

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶: ۱-۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵

خشونت در وضع مدنی هابز: بازخوانی لویاتان

محمدعلی توانا*

نفیسه الهدادی**

چکیده

«لویاتان» از نخستین متون فلسفه سیاسی مدرن است که می‌کوشد وضع مدنی قانونمند مبتنی بر جامعه بازاری و دولت بورژوازی را جایگزین وضع طبیعی سازد که در آن جنگ همه علیه همه برقرار است. حال این پرسش طرح می‌گردد: آیا وضع مدنی هابز عاری از خشونت است (پرسش)؟ به نظر می‌رسد گذار از وضع طبیعی به وضع مدنی نه تنها پایان خشونت نیست، بلکه در کنار خشونت کنشگرانه آشکار، گونه‌های پنهان‌تر خشونت همچون خشونت کنش‌پذیرانه و نمادین نیز تقویت می‌گردد (فرضیه). مقاله حاضر به منظور فهم و تحلیل گونه‌های خشونت در وضع مدنی هابز از چارچوب نظری «اسلاوی ژیتک» بهره می‌برد (چارچوب نظری). به نظر می‌رسد منشأ خشونت کنش‌گرانه، کنش‌پذیرانه و نمادین در وضع مدنی هابز را در چند عامل می‌توان جست‌وجو کرد: نخست اینکه هراس اجتماعی که از ذات شرور بشر متأثر شده است، همچنان در وضع مدنی تداوم می‌یابد؛ دوم اینکه در وضع مدنی هابز، شخص حاکم که دارای اقتدار برتر (حاکمیت مطلق) است، مستثناست؛ سوم اینکه شخص حاکم برای مهار خشونت افسارگسیخته وضع طبیعی به نیروی قانون، عرف و اخلاق متوسل می‌گردد که خود طردکننده، سرکوبگر و محدودیت‌ساز است. به بیان ساده، بخشی از شهروندان را به نفع بخشی دیگر طرد، سرکوب یا محدود می‌سازد (یافته‌ها). مقاله حاضر از روش هرمنوتیک متن - مؤلف‌محور بهره می‌برد (روش).

واژه‌های کلیدی: لویاتان، هابز، خشونت، وضع مدنی و وضع طبیعی.

tavana.mohammad@yahoo.com

n.allahdadi1370@gmail.com

* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه یزد

** کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه یزد

مقدمه

شاید بتوان «لویاتان» هابز را نخستین متن فلسفی مدرن دانست که با تحلیل ذات بشر، دلایل عقلانی به نفع وضع مدنی قانونمند و معطوف به «صلح و امنیت» علیه وضع طبیعی «ددمنشانه، فلاکت‌بار، زشت، کوتاه و پر از تنهایی و ترس» ارائه می‌نماید. هابز دو ویژگی پایدار برای انسان در وضع طبیعی برمی‌شمرد که وی را به حرکت وامی‌دارد: یکی «عقلانیت» و دیگری «غریزه بقا». حاصل چنین مفروضاتی، پذیرش قرارداد اجتماعی است که در نتیجه آن، شهروندان «حق حکومت بر خود را» به یک شخص یا جمعی از اشخاص وامی‌گذارند، به شرطی که دیگران نیز چنین کنند (Hobbes, 1968: 227). بر این اساس دولت مقتدری شکل می‌گیرد که از امنیت پاسداری می‌کند (هابز، ۱۳۸۷: ۱۸۹).

حال این پرسش طرح می‌گردد که آیا وضع مدنی مدرن هابز عاری از خشونت است؟ آیا گذار به وضع مدنی و تأسیس دولت اقتدارگرای مدرن در لویاتان هابز به معنای پایان خشونت یا لااقل مهار آن است؟ زیرا وضع مدنی مدرن مورد نظر هابز با طرح ایده‌هایی همچون انسان‌مداری، عقلانیت خودبنیاد، حاکمیت قانون، حق، قرارداد اجتماعی، آزادی، برابری و... مدعی پایان خشونت، لااقل منادی مهار آن بوده است (Pinker, 2001: ک.ک.).

فرض مقاله حاضر این است که در وضع مدنی هابز همچنان خشونت حضور دارد؛ با این تفاوت که خشونت بیشتر کنشگرانه، آشکار و افسارگسیخته وضع طبیعی تا حدود زیادی جای خود را به خشونت کنشگرانه حاکمانه و قانونی، خشونت کنش‌پذیرانه نظام‌مند و خشونت نمادین اخلاقی، عاطفی، توجیهی و زبانی می‌دهد.

مقاله حاضر از روش هرمنوتیک متن - مؤلف‌محور^۱ بهره می‌برد. از منظر «پل ریکور»، استقلال متن از مؤلف و کنار گذاشتن مؤلف از فرآیند تفسیر، سبب می‌شود متن، مبنای پاسخگویی به پرسش‌های مفسر قرار گیرد (ریکور، ۱۳۷۳: ۶۴)، اما در نظر گرفتن قصد و نیت مؤلف می‌تواند ما را به افق معنایی متن نزدیک سازد (Skinner, 1988: 29). بر این اساس مقاله حاضر می‌کوشد دلالت‌های معنایی متن لویاتان را در تعامل با نیت مؤلف آن - یعنی هابز - دریابد.

چارچوب نظری تحقیق: خشونت و انواع آن

برای فهم خشونت و انواع و اقسام آن در متن لویاتان به چارچوب نظری چندجانبه نیاز است. به نظر می‌رسد نخستین گام، تعریف مفهوم خشونت است. البته خشونت، مفهومی با تعاریف متفاوت و پر ابهام است. می‌توان خشونت را از منظرهای روان‌شناختی، اجتماعی، حقوقی، سیاسی، اخلاقی و فلسفی تعریف نمود. مقاله حاضر بیشتر بر بعد فلسفی - سیاسی خشونت تأکید می‌نماید. شاید در ساده‌ترین معنا بتوان از منظر فلسفی - سیاسی، خشونت را گونه‌ای نیرو دانست که انسان را از درون یا بیرون تحت فشار قرار می‌دهد (فرایا، ۱۳۹۱: ۶).

البته این تعریف بسیار کلی است. در عین حال بیشتر نظریه‌پردازان بر وجه جسمانی و آشکار خشونت تأکید می‌کنند تا وجوه ذهنی و پنهان آن (Waddington et al, 2004: 149). به تعبیر دیگر اینان خشونت را گونه‌ای صدمه جسمی آشکار به دیگران یا خود می‌دانند. از سوی دیگر بخش مهمی از مطالعات در حوزه خشونت، بر ساختارهای رسمی متمرکز شده‌اند و معیار تمایز کنش خشونت‌آمیز از غیر خشونت‌آمیز را قانون می‌دانند. از منظر اینان، خشونت آسیب و صدمه‌ای است که به صورت غیر قانونی به شخص یا گروهی وارد می‌آید (Riedel & Welsh, 2002: 3).

همچنین بخشی از محققان بر نهادهای اجتماعی و مدنی تأکید می‌کنند و نسبت به خشونت اخلاقی و عاطفی بی‌توجه‌اند (Weiner, 1989: 37). علاوه بر این بخش مهمی از محققان بر «خشونت سیاسی صرف» متمرکز شده‌اند و آن را گونه‌ای تعارض و منازعه می‌دانند که در نتیجه آن، عده‌ای دست بالاتر را می‌گیرند و بر این اساس می‌توانند به مخالفان خویش آسیب برسانند یا ایشان را تهدید به آن کنند (گر، ۱۳۸۶: ۴۳۵). البته به نظر می‌رسد گستره خشونت را می‌بایست بیش از تعارضات سیاسی صرف دانست و شامل هرگونه شدت عمل علیه دیگری و حتی خود قلمداد نمود.

در عین حال شاید رابطه خشونت و قدرت نیز بتواند به وضوح مفهومی آن کمک کند. برای مثال آرنست، قدرت را قابلیت عده‌ای برای اقدام عملی در برابر دیگری و خشونت را بهره یکی از ابزار و ادوات موجود برای مقابله با همه می‌داند (آرنست، ۱۳۵۹: ۷۸). البته تمایز آرنست میان این دو مبهم است. در مقابل بومان، خشونت را همان رابطه

فراَدستی و فرودستی می‌داند که بر خصومت و نفرت مبتنی است و قانون، هنجار اجتماعی و اخلاق را زیر پا می‌گذارد و به دیگران آسیب می‌رساند (Bauman, 1995: 139). به نظر می‌رسد این تعریف، خشونت را بخشی از قدرت می‌داند و تاحدودی هم بر وجه آشکار و هم پنهان خشونت دلالت دارد، اما خشونت قانونی، اجتماعی و اخلاقی را نادیده می‌انگارد. شاید تمایزی که فوکو میان قدرت سرکوبگر و قدرت ارتقادهنده قائل می‌شود، بتواند تاحدی رابطه خشونت و قدرت را روشن‌تر سازد (میلر، ۱۳۸۴: ۱۰).

از منظر فوکو، قدرت تحمیل‌کننده و اجبارگر (چه به صورت آشکار و چه پنهان) نه تنها آزادی سوژه را محدود می‌سازد، بلکه امکان مقاومت وی را نیز کاهش می‌دهد، در حالی که قدرت پرورش‌دهنده نه تنها با گونه‌ای آزادی عمل همراه است، بلکه امکان امتناع را نیز درون خود مستتر دارد (فوکو، ۱۳۸۷: ۳۶۰). البته نباید فراموش کرد که از منظر فوکو، قدرت و آزادی، شرط ضروری یکدیگر هستند. بدین معنا خشونت تنها محدودکننده آزادی است و نه نابودکننده آن (Oksala, 2012: 4-5). بر این اساس شاید بتوان گفت که خشونت بیشتر بر وجه سرکوبگر قدرت ناظر است. به تعبیر فوکویی اگر قدرت را همه‌جایی بدانیم، خشونت ضرورتاً همه‌جایی نیست، بلکه روابطی را در برمی‌گیرد که در آن سرکوب، طرد، نادیده انگاشتن، محدودسازی و نابودی رخ می‌دهد. بدین معنا خشونت همان وجه منفی قدرت است که چه به صورت آشکار و چه پنهان، چه کنش‌گرانه و چه کنش‌پذیرانه، سوژه‌ها را شکل می‌بخشد، به انقیاد درمی‌آورد و از درون با خود همراه می‌سازد (فوکو، ۱۳۹۲: ۴۳).

اما انواع خشونت کدام است؟ شاید تمسک به تقسیم‌بندی اسلاوی ژیزک^۱ بتواند تاحدودی راه‌گشا باشد؛ زیرا ژیزک با ترکیب مباحث فلسفی و زندگی روزمره، پنج یا به تعبیر دیگر شش‌گونه خشونت کنش‌گرانه، کنش‌پذیرانه، نمادین، سیستمی - که خود ترکیبی از خشونت کنش‌پذیرانه و نمادین است - خداپگانی و اسطوره‌ای را از هم متمایز می‌سازد.

خشونت کنش‌گرانه

خشونت کنش‌گرانه^۲، گونه‌ای خشونت آشکار است که کنش‌گران اجتماعی،

1. Slavoj Zizek
2. subjective violence

دستگاه‌های انضباطی و سرکوبگر و یا جمعیت کهنه‌پرست اعمال می‌کنند و دارای فاعل مشخص و ملموسی است که از آن به‌مثابه ابزار بهره می‌برند (ژیژک، ۱۳۹۲: ۲۰). این خشونت را می‌توان در اخبار و خیابان‌ها به شکل جرم و جنایت، ترور، ناآرامی‌های مدنی و بین‌المللی مشاهده کرد (Packman, 2009:4). شاید بتوان خشونت حاکمانه چه در شکل دستگاه‌های امنیتی و پلیسی و چه در قالب مرجع قانون‌گذاری را برجسته‌ترین گونه خشونت کنشگرانه دانست؛ زیرا حاکم نه تنها قانون وضع می‌کند، بلکه دارای اقتداری برتر برای تصمیم‌گیری و مجازات است (فاستر، ۱۳۵۸: ۱۷۴)^(۱). در عین حال حاکم درباره جنگ - که نهایی‌ترین پیامد دشمنی است - تصمیم می‌گیرد (اشمیت، ۱۳۹۳: ۳۲) و بدین معنا کنشگر مضاعف خشونت است. البته عموم مردم نیز می‌توانند فاعل خشونت کنشگرانه باشند.

خشونت سیستمی (نظام‌مند)

از نظر ژیزک، مشخصه خشونت سیستمی^۱، نظام‌مندی و قاعده‌مندی آن است. به عبارتی خشونت سیستمی، نتیجه منطقی عملکرد ملایم و روان سیستم‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و... است که معمولاً فاجعه‌بار است (T. Tennis, 2013: 5). برای مثال می‌توان سلطه نهاد‌های سرمایه‌داری را گونه‌ای خشونت سیستمی دانست که سبب استثمار و از خود بیگانگی سوژه می‌شود. به نظر می‌رسد ویژگی ذاتی خشونت سیستمی، نامریی بودن آن است (Van der Linden, 2012: 5-6). از منظر ژیزک، خشونت سیستمی حاصل ترکیب خشونت کنش‌پذیرانه و نمادین است.

خشونت کنش‌پذیرانه

خشونت کنش‌پذیرانه شبیه همان فضای گفتمانی حاکم بر سوژه است که هم‌زمان وی را به عنوان فاعل و مفعول به کار می‌گیرد و نتیجه آن، پذیرش سرکوب خود و دیگری است. در واقع این خشونت همه‌جایی است و در زوایای پنهان ذهن کنشگر جای می‌گیرد و وی را از درون به فعالیت وامی‌دارد. به هر حال نمی‌توان این خشونت را به

1. systematic violence

افراد ملموس و نیات «شروارانه» آنها نسبت داد، بلکه این خشونت بی‌نام‌ونشان است (ژیژک، ۱۳۹۲: ۲۲). به تعبیر دیگر، این خشونت به گونه‌ای ناخواسته از سوی جامعه بر انسان‌ها تحمیل می‌گردد^(۱). بدین معنا این خشونت با گونه‌ای سرکوب پنهان همراه است و جایگاه سوژه را درون اجتماع مشخص می‌سازد و به وی هویتی از پیش تعیین‌شده می‌بخشد که نمی‌توان به آسودگی قالب آن را شکست.

ژیژک برای تبیین بیشتر مفهوم خشونت کنش‌پذیرانه^۱ می‌گوید: «این دشمن خارجی نیست که من را از دستیابی به هویت خودم بازمی‌دارد، بلکه هر هویتی در خود مسدود شده و با پیشامدی مشخص شده است و دشمن خارجی صرفاً بخش کوچکی از مسئله است» (Zizek, 1990: 256). در عین حال این نوع خشونت تاریخ‌مند است و در هر دوره قالب‌های ذهنی خاصی بر سوژه تحمیل می‌کند. البته با سر برآوردن سرمایه‌داری، خشونت کنش‌پذیرانه شکل تازه‌ای یافت؛ زیرا نظام سرمایه‌داری با محور قرار دادن سرمایه، نه تنها سایر ارزش‌های بشری را به حاشیه راند، بلکه ایدئولوژی خاص طبقه سرمایه‌دار را به عنوان عقل سلیم معرفی نمود و بدین‌سان سایر طبقات و گروه‌ها را به صورت عمدتاً پنهان به سوی خواسته‌های طبقه سرمایه‌دار سوق داد.

خشونت نمادین (توجیهی، عاطفی، اخلاقی، تقلیل زبانی)

خشونت نمادین^۲ همانند خشونت کنش‌پذیرانه، ذهن را نشانه می‌گیرد. این خشونت «آرام و پنهان» است و با هم‌داستانی کسی انجام می‌گیرد که هدف این خشونت قرار دارند (دورتیه، ۱۳۸۱: ۷). در واقع هنجارها و نمادهای اجتماعی از جمله اخلاق، زبان و عواطف اجتماعی، هدف اصلی این خشونت هستند. به تعبیر ساده، این خشونت از طریق سرمایه‌های نمادین عمل می‌کند و با افزایش سرمایه‌های نمادین، سلطه نیز افزایش می‌یابد^(۳) (Bourdieu, 1986: 15).

خشونت نمادین را می‌توان به چهار گونه توجیهی، عاطفی، اخلاقی و زبانی تقسیم کرد. با ذکر مثال‌هایی از ژیزک می‌توان گونه‌های درونی خشونت نمادین را از هم

1. objective violence
2. symbolic violence

بازشناخت. ژیزک درباره خشونت نمادین توجیهی می‌گوید که در لحظه سقوط هواپیما، جان کلام مکالمات تلفنی مسافرانی که می‌دانند اندکی بعد خواهند مرد، با نزدیک‌ترین خویشاوندانشان این خواهد بود: «دوست دارم». اینجا یک بدگمانی باقی است؛ آیا این‌طور نیست که در چنین لحظاتی، غریزه بقا باعث می‌شود به امیال خیانت شود؟ به تعبیر ژیزک، گفت‌وگوهای افراد در بستر مرگ یا اعتراف به عشق، قربانی کردن میل است (ژیزک، ۱۳۹۲: ۵۷-۶۰). این کنش، نمادین است، چون با امیال و احساسات توأم است و خشونت توجیهی است، چون خلاف آن چیزی است که تاکنون بوده است.

ژیزک در طرح‌ریزی خشونت نمادین عاطفی بیان می‌کند که میزان انزجار غریزی انسان از مشاهده شکنجه یک نفر با چشمان خود و شنیدن خبر بمبارانی که منجر به مرگ هزاران تن شده است، متفاوت است؛ اولی به شدت عاطفه را جریحه‌دار می‌کند، اما دومی، احساس عاطفی کمتری برمی‌انگیزد. بدین ترتیب همه انسان‌ها اسیر نوعی فریب عاطفی هستند؛ بدین علت که پاسخ‌های عاطفی همچنان مقید به واکنش‌های غریزی کهنی هستند که به صورت احساس هم‌دردی با درد و رنجی جلوه می‌کنند که فرد مستقیماً شاهد آن است (همان: ۵۲). بدین معنا خشونت نمادین عاطفی، گونه‌ای واکنش هیجانی و گاه نااندیشیده به ارزش‌زدایی از عقاید یک گروه خاص است.

از منظر ژیزک، یکی از مهم‌ترین گونه‌های خشونت نمادین، خشونت زبانی است؛ زیرا زبان، امر نام‌گذاری شده را ساده می‌کند و آن را به یک ویژگی واحد فرومی‌کاهد و با از بین بردن یکپارچگی اندام آن، برای اجزا و خواص آن استقلال ذاتی قائل می‌شود. برای مثال وقتی نام «طلا» را بر شیئی می‌گذاریم، به طرز خشونت‌باری یک فلز را از بافت طبیعی خویش بیرون می‌کشیم و رؤیاهای خودمان (درباره ثروت و قدرت) را بر آن بار می‌کنیم که هیچ ربطی به واقعیت بلافصل آن شیء ندارد (همان: ۷۵-۷۶). به بیان ساده نفس فروکاستن هر چیز به یک نماد، معادل مرگ و نابودی آن چیز است و در دل خود آستن خشونت است.

خشونت نمادین اخلاقی نیز در هنجارهای عرفی و مذهبی ریشه دارد. برای مثال اگر به کسی تعارف کنیم و انتظار داشته باشیم که وی آن تعارف را رد کند، اما در عمل بپذیرد، وضعیتی فاجعه‌بار رخ می‌دهد. اگر تعارف را پس بگیریم، نظم اجتماعی مبتنی

بر اخلاق را نادیده گرفته‌ایم و اگر پذیرای مهمان باشیم، آزادی خود را محدود ساخته‌ایم. در اینجا خرق عادت اجتماعی صورت گرفته است. در واقع عادت‌ها به دلیل شفافیت، میانجی و وسیله خشونت اجتماعی هستند (ژیژک، ۱۳۹۲: ۱۳۷-۱۳۹). در کل هنجارها و عادات اجتماعی به عنوان پدیده‌ای مثبت و قابل احترام نگریسته می‌شود و هرگونه تخطی از آنها مجازات می‌گردد.

خشونت خدایگانی و اسطوره‌ای

البته ژيژک از خشونت خدایگانی^۱ و اسطوره‌ای^۲ هم نام می‌برد. وی این دو گونه خشونت را از «والتر بنیامین» وام می‌گیرد. از منظر بنیامین، خشونت خدایگان به جای برساختن قانون و مرز، ویرانش می‌کند؛ به جای اینکه به گناه و کفاره بینجامد، مسبب مجازات می‌شود؛ به جای تهدید کردن، برخورد می‌کند؛ مهم‌تر از همه به جای اینکه با خون‌ریزی بکشد، بدون خون‌ریزی، معدوم می‌کند. در مقابل، خشونت اسطوره‌ای مسبب خون‌ریزی است. در هر دو مورد قربانی کردن وجود دارد، اما در خشونت اسطوره‌ای، خون به زور گرفته می‌شود و زندگان مورد احترام نیستند. در واقع خشونت خدایگانی همواره مدعی است که به سود زندگان عمل می‌کند، اما خشونت اسطوره‌ای با قربانی کردن زندگان، فی‌نفسه ارضا می‌شود (بنیامین، ۱۳۸۸: ۳۴۳-۳۴۴).

با وجود تفاوت‌های یادشده، به نظر می‌رسد خشونت خدایگان و اسطوره‌ای، خود از باورهای عمومی ریشه می‌گیرد؛ این باورها یا از جانب خداوند سخن می‌گویند یا از جانب اسطوره‌ها. البته در این مقاله بیشتر به سه گونه خشونت کنشگرانه، کنش‌پذیرانه و نمادین در لویاتان پرداخته می‌شود و به دلیل ابهام بیش از حد در خشونت خدایگانی و اسطوره‌ای از آن صرف‌نظر می‌گردد.

بررسی خشونت و انواع آن در وضع مدنی هابز

توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸)^(۴) به منظور تنظیم روابط سیاسی و اجتماعی در آغاز عصر مدرن، کتاب لویاتان را به نگارش درآورد. در این اثر، شهروندان با یکدیگر قرار

1. divine violenc
2. mythological violence

می‌گذارند تا بخشی از آزادی طبیعی خود در وضعیت طبیعی را به شخصی یا هیئتی از اشخاص (لویاتان) واگذارند و در عوض، لویاتان (دولت) بدان‌ها امنیت ببخشد. از این منظر وی در شکل‌گیری سنت لیبرالی، سهمی تعیین‌کننده دارد (هلد، ۱۳۸۴: ۸۳). بدین‌معنا وضع مدنی‌ای شکل می‌گیرد که دولت حافظ آن است. حال می‌بایست بر اساس چارچوب نظری پیش‌گفته بدین پرسش پرداخت: وضع مدنی هابز حاوی چه ویژگی‌هایی است و آیا خشونت از این وضع رخت بر بسته است؟

وضع مدنی در لویاتان هابز

نقطه عزیمت هابز در تشکیل جامعه سیاسی، وضع طبیعی است که مشخصه آن، فقدان قدرت سیاسی است. از سوی دیگر، هابز در توصیف سرشت عمومی بشر می‌گوید: «یکی از تمایلات عمومی همه آدمیان را خواست و آرزوی مداوم و سیری‌ناپذیری برای کسب قدرتی پس از قدرت دیگر می‌دانم که تنها با مرگ به پایان می‌رسد» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۳۸). این طرز نگرش هابز که ناشی از اوضاع نابسامان زمانه اوست، جنگ همه علیه همه در وضع طبیعی را مفروض می‌گیرد و راه برون‌رفت از این وضعیت را تشکیل دولت در قالب قرارداد اجتماعی معرفی می‌کند. بنابراین هدف غایی این دولت در درجه اول، حفظ بقای شهروندان و سپس تأمین رفاه آنان در وضع مدنی است.

در حالی که در دیدگاه هابزی، شهروندان به مثابه فرد تلقی می‌گردند، دولت مبتنی بر قرارداد به معنای «وحدت همگان در یک شخص است که به موجب عهد و پیمان همه با یکدیگر و گویی در عقد آن، هر کسی به دیگری می‌گوید: من حق خود به حکومت بر خویشان را به این شخص یا اشخاص وامی‌گذارم و همه اعمال او را جایز می‌دانم، به شرطی که تو نیز چنین کنی» (همان: ۱۹۲).

از پیامدهای فوری این نگرش می‌توان به دو گزاره اشاره کرد: نخست اینکه افراد طبق قرارداد اجتماعی به «اراده» یا «صدایی واحد» تبدیل می‌شوند که در قالب دولت متجلی می‌شود. دوم اینکه نوعی نظام نمایندگی در چارچوب حاکمیت طراحی می‌گردد که در آن مسئولیت اداره امور به عهده شخصی واحد گذاشته می‌شود (skinner, 2002: 206). به تعبیر دیگر لویاتان هابز، انسان مصنوعی است که هر چند قامتی بلندتر و

قدرتی بیشتر از انسان وضع طبیعی دارد، لیکن به خاطر نگرانی و دفاع از انسان و تأمین زندگی رضایت‌بخش‌تری ساخته شده است (بومر، ۱۳۸۰: ۴۳۵).

دولت هابز برای برقراری نظم در وضع مدنی، ابزاری در اختیار دارد که مهم‌ترین آنها، قانون و دستگاه‌های امنیتی است. بدین معنا در الگوی هابزی، قدرت از بالا بر مردم اعمال می‌شود. این قدرت در پیکره حاکم سامان می‌یابد و بر اساس قراردادی به حاکمیتی مطلق و تقسیم‌ناپذیر تبدیل می‌گردد (محمدیاری، ۱۳۹۱: ۴). با وجود این هابز معتقد است که مهم‌ترین قدرت حکمران، قدرت قانون‌گذاری است؛ اما حکمران باید از قوانین خداوند، قوانین طبیعی، عرف و سنت نیز پیروی کند (عالم، ۱۳۸۹: ۲۴۸). بنابراین هابز، قدرت و حاکمیت حاکم را به فراتر از قانون گسترش می‌دهد.

همچنین در وضع مدنی می‌بایست بخشی از آزادی‌های شهروندان در وضع طبیعی حفظ شود. البته هابز آزادی را نیز در چارچوبه حاکمیت مطلق تعریف می‌کند. از دیدگاه هابز، «انسان آزاد کسی است که در اموری می‌تواند با تکیه بر قوت و دانش خود عملی انجام دهد، بدون آنکه مانعی باشد، اما درباره برخورداری از آزادی‌های دیگر بستگی به قانون دارد. در مواردی که حاکم هیچ قاعده و قانونی تجویز نکرده باشد، اتباع آزادند تا به صلاح‌دید خود عمل کنند» (هابز، ۱۳۸۷: ۲۱۸-۲۲۴).

چنین نتیجه می‌شود که انسان‌ها در وضع مدنی به خاطر بی‌قدرتی ناشی از قرارداد اجتماعی و آزادی محدود به قانون و اراده حاکم با هم برابرند و تنها حاکم از این برابری مستثناست و همین امر سبب می‌گردد تا این برابری مانند وضع طبیعی منجر به جنگ نگردد. بدین معنا مهم‌ترین ویژگی‌های وضع مدنی هابز را می‌توان چنین برشمرد: پیمانی عمومی با عنوان قرارداد اجتماعی، حاکمیت دولت مقتدر، برابری همه شهروندان، امنیت عمومی، حاکمیت قانون حاکمانه، قانون طبیعی (از جمله قانون بقا و رفاه)، حق طبیعی (از جمله حق آزادی)، عقلانیت، رقابت میان شهروندان، وحدت سیاسی و فردگرایی (چاندوک، ۱۳۷۷: ۸۴).

خشونت کنشگرانه در وضع مدنی

هابز در لویاتان، وضعیت طبیعی را از وضعیت مدنی جدا می‌سازد. در وضعیت

طبیعی، زندگی انسان با تنهایی، پلیدی، خشونت و کوتاهی همراه است. البته در دیدگاه هابز، بی‌قراری، جوهر حیات انسانی است. به تعبیر دیگر در جهان‌بینی هابز، در این سوی گور، آرامشی در کار نیست (آریلاستر، ۱۳۷۷: ۲۰۲).

در مقابل وضعیت مدنی هابز با گزاره‌ها و مفاهیمی همچون حاکم، دولت، آزادی، عدالت، قرارداد اجتماعی، قانون، امنیت و... تعریف می‌گردد. به نظر می‌رسد چنین مفاهیمی نه تنها با برتری‌ای که به نهاد حاکمیت می‌دهد، بلکه به دلیل ابتدای آن بر قدرت عریان می‌تواند واجد خشونت کنشگرانه باشد. هر چند هابز گزاره «انسان گرگ انسان است» را برای بیان روابط اجتماعی در وضع طبیعی به کار برد، چنین نگرشی به انسان در وضع مدنی نیز تداوم می‌یابد.

بر همین اساس در حالی که در وضع طبیعی آدمیان در آسیب رساندن به یکدیگر هم‌داستان هستند، یعنی «از نظر قدرت جسمانی، ناتوان‌ترین کس هم به اندازه کافی نیرومند است تا نیرومندترین کس را بکشد»^(۵) (هابز، ۱۳۸۷: ۱۵۶)، در وضع مدنی نیز همگان می‌توانند کنشگر خشونت باشند؛ آنجا که احساس خطر کنند حق مقاومت برای همه محفوظ است حتی علیه دولت. بر همین اساس است که هابز می‌گوید: «بدین معنا در وضع مدنی نیز تمامی شهروندان، حق برابر برای سرپیچی از مجازات خواهند داشت» (همان: ۱۶۸). چنین برابری، همچنان به صورت بالقوه تمامی افراد را به عنوان کنشگر خشونت حفظ می‌کند.

شاید انگیزه چنین خشونتی را بتوان در میل برابر انسان به زندگی جست‌وجو کرد؛ همان میلی که به تعبیر ژیک همواره اجتماعی است؛ «میلی که هم از دیگری نشأت می‌گیرد و هم به سمت آن هدایت می‌شود» (ژیک، ۱۳۸۶: ۱۴). بر این اساس می‌توان گفت میل برابر انسان‌ها به زندگی، آنان را به سوی جنگی سوق می‌دهد که «جنگ ضرورت»^(۶) یا جنگ بر سر منابع نام دارد (7: Thivet, 2008)؛ زیرا در اندیشه هابز، انسان‌ها فقط در مقابل حمله دیگران از خود دفاع نمی‌کنند، بلکه انگیزه‌های خودخواهانه، آنان را حتی در وضعیت‌های به ظاهر آرام، به کنش خشونت‌آمیز علیه دیگری ترغیب می‌نماید (وهاب، ۱۳۷۰: ۵-۶؛ سبزه‌ای، ۱۳۸۶: ۴).

خشونت ناشی از «برابری ذاتی» انسان‌ها، هم در وضع طبیعی و هم در وضع مدنی قابل مشاهده است، با این تفاوت که در وضع مدنی، انسان‌ها با قرارداد اجتماعی، نه تمام بلکه بخش قابل توجهی از حق استفاده مجاز از آن را به دولت «لویاتان» وامی‌گذارند، ولی اصل حق حیات را برای خود حفظ می‌کنند.

شاید بتوان از مفهوم حق^۱ در لویاتان نیز به صورت ضمنی گونه‌ای خشونت کنشگرانه استخراج کرد. البته در لویاتان، «حق» بیش از همه در انحصار دولت است. از آنجایی که دولت هابز دارای اختیارات مطلقه است، نه تنها حق اعلان جنگ دارد، بلکه مرجع غیریت‌سازی^(۷) است. به این معنا که دولت، مرزهای ما با دیگران را مشخص می‌سازد و از این‌رو می‌تواند کشوری را به عنوان دشمن شناسایی کند. پس در وضع مدنی، خشونت‌ورزی حاکم امری معمول و مستثناست که فراتر از قرارداد و قانون است. هابز در این‌باره می‌نویسد: «در همه ادوار، صاحبان قدرت حاکمه، در حال رقابت دائمی با یکدیگر بوده‌اند که گویی سلاح برکشیده و چشمان خود را به یکدیگر دوخته باشند؛ یعنی اینکه دژها، پادگان‌ها و توپ‌هایشان در مرزهای کشور همسایه مستقر بوده، جاسوسانشان دائماً در سرزمین همسایگان ایشان فعالیت داشته‌اند؛ و این حالت، وضع جنگی است» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۵۹).

همچنین هابز دربارهٔ دولت اکتسابی - که واجد سلطه پدران است - می‌نویسد: «در دولت اکتسابی، قدرت حاکمه به واسطهٔ قهر و غلبه به دست می‌آید...» (همان: ۲۱۰). بدین معنا دولت نه تنها در بیرون مرزهای خویش، بلکه درون مرزها نیز مجاز است از خشونت به عنوان ابزاری برای حفظ هویتش بهره ببرد. پس در وضع مدنی نیز فرامین حاکم در امور داخلی می‌تواند قلمرو آزادی شهروندان را محدود سازد. از این‌رو می‌توان گونه‌ای «آزادی ترس» را در وضعیت مدنی شناسایی کرد؛ زیرا همچنان در وضعیت مدنی، شهروندان در هراس از دست دادن آزادی به سر می‌برند (محمودی، ۱۳۷۲: ۲۶-۲۹). بدین معنا ترس می‌تواند نه تنها توجیه‌گر، بلکه محرک خشونت در وضع مدنی باشد. بر همین اساس است که هابز می‌گوید: «کسی که مورد حمله قرار گیرد، دچار ترس از مرگ فوری

1. Right

می‌شود و هیچ راه دیگری برای گریز از ترس نمی‌یابد جز آنکه فرد مهاجم را مضروب و مجروح سازد. حتی اگر وی را بکشد، کار او جرم نیست» (هابز، ۱۳۸۷: ۲۷۷).

بنابراین هر گاه دولت از پاسداشت امنیت شهروندان عاجز بماند، همانند وضع طبیعی، این خود شهروندان هستند که می‌بایست جسم و جان خود را حفظ کنند. از فحوی متن لویاتان استنباط می‌شود که احساس ترس، بخشی از ذات سیاست است. هر چند در این نگاه، ترس از مرگ خشونت‌بار، پایه حفظ دولت و شهروندان آن است، تداوم‌بخش خشونت در وضع مدنی است (اسوندس، ۱۳۹۴: ۱۸۷-۱۹۰).

به نظر می‌رسد در مفهوم قرارداد اجتماعی نیز می‌توان خاستگاه‌های خشونت کنشگرانه را مشاهده کرد؛ زیرا هابز معتقد است که فقدان قدرت اجبارگر قوی سبب می‌شود «در وضع طبیعی صرف، کسی که (در قراردادی) نخست تعهد خود را انجام دهد، تنها خود را به دام دشمن خویش می‌اندازد و این کار با حق او مبنی بر صیانت از زندگی و وسایل حیات خویش مغایرت دارد (حقی که او هرگز نمی‌تواند واگذارد)» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۶۶). هر چند هابز مدافع حق صیانت ذات برای هر فردی است و قراردادی را که مبتنی بر سلب این حق است مردود می‌شمارد، به صورت ضمنی شهروندان را دشمن یکدیگر معرفی می‌کند. بدین معنا گذار از وضع طبیعی به وضع مدنی، تغییری در روابط خصومت‌آمیز شهروندان ایجاد نمی‌کند.

در عین حال هابز به طور کلی در مبحث «قرارداد»، خشونت را پیش‌بینی می‌کند و می‌گوید: «عقد پیمانی مبنی بر اینکه آدمی از خود در مقابل عمل قهرآمیز با عمل مشابهی دفاع نکند، همواره باطل است. زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند حق استخلاص خود از خطر مرگ و جرح و حبس را واگذار کند و یا از آن چشم‌پوشد» (همان: ۱۶۸). بدین معنا هابز نه تنها احتمال وجود «عمل قهرآمیز» در وضع مدنی را یادآوری می‌کند، بلکه مقاومت در برابر عمل قهرآمیز را برای شهروندان - به عنوان یکی از طرف‌های قرارداد - مفروض می‌گیرد.

به نظر می‌رسد عدالت اجتماعی در وضع مدنی هابز نیز از دایره خشونت کنشگرانه بیرون نیست؛ زیرا هابز در لویاتان می‌گوید: «پیش از آنکه مفاهیم عدالت^(۸) و بی‌عدالتی بتواند معنایی داشته باشد، می‌باید اجبارگری باشد تا همه آدمیان را به یک میزان به

واسطه ترس از کیفری که عظیم‌تر از فایده مورد انتظار از نقض پیمان است، به ایفای پیمان‌های خود وادار سازد» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۷۱). از این منظر وجود اجبارگر، موجب توازن ترس می‌شود. در عین حال قدرت اجبارگر با تحمیل جریمه و مجازات‌ها یا تنبیه به خاطر شکست یا عدم هماهنگی با جامعه، انسان‌ها را وادار به هماهنگی با اصول کنش اجتماعی می‌سازد که به نفع همه اعضای جامعه است (گوتیر، ۱۳۷۷: ۸). وجود اجبارگر در اندیشه هابز بیانگر خشونت کنشگرانه‌ای است که تنها مرجع مشروع اعمال خشونت است.

همچنین خشونت کنشگرانه را می‌توان در مفاد قانون طبیعی هابز جست‌وجو کرد که در وضع مدنی همچنان برقرار است؛ زیرا هابز درباره هفتمین اصل قانون طبیعی خود متذکر می‌شود: «آدمیان در انتقام‌جویی‌ها^(۹) می‌باید نه به شدت شرارت انجام شده در گذشته، بلکه به خیر و خوبی آینده نظر داشته باشند. این قانون ما را از مجازات آدمیان با هر قصد و نیت دیگری جز اصلاح شخص خطاکار و یا هدایت دیگران منع می‌کند» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۷۷).

چنین نگرشی شبیه مفهوم «بهنجارسازی» در اندیشه فوکو است که بر اساس آن، رژیم علوم انسانی از طریق سازوکارهایی تنبیهی و مراقبتی می‌کوشد سوژه‌ها را بهنجار سازد (ر.ک: فوکو، ۱۳۹۲). البته این وجه را می‌توان خشونت کنشگرانه مثبت یا معطوف به آینده نیز قلمداد نمود که در مقابل خشونت صرف قرار می‌گیرد؛ خشونت‌تی که دارای ابعاد کاملاً سلبی و سرکوبگر است. شاید بر همین اساس است که هابز، انتقام‌جویی کور را مغایر با عقل می‌داند (هابز، ۱۳۸۷: ۱۷۷). در عین حال خشونت کنشگرانه در بحث امنیت نیز حضور مستمر دارد؛ زیرا هابز می‌گوید: «غایت اطاعت، امنیت است و امنیت هر جا یافت شود چه در سایه شمشیر خود آدمی و چه در ظل شمشیر دیگران، طبیعت، اطاعت از آن و سعی در حفظ آن را به آدمی حکم می‌کند» (همان: ۲۲۵).

همچنین در وضع مدنی هابز، هر چند حاکم حوزه خصوصی را به رسمیت می‌شناسد، در حوزه عمومی می‌کوشد هم‌شکلی و وحدت ایجاد کند (Hobbes, 1968: 38). بدین معنا با نادیده انگاشتن تفاوت‌های شهروندان (به‌ویژه از لحاظ فرهنگی) تا حدود زیادی اقلیت‌ها را سرکوب می‌کند. در کل به نظر می‌رسد ریشه خشونت کنشگرانه در لویاتان نه تنها ناشی از رسوب وضعیت طبیعی در وضعیت مدنی است،

بلکه ناشی از مفاهیم مدرنی است که اقتدار را به حاکمیت مطلق واگذار می‌کند. این حاکمیت مطلق نه تنها حق انحصاری در صدور قانون دارد، بلکه از روابط معمول شهروندان نیز مستثناست. از سوی دیگر هنوز راه اعمال خشونت شهروندان علیه هم و حتی علیه دولت باز است و آن زمانی است که شخص هستی خود را در خطر می‌بیند، یا دچار ترس اجتماعی می‌گردد، یا منبع قانون‌گذاری و حکمی برتر می‌یابد که چنین خشونتی را توجیه می‌کند.

خشونت کنش‌پذیرانه در وضع مدنی هابز

به تعبیر ژیزک، خشونت کنش‌پذیرانه، پدیده‌ای تاریخی است (ژیزک، ۱۳۹۲: ۲۲)؛ بدین معنا که هر دوره حاوی سازوکارهای پنهانی است که بر سوژه‌ها حاکم می‌گردد و آنها را از درون به حرکت وامی‌دارد. البته ریشه این خشونت را می‌توان در پدیده‌های فراتاریخی - چه فردی و چه اجتماعی - نیز جست‌وجو نمود.

شاید بتوان گفت در لویاتان، اصلی‌ترین منبع فراتاریخی خشونت، در ذات بشر نهفته است که حتی گذار از وضع طبیعی نیز نمی‌تواند آن را تغییر دهد؛ زیرا ذات بشر همواره شرور باقی می‌ماند و صرفاً وضعیت مدنی می‌کوشد آن را مهار کند. بدین معنا اصل ترس دائمی و جنگ همه علیه همه حضور دارد؛ زیرا «جنگ تنها به معنی نبرد یا عمل جنگیدن نیست، بلکه برهه‌ای از زمان است که در آن اراده معطوف به منازعه از طریق نبرد به اندازه کافی آشکار باشد» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۵۸). دلیل نهایی منازعه دائمی و در عین حال پنهان و آشکار آدمیان، رقابت، ترس و طلب عزت (افتخار) است (همان: ۱۵۷).

بنا به روایت هابز، امیال و خواست فطری، انسان را در پیکار با هم‌نوعانش قرار می‌دهد (جونز، ۱۳۹۲: ۱۲۲). در وضع طبیعی، آدمیان ضرورتاً درگیر نزاع وقفه‌ناپذیری بر سر قدرت با یکدیگر هستند و به صورت مستقل از یکدیگر زندگی می‌کنند (استوتزل، ۱۳۶۳: ۴) و این قدرت و شانس است که امید آنها را برای زنده ماندن به حداکثر می‌رساند (Detlefsen, 2012: 16). اما در وضع مدنی، رقابت بر سر حیات، به رقابت بر سر ثروت و دیگر ارزش‌های سرمایه‌دارانه بدل می‌گردد.

هابز در این باره می‌گوید: «رقابت بر سر ثروت، شأن و حکمرانی و قدرت‌های دیگر، به

کشمکش، دشمنی و جنگ می‌انجامد؛ زیرا حربه هر رقیب برای رسیدن به آرزوی خویش، کشتن، منقاد ساختن، از میدان به در بردن یا راندن رقیب دیگر است» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۳۹). در واقع این گزاره هابز نه تنها مؤید پذیرش خشونتی آشکار (کنشگرانه) در روابط اجتماعی است، بلکه نشان‌دهنده این است که هم‌زمان شهروندان می‌توانند فاعل و مفعول خشونت باشند.

در عین حال در وضعیت مدنی هابز، ارزش‌های اجتماعی حاکم است که عمدتاً از نظام سرمایه‌داری و اشرافیت سال‌های آغازین عصر مدرن برآمده است. برای مثال هابز قدرت را به دو بخش ابزاری و طبیعی تقسیم می‌کند. منبع قدرت ابزاری، «ثروت، شهرت، دوستان و اقبال نیک الهی» و منبع قدرت طبیعی، «توانمندی بدنی، آداب‌دانی، عقلانیت، پیشه، سخنوری، بخشندگی و اصالت» است (Hobbes, 1968: 150).

چنین مفروضات سرمایه‌دارانه را می‌توان بر قوانین حاکم بر جامعه مدنی از جمله قانون مالیاتی مشاهده نمود که در آن چه فقرا و چه ثروتمندان برای حفظ امنیت می‌باید مالیات برابر بپردازند (هابز، ۱۳۸۷: ۳۰۸-۳۰۹)، در حالی که طبقه سرمایه‌دار از برقراری امنیت بیش از طبقات اجتماعی فرودست بهره می‌برد. البته در اندیشه هابز، نقش ذات بشر در شکل‌گیری وضع مدنی بیش از جوهر سرمایه‌داری است. بدین معنا شاید بتوان گفت که ذات شرور بشر و نظام سرمایه‌داری، جامعه مدنی رقابتی بنا می‌کند که در آن ارزش‌های مادی بر آن حاکمیت دارد. بدین معنا سبک و شیوه خاص زندگی را درون شهروندان نهادینه می‌سازد و هرگونه ارزش اجتماعی مغایر را سرکوب می‌کند. از این رو می‌توان گفت این جامعه است که خشونت را بر فرد تحمیل می‌کند و فرد بنا به وضعیت پایدار خشونت، آن را می‌پذیرد و به دیگران منتقل می‌کند. به تعبیر دیگر در حالی که در وضع طبیعی به جز خشونت کنشگرانه افسارگسیخته، هیچ ابزاری برای کنترل میل ذاتی انسان به خشونت وجود ندارد، در وضعیت مدنی به این منظور نهادهای مدنی بنا می‌شوند که خود تاحدود زیادی از حاکمیت نظام، قانون، عرف و اخلاق سرمایه‌دارانه ناشی می‌گردد. پس شهروندان نه تنها خشونت نظام‌مند دولتی را می‌پذیرند، بلکه خود به کنشگر چنین خشونتی بدل می‌گردند. بدین معنا می‌توان گفت که خشونت کنش‌پذیرانه، پدیده‌ای اجتماعی و همه‌جایی می‌گردد که سوژه را هم‌زمان

به عنوان فاعل و مفعول به کار می‌گیرد. بنابراین اگر در وضع طبیعی شاهد خشونت آشکار کنشگرانه هستیم، در وضع مدنی علاوه بر بعد آشکار خشونت، وجه پنهان آن نیز قابل لمس است.

نمونه‌های دیگر خشونت کنش‌پذیرانه در وضع مدنی هابز را در قانون توزیع زمین دولتی می‌توان مشاهده کرد که بر اساس آن: «به موجب (توزیع اراضی) شخص حاکم به شیوه‌ای که خود منطبق با انصاف و عدالت و خیر عمومی تشخیص دهد و نه بنا به تشخیص هر یک از اتباع یا شماری از آنها، قطعه‌ای زمین به افراد واگذار می‌کند». هابز سپس نتیجه می‌گیرد: «مالکیت اتباع نسبت به اراضی خودشان عبارت است از حق محروم کردن همه اتباع دیگر از استفاده از آنها. اما این حق موجب محرومیت حاکم نمی‌شود، چه مجمع حاکم باشد و چه پادشاه» (هابز، ۱۳۸۷: ۲۴۳).

اینکه دولت مالکیت را برای شهروندان تعریف می‌نماید و مالکیت حریمی را تعیین می‌کند که سایر افراد غیر مالک را از دستیابی به آن محروم می‌کند، به گونه‌ای پنهان و ناخودآگاه، طردشدگی بخشی از شهروندان را در پی دارد که واجد توان اقتصادی، جایگاه اجتماعی و قدرت قانون‌گذاری به نفع خود نیستند. فراموش نشود که خود این ارزش‌ها بر منطق قدرت بنا شده است و بدین معنا ارزش‌های مغایر را یا نادیده می‌انگارد یا اینکه سرکوب می‌کند. از سوی دیگر این شخص حاکم است که انصاف و عدالت توزیعی را تعریف می‌کند و سایر صاحب‌نظران را از این حوزه حذف می‌کند. هر چند چنین نگرشی خود متضمن خشونت آشکار کنشگرانه است، اما از سویی دیگر به نوعی فرهنگ عمومی بدل می‌شود و شهروندان ناخودآگاه خود مجری آن می‌شوند.

همچنین هابز یادآور می‌شود: «همانند توزیع زمین در داخل کشور، حق تعیین اینکه اتباع وقتی به خارج از کشور می‌روند به چه مکان‌هایی بروند و چه نوع آسایشی را طلب کنند، متعلق به حاکم است» (همان: ۲۴۵). از این‌رو در جامعه مورد نظر هابز حتی مسافرت‌ها و نوع آسایش و آرامش مطلوب شهروندان را می‌بایست در ید قدرت حاکم جست‌وجو کرد. در این گزاره، نادیده انگاشتن سلايق در تعیین سفرها و سرگرمی‌ها، به شیوه‌ای کاملاً پنهان و درونی شده بر افراد عرضه می‌گردد. البته برای افراد در وضع مدنی هابز، این امکانات نوعی تحمیل نیست، بلکه امری عادی فرض می‌شود.

خشونت نمادین در وضع مدنی هابز

خشونت نمادین از این حیث که ناشی از ذهن و روان انسان است، با خشونت کنش‌پذیرانه مشابهت دارد. همان‌گونه که پیشتر بیان شد، خشونت نمادین را می‌توان به کلامی (زبانی)، اخلاقی، عاطفی و توجیهی تقسیم کرد. شاید برجسته‌ترین گونه خشونت نمادین، خشونت زبانی باشد؛ زیرا همان اندازه که کاربر زبان را به کار می‌برد، زبان نیز وی را به کار می‌گیرد (هایدگر، ۱۳۸۷: ۲۸۲). پس می‌توان گفت زبان حاوی مفروضاتی است که غالباً به صورت ناخودآگاه بر سوژه تأثیر می‌گذارد.

هابز در لویاتان به مسئله زبان و قدرت توجهی خاص داشته است و در چارچوب قوانین طبیعی درباره زبان می‌گوید: «هیچ‌کس نباید از طریق کردار، گفتار، حالات چهره و یا حرکات خود نسبت به دیگری ابراز نفرت کند و یا او را تحقیر نماید» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۷۷). همچنین هابز از کاربرد نادرست زبان شامل استفاده استعاره‌ای، چندپهلوی و... انتقاد کرده است. به نظر می‌رسد هابز از زبان انتظار بازنمایی امر واقع را دارد، همان‌گونه که ویتگنشتاین بعدها در نظریه تصویری زبان (در دوره اول حیات فکری خود) بدان پرداخت (Wittgenstein, 1969: 5).

یکی از نمونه‌های خشونت زبانی در وضع مدنی هابز، آنجاست که به بیماری‌های دولت اشاره می‌کند و در دفاع از قدرت مطلقه حاکم - آگاهانه یا ناآگاهانه - انجمن‌ها و احزاب را تحقیر می‌نماید و می‌نویسد: «انجمن‌ها به اصطلاح دولت‌های کوچک‌تری در شکم دولت بزرگ‌تر هستند و همچون کرم‌هایی هستند که در روده‌های انسان طبیعی یافت می‌شوند» (هابز، ۱۳۸۷: ۳۰۰). بدین‌سان با نامیدن انجمن‌ها به عنوان کرم‌های روده، نه تنها آنها را تحقیر می‌کند، بلکه نابودی آنها را نیز بخشی از حیات طبیعی جامعه می‌داند. نباید فراموش کرد که نام‌گذاری عموماً قراردادی و مبنی بر نسبت غیر ذاتی میان واژه و چیزهاست. از این‌رو هرگز نمی‌تواند بازتاب‌دهنده حقیقت پدیده‌ها باشد (Saussure, 2011: 68).

از سوی دیگر در وضع مدنی هابز، پول به مثابه نماد اقتصادی - اجتماعی، جایگاه محوری در اقتدار دولت می‌یابد. بر همین اساس هابز اعلام می‌کند: «ارزش سکه، به ماده‌اش نیست، بلکه به خاطر مهر و نشان کشوری است که روی آن منقوش است،

تحمل تغییر آب و هوا را ندارد و تنها در داخل مؤثر است و در آنجا نیز تابع تغییر قوانین است و می‌توان به موجب قانون، ارزش آن را به زیان فراوان آنان که پول دارند، کاهش داد» (هابز، ۱۳۸۷: ۲۴۶). در اینجا پول به مثابه ابزاری در دستان دولت تصور شده است. در عین حال پول تنها عنوانی برای فلزی خاص نیست، بلکه نمادی اقتصادی است که عرصه روابط سیاسی و اجتماعی را شکل می‌دهد. بدین معنا میان نام پول و ماهیت فلزی خاص، پیوندی به ظاهر طبیعی و در اصل قراردادی ایجاد می‌گردد که تعیین‌کننده ارزش‌های اقتصادی، اجتماعی و به صورت خاص سیاسی است. به تعبیر دیگر نام سکه بازتاب‌دهنده ماهیت فیزیکی و شیمیایی فلزی خاص و یا حتی صرفاً اعتبار اقتصادی آن نیست، بلکه در نهایت قدرتی سیاسی است.

خشونت نمادین اخلاقی نیز در وضع مدنی هابز عموماً با تمایزگذاری میان خیر و شر خودنمایی می‌کند و اصل کلی حاکم بر آن طرد^۱ است. هر چند هابز اخلاق را اقلیمی فراسوی واقعیت روزمره زندگی بشر می‌داند که در آن زندگی در صلح و صفا و یکرنگی ممکن می‌گردد (نول اسمیت، ۱۳۷۷: ۷)، در عین حال وی بر این باور است که در سایه وجود حاکم مقتدر است که اخلاق عرفی شکل می‌گیرد و پایدار می‌ماند؛ زیرا هابز یادآوری می‌کند: «عمل واحدی که برخلاف قانون انجام شده باشد، وقتی با سوءاستفاده از قدرت، ثروت و یا ایادی و دوستان، برای مقاومت در مقابل مجریان قانون صورت گرفته باشد، جرم بزرگ‌تری است...» (هابز، ۱۳۸۷: ۲۸۰).

در این عبارت، قانون معادل اخلاق فرض شده است و هرگونه تخطی‌ای از قانون عرفی، خلاف اخلاق اجتماعی تصور می‌شود. بدین معنا قانون‌شکنی از مصادیق نادیده انگاشتن عادات‌های قانونی‌شده در جامعه (یا همان اخلاق عرفی) است و ارتکاب به هر جرمی، بی‌احترامی نسبت به اراده قانون‌گذار و شخص حاکم است؛ همان‌گونه که هابز می‌گوید: «عدم اطاعت به معنی بی‌احترامی است» (همان: ۱۳۱). از این‌رو می‌توان چنین نتیجه گرفت که خشونت نمادین، تحمیل‌کننده اطاعت‌هایی است که بر پایه باورهای اجتماعی درک می‌شود (Bourdieu, 1998: 103).

حتی خشونت نمادین اخلاقی را به صورت دیگر می‌توان در وضع مدنی هابز یافت؛

زیرا دولت در وضع مدنی نیازمند شورا است. هابز درباره تفاوت میان مشاوران خوب و بد در وضع مدنی می‌گوید: «کسانی که به شخصیت نماینده دولت نظرهای مشورتی می‌دهند، اغلب خود دارای غایات و اغراض و امیال خاص خویش هستند و هم اینها نظرهای ایشان را همواره مشکوک و فاقد حسن‌نیت می‌سازد» (هابز، ۱۳۸۷: ۲۵۰). از آنجایی که نظرهای مشاور بر تصمیم‌گیری شخص حاکم مؤثر است، اگر نظرهای وی مبتنی بر منافع و اغراض خود باشد، سبب گمراهی و انحراف تصمیم‌های حاکم و اخلاق در امر کشورداری می‌گردد. بدین معنا اخلاق در لایه زیرین همواره تحت تأثیر نیروهای قدرت بر ساخته می‌شود و امری اخلاقی می‌تواند در زمانی دیگر به واسطه تصمیم‌های شورا، غیر اخلاقی تلقی شود و بالعکس. به تعبیر دیگر امر اخلاقی و حتی ضد اخلاقی نه تنها نسبی است، بلکه توسط قدرت تعیین می‌گردد.

در بخش‌هایی از لویاتان می‌توان خشونت توجیهی دولت نسبت به اتباع را هم بازشناسی نمود، زیرا دولت همواره به دنبال توجیه قدرت مطلقه خویش است. از همین رو یکی از وظایف نماینده حاکمیت در وضع مدنی اینگونه بیان شده است: «به مردم باید آموزش داد که نباید به هیچ‌یک از اشکال حکومتی که در ملت‌های همسایه خود می‌بینند، بیش از حکومت خود، عشق و دل‌بستگی پیدا کنند و خواستار تغییر حکومت نشوند. زیرا رفاه و سعادت آدمیانی که تحت حکومت مجامع اشرافی یا مردمی قرار دارند، ناشی از حکومت اشرافی یا مردمی نیست، بلکه از اطاعت و فرمان‌برداری و همدلی اتباع ناشی می‌شود» (همان: ۳۰۴). می‌توان گفت در اینجا حاکم هابزی برای جلب اطاعت مطلق اتباعش، به توجیه علت رفاه سایر اشکال حاکمیت پرداخته است و آن را در فرمان‌برداری اتباع خلاصه نموده است.

همچنین مطلق بودن و تقسیم‌ناپذیری حاکمیت در وضع مدنی هابز می‌تواند گونه‌ای ترکیبی از خشونت را در پی داشته باشد، زیرا هابز اعتقاد راسخ داشت که حاکمیت، مطلق و تقسیم‌ناپذیر است، اما در بحث جانشینی پیش‌بینی نمود: «اگر پادشاه حقاً و قانوناً بتواند امر تعیین جانشین خود را به حکم عهد و پیمان و وصیت واگذار کند، در آن صورت آدمیان می‌توانند معترض شوند که بدان سبب ناراحتی بزرگی بر ایشان ایجاد می‌شود» (همان: ۲۰۹).

در این گفتار هابز، دو گونه خشونت ترکیبی قابل بازشناسی است؛ از یکسو، عدم اطاعت از قانون که خود بی‌احترامی محسوب می‌شود و در نتیجه با خود مجازات فیزیکی و طرد اجتماعی را به همراه خواهد داشت (خشونت نمادین اخلاقی و کنشگرانه)؛ از سوی دیگر اعتراض مردم نسبت به واگذاری حاکمیت به بیگانگان می‌تواند موجب برانگیختن احساسات میهن‌دوستانه آنان شود و حتی ممکن است منجر به جنگ داخلی و یا انقلاب گردد (خشونت نمادین عاطفی و کنشگرانه). از این‌رو می‌توان گفت خشونت نمادین هر چند همواره آشکار نیست، خود می‌تواند با خشونت کنشگرانه همراه باشد و به خون‌ریزی و کشتار بینجامد.

در کل چنین به نظر می‌رسد که خشونت نمادین در لویاتان بیشتر جنبه تجویزی دارد تا اجرایی؛ زیرا هابز مهم‌ترین ویژگی وضع مدنی را در قانون متجلی نموده است؛ قانونی که تلاش می‌کند افراد را مطیع حاکم گرداند و خشونت را به حداقل برساند، خود به‌مثابه توجیهی بنیادین برای کنترل شهروندان عمل می‌کند.

نتیجه‌گیری

توماس هابز، یکی از مبدعان نظریه وضع مدنی در تاریخ اندیشه سیاسی مدرن است. وی این وضع را برای رهایی از خشونت لجام‌گسیخته وضع طبیعی طرح نمود. حال این پرسش پیش می‌آید که آیا گذار به وضع مدنی و تأسیس دولت اقتدارگرای مدرن، به منظور حفظ آن به معنای پایان خشونت یا لااقل مهار آن است؟

در پاسخ باید گفت که همان‌گونه که خود هابز نیز اشاره کرده است، سه عامل رقابت، ترس و طلب عزت (افتخار)، ویژگی پایدار کنش انسانی است؛ بدین معنا در وضع مدنی نیز تداوم خواهد داشت و هر چند به صورت قانونمند، منشأ تنش و درگیری میان شهروندان خواهد بود. بدین معنا شاید بتوان تفاوت خشونت ناشی از میل بشر در وضع طبیعی و مدنی را در وجود و عدم وجود قدرت اجبارگر (حاکم) دانست. در وضع مدنی، حاکم مقتدر به تعیین حدود قانون می‌پردازد و وظیفه شهروندان، اطاعت و فرمان‌برداری از چنین قانونی است. این سبب می‌گردد خشونت کنشگرانه همه‌جانبه وضع طبیعی، در وضع مدنی نیز در شخص حاکم تجلی یابد و حاکم به کنشگر مضاعف خشونت بدل گردد. یعنی در وضع مدنی این حاکم است که هم قانون وضع می‌کند و هم اجرا

می‌کند. بنابراین خشونت کنشگرانه در وضع مدنی در قدرت حاکمانه تجلی بیشتری می‌یابد، هرچند خشونت کنشگرانه وسیع وضع طبیعی را تا حدودی مهار می‌کند. اما در وضع مدنی فقط شاهد خشونت آشکار کنشگرانه نیستیم، بلکه شاهد گونه‌های پنهان‌تر خشونت نیز هستیم؛ خشونتی که کنشگر ملموس و مشخصی ندارد. شاید باز هم در وهله نخست بتوان خشونت کنش‌پذیرانه را هم در ذات بشر جست‌وجو کرد؛ زیرا هابز صفات شرارت، خودخواهی، زیاده‌طلبی و... را ذاتی بشر می‌داند. پس این صفات حتی در وضع مدنی نیز حداقل به صورت بالقوه وجود دارد و هر چند با کارویژه‌هایی مانند قانون، مجازات و پاداش دولت اقتدارگرا و اخلاق عمومی یا حتی مذهب تا حدودی مهار می‌شود، جای خود را به خشونت کنش‌پذیرانه‌ای می‌دهد که حاکم ضمانت‌بخش آن است. بدین معنا که شهروندان از درون، اصل قانون، مجازات و اخلاق دولتی را می‌پذیرند و در تمامی موارد، به جز آن زمان که حیات خود را در خطر می‌بینند، بدان ملتزم هستند. از سوی دیگر می‌توان خشونت کنش‌پذیرانه را به لحاظ تاریخی نیز بررسی کرد. برای مثال آنجا که حاکم هابز با تعریف مالکیت و تقسیم اراضی و حتی گزینش اماکن تفریحی برای شهروندانش از سویی میل و زیاده‌خواهی آنان را کنترل می‌کند، از سوی دیگر، نوعی خشونت پنهان کنش‌پذیرانه را شکل می‌دهد؛ زیرا به صورت ناملموس سبک زندگی و شیوه تولید آنان را هم محدود و هم تعیین می‌کند. در عین حال این چنین فرایندی ممکن است برای شهروندان، خشونت تلقی نگردد، اما آنان را به صورت ناآگاهانه، هم‌زمان به فاعل و مفعول خشونت (به معنای کنترل خود و دیگری) بدل سازد. به بیان ساده، در این موارد سوژه‌ها با تبعیت از قوانین، عرف و فرهنگ اجتماعی، نه تنها بر دیگران نظارت می‌کنند، بلکه چنین خشونتی را بر خود نیز می‌پذیرند.

همچنین در وضع مدنی هابز گونه‌های نمادین خشونت نیز قابل بازشناسی است که بیشتر جنبه تجویزی دارد و توسط قانون و اخلاق دولتی تضمین می‌شود. به بیان ساده‌تر، در وضع مدنی هابز، رفتار و ذهنیت شهروندان در برابر حاکم نه صرفاً بر اساس مناسبات قدرت، بلکه بر مبنای قانون و اخلاق مدنی تنظیم می‌شود. در واقع هابز، هنجارهای اجتماعی را به نفع حاکم بنا می‌کند. البته این هنجارها بیش از آنکه توسط قدرت عریان (خشونت کنشگرانه) تضمین شود، توسط قدرت نهفته در قانون و اخلاق عمومی حمایت می‌گردد. برای مثال بر اساس نظر هابز، عدم احترام به حاکم به منزله

بی‌احترامی است. بدین معنا اخلاق مدنی در وضع مدنی به یکی از چارچوب‌های تحدیدکننده شهروندان بدل می‌گردد و در عین حال ابزاری برای مهار و نظارت عده‌ای از مردم بر عده‌ای دیگر محسوب می‌شود. علاوه بر این، خشونت نمادین زبانی نیز در لویاتان حضور پررنگ دارد. شاید برجسته‌ترین آنها خشونت نمادینی است که با عنوان ارزش و اعتبار پول بر وضع مدنی اعمال می‌گردد.

در کل هابز سعی کرده است قدرت مطلقه حاکم را با وضع مدنی توجیه و تقویت نماید. این رهیافت از طریق غیر مستقیم و پنهانی به اتباع آموزش داده می‌شود. بنابراین توجیه قدرت و اعمال حاکم خود حامل خشونتی پنهان از نوع توجیهی است که خشونت نمادین عاطفی در وضع مدنی را هم تقویت می‌کند. برای مثال هابز به آنان که باورهای اخلاقی، عرفی، مدنی و مذهبی‌شان با گروه حاکم یکی است حق می‌دهد در صورت بی‌اعتنایی و یا بی‌حرمتی نسبت بدان باورها، واکنش نشان دهند. بدین معنا شهروندان در اعمال خشونتی که به نفع دولت است، آزاد هستند و در این زمینه دولت از دستگاه‌های ایدئولوژیک، مذهبی و اخلاقی برای توجیه چنین خشونتی بهره می‌برد. در واقع تمسک دولت به عاطفه و علاقه شهروندان، گونه‌های پنهان‌تر خشونت را توجیه می‌کند. در عین حال نظام آموزشی و فرهنگ عامه با تسخیر فضای جامعه مدنی، کنش‌ها و ذهنیت شهروندان را کنترل می‌کند و باورهای نظام‌مند درون آنان ایجاد می‌کند.

در نهایت می‌توان نتیجه گرفت وضع مدنی هابز، عاری از خشونت نیست، اما با تأسیس لویاتان، خشونت افسارگسیخته وضع طبیعی را تا حدودی مهار می‌کند، اما گونه‌های پنهان‌تر خشونت را جایگزین آن می‌کند؛ خشونتی که ضرورتاً کمتر نسبت بدان آگاهی عمومی وجود دارد و تا حدودی کمتر مقاومت برمی‌انگیزد.

پی‌نوشت

۱. اشمیت معتقد است: «اگر شخصی یا نهادی در یک نظام حکومتی قادر به تعلیق کامل قانون و سپس استفاده از نیروی فراقانونی برای به حالت عادی درآوردن اوضاع باشد، آن شخص یا نهاد، حاکم یا فرمان‌فرما نام دارد و بدین ترتیب هر نظم قانونی بر تصمیم وی مبتنی است و نه بر هنجار قانونی» (اشمیت، ۱۳۹۳ الف: ۸).
۲. برای مثال در مکتب مارکسیسم، کارگر نه بر مبنای بازار عرضه و تقاضا، بلکه بر مبنای

معادلاتی که سرمایه‌دار در ساختار درونی عرضه و تقاضا ایجاد کرده است، معنا می‌یابد و این وضعیتی است که از پیوند میان اقتصاد و سیاست درون نظام سرمایه‌داری شکل می‌گیرد و حاصل آن چیزی جز بردگی کارگر و انحصار قدرت و سیاست بورژوازی نیست (شریعت، ۱۳۸۵: ۲۱).

۳. قدرت نمادین، قدرتی که خشونت نمادین را در خود نهفته دارد و به صورتی غیر فیزیکی ایجاد سلطه می‌کند و فرد سلطه‌پذیر خود را ملزم به پذیرش تعهداتی در مقابل فرد ایجادکننده سلطه می‌بیند (نقیب‌زاده و استوار، ۱۳۹۱: ۱).

۴. بنا بر نظر معاصران هابز، وی فوق‌العاده ترسو بوده است، اما او مسلماً اندیشمندی شجاع و جسور به لحاظ فکری است. چاپ و نشر لویاتان آشکارا این ادعا را ثابت می‌کند. زندگی هابز، مدام در معرض خطر بوده است. شاید این علت ترس در وی بوده است (milton, 1993: 1).

۵. قهرمانان نیز قدرت جسمانی زیادی دارند، اما آنها هم در خواب به اندازه هر کس دیگری آسیب‌پذیرند. حتی وقتی هم که بیدار هستند، نمی‌توانند یک گلوله کوچک را دفع کنند. همه ما پوششی نرم و قابل نفوذ داریم. هر کسی می‌تواند ما را از پشت بزند. این حتی شامل حال مقامات سیاسی قدرتمندی هم می‌شود که بر ارتش‌های بزرگ فرمان می‌رانند. در این معنای خاص و ظریف است که هابز می‌گوید ما در قدرت برابریم (میسنر، ۱۳۸۵: ۶۳).

۶. «جنگ ضرورت»، اصطلاح مورد استفاده هابز نیست.

۷. غیریت‌سازی عبارت است از هر نوع تحمیل «احساس تعلق قوی و انحصاری به یک گروه که در بسیار از موارد می‌تواند احساس فاصله و واگرایی از گروه‌های دیگر را به همراه داشته باشد» (آمارتیا سن، ۱۳۸۸: ۳۳).

۸. به نظر هابز، عدالت اجرای تعهداتی است که فرد از روی نفع‌طلبی به اجرای آنها رضایت داده است. پس اساس عدالت، قرارداد است (بشیریه، ۱۳۷۵: ۱).

۹. انتقام پیش از هر چیز، تکانه‌آنی به واکنش نشان دادن است که با عواطفی چون خشم و غضب توأم است، به طور موقت یا لاقط لحظه‌ای مهار می‌شود و در نتیجه واکنش بدان به وقتی دیگر موکول می‌گردد. این به وقفه انداختن، معلول تأمل در این نکته است که واکنش آنی به شکست خواهد انجامید و نیز معلول احساس آشکار «ناتوانی» و «سترونی» ملزم با آن. از آن گذشته، انتقام به موجب ذاتش همواره با آگاهی از «مقابله به مثل» همراه است (شلر، ۱۳۸۸: ۴۰).

منابع

- آریلاستر، آنتونی (۱۳۷۷) ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز آرن، هانا (۱۳۵۹) خشونت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- آمارتیاسن (۱۳۸۸) هویت و خشونت (توهم و تقدیر)، ترجمه فریدون مجلسی، تهران، آشیان.
- استوتزل، ژان (۱۳۶۳) روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه علی‌محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.
- اسوندس، لارس (۱۳۹۴) فلسفه ترس، ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ چهارم، تهران، گمان.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۳ الف) امر سیاسی، ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی، تهران، ققنوس.
- (ب) (۱۳۹۳) الهیات سیاسی، ترجمه لیلا چمن‌خواه، تهران، نگاه معاصر.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۵) «تاریخ اندیشه‌ها و جنبش‌های سیاسی قرن بیستم، اندیشه‌های جان رالز (۲۵)»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۰۹-۱۱۰، صص ۳۶-۴۳.
- بنیامین، والتر (۱۳۸۸) «نقد خشونت»، در: کتاب قانون و خشونت، به اهتمام مراد فرهادپور، امید مهرگان و صالح نجفی، چاپ چهارم، تهران، رخ داد نو.
- بومر، فرانکلین (۱۳۸۰) جریان‌های بزرگ در اندیشه غرب، ترجمه حسین بشیریه، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و غرب.
- جونز، وت (۱۳۹۲) خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، چاپ هشتم، تهران، امیرکبیر.
- چاندوک، نیرا (۱۳۷۷) جامعه مدنی و دولت، ترجمه فریدون فاطمی و وحید بزرگی، تهران، مرکز دورتیه، ژان فرانسوا (۱۳۸۱) «پیر بوردیو انسان‌شناس، جامعه‌شناس»، ترجمه مرتضی کتبی، فصلنامه انسان‌شناسی، شماره ۱، صص ۲۲۵-۲۳۷.
- ریکور، پل (۱۳۷۳) زندگی در دنیای متن، شش گفت‌وگو، یک بحث، ترجمه بابک احمدی، تهران، مرکز.
- ژیژک، اسلاوی (۱۳۸۶) هنر امر متعالی مبتذل، ترجمه مازیار اسلامی، تهران، نی.
- (۱۳۹۲) خشونت، پنج نگاه زیرچشمی، ترجمه علی‌رضا پاک‌نهاد، چاپ چهارم، تهران، نی.
- سبزه‌ای، محمدتقی (۱۳۸۶) «جامعه مدنی به مثابه قرارداد اجتماعی: تحلیل مقایسه‌ای اندیشه‌های هابز، لاک، روسو»، پژوهش حقوق عمومی، شماره ۲۲، صص ۶۷-۹۸.
- شریعت، فرشاد (۱۳۸۵) «فلسفه سیاست، بورژوازی و غایت نظام سرمایه‌داری» از نگاه روسو و مارکس»، دانش سیاسی، شماره ۴، صص ۱۴۱-۱۶۴.
- شله، ماکس (۱۳۸۸) کین‌توزی، ترجمه صالح نجفی و جواد گنجی، تهران، ثالث.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۹). تاریخ فلسفه سیاسی غرب (عصر جدید و سده نوزدهم)، چاپ سیزدهم، تهران، وزارت خارجه.
- فاستر، مایکل (۱۳۵۸) خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، امیرکبیر.

- فرايا، هلن (۱۳۹۱) خشونت در تاريخ اندیشه فلسفی، ترجمه عباس باقری، چاپ دوم، تهران، فرزان روز.
- فوكو، ميشل (۱۳۹۲) مراقبت و تنبيه: تولد زندان، ترجمه نيكو سرخوش و افشين جهاندیده، چاپ يازدهم، تهران، نی.
- (۱۳۸۷) «سوژه، قدرت»، در: كتاب فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک، نویسندگان: هوبرت دریفوس و پل رابینو، ترجمه حسين بشيريه، چاپ هفتم، تهران، نی.
- گر، تد رابرت (۱۳۸۶) «خشونت سیاسی»، در: كتاب فلسفه و جامعه و سياست، نوشته و ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، ماهی.
- گوتير، دیوید (۱۳۷۷) «قرارداد اجتماعی به عنوان یک ایدئولوژی»، ترجمه علی‌اکبر عسگری، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، شماره ۵، صص ۹۲-۱۱۰.
- محمدیاری، معصومه (۱۳۹۱) «مقایسه قدرت در آرای هابز و فوکو»، اطلاعات حکمت و معرفت، سال هفتم، شماره ۱۱، صص ۵۸-۶۳.
- محمودی، سید علی (۱۳۷۲) «آزادی سیاسی و امنیت»، کیهان فرهنگی، شماره ۱۰۷، صص ۲۰-۲۲.
- میسنر، مارشال (۱۳۸۵) فلسفه هابز، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- میلر، پیتر (۱۳۸۴) سوژه، استیلا و قدرت، ترجمه نیکو سرخوش، چاپ دوم، تهران، نی.
- نقیب‌زاده، احمد و مجید استوار (۱۳۹۱) «بودیو و قدرت نمادین»، فصلنامه سیاست، دوره ۴۲، شماره ۲، صص ۲۷۹-۲۹۴.
- نول اسمیت، پاتریک (۱۳۷۷) «دین و اخلاق»، پژوهش‌های قرآنی، ترجمه سید علی حقی، شماره ۱۳ و ۱۴، صص ۱۶۰-۱۸۹.
- وهاب، ولی (۱۳۷۰) «جنگ و صلح»، فرهنگ، شماره ۹، صص ۳۰۱-۳۵۲.
- هابز، توماس (۱۳۸۷) لویاتان، ترجمه حسين بشيريه، چاپ پنجم، تهران، نی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۷) «نامه درباره انسان‌گرایی»، در: كتاب متن‌های برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ پنجم، تهران، نی.
- هلد، دیوید (۱۳۸۴) مدل‌های دموکراسی، ترجمه عباس مخبر، چاپ سوم، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.

Bauman, Z (1995) Violence, Postmodern. In Z. Bauman (Ed.),
Bourdieu, pierre (1986) "Litusion biographique in Actes", de La Recherche en
Sciences sociales. volum 62.
----- (1998) Practical reason, London: Politu Press.
Dtlefsen, Karen (2012) "Margaret Cavendish and Thomas Hobbes on Freedom,
Education, and Woman", The Pennsylvania State University Press: pp 145-169.

- Hobbes, Thomas (1968) *Leviathan*, Ed. C.B Macpherson, London: Penguin Classics.
- Milton. P (1993) "Hobbes, Heresy and Lord Arlington", *History of Political Thought*, no 4.
- Oksala, Johanna (2012) "Foucault, Politics, and Violence", Notre Dame: Northwestern University Press.
- Packman, Carl (2009) Towards a Violent Absolute: Some Reflections on Zizekian Theology and Violence, *International Journal of Zizek Studies*, vol 3, no 1.
- Pinker, Steven (2001) *The better angels of our nature: Why violence has declined*, New York: NY: Viking.
- Riedel, M. & W. Welsh (2002) *Criminal Violence. Patterns, Causes, and Prevention*. Los Angeles, Roxbury Publishing Co, United States of America.
- Saussure, De. F (2011) *Course in General Linguistics*. Translated by: Wade Baskin, Edited by: Perry Meisel & Haun Saussy. Columbia University Press.
- Skinner, Q (1988) "Meaning and understanding in the history of ideas", *History and Theory* Vol 8, No 1.
- Skinner, Quentin (2002) *Visions of Politics (Hobbes and Civil Science)*, volum 3: Cambridge University Press.
- T. Tennis (2013) *Ethos and Ideology Of Knowledge Organization: toward Precepts for an Engaged Knowledge Organization*, Knowledge Organization. January.
- Thivet, Delphine (2008) *Thomas hobbes: A Philosopher Of War Or Peace*, *British Journal for the History Of Philosophy*.
- Van der Linden, H (2012) "On the Violence Of Systemic Violence: A Critique Of Slavoj Zizek", *Butler University*, Vol 15.
- Waddington, P.A.J., D. Badger & R. Bull (2004) Appraising the inclusive definition of workplace 'violence'. *British Journal of Criminology*, Vol 45.
- Weiner, N (1989) Violent criminal careers and 'violent career criminals'. An overview of the research literature. In N.A.
- Weiner & M.E. Wolfgang (Eds.) (1989) *Violent Crime, Violent Criminals*, Newbury Park, CA. Sage.
- Wittgenstein, Ludwig (1969) *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness, London, Routledge & Kegan Paul.
- Zizek, Slavoj (1990) "Beyond Discourse Analysis", in *New Reflections on the Revolution of Our Time*, edited by Ernesto Laclau, (London: Verso, 1990), p 256.