط است و بر زمینیان حکم می‌راند، یا پادشاهی خواهد بود که درجات مُثُل را طی کرده است.

تبارشناسی و پویش تاریخی مفهوم حاکمیت از دوران باستان تا عصر مدرن نشان می‌دهد که به تناسب شناخت‌های متفاوت از جهان هستی و وضع بشر و اهداف و غایت زندگی، باورها، انگیزه‌ها، روش‌ها و نظام‌های سیاسی و مبانی گوناگون آنها منشأ برداشت‌های گوناگون از حاکمیت شده است.

۱. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم،

۱۳۹۰، صص ۱۱۵-۱۱۶.

۲. اندرو وینسنت، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، چاپ ششم، ۱۳۷۸، ص ۵۹.

۳. محسن اسلامی، تکنولوژی اطلاعات و حاکمیت، مجله سیاسی اقتصادی، شماره‌های ۱۷۵-۱۷۶، ص ۷۹.

در این برداشت‌ها دو عامل اساسی در شکل‌گیری حاکمیت نقشی اساسی را بازی کرده‌اند:

اول: عامل معرفت‌شناسی،

دوم: اختلاف رویکرد و تفاسیر گوناگون صاحبان اندیشه از انسان و جهان است.

بر این مبنا تا آنجا که به بحث حاکمیت مربوط می‌شود، می‌توان مکاتب و اندیشه‌های سیاسی را که طی قرون متمادی شکل گرفته‌اند به چند گروه عمده تقسیم کرد:

۱. مکاتب خدامحور،

۲. مکاتب انسان‌محور و اومانیت،

۳. مکاتب قدرت‌محور،

۴. مکاتب اقتصادمحور،

۵. مکاتب نژادمحور.

در کنار این تقسیم‌بندی باید اشاره کرد اختلاف‌نظرها در باب حاکمیت بیشتر به اندیشه‌های بنیادین حقوقی باز می‌گردند که آنها نیز تا حد زیادی می‌توانند با افکار و اندیشه‌های غیرحقوقی و مربوط به انسان، جامعه و تاریخ در ارتباط باشند.

از این جهت می‌توان مکاتب حقوقی که تأثیر بسیاری در شکل‌گیری و جایگاه حاکمیت داشته‌اند را به سه دسته عمده تقسیم کرد:

الف) مکتب حقوق طبیعی.^۱

ب) مکتب حقوق وضعی و قراردادی.^۲

ج) مکتب حقوق الهی.^۳

شاید عمده‌ترین عامل ایجاد تفاوت میان این سه مکتب، در یک تفاوت بنیادین ریشه داشته باشد که به ماهیت و منبع قانون مربوط می‌شود.

از سویی به باور بسیاری از صاحب‌نظران، لفظ «قانون» در سه معنا به کار گرفته می‌شود:

الف) اعتباری^۴ یا وضعی و قراردادی، که مفاد آن صراحتاً یا الزاماً دلالت بر امر یا نهی دارد.

ب) حقیقی^۵ و تکوینی، که حکایت از یک ارتباط نفس‌الامری می‌کند که سروکار با اعتبار و وضع

1. Natural Law

2. Conventionalism

3. Divine Law

۴. ادراکات عملی و اعتباری آن است که هیچ یک از ادراکات، تصویر و انعکاس یک امر واقعی و نفس‌الامری نیستند و از یک واقعیت نفس‌الامری حکایت نمی‌کنند و مصداقی جز آنچه انسان در ظرف توهم خویش فرض کرده ندارند (مرتضی مطهری، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ج ۶، ۱۳۸۶، صص ۳۹۳-۳۹۴).

۵. کلمه «حقیقی» از آن جهت بر افکار و ادراکات نظری اطلاق می‌شود که هر یک از آنها تصویر یک امر واقعی و نفس‌الامری و به منزله عکسی‌اند که از یک واقعیت نفس‌الامری برداشته شده‌اند.



و قرارداد ندارد.^۱

ج) ماهیت قانون، نه فرمان است و نه پیمان اجتماعی، بلکه سنت‌های تکوینی حاکم بر جهان، به نام قانون طبیعت است که انسان باید آنها را کشف و رفتار خود را در قالب آن کنترل کند. در این صورت طبیعت منبع قانون است.

معنای دوم که اشاره بر قوانین تکوینی حاکم بر طبیعت دارد کمتر در مباحث اجتماعی مورد توجه واقع می‌شود و در مقابل معنای وضعی و اعتباری قانون، بیشتر موضوع و محور مباحث عمومی و اجتماعی است. چنانچه خواهیم تعریفی دقیق‌تر از قانون وضعی ارائه دهیم، می‌توان گفت: «قاعده‌ای حقوق است که توسط مقام صاحب صلاحیت برای تنظیم رفتار مردم در جامعه تنظیم شده و نقض آن مستوجب اعمال ضمانت‌های اجرایی توسط دولت می‌باشد».^۲

این تفاسیر مختلف از قانون از دوران یونان باستان تا دوران مدرن، منشأ تفاسیر گوناگون از حاکمیت شده که به چهار شکل نمود یافته است:

۱. حاکمیت جبری تکوینی شبیه حاکمیت پادشاهان که همه رعایا از آن پیروی می‌کنند.
۲. حاکمیت طبیعی که در آن هر انسان مرتبه طبیعی خاص خود را دارد، یکی برای فرمان‌دهی و دیگری برای فرمانبری خلق شده است. مانند آنچه افلاطون و ارسطو در فلسفه سیاسی خود به آن پرداخته‌اند.
۳. حاکمیت قراردادی که طبیعت، نقش مستقیمی در آن ندارد و اعضای جامعه بر حاکمیت دلخواه توافق می‌کنند که دارای دو حالت است. برخی از درون این قرارداد، حاکمیت مطلق را بیرون آوردند. مانند هابز و لاک نوعی حاکمیت دمکراتیک را که حاصل رأی مستقیم مردم است از آن بیرون کشیدند.
۴. زمانی هم حاکمیت دینی که دارای تفاوت با حاکمیت‌های دیگر است طرح می‌شود.

۱. یونان باستان

فیلسوفان سیاسی پیش از میلاد درخصوص نظامی که باید بر روابط انسان حکومت کند اختلاف‌نظر داشتند. برخی معتقد به قانون وضعی بودند، اما مسئله در این بود که قانون وضعی باعث ثبات اجتماعی نمی‌شود و جامعه همواره دستخوش دگرگونی خواهد شد. از این رو عده‌ای

۱. محمدتقی مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۴.

۲. ابوالقاسم گرگی، مقالات حقوقی، جلد ۲، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، ص ۲۷۳.

قانون طبیعی را جایگزین آن کردند.^۱ از جمله افلاطون از مخالفان قراردادگرایی (Conventionalism) است که افزون بر پیگیری اهداف اخلاقی، انگیزه سیاسی نیز داشت و ثبات جامعه و بقای نهادهای اجتماعی را نیز دنبال می‌کرد. او به وجود «حق طبیعی» اذعان یافته و ایده عدالت را به عنوان روشن‌ترین مصداق آن معرفی کرده است.^۲

نتیجه ضمنی بحث افلاطون درباره عدالت آن است که انسان جوئی کمال باید به حکومت قانون در اجتماع رضایت دهد و قوانینی که زندگی اجتماعی را ممکن می‌سازند، قوانینی‌اند که مایه نیکرفتاری افراد می‌شوند.

بدین‌سان حاکمیت دارای دو وظیفه مهم است:

اول: حفظ سازمان اجتماعی،

دوم: فراهم آوردن موجبات کمال سرشت افراد جامعه. پس فرمان راندن به معنای درست خود همان تربیت کردن است و تربیت کردن عبارت از پروراندن فضایی که طبیعت در آدمی به ودیعه نهاده است.^۳

به باور او این فضیلت‌ها می‌توانند معیاری برای وضع قانون باشند. قانون نه زاده پیمان است و نه حاصل فرمان و اعتبار آن به هیچ فرد یا گروهی باز نمی‌گردد بلکه نظام تکوینی موجود در طبیعت رابطه تکوینی و مسیر طبیعی کمالات روحی است^۴ که با هر وسیله کشف شود، معتبر و قابل اجراست. بنابراین افلاطون در مرحله ثبوتی، جز قانون طبیعی هیچ کسی را حاکم نمی‌داند.

از نظر اثباتی او بر این باور است که درک نظام طبیعی فضیلت‌ها و تشخیص رفتار مناسب از نامناسب کار هر کس نیست، تنها از افرادی که خرد طبیعی و اکتسابی دارند، ساخته است. از این جهت فیلسوفان باید حاکمیت مطلق داشته باشند و دیگران بدون تأمل و تردید از فیلسوفان که اشتباهاتشان کمتر و درکشان قوی‌تر است، اطاعت کنند. حاکمیت فیلسوف بر جامعه به اندازه حاکمیت عقل و مغز بر دیگر اعضای بدن طبیعی خواهد بود. ایده عدالت و امثال آن را فقط با عقل می‌توان راهنمای استوار برای عمل دانست.^۵

با این رویکرد، افلاطون از سازمان اجتماعی تفسیری اندام‌وار ارائه داد که فیلسوفان قوه عاقله

1. Stankiewicz, W. J., "Natural Law", Encyclopedia of Britannica, Vol. 17, Chicago, The University of Chicago, 1974, p.863.

۲. افلاطون، جمهوری، ترجمه بهزاد سبزی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۷، ص ۲.

۳. حمید عنایت، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران، انتشارات زمستان، چاپ پنجم، ۱۳۷۹، ص ۵۴.

۴. افلاطون، قوانین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۹، ص ۳.

۵. مایکل برسفورد فاستر، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، تهران، انتشارات امیرکبیر، جلد ۱، قسمت اول، ۱۳۶۲، صص



آن بودند و ارتش و اصناف به منزله قوای غضبیه و شهویه که باید در کنترل قوه عاقله باشند. خلاصه آنکه جامعه افلاطون به تمام معنا طبیعی است و طبیعی تشکیل می‌شود و طبیعی توسعه می‌یابد و در نهایت حاکمیتی در آن شکل می‌گیرد که با قراردادگرایی مخالف است. ارسطو با قراردادگرایی مخالف است و از حقوق طبیعی سخن می‌گوید. این مخالفت به صورت موردی در مسئله بردگی آشکار می‌شود. او می‌گوید طبیعت، برخی را برده و برخی را ارباب قرار داده و بردگان به دو نوع طبیعی و قراردادی تقسیم می‌شوند که تنها بردگی طبیعی را می‌پذیرد و بردگی قراردادی را رد می‌کند. او نیک‌خواهی را مبنای حقانیت می‌داند و می‌گوید کسی که زور دارد، زیردست خود را پیرو خویش می‌کند، اما از آنجا که فضیلت به وسایل مادی مجهز شود، نیروی شگرف برای متقاعد کردن دیگران ایجاد می‌کند و گمان می‌رود که نیکی هیچ‌گاه از نیرومندی جدا نیست، گروهی در حقانیت حکم اختلاف کرده و حق را با مطلق حکومت قدرتمندان برابر دانسته‌اند.^۱ در نتیجه زور به تنهایی منشأ حقانیت حکم نیست، هرچند که خیرخواهی عاری از قدرت نیز کاری از پیش نخواهد برد و تنها آن کس که در فضیلت برتر از دیگران است باید فرمان براند. در اصل به باور او، حاکم را خود طبیعت مشخص می‌کند که به صورتی ذاتی توان حکومت و سروری دارد و حاکمیت آن اجرایی است. یعنی حاکم باید قانون طبیعی را اجرایی کند و تنها در موارد جزئی، حق قانونگذاری دارد.

۲. رواقیان و دوران کلیسا

رواقیان مانند افلاطون و ارسطو در ابتدا قانون طبیعی را به عنوان موضوع علوم طبیعی مورد بررسی و پژوهش قرار دادند و آن را با «اصل نظام‌مندی»^۲ که حاکم بر کل جهان بود، یکی دانستند. در پی آن گفتند: «فرد و جامعه جزئی از طبیعتند و از همان قوانین پیروی می‌کنند».^۳ با این رویکرد از حقوق مساوی همه حمایت کردند و این تلقی جدید و متفاوتی از قانون طبیعی بود که وجود ارباب و برده در طبیعت را انکار می‌کرد. به بیان دیگر طبیعت به انسان هویت اجتماعی می‌بخشد... تفاوت‌های سیاسی و اجتماعی مشروع‌اند، اما اساسی در ذات بشر ندارند.^۴ نتیجه این شد که رواقیان، کسانی را اعضای جامعه یگانه جهانی می‌پنداشتند که با یکدیگر

۱. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم، ۱۳۹۰، صص ۱۳-۱۴.

2. Ordering Principle

3. Jaffa, Harry V., "Natural Rights", International Encyclopedia of the Social Science, ed.: W. Allen Wallis, David L. Sills, vol. 12 reprint edition, 1972, New York, McMillan Company, 1968, p. 82.

۴. سون اریک لیدمان، تاریخ عقاید سیاسی (از افلاطون تا هابرماس)، ترجمه سعید مقدم، تهران، نشر دانش، چاپ ۱، ۱۳۷۹، صص ۵۶، ۵۷، ۹۶ و ۹۷.

برابر و همسانند^۱ و از حکومتی مختلط حمایت می‌کردند که منطبق با قانون طبیعت است. سیسرو تنها چاره رفع نواقص و معایب انواع حکومت‌های متداول آن زمان را ایجاد حکومتی می‌دانست که بهترین خصایص حکومت‌های موجود را در خود جمع داشته باشد، یعنی حکومت کمال مطلوب او از یکایک حکومت‌ها نشانی داشت، از دمکراسی، مجلس ملی، از آریستوکراسی، اختیارات مجلس اشراف (سنا) و از حکومت شاهی، مقام کنسولی با مدت اعتبار محدود.^۲ او می‌پنداشت به هم پیوستگی مردم و روابط میان ملت‌ها در طبیعت آنها ریشه دارد که حکمفرمایی را بهترین‌ها و سلطه بر اقوام را برای رومیان تضمین کرده است. در سوی دیگر قانونگذاری یا «حاکمیت تقنینی» را به عقل واگذاشت که وظیفه‌اش شناخت خوب و بد و قوانین رفتاری انسان بود و منبع اصلی احکام حقوقی و اخلاقی است.^۳

در قرون وسطی به دلیل نزاع میان کلیسا با دولت، مفهوم حاکمیت تضعیف شد. در این مقطع قانون طبیعت با عنوان «قانون الهی» مطرح شد و بر سنت‌های الهی انطباق یافت و از فیلسوفان و حاکمیت منهای خدا سخنی در میان نیست. در اینجا تنها سخن از حاکمیت اصحاب کلیساست که قوانین اجتماعی را متناسب با روح مسیحیت، کشف و نیازهای قانونی جامعه را تأمین می‌کردند و منشأ اعتبار آن کلیاتی موجود در کتاب مقدس و مستند به وحی بود و جایگاهی برای عقل در برابر وحی متصور نبودند. آکویناس در برداشتی دیگر از حاکمیت طبیعی «دولت را یک نهاد طبیعی قلمداد و بین وحی و عقل و قانون طبیعی و شرع آشتی برقرار کرد. او دولت را نهادی طبیعی و طبیعت را، خردی خدادادی برای جهت‌یابی به هدف معین و مانند ارسطو به معنی غایت‌مندی دانست. طبیعت دولت است که بر زمین فرود آید، ... همان‌طور که طبیعت دانه است که به‌صورت گیاه معینی رشد کند، طبیعت انسان است که در دولت زندگی کند».^۴ دولت ساخته و پرداخته طبیعت است و معلول نیروی قسری نیست.

او معتقد بود منشأ حاکمیت از خداوند است. حاکمیتی که به‌وسیله حاکمان از نوع بشر اعمال می‌شود از خداوند نشئت گرفته و این امر حاکمان را ناگزیر می‌کند که قدرت خود را بر مبنای دین مسیحیت و قواعد آن اعمال کنند. در غیر این صورت مردم می‌توانند فرمانروایان خود را عزل کنند. به‌عبارت دیگر آکویناس جهان ربانی و دولت طبیعی را در تقابل با طبیعت ندانست و زندگی ابدی انسان را پیش‌شرط ضروری دولت طبیعی در نظر گرفت و برخلاف سن‌آگوستین در کنار کتاب

۱. حمید عنایت، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران، انتشارات زمستان، چاپ پنجم، ۱۳۷۹، صص ۱۲۲-۱۲۳.

۲. حمید عنایت، همان، ص ۱۲۹.

۳. سون اریک لیدمان، همان، صص ۵۸ و ۶۱.

۴. همان، صص ۹۴-۹۵.



مقدس ارزیابی عقل را معتبر دانست. حاکمیت در منظر آکویناس مانند ارسطو یک حاکمیت طبیعی صرف و مانند آگوستین یک حاکمیت شرعی صرف نبود، بلکه از ترکیب دو عنصر طبیعی و شرعی و بر دو پایه عقل و وحی استوار بود و طبیعتاً کارگزاران آن نیز باید خردورزانی دین‌شناس و دین‌باور باشند.

در عصر جدید و دنیای مدرن «قانون طبیعی» معنایی نوین به خود گرفت که با گذشته دارای تفاوت‌های اساسی بود.^۱ قانون طبیعی جدید به صورت هندسی و ریاضی‌وار مورد بحث قرار گرفت و به صورت علمی کشف و مستقل از قانون وضعی و الهی قلمداد شد.

در این رویکرد قانون طبیعی جدید به صورت روزافزون رنگ عمومیت به خود گرفت و در تئوری «حاکمیت» هابز، «نماینده» لاک و «اراده ملی» روسو نمود یافت که رنگ حقوقی داشتند و شرایط مشروعیت را بیان می‌کردند. این دو ویژگی در قانون طبیعی سنتی نیز قابل مشاهده بود. آنچه قانون طبیعی جدید را از سنتی متمایز می‌کرد اطلاق قانون طبیعی بر «حقوق بشر» بود. تکالیف بشر به حقوق بشر تبدیل شد و به جای تکلیف از حقوق بشر سخن به میان آمد.

قانون طبیعی مدرن، برخلاف قانون طبیعی سنتی که افراد را برای دستیابی به اهداف معنوی و مصالح اجتماعی موظف می‌ساخت، هیچ‌کس را جز برای حفظ نفس و امنیت و منافع مادی خود موظف نمی‌سازد. این امر اساس تشکیل نظام‌های سیاسی گوناگون آریستوکراسی، دیکتاتوری یا دمکراسی و ایجاد شکل‌های متنوعی از حاکمیت می‌شود، زیرا مهمترین نتیجه قانون طبیعی مدرن، ارائه اندیشه قرارداد اجتماعی است که از هابز گرفته تا لاک و روسو، هرکس آن را به شکلی دلخواه تفسیر می‌کند؛ یعنی در واقع قانون طبیعی از نظر آنها به «حاکمیت پیمانی» می‌انجامد که هر کس از آن تفسیری متفاوت دارد. در ادامه بحث پس از طرح رویکرد ژان بُدن به بررسی حاکمیت در نظریات قراردادگرایی نزد هابز، روسو، لاک و منتسکیو خواهیم پرداخت.

۳. دوران مدرن (عصر دولت - ملت‌ها)

نظریه حاکمیت در قرن ۱۶ در قامت دفاعیه‌ای از حقوق پادشاهان در قلمرو سرزمینی در برابر ادعاهای شاهزاده‌های محلی، کلیسا و قدرت پاپ و امپراتوری مقدس روم شکل گرفت. در پایان جنگ‌های سی‌ساله ۱۶۱۸-۱۶۴۸ با پذیرش این نظریه به‌عنوان یک واقعیت سیاسی - دولت - کشورهای امروزی به مهمترین واحد سیاسی در جهان تبدیل شدند.

به موازات تمرکز و انتزاعی‌تر شدن قدرت و اقتدار و ایجاد نهادها و ادارات در نهاد سلطنت به

1. Jaffa, Harry V., "Natural Rights", International Encyclopedia of the Social Science, vol. 11, p.84.

جای تمرکز آن در شخص سلطان، رنگ شخصی قدرت و اقتدار، روز به روز بیشتر رنگ باخت.

این مسئله مستلزم دو چیز است:

۱. توسعه سیستم‌های غیرشخصی اعمال مالیات‌گیری است که تکامل سیستم‌های یکپارچه و غیرشخصی قانونی را تشویق می‌کرد.
۲. پیدایش زبان جدیدی برای سیاست و فرمانروایی و توسعه زبان جدید قدرت و اقتدار سیاسی دور محور اندیشه حاکمیت دولت بود.

به بیانی دیگر اُبژه^۱ حکمرانی و حکومت از دوران یونان باستان تا دوره مدرن تغییر کرد. در دولت شهرهای کلاسیک یونان و جمهوری روم، اُبژه حکمرانی «شهر» بود که به‌عنوان بالاترین فرم انجمن بشر تصور می‌شد و در «دولت‌های فئودالی»، اُبژه حکمرانی به روح تبدیل شد. ازسویی در جایی که شاهان حکومت می‌کردند و خود را به غیر از حفظ دارایی شخصی مجری سعادت معنوی و روحانی رعایا می‌پنداشتند. در نهایت اواخر عصر میانه که نقطه‌عطف آن با ماکیاولی آغاز و با ژان بُدن به اوج خود رسید، اُبژه حکمرانی نه فضیلت انسانی و نه تحقق رستگاری مذهبی بود؛ بلکه در این زبان جدید، شاه آهسته آهسته به باز نمود سمبلیک ابزاری مبدل شد که امور عمومی را خواستار بود. از این جهت پیکره سمبلیک وی به پیکره مادی او اولویت یافت. قدرت سیاسی سلسله‌مراتبی شد و زبان و فرهنگ که باز نمود هستی جمعی مردم بود، میانجی عرصه قدرت و عرصه اجتماع شد. آن هنگام دولت بدین شیوه فهم شد و توانست خود را به‌عنوان اُبژه فرمانروایی تلقی کند. به‌عبارت دیگر، هنر حکومت و فرمانروایی، عمل مدیریت دستگاه حکومتی برای تضمین قدرت و امنیت خویش و تأمین سعادت و سلامت دولت تلقی می‌شود. بدین‌سان مفهوم حاکمیت در معنای نوین خود متولد شد.^۲

۴. ایده حاکمیت ملی

فصل ممیز و مهمترین اصل که فلسفه سیاسی عصر مدرن غرب را از دوران کهن و قرون وسطی متمایز می‌کند، دیدگاه و نظریاتی است که پیرامون مفهوم حاکمیت قرار دارند. در این دوران ژان بُدن از پیشگامان حاکمیت ملی است. او با نامیدن حاکمیت به‌عنوان عنصر تأسیسی دولت، نخستین کسی است که اوصاف حاکمیت را برمی‌شمارد تا بتواند دارنده حقیقی آن را معین کند. او در کتاب «۶ کتاب

۱. اُبژه به‌معنی خود را در برابر چیزی گذاشتن است. این واژه در برابر ذهن قرار دارد و می‌تواند موضوع فکر قرار گیرد و در مواردی به‌عنوان عنصر به هم پیوسته نیز تعریف شده است.

۲. آپللو والترسی و استفان‌جی روستو، ملت- دولت و نظام جهانی، ترجمه پرویز دلیرپور، تهران، انتشارات کویر، چاپ اول، ۱۳۸۹، صص ۹۸-۱۰۱.



درباره جمهوری»^۱ به طرح نظریات سیاسی خود پرداخت. هدف از نگارش این کتاب، حل مسئله مربوط به نظم سیاسی و نیز تحقیقی منظم در حوزه سیاست بود. او در این کتاب، حاکمیت را خصلت ذاتی دولت و به‌عنوان «قدرتی برتر و فراتر از شهروندان و اتباع که محدود به قانون نیست» تعریف کرد و برای آن ویژگی‌هایی را برشمرده است.

۱. حاکمیت مطلق است. یعنی اینکه دولت و کشور دارای حاکمیت، نمی‌توانند هیچ مقامی برتر از خود را تحمل کنند و هیچ عاملی نمی‌تواند قدرت دولت را محدود سازد.

۲. حاکمیت به‌صورت دائمی است. یعنی تا زمانی که دولت و کشور باقی است، حاکمیت او نیز به رغم دگرگونی‌های حکومتی و تغییر زمامداران پایدار است.

۳. حاکمیت تجزیه‌پذیر است. در این صورت تفکیک حاکمیت سبب زوال استقلال ملی محسوب می‌شود.

۴. حاکمیت را نمی‌توان به دیگران انتقال داد و اختیارات آن را تفویض کرد.^۲

او پیش از طرح این ویژگی‌ها برای حاکمیت در فصل اول کتاب خود به تعریف و ماهیت جمهوری می‌پردازد. در نوشته‌های کهن، جمهوری به انواع حکومت، کشور یا جامعه سیاسی اطلاق می‌شد و به معنای امروزی واژه‌ای در مقابل سلطنت نبود. تعریف وی از جمهوری به این صورت بود که: «جمهوری عبارت است از حکومت قانونی چندین خانواده و آنچه میانشان مشترک است، به ضمیمه قدرت حاکمه».^۳

از این تعریف مشخص است که ژان بُدن در فلسفه سیاسی خود برخلاف ماکیاوولی که واقع‌گرایانه را برگونه آنچه وجود دارد مورد توجه قرار می‌داد، شرایط و معیار ایده‌آل و مطلوب را مدنظر داشته است. بر این اساس او معتقد است که جامعه سیاسی باید دارای حکومت قانون باشد و قانون چیزی نیست جز مجموعه قوانین الهی، طبیعی یا موضوعه که در میان آنها، «قوانین طبیعی» از بقیه اهمیت بیشتری دارند، زیرا این اصول نسبت به دیگر قوانین بدیهی و آشکارند و برای اثبات آنها نیازی به ادله و براهین منطقی و فکری نیست.

جامعه سیاسی ترسیم شده توسط بُدن به غیر از حکومت قانون شامل دو عنصر کلیدی دیگر نیز می‌شود. اول خانواده و دوم حاکمیت. او در تعریف دولت یا به‌عبارت دیگر اجتماع سیاسی می‌گوید: «دولت یا اجتماع سیاسی عبارت است از حکومت قانونی چندین خانوار و کلیه متعلقات مشترک

1. Les Six Livres de la Republique

۲. اندرو وینسنت، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، چاپ ششم، ۱۳۷۸، ص ۶۲.

۳. حمید عنایت، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران، انتشارات زمستان، چاپ پنجم، ۱۳۷۹، ص ۱۸۲.

ایشان به همراه یک حاکمیت فائقه».^۱

آنچه مشخص است ژان بُدن نقش و جایگاه مردم را در نظام سیاسی و حکومتی دارای اهمیت بسیار می‌دانست. به باور او تنظیم روابط میان اعضای خانواده و توجه به نیازهای آنها از شروط رستگاری جامعه و نظم اجتماعی به حساب می‌آید. از این جهت معتقد است: «اگر هر خانواده به خوبی اداره و رهبری شود، به‌طور کلی در اجتماع سیاسی هم نظم و هم صلح برقرار خواهد شد».^۲

ژان بُدن چهار ولایت را در خانواده تعیین می‌کند:

۱. ولایت شوهر بر زن،

۲. ولایت پدر بر فرزند،

۳. ولایت مخدوم بر خادم،

۴. ولایت ارباب بر بندگان.

همه این امور بجز ولایت مخدوم بر خادم را ارسطو در کتاب سیاست شرح داده است. اما بُدن با بندگی مخالف است، زیرا باور دارد بندگان همیشه از مردم نادان و بی‌فضیلت نبوده‌اند بلکه شایستگان و فرزنانگان در مواقعی اسیر دست زورمندان شده‌اند.

ژان بُدن در همان حال که به حاکمیت مطلق دولت و کشور اشاره دارد قدرت را ستایش می‌کند و آن را زمانی مشروع می‌داند که در محدوده قوانین طبیعی (حقوق فطری) اعمال شود و حکمران به مقتضای عقل و عدل حکومت کند. بر این اساس او تفاوت بین قدرت حاکم حقیقی و قدرت سردسته دزدان و تبهکاران را در همین دخالت «عقل و عدالت» می‌داند. استدلال حاکم نبودن چنین افرادی این است که بُدن میان حاکمیت و نظم صرف تفاوت قائل است. او عقیده دارد قوانین طبیعی که مطابق موازین عدالت است و آنها را به یاری عقل می‌توان بازشناخت، باید بر روابط اجتماعی مردم حاکم باشند. یعنی آن قوانین، چون از اراده خداوند ناشی شده‌اند، عادلانه‌اند و باید بر ما حکومت کنند. در نتیجه حاکم واقعی در صورتی شایسته حکمرانی است که به قصد ارضای خواهش‌های نفسانی فرمان نراند، بلکه به نیابت از جانب خداوند و به مقتضای دستورات عقل و عدل حکومت کند. از این رو بُدن تفاوتی قاطع میان حاکمی که اغلب بر مردم حکومت می‌کند و آنکه باید بر سرنوشت بشر حاکم باشد، قائل است.^۳

۱. اندرو وینسنت، نظریه‌های دولت، ص ۶۶۰.

۲. اندرو وینسنت، همان.

۳. ویلیام تامس جونز، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، جلد ۲، ۱۳۸۳، ص



۵. حاکمیت و نظریه قراردادگرایی

حاکمیت قراردادی مبتنی بر دو اصل اساسی است که عبارتند از:

الف) حاکمیت قراردادی بر حاکمیت مطلق انسان بر جامعه مبتنی است. به عبارتی نقطه مقابل حاکمیت طبیعی از یک سو و حاکمیت الهی از سوی دیگر است. در بنیادی‌ترین تقسیم، حاکمیت بر سه قسم «حاکمیت طبیعت»، «حاکمیت انسان» و «حاکمیت خداوند» تقسیم می‌شود.

ب) حاکمیت بر قراردادگرایی مبتنی است که هم سابقه تاریخی دارد و هم در عصر مدرن و به‌ویژه در مقابل حکومت کلیسا بر آن تأکید شده است.

۶. حاکمیت عرفی در سیاست

فلسفه هابز و به‌طور کلی و به‌تبع آن اندیشه سیاسی او تابع فلسفه عقل‌گرایانه است.^۱ به‌عبارت دیگر با تمام نقدها و مخالفت‌هایی که نسبت به اندیشه‌های او ابراز شده، همچنان پایرجای مانده است. او با الگوبرداری از علوم تجربی به‌ویژه هندسه اقلیدسی دستگاه فلسفی منسجمی را طراحی کرد که به تدوین نظریه سیاسی او کمک بسیاری کرده است.

او با بهره‌گیری از مدل ریاضی و قوانین ساده و قطعی علم مکانیک، فلسفه مادی‌گرایانه‌ای تدوین کرد که به نفی ماوراءالطبیعه انجامید و باعث شد بسیاری او را ملحد بدانند.^۲ این اندیشه مادی‌گرایانه سبب شد برداشت او از انسان نیز مادی شده و بر همین اساس منکر وجود اختیار و آزادی اراده انسان شود و به صراحت اظهار کرد چیزی به نام «انتخاب آزادانه» انسان وجود ندارد. زیرا تمامی عواطف و تفکرات آدمی، از حرکات مغز و سایر اندام‌های او سرچشمه می‌گیرند. مغز و سایر اعضا و جوارح انسان نیز به نوعی تحت تأثیر اجسام و اشیای خارجی قرار دارند. به‌عبارت دیگر انسان در برابر تأثیراتی که از محیط پیرامون خود می‌گیرد، دارای هیچ اراده و اختیاری نیست.^۳

هابز با این نگاه در انسان‌شناسی به تحلیل روان‌شناسانه و مادی از سرشت و ماهیت وجودی آدمی می‌پردازد. او با وام‌گیری از ماکیاولی «انسان را گرگ انسان» می‌داند و یکی از مهمترین امیال انسان را تمایل شدید او به کسب قدرت و توانایی دانسته است.^۴ این نگاه به انسان تأثیر مهمی بر

۱. علی بیگدلی، تاریخ اندیشه سیاسی غرب، از طالس تا مارکس، تهران، انتشارات عطا، چاپ دوم، ۱۳۷۶، ص ۱۳۵.

۲. ویلیام تامس جونز، خداوندان اندیشه سیاسی، صص ۷۰۴-۷۱۰.

۳. توماس هابز، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۸۱، صص ۷۶ و ۱۱۱.

۴. توماس هابز، همان، ص ۱۳۸.

اصلی‌ترین ایده‌های سیاسی هابز و نحوه استدلال او که به آموزه «حاکمیت مطلق» معروف بوده، داشته است.

برای درک بهتر ساختار تفکر هابز که او را به مفهوم «حاکمیت مطلق» رساند، باید دانست که او ابتدا دو پیش‌شرط مهم درباره انسان و زندگی او را مطرح می‌کند.

طبق نظر هابز: انسان موجودی است که در پی بقا و ادامه حیات و بقای نسل خود است. یعنی انسان به‌طور کلی خواستار یک زندگی آرام است و دستیابی به قدرت و منزلت و حرمت جزء خصایل ذاتی او است.

هابز باور دارد که همه انسان‌ها در میزان آسیب‌پذیری و استعداد برابرند.^۱ بنابراین برای کسب امنیت و ادامه حیات و دستیابی به قدرت و مکننت که همواره به‌صورت محدود است، «جنگ همه علیه همه» را شاهدیم. درگیری و جدال میان انسان‌ها امری اجتناب‌ناپذیر است. در این جنگ‌ها گروهی برای دستیابی به قدرت و منزلت به پیکار با دیگران دست می‌زنند. گروهی برای ادامه حیات و بقای نسل و برخی برای دستیابی به ثروت بیشتر به یک جنگ دائمی علیه یکدیگر کشانده می‌شوند.

بر این اساس به باور هابز حفظ امنیت عمومی در گرو یک «حاکمیت قاهره» یا مطلق است. او صرف‌نظر از نوع نظام حکومتی، تأکید اساسی خود را برای ادامه نسل بشر و حفظ حرمت او را بر نقش خدشه‌ناپذیر بودن قدرت و حق حاکمیت مطلق می‌گذارد. این دولت مطلقه که از تعهد متقابل آدمیان به‌وجود می‌آید، «دولت تأسیسی» نامیده می‌شود. هابز در تعریف دولت، اصالت را به شخص حاکم داده و آن را، نماینده و به منزله جامعه می‌داند؛ چنان‌که با نبود او جز افراد پراکنده، دولت و جامعه‌ای وجود ندارد.

این دولت تأسیسی همان لویاتان یا غولی است که حاکمیت مطلق دارد و به باور هابز دارای لوازمی چند است که عبارتند از:^۲

۱. آنکه حکمران درباره عقاید و نظریاتی که مخالف صلحند و به ایجاد آن کمک می‌کنند، حق داوری داشته باشد.

۲. دیگر از لوازم حاکمیت، قدرت تجویز قواعد و اصولی است که به موجب آن هرکس آگاه شود که از چه عواملی می‌تواند برخوردار شود و چه اعمالی را بدون آنکه مورد تعرض اتباع دیگر مملکت قرار گیرد، می‌تواند انجام دهد و این مسئله‌ای است که مردم آن را قواعد اجتماعی می‌خوانند.

۳. لازمه دیگر حاکمیت، حق داوری است. یعنی حکمران باید از حق رسیدگی به اختلافات مردم

۱. حمید عنایت، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، ص ۲۰۹.

۲. توماس هابز، همان، صص ۱۹۴-۱۹۸.



و قضاوت درباره آنها برخوردار باشد.

۴. در نهایت آخرین لازمه حاکمیت، حق اعلان جنگ و صلح با ملل و دول دیگر است. یعنی حق تشخیص اینکه چه موقع جنگ به صلاح عموم است و چه میزان نیرو باید برای آن مقصود گردآوری کرد و چقدر باید پول و سلاح در اختیار جنگجویان قرار داد و برای تأمین هزینه و مخارج آن تا چه میزان مالیات بر رعایا تحمیل کرد بر عهده حاکمیت است.

این توانایی‌ها و امکانات، لازمه تحقق حاکمیت مطلق محسوب می‌شوند. هابز به همین دلیل حاکمیت موجود در چنین جامعه‌ای را مطلق، انتقال‌ناپذیر و تفکیک‌ناپذیر می‌داند. یعنی حاکم پس از آنکه از طریق قرارداد منعقد شده بین انسان‌ها، اختیار تام حکومت کردن را به دست آورد، حق ندارد هیچ یک از حقوق خود را به دیگری واگذارد. با این رویکرد این حاکمیت می‌تواند مردم را سرکوب کند و درباره آنها به تصمیم‌گیری بپردازد.

با وجود تأکید هابز بر حقوق و اختیارات گسترده حاکمیت و بر دو نکته اساسی همواره اشاره کرده است:

اول: او همچون ارسطو فلسفه حکومت را خدمت به عدالت و منافع عمومی جامعه می‌داند و سوءاستفاده از قدرت و حکومت در راه امیال شخصی زمامداران را به شدت مورد نکوهش قرار می‌دهد و غیرقابل قبول می‌داند.

دوم: با سپردن حق قانونگذاری به حکومت، شرایطی را درباره حاکمیت قانون مطرح می‌کند و از قوانین مثبت برای احقاق حق جامعه و آشنا ساختن انسان‌ها به رعایت قانون سخن به میان می‌آورد. با آنکه هابز باور دارد که انسان طبق یک قرارداد اجتماعی حقوق و اختیارات خود را به دولت واگذار می‌کند، اما به معنی این نیست که آدمی حق نجات جان خود را نیز به او واگذار کرده است. بنابراین اگر جان انسان مورد تهدید حکومت قرار گیرد، دیگر نمی‌توان از حق اعمال حاکمیت سخن گفت و برای نجات جان انسان باید اقدام کرد.

با این نگاه یکی از دلایل اساسی تأکید هابز بر حقوق حاکمیت، ایجاد تفکیک میان «قدرت» از «مذهب» است، زیرا حاکمیت به باور هابز همان «خدای عرفی» است که عدالت را در زمین محقق می‌کند و حاصل «قرارداد اجتماعی» و جایگزین بشر در مقابل جنگ و نابودی نسل بشر است. در نتیجه باید در زمین «خدای میرایی» ساخت. زیرا خدای واقعی در آسمان است. بنابراین جوهر اصلی فلسفه سیاسی هابز تفکیک اخلاق از سیاست، هنر از اخلاق و سیاست از مذهب است. با این روش هابز اندیشه «حاکمیت حقوقی» را به حدی رساند و قرارداد اجتماعی او مبین این مسئله است.

با آنکه نظریه هابز درباره حاکمیت با آنچه پیش‌تر از بُدن نقل شد همانندی‌هایی دارد، اما دارای

دو اختلاف عمده است:

اول: آنکه هابز حاکم را به نظارت بر همه امور زندگی مادی و معنوی اتباع خود موظف می‌داند، حال آنکه بُدن، حاکم را دست‌کم از دخالت در معتقدات دینی و اخلاقی مردم منع می‌کند.

دوم: آنکه، بُدن شروطی را برای حاکم مقرر داشته است تا دولتش به استبداد مسخ نشود، حال آنکه هابز به استبداد مطلق حاکم معتقد است.^۱

هر دو بینش در جامعیت حکومتی با روش الهی حکمرانی در تعارضند و نمی‌توانند به انتظارات انسانی پاسخ دهند.

۷. حاکمیت سیاسی

لاک در فلسفه سیاسی خود با رد بخشی از نظریات هابز، تئوری نوینی را درباره حاکمیت ارائه داده است. ریشه این دیدگاه در باب حاکمیت را باید در برداشت متفاوت و خوش‌بینانه او درباره سرشت انسان جستجو کرد. او با واگذاری قدرت برتر به مردم، «حاکمیت سیاسی» را مطرح کرده است.

در «رساله‌ای درباره فهم انسانی» در جریان این بحث که هیچ اصول ذاتی، چه منطقی و چه اخلاقی وجود ندارد، بر این نکته پافشاری می‌کند که گرایش‌ها و تمایلات ذاتی و دائمی، میل به شادی و بیزاری از درد و رنج وجود دارد. این تمایلات و گرایش‌ها نیازمند آنند که به واسطه پاداش و تنبیه، بازبینی و کنترل شوند. به نظر می‌رسد منبع اصلی و بنیادی که کنش انسان‌ها از آن سرچشمه می‌گیرد اعتبار و شهرت است و آن چه که از آن دوری می‌جویند بدنامی و رسوایی خواهد بود.^۲

به باور لاک، «همه افراد بشر طبیعتاً در ... وضعی ... برابرند، و مآلاً از قدرت و حقوق یکسانی برخوردارند و احدی بر احد دیگر ممتاز نیست و حقیقتی از این مسلم‌تر نیست که آدمی‌زادگان از یک گوهرند، همه به‌طور یکسان در برابر مواهب طبیعت زاده می‌شوند و همه از استعدادهایی یکسان متمتعند؛ بنابراین باید نسبت به هم در وضعی برابر باشند و هیچ‌گونه فرمانروایی و فرمانبرداری میان آنان وجود نداشته باشد».^۳

تصور لاک از انسان با تصور هابز بسیار متفاوت است، زیرا هابز انسان را عضوی از یک نظام اخلاقی و تابع قانون اخلاقی (که در اینجا به معنی قانون طبیعی مورد نظر است) می‌داند. انسان هابز تنها اعمال خود را به انگیزه لذات جسمانی و حیوانی انجام می‌دهد، از نظر لاک انسان، ندای

۱. حمید عنایت، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، صص ۲۲۳-۲۲۴.

۲. جان لاک، رساله‌ای درباره حکومت، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۸۸، ص ۵۲.

۳. ویلیام تامس جونز، خداوندان اندیشه سیاسی، صص ۸۰۰-۸۰۱.



وظیفه را می‌شنود و دستکم گهگاه به آن اعتنا می‌ورزد و در حالی که انسان هابز همیشه موجودی یکسره خودپرست است. انسان لاک گاه موجودی واقعاً نوع‌دوست می‌شود.

لاک در بخشی از دیدگاه‌های خود درباره انسان، اصول حکومت را از عقل آدمی استنتاج می‌کند و او را در انتخاب اشکال مختلف حکومت آزاد می‌داند و خانواده و سیاست را دو حوزه جداگانه زندگی و فعالیت انسان می‌شمارد. به باور او وضع طبیعی با وضع پیش از تشکیل دولت وضعی مساوی است که در آن انسان‌ها آزاد و برابرند و تنها تابع و فرمانبردار عقل خویشند. یعنی در آن وضع، اختلافات کوچک ممکن است موجب وقوع جنگ بزرگ و پایان‌ناپذیر میان انسان‌ها شوند و از این رو بهره‌برداری از حقوق زندگی، آزادی و مالکیت، تضمینی ندارد. در نتیجه انسان وضع طبیعی را ترک و «جامعه مدنی» را تأسیس می‌کند. در این فرآیند که به تأسیس مرجعیت سیاسی مشروع می‌انجامد یک کاسه کردن قدرت اجرای قانون، طبیعی است، این امر به قراردادهای میان افراد مربوط می‌شود. لاک مرحله بعد را به منزله یک قرارداد تلقی نمی‌کند.^۱ یعنی اجتماع، (به بیان دقیق‌تر، اکثر اجتماع) قدرت یکپارچه اجرای قانون طبیعی را براساس اعتماد در دستان حکومت قرار می‌دهد. بر این اساس قرارداد و رضایتی که افراد را عضو دائمی جامعه مدنی می‌سازد و به حکومت مشروعیت می‌بخشد، باید از جانب هر نسل تازه‌ای از مردم از نو بیان و ابراز شود.^۲

تأکید بیشتر لاک بر «حقوق طبیعی» مردم و اصل «قرارداد اجتماعی» چشم‌انداز جدیدی از حاکمیت را ترسیم کرده است. براساس این رویکرد، حاکمیت از سوی مردم به حکومت تفویض شده است که از حقوق طبیعی مردم و شهروندان خود محافظت کند. این ویژگی که از مردم نشئت بگیرد به اصلی‌ترین بنیان دموکراسی مدرن تبدیل و در انقلاب فرانسه و قانون اساسی آمریکا متجلی شده است. اندیشه لاک برخلاف اندیشه هابز درباره حکومت، تبیین مؤثرتری از «حاکمیت» و «قدرت سیاسی» ارائه می‌دهد که صاحب آن تعهدات مشخص و معینی در قبال افراد تحت حاکمیتش دارد. به همین دلیل است که منظر فراگیر لاک از حاکمیت و متناسب با آن سبک نقد سیاسی او نقش مهمتری از فلسفه سیاسی نسبت به هابز در اندیشه سیاسی غرب بازی کرده است.

در نظر لاک قدرت سیاسی حاکمیت، حق قانونگذاری برای مجازات‌های مرگ و کمتر را به‌منظور تنظیم و حفظ مالکیت و دفاع از هیئت سیاسی در مقابل آسیب خارجی را داراست که تمام این موارد برای خیر عمومی انجام می‌شوند.^۳ این قدرت سیاسی که قدرت حاکم بر اتباعش است را باید از قدرت پدر بر فرزند، مخدوم بر خادم، شوهر بر همسر و ارباب بر برده‌اش متمایز کرد. در

۱. دی. ای. لویدتوماس، در باب حکومت لاک، ترجمه عباس اسکوییان، تهران، انتشارات حکمت، چاپ سوم، ۱۳۸۹، ص ۵۶.

۲. حسین بشیریه، درس‌های دموکراسی برای همه، تهران، نشر نگاه معاصر، چاپ سوم، ۱۳۸۷، ص ۵۶.

۳. ویلیام تامس جونز، خداوندان اندیشه سیاسی، صص ۸۳۶-۸۳۸.

این موارد قدرت از طریق استیلا و غلبه حاصل می‌شود که از دیدگاه لاک مبنای موجهی برای قدرت سیاسی نیست.^۱

لاک برخلاف هابز که قدرت را صرفاً به «عنوان توانایی کسب اهداف و به‌عنوان حق اعمال قدرت یک‌طرفه» می‌دید، بر این باور بود که قدرت سیاسی ممکن است غصب شده باشد و قدرت توسط کسانی اعمال شود که در واقع هیچ‌گونه حقی نسبت به آن ندارند. این بدان معناست که قدرت مورد نظر هابز، همان حق وضع قوانین برای خیر عموم نیست بلکه عمدتاً «توانایی مؤثر و کارآمد در تحمیل قوانین و کاربست نیروی اجتماع است. در صورتی که توانایی لازم برای این کارها توسط دیگری غصب شود حق انجام این کارها ارزش اندکی دارد.^۲

لاک در اینجا با تمایزگذاری میان «حق اعمال قدرت» و «توانایی اعمال قدرت»، در واقع بر مفهوم «مشروعیت قدرت» اشاره دارد، زیرا قدرت سیاسی به واسطه حاکمیت ممکن است توسط کسانی اعمال شود که حقی در آن ندارند. این قدرت ممکن است برای اهدافی غیر از «خیر عمومی» به کار گرفته شود.

در نتیجه برداشت لاک از قدرت به‌عنوان حقی که تنها در جهت خیر عمومی اعمال می‌شود، به او امکان شناسایی شرایطی را می‌دهد که در آن اجتماع ممکن است از وفاداری به حاکمانشان اجتناب ورزند و دست به شورش بزنند. در اصل این نظریه که مردم می‌توانند حکومتی را که علیه منافع آنان عمل می‌کند با انقلاب بردارند، خود بهترین حفاظت در برابر شورش و محتمل‌ترین وسیله برای ممانعت از آن است.^۳

بر این اساس لاک معتقد است «هر کسی که زور را بدون داشتن حق به کار گیرد... خود را در وضعیت جنگ با کسانی قرار می‌دهد که زور را علیه آنها به کار برده است. در چنین وضعیتی همه پیمان‌ها لغو می‌شود و همه کس حق دارد از خود دفاع و در برابر متجاوز مقاومت کند».^۴ او در ادامه این بحث گفته از آنجا که انسان‌ها می‌توانند مخالفت کنند، در برخی موارد همه مخالفت‌ها با شهریار، شورش به حساب نمی‌آید.

در تبیین لاک از حاکمیت سیاسی به‌عنوان حق اعمال قدرت در جهت منافع عمومی، دو نوع قرارداد قابل مشاهده است:

اول: قرارداد، هیئت سیاسی (جامعه) را به‌وجود می‌آورد که از «جنگ همه علیه همه» جلوگیری

۱. جان لاک، رساله‌ای درباره حکومت، صص ۱۱۵-۱۳۳.

۲. باری هیندس، گفتارهای قدرت از هابز تا فوکو، ترجمه مصطفی یونسی، تهران، انتشارات شیرازه، ۱۳۸۰، ص ۵۹.

۳. باری هیندس، همان، صص ۶۱-۶۳.

۴. جان لاک، رساله‌ای درباره حکومت، صص ۲۶۲-۲۶۳.



می‌کند (مانند آنچه که هابز بیان کرد).

دوم: رابطه متقابل بین هیئت سیاسی و حکومت را شکل می‌دهد. لاک در این مورد به گونه‌ای می‌نویسد که انگار قدرت خصوصیت یک امانت را دارد. از این رو زمانی که حکومت‌ها برخلاف امانت عمل می‌کنند، حاکمیت نابود می‌شود و در اختیار مردم قرار می‌گیرد.^۱

۸. حفظ حاکمیت

روسو در قرارداد اجتماعی با این جمله آغاز کرده که «انسان، آزاد تولد یافته و در همه جا به زنجیر کشیده شده است».^۲

روسو با طرح این پیش‌زمینه دو اصل اساسی تفکر خود را مطرح می‌کند:

اول: آنکه وضعیت طبیعی به وسیله جامعه مدنی تباه شده است.

دوم: آنکه جامعه مدنی در صورتی قابل قبول است و امکان دوام دارد که براساس قرارداد اجتماعی نهاده شده باشد. او مدعی است پیش از آنکه جامعه مدنی به وجود آید، تقوا، سعادت و استقلال حکومت می‌کرده است. آنچه او را به مخالفت با نظام معاصر وادار کرده، روابط اجتماعی مبتنی بر زور و ستم است که هر کسی به زیردستان خود ستم روا می‌کند.

او این روابط ظالمانه را نه تنها بر جوامع استبدادی بلکه بر جوامع دموکراتیک نیز حاکم می‌داند. پرسش اساسی این است انسان از چه چیزی باید رها و آزاد باشد؟

انسان در دو نوع اسارت مرئی و نامرئی گرفتار است. قید و بند مرئی چیزی جز همان روابط ظالمانه حاکم بر جامعه نیست و قید و بند نامرئی آن است که در این جوامع، افراد بشری اسیر هوا و هوس خویشند و دلبستگی به جاه و مقام وادارشان می‌سازد به خواسته‌های زبردستان تن دهند. در این صورت عملکرد این جامعه، ظالمانه است، زیرا فرد بشری از یکسو اسیر این روابط ظالمانه بوده و ازسوی دیگر اسیر هوا و هوس خویش است و بنابراین امکان رهایی از این روابط ظالمانه اجتماعی را ندارد.

او می‌گوید: «همیشه اختلاف بزرگی میان مطیع ساختن گروهی از مردم و اداره یک اجتماع وجود خواهد داشت. به فرض آنکه عده‌ای از مردم پراکنده، چه به تعداد کم و چه زیاد، به تدریج به بندگی یک نفر درآیند، من در آنها یک ملت با رئیس نمی‌بینم بلکه فقط یک ارباب و جمعی برده می‌بینم».^۳

۱. باری هیندس، همان، صص ۶۳-۶۴.

۲. ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی یا اصول حقوق سیاسی، ترجمه منوچهر کیا، تهران، انتشارات دریا، ۱۳۴۸، ص ۵.

۳. ژان ژاک روسو، همان، ص ۱۶.

با توجه به این سخن روسو، طرح این سؤال اهمیت دارد که اگر زور هیچ‌گاه نتواند حقی را به وجود آورد و چنانچه نتوان قید و محدودیت را - به هر صورت که باشد - به وسیله زور توجیه کرد، پس چه عاملی لازم است تا دولت را به صورت نهاد اخلاقی در آورد؟

روسو در پاسخ به این سؤال می‌گوید: «از آنجا که هیچ یک از افراد به طور طبیعی حق حاکمیتی بر دیگران ندارد و چون زور هم به هیچ وجه موجد حقی نیست، بنابراین رضایت و توافق افراد اساس همه حکومت‌هاست».^۱

پرسش اصلی این است از آنجا که نیروی آزادی هر فرد، ابزار اصلی صیانت وجود او است، چگونه می‌تواند بدون آنکه خود را به مخاطره اندازد از وجود خویش غفلت کند و آن ابزار را در اختیار دیگران گذارد؟ چگونه می‌توان مجمعی تشکیل داد که بتواند نیروی مشترکی به دست آورد و از جان و مال هر یک از افراد دفاع و حمایت کند و هر یک از شرکت‌کنندگان در این مجمع در عین حال که با دیگر افراد متحد می‌شود، فقط به فرمان خویش رفتار کند و همچون گذشته آزاد بماند.

به باور روسو این همان مسئله اصلی است که قرارداد اجتماعی راه حل آن را به دست می‌دهد. «مواد اصلی این قرارداد چنانچه بر طبق طبیعت امور تنظیم شده است که کوچک‌ترین تغییری در آنها موجب بی‌اثر شدنشان می‌گردد، یعنی با وجود آنکه هیچ یک از مواد به طور رسمی اعلام نشده است، در همه جا یکسان است و همیشه با صراحت کامل پذیرفته و شناخته می‌شود، مگر آنکه قرارداد اجتماعی نقض شود که در آن موقع هر یک از افراد حقوق اولیه و آزادی طبع خود را دوباره به دست می‌آورد».^۲

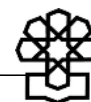
روسو مانند هابز حاکمیت را مطلق و نامحدود می‌داند که مبنای آن رضایت همه افراد گروهی است که با یک توافق جمعی آن قدرت برتر را به حاکم تفویض کرده و برای زندگی بهتر خود تحت لوای آن حاکمیت مطلق قرار گرفته‌اند. شاید روسو با طرح این «اراده همگانی» قصد دارد انسان را از آن دو اسارت پیش‌گفته برهاند تا بدین وسیله هم قدرت حاکمان را در قالب این اراده همگانی تحت کنترل در آورد که خواسته خود را نامحدود و بر دیگران تحمیل نکنند و هم حکومت‌شوندگان رها شده از ظلم و ستم را از لجام گسیختگی که منشأ هرج و مرج است، بر حذر دارد.

از این سو روسو درباره این حاکمیت می‌گوید: «طبق این فرمول هر یک از شرکای تعهدی نسبت به شرکت و شرکت تعهدی نسبت به هر یک از شرکا به عهده می‌گیرد.

بدین ترتیب هر فرد باید به دو نوع تعهد عمل کند: اولاً چون عضویت هیئت حاکمه است نسبت

۱. ویلیام تامس جونز، خداوندان اندیشه سیاسی، ص ۹۴۲.

۲. ژان ژاک روسو، همان، ص ۱۹.



به افراد متعهد می‌باشد، ثانیاً چون عضو دولت است نسبت به هیئت حاکمه متعهد می‌باشد. به عبارت دیگر می‌توان گفت که هر فرد با خودش قرارداد می‌بندد.^۱

در نتیجه اعمال «قدرت» که لازمه این حاکمیت قراردادی است، بدان علت قابل توجیه خواهد بود که قیدی است که افراد جامعه بر خود قرار داده‌اند، زیرا همان‌طور که مشخص است در هیئت حاکمه روسو مردم در عین حال هم اتباعی‌اند که قدرت به آنها اعمال می‌شود و هم حکمرانی که آن قدرت را اعمال می‌کند.

اگر این تحلیل را در مورد فلسفه سیاسی روسو درست بدانیم، باید گفت او هم با آن نظام استبدادی به مخالفت می‌پردازد که از روی ترس، تابع یک فرد یا اقلیت می‌شوند (مانند آنچه هابز مطرح کرده) و هم با نظام دمکراتیک لاک که رضایت اکثریت حاکم است. به عبارتی دیگر هم از آزادی طبیعی هابز تبری می‌جوید و هم از آزادی پیشنهادی لاک که هر کس قاضی رفتار خویش است.^۲

فرض محوری روسو در بحث از حاکمیت این است که اراده همگانی در جهت آزادی و منافع همه افراد اجتماع است. در نتیجه به اجتماع شهروندان این امکان و قدرت را می‌دهد که هر کسی را که از مسیر اراده همگانی منحرف شد و ادار به اطاعت کند. او این اصل را تحت عنوان اعمال اجباری برای آزاد بودن مطرح می‌کند و معتقد است انسان با قبول قرارداد اجتماعی، آزادی طبیعی و حق نامحدود خود را برای تصرف هرچه که می‌خواهد و از دستش بر می‌آید، از دست می‌دهد، اما در عوض آزادی مدنی و حق مالکیت آنچه را که در تصرف دارد، تحصیل می‌کند. برای آنکه در مورد این مبادلات، اشتباهی رخ ندهد لازم است آزادی طبیعی که فقط محدود به قوای هر فرد است از آزادی مدنی که محدود به اراده عمومی است، تشخیص داده شود.^۳

نتیجه نهایی این اصول آن است که تنها اراده عمومی است که می‌تواند نیروهای یک دولت را در جهت هدفی که از تأسیس آن در نظر گرفته شده و رفاه مشترک است، هدایت کند. زیرا هر چند که تضاد منافع شخصی، برقراری جوامع را ضروری ساخته، اما هماهنگی همین منافع، این کار را ممکن ساخته است. پس به باور روسو حاکمیت فقط اجرای اراده عمومی است و هرگز نمی‌تواند انتقال یابد، زیرا هیئت حاکمه چیزی به جز یک شخص مشترک نیست و نمی‌تواند به‌جز خود نماینده‌ای داشته باشد. در این صورت قدرت را می‌توان انتقال داد ولی اراده، انتقال‌ناپذیر است و

۱. همان، ص ۲۱.

۲. محمدحسین اسکندری، سیری در حاکمیت (حقوق طبیعی، قراردادگرایی و حاکمیت)، تهران، نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و انتشارات سمت، چاپ اول، جلد اول، ۱۳۹۱، ص ۲۳۳.

۳. روسو، همان، ص ۲۵.

ازسوی دیگر به همان علت که حاکمیت انتقال‌ناپذیر است، تقسیم‌پذیر نیز است. زیرا اراده یا عمومی است یا عمومی نیست. یعنی یا متعلق به تمام ملت است یا به قسمتی از ملت تعلق دارد. اما چون سیاستمداران نتوانسته‌اند پایه و اساس حاکمیت را تقسیم کنند، موضوع‌های وابسته به آن را تقسیم می‌کنند. بدین ترتیب آنها حاکمیت را به نیرو و اراده قوه مقننه و مجریه، حق اخذ مالیات، حق اجرای عدالت و اعلان جنگ، اداره امور داخلی و حفظ روابط خارجی تقسیم کرده‌اند. گاهی این قسمت‌ها را با هم اشتباه می‌کنند و گاهی آنها را از هم جدا می‌سازند. این اشتباه از اینجا ناشی می‌شود که سیاستمداران، مفهوم قدرت حاکمه را درک نکرده و آثار حاکمیت را در قسمت‌های مختلف آن تصور کرده‌اند. مانند آن‌که عمل اعلان جنگ و عقد صلح را از اعمال حاکمیت دانسته‌اند در صورتی که این‌طور نیست و این اعمال قانون نیست، بلکه مواردی از اجزای قانون عمومی در امور خصوصی محسوب می‌شود.^۱

روسو وظیفه مهمتری را برای مردم بعد از تشکیل حکومت قائل شده است. تلاش مستمر و همه‌جانبه برای «بقای حاکمیت» در نتیجه بعد از شکل‌گیری دستگاه حکومتی تازه مهم‌ترین امر مطرح می‌شود و مردم را موظف می‌کند که با تجمع‌های پی‌درپی به حکومت یادآوری کنند که قدرت واقعی از آن مردم است. البته اصلاحات امور حکومتی وظیفه مردم دیگر است، زیرا سندی که به موجب آن حکومت ایجاد می‌شود به هیچ وجه یک «قرارداد» نیست بلکه یک «قانون» است و آنها که امانتدار این حکومتند سروران مردم نیستند، بلکه مأموران آنها به حساب می‌آیند. بر این اساس مردم می‌توانند هر زمان که خواستند آنها را نصب یا عزل کنند.

با این تفاسیر روسو قرارداد اجتماعی را پایه سازمان سیاسی، محور قرارداد اجتماعی را «اراده همگانی» و مبانی آن را آزادی می‌داند.^۲

فصل سوم - تئوری‌های حاکمیت و اشکال دولت مبتنی بر حاکمیت

تئوری‌های حاکمیت^۳ براساس معیارهای مختلفی طبقه‌بندی می‌شوند. البته به کار بردن معیارهای صوری طبقه‌بندی تئوری‌ها، (برحسب مکاتب فکری) امکان طبقه‌بندی را برحسب معیارهای ماهوی فراهم نمی‌سازد. همچنین از منظری انتزاعی‌تر باید گفت طبقه‌بندی تئوری‌ها بر حسب حوزه‌های تخصصی دانش اجتماعی همچون فلسفه، جامعه‌شناسی و تاریخ هم مآلاً صوری از کار در می‌آید.

۱. روسو، همان، ص ۲۹-۳۳.

۲. محمدحسین اسکندری، سیری در حاکمیت، ص ۲۳۴.

3. C. Wayper, Political Thought, London, English Universities Press, 1973 and Ryan Goodman and Derek Jinks Toward an Institutional Theory of Sovereignty, Stanford Law Review Vol. 55, No. 5, (May, 2003).



زیرا احتمال تداخل تئوری‌ها از حیث برخی معیارهای ماهوی وجود دارد که این امر سبب می‌شود فایده مقایسه و مقابله از بین برود. با توجه به ماهیت مغشوش و درهم‌تنیده تفکر سیاسی مجالی نیست جز آنکه از سطح این‌گونه معیارهای صوری فراتر رویم و معیارهایی را خارج از این حوزه جستجو کنیم، تا مطالعه موضوعی و تطبیقی سودمندتر باشد.

می‌توان گفت که مهمترین معیارهای طبقه‌بندی «تئوری‌های حاکمیت» عبارتند از: منشأ و ماهیت حاکمیت، هدف حاکمیت، حدود آزادی‌های اجتماعی فرد و در نهایت اقتدار و منبع مشروعیت حاکمیت سیاسی است. البته مهمترین نظریات ارائه شده معطوف به منشأ، ماهیت و غایت حاکمیتند و نظریات دیگر در ذیل طبقه‌بندی آنها قرار می‌گیرند. به‌عنوان مثال وقتی حاکمیت را ادامه سیر تکامل خانواده می‌دانیم همانند آنچه در دیدگاه ارسطو و افلاطون ذکر شد؛ آن را به‌عنوان پدیده‌ای «طبیعی» فرض کرده‌ایم یا زمانی که چون هابز و روسو آن را حاصل قرارداد و توافق افراد اجتماع به حساب می‌آوریم، از آن به‌عنوان پدیده‌ای ساختگی یاد می‌کنیم و باز زمانی که حاکمیت را پدیده‌ای مصنوع اما حاصل اجبار بخشی از جامعه نسبت به بخشی دیگر در نظر می‌گیریم، آن را پدیده‌ای نه قراردادی بلکه اجبارآمیز تلقی کرده‌ایم. با این معیارها طبقه‌بندی تئوری‌ها ممکن است خود بعضاً جامعه‌شناختی‌تر یا فلسفی‌تر باشند. حال ممکن است دو نظریه جامعه‌شناختی که مبتنی بر برداشت‌های متفاوتی از طبع انسان باشند، تعابیر مختلفی از منشأ حاکمیت به دست دهند. از این‌رو طبقه‌بندی تئوری‌ها برحسب رویکرد فلسفی و جامعه‌شناختی دارای روشنی و صراحت لازم نیست.

از سوی دیگر نظریات حقوقی درباره حاکمیت مانند آنچه در دیدگاه هابز و لاک مشاهده شد، براساس چنین معیارهایی قابل تبیین نیستند و باید در طبقه‌بندی آنها از معیارهای دقیق‌تری استفاده کرد، زیرا ممکن است طبقات تئوری‌های مبتنی بر ماهیت و منشأ جلوه‌های حقوقی مختلفی پیدا کنند. به‌عنوان مثال قرارداد اجتماعی در اندیشه هابز از حیث حقوقی و سیاسی در حاکمیت مطلقه تجلی کند، حال آنکه همان نظریه در اندیشه لاک به دفاع از حاکمیت مردمی بیانجامد. در این قسمت به‌صورت اجمالی طبقات تئوری‌های حاکمیت براساس معیار منبع مشروعیت حاکمیت ارائه می‌شوند.

۱. نظریه دولت مطلقه: حاکمیت نهادینه شده

براساس این تئوری، حاکمیت سیاسی به کسی تعلق دارد که به هیچ نیروی مافوق خارجی تن نمی‌دهد و در مقابل هیچ قدرتی سر خم نمی‌کند. یعنی نسبت به افراد تحت حاکمیت و اعضای جامعه

تحت تسلط خود، اقتدار و اختیار انجام هرگونه کاری مبتنی بر استفاده از هر نوع وسیله‌ای را دارد. درباره شرایط پیدایش تئوری حاکمیت مطلقه اختلاف نظرهایی وجود دارند. برخی این تئوری را پیامد رها شدن پادشاهان اروپا از قید و بند قدرت کلیسا از یکسو و امپراتور ازسوی دیگر دانسته‌اند. برخی دیگر آن را نتیجه شرایط اجتماعی حاصل از جنگ‌های داخلی و مذهبی در اروپا می‌دانند.^۱

پادشاهان اروپا برای تقابل با قدرت و ادعاهای کلیسا و تثبیت استقلال خود در برابر پاپ و از میان برداشتن موانع اربابان فئودال در برابر قدرت خویش به اصل استقلال متوسل شدند و مبنای نظری آن‌را بدین‌گونه رقم زدند که «از استقلال آزادی زاییده می‌شود». در این صورت «آزادی» همانا دارا بودن «حاکمیت» است. در این دوران به عبارتی اختیار وضع قوانین، جنبه انقلابی داشت. زیرا در سراسر قرون وسطی قوانین را دادرسان وضع می‌کردند نه هیئت قانونگذاری. بر این مبنا تمرکز قدرت، هدف پادشاهان قرار گرفت.^۲ بدیهی است که این‌گونه حاکمیت در معنای قدرت و سیطره شخصی پادشاهان بود. یعنی مفهوم «دولت» با مفهوم «قدرت شخصی» شهریار در هم آمیخت و منشأ حاکمیت مطلق شهریار «حقوق الهی» و «ماوراءالطبیعه‌ای» در نظر گرفته شد.

در این شرایط صلح و ستفالی به‌عنوان یک نقطه‌عطف به نهاد دولت رسمیت داد و براساس حقوق بین‌الملل مفهوم مرزهای امن تقدس یافت. بدین‌سان تصور سیاسی جدیدی از اصول حاکمیت دولت شکل گرفت، به‌لحاظ داخلی حاکمیت برای اشاره به اقتدار مشروع و نظارت‌کننده و از بُعد خارجی برای اشاره به حق دوجانبه تعیین سرنوشت و در برابر مدعیان حقوق شاهی و نیز حق آزادی از مداخله مذهبی خارجی به کار رفت. این رویه گفتمانی، دو منبع مختلف داشت، یک سو اقتدار شاه را دنباله پدرسالارانه نخستین مردی که خداوند به او اقتدار داد و طرف دیگر چون هابز به بدن شاه به‌مثابه بدن جمعی متشکل از رعایا می‌نگریست و بنیاد دولت در نفع تک‌تک رعایا در تأمین صلح و امنیت خود بود.^۳

تئوری حاکمیت مطلق در بُعد حقوقی در قرن ۱۹ متحول شد و نتایج مهمی را در این دوران با الهام از اندیشه‌های واتل تحت تأثیر کسانی چون هگل و دیگران به‌وجود آورد و حاکمیت مطلق در جهت تثبیت خصلت مطلق‌گرایانه و نامحدود حاکمیت دولت پیش رفت. با این تفاوت که دیگر حاکمیت به پادشاه منحصر نبود، مفهوم گسترده دولت جانشین مفهوم رئیس مملکت شد. حاکمیت از شخصی به نهاد واگذار شد و ماهیت مطلق‌گرایی حاکمیت به گونه‌ای فراگیر دست دولت را در انجام

۱. اندرو وینسنت، نظریه‌های دولت، ص ۸۶.

۲. حمید عنایت، بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، ص ۱۸۷.

۳. آپللو والترسی و روستو استفان‌جی، ملت - دولت و نظام جهانی، صص ۱۲۳-۱۲۴.



امور باز گذاشت. به عبارتی حاکمیت مطلق سرانجام منجر به مطلق‌گرایی در حکومت و پذیرش رژیم‌های استبدادی و خودکامه و اقتدارگرا شد.

۲. دولت لیبرال: نظریه حاکمیت (مردمی) فراگیر

این نظریه برای نخستین بار در اوایل قرون وسطی توسط اندیشمندان کاتولیک مطرح شد. با آغاز نهضت اصلاحات دینی نواندیشان که از عملکرد و اعتقادات پاپ و کلیسای کاتولیک به ستوه آمده بودند در حوزه‌های گوناگون، کلیسا را زیر سؤال بردند. برخی مثل تسوینگی از آداب و رفتار کلیسا ناراضی بودند و برخی مثل لوتر بسیاری از اعتقادات و آموزه‌های کلیسا مانند آیین توبه را نمی‌پذیرفتند و لوتر نه تنها آموزه‌های کلیسا بلکه بخش‌هایی از کتاب مقدس را نیز بدون اصالت و غیرمعتبر می‌دانست.^۱

با وجود این اعتراضات که متوجه پاپ و کلیسا بود و با توجه به فشارهایی که از جانب دستگاه امپراتوری به پاپ وارد می‌شد، آرام آرام کلیسا به فکر اصلاحات از درون افتاد و برای تحقق این امر شروع به اقداماتی کرد. اما این اصلاحات مؤثر و کافی نبودند و در نتیجه گروه‌هایی از درون کلیسای کاتولیک انتخاب شدند تا علاوه بر اصلاحات از درون، جلوی اصلاحات تحمیل شده خارجی را بگیرند؛ برای همین منظور «انجمن یسوعیان»^۲ به وجود آمد. رابرت بلارمین^۳ از مؤثرترین افراد این انجمن است که نقش مهمی در ترسیم خطوط تئوریک این انجمن داشت و دارای رساله‌های فراوانی علیه نهضت پروتستان است.^۴ او مبتنی بر اصل تساوی میان افراد بر این باور بود دلیلی وجود ندارد که در یک جمعیت متشکل از افراد مساوی یک نفر بر دیگران تسلط داشته باشد. از این رو قدرت متعلق به همه مردم است و پاپ نمی‌تواند به شکلی مستقیم و تعیین‌کننده اعمال نظر کند. او در واقع برای پاپ تنها نقش ناظری را در نظر می‌گرفت که باید در مواقع لزوم دخالت کند.^۵

طی این تحولات تاریخی، نظریات مخالفان نظام سلطنتی مطلقه گسترش یافتند و سرانجام در قرن ۱۷ این تفکر توسط مکتب «حقوق فطری و حقوق افراد» به شکل منظمی درآمد و در قرن ۱۸ الهام‌بخش نویسندگان و صاحب‌نظرانی چون روسو شد. در این سده و سده بعدی پیشرفت‌های سرمایه‌داری و واکنش‌ها به مطلق‌گرایی دست‌به‌دست هم دادند و تصویری جدید از حاکمیت و شکل

۱. ولفهارت پانن برگ، درآمدی به الهیات نظام‌مند، ترجمه رحیم سلیمانی اردستانی، قم، دانشگاه ادیان، ۱۳۸۶، ص ۲۰.

2. Jesuits

3. Bellarmin

۴. مری‌جو ویور، درآمدی به مسیحیت، ترجمه حسن قنبری، قم، دانشگاه ادیان، ۱۳۸۱، ص ۱۹۴.

۵. تونی لین، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، تهران، انتشارات فرزانه روز، چاپ سوم، ص ۳۷۶.

نوینی از حاکمیت را آفریدند که این رفورماسیون جدید را می‌توان دولت لیبرال نامید. با توسعه هرچه بیشتر دولت مدرن، مشکل نهادینه‌سازی حاکمیت دگرگون شد.

بر این مبنا حاکمیت، عنصر ذاتی جمعیت ساکن در سرزمین و نه فرمانروا (پادشاه) یا جمع فرمانروایان (پارلمان) تصور شد. این تصور جدید از حاکمیت که حاکمیت مردمی خوانده می‌شد در تئوری‌های جمهوری عصر نوزایی به‌ویژه تئوری ماکیاولی و سپس هابز، لاک و روسو ریشه داشت که خیر عمومی دولت را نتیجه ضروری قدرت سیاسی می‌دانست.^۱ در این تئوری، حاکمیت می‌توانست از دو راه به‌عنوان عنصر «مردمی» جبلی در مردم ساکن کشور باز نمود یابد. در بازنمود اول حاکمیت، تصور جدید از آن به‌عنوان دارایی مردم، امری مطلوب، یا ابزاری برای حمایت از مالکیت مردم و زندگی خصوصی آنها بود که نمود آن را می‌توان در انقلاب ۱۶۸۹ انگلیس مشاهده کرد. بازنمود دوم حاکمیت مردمی، تجلی آن به‌عنوان اراده جمعی یا عمومی مردم بود که با روسو مطرح شد. هر دو بازخوانش، حاکمیت را حامی حوزه خصوصی جداگانه‌ای می‌دانستند که از اقتصاد بازار و حوزه اندیشه خصوصی تشکیل شده است. در نتیجه هر دو از ساختار جنسیتی جوامع فردباور و سرمایه‌داری جدایی‌ناپذیر بودند. در این تصور جدید از حاکمیت، دولت آفریده انسان‌های از پیش موجود تلقی می‌شد که یا ابزار و دستگاه، یا تجلی و بازنمود آنها بود.^۲ به‌عبارتی دیگر این شکل از حاکمیت که می‌توان آن را دمکراسی نامید حکومت برای مردم است تا اینکه حکومت مردم باشد. به باور راسل، دمکراسی، حاکمیت مردم است نه حکومت مردم.^۳

دولت‌های مبتنی بر تصور جدید از حاکمیت عمومی به انجام همان کارویژه‌هایی ادامه دادند که پیش‌تر دولت‌های سرزمینی مدرن اولیه انجام می‌دادند. یعنی به تشکیل و گسترش نیروی نظامی دست زدند و قدرت پلیسی بر پایه آن به ایجاد انضباط عمومی و حفظ نظم اقدام می‌کرد. به‌طور خلاصه با نمود حاکمیت به‌مثابه حاکمیت عمومی قلمرو جدیدی برای آزادی فرد آفرید که دولت مطلقه را به سود فرد تضعیف کرد. البته این فرآیند به طرز متناقضی باعث شد فرد زیردست اشکال جدید قدرت قرار گیرد که دولت و دیگر نهادها اعمال می‌کردند و هدف آنها قالب‌دهی و قانونمندسازی رفتار عمومی افراد بود. تصور آن بود که رفتار باید مورد نظارت، قالب‌بندی، سنجش، پیش‌بینی، محاسبه و مدیریت قرار گیرد. یعنی نفوذ متقابل سرمایه‌داری، دولت و تصور جدید از حاکمیت مردمی در یکدیگر، توسعه قدرت دولت را (هرچند به شکل‌های جدید) امکان‌پذیر کرد. بدین‌سان قدرت دولت تضعیف یا محو نشد بلکه ابعاد گسترده‌تری یافت.

۱. حسین بشیریه، لیبرالیسم و محافظه‌کاری (تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم)، تهران، نشر نی، چاپ هفتم، ۱۳۸۶، صص ۱۵ و ۱۶.

۲. آپللو والترسی و روستو استفان‌جی، ملت - دولت و نظام جهانی، صص ۱۵۰-۱۵۱.

۳. حسین بشیریه، لیبرالیسم و محافظه‌کاری، ص ۵۱.



شگفت اینکه اندیشه حاکمیت مردم و مشارکت دموکراتیک به عنوان حلقه پیوند میان حاکمیت مطلقه و حاکمیت دولت ملی عمل کرد. اراده مردم گرچه به عنوان عامل محدودکننده‌ای بر اراده شهروندان عمل می‌کرد، اما در صورتی که سلطه می‌یافت، به همان میزان به صورت بالقوه مطلق‌گرا بود. بنابراین حاکمیت مردم به اندازه حاکمیت مطلقه نیازمند تحدید بود، مگر آنکه «احتیاطات اضافی» در مورد آن در نظر گرفته می‌شد.^۱

در نهایت با تکیه بر اصل «دمکراسی مطلق»، شهروندان سرچشمه و منشأ قدرت به شمار می‌روند. در این صورت حاکم به جمع افرادی که هیئت اجتماع را تشکیل می‌دهد، گفته می‌شود. در نتیجه فردی از این قدرت حاکمه را به تناسب تعداد اعضای جامعه در دست داشت. این تئوری به تئوری «حاکمیت اجزایی» نیز معروف شده است.

۳. دولت مدیریتی: نظریه حاکمیت قانون

حاکمیت قانون، مفهومی ریشه‌دار و متقدم در مباحث دانش‌های مرتبط با مسائل اجتماع و حکومت است. این مفهوم از جمله مطلوب‌ترین و ایده‌آل‌ترین نهادهای نظری در حوزه اندیشه سیاسی محسوب می‌شود. برداشتهای مختلف از اندیشه حاکمیت قانون، توصیف حداکثری از این ایده است که با اتکا به نظام ارزشی پذیرفته شده در هر جامعه، ضمن ارائه تفصیل کاملی از نظریه حاکمیت قانون، زمینه را برای تحقق این نظریه در اجتماع فراهم می‌آورد. بر همین اساس ادعا شده که برداشت از حاکمیت قانون مشتمل است بر نظامی از دلایل و استدلال‌ها که به عنوان قواعد رفتاری الزامی در آن نظام حقوقی و سیاسی پذیرفته شده و مبنای حقانیت و پذیرش اقدامات حکومت‌های موجود است.^۲

با بررسی تعاریف ارائه شده از حاکمیت قانون، آنچه به عنوان وجه مشترک این تعاریف مشخص می‌شود، غایت احترازی و به تبع آن ماهیت سلبی اندیشه حاکمیت قانون است، زیرا مفهوم حاکمیت قانون چیزی جز نفی حکومت استبدادی یا حکومت دیکتاتوری نیست. در نتیجه می‌توان ادعا کرد مدلول مشترک تمامی تعاریف ارائه شده از این مفهوم، مخالفت با استبداد و خودکامگی است.^۳

بر این اساس معنای حداقلی و مشترک در تمامی نظرات مطرح در اندیشه حاکمیت قانون، ضرورت رفتار حاکمان و شهروندان بر طبق قانون است. این دیدگاه همه مفهوم حاکمیت قانون را

۱. وینسنت، نظریه‌های دولت، ص ۱۷۱.

2. Tremblay, L.B. The Rule of Law, Justice and Interpretation, London, McGill- Queens University Press, 1997, p. 33.

۳. ناصر کاتوزیان، حکومت قانون و جامعه مدنی، تهران، انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۸۵، ص ۵.

شامل نمی‌شود بلکه نقطه شروع فهم آن است؛^۱ بر این مبنا دور از حقیقت نخواهد بود اگر بگوییم سه محور مرکزی در تصور مفهوم حاکمیت قانون، «نظم»، «محدودیت» و «مدیریت» است. بنابراین حاکمیت قانون مجرای نهادینه شده اعمال اقتدار دولت‌ها و در عین حال محدودکننده اعمال قدرت هر دولت است و امور شهروندان را سامان می‌بخشد.^۲

این رویکرد ریشه در عقاید کهن بشری دارد، عقایدی که در تنزیه الهه عقل و استقلال بخشیدن به این موهبت الهی از دیگر ابزارهای کسب معرفت کوشیده است. در نتیجه عقل انسان به تنهایی معیار حقیقت و فضیلت شناخته شده و راه جلوگیری از استبداد و خودکامگی حاکمان، تقید ایشان و اعمالشان بر موازین و قضاوت‌های عقلی است. بر این مبنا حاکمیت ماهوی قانون عاملی جز حاکم شدن عقلانیت بر اعمال حاکمان و تابعان و تمشیت امور جامعه براساس معارف عقلی نیست که تجلی آن را در دنیای جدید در عرصه مدیریتی می‌توان مشاهده کرد. در این رویکرد آنچه می‌تواند در مقابل استبداد و خودکامگی قرار بگیرد، قانون برآمده از عقلانیت و منطق است. اگر عقلانیت از صحنه سیاست حذف شود، قانون، خود، مظهری از استبداد و جهل در جامعه خواهد بود.^۳

طیف نوین از نظرات مطرح درخصوص حاکمیت ماهوی قانون به جای تمرکز بر جایگاه عقل و مفهوم عقلانیت، مفاهیم و ارزش‌های ملموس جامعه را در قانون توجه قرار می‌دهند. این رویکرد نوین به جای برداشت ماهوی از حاکمیت قانون، سه مؤلفه برای این ایده بر می‌شمارد.

اول - حاکمیت قانون برای همیشه است و قابل استتفا شدن نیست؛

دوم - حاکمیت قانون، حاکمیت فردی نیست؛

سوم - حاکمیت قانون، تجلی اراده مردمی است و در نهایت حاکمیت قانون از طریق قوه قاهره،

تضمین می‌شود.^۴

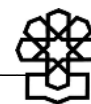
بر پایه این اصول، در آغاز سده بیستم، دولت‌ها شروع به توسعه سازوکارها و استراتژی‌هایی برای کنترل احتمالات ناشی از صنعتی شدن کردند. یکی از راه‌های انجام این کار توسعه دانش صنعتی شدن و پیامدهای آن بود که چنین دانشی هدایت و کنترل را آسان می‌ساخت. علوم اجتماعی جدید - اقتصاد، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و مدیریت - به هدف اثبات این اندیشه توسعه داده شدند که صنعتی شدن و جوامع به‌طور کلی حاصل سیستم‌ها یا ساختارها به حساب می‌آیند و

۱. اندرو آلتمن، درآمدی بر فلسفه حقوق، ترجمه بهروز چندقی، قم، انتشارات مؤسسه پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶، ص ۵۵.

۲. عباسعلی کدخدایی و محمدجوهر طهرانی، حاکمیت قانون و ولایت مطلقه فقیه، تهران، انتشارات دادگستر، چاپ اول، ۱۳۹۱، صص ۲۸ و ۲۹.

۳. عباسعلی کدخدایی و محمد جوهر طهرانی، همان، صص ۵۷-۵۸.

۴. همان، صص ۶۰-۶۱.



با فهم قوانین عمومی سیستم، رفتار هر جزء را می‌توان فهمید، پیش‌بینی کرد و در نهایت به مدیریت آن پرداخت. چنین تصور شد که هماهنگی سیستم‌ها از طریق عقلانیت ابزاری حاصل می‌شود. خلاصه آنکه بشر با عقلانی کردن دانش سیاست و جامعه، ایجاد دولت مدیریتی را ممکن ساخت که در آن شاهد حاکمیت قانونی بود که برگرفته از عقل ابزاری او است.

۴. دولت - ملت: نظریه حاکمیت ملی

نمود اصلی این تئوری را می‌توان در مجلس مؤسسان انقلاب فرانسه در بین سال‌های ۱۷۸۹ تا ۱۷۹۱ و در اعلامیه حقوق بشر ۱۷۸۹ این کشور مشاهده کرد که در آن آمده: «ریشه هر گونه حاکمیتی در ملت قرار دارد و هیچ هیئت یا فردی نمی‌تواند اقتداری را که ناشی از ملت نباشد، اعمال کند»^۱. طبق این تئوری، حاکمیت به معنی مجموع قدرت‌های یک کشور است که به کلیتی به نام «ملت» متعلق است؛ در معنایی دیگر حاکمیت از آن ملت است و نه هر یک از افراد تشکیل‌دهنده آن. ملت مستقل و واقعی است و جدا از افراد تشکیل‌دهنده آن نیست. همین مفهوم را در عنوان ۳ ماده (۲) قانون اساسی ۱۷۹۱ فرانسه می‌توان مشاهده کرد: «ملت سرچشمه و منبع منحصر تمام قدرت‌هاست...»

نیروی عمده‌ای که دنیای امپراتوری استعماری را به دنیای دولت‌های سرزمینی مستقل تبدیل کرد، ملی‌گرایی بود که در پیوند با مفهوم حاکمیت عمومی و لیبرالیسم ظهور کرد و به ایجاد جنبش‌های مستقل در امپراتورها یاری رساند. ملی‌گرایی کوشید دولت‌ها را با «ملت‌ها» پیوند بزند. زیرا دولت سرزمینی مستقل را فرم غالب ساماندهی سیاسی در سراسر دنیا کرد و انواع گوناگونی از تجربیات خاص ملت بود. به‌طور خلاصه ملی‌گرایی، دولت را در نظام سیاسی جهانی از نو شکل بخشید و به‌سامان رساند.

به‌عبارتی دیگر می‌توان ملت را اختراع خودآگاهانه به قصد ایجاد شرایط فرهنگی، جامعه‌شناختی و روان‌شناختی لازم برای تداوم دولت‌های سرزمینی دارای حاکمیت دانست. توسعه هویت ملی تمام‌عیاری که از وفاداری طبقاتی و منطقه‌ای فراتر می‌رود مستلزم تلاش سیستماتیک دولت است. ایجاد حس ملت بودن مستلزم نابودی بستگی‌های فرد به زبان‌ها و فرهنگ‌های محلی در چارچوب ملی مشترکی است که فضا (سرزمین) و زمان (تاریخ ملی خاص) بدان معنا می‌بخشند. بنابراین ایجاد هویت ملی، همبستگی تنگاتنگی با پیدایش دولت سرزمینی دارد.

به‌علاوه ملی‌گرایی نه تنها تعلق محلی را به شکل تعلق ملی باز می‌سازد، بلکه میانجی تعلق

۱. ماده (۳) اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه (۱۷۸۹).

محلی با تعلق جهانی قرار می‌گیرد. ملی‌گرایی تنها می‌توانست در ساختار جهانی شدن دولت شکل بگیرد. یعنی ملی‌گرایی را می‌توان نیرویی پیشرفت‌خواه، پشتیبان حقوق لیبرالی و استقلال به‌شمار آورد. در این صورت ملی‌گرایی به‌عنوان بخشی از گفتمان عقل باور و گاه علمی در رابطه با زبان، تاریخ و حقوق شکل گرفت. به‌طوری که نخبگان تحصیل‌کرده در غرب که استقلال ملی را حق منطقی مردم خود می‌دانستند، این اندیشه را به دولت‌های غیرغربی منتقل کردند. ایجاد دولت‌های جدید خارج از امپراتوری‌های استعماری، موجب شکل‌گیری طبقه حاکمه جدیدی از نخبگان ملی‌گرایی شد که معمولاً تحصیل‌کرده اروپا بودند. این تحولات موجب شدند دولت به‌عنوان نتیجه منطقی خودسالاری ملی گسترش و توسعه یابد.

فصل چهارم - حاکمیت و جهانی شدن^۱

امروزه یکی از پراهمیت‌ترین مباحث مطرح در حوزه علوم سیاسی و به‌ویژه علم سیاست، «جهانی شدن» است که به‌صورت روزافزون برای تجزیه و تحلیل مسائل گوناگون زندگی بشری به یک گفتمان تبدیل می‌شود و تمام امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی مربوط به کشورهای جهان، براساس آن مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرند.

در این عرصه برخی از نظریه‌پردازان بر این باورند که جهانی شدن فرآیندی ناتمام و در حال شکل‌گیری است که عده‌ای از آن منتفع می‌شوند و این گفتمان را به قصد بازنمایی «جهانی شدن» به‌مثابه واقعیت اجتناب‌ناپذیر زندگی بشر به کار می‌بندند.^۲ در این برداشت جهانی شدن به سبب کنار گذاشتن معانی قدیمی و پیشینی مفاهیم و نشانه‌ها دست به ترسیم صورت‌بندی جدیدی از حیات اجتماعی - سیاسی زده و معانی نوین، خلاقانه و خاصی را به نشانه‌ها تزریق می‌کند.

در درون مسئله جهانی شدن چالش هویتی و معنادهی به‌عنوان مسئله محوری ارتقا یافته است. به‌عبارتی جهانی شدن به هویت و معانی جدیدی از «انسان»، «جامعه»، «تعامل اجتماعی»، «قدرت»، «سیاست» و «حاکمیت» دست می‌یابد. از طریق این تقسیم‌بندی جدید، گفتمان جهانی شدن، نشانه‌ها و معنادهی تازه‌ای به مفاهیم قدیمی داده و به عادی‌سازی و طبیعی‌سازی این مسئله همت گمارد و تلاش کرد تا آن را به‌عنوان عقل سلیم^۳ و حقیقت زندگی بازنمایی کند. در این روند، کاربست جدید قدرت سیاسی ما را با جهانی شدن گفتمان روبرو می‌کند.

۱. جهانی شدن یک روند طبیعی است که در اثر پیوند سرنوشت مردم جهان به‌وجود می‌آید.

2. Fairclough N. (1989). Language & Power, longman, parson, london, P.207.

۳. نورمن فرکلاف، تحلیل انتقادی گفتمان، ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران، تهران، انتشارات دفتر مطالعات و توسعه و رسانه‌ها،



اکنون جهان در حال ورود به دوران نوینی است که در آن ساختارهای نهادی به‌ویژه دولت‌های خودمختار، تحت تأثیر آن در حال تضعیف، تغییر ماهیت، آسیب دیدن و به‌عبارتی به حاشیه رانده شدند. بنابراین جهانی شدن همچنان که کاستلز به خوبی توضیح می‌دهد، بیانگر جامعه نو و اطلاعات‌محور است و با ظهور آن شاهد دگرگونی ساختاری در روابط قدرت، روابط تولید و روابط تجربه (عمل) هستیم. این دگرگونی‌ها با تغییر بنیادین در شکل‌های اجتماعی مکان - زمان به ظهور فرهنگ جدید منجر می‌شود.^۱

از این رو در بررسی مفهوم جهانی شدن و تأثیرات آن بر ابعاد مختلف زندگی بشری به‌ویژه عرصه سیاست با دیدگاه‌ها، گرایش‌ها و تعابیر مختلف متفکران، اشخاص حقیقی یا حقوقی مواجهیم که درخصوص منشأ، ابعاد و تأثیرات پیدایش جهانی شدن، نظریات متفاوتی را ارائه می‌دهند. در اینجا گذشته از اینکه پدیده جهانی شدن امری جدید است یا ریشه در گذشته‌های دور و نزدیک دارد، آیا طرحی تنظیم شده و به‌وجود آمده است یا فرآیندی خودکار و طبیعی؟ این واقعیت را نمی‌توان از نظر دور داشت که این پدیده در تعارض با برخی از مفاهیم سنتی سیاست است. تعابیری نظیر «دولت - ملت»، «حاکمیت ملی» از جمله مفاهیمی‌اند که در عصر جهانی شدن نیاز به بازتعریف دارند. واقعیت این است که گسترش ارتباطات بین‌المللی و پیوستگی شدید اقتصاد جهانی، کنترل برخی از موضوعات ملی را از اختیار دولت‌ها خارج کرده است و دولت‌ها تا حدودی نظاره‌گر وقایع پیرامون خود شده‌اند تا بازیگران مطلق عرصه قدرت سیاسی.

ازسویی ظهور بازیگران غیردولتی همچون اتحادیه‌ها، شرکت‌های چندملیتی، پیدایش جنبش‌های جدید اجتماعی، افزایش روابط فرهنگی و اقتصادی، ظهور سیستم‌های جدید و سریع‌ارتباطات و ناتوانی دولت - ملت‌ها از حل برخی مسائل نظیر مشکلات حقوق بشر و مسائل زیست‌محیطی باعث شده تا جایگاه عنصر حاکمیت در این نظم نوین مسئله‌ای پراهمیت و تأمل‌برانگیز شود. از این رو با توجه به گستردگی بحث جهانی شدن در بخش‌های بعدی تنها به جایگاه مفهوم حاکمیت و برخی از ابعاد آن در جهانی شدن اشاره می‌شود.

۱. تأثیر جهانی شدن بر حاکمیت

بررسی جهانی شدن بر حاکمیت نیازمند بررسی تأثیر نیروهای مؤید جهانی شدن بر دولت است. زیرا در روابط بین‌الملل بسیار سخن از محو و مرگ دولت شده است که جهانی شدن جدیدترین عامل آن است. از این رو جهانی شدن نشانه پایان نظام مستقل متشکل از دولت حاکم است و بر این

۱. مانوئیل کاستلز، عصر اطلاعات، ترجمه علی قلیان، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۴۲۲.

اساس، حاکمیت، موضوعیت خود را از دست داده است. با این ملاحظات پرسش اساسی مطرح می‌شود که جهانی شدن چگونه بر دولت ملی و حاکمیت آن تأثیر می‌گذارد؟ در پاسخ به این پرسش و با تکیه بر مباحث مطروحه پیشین و نظریات موجود در ابعاد و معنای جهانی شدن، دو پیامد عمده جهانی شدن بر گفتمان حاکمیت قابل تصور است:^۱

اول اینکه فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دامنه جهانی می‌یابند که این امر موجب از بین رفتن تمایز حاکمیت داخلی و برابری حقوقی دولت‌ها در سطح خارجی می‌شود. این مفهوم در تعریف سنتی از حاکمیت اهمیت بسیار دارد، زیرا اگر نتوان میان این دو عرصه حاکمیت قائل به تمایز شد باید حاکمیت را از نو صورت‌بندی کرد. از این جهت، جهانی شدن را باید فراتر از زوال استقلال عمل به حساب آورد. در نتیجه در این دوران، تمایز بین حاکمیت داخلی و خارجی چندان مفید نیست، زیرا به گفته ریچارد کوپر امروزه سیاست داخلی، سیاست خارجی و سیاست داخلی است. براساس این دیدگاه، دیگر سخن گفتن از اقتصاد ملی، جوامع سیاسی ملی و به تبع آن فرهنگ ملی چندان معنایی ندارد.

دوم جهانی شدن از حیث نظم‌دهی دوباره زمان و مکان، سرزمینی بودن روابط بین‌الملل سنتی را از هم می‌گسلد. زیرا حاکمیت به شکل جدایی‌ناپذیری با دولت ملی به‌عنوان یک امر تغییرناپذیر در زمان و مکان، گره خورده است. با وجود این در عصر جهانی شدن دیگر لازم نیست که ساختار اقتدار با بازیگران سرزمینی گره خورده باشد، بلکه در جهان معاصر باید یک رشته از کانون‌های تصمیم‌گیری، مشروعیت و اقتدار را در نظر داشت. از این دو تأثیر می‌توان نتیجه گرفت که جهانی شدن نه تنها از وابستگی متقابل متمایز است، بلکه چالش‌هایی نیز برای حاکمیت ایجاد می‌کند که نمی‌توان آن را از طریق بازگویی تفاوت بین حاکمیت و استقلال عمل (با تأکید مجدد بر لزوم مشخص کردن منبع نهایی قدرت) در کشمکش بین دولت و جامعه، یا بازگشت به این ادعا که حاکمیت، دلالت بر استقلال قانونی دارد، حل کرد. با وجود این می‌توان اعتراف کرد که هنوز مشخص نیست حاکمیت در این دوران مفهوم کاملاً زائدی است. زیرا جهانی شدن حامل هر دو دسته تمایلات همگرایی و واگرایی است.

۲. حاکمیت در نظم فرا وستفالیایا

عمده‌ترین چالش جدی در مقابل مفهوم حاکمیت، دولت‌های ملی است که در دهه پایانی قرن بیستم به‌وجود آمدند. در این دوران جهان از یک طرف شاهد پایان جنگ سرد و فروپاشی جهان دوقطبی

۱. مارس ویلیامز، بازاندیشی در مفهوم حاکمیت: تأثیر جهانی شدن بر حاکمیت دولت، ترجمه اسماعیل مردانی‌گیوی، مجله سیاسی - اقتصادی، شماره‌های ۱۵۶-۱۵۵، ص ۱۳۲.



است و از سوی دیگر شاهد آثار ظهور جهانی نوین که متشکل از افراد و سازمان‌های متعددی است که به صورت واقعی یا مجازی به مدد تکنولوژی مدرن از قید حاکمیت‌ها آزاد شده‌اند.

به باور رابرت جکسون، حاکمیت که در قرون ۱۶ و ۱۷ (صلح و ستفالیایا) متولد شد و در طی سه چهار قرن ادامه داشت، اکنون وارد دوران فرا و ستفالیایا شده است و مانند بسیاری دیگر از مسائل اساسی سیاسی مورد بحث قرار گرفته و ممکن است تغییرات اساسی بپذیرد.^۱

حاکمیت به عنوان یکی از ویژگی‌های دولت مدرن با چالشی عمیق روبرو شد تا جایی که بسیاری پست‌مدرنیته را با فرارفت از حاکمیت مترادف دانستند و صحبت از نظام سیاسی جهانی کردند. برخی نیز به عقب‌نشینی از حاکمیت در رویه‌های اخلاقی سیاست جهان معتقدند و از فضای بشردوستانه سخن می‌گویند که در آن توسط مقبولیت افزایش یافته مداخله بشردوستانه بحث از حقوق بشر به مثابه یک معیار راهبردی بین‌المللی است.

برخی نیز به یک سیستم تدبیر جهانی در حال ظهور باور دارند که در آن دولت حاکم ضمن اینکه موجودیت دارد، اما تابع اخلاق مدنی جهانی است که حاکمیت دولتمندان را فرو کاسته است. در این رویکرد هنجارهای اجتماعی بشر، در قلمرو معینی بر هنجارهای حاکمیت چیره می‌شوند.^۲ برخی دیگر به طرح روش‌های جایگزینی می‌اندیشند که یکی از آنها فدراسیون جهانی است که در آن جهان اقتصاد قدرت فائقه دولت‌ها را به تحلیل می‌برد. به عبارتی تصویری دیگر از یک جهان پساحاکمیت، از یک سازمان سیاسی که مسیحیت غربی در قرون وسطی وجود داشت: تصویر یک قرون وسطی جدید که در آن سیاست جهانی در به هم آمیختگی سه سطح جهانی، محلی و فراملی متجلی می‌شود، در آن نیروهای اجتماعی به فضای سرزمینی نفوذ و نشر می‌کنند و در برخی موارد آن را به نابودی می‌کشانند.^۳

به هر حال آنچه در این دوران مسلم است این که هیچ نقطه اشتراک و اجتماعی در مورد مفهوم حاکمیت دیده نمی‌شود. در این صورت دیگر مفهوم حاکمیت و ستفالیایی بُدن و هابز مدنظر نیست و حاکمیت دوره و ستفالیایی هرچند هنوز مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما در سال‌های اخیر با چالش‌های عمده از جمله مقوله گسترش تکنولوژی و توسعه ارتباطی و اطلاعاتی مواجه است.

با وجود این می‌توان گفت در عصر فرا و ستفالیایا سه مفهومی که فرآیند جهانی شدن بر آن بنا

شده، عبارتند از:^۴

1. Robert Jackson, "Sovereignty at the Millennium," *Political Studies*, Vol XLVII (1999), p. 423.

2. *Ibid*, P. 426.

3. *Ibid*, P. 427.

۴. شهروز ابراهیمی، حاکمیت فرا و ستفالیایا: جهانی شدن و تعامل حاکمیت ملی با حاکمیت بین‌المللی «با تأکید بر جمهوری اسلامی».

دو فصلنامه دانش سیاسی، شماره ۴، پاییز و زمستان، ۱۳۸۵، ص ۲۴.

۱. آزادسازی تجارت که به معنای بازتر شدن مرزهای کشورها به روی کالا است.
 ۲. خصوصی‌سازی (حضور عمده شرکت‌های چندملیتی و سرمایه‌گذاری مستقیم از طریق این شرکت‌ها).
 ۳. ارتباطات (الکترونیکی شدن ارتباط تجاری).
- در نتیجه جهانی شدن فرآیندی است با پایه‌های اقتصادی و براساس باز شدن مرزها و جانشین شدن مقررات و قوانین بین‌المللی به جای قوانین داخلی که می‌توان از آن به‌عنوان «فرسایش حاکمیت» نام برد.

۳. حاکمیت و تکنولوژی اطلاعاتی

پس از شکل‌گیری نظم حاصل از قرارداد و استفالی و ایجاد دولت - ملت، مهمترین کارویژه و وظایف دولت‌ها، حق و توان کنترل بر سرزمین خود و حق وضع و اجرای قانون بود. با رشد و توسعه تکنولوژی‌های ارتباطاتی و اطلاعاتی و وارد شدن پدیده‌هایی نظیر کامپیوتر، میکروالکترونیک، مودم و... و ظهور شبکه‌های مجازی، شبکه‌ای شدن اطلاعات و در نتیجه بی‌زمانی و بی‌مکانی از مهمترین ویژگی‌های آن بود، از این‌رو شاهد تغییر و تحول در وظایف و کارویژه‌های دولت - ملتیم. با وجود این فناوری‌های نوین و گسترش وسایل ارتباطی هرگونه مانع و محدودیت طبیعی و سیاسی را از بین می‌برند و موجب می‌شوند تا افکار و اطلاعات بدون هیچ کنترل و نظارتی و بدون هیچ مزاحمت سیاسی از مرزهای ملی عبور کنند و حاکمیت اقتصادی، نظامی و سیاسی دولت‌ها را با چالش‌های عمیق روبرو سازند و تسلط دولت‌ها در کنترل خواست و اراده شهروندان را کاهش دهند. با ایجاد این تغییرات، شاهد ظهور بازیگران جدیدی^۱ خواهیم بود که دارای هویت روشن و شفاف نیستند و ماهیت آنان در زمان و متناسب با رخدادها متفاوت است و نوعی شناوری در آنها وجود دارد.

جهانی شدن متأثر از گسترش فناوری اطلاعات و ارتباطات باعث شده که مناسبات و مطالبات افراد جامعه و گروه‌بندی‌های انسانی را در قالب سنتی دچار دگرگونی کند و برای تمامی بازیگران این عرصه فرصت‌ها و تهدیداتی را به وجود آورد. به عبارت دیگر در عصر وابستگی متقابل و پیچیدگی ناشی از آن حضور و ظهور بازیگران جدید در کنار دولت لازم و ضروری شد و دولت‌ها در نقش میانجی به‌عنوان واسط بین فرآیند جهانی شدن و محیط ملی، کارویژه‌ای جدید پیدا

۱. بوسا ابو، امپریالیسم سایبر: روابط جهانی در عصر جدید الکترونیک، ترجمه پرویز علوی، تهران، نشر ثانی، ۱۳۸۵، صص ۳۰۶ و



کرده‌اند^۱ و ماهیت آنها دگرگون شده است. بر این اساس ابزارهای اطلاعاتی بر دولت‌ها و حاکمان کشورها برای شفافیت و مسئولیت‌پذیری فشار آورده‌اند. در چنین شرایط حوزه فنی و تکنولوژیک جهانی شدن تهدیدی جدی برای دولت‌های اقتدارگرا شده‌اند و حاکمیت آنها را تهدید می‌کنند. در مجموع با توجه به ویژگی‌های تکنولوژی اطلاعاتی و ارتباطاتی، از یک‌سو رشد و گسترش نظام‌های دمکراتیک را شاهدیم و از سوی دیگر، دمکراسی در عصر فناوریانه نیازمند بازسازی است. زیرا این تکنولوژی‌ها شکل مشارکت، رقابت، بسیج و ... را تغییر داده‌اند. بنابراین در چنین شرایطی بازسازی و بازآفرینی دمکراسی هماهنگ با عصر مجازی و سایبری ضروری است.^۲

در کنار این تأثیرات گسترش فناوری اطلاعات و ارتباطات، مفهوم سنتی و کلاسیک امنیت را با چالش مواجه ساخته و بازتعریف مفهوم امنیت را که جزء جداناپذیر حاکمیت است، ضروری ساخته است. امنیت به مفهوم سنتی، ضمن نگاه ملی بر توانایی‌های نظامی دولت‌ها تأکید داشت. این در حالی است که با جهانی شدن، جابجایی اطلاعات بسیار آسان شد. از این‌رو مرزهای دولتی و دیگر خطوط بین بازیگران غیردولتی، کنشگران قومی، ملی و فراملی نفوذپذیر و مبهم شد. یعنی فراگیری اطلاعات باعث رشد جوامع اطلاعاتی بود و این ویژگی آسیب‌پذیری ملی و به همراه آن تعریف کلاسیک حاکمیت را به همراه داشت.

در این شرایط، مفهوم نرم‌افزاری امنیت طرح شد و با این تفاسیر تأثیرات شبکه‌های ارتباطی از جمله اینترنت را بر امنیت ملی می‌توان چنین برشمرد:

۱. به انتشار اطلاعات کمک کرد.
۲. به انتشار گمراه‌کننده کمک کرد.
۳. به انتشار اطلاعات رمزگذاری شده کمک کرد.
۴. فرصت‌هایی برای خرابکاری سیستم‌های رایانه‌ای و دیگر ساخت‌ها فراهم کرد.
۵. وابستگی همگانی شبکه‌ای یکپارچه را به وجود آورد که تمامی این موارد در تضعیف حاکمیت ملی سهیم بودند.^۳

۱. حسین بشیریه، جایگاه منافع ملی در سیاستگذاری داخلی ایران، فصلنامه مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰، شماره ۱۱ و ۱۲، صص ۱۶-۱۱.

۲. مانوئیل کاستلز، عصر اطلاعات، صص ۴۲۰-۴۱۷.

۳. دیوید آلبرتس و دانیل س. پاپ، گزیده‌ای از عصر اطلاعات: الزامات امنیت ملی در عصر اطلاعات، ترجمه علی‌آبادی و رضا نخجوانی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۵، صص ۱۶۷-۱۶۹.

فصل پنجم - خطوط کلی و برجسته مفهوم حاکمیت

تقریباً در تمامی قوانین اساسی کشورهای معاصر، واژه حاکمیت که بیانگر بالاترین اقتدار سیاسی حاکم بر جوامع است، به کار رفته و حاکمیت، ادعای داشتن اقتدار سیاسی نهایی است که در رابطه با اتخاذ و اجرای تصمیمات سیاسی تابع هیچ قدرت برتر نیست^۱ و به نوعی نمایانگر رابطه بنیادین و سیاسی میان مردم و ساختار نهادی قدرت دولت است. حاکمیت در نقش کارگزاری قواعد سیاسی رسمی و غیررسمی بازی ظاهر می‌شود و بر معیارهایی دلالت دارد که به کار تنظیم قواعد برای اعمال قدرت می‌آیند و در حل و فصل کشمکش‌ها پیرامون این‌گونه قواعد دخالت دارند.^۲

حاکمیت که مشروعیت لازم را کسب کرده است به‌عنوان سیال‌ترین جنبه حیات هر اجتماع انسانی با ثبات‌گرایی ناسازگار بوده و روند عصری را دنبال می‌کند و در بستر تغییرات اجتماعی و سیاسی دچار تحول و دگرگونی می‌شود و همواره در بستر تغییر که ریشه در تضادهای اجتماعی دارد به تکامل می‌رسد.^۳

دارندروف باور دارد که عامل اساسی توزیع نابرابر و غیرعادلانه و سایل تولید، عامل اساسی تضاد اجتماعی نبوده، بلکه علت اساسی آن را باید در توزیع نابرابر حاکمیت و اقتدار جستجو کرد. او با تأثیرپذیری از ماکس وبر در تعریف خود از حاکمیت می‌گوید: «حاکمیت عبارت است از شانس و موقعیتی مبتنی بر نظم خاص با محتوای معین که باعث اطاعت گروهی از مردم می‌گردد و به این ترتیب حاکمیت از قدرت متمایز می‌شود».^۴

مفهوم قدرت با مفهوم حاکمیت شریک است. حاکمیت تنها و منحصرأ در ارتباط با سمت و نقشی است که یک شخص در یک سازمان برعهده می‌گیرد، درحالی که قدرت مربوط به توانایی و استعداد‌های مادی و معنوی فرد است.

ماکس وبر مفهوم توانایی را از حاکمیت متمایز می‌داند. در دیدگاه او توانایی با قدرت مترادف است. او در تعریف خود از قدرت می‌گوید: «قدرت عبارت است از احتمال اینکه یک کنشگر در یک رابطه اجتماعی در موقعیتی باشد که اراده خود را به‌رغم مقاومت دیگران اعمال کند، صرفنظر از اینکه این احتمال بر چه مبنایی قرار دارد».^۵

۱. ایان مک‌لین، فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد، ترجمه حمید احمدی، نشر میزان، چاپ دوم، ۱۳۸۷، ص ۸۹۵

2. Hyden. Goran, 'Governance and the Reconstitution of Political Order', in Richard Joseph (ed.), State, Conflict, and Democracy in Africa, Boulder, CO: Lynne Rienner 1999.

۳. سیدیونس ادیانی، پژوهش‌های حکومتی، تهران، انتشارات نقش جهان، چاپ اول، ۱۳۸۵، ص ۹۲.

۴. گی‌روشه، تغییرات اجتماعی، ترجمه منصور وثوقی، تهران، نشر نی، چاپ ۱۵، ۱۳۸۳، ص ۱۰۰.

۵. مایکل راش، جامعه و سیاست (مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی)، ترجمه منوچهر صبوری، چاپ پنجم، ۱۳۸۶، صص ۴۷-۴۸.



کاربرد واژه «احتمال» یا «شانس» توسط او مفهوم اساسی دارد، زیرا ممکن است قدرت به صورت بالقوه در نظر گرفته شود تا اینکه ذهن در انتظار کاربردش قرار گیرد و مهمتر اینکه به طور نسبی در نظر گرفته شود و نه به طور مطلق. این احتمال یا شانس می‌تواند منحصراً بر فشار مبتنی باشد. درحالی که حاکمیت مستلزم آن است که رابطه قدرت از مشروعیت برخوردار باشد. یعنی از سوی کسانی که آن را تحمل می‌کنند، پذیرفته شده باشد. به عبارت ساده‌تر می‌توان گفت که روابط قدرت مشروع و پایدار، خاستگاه حاکمیت است. با این پیش‌فرض است که ماکس وبر حاکمیت را «شانس» به اطاعت و داشتن گروه خاصی از افراد می‌داند.

با این نوع نگاه به حاکمیت می‌توان نتیجه گرفت که یک سازمان اجتماعی در نظر و عمل بدون حاکمیت و بدون توزیعی از حاکمیت بین یک اقلیت حاکم و اکثریت تحت انقیاد غیرقابل تصور است. زیرا همیشه بین اشخاص و گروه‌ها، روابطی مبتنی بر دو حالت متفاوت تسلط و انقیاد برقرار است. حاکمیت نیز مانند ثروت به صورت نابرابر و نامساوی توزیع شده است. با این تفاوت که در توزیع نابرابر ثروت بعضی بیشتر و برخی ناچیز و کمتر سهم برده‌اند. در صورتی که در مورد حاکمیت توزیع آن به صورتی است که عده‌ای از آن بهره‌مند می‌شوند و بقیه کاملاً فاقد آنند و آن وضعی است که دارندروف از آن تحت اصطلاح «توزیع دوگانه حاکمیت»^۱ نام برده است.

نتیجه بسیار مهم توزیع دوگانه حاکمیت، ایجاد تضاد دائمی میان صاحبان حاکمیت و افراد تحت انقیاد است. کسانی که حاکمیت دارند، منافعی در جمع خواهند داشت که نمی‌توانند آنها را با کسانی که تحت فرمان و انقیادند تقسیم کنند. در مقابل کسانی که در موقعیت انقیاد قرار دارند با تکیه بر وضع مشابه به همدردی پرداخته و دارای منافع مشترکی می‌شوند. این دو منافع در جهت عکس یکدیگر عمل کرده و نوعی مغایرت ایجاد می‌کنند.

در این مغایرت نوعی کشمکش دائمی میان حافظان «وضعیت موجود» به عنوان حاکمان و طالبان واژگونی «وضعیت موجود» به عنوان گروه‌های تحت تسلط و انقیاد مشاهده می‌شود. بدین لحاظ منافع این دو گروه طبیعتاً غیرقابل انطباق است. نتیجه آنکه دوگانگی حاکمیت، منطقیاً موجب دوگانگی دو دسته مخالف می‌شود. از طرف دیگر نظر به اینکه حاکمیت عنصر اساسی از سازمان اجتماعی محسوب می‌شود، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که همیشه در جامعه تضاد وجود دارد، بنابراین تداوم تضاد در زندگی اجتماعی را می‌توان با منشأ ساختاری تضاد توجیه کرد.

اگر دولت-ملت به جنبه هستی‌شناسانه و حکومت به سازوکارهای اجرایی دلالت دارند، حاکمیت به دلیل و چارچوبی اشاره دارد که به وسیله آن آرمان‌ها، اهداف، منظورها و مقصودهای

مردمان و نحوه حصول به آنها تبیین می‌شوند. حاکمیت و توزیع اقتدار، پدیده‌هایی ضروری برای ساخت و کارکردهای نظام اجتماعی محسوب می‌شوند و خود در عین حال دائماً موجب به وجود آمدن تضادهایی خواهند شد که بر سیستم اثر کرده و باعث دگرگونی در آن می‌شوند.

با این برداشت، حاکمیت به اراده برتری اطلاق می‌شود که «قدرت برتر فرماندهی یا امکان اعمال اراده‌ای فوق اراده‌های دیگر»^۱ را دارد و دارای ویژگی‌های زیر است:^۲

۱. حاکمیت تقسیم‌ناپذیر است و به عبارتی قصه‌ای است ساده.
۲. جدایی‌ناپذیری حاکمیت، به تعبیری حاکمیت با حکومت و از حاکم جدا نمی‌شود.
۳. حاکمیت در هر حال یکسان است و در آن کم و زیادی پیدا نمی‌شود.
۴. مبنای حاکمیت عمل‌گرایی است و اگر عمل از حاکمیت برگرفته شود، حکمت حکومت بیهوده می‌شود.

۵. حاکمیت پاره‌پاره نیست و در هر زمان دارای معناست.
۶. حاکمیت اندازه‌پذیر بوده و بی‌حد نیست و در اندازه مشخص قابل توجیه است.
۷. حاکمیت شناسایی‌پذیر بوده و در نتیجه نه بدیهی است و نه برتر از بدیهی و در قلمرو آگاهی انسان قرار دارد.

۸. حاکمیت تحول‌پذیر است و ثبات آن تصویری بی‌معناست و در کشاکش تحول جامعه دچار تغییر می‌شود.

۹. حاکمیت در حکم بشری قرار دارد و اشتباه‌پذیری در آن حدسی جاری است.
۱۰. حاکمیت در قلمرو فهم بشری قرار داشته و به همین دلیل احتمال راست و ناراست در آن جریان دارد.

از دیگر ویژگی‌های^۳ حاکمیت که بین اندیشمندان بر سر آنها توافق وجود دارد می‌توان به بودن حاکمیت، جامعیت آن، دائمی بودن، جدایی‌ناپذیری، انحصاری و غیرقابل تقسیم بودن آن اشاره کرد.

بدین ترتیب هنگامی که گفته می‌شود دولت حاکم است. یعنی در حوزه اقتدارش دارای نیرویی است خودجوش که از نیروی دیگری بر نمی‌خیزد و قدرت دیگری که بتواند با او برابری کند وجود ندارد. در نتیجه در برابر قدرت خود مانعی را نمی‌پذیرد و از قدرتی تبعیت نمی‌کند. در اصل حاکمیت، قدرت مطلقه و دائمی حکومت بر یک اجتماع است. زیرا هرگونه صلاحیت ناشی از او است،

۱. ابوالفضل قاضی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰، ص ۱۸۷.

۲. سید یونس ادیانی، پژوهش‌های حکومتی، ص ۹۷.

۳. عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، ص ۲۴۶.



ولی صلاحیت او از نفس وجودی برمی آید.

به گفته ژرژ سل : «حاکمیت مفهوم یک نظام مطلق است که متضمن قدرتی است برای فردی که با آن می‌تواند هرچه اراده کند، انجام دهد و بنابراین اراده خود را به تمام افراد دیگر تحمیل کند»^۱. ژان بُدن نیز حاکمیت را قدرت مطلق و لایزال دولت‌ها دانسته که هیچ قدرت و مقامی جز اراده خداوند نمی‌تواند آن را محدود کند. او حاکمیت را صفت خاص دولت می‌داند که سایر گروه‌های اجتماعی فاقد آنند. در اصل دولت بدون حاکمیت مانند کشتی بدون سکان و دستگاه هدایت است. ازسویی در عرصه عمل وضعیت با آنچه که در بُعد تئوریک مطرح می‌شود کاملاً متفاوت است، قدرت در حوزه اجتماعی به صورت مطلق وجود ندارد. زیرا قدرت انسانی به علت مقاومت‌های محیط همواره محدود می‌شود.

به هر حال درک صحیح ویژگی مطلق بودن حاکمیت تنها از دیدگاه حقوقی امکان‌پذیر است. زیرا اقتدار حاکمیتی توسط نهادهای مستقر به منظور بسط اراده عمومی اعمال می‌شود، ازاین‌رو گرچه این اقتدار مطلق است، اما هیچ وجه مشترکی با اعمال قدرت استبدادی ندارد. بنابراین اراده حاکمیتی، متضاد اراده شخصی است و از آنجا که ابراز اراده حاکم، در قالب قانون صورت می‌گیرد، حاکمیت در واقع همان حاکمیت قانون است.^۲

حاکمیت را می‌توان مهمترین عنصر تشکیل‌دهنده دولت نو به‌شمار آورد و آن عاملی است که دولت را از دیگر گروه‌ها و مجتمع‌های انسانی متمایز و مشخص می‌کند.

به باور لیکاک برای اینکه حاکمیت وجود داشته باشد «سرزمین و مردم نباید بخشی از واحد سیاسی دیگر باشند؛ سرزمین هم نباید بخش یا بخش‌هایی داشته باشد که اگر از لحاظ جغرافیایی بخشی از آن باشند، از لحاظ سیاسی بخشی از آن نباشند».^۳ ازاین‌رو باید حاکمیت را هم به‌عنوان یک هنجار و هم به صورت یک عمل در نظر گرفت.^۴

با ظهور سرمایه‌داری، حاکمیت به‌عنوان شکلی از سازمان اجتماعی با توسعه دولت به‌عنوان یک تشکل سیاسی، رابطه نزدیکی داشت. حاکمیت چه به‌عنوان یک اندیشه و چه به‌عنوان یک نهاد در قلب دولت مدرن جای دارد و با اصلی‌ترین مفاهیم سیاسی چون قدرت، اقتدار، مشروعیت و نظم مرتبط است. یعنی حاکمیت یک ساخت اجتماعی و یکی از ابعاد دولت مدرن است و پذیرش مطلوبیت حاکمیت به‌مثابه تجلی گفتمان حقوقی - سیاسی معاصر می‌باشد.^۵

۱. ژان ویلیام لاپییر، قدرت سیاسی، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران، انتشارات فرزاد، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۸۴.

۲. گلین مارتین، مبانی حقوق عمومی، ترجمه محمد راسخ، تهران، نشر نی، ص ۲۱.

۳. عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی، چاپ چهارم، ۱۳۷۷، صص ۱۴۴-۱۴۵.

4. Conca, K, Rethinking the ecology sovereignty debate, Millennium, 23. 1994, 701-11.

5. W.J. Rees, 'The Theory of sovereignty Restated' (1950) 59 mind 495-527, 495. See also Stanly I. Benn, 'the uses of "sovereignty"' (1955)3 political studies 109-122.

اوکشات متذکر شده که دولت مدرن را می‌توان به دو دلیل یک انجمن «آزاد» یا «دارای حاکمیت» دانست:

دلیل اول: اینکه حکومت آن «تابع هیچ اقتدار برتر نیست»،

دلیل دوم: انجمنی که مبتنی بر قانون است و حکومتش دارای اقتدار رویه‌هایی است که بتواند خود را همواره از گذشته حقوقی‌اش جدا کند؛ به این معنا که «هیچ قانونی آن قدر باستانی یا مصون نبود که نتوان آن را اصلاح یا نسخ کرد».^۱

به بیانی دیگر، حاکمیت نمایانگر سه ویژگی اصلی دولت مدرن است: همبستگی درونی، استقلال بیرونی و برتری قانون.^۲

توسعه مفهوم حاکمیت و قابلیت کاربرد آن به تقسیم قدرت بین دولت و جامعه بستگی دارد. به همین دلیل به باور هینزلی «مفهوم حاکمیت ریشه در همکاری نزدیک بین دولت در حال توسعه و جامعه در حال توسعه دارد. زمانی که معلوم شد تقسیم قدرت بین این دو گریزناپذیر است، همکاری آنها نیز ضرورت یافت. کارویژه مفهوم حاکمیت، عرضه تنها راه حلی بود که توانست اعمال مؤثر قدرت را پس از مسلم شدن تقسیم آن با همکاری نیروها تضمین نماید».^۳

بر این اساس حاکمیت عاملی است که کیفیت بقای دولت را تعیین و چگونگی یا مبنای استخراج خط‌مشی‌ها، تصمیمات و روش‌ها را تبیین می‌کند، آنچه که امروزه در مدیریت به آن راهبرد گفته می‌شود، حاکمیت از منظر نخست (الزامات بقای دولت)، مبین یگانگی، غایت، تمامیت دولت و از منظر دوم (تعیین مبنای و چگونگی تعیین و اجرای خط‌مشی‌ها و تصمیمات)، اصول و قواعد بازی را بیان می‌کند.^۴

در قرون گذشته اراده حاکم هم به‌عنوان عالی‌ترین مبنا و هم به‌عنوان وضع‌کننده اصول و قواعد بازی بوده است. از این رو مفهوم حاکمیت دربرگیرنده هر دو مفهوم با تولد حکومت‌های قانون‌محور بوده است. به‌ویژه پس از سال‌های توسعه دول بزرگ به‌خصوص در جهان سوم، در دهه ۱۹۷۰ موضوع نحوه اداره و اصلاح اصول و قواعد بازی با طرح مفهوم Governance که به درستی به معنی حاکمیت است، در دستور کار دولت‌ها قرار گرفت. این روند همراه با گسترش نهادها و مؤسسات بین‌المللی و پدیده جهانی شدن بوده که با تحدید حاکمیت به معنای عالی‌ترین

1. Michael oakeshott, 'on the character of a modern European state' in his on Human conduct (oxford: clavedon press, 1975), 182-326, 229.

2. See Blandine kriegel, The state and the Rule of Law marc A.Lepain and Jeffrey c.cohen trans. (1995), 29.

۳. مارس ویلیام، بازاندیشی در مفهوم حاکمیت: تأثیر جهانی شدن بر حاکمیت دولت، ترجمه اسماعیل مردانی‌گیوی، مجله سیاسی-اقتصادی، شماره‌های ۱۵۶-۱۵۵، صص ۱۲۳-۱۳۴.

4. Anne Mette Kjaer (2004), Governance, Key Concepts, Polity Press, Cambridge, England.



مرجع از یکسو و گسترش و نفوذ حاکمیت به معنی اصول و قواعد بازی در مقاله‌نامه‌های منطقه‌ای و جهانی از سوی دیگر است.

مفهوم حاکمیت دولت در نظام بین‌المللی نیز متشکل از همان مؤلفه‌های داخلی است. یعنی قاهر مطلق بودن دولت در نظام سنتی حقوق بین‌الملل و نیز حاکمیت مطلق و قوه قاهره دولت‌ها بر اتباع و شهروندان کشور و دو اصل اساسی «احترام به حاکمیت» و «عدم مداخله» در امور داخلی، از ارکان نظام بین‌المللی محسوب می‌شود. به عبارت دیگر مفهوم صحیح حاکمیت دولت از نظر حقوق بین‌الملل کلاسیک، عاملی جز استقلال و برابری آنها با دیگر دول نیست.^۱

در عرصه بین‌المللی، حاکمیت به ادعای دولت در رابطه با خودگردانی تمام‌عیار اشاره دارد و شناسایی متقابل دعاوی مربوط به حاکمیت اساسی جامعه بین‌المللی است. در جامعه بین‌المللی می‌توان حاکمیت را روی دیگر سکه بی‌نظمی و آناارشی به حساب آورد، زیرا اگر دولت‌ها مدعی حاکمیت باشند، در این صورت ساختار نظام بین‌المللی بنا به تعریف (ماهیت) آناارشی دارد. در حقوق بین‌الملل معاصر، حاکمیت بیانگر وضعیت حقوقی یک دولت در صحنه بین‌المللی است که صلاحیت آن دولت در قلمروش نمی‌تواند از سوی دیگر دولت‌ها مورد تردید و مداخله قرار گیرد. این حاکمیت با موازین حقوق بین‌الملل محدود می‌شود.^۲

در جمع‌بندی مطالب پیش‌گفته می‌توان گفت واژه حاکمیت در چهار مفهوم مختلف به‌طور رایج به کار گرفته شده است:^۳

۱. «حاکمیت متکی بر هم»^۴ که به توانایی حکومت در کنترل فعالیت‌های درون قلمرو (شامل حرکت کالا، سرمایه، اندیشه‌ها و حتی بیماری‌ها) دلالت می‌کند.

۲. «حاکمیت داخلی»^۵ که به سازمان اقتدار درون یک جامعه مشخص دلالت دارد.

۳. «حاکمیت وستفالیایی»^۶ که به فقدان اقتدار خارجی و حق یک حکومت برای آنکه از ساختارهای اقتدار خارجی مستقل باشد، ارجاع می‌شود.

۴. «حاکمیت حقوقی بین‌المللی»^۷ که به شناسایی یک دولت توسط سایر دول دلالت می‌کند.

برخی از موجودیت‌ها توسط دول دیگر مورد شناسایی قرار گرفته‌اند و برخی نه. شناسایی با مصونیت دیپلماتیک و حق امضای معاهدات و پیوستن به سازمان‌های بین‌المللی توأم است. پس

۱. سیدداوود آقایی، نقش و جایگاه شورای امنیت سازمان ملل متحد در نظم نوین جهانی، تهران، پیک فرهنگ، ۱۳۷۵، ص ۲۳۸.
2. Encyclopedia of Public International Law, Vol.10m, P. 408.
۳. استقان دی کرانسر، جهانی شدن و حاکمیت، ترجمه سیدامیر نیاکوئی، مجله راهبرد، شماره ۸، زمستان ۱۳۸۵، ص ۲۴۲.
4. Interdependence Sovereignty
5. Domestic Sovereignty
6. Westphalian Sovereignty
7. International Legal Sovereignty

حاکمیت در دو عرصه قابل تبیین و پویا است.

اول: در عرصه داخلی که حکومت این قدرت را دارد که هنجارهای حقوقی را ایجاد کند و شهروندان را به پیروی از آنها برانگیزد.

دوم: در عرصه بین‌المللی که حکومت به هنجارهای حقوق بین‌الملل که در توافق با دیگر حکومت‌ها پدید آمده احترام می‌گذارد.

در عرصه بین‌المللی، حکومت آزادی عمل محدود دارد و باید توجه داشت که عرصه داخلی و خارجی رفتار حکومت‌ها از یکدیگر جدا نیستند و بر هم اثر متقابل دارند.

فصل ششم - حاکمیت در اسلام

برخی از پژوهشگران سیاسی در باب نظریه‌های دولت با ارائه تقسیم‌بندی به اعتباری سه نوع دولت را از یکدیگر تفکیک کردند:^۱

الف) دولت سکولار،

ب) دولت دینی،

ج) دولت ایدئولوژیک.

اهمیت این تقسیم‌بندی از آن جهت است که در آغاز ویژگی‌ها و تمایزات نسبی هر یک از دولت‌های فوق بیان می‌شود و دیگر اینکه مشکلات مصداقی و عملی داوری درباره دولت‌های کنونی جهان و حکم به تقسیم آنها به دولت اسلامی، غیراسلامی و ایدئولوژیک را خاطر نشان می‌کند. در این بخش به بررسی حاکمیت دینی به‌ویژه حاکمیت در اسلام می‌پردازیم.

۱. حاکمیت دینی - اسلامی

حاکمیت دینی، یکی از قدیمی‌ترین نظریه‌ها درباره منشأ قدرت است. مدافعان این نظریه معتقدند منشأ حاکمیت و به‌طور کلی هر قدرتی خداوند است و حاکمان حق حکومت را از خداوند به دست می‌آورند. یعنی تمامی حکومت‌هایی که در جهان وجود دارند، همگی از تأسیسات خداوندند و چون حاکمان از سوی او به فرمانروایی رسیده‌اند از قدرت و اختیار نامحدودی برخوردار بوده و تنها در برابر او مسئولند. از این رو اطاعت از فرمان آنها امری واجب بوده و کسی حق سرپیچی از آنها را ندارد و اطاعت نکردن از فرمانروایان، کاری ناپسند و نابخشودنی است.

۱. حامد ربیع، نظریه القیم السیاسیه، قاهره: بی‌نا، ۱۹۷۰، ص ۲۳۸ به بعد.



با این تلقی، معیار دینی بودن یک حاکمیت استناد به دین و پذیرش مرجعیت آن در زندگی سیاسی است. حاکمیت‌های دینی به درجات مختلف در هستی و حاکمیت به مکانیسم عمل و غایات دولت در آموزه‌های دین استناد می‌کنند.

این برداشت از دولت و حاکمیت دینی به لحاظ کلی بودن چندان مورد مناقشه نیست، هرچند ابهاماتی جدی در آن وجود دارند، زیرا در بین صاحبان اندیشه نه تلقی واحدی در خصوص دامنه و کیفیت استناد دولت‌ها به دین وجود دارد و نه درباره قلمرو دین و حدود انتظار از آن در زندگی اجتماعی - سیاسی (در دهه‌های اخیر) اتفاق نظری مشاهده می‌شود. یعنی ترکیب «دولت دینی» یا حاکمیت مبتنی بر دین به خودی خود گویای آن نیست که پیروان ادیان چه نقشی در دولت و حاکمیت دارند. این مسئله باعث پیدایش رویکردهای مختلفی شده است که گرچه موضوع اصلی بحث نیست، ولی به صورت موردی به چند مورد اشاره می‌شود:^۱

۱. دولت دینی در واقعیت عملی، دولت اسلامی در جوامع اسلامی است.

۲. دولت دینی (اسلامی)، دولتی است که حافظ و مجری شریعت و آموزه‌های دینی در جامعه بشری است.

۳. دولت دینی، دولتی است که فرمانروایان آن، شرایط و اختیارات خاصی دارند که در نصوص دینی ارائه شده‌اند.

۴. دولت دینی (اسلامی)، دولتی است که نه تنها ارزش‌های حاکم بر زندگی سیاسی و نیز شرایط رهبران و فرمانروایان آن از جانب دین تعیین و تعریف می‌شوند، بلکه حتی شیوه استقرار حاکم در رأس هرم حاکمیت و به‌طور کلی ساختار نظام سیاسی و روش‌های مدیریت امور عمومی جامعه نیز به وسیله دین بیان می‌شود.

رویکردهای مختلف درباره حاکمیت، مبتنی بر انسان‌شناسی آنهاست. شناخت ساختار سیاسی و حاکمیت اسلام مبتنی بر مبانی هستی‌شناسانه و به تبع آن مبانی انسان‌شناسانه و نیز بر پایه هستی‌شناسی آن استوار است. براساس اقتضای بینش اسلامی، همه هستی، آفریده خدای متعال و ملک تکوینی او است. خداوند، مالک حقیقی جهان هستی است.^۲

از این جهت هرگونه تصرف در جهان هستی و از جمله دولت و حاکمیت باید مسبوق به اذن و اجازه او باشد. انسان چنان آزاد نیست که بتواند در اشیای گوناگون از جمله حکومت هرگونه که خواست، تصرف کند، زیرا در بینش اسلامی، حاکمیت تنها از آن خدای دانا و تواناست.^۳ انسان‌ها

۱. احمد واعظی، حکومت دینی، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸، صص ۲۴-۳۰.

۲. سوره ملک، آیه ۱.

۳. سوره آل عمران، آیه ۱۹۸.

آفریده و بنده خدایند و در ایجاد هستی و تداوم آن نقشی ندارند. بنابراین هیچ انسانی حق حاکمیت بر هیچ انسان دیگر ندارد و تصرفات انسان در وجود خودش و در مواهب و نعمتی که خدای متعال به او ارزانی داشته نیز باید به اذن الهی باشد. بر این اساس حاکمیت انسان‌ها به انسان‌های دیگر، بدون اذن الهی، در حقیقت غصب و نامشروع است.

در این صورت مشروعیت حاکمیت از آن کسی خواهد بود که:

اولاً دارای علم بی‌نهایت باشد و به همه ابعاد مادی و معنوی انسان آگاهی داشته و وصول به آنها را به خوبی بشناسد.

ثانیاً بی‌نیاز مطلق بوده و تحت تأثیر گرایش‌ها واقع نشود و بداند که حاکمیت مقتضای ربوبیت او است.^۱

این اندیشه عمیقاً مخالف نظریات سکولار در باب منشأ حاکمیت است که در اساس بر جدایی دین و سیاست استوار بوده و هرگونه مرجعیت دین در زندگی سیاسی را انکار می‌کنند. به هر حال دو نظام اندیشه حکومتی که به طراحی نظام سیاسی و حاکمیتی خود می‌پردازند، شاخص‌هایی ارائه می‌دهند که در مجموع سیمای عمومی دولت در دو اندیشه را از یکدیگر متمایز می‌سازند.

در زیر به صورت فهرست‌وار به مهمترین این تفاوت‌ها اشاره می‌کنیم:^۲

۱. در دولت برآمده از حاکمیت دینی، رئیس دولت توسط شخص (مثل پیامبر (ص) و امام (ع))، بی‌واسطه یا خاص یا به وصف عنوانی (مثل خلیفه یا ولی فقیه در اندیشه شیعه) یا با واسطه یا عام از جانب خدا و دین او تعیین می‌شود.

۲. حاکمیت دینی مبتنی بر احکام شرعی است که توسط پیامبر در جامعه تشریح شده‌اند.

۳. اطاعت از حاکمان در دولت دینی پیش از آنکه فرض مدنی باشد، واجب شرعی است.

۴. معارضه با رئیس دولت دینی از مصادیق بغی، محاربه، نفاق و... است و مستلزم مجازات‌های شرعی و نیز عقاب اخروی است.

۵. قوانین حاکمیت دینی از آن روی که مبتنی بر کتاب و سنت‌اند، علی‌الاصول جنبه قدسی دارند.

۶. کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) که اساس قوانین و نهادهای دولت دینی است، جاودانه‌اند.

۷. حاکم یا حاکمان در دولت دینی از آن حیث که به نصب خاص (مثل پیامبر و امام) یا نصب

عام (مثل خلیفه یا حاکمان شیعه در دوره غیبت که شرایطی دارند) از جانب شارع تعیین و توصیه

۱. محمود فتحعلی، میانی اندیشه اسلامی، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۸۳، ص ۱۱۴.

۲. داود فیرحی، نظام سیاسی و دولت در اسلام، قم، انتشارات آموزشی عالی باقرالعلوم (ع)، ۱۳۸۲، صص ۲۴-۲۸.



شده‌اند، در باب فرمانبرداران با نص خاص، عزل یا تحدید اختیارات و سلطه آنان مورد نخواهد داشت.

۸. حاکم در دولت دینی براساس نظریه سنتی تا زمانی که واجد شرایط احراز باشد، از پیش در شریعت تعیین شده و دوره حکومتش جز با زوال شرایط یا مرگش برکنار نمی‌شود.

۹. مهمترین دغدغه و وظیفه حاکم در دولت دینی، اجرای شریعت و اطمینان از رضایت خداوند است. به عبارت دیگر، اگر چه وضع شریعت از جانب خداوند نیز برای تأمین مصالح مردم است، در دولت دینی، هدف اولیه حاکم تأمین رضایت خداوند از راه اجرای شریعت است.

۱۰. حاکم در دولت دینی، به لحاظ ولایت شرعی که دارد، از امکانات مالی و مشروع وسیع‌تری نسبت به دولت‌های غیردینی برخوردار خواهد بود.

این تمایزات مهمترین تفاوت‌ها بین دو نوع حاکمیت دینی و سکولار است. این تفاوت‌ها نشان می‌دهند که حاکمیت دینی سیمای عمومی و منحصر به فرد بوده و نوع خاصی از دولت است که بنا به تعریف، حاکمیت از آن خدا و شریعت است و از این جهت حکومت و حاکمان سهمی از قداست و معنویت دارند.^۱

دولت برآمده از حاکمیت دینی، دولت اعتقادی است که مبنا و سیمای عقیدتی و ایمانی دارد. با این حال اعتقادی بودن حاکمیت دینی هرگز به معنای ایدئولوژیک بودن آن نیست، زیرا دولت دینی برخلاف دولت ایدئولوژیک، تنها یک روایت ندارد، بلکه با تکیه بر ضرورت آزادی اجتهاد، راه را برای طرح تفسیرهای مختلف درون دین، درخصوص خط‌مشی‌های عرصه سیاسی باز می‌گذارد.

از سوی دیگر در دولت مبتنی بر حاکمیت ایدئولوژیک، حمایت از تفسیر رسمی به اعتبار منطق درونی و برتری دلیل یا ادله آن تفسیر نیست، بلکه نشئت گرفته از عوارض و انگیزه‌هایی بیرون از نظریه و روایت رسمی است که قطعاً از جنس استدلال و اجتهاد نیستند. برای همین این چنین دولتی، آرا و افکار رقیب را نه از جنس اندیشه، بلکه ناشی از اغراض شیطنانی می‌پندارد که در پوشش استدلال عرضه شده است.

حاکمیت مبتنی بر دین، بر بنیاد خط‌پذیری هرگونه آرای اجتهادی استوار است، لکن دولت‌های ایدئولوژیک دچار توهم بی‌نیازی و گرفتار پندار کمالند. از این رو دولت دینی همواره در جستجوی حقیقت است و با نقد نظریه‌ها و الگوهای موجود دائماً در پی طرحی کامل‌تر است. در دولت ایدئولوژیک، تقلید و تعبد مهم است، اما در دولت دینی «تَفَقُّهٌ ثُمَّ تَعَبُدٌ» اصالت دارد. یعنی اول نقد و ارزیابی‌های فقیهانه و آنگاه تعبد به یافته‌های اجتهادی^۲ مورد نظر است. چون دولت دینی بر بنیاد

۱. خلیل عبدالکریم، الاسلام؛ بین الدوله الدینه و الدوله المدینه، قاهره: سینا للنشر، ۱۹۹۵، به‌ویژه فصل اول، صص ۱۱-۱۹.

۲. عبدالکریم سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۷۲، صص ۷۹-۱۵۷.

نقد و اجتهاد در نظریه‌ها استوار است. در دولت دینی، شخصیت‌ها به اعتبار نظریه‌ها معتبرند، اما در دولت ایدئولوژیک اعتبار نظریه‌ها به شخصیت‌هاست.^۱ نکته مهم فهم جایگاه اجتهاد و تقلید است که فقیه اجتهاد می‌کند و دیگران از فهم او پیروی خواهند کرد. یعنی فهم و نقد فقهی به فقیه مربوط می‌شود و کسی که فقه نداند، نقد، فهم و اجتهاد فقهی برای او مناسبتی ندارد.

۲. حاکمیت در قرآن

در قرآن، حاکمیت تکوینی خداوند مبنای حاکمیت تشریحی او دانسته شده و در برابر مدعیان دروغین حاکمیت، بسیاری از مفاهیم حاکمیتی ارائه شده‌اند. در آیه ۲۴۷ سوره بقره حاکمیت ذاتی،^۲ حق خداوند دانسته شده که بر سراسر هستی حاکمیت تکوینی دارد و او حاکمیت را به هر که خواهد، می‌دهد. البته این حاکمیت به کسی واگذار می‌شود که واجد شرایط متناسب با حاکمیت باشد. یعنی در تفویض حاکمیت به غیر نیز شرایط تکوینی و واقعی مؤثرند، اما حاکمیت با عواملی چون ثروت^۳ و قدرت نظامی^۴ دارای ارتباط نیست و این مسئله در برخی از آیات به وضوح مطرح شده است.

در این آیات، حاکمیت ثروتمندان و دیکتاتورها که خواسته خود را بدون قانون الهی بر جامعه تحمیل می‌کنند در نقطه مقابل حاکمیت خدا معرفی می‌شود. قرآن فرعون را به خاطر حاکمیت ادعایی که کرده ستمکار، مفسد و تبهکار و طغیانگر می‌داند.

در آیات دیگر قرآن، ربوبیت تشریحی، حق هدایت و راهبری و حاکمیت اعتباری را به حاکمیت تکوینی پیوند می‌زند. در آیه ۱۰۲ سوره انعام می‌فرماید: «این همان خدا پروردگار شماست که جز او معبودی نیست و آفریننده همه چیز است. پس او را بپرستید که بر همه موجودات نگهبان است». این آیه در پی آیاتی آمده است که حاکمیت تکوینی خداوند را یادآوری می‌کنند و به‌عنوان نتیجه نهایی آن، بر حاکمیت اعتباری او و لزوم اطاعت از او تأکید دارند. در این آیات^۵ به روشنی حق حاکمیت اعتباری خداوند را که منشأ تکلیف ما و لزوم اطاعت ما از او است، به حاکمیت تکوینی او در خلقت موجودات ارتباط می‌دهد.

۱. داود فیرحی، نظام سیاسی و دولت در اسلام، ص ۳۰.

۲. اعتبارات، بخشی از ادراکات ما را تشکیل می‌دهند که مدرکات آنها، وجود خارجی ندارد، بلکه قراردادی بوده و در تأمین مصالح زندگی انسان مؤثر است. در حقیقت قوانین اجتماعی، کلاً اعتباری‌اند و وجود عینی ندارند، اما با واقعیت زندگی انسان بی‌ارتباط نیستند و بقای زندگی انسان، خواه ناخواه با این ادراکات درآمیخته و با آنها امکانپذیر خواهد بود.

۳. سوره زخرف، آیات ۵۴-۶۶، سوره یونس، آیه ۸۸.

۴. سوره قصص، آیه ۴، سوره نازعات، آیات ۱۷-۲۵، سوره شعراء، آیه ۲۹، سوره اعراف، آیه ۱۰۳، سوره یونس، آیه ۸۳ و سوره طه، آیه ۷.

۵. سوره انعام، آیات ۹۵-۱۰۲.



آنچه از قرآن فهم می‌شود بر دو حقیقت تأکید دارد:^۱

۱. حق حاکمیت اعتباری که اطاعت افراد را ایجاب می‌کند، اثر ذاتی حاکمیت تکوینی است تا هر کس به گزافه ادعای حاکمیت نکند،
۲. حاکمیت اعتباری، حق ذاتی خداوند است و هر حاکمیت دیگر باید از این سرچشمه بروید. بر این اساس هیچ انسانی بر دیگری حاکمیت ندارد جز اینکه با اجازه صاحب حق حاکمیت باشد.

نتیجه‌گیری

حاکمیت در بسترهای متفاوت تعاریف مختلف پذیرفته و متناسب با بسترهای تاریخی، برداشت‌های انسان‌شناختی، معرفتی و تکنولوژی از آن شده است.

در عین ریشه‌داری حاکمیت در آن انعطاف بسیاری مشاهده می‌شود و از صلح و ستفالی تاکنون شاهد تحولات جدی بوده است.

با گذر زمان حاکمیت و اقتدار مطلق به نفع جامعه بین‌الملل و تمامی جامعه بشری محدود شد و این محدودیت هر روز ابعاد جدیدی به‌خود گرفت. به‌طوری که پیش از قرن شانزدهم حاکمیت و منافع کشورها در کانون توجه قرار داشت و نیازمند حمایت بود، اما امروزه منافع جامعه بین‌المللی و کل بشریت اهمیت یافته و سزاوار حفاظت و حمایت است.

در این مقطع که مفهوم تازه‌ای از حاکمیت به وجود آمد، تحولاتی در خطومشی‌ها پدیدار شد که متکی به برداشت‌های سنتی نبوده است. مفهوم تازه حاکمیت آمیزه‌ای متوازن است که هنوز حکومت هسته مرکزی آن است، ولی عواملی دیگر کنشی متقابل با آن دارند و البته تمام این عوامل در درون نظام حقوقی داخلی، منطقه‌ای و بین‌المللی تعریف می‌شود. اینک دولت-ملت‌ها با این واقعیت متناقض مواجهند که از یک‌سو ویژگی‌های دائمی، مطلق و تجزیه‌ناپذیر بودن حاکمیت در برابر موج جهانی شدن مورد تهدید واقع شده و حاکمیت، مفهوم سنتی خود را از دست داده و جهت دیگر به‌عنوان دولت - ملت‌های دارای حاکمیت و استقلال، به صورت اجتناب‌ناپذیر در عرصه جهانی با یکدیگر به همکاری و رقابت می‌پردازند. براساس این واقعیت متناقض، درخصوص پدیده جهانی شدن و حاکمیت ملی رویکردهای متفاوتی به وجود آمده است. برخی بر این باورند که جهانی شدن باعث فروپاشی حاکمیت‌های ملی نمی‌گردد، بلکه این روند موجب «فرسایش حاکمیت‌ها» یا «استقلال نسبی حاکمیت‌ها» است. گروهی دیگر تحول مفهوم حاکمیت را به شرط استفاده به موقع از

۱. محمدحسین اسکندری، سیری در حاکمیت (۱) حقوق طبیعی قراردادگرایی و حاکمیت، تهران، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۹۱، ص ۶۹.

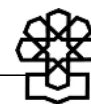
«فرصت‌های جهانی شدن» موجب تحکیم استقلال منافع ملی، اقتدار و امنیت ملی واحدهای سیاسی موجود می‌دانند.

در مجموع با وجود اینکه گروهی بر این باورند که حاکمیت ملی در حال از بین رفتن است، دولت ملی همچنان نقش‌آفرین است و همچنان در تحولات بین‌المللی نقشی غالب و مؤثر دارد. در عین حال در جهان کنونی، حاکمیت ملی به شکل سنتی نمی‌تواند اقتدار خود را حفظ کند و در جامعه مؤثر واقع شود، زیرا جهانی شدن ساختاری تحمیلی را فراهم ساخته که قدرت ملی در آن واقع شده است. به عبارتی بشر بیش از آنکه شاهد فروپاشی حاکمیت‌ها باشد، بیشتر شاهد فرسایش آن است.

بر این اساس جمهوری اسلامی ایران به عنوان یکی از کنشگران این عرصه از یک سو تحت تأثیر و فشار فزاینده جهانی شدن با چالش‌های یاد شده مواجه است و از سویی دیگر فناوری‌های نوین اطلاعاتی و ارتباطاتی در کنار فرصت‌ها، تهدیداتی را برای دولت، سیستم حکومتی، امنیت نظامی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به همراه داشته است که بسته به میزان هوشمندی نخبگان و درک و شناخت آنها از فرایند مزبور و عمل آگاهانه و فعالانه می‌توان در برابر این تهدیدات ایستاد و از این فرصت‌ها سود جست. انسجام نخبگان، سیاست‌گذاران و تصمیم‌سازان بر حول محور تعریفی واحد از حاکمیت و به تبع آن منافع ملی، بر مصونیت جمهوری اسلامی ایران، در قبال امواج منفی جهانی شدن می‌افزاید و بدین سان حاکمیت اداره امور با تدبیر و سامانی نو در کشور ضرورت کامل پیدا می‌کند.

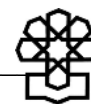
منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی، شهروز. حاکمیت فرااستفالییا: جهانی شدن و تعامل حاکمیت ملی با حاکمیت بین‌المللی «با تأکید بر جمهوری اسلامی»، دو فصلنامه دانش سیاسی، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۵.
۲. ابو، بوسا. امپریالیسم سایبر: روابط جهانی در عصر جدید الکترونیک، ترجمه پرویز علوی، تهران، نشر ثانی، ۱۳۸۵.
۳. ادیانی، سیدیونس. پژوهش‌های حکومتی، تهران، انتشارات نقش جهان، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۴. اردشیر لاریجانی، محمدجواد. حکومت، مباحثی در مشروعیت و کارآمدی، تهران، انتشارات سروش، چاپ اول، ۱۳۷۳.
۵. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم، ۱۳۹۰.
۶. اسپریگنز. توماس. فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات آگه، چاپ چهارم، ۱۳۸۲.



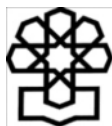
۷. اسکندری، محمدحسین. سیری در حاکمیت (حقوق طبیعی، قراردادگرایی و حاکمیت)، تهران، نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و انتشارات سمت، چاپ اول، جلد اول، ۱۳۹۱.
۸. اسلامی، محسن. تکنولوژی اطلاعات و حاکمیت، مجله سیاسی اقتصادی، شماره ۱۷۶-۱۷۵.
۹. افلاطون، جمهوری، ترجمه بهزاد سبزی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۷.
۱۰. افلاطون، قوانین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۹.
۱۱. آریانپور. عباس و منوچهر کاشانی. فرهنگ دانشگاهی انگلیسی-فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ ۸، ۱۳۶۸.
۱۲. آقای، سیدداود. نقش و جایگاه شورای امنیت سازمان ملل متحد در نظم نوین جهانی، تهران، پیک فرهنگ، ۱۳۷۵.
۱۳. آلبرتس. دیوید و دانیل س. پاپ. گزیده‌ای از عصر اطلاعات: الزامات امنیت ملی در عصر اطلاعات، ترجمه علی‌آبادی و رضا نخجوانی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۵.
۱۴. آلمتن، اندرو، درآمدی بر فلسفه حقوق، ترجمه بهروز جندقی، قم، انتشارات مؤسسه پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۶.
۱۵. برسفورد فاستر. مایکل. خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، تهران، انتشارات امیرکبیر، جلد ۱، قسمت اول، ۱۳۶۲.
۱۶. بشیریه، حسین. آموزش دانش سیاسی (مبانی علم سیاست نظری و تأسیسی)، تهران، انتشارات نگاه معاصر، چاپ ۵، ۱۳۸۴.
۱۷. بشیریه، حسین. جایگاه منافع ملی در سیاستگذاری داخلی ایران، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره‌های ۱۱ و ۱۲، ۱۳۸۰.
۱۸. بشیریه، حسین. درسهای دمکراسی برای همه، تهران، نشر نگاه معاصر، چاپ سوم، ۱۳۸۷.
۱۹. بشیریه، حسین. لیبرالیسم و محافظه‌کاری (تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم)، تهران، نشر نی، چاپ هفتم، ۱۳۸۶.
۲۰. البعلبکی، منیر، موسوعه المورد. دائره‌المعارف انگلیزیه - عربیه، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۶ میلادی.
۲۱. بیگدلی، علی. تاریخ اندیشه سیاسی غرب، از طالس تا مارکس، تهران، انتشارات عطا، چاپ دوم، ۱۳۷۶.
۲۲. پانن برگ، ولفهارت. درآمدی به الهیات نظام‌مند، ترجمه رحیم سلیمانی اردستانی، قم، دانشگاه ادیان، ۱۳۸۶.
۲۳. جمشیدی، محمدحسین. اندیشه سیاسی شهید رابع امام سیدمحمدباقر صدر، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۲۴. جوادی آملی، عبدالله. ولایت فقیه و ولایت فقاها و عدالت، تنظیم و ویرایش محمد محرابی، قم، مرکز نشر اسراء، چاپخانه اسوه، ۱۳۷۹.
۲۵. جونز، ویلیام تامس. خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، تهران، انتشارات امیرکبیر، جلد ۲، قسمت اول، ۱۳۶۲.
۲۶. حییم، سلیمان. فرهنگ بزرگ انگلیسی - فارسی.
۲۷. لویدماس، در باب حکومت لاک، ترجمه عباس اسکوییان، تهران، انتشارات حکمت، چاپ سوم، ۱۳۸۹.
۲۸. راش، مایکل. جامعه و سیاست (مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی)، ترجمه منوچهر صبوری، چاپ پنجم، ۱۳۸۶.

۲۹. ربیع، حامد. نظریه‌ی القیم‌السیاسیه، قاهره: بی‌نا، ۱۹۷۰.
۳۰. روسو. ژان ژاک، قرارداد اجتماعی یا اصول حقوق سیاسی، ترجمه منوچهرکیا، تهران، انتشارات دریا، ۱۳۴۸.
۳۱. سروش، عبدالکریم. فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۷۲.
۳۲. شیخ مفید، محمدبن محمد. المقنعه، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۰.ق.
۳۳. صالحی نجف آبادی، نعمت‌الله. ولایت فقیه حکومت صالحان، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۳.
۳۴. طبیبیان. سیدحمید. فرهنگ فروزان فارسی (فارسی - عربی)، تهران، جلد ۱، ۱۳۷۸.
۳۵. عابدینی، آرش. مبانی مشروعیت حکومت اسلامی (با تأکید بر اندیشه امام خمینی (ره))، مرکز پژوهش‌های مجلس، گروه مطالعات بنیادین حکومتی، شماره مسلسل ۱۲۷۰۰، آذر ۱۳۹۱.
۳۶. عالم، عبدالرحمن. بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی، چاپ چهارم، ۱۳۷۷.
۳۷. عاملی، حشمت‌الله. دمکراسی و تحدید قدرت، تهران، انتشارات ابن سینا، ۱۳۴۶.
۳۸. عبدالکریم، خلیل. الاسلام؛ بین الدوله‌الدینه و الدوله‌المدینه، قاهره: سینا للنشر، ۱۹۹۵، به‌ویژه فصل اول.
۳۹. علامه طباطبایی، سیدمحمدحسین. شیعه در اسلام، قم، مرکز بررسی‌های اسلامی، ۱۳۶۲.
۴۰. عنایت، حمید. بنیاد فلسفه سیاسی در غرب، تهران، انتشارات زمستان، چاپ پنجم، ۱۳۷۹.
۴۱. فتحعلی، محمود. مبانی اندیشه اسلامی، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۸۳.
۴۲. فرکلاف. نورمن. تحلیل انتقادی گفتمان، ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران، تهران، انتشارات دفتر مطالعات و توسعه و رسانه‌ها، ۱۳۸۷.
۴۳. فرکلاف، نورمن. تحلیل انتقادی گفتمان، ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران، تهران، انتشارات دفتر مطالعات و توسعه و رسانه‌ها، ۱۳۸۷.
۴۴. فیرحی، داود. نظام سیاسی و دولت در اسلام، قم، انتشارات آموزشی عالی باقرالعلوم (ع)، ۱۳۸۲.
۴۵. قاضی، ابوالفضل. حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
۴۶. کاتوزیان، ناصر. حکومت قانون و جامعه مدنی، تهران، انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۸۵.
۴۷. کدخدایی، عباسعلی و محمد، جواهر طهرانی. حاکمیت قانون و ولایت مطلقه فقیه، تهران، انتشارات دادگستر، چاپ اول، ۱۳۹۱.
۴۸. کرانسر، استفان دی. جهانی شدن و حاکمیت، ترجمه سیدامیر نیاکوئی، مجله راهبرد، شماره ۸، زمستان ۱۳۸۵.
۴۹. کرمی، جهانگیر. شورای امنیت سازمان ملل و مداخله بشردوستانه، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت خارجه، ۱۳۷۵.
۵۰. کشاورز، بهمن. فرهنگ حقوقی انگلیسی به فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۸.
۵۱. کاستلن، مانوئیل. عصر اطلاعات، ترجمه علی قلیان، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰.
۵۲. گرجی، ابوالقاسم. مقالات حقوقی، جلد ۲، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۵۳. ریشه، گی. تغییرات اجتماعی، ترجمه منصور وثوقی، تهران، نشر نی، چاپ ۱۵، ۱۳۸۳.
۵۴. گیبینز، جان آر و بوریمر. سیاست پست‌مدرنیته، ترجمه منصور انصاری، تهران، نشر گام نو، ۱۳۸۱.
۵۵. لاپییر، ژان ویلیام. قدرت سیاسی، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران، انتشارات فرزاد، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۵۶. لاک، جان. رساله‌ای درباره حکومت، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۸۸.



۵۷. لیدمان، سون اریک. تاریخ عقاید سیاسی (از افلاطون تا هابرماس)، ترجمه سعید مقدم، تهران، نشر دانش، چاپ ۱، ۱۳۷۹.
۵۸. لین، تونی. تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، تهران، انتشارات فرزانه روز، چاپ سوم.
۵۹. مارتین، گلین. مبانی حقوق عمومی، ترجمه محمد راسخ، تهران، نشر نی.
۶۰. مارس، ویلیامز. بازاندهی در مفهوم حاکمیت: تأثیر جهانی شدن بر حاکمیت دولت، ترجمه اسماعیل مردانی‌گیوی، مجله سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۵۵-۱۵۶.
۶۱. مته کایر، آنه. حاکمیت (مفاهیم کلیدی)، ترجمه ابراهیم گلشن و علی آدوسی، تهران، مؤسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۶۲. مشیری، مهشید. فرهنگ زبان فارسی، جلد ۲، تهران، چاپخانه دیبا، ۱۳۷۱.
۶۳. مصباح یزدی، محمدتقی. جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
۶۴. مطهری، مرتضی. مجموعه آثار تهران، انتشارات صدرا، ج ۶، ۱۳۸۶.
۶۵. مک لین، ایان. فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد، ترجمه حمید احمدی، نشر میزان، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
۶۶. میر، ایرج. رابطه دین و سیاست: تفسیر امام محمد غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی از پیوند دین و سیاست، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰.
۶۷. نوروزی خیابانی، مهدی. فرهنگ لغات و اصطلاحات سیاسی، تهران، نشر نی، چاپ سیزدهم، ۱۳۸۳.
۶۸. واعظی، احمد. حکومت دینی، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۶۹. اُپالو و استفان‌جی، روستو. ملت - دولت و نظام جهانی، ترجمه پرویز دلیرپور، تهران، انتشارات کویر، چاپ اول، ۱۳۸۹.
۷۰. ویلیامز، مارس. بازاندهی در مفهوم حاکمیت: تأثیر جهانی شدن بر حاکمیت دولت، ترجمه اسماعیل مردانی‌گیوی، مجله سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۵۵-۱۵۶.
۷۱. وینسنت، اندرو. نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، چاپ ششم، ۱۳۷۸.
۷۲. ویور، مری جو. درآمدی به مسیحیت، ترجمه حسن قنبری، قم، دانشگاه ادیان، ۱۳۸۱.
۷۳. هابز، توماس. لویاتان. ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
۷۴. هیندس، باری. گفتارهای قدرت از هابز تا فوکو، ترجمه مصطفی یونسی، تهران، انتشارات شیرازه، ۱۳۸۰.
75. Anne Mette Kjaer, Governance, Key Concepts, Polity Press, Cambridge, England, 2004.
76. Benn, 'the uses of "sovereignty" (1955)3 political studies.
77. C. Wayper, Political Thought, London, English Universities Press, 1973.
78. Conca, K, Rethinking the ecology sovereignty debate, Millennium, 1994.
79. Encyclopedia of Britannica Oxford Advanced Learner's Dictionary, 1997.
80. Encyclopedia of Public International Law, Vol.10m.
81. Fairclough N. Language & Power, longman, parson, London, 1989.
82. Hyden. Goran, Governance and the Reconstitution of Political Order', in Richard Joseph (ed.), State, Conflict, and Democracy in Africa, Boulder, CO: Lynne Rienner, 1999.
83. Jaffa, Harry V., "Natural Rights", International Encyclopedia of the Social Science, vol.
84. Michael oakeshott, 'on the character of a modern European state' in his on Human conduct (oxford: clavedon press), 1975.
85. Oxford Advanced Learns Dictionary, 1997.

86. Robert Jackson, "Sovereignty at the Millennium", *Political Studies*, Vol XLVII, 1999.
87. See Blandine Kriegel, *The state and the Rule of Law* marc A.Lepain and Jeffrey c.cohen trans, 1995.
88. Stankiewicz, W. J., "Natural Law", *Encyclopedia of Britannica*, vol. 17, Chicago, The University of Chicago, 1974.
89. Tremblay, L.B. *The Rule of Law, Justice and Interpretation*, London, McGill- Queens University Press, 1997.
90. W.J. Rees, 'The Theory of sovereignty Restated' (1950) 59 *mind* 495-527, 495. See also Stanly I.



مرکز پژوهش‌ها
مجلس شورای اسلامی

شماره مسلسل: ۱۳۶۰۳

شناسنامه گزارش

عنوان گزارش: بررسی مفهوم حاکمیت

نام دفتر: مطالعات بنیادین حکومتی (گروه بنیادین حکومتی)

تهیه و تدوین: آرش عابدینی

ناظر علمی: سیدیونس ادیانی

متقاضی: ریاست مرکز

ویراستار ادبی: قاسم میرخانی

واژه‌های کلیدی:

۱. حاکمیت

۲. دولت

۳. حکومت

۴. قدرت

۵. اقتدار

۶. جهانی شدن



تاریخ انتشار: ۱۳۹۳/۱/۳۱