

دیرینه‌شناسی مفهوم حاکمیت با تاکید بر روش دیرینه‌شناسی دانش میشل فوکو

حمید رحیمی نژاد^۱، محمد جواهری طهرانی^۲

تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۵/۰۶ تاریخ تایید ۱۴۰۰/۱۲/۰۹

چکیده

حاکمیت از جمله ابهام‌آمیزترین مفاهیم طرح شده در حقوق و علوم سیاسی بوده و همین ابهام و عدم شفافیت این مفهوم باعث خطاهای زیادی در مورد آن شده است، به طوری که در حال حاضر نظرات متعارض بسیاری حول این مفهوم وجود دارد، از انکار وجود آن از ابتدا تا ضرورت آن برای شکل‌گیری هرگونه دولت و قدرت سیاسی. در این تحقیق برای درک بهتر مفهوم حاکمیت به جای روش‌های متداول پژوهش‌های تاریخی، از روش دیرینه‌شناسی میشل فوکو استفاده شده است و با دیرینه‌شناسی مفهوم حاکمیت این نتیجه گرفته شده که حاکمیت نتیجه گفتمان آرخه محور اندیشه یونان باستان است که بر اساس نظریه فیضان افلوپین شکل گرفته و قرابت زیادی با مفهوم سلسله مراتب در قرون وسطی نیز دارد. در انتهای این تحقیق نیز ارتباط حاکمیت با گفتمان و نظریه‌های شناخت عالم مدرن مورد بررسی قرار گرفته و نشان

۱. (نویسنده مسئول) کارشناسی ارشد، دانشکده حقوق، دانشگاه تربیت مدرس.

hamidrahiminejad@chmail.ir

۲. استادیار، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز.

tehrani.mj@ut.ac.ir

داده شده است که حاکمیت علی‌الاصول در تقابل با اندیشه مدرن قرار دارد و نمی‌تواند حاصل گفتمان دوران مدرن باشد.

واژگان کلیدی: حاکمیت، دیرینه‌شناسی، الهیات سیاسی، آرخبه، سلسله مراتب

مقدمه

در مورد حاکمیت تعاریف زیادی توسط افراد مختلف بیان شده است. کاره دو مالبر در تعریف حاکمیت می‌گوید: «حاکمیت یعنی ویژگی برتر قدرت. برتر از این جهت که چنین قدرتی، هیچ‌گونه قدرت دیگری را برتر از خود یا در رقابت با خود نمی‌پذیرد» (قاضی، ۱۳۷۳، ۱۸۶). تعریف گرسیوس این است: «قدرت سیاسی برتری که به کسی واگذار شده و اقداماتش تابع شخص دیگر نیست و بر اراده او نمی‌توان مسلط و چیره شد» (عالم، ۱۳۷۳، ۲۴۵). دایسی در مورد حاکمیت می‌گوید: در یک تعریف صرفاً حقوقی، حاکمیت قدرت قانون‌گذاری فراتر از هرگونه محدودیت قانونی است اما در مقابل تعریف سیاسی حاکمیت عبارت است از اینکه دولت به صورت سیاسی حاکم باشد یا دولت قدرت نهایی برتری باشد که شهروندان از آن اطاعت می‌کنند (MacCormick, 1999: p.127).
توماس هابز حاکمیت را قدرت برتری تصور می‌نمود که به موجب قرارداد اجتماعی و گذر از وضع طبیعی به جامعه مدنی، به لویاتان واگذار می‌شود. نظریات بُدن و هابز، مبنای فکری نظریه «حاکمیت مطلقه» بود اما همه این تعاریف یک ویژگی مشترک دارند و آن پیروی از تعریف ژان بُدن است (Skinner, 1978: p.287). ژان بُدن اولین کسی بود که برای اولین بار در کتاب «شش کتاب جمهوری» کلمه حاکمیت^۲ را به کاربرد (قاضی، ۱۳۷۳، ۱۹۰) و پس از وی بود که این مفهوم در

۱. (des six livres de la république) البته با توجه به نوع نگاه بُدن به کلمه république بهتر است در اینجا به عنوان کشور ترجمه شود، زیرا خود بُدن در کتاب در تعریف république این چنین می‌گوید: république est un droit government de plusieurs familles. کشور (یا حتی با مسامحه دولت) حکومتی قانونی متشکل از تعداد زیادی خانواده است

حقوق و سیاست نقشی بنیادین پیدا کرد. ژان بُدن در ابتدایی‌ترین کلمات خود در مورد این مفهوم می‌گوید: «حاکمیت اقتدار مطلق و مداوم دولت-کشور است» (Bodin, 2003: p.1).

بیان مسئله

حاکمیت از همان ابتدای طرح به‌عنوان مبنا و منشأ قدرت با ویژگی‌ها و اوصاف خاصی مانند مطلق بودن، غیرقابل تجزیه بودن، انحصاری بودن، جدایی‌ناپذیر بودن و ... تعریف شده است که این ویژگی‌ها مفهوم متداول حاکمیت را شکل می‌دهد. بُدن برای تعریف حاکمیت در «شش کتاب در مورد کشور» بر روی «نشانه‌های حقیقی حاکمیت»^۱ که در واقع نشانه‌های حقیقی حاکم هستند تأکید می‌کند. او می‌گوید «از آنجایی که در زمین بعد از خدا هیچ چیز بزرگتر از شهاریار نیست و از آنجا که خداوند شهاریاران را به‌عنوان فرماندهان^۲ خود برای فرمان دادن به دیگرانسان‌ها بر روی زمین قرار داده است ما باید در مورد ویژگی آن‌ها^۳ دقیق باشیم ... برای اینکه قادر باشیم چنان شخصی را -که حاکم است- بشناسیم باید نشانه‌های^۴ یگانه حاکم را بشناسیم.» (Bodin, 2003: p.46) در ادامه همین بحث است که بُدن نشانه‌های اصلی حاکمیت به‌زعم خود را برمی‌شمارد و قانون‌گذاری را نشانه اصلی حاکمیت می‌داند. پس بُدن در واقع امر به‌جای تعریف حاکمیت نشانه‌های حاکم را عنوان کرده است و افراد دیگری هم که راه وی را ادامه داده‌اند به خود مفهوم حاکمیت نپرداخته‌اند و این امر خود یکی از دلایل ابهام و گنگی مفهوم حاکمیت است و به این صورت با بررسی تعریف حاکمیت نمی‌توان به فهم درستی از مفهوم حاکمیت رسید.

با گذشت زمان و تحول اندیشه سیاسی حول مفهوم قدرت و همچنین تکامل

1. True marks of sovereignty
2. lieutenants
3. qualité
4. marques

دولت مدرن، چالش‌هایی برای مفهوم حاکمیت به وجود آمد به این صورت که در مقابل نظریه حاکمیت که از یگانگی و تقسیم‌ناپذیری قدرت دم می‌زد، شاهد شکل‌گیری نظریاتی مانند تفکیک قوا، فدارلیسم، عدم تمرکز و ... هستیم که کارکردشان تقسیم و چندپاره کردن قدرت سیاسی است و باعث ایجاد ابهاماتی در خصوص مفهوم حاکمیت و مطرح شدن نظرات متفاوتی از حذف کامل آن از عرصه حقوق تا بازنگری در این مفهوم در فضای اندیشه شده‌اند. هدف از مقاله حاضر این است که با دیرینه‌شناسی مفهوم حاکمیت و شناخت نظام فکری مبنای این مفهوم، درک دقیقی از آن ارائه شود تا بتوان فراتر از جدل‌های کلامی، در خصوص وضعیت حاکمیت در تئوری مدرن حقوقی، قضاوت بهتری انجام داد.

اهمیت و ضرورت موضوع پژوهش

ابهامات فراوان پیرامون مفهوم حاکمیت باعث شده است که نظرات زیاد و متعارضی حول این مفهوم، از انکار وجود آن از ابتدا تا ضرورت آن برای شکل‌گیری هرگونه قدرت سیاسی و دولت، به وجود بیاید و نکته جالب اینجاست که عده قابل توجهی از کسانی که در مورد این مفهوم قلم زده‌اند، مخالفان خود را به فهم نادرست از مفهوم حاکمیت متهم کرده‌اند و در موارد زیادی مشاهده می‌شود که کسانی که در مورد حاکمیت می‌نویسند این مفهوم را با مواردی مانند استقلال، اقتدار، خودمختاری، حکومت شخصی، حکومت مطلقه و مفاهیم مشابه خلط می‌کنند. دیرینه‌شناسی مفهوم حاکمیت باعث می‌شود تا با درک مفهوم حاکمیت و گفتمان موجد آن، شناخت قابل قبولی از ماهیت این مفهوم به دست آورده و بتوانیم بدون افتادن در دام جدل‌های کلامی و خلط حاکمیت با مفاهیم مشابه، به چیستی آن پی ببریم.

روش تحقیق

بدین منظور و با توجه به اینکه مفاهیم عرصه علوم انسانی تاریخی هستند، روش دیرینه‌شناسی دانش میشل فوکو، فیلسوف معاصر فرانسوی مورد استفاده قرار

گرفته است که در ابتدای مقاله در بخشی به چرایی استفاده از این روش در برابر روش‌های متداول پژوهش تاریخی خواهیم پرداخت.

پیشینه ادبیات موضوع

در کتب درسی دانشگاهی رشته‌های علوم سیاسی و حقوق، مشهوراتی راجع به حاکمیت نقل شده است و اساتید به صورت گذرا به این بحث پرداخته‌اند و آثاری نیز مانند کتاب «تحول قدرت: حاکمیت و دولت در سپیده‌دمان تاریخ تا عصر جهانی شدن» نوشته دکتر حسین رحمت‌اللهی به بررسی نظریات مختلف در مورد جهانی شدن و حاکمیت پرداخته‌اند و ورودی به خود مفهوم حاکمیت نداشته‌اند، همچنین دکتر سید جواد طباطبایی نیز در کتاب «نظام‌های نوآیین اندیشه سیاسی» فصلی را به بررسی اندیشه ژان بَدن مبدع مفهوم حاکمیت اختصاص داده و در مورد حاکمیت توضیحاتی ارائه کرده‌اند که البته بیشتر جنبه بررسی تاریخ اندیشه دارد. تنها اثری که به نوعی می‌توان آن را اثری متفاوت در آثار زبان فارسی دانست «الهیات سیاسی: چهار فصل در باب مفهوم حاکمیت» نوشته کارل اشمیت است که تقریباً تنها اثری است که به خود به صورت حاشیه‌ای و به مقتضای طرح بحث الهیات سیاسی وارد مسئله حاکمیت شده است. در این مقاله با توجه به اختلافات بسیار حول مفهوم حاکمیت، سعی شده است برخلاف روال رایج، بر چستی خود این مفهوم تمرکز شود و برای خروج از تشتت زائدالوصف آرا در مورد این مفهوم به مبانی فلسفی طرح این مفهوم توجه شود.

سازماندهی پژوهش

در این پژوهش، ابتدا با توجه به نبودن پرداختن به حاکمیت با روش دیرینه‌شناسی میشل فوکو، چرایی استفاده از این روش برای بررسی مفهوم حاکمیت مورد بحث قرار گرفته و سپس با سؤال از خود مفهوم حاکمیت و با رجوع به فلسفه یونانی و مدرسی، سعی شده فضای گفتمانی موجد حاکمیت مورد مطالعه قرار گیرد و پس از فهم ریشه‌های نظری این مفهوم، چرایی طرح چنین مفهومی بررسی شده و

سپس نسبت حاکمیت با اندیشه مدرن مورد بررسی قرار گرفته است.

۱. چرایی استفاده از دیرینه‌شناسی فوکو به‌عنوان جایگزین روش‌های متداول تاریخی

در غیاب تعریفی از خود مفهوم حاکمیت، یکی از راه‌هایی که می‌تواند ما را در درک این مفهوم یاری کند، روش تاریخی است. در پژوهش‌های معمول تاریخی این طور فرض می‌شود که تاریخ پیوسته است و امتداد دارد و دارای نوعی تکامل است، بنابراین اگر گذشته را باز یابیم کلید آینده را در دست گرفته‌ایم. وایت هد^۱ بدین نکته تأکید دارد که هر حادثه‌ای که پیش می‌آید، در خود گذشته‌ای و جوانه‌ای از آینده دارد (ساروخانی، ۱۳۸۳: ۱۹۹)، پس اینگونه است که با فهم گذشته و تاریخ تکامل یک مفهوم، می‌توان آن را فهمید.

اما حتی اگر انتقادات به بحث روند تکامل و استمرار تاریخ را در نظر نگیریم حداقل در باب مفهوم حاکمیت این ادعا وجود دارد (هرچند که خود این ادعا نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد) که حاکمیت به یک باره با دولت مدرن متولد شده است. در مورد این مفهوم آنچنان نمی‌توان دم از پیوستگی و استمرار مفهوم تاریخی زد و به همین دلیل استفاده از روش‌های متداول تاریخی نیز باعث می‌شود که بر ابهام این مفهوم افزوده شود. برای خروج از این مشکل بهتر است از روش‌های متداول تاریخی استفاده نشود و روشی که برای تحقیق در مورد مفهوم حاکمیت مناسب به نظر می‌رسد، روش دیرینه‌شناسی^۲ میشل فوکو^۳ فیلسوف شهیر است.

نگرش فوکو به تاریخ کاملاً خلاف این جریان است، او پیوستگی و امتدادی در تاریخ ملاحظه نمی‌کند و برگسست‌ها، انقطاع و ویژگی خاص هر دوره (گفتمان ۱۰) تأکید دارد (شیرازی و آقا احمدی، ۱۳۸۸: ۱۰۶). فوکو معتقد است به دلایل ساده‌ای دید تاریخی از نوع سنتی باید الغاء گردد، زیرا هیچ اصل و منشأیی بیرون

1. A.N. Whitehead

2. Archaeology

3. Michel Foucault

از تاریخ و در خلوص ادعایی آن وجود ندارد. هر چه هست تاریخ است و تاریخ است و بس. به علاوه هر متن و گفتمانی، همان است که در برابر ما قرار گرفته است. این متن جز آنچه در ظاهر می‌گوید، معنایی در بطن خود نپورانیده است (کچوئیان، ۱۳۸۲: ۶۱).

روشن است که تاریخ سنتی نمی‌تواند ابزار مناسبی برای پاسخگویی به سؤالات فوکو باشد. او علم یا روشی می‌خواهد که به وی امکان می‌دهد تغییرات یا انقطاعات معرفتی (پیدایی حدود تازه و نه استمرار حدود معرفتی قبلی) را فراتر از آگاهی عاملین تاریخی (یعنی دانشمندان و نوابغ و ...) بدون ارجاع به یک هدف از پیش تعیین شده درک کند، از همین رو فوکو «دیرینه‌شناسی» را به عنوان روشی معرفی می‌کند که می‌تواند دارای خصایص ویژه‌ای باشد که امکان بررسی و تحلیل تاریخ را به سبکی نو فراهم آورد، زیرا سایر روش‌ها این توانایی را در خود ندارند. بنابراین عرصه روش دیرینه‌شناسی اساساً در مقابله با روش تاریخی سنتی مطرح گردید (شیرازی و آقا احمدی، ۱۳۸۸: ۱۰۹).

در واقع اعتقاد فوکو این است که اصول ثابتی یا مفاهیمی ثابت وجود ندارند که بتوان با مطالعه تاریخ به آن‌ها پی برد از نظری اصولاً فهم بشر محدود به تاریخ است به سخن هایدگر انسان کشف می‌کند که «همواره پیشاپیش» در جهان، زبان، جامعه و در طبیعت بوده است و بنا بر نگاه فوکو، مجموعه این عوامل فهم ما را در محیط خاصی شکل می‌دهد و به این دلیل فهم بشر همیشه یکسان نیست. از نظری در تاریخ مقاطع مختلف تاریخی وجود دارد. در هر دوره بر اساس نظام دانایی (اپیستمه) خاصی که وجود دارد؛ فرهنگی که پشت آن و گفتمان حاکم بر آن جامعه، اصولی رعایت می‌شود و بر اساس آن اصول می‌توانیم نتیجه‌ای پیدا کنیم، ولی دلیلی وجود ندارد که در دوره‌ای دیگر همین دلایل را به کار ببریم (صالحی زاده، ۱۳۹۰: ۱۲۹).

۱-۱. گفتمان در نظر فوکو

فوکو به ویژه در دیرینه‌شناسی معرفت، مفهومی از گفتمان را تعریف کرد که در

آن گفتمان‌ها مانند دستگاه‌های متشکل از انگاره‌ها، ایستارها، کنش‌ها و باورها هستند که سوژه و جهان‌هایی را که از آن‌ها سخن می‌گویند به گونه‌ای نظام‌مند می‌سازند (اکرمی و اژدریان شاد، ۱۳۹۱: ۱۰).

به نظر فوکو ما باید مجموعه‌ای از احکام را تا زمانی که متعلق به صورت‌بندی گفتمانی مشترکی باشد، گفتمان بنامیم. گفتمان متشکل از تعدادی از احکام است که می‌توان برای آن‌ها مجموعه‌ای از شرایط وجودی را تعریف کرد. گفتمان قالبی است که همه چیز در آن مفهوم پیدا می‌کند انسان‌ها در گفتمان می‌اندیشند و در گفتمان به تفاهم می‌رسند و در گفتمان زندگی می‌کنند (Foucault, ۱۹۷۰: ۱۱۷).

به عقیده فوکو، هر رشته خاص از دانش در هر دوره تاریخی مجموعه‌ای از قواعد و قانون‌های سلبی و ایجابی را دارد که معین می‌کند درباره چه چیزهایی می‌توان بحث کرد و درباره چه چیزهایی نمی‌توان وارد بحث شد. فوکو معتقد است که این گفتمان است که در هر دوره، موضوع خاص خود را معین می‌کند و گفتمان است که مؤلف را پدید می‌آورد نه این که مؤلف پدیدآورنده گفتمان باشد. کاربست‌های گفتمانی^۱ متفاوت در یک نظام دانایی^۲ ویژه، موقعیت‌های خاصی برای مؤلف یا ذهن اندیشنده یا سخنگو (سوژه) ایجاد می‌کند و سوژه امکان می‌یابد تا فقط به گونه‌ای خاص درباره چیزهای خاص بنویسد و حرف بزند و این مطلقاً به معنای «بیان نظر خود» نیست (میرزایی و همکاران، ۱۳۹۱: ۶۷).

۲-۱. دیرینه‌شناسی از نظر فوکو

به نظر فوکو دیرینه‌شناسی به این معناست که در هر دوره و جامعه‌ای فرهنگ خاصی غالب است که پایه این فرهنگ شرایطی است که باعث پیدایش این فرهنگ شده و این شرایط به زبان و گفتمان حاکم در آن فرهنگ باز می‌گردد. گفتمان هر دوره‌ای باعث می‌شود که در هر دوره یک علم غالب باشد و انسان به عنوان یک ابژه

1. Discursive Practices

2. Episteme

خاص مورد شناسایی قرار گیرد. بنابراین، دیرینه‌شناسی پژوهشی است که هدف آن تأسیس معرفت و یافتن شکل‌گیری گفتمان‌ها است. به عقیده وی، در هر دوره، گفتمان تعیین می‌کند که سوژه به گونه‌ای خاص بیندیشد یا حرف بزند و گفتمان حاصل آگاهی سوژه نیست (صالحی زاده، ۱۳۹۰: ۱۲۷).

در واقع دیرینه‌شناسی به دنبال علل بروز و ظهور قواعد گفتمانی نیست و فقط چگونگی ظهور و حضور و محو شدن تاریخی این گفتمان‌ها را در سطح توصیف، دنبال می‌کند، ولی با این تفاوت که این توصیف در عمق و نه در سطح است. به عبارت دیگر تلاش دیرینه‌شناسی برای درک قواعدی است که فراتر از آگاهی گویندگان و نویسندگان، اهل علم و دانشمندان، جریان این ظهور و دگرگونی آن را در کنترل و اراده خود دارد (شیرازی و آقا احمدی، ۱۳۹۰: ۱۱۲).

دیرینه‌شناسی نسبتی با تاریخ اندیشه‌ها یا تاریخ علم ندارد، بلکه پژوهشی است که هدف آن کشف این مطلب است که بر چه اساسی شناخت و نظریه ممکن شد؟ دانش در درون چه فضایی از نظم، بنیان یافت؟ بر اساس چه مقولات پیشینی تاریخ اندیشه‌ها پدید آمدند، علوم تأسیس شدند، تجربه در فلسفه‌ها بازتاب یافت و عقلانیت‌ها شکل گرفتند (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷، ۸۳).

بر این اساس دیرینه‌شناسی را باید تلاشی برای یافتن قواعد شکل‌گیری گفتمان‌ها دانست. این به معنای نوشتن تاریخی ویژه است که در آن انواع خاصی از کنش‌های گفتمانی متمایز می‌شوند و عناصر یک مجموعه معرفتی، حدود و آغاز و پایان آن، قوانین آن و سپس روابط میان مجموعه‌ها تعیین می‌شوند. ... در این امر باید مجموعه‌ای از قواعد گفتمانی حاکم بر هر نظام معرفتی کشف و بررسی گردند و روابط میان گزاره‌ها توصیف شوند (اکرمی و اژدریان شاد، ۱۳۹۱: ۱۴).

۲. دیرینه‌شناسی حاکمیت

۲-۱. سؤال از حاکمیت

برای دیرینه‌شناسی مفهوم حاکمیت، همان‌طور که توضیح داده شد، باید توجه

خود را از سوژه به فضای گفتمانی معطوف کنیم. به این معنا که باید به جای توجه به تعاریف و نظریه پردازان حاکمیت، به دنبال فهم ساختار و فضای گفتمانی غالب موجد مفهوم حاکمیت باشیم. یکی از راه‌هایی که می‌تواند در این مورد ما را راهنمایی کند این است که برای فهم فضای گفتمانی موجد مفهوم حاکمیت، باید به جای پرسش از چیستی حاکمیت، سؤال را به سطحی بالاتر برده و از خود حاکمیت سؤال کنیم که چرا حاکمیت؟ یا به عبارت دیگر باید این سؤال را پرسید که حاکمیت در پاسخ به چه سؤالی طرح شد؟

یکی از راه‌های پاسخ به این سؤال بررسی نظریات مختلف حاکمیت و مشخص کردن منطق مفهومی و رای همه آنهاست و به این منظور باید از توجه به ویژگی‌های این نظریات فراتر رفت، چون توجه به ویژگی‌ها همان‌طور که بیان شد نهایتاً به خلط بین حاکمیت و حاکم منجر می‌شود و بر ابهامات می‌افزاید. در واقع برای فهم دقیق مفهوم نظریات حاکمیت باید دید که این نظریات به چه سؤالی پاسخ می‌دهند و در پشت طرح این نظریات چه سؤالی نهفته است.

به‌طور مشخص اگر با این نگاه به نظریات حاکمیت بنگریم متوجه می‌شویم که همه این نظرات در پاسخ به این سؤال شکل گرفته‌اند که «حاکمیت متعلق به چه کسی است؟» و تنها نقطه مشترک همه نظریات حاکمیت همین امر است و در پاسخ به همین سؤال است که نظریات حاکمیت مطلق فردی، ملی و مردمی طرح شده‌اند. از طرف دیگر داشتن حاکمیت در همه این نظریات مساوی است با داشتن قدرت سیاسی آن‌هم با ویژگی‌های خاص برتر بودن و... پس با توجه به این موارد می‌توان این‌طور نتیجه گرفت که حاکمیت سؤال از منشأ قدرت سیاسی است که البته منظور از سؤال از منشأ به دنبال علت و منبع گشتن است، به عبارت دیگر یعنی حاکمیت به این معناست که علت به وجود آورنده قدرت سیاسی چیست؟ در نگاه نظریات حاکمیت، قدرت سیاسی باید از علتی ناشی شده باشد

۱. برای مطالعه بیشتر به قاضی، ابوالفضل. حقوق اساسی و نهادهای سیاسی ص ۱۸۸-۲۰۱ و عالم،

عبدالرحمان. بنیادهای علم سیاست ص ۲۵۱-۲۶۶

و علی‌الاصول دارای منبع و منشأیی است و وظیفه نظریه‌پرداز حاکمیت مشخص کردن این منشأ قدرت سیاسی است. حال که مشخص شد حاکمیت پریش از منشأ قدرت سیاسی است بهتر است به اولین فرازهای ژان بُدن در «شش کتاب در مورد کشور» نگاهی دوباره بیندازیم، زیرا اشاراتی در این بخش از صحبت‌های بُدن وجود دارد که در دیرینه‌شناسی مفهوم حاکمیت راهنمای ما خواهد بود.

ژان بُدن در ابتدایی‌ترین کلمات خود در مورد حاکمیت در «شش کتاب جمهوری» در مورد این مفهوم می‌گوید: «حاکمیت اقتدار مطلق و مداوم دولت-کشور است که در لاتین به آن maiestas در یونانی به آن akra exousia, kurion arche و kurion politeuma می‌گویند، در ایتالیایی segnoria کلمه‌ای که ایتالیایی‌ها همان‌طور که آن را برای اشخاص به‌کار می‌برند برای کسانی که کنترل کامل دولت-کشور را دارند نیز به‌کار می‌برند و در حالی که عبری زبان‌ها آن را tomech shévet می‌نامند که بالاترین قدرت فرمان‌دهنده است» (Bodin, 2003:p.1). این قسمت از سخنان بُدن علاوه بر اینکه در برگیرنده تعریف وی از حاکمیت است از این جهت نیز دارای اهمیت است که در آن بُدن مفهوم حاکمیت را دارای سابقه می‌داند. در واقع در این بخش و همچنین در ادامه سخنان بُدن، وی حاکمیت را مفهومی مسبوق به سابقه می‌داند که در نزد یونانیان، رومیان، ایتالیایی‌ها و عبری زبان‌ها حداقل نمودی از آن وجود داشته است و خود بُدن نیز با توجه به این سابقه می‌خواهد به تعریف این مفهوم بپردازد اما در نظریه تنها یک نکته در مورد این مفهوم وجود دارد که تا به حال مسکوت مانده و آن این است که هیچ حقوقدان یا فیلسوفی آن را تعریف نکرده است و بُدن به تعبیر خود، برای اولین بار این مفهوم را تعریف کرده و شرح می‌دهد (Bodin, 2003:p.1). در میان این واژه‌ها، واژه‌ای که بیشترین توجه را جلب می‌کند واژه یونانی kurion arche است که از دو واژه kurion به معنای بالاترین فرد و arche به معنای آغاز، مبدأ، سرچشمه و ... تشکیل شده است. بخش مهم در این ترکیب، بخش دوم یعنی مفهوم یونانی «آرخه»^۱ است

که مفهومی مهم در فلسفه یونان باستان است. وجود کلمه آرخه را در این ترکیب می‌توان از دو جهت تحلیل کرد، اول از نظر معنایی و دوم نظر داشتن به معنای خاص آرخه در فلسفه یونان باستان. از نظر معنایی می‌توان گفت در اینجا تنها معنای لفظی آرخه یعنی مبدأ و آغاز مدنظر است اما در تحلیلی عمیق‌تر و با توجه به نظریات در مورد حاکمیت می‌توان متوجه این امر شد که مفهوم آرخه با همان مفهومی که در بین فلاسفه یونان مدنظر بوده در این ترکیب نیز مدنظر بوده است و این فرض زمانی بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد که بدانیم که هانا آرنه نیز در ریشه‌یابی انجام شده در مورد مفهوم حاکمیت، به وضوح به ارتباط حاکمیت با مفهوم آرخه اشاره کرده است (Gratton, 2012: 79-88)

آرخه چیست؟ «بیشتر فلاسفه یونانی این‌گونه می‌اندیشیدند که اصل طبیعت ماده تنها اصل همه چیز است که همه چیز از آن تشکیل شده و در نهایت همه چیز به آن باز می‌گردد و به آن تبدیل می‌شود. این فیلسوفان در تعداد و طبیعت چنین مبدایی باهم موافق نیستند اما همه بر اصل آرخه اتفاق نظر دارند» (Gutheri, 1985: 55). در واقع آغاز فلسفه در یونان پاسخ به این سؤال است و فیلسوفان اولیه یونان همگی به دنبال آرخه هستند. تالس که از او به‌عنوان آغازگر فلسفه یونان یاد می‌شود، آرخه را آب (Gutheri, 1985: 55)، آناکسیمندر آرخه را آپیرون (نامحدود) (خراسانی، ۱۳۵۰، ۱۳۳) و آناکسیمنس آرخه را هوا می‌دانند (پیشین، ۱۴۵). هراکلیتوس آرخه را در تضاد اشیاء و شدن آن‌ها (پیشین، ۲۵۱) و پارمنیدس در ثبات «هست»‌ها می‌بیند (پیشین، ۲۷۸). افلاطون با طرح مُثُل به استقبال آرخه می‌رود و در نظراو مثال‌ها آرخه هستند و ارسطو علل اربعه را طرح می‌کند (گاتری، ۱۳۸۸: ۱۲۲).

پس با توجه به توضیحات داده شده می‌توان دریافت که به دلیل تفکر آرخه محور در منظومه فکر یونانی، همه «هست»‌ها نهایتاً باید در زنجیره علل به آرخه و علت اولیه برسند. در راستای بررسی دقیق تر ارتباط آرخه با مفهوم حاکمیت لازم است به بررسی افلاطون و افلوپین پردازیم تا بتوانیم تأثیر آرخه محوری را در مفهوم حاکمیت نشان دهیم.

بی‌تردید نظریهٔ مُثُل^۱ را می‌توان نقطهٔ عطف تفکر افلاطون دانست. «نظریهٔ مُثُل، نظریهٔ عینیت داشتن مفاهیم است، اینکه مفهوم تنها یک تصور در ذهن نیست بلکه چیزی است که واقعیتهای ویژهٔ خود آن‌هم بیرون و مستقل از ذهن دارد» (استیس، ۱۳۸۵، ۱۷۷). بنابراین نظریه افلاطون اعتقاد دارد که مفاهیم کلی تنها نام نیستند و مابهای آن‌ها صورتی مثالی در خارج وجود دارد و جنس معرفت ما از نوع یادآوری^۲ است، به این صورت که ما پیش از این با صورت مثالی اشیائی که در پیرامون خود می‌بینیم ارتباط مستقیمی داشته‌ایم و آن را فراموش کرده‌ایم و اکنون هرانعکاس ضعیف و ناقصی از آن‌ها، صورت مثالی را به خاطر ما می‌آورد و به همین دلیل است که ورای این همه کثرت، مفاهیم کلی را درک می‌کنیم (گاتری، ۱۳۸۸: ۱۳۰).

در این نظام فکری، بالطبع مفاهیم کلی دیگری مانند دولت، قدرت و... نیز ذیل صورت مثالی دولت و قدرت تحلیل می‌شوند و مراد اصلی شناخت صورت مثالی آن‌ها و همان‌طور که در تمثیل غار افلاطون آمده، بازگشت به سمت مُثُل است. پس برای شناخت و معرفت بهتر باید به سمت قدرت مثالی رفت که سرچشمه و علت تمام قدرتهاست، چون در واقع همهٔ قدرت‌های موجود چیزی جز سایه و نشانه‌ای از قدرت مثالی نیستند، به همین دلیل نیز توجه افلاطون به شناخت دولت مثالی معطوف است و از آنجاکه بهترین فردی که می‌تواند در این راه قدم بگذارد فیلسوف است، پس افلاطون نظریهٔ اساسی خود مبنی بر پادشاه فیلسوف را ارائه می‌دهد.

«زمانی پیش از افلاطون، مسئلهٔ بهترین دولت مطرح بوده و با اشتیاق دربارهٔ آن بحث می‌شده است اما افلاطون بدین مسئله علاقه‌مند نیست. آنچه وی در طلب آن است بهترین دولت نیست، بلکه {وی به دنبال} دولت مثالی است، این

1. Ideas

2. Recollection

موضوع تفاوتی اساسی پدید می‌آورد. چون میان حقیقت تجربی (doxa) و حقیقت مثالی (episteme) تمایز و فرقی اساسی وجود دارد. آنچه تجربه ما {به دست} می‌دهد در بهترین حالت، نظر درستی در مورد امور و اشیاء است؛ اما چنین شناختی، شناخت واقعی نیست... شخصی ممکن است دولت‌مرد باشد، بدین معنی که نظر درستی در مورد امور سیاسی به دست آورده و در این زمینه استعداد طبیعی داشته باشد اما این شناخت به هیچ وجه وی را قادر به قضاوت صحیح درباره امور نمی‌کند، زیرا درکی از علت ندارد» (کاسیر، ۱۳۷۷: ۱۴۵).

در واقع مهم‌ترین بخش در فلسفه سیاسی افلاطون که با حاکمیت مرتبط است، همین تلقی افلاطون از دولت است. افلاطون دیگر به مانند اسلاف به دنبال این نیست که بهترین شکل حکومت را با شناخت تجربی بیابد بلکه {در نظر او} صورت مثالی از دولت وجود دارد که دولت زمینی افلاطون باید به سمت آن برود. در نگاه افلاطون همه دولت‌ها به نوعی سایه دولت مثالی اند و اگر از شناخت سطحی فراتر رویم آنگاه به درک دولت مثالی نائل خواهیم شد. در واقع همان‌طور که استیس اشاره می‌کند، جمهوری افلاطون تلاشی برای ترسیم کمال خیالی و غیرواقعی نیست، بلکه هدفش آن است که با توصیف صورت مثالی دولت سیاستی بر اساس نظریه مثل بنا نهد. بنابراین، این دولت نه تنها غیرحقیقی {نیست} بلکه تنها دولت حقیقی است و حقیقت آن اساس و علت وجود همه دولت‌های بالفعل و موجود است (استیس، ۱۳۸۵: ۲۱۴).

۲-۳. افلوپین

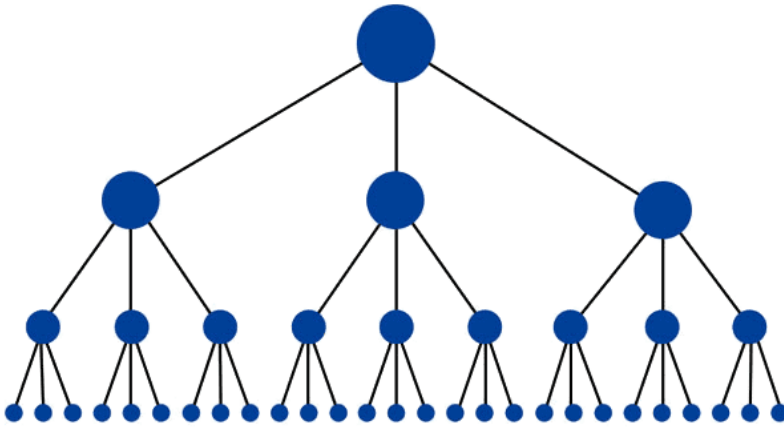
افلوپین به نوعی ادامه‌دهنده راه افلاطون است و در ادامه ایده آرخبه، نظریه فیضان^۱ را ارائه می‌دهد. او نیز مانند افلاطون به دو عالم محسوس و معقول معتقد است و عالم معقول را که ساحت عقل و عالم ملکوت است و با حواس ظاهر ادراک نمی‌شود، "آنجا" می‌نامد و عالم محسوسات را که با حواس ادراک می‌شود، "اینجا"

می‌نامد. در نظری نسبت اینجا با آنجا نسبت سایه است با شیء صاحب سایه،
ساحت عقل حقیقت است و عالم حس سایه آن (پورجوادی، ۱۳۵۸: ۱۱).

«مبدأ نخستین را که اصل همه موجودات است، افلوطین واحد یا احد می‌خواند. احد حقیقتی است و رای وجود و بیرون از هرگونه توصیف. کمال مطلق است. پُر است از فرط پُری همچون چشمه‌ای فیاض می‌جوشد و از حرکت این فیضان نشئی ایجاد می‌شود که عقل کلی و عقل الهی نام دارد. با این عقل است که وجود و حیات و علم و کثرت معقولات ظاهر می‌شود، این معقولات که عین عقل است همان ایده‌ها یا مُثُل افلاطونی است» (پورجوادی، ۱۳۵۸: ۱۲).

«همان‌گونه که عقل از واحد صادر می‌شود، خود مصدر یا منشأ نشئی است که نفس کلی نام دارد. این انتشاء یا فیضان یا صدور نزد افلوطین به هیچ‌وجه جنبه زمانی ندارد بلکه حکایت از ترتیب منطقی موجودات می‌کند هر چه از واحد دورتر شویم، از وحدت کاسته و به کثرت افزوده می‌شود. کثرت در مرتبه نفس کلی بیش از مرتبه عقل کلی است» (پورجوادی، ۱۳۵۸: ۱۲).

«فروتر از مرتبه نفس طبیعت و همچنین عالم محسوس است که از نفس ناشی شده است. در عالم محسوس کثرت به نهایت خود می‌رسد، عالم محسوس که عالم مادی است درست نقطه مقابل واحد است. در حالی که عالم عقل وجود محض است، ماده امکان محض است و از این رو افلوطین آن را عین شرمی دانند. در چنین عالمی است که انسان گرفتار آمده است» (پورجوادی، ۱۳۵۸: ۱۲).



صورت کلی نظریه فیضان افلوپین

در واقع طبق نظریه فیضان، برای فهم هر چیز باید به اصل نخستین آن بازگردیم و نشان دهیم که چگونه از آن اصل صادر شده است. اصل نخستین که علت و منشأ همه چیز است احدیت است، امر مطلق است، این احدیت مطلق در چندگانگی اشیاء گسترش می یابد، این گسترش فرآیندی تکاملی به معنای جدید نیست بلکه بیشتر سیری فقهقراایی است. زنجیری طلایی کل جهان را به هم پیوند داده است و آن را پابرجا نگه می دارد. (کاسیرر، ۱۳۷۷: ۲۲۱)

۲-۴. حاکمیت و مفهوم نظام سلسله مراتبی

مفهوم آرخه، به خصوص با تقریر افلوپینی، از همان ابتدا تأثیر شگرفی در اروپای مسیحی داشت و کتاب شهر خدا اثر آگوستین که نقش مهمی در الهیات سیاسی قرون وسطی دارد، به شدت تحت تأثیر نظریه فیضان افلوپین است. اما تأثیر افلوپین را نمی توان تنها به آگوستین و کتاب شهر خدا تقلیل داد، در واقع همان طور که ارنست کاسیرر فیلسوف آلمانی می گوید: اگرچه متفکران قرون وسطی از لحاظ اندیشه به مکاتب گوناگون تعلق داشتند و در میان آن ها دیالکتیسین ها، عارفان، واقع گرایان و نام گرایان حضور داشتند اما ذهن آن ها به شدت مجذوب

شیوهٔ سلسله‌مراتب^۱ بود و همهٔ جهان را به صورت زنجیرهٔ بزرگی از سلسله‌مراتب می‌دیدند. شاید برای درک تفکر قرون وسطایی و مبنای ایدهٔ سلسله‌مراتب، هیچ چیز بهتر از مطالعهٔ دو کتاب در باب سلسله‌مراتب آسمانی^۲ و در باب سلسله‌مراتب کلیسایی^۳ نوشتهٔ دیونسیوس اریوباگی^۴ نباشد. در طول قرون وسطی این کتب از منابع اصلی فکر اسکولاستیک بودند و با اشتیاق خوانده می‌شدند. این دو اثر بر پایهٔ پذیرش نظریهٔ فیضان افلوطین نوشته شده‌اند. طبق نظریهٔ فیضان، برای فهم هر چیز باید به اصل نخستین آن بازگردیم و نشان دهیم که چگونه از آن اصل صادر شده است. اصل نخستین که علت و منشأ همه چیز است، احدیت است، امر مطلق است، این احدیت مطلق در چندگانگی اشیاء گسترش می‌یابد، این گسترش فرآیندی تکاملی به معنای جدید نیست بلکه بیشتر سیری قهقرایی است. زنجیری طلایی کل جهان را به هم پیوند داده و آن را پابرجا نگه می‌دارد (کاسیر، ۱۳۷۷: ۲۲۱).

در واقع نمونه‌های زیادی نیز از این باور آن‌ها در طبیعت وجود داشت. اعتقاد بر این بود که صورت‌های فلکی بالاتر حرکت صورت‌های فلکی پایین‌تر را کنترل می‌کنند. نظام سلسله‌مراتب را حتی می‌شد در بین حیوانات نیز دید، بنابراین در بین حشراتی که زندگی اجتماعی دارند این‌طور فرض می‌شد که زنبورهای یک کندو یک پادشاه دارند (تا قرن هجدهم به زنبور و مورچه برتریک کلنی پادشاه می‌گفتند نه ملکه). بنابراین برای انسان‌های قرون وسطایی، سلسله‌مراتب یک

1. Hierarchy
2. De Coelesti Hierarchia
3. De Ecclesiastica Hierarchia
4. Pseudo-Dionysius the Areopagite

در قرون وسطی به اشتباه این‌طور تصور می‌شد که نویسندهٔ این کتاب‌ها دیونسیوس آریوپاگیتا، مرید پولس قدیس است که پولس او را به مسیحیت درآورد و غسل تعمید داد؛ اما به احتمال زیاد این نوشته، اثر دیونسیوس آریوباگی فیلسوفی نوافلاطونی باشد. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به

(مجتهدی، ۱۳۷۵، ۹۷)

نظریه مفهومی نیست، بلکه یک حقیقت قابل مشاهده طبیعت است (Tierney, 1982:42-43).

نظامی که در این دو کتاب ساخته و پرداخته شده بود نه فقط اندیشه مردمان را تحت تأثیر قرار می داد بلکه با عمیق ترین عواطف آن ها نیز پیوند می یافت. این نظام به طرق مختلف خود را در کل نظام اخلاقی، دینی، علمی و اجتماعی متجلی می ساخت. همین اصل در مورد ساختار جهان سیاسی نیز صادق است، در حیات دینی سلسله مراتب کلیسایی را می یابیم که از پاپ در رأس آن شروع می شود و به کاردینال ها و سراسقف ها، اسقف ها و از آن ها به روحانیون پایین تر می رسد. در حیات دنیایی نیز در دولت قدرت در وجود امپراتور متمرکز شده است که او این قدرت را به زیردستان خود تفویض می کند. این نظام بیان و سمبل آن نظم کیهانی است که خداوند بر پا داشته و از این رو نظامی جاودان و تحول ناپذیر است.



سلسله مراتب کلیسایی و پادشاهی

بر همین اساس علی رغم اینکه در قرون وسطی از ابتدا میان مرجعیت روحانی و مرجعیت دنیایی پادشاه تمایز وجود داشت و در تمام این دوره همه نظریه پردازان، حتی طرفداران ولایت مطلق پاپ در قرن سیزدهم نیز به این تمایز بین دو شمشیر

وظیفهٔ پاپ و امپراتور تأکید داشتند اما اصل نزاع در این دوره بر سر این بود که کدام یک از این دو قدرت در رأس قرار دارد و قدرت دیگر از آن ناشی شده است. در آن زمان این استدلال وجود داشت از آنجا که کالبد جامعهٔ مسیحیان (کلیسا) یکی است و همهٔ قدرت سیاسی باید از آن سرچشمه بگیرد، پس این جامعه نمی‌تواند دو سرپاپ و پادشاه داشته باشد (طباطبایی، ۲۷۷:۱۳۸۷) و بنابراین می‌بینیم که در تاریخ قرون وسطی، عده‌ای برای قرار دادن مرجعیت دینی و پاپ بر رأس این هرم تأکید دارند و نظریه‌پردازان ولایت مطلق پاپ می‌شوند و عده‌ای نیز مانند مارسلیه پادوایی، پادشاه را در رأس پیکر سیاسی و رأس هرم قدرت قرار می‌دهند و مرجعیت دینی را در نقش مشاور او می‌بینند. پس به این صورت، این ایده که قدرت سیاسی در نهایت باید به مرجعیت واحدی برسد و همهٔ قدرت‌ها باید از آن ناشی شوند، پیش‌زمینهٔ فکری قرون وسطی است.

بر این اساس تقریباً واضح است که حاکمیت با مفهوم سلسله مراتب که ثمرهٔ تفکر آرخه محور و نظریهٔ فیضان افلوطین است، ارتباط عمیقی دارد، چون مانند نظام سلسله مراتبی حاکمیت نیز در نهایت قصد دارد منشاء قدرتی را که همهٔ قدرت‌ها باید از آن ناشی شوند، مشخص کند. در واقع، اگر همان‌طور که در ادامه می‌آید نگاهی به نظرات نظریه‌پردازان حاکمیت به‌خصوص ژان بُدن، پدر حاکمیت، ببیندیم به وضوح می‌توان این نگاه و دید سلسله مراتبی را در اندیشهٔ آنان نیز دید.

۳. چرایی طرح مفهوم حاکمیت

تقریباً بیشتر کسانی که در مورد حاکمیت بحث کرده‌اند در مدرن بودن و ارتباط وسیع این مفهوم با دولت مدرن شک نکرده‌اند، به طوری که مارتین لاگلین اعتقاد دارد که تنها نکته‌ای که در باب حاکمیت واضح است این نکته است که حاکمیت به‌طور عمیقی با ایدهٔ مدرن دولت مرتبط است (Loughlin, 2000:127). وی همچنین اعتقاد دارد که بین مفاهیم دولت و حاکمیت نوعی «این‌همانی» وجود دارد و قید حاکمیت در اصطلاح دولت دارای حاکمیت حشو زائد است

(Loughlin, 2010:184) یا دیگران از بی‌ربط و بی‌معنا بودن حاکمیت در جایی که دولت مدرن نباشد و غیرقابل پذیرش بودن وجود حاکمیت برای دولت پیشامدرن سخن گفته‌اند (Hinsley, 1986:17). حال باید پرسید که چرا سؤال از قدرت سیاسی که به گواه تاریخ سال‌ها و دوره‌ها پیش از رنسانس وجود داشته است به این صورت در دوران رنسانس و ابتدای دوره مدرن مورد توجه اندیشمندان سیاسی قرار می‌گیرد و مفهومی به نام حاکمیت در پاسخ به سؤال از منشأ و علت قدرت سیاسی به وجود می‌آید؟ برای اینکه بهتر بتوانیم به دیرینه‌شناسی مفهوم حاکمیت بپردازیم و نگاه گفتمانی خاصی که باعث شکل‌گیری این مفهوم شده است را درک کنیم، بهتر است ابتدا به این امر بپردازیم که اساساً چرا علی‌رغم مطرح بودن سؤال از قدرت سیاسی در طول تاریخ، مفهوم حاکمیت در دوران مدرن مطرح شد؟

پاسخ این سؤال را می‌توان با توضیح نظریه عرفی شدن دولت یا طبق گفته کارل اشمیت^۱ الهیات سیاسی پیدا کرد. کارل اشمیت در کتاب الهیات سیاسی^۲ که در مورد مفهوم حاکمیت به نگارش درآمده نظر خود را به این صورت توضیح می‌دهد که «همه مفاهیم اساسی نظریه مدرن دولت، عرفی شده^۳ مفاهیم الهیاتی هستند» (اشمیت، ۱۳۹۳:۶۲). الهیات سیاسی اشمیت ناظر بر دو وجه بسط تاریخی مفاهیم (مفاهیم عمدتاً از الهیات به نظریه دولت انتقال پیدا کرده‌اند.) و ساختار نظام‌های گفتاری است که این مفاهیم در درون آن ترتیب منطقی یافته‌اند. از نظر تاریخی، خدای قادر متعال در نظریه دولت به قانون‌گذار تبدیل شده است و نظریه اقتدار دولت جدید، حتی در نظام‌های دولت حقوقی به‌گونه‌ای که اشمیت طرحی از آن به دست می‌دهد، تنها برحسب ظاهر خود از قدرت خداوند برگرفته نشده است بلکه در جزئیات استدلال برای توجیه چنین قدرتی، آشکارا می‌توان بازمانده‌های خاطره‌ای از شیوه استدلال الهیاتی را مشاهده کرد

1. Carl Schmitt

2. political theology

3. secularized

(طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۳).

برای مثال می‌توان به این شباهت‌ها در نگاه بُدن، بنیان‌گذار حاکمیت، به صورت کوتاه اشاره کرد. بُدن تا حد زیادی بر اساس نظم دنیای قدیم فکرمی‌کند (Loughlin, 2000:131). در نظر او میان جرم صغیرانسان و عالم اکبری که در بیرون است نسبتی وجود دارد، همچنان‌که بر عالم اکبریک خدا بیشتر فرمان نمی‌راند و یک خورشید و ماه بیشتر وجود ندارد جرم صغیر و همهٔ اعضای او نیز باید از رئیس واحدی تبعیت کنند. بنابراین نظام سلطنت، نظامی طبیعی است و به طور کلی بیشتر از یک رئیس نمی‌تواند باشد، چنان‌که مورچه‌ها و زنبورها یک پادشاه بیشتر ندارند (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۶۲). او مانند توماس آکویناس سیاست را صناعتی می‌داند که از طبیعت پیروی می‌کند و از آنجاکه طبیعت نظم تبعیت کثرت از وحدت را نشان می‌دهد و نمونه‌هایی مانند برتری قلب در بدن و پادشاه زنبورها و مورچه‌ها در آن وجود دارد و خداوند نیز بر کل کائنات فرمان می‌راند، پس بهتر است مردمان را نیز یک پادشاه واحد سرپرست باشد (TIERNEY, 1982:44). پس در نظر بُدن، پادشاهی یک فرد تبعیت از قانون طبیعی است. بر همین اساس در نظر بدن، پادشاه در عالم ناسوت نقشی برابر با خدا در عالم ملکوت دارد و خود بُدن نیز بر این اساس، حاکم را تصویر و خلیفهٔ خدا می‌داند و حاکمیت پادشاه را می‌توان به قدرت الهی تشبیه کرد. دقیقاً مانند خدا که در الهیات همهٔ قدرت از او ناشی می‌شود و با تفویض قدرتش از قدرت او کم نمی‌شود، دقیقاً به همین معنا قدرت پادشاه نیز مطلق است و می‌تواند قدرتش را به کارگزارانش تفویض کند، بدون اینکه از قدرت خود او کم شود (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۷۴). با این توضیح مشخص می‌شود که چرا در نظر بُدن، حاکمیت به هیچ وجه قابل تقسیم نیست و کاملاً مطلق و مداوم است، در واقع همان طور که در الهیات، یگانگی برای واجب‌الوجود اصل است، وجود دو واجب‌الوجود محال است، چون دیگر در آن صورت واجب‌الوجود نیست. دقیقاً به همین صورت، پادشاه نیز که صورت زمینی واجب‌الوجود است، نمی‌تواند متعدد باشد، بنابراین اگر در حاکمیت نیز شکافی ایجاد شود و به ساحت آن تعدی

صورت گیرد، دیگر حاکمیت نیست و چنین پادشاهی حاکم نیست.

به این صورت قدرت شاهی که از ویژگی‌های حاکمیت است، دقیقاً مانند صفات واجب‌الوجود که عین ذات او نامتناهی‌اند، زوال نمی‌یابد، قابل انتقال نیست و شامل مرور زمان نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۷۵). قدرت منبعث از حاکمیت شاه نیز مطلق است و همان‌طور که واجب‌الوجود نمی‌تواند خود را محدود کند، شه‌ریار نیز نمی‌تواند خود را محدود کند، چون صفات شه‌ریار نیز مانند صفات الهی مطلق است و اگر مطلق نباشد وجود خود او را نفی می‌کند. پس اگر قدرت شه‌ریار مطلق نباشد در این صورت بدون قدرت مطلق این فرد اصلاً شه‌ریار نیست و دقیقاً صفات دیگر مانند استمرار نیز همین وضعیت را دارند (پیشین، ۴۸).

پس با توجه به مطالبی که بیان شد می‌توان این‌طور نتیجه گرفت که طی فرآیند عرفی شدن و آنچه که اشمیت از آن به الهیات سیاسی تعبیر می‌کند، تقریباً ساختار اصلی تفکر الهیاتی دوران قرون وسطی با تمام جزئیات آن باقی ماند و تنها تغییری که در این مورد صورت گرفت سکولار شدن (عرفی شدن) آن بود، به این معنا که قدرت آسمانی زمینی شد و در رأس سلسله مراتب دولت که پیش از آن خدا بود مفهومی به نام حاکمیت جای گرفت.

اما اینکه چرا این مفهوم اولین بار در دوره مدرن مطرح شده به این دلیل است که در واقع تا پیش از دوران مدرن، علت و منشأ قدرت سیاسی اصلاً به‌عنوان یک سؤال مطرح نشده بود، زیرا پیش از آن که سؤالی طرح شود پاسخ آن مشخص بود، چون قدرت سیاسی نیز از قدرت الهی سرچشمه می‌گرفت و در نتیجه حاکمیت از آن خدا و خلیفه او در زمین بود، اما منازعات قدرت در اروپا در قرون وسطی و چندگانگی قدرت سیاسی بین کلیسا، پادشاهان و فئودال‌ها در اروپا، باعث شد این سؤال در مورد علت و منشأ قدرت سیاسی در فضای آن روز اروپا طرح شود. از آنجا که این قدرت در حال شکل‌گیری جدید علی‌الاصول نیازمند این بود که در عالم نظر نیز برای خود مأمنی تدارک بیند، زیرا با ماندن در نظام فکری مدرسی

قرون وسطی باز قدرت به خدا و کلیسا می‌رسید، پس نیاز بود اندیشمندانی که به دنبال گذر از قرون وسطی بودند با باز تولید نظریه‌های قدرت و سیاست، راهی برای خروج از قدرت الهی پیدا کنند و قدرت زمینی پادشاهان را به وسیله آن توجیه نظری کنند.

۴. نسبت حاکمیت با گفتمان دوران مدرن

پس از دیرینه‌شناسی مفهوم حاکمیت و بازگشت به مبانی گفتمانی این مفهوم و بررسی چرایی طرح آن در ابتدای دوران دولت مدرن، این سؤال مطرح می‌شود که چرا برخلاف آنچه در روش‌شناسی در مورد دیرینه‌شناسی فوکو گفته شد، در مورد مفهومی همچون حاکمیت، بیشتر شاهد استمرار تاریخی هستیم تا انقطاعات و ادوار تاریخی؟ و دیرینه‌شناسی این مفهوم، دولت مدرن ما را تا عمق فلسفه یونان برده است؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت که همه استمرار مفهوم حاکمیت را می‌توان در طول دوران گفتمان آرخبه محوری مشاهده کرد و اصولاً چون بحث ما معطوف به دیرینه‌شناسی مفهوم حاکمیت بود، تنها به بررسی این گفتمان یعنی گفتمان آرخبه محور در تاریخ اندیشه پرداختیم و نسبت مفهوم حاکمیت با گفتمان (یا گفتمان‌های) دوران مدرن مورد بررسی قرار نگرفت.

در واقع تاکنون استفاده از روش دیرینه‌شناسی به ما کمک کرد که بفهمیم حاکمیت از کدام نگاه گفتمانی سرچشمه گرفته و در ادامه توضیح دادیم که علی‌رغم اینکه حاکمیت از نظام گفتمانی دنیای جدید سرچشمه گرفته، چرا این مفهوم در آغاز دوران مدرن طرح شد؟ اکنون زمان آن رسیده است که ببینیم آیا حاکمیت آن‌طور که ادعا می‌شود، نسبتی با دنیای مدرن دارد؟ پاسخ به این سؤال می‌تواند درستی تأکید روش دیرینه‌شناسی بر انقطاعات تاریخی را مشخص کند. همان‌طور که در توضیح دیرینه‌شناسی نیز گفته شد، هدف دیرینه‌شناسی این است که کشف کند شناخت و نظریه بر چه اساس ممکن شده، در چه فضایی از نظم دانش پایه‌گذاری شده و در هر دوره گفتمانی چه علمی غالب است. به همین دلیل بهتر است به مقایسه فضای گفتمانی شناخت و نظریه در دوران مدرن

و پیشامدرن پردازیم.

برای بررسی این موضوع، شاید هیچ چیز نمی‌تواند مانند بررسی حاکمیت در نگاه ماکیاولی به عنوان اولین فیلسوف سیاسی مدرن کارساز باشد، به این دلیل که کتاب «شهریار» اثر ماکیاولی را می‌توان مهم‌ترین نشانه تغییر وضعیت دنیای سیاست از سیاست قدیم به سیاست مدرن دانست. در واقع همان‌طور که ارنست کاسیرر فیلسوف آلمانی می‌گوید، باید دو کتاب «گفت‌وگو درباره دو علم جدید» اثر گالیله و «شهریار» اثر ماکیاولی را نشان‌گر تغییر در اندیشه دانست، زیرا این دو کتاب، علی‌رغم تفاوت‌های زیاد، تمایل فکری خاصی را شاخص می‌کنند (کاسیرر، ۲۰: ۱۳۷۷).

همان‌طور که گفته شد وجه اشتراک تمام متفکران قرون وسطی اعتقاد آن‌ها به نظریه فیضان افلوطین بود و جهان بر این اساس تفسیر می‌شد، اما در زمان ماکیاولی در این نظام محکم و استوار فکری شکاف‌هایی یکی پس از دیگری ایجاد شد و طوفان‌های کوپرنیکی باعث تردید در این باور می‌شد و مرکز ثقل سیاسی جهان نیز به همین ترتیب در حال جابه‌جایی بود (کاسیرر، ۱۳۷۷: ۲۲۳). شهریار ماکیاولی نیز گامی در جهت تغییر مرکز ثقل جهان سیاست و حقوق بود. ماکیاولی اولین کسی بود که مصمم و بی‌چون و چرا از تمامی سنت مدرسی گسست و ستون فقرات این سنت را که نظام سلسله مراتبی بود در هم شکست (کاسیرر، ۲۲۷: ۱۳۷۷). در این دوران در جهان حقوق حاکمیت نقش مرکز ثقل را داشت و تمام فیلسوفان قرون وسطی پیایی این گفته پولس قدیس قرون را نقل می‌کردند که تمامی قدرت از آن خداست و با این گفته بر باور حاکمیت به این معنی که همه قدرت‌ها باید از منبع قدرتی مطلق ناشی شوند، تأکید می‌کردند. در آغاز دوران مدرن نیز محوریت بحث با حاکمیت بود، به این صورت که تنها منبع حاکمیت تغییر یافته بود و دیگر حاکمیت ریشه الهی نداشت. به همین دلیل در این دوران شاهد نقدها و حمله‌ها به حاکمیت الهی هستیم. «اما ماکیاولی حتی به این اصل حمله نیز نمی‌کند بلکه فقط آن را نادیده می‌گیرد و بر اساس تجربه سیاسی خود سخن می‌گوید.»

(کاسیرر، ۲۲۷: ۱۳۷۷).

این نادیده گرفتن منشأ قدرت در نزد ماکیاولی دلیل اصلی تمایز وی با دیگر متفکران هم‌دوره و حتی پس از وی است. همان‌طور که گفته شد تلاش نظریه‌پردازان حاکمیت (البته آنچنان که در دیرینه‌شناسی توضیح داده شد این تلاش خودآگاهانه نیست) در طول رنسانس و اوایل دوران مدرن این بود که با طرح بحث‌های نظری در مورد حاکمیت، این مفهوم را نیز مانند دیگر مفاهیم مرتبط با کشور عرفی کنند، به همین دلیل در بین نظریه‌پردازان حاکمیت شاهد این هستیم که بحث اصلی همیشه بر سر این سؤال است که حق حاکمیت از آن چه کسی است و خود حاکمیت هیچ‌گاه مورد سؤال واقع نمی‌شود و محوریت بحث در مورد قدرت سیاسی با مفهوم حاکمیت است و تمام بحث حول آن شکل می‌گیرد. حتی طرح قرارداد اجتماعی نیز در همین راستا صورت گرفت و «اصحاب قرارداد اجتماعی، قرارداد اجتماعی را اصل و علت وجودی دولت می‌دانند.» (کاسیرر، ۲۷۲: ۱۳۷۷) در واقع طرح قرارداد اجتماعی در نظر آن‌ها طرحی است برای رهایی از حاکمیت الهی و فردی و پاسخ به سؤال حاکمیت به طریقی تقریباً علمی (مخصوصاً از تأثیرپذیری هابز از هندسه و ریاضیات را در طرح قرارداد اجتماعی در نظر بگیریم). حال اینکه چرا ماکیاولی برخلاف دیگر نظریه‌پردازان حاکمیت را نادیده می‌گیرد و اصلاً به طرح آن نمی‌پردازد را باید در تفاوت نوع نگاه فلسفی ماکیاولی دید. برای درک تفاوت دیدگاه ماکیاولی، ابتدا باید به تفاوت بنیادی نظریه‌شناخت در نگاه فلسفی مدرسی و نگاه فلسفی عصر روشنگری که ماکیاولی از پیشگامان آن است نگاهی داشته باشیم که ارنست کاسیرر فیلسوف آلمانی در کتاب فلسفه روشنگری به خوبی به بیان تفاوت‌های این دو نگاه فلسفی پرداخته است. وی درباره تفاوت بنیادی این دو نگاه چنین می‌گوید:

«سده هفدهم^۱ وظیفه واقعی فلسفه را در بنا نهادن نظام فلسفی می‌دید. در واقع،

۱. کاسیرر حرکت کلی فلسفه سده هفدهم را مخصوصاً به دلیل بازتولید ایده‌های فلسفی رواقی هنوز به

نوعی ادامه فلسفه مدرسی می‌داند.

شناخت فلسفی تنها زمانی قابل حصول بود که از عالی‌ترین ایقان شهودی آغاز کند و موفق شود تا نور این ایقان را بر همه وجودهای اشتقاقی و شناخت اشتقاق بتاباند. این منظور با روش استدلال قیاسی و استنتاج دقیق انجام می‌گرفت و به این شیوه سایر گزاره‌ها را به این ایقان آغازین متصل می‌کرد و حلقه‌هایی تشکیل می‌داد و کل زنجیره شناخت ممکن را بنا می‌نهاد» (کاسیر ۶۰: ۱۳۸۲). به این معنا که در این نگاه، اصولی کلی مانند مثل افلاطون وجود داشت که شناخت بر اساس آن‌ها ممکن می‌شد و با درک مفهوم کلی بود که می‌شد به درک مفهوم جزئی رسید. برای مثال راه شناخت دولت و حکمرانی مطلوب فهم کلی و مثالی تئوریک از دولت مطلوب و تبعیت از آن صورت مثالی بود و نه اینکه انواع دولت‌ها مورد بررسی قرار گیرند و مبانی دولت مطلوب با استفاده از مشاهده انواع دولت‌های موجود تدوین شود. اما در مقابل «سده هیجدهم این نوع قیاس و برهان را مردود می‌داند و دیگر با دکارت و مالبرانش و با لایب‌نیتس و اسپینوزا بر سر ربودن جایزه دقت سیستماتیک رقابت نمی‌کند. آن قرن در جست‌وجوی مفهومی دیگر برای حقیقت و فلسفه است ... روشنگری ایده‌آل شیوه تفکر را از نظریه‌های فلسفی گذشته نمی‌گیرد بلکه برعکس ایده‌آل خود را بنابر الگوی علم فیزیک زمان معاصر خود می‌آفریند. بر این اساس فلسفه اکنون جهتی نو در پیش می‌گیرد، زیرا روش نیوتن روش قیاسی محض نیست بلکه روش تحلیلی است. وی با ارائه تعدادی اصول موضوعه یا مفاهیم کلی و یا اصول متعارفی آغاز نمی‌کند تا بر پایه استنتاج انتزاعی راه را برای شناخت امر جزئی یا امر واقعی (یا فاکتی - factual) هموار کند. شیوه پژوهش نیوتن در جهت مخالف حرکت می‌کند، یعنی پدیدارهای او یافته‌های تجربی هستند، هدف پژوهش او یافتن اصول است. گرچه ممکن است که آن اصول از دیدگاه طبیعت بر پدیدارها مقدم باشند؛ ولی از نظر ما {ارنست کسیرر} پدیدارها مقدم بر اصول‌اند. از این‌رو، روش پژوهش راستین برای فیزیک هرگز نمی‌تواند روش پژوهشی باشد که مبدأ آن اصول از پیش دلخواه باشند... از این‌رو روش پژوهش نیوتونی این نیست که از مفاهیم و اصول موضوعه آغاز کنیم

تا به پدیدارها برسیم بلکه برعکس باید از پدیدارها آغاز نماییم و پس از مطالعه پدیدارها، مفاهیم و اصول را استخراج کنیم. بنابراین، مشاهده؛ یافته‌های علم را به وجود می‌آورد و یافتن اصول و قوانین، موضوع پژوهش علم می‌شود» (کاسیرر ۱۳۸۲: ۶۱).

در راستای این روش جدید، ماکیاولی قصد داشت سیاست را مانند علم طبیعت گاليله و به عبارتی فیزیکیال ببیند. نتیجه این نگاه ماکیاولی در سیاست و حقوق این می‌شود که در نظر او اصول موضوعه پیشینی که همه چیز بر اساس آن‌ها تبیین شود محلی از اعراب نداشته باشند. بنابراین اصل موضوعه‌ای مانند حاکمیت وجود ندارد که قدرت سیاسی و حقوقی بر اساس آن تبیین شود. قدرت سیاسی و حقوقی نیز پدیداری مانند دیگر پدیدارهاست که تنها پس از بررسی و مشاهده آن می‌توان قواعد و اصول آن را به دست آورد و همین نکته است که توجه ماکیاولی را به «فن سیاست» جلب می‌کند. در واقع تمام سخن ماکیاولی در شهریار معطوف به این امر است که قدرت سیاسی به عنوان یک پدیدار قواعدی طبیعی دارد و با مشاهده قدرت سیاسی و کشف قواعد و به کارگیری آن‌ها می‌توان به وسیله «فن سیاست» قدرت را حفظ کرد. این در حالی است که در نگاه حاکمیت، وضعیت قدرت سیاسی از پیش مشخص است و این قدرت است که باید خود را با حاکمیت وفق دهد. اساساً طرح بحث مشروعیت و ارتباط آن با حاکمیت به این دلیل است که قدرت باید از حاکمیت پیروی کند و مشروع باشد و به دلیل تفوق همین نگاه که به اصول موضوعه پیشین مانند حاکمیت، دین و اخلاق معتقد است، در عصر ماکیاولی حرف وی فهمیده نمی‌شود و طرح وی نتیجه خباثت طینت وی پنداشته می‌شود نه نوع نگاه فلسفی او.

حال باید این امر را در نظر گرفت که این نوع نگاه تنها نگاه فلسفی ماکیاولی نیست و در واقع ویژگی اصلی فلسفه روشنگری و اندیشه مدرن، چنین نگاهی به دنیا است و ماکیاولی تنها از این جهت مورد بررسی قرار گرفت که پیشگام این نگاه در عرصه سیاست و حقوق است و نتیجه طبیعی چنین نگاهی و غالب شدن

نگاه فیزیکال این خواهد بود که علم غالب در عرصه علوم انسانی فن سیاست باشد، چون دیگر نمی‌توان از حق پیش از دولت و قدرت سخن گفت. در چنین نگاهی حق‌ها بر ساخته دولت و اقتدار هستند و پیش از دولت حقی وجود ندارد، به همین دلیل در این نگاه حقوق از معنای سنتی آن فاصله می‌گیرد و به علوم سیاسی نزدیک می‌شود. چنان‌که در ابتدای این مقاله نیز گفته شد، گفتمان هر دوره‌ای باعث می‌شود در هر دوره یک علم غالب باشد و انسان به‌عنوان یک ابژه خاص مورد شناسایی قرار گیرد. بر این اساس در دوران پیشامدرن نیز با گفتمان غالب طبیعت محور (استنتاج "هست"ها از باید) حقوق علم غالب بوده و سیاست با وجود عنصری به‌عنوان حاکمیت کاملاً رنگ و بویی حقوقی داشته است. اما در دوران با تغییر گفتمان غالب فن سیاست - به معنای چگونگی به‌دست آوردن و حفظ قدرت - چنان‌که ماکیاولی آن را در شهریار شرح می‌دهد، علم غالب زمانه است و این حقوق است که باید جامعه سیاست بر تن کند و خود را با سیاست وفق دهد.

در واقع در این دوران، حقوق باید به قدرت بپردازد و در این نگاه گفتمانی مفهومی به نام حاکمیت به‌عنوان حقی پیش از قدرت و دولت محلی از اعراب نخواهد داشت. به همین دلیل است که پس از قرن هیجدهم کمتر به مسئله حاکمیت پرداخته می‌شود و در عرصه تئوری حقوقی نیز شاهد ظهور پوزیتیویسم حقوقی هستیم که تا حد زیادی مروج چنین نگاهی است. بنتام (به‌عنوان یکی از مؤسسين مکتب پوزیتیویسم حقوقی) اعتقاد داشت قوانین را نباید بر پایه میزان هماهنگی آن با ردیفی از اصول پیشین ارزیابی کرد (عالم، ۴۲۶، ۱۳۷۷). بر همین اساس جان آستین شاگرد وی در کتاب «تحدید حدود فلسفه حقوق» بر نظریه فرامین و دستورات تکیه کرد و قانون را فرمان حاکم دانست که دارای ضمانت اجراست (ویکس، ۴۲، ۱۳۸۹). او با تأکید بر فلسفه حقوق پوزیتیویستی و با تأکید بر قانون آنگونه‌که هست نه چنان‌که باید باشد، دست به تعریف قانون می‌زند. وی قانون را به مثابه دستوری اجباری می‌بیند که فرد را مجبور به انجام کاری می‌کند،

پس ویژگی ذاتی قانون فرمانی است که از فردی بالاتر به فردی پایین داده می‌شود که به وسیله یک ضمانت اجرا که توسط فرد بالاتر می‌تواند به آن ضمیمه شود، الزام‌آور است. (Merriam, ۲۰۰۱, p. ۶۹) با توجه به این تعریف از قانون، با شاخصه‌های عادت به اطاعت و وجود یک مافوق معلوم و مشخص، آستین حاکم را این‌طور تعریف می‌کند: «شخص یا گروهی از اشخاص که اکثریت عظیم جامعه از دستوره‌های او به عادت اطاعت می‌کنند و خود از هیچ‌کس یا اشخاص دیگر به عادت اطاعت نمی‌کند، این شخص معلوم حاکم آن جامعه است و آن جامعه، جامعه‌ای سیاسی و مستقل است.» و جامعه‌ای که چنین عضوارگانی نداشته باشد، یک اجتماع مستقل نیست. به این ترتیب نظر آستین تا حدودی شبیه به نظرها بر است و حاکم مساوی با دولت است. از این مقدمات این‌طور نتیجه گرفته می‌شود که هیچ جامعه فرمان‌بر و غیرمستقلی نمی‌تواند یک اجتماع سیاسی باشد، چون فاقد حاکم مشخص و معلوم است (Merriam, p. 71). این چنین است که بر اساس همین مبنا در نگاه پوزیتیویست‌های حقوقی، حقوق نتیجه نظم سیاسی است و پیش از نظم سیاسی حقوق وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

براین اساس این طور می‌توان نتیجه گرفت که حاکمیت زاینده گفتمان آرخبه محور دوران پیشامدرن است، به طور کلی با فکر مدرن و فلسفه روشننگری در تضاد است و ریشه چالش‌های پیداشده برای این مفهوم در طول سالیان نیز همین است. در واقع مفهوم حاکمیت که بازمانده اندیشه قدیم و به عبارتی بازمانده تفکراسطوره‌ای در حقوق و سیاست است نتوانسته پاسخگوی نهادها و مستحدثات مدرنی مانند فدرالیسم و تفکیک قوا باشد که با منطق فکری آن در تضاد هستند و همیشه باعث سردرگمی‌هایی در عالم حقوق و سیاست شده است.

حال اگر با توجه به دیرینه‌شناسی دوباره نگاه کنیم، حاکمیت مفهومی بود شکل‌گرفته در گفتمان، فرهنگ، علوم خاص دوران پیش از مدرن و در گفتمان غالب دنیای مدرن اصلاً مبنای وجود خود را از دست داده است، علی‌الاصول نمی‌توان آن را در چنین فضایی به کار گرفت، زیرا همان طور که توضیح داده شد حاکمیت در تضادی ریشه‌ای با فکر جدید است و علی‌الاصول با تغییر فضای گفتمانی موجد حاکمیت دیگر حتی نمی‌توان از تطبیق حاکمیت با گفتمان جدید نیز سخن گفت و با توجه به اینکه در این نظام فکری قدرت به عنوان موضوع شناخت اهمیت پیدا کرده و چنان‌که ماکیاولی بیان می‌کند هدف اساساً بررسی فیزیکال قدرت است و حقی پیشا قدرت وجود ندارد، دیگر نمی‌توان از حقوق به عنوان رشته‌ای مستقل سخن به میان آورد و در این نگاه حقوق زیر مجموعه‌ای از فن سیاست خواهد بود.

منابع فارسی

۱. استیس، والتر ترنس (۱۳۸۵)، تاریخ انتقادی فلسفه یونان. ترجمه یوسف شاقول [تهران]: علم.
۲. اشمیت، کارل (۱۳۹۳)، الهیات سیاسی: چهار فصل در باب حاکمیت. ترجمه طاهر خدیو [تهران]: رخ داد نو.
۳. پورجوادی، نصرالله (۱۳۵۸)، درآمدی به فلسفه افلوپین. چ سوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴. خراسانی، شرف الدین (۱۳۵۰)، نخستین فیلسوفان یونان. چ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. دریفوس، هیوبرت و رابینو پل (۱۳۸۷)، میشل فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه [تهران]: نشر نی.
۶. ساروخانی، باقر (۱۳۸۳). روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی بینش‌ها و فنون. جلد دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۷)، جدال قدیم و جدید از نوزایش تا انقلاب فرانسه. چ دوم، تهران: نشر ثالث.
۸. طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۳)، نظام‌های نوآیین در اندیشه سیاسی. تهران: مینوی خرد.
۹. عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۳)، بنیادهای علم سیاست. چ بیست و یکم، تهران: نی.
۱۰. عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه سیاسی غرب عصر جدید و سده نوزدهم. چ سیزدهم، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
۱۱. قاضی، ابوالفضل (۱۳۷۳)، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی. چ هشتم، تهران: دانشگاه تهران مؤسسه انتشارات و چاپ.

۱۲. کاسیرر، ارنست (۱۳۷۷)، اسطوره دولت. ترجمه یدالله موقن [تهران]: هرمس.
۱۳. کاسیرر، ارنست (۱۳۸۳)، فلسفه روشنگری. ترجمه یدالله موقن [تهران]: نیلوفر.
۱۴. کچوئیان، حسین (۱۳۸۲)، فوکو و دیرینه‌شناسی دانش. تهران: دانشگاه تهران.
۱۵. گاتری، دبلیو کی سی (۱۳۸۸). فیلسوفان یونان باستان از طالس تا ارسطو. ترجمه حسن فتحی [تهران]: علم.
۱۶. ویکس، ریموند، (۱۳۸۹). فلسفه حقوق از حقوق طبیعی تا پسامدرنیسم. ترجمه فاطمه آبیاری [تهران]: رخ داد نو.
۱۷. اکرمی، موسی و اژدریان شاد، زلیخا، (۱۳۹۱). «تبارشناسی از نیچه تا فوکو» روش‌شناسی علوم انسانی، بهار ۱۳۹۱، سال ۱۸، شماره ۷۰.
۱۸. شیرازی، محمد و آقا احمدی، قربانعلی، (۱۳۸۸). «دیرینه‌شناسی و تبارشناسی فوکو به‌عنوان روشی در مقابل روش‌های تاریخی متداول در علوم اجتماعی»، پژوهش‌نامه علوم اجتماعی، زمستان ۸۸، سال سوم، شماره چهارم.
۱۹. صالحی زاده، عبدالهادی. (۱۳۹۰). «درآمدی بر تحلیل گفتمان میشل فوکو؛ روش‌های تحقیق کیفی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، تابستان ۱۳۹۰، سال دوم، شماره سوم.
۲۰. میرزایی، حسین؛ سلطانی بهرام، سعید؛ قاسم زاده داود. (۱۳۹۱). «عاملیت و ساختار در اندیشه میشل فوکو»، مطالعات جامعه‌شناسی، زمستان ۱۳۹۱، سال پنجم، شماره هفدهم.

منابع لاتین:

1. Bodin, J., 1992. On Sovereignty. Cambridge: Cambridge University Press.
2. Foucault, M. (1970). The Archeology of Knowledge. Trans. A. M. Sheridan Smith, London: Tavistock Publications
3. Guthrie, W., 1962. A History of Greek Philosophy: Volume 1, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans. Cambridge: Cambridge University Press.
4. Gratton, P., 2012. The State of Sovereignty Lessons from the Political Fictions of Modernity. Albany: State University OF New York Press.
5. Hinsley, F., 1986. Sovereignty. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
6. Loughlin, M., 2000. Sword and Scales: An Examination of the Relationship between Law and Politics. Portland: Hart Publishing.
7. Loughlin, M., 2010. Foundations of Public Law. Oxford: Oxford University Press.
8. MacCORMICK Neil, (1999), Questioning Sovereignty, Oxford University Press.
9. Merriam, C. E., (2001). History of the Theory of Sovereignty since Rousseau, Kitchener: Batoche Books.
10. Skinner, Q., (1978), the Foundation of Modern Political Thought, Cambridge University Press.
11. Tierney, B., 1982. Religion, law, and the growth of constitutional thought 1150-1650. Cambridge: Cambridge University Press.