

اشمیت و امر سیاسی: بازسازی یک پرتره بحث‌انگیز

علی اشرف نظری*

چکیده

محور اصلی مقاله حاضر نقد و بررسی کتاب مفهوم امر سیاسی اثر کارل اشمیت است که توسط سهیل صفاری ترجمه و نشر نگاه معاصر آن را به زیور طبع اراسته است. در مقاله حاضر تلاش خواهد شد ضمن معرفی کتاب مفهوم امر سیاسی، نقد و ارزیابی شکلی و محتوایی آن در دستور کار قرار گیرد. این که مسئله یا به عبارتی، دغدغه و محور فکری او چیست؟ چه مسئله‌ای او را برانگیخته تا تعمق و تفکر ذهنی خود را به صورت یک نظریه سیاسی به رشته تحریر درآورد؟ نویسنده چه هدفی را در این اثر دنبال می‌کند؟ توجه به زمینه‌های کاتولیکی تربیت (و شیفتگی نسبت به قدرت کلیسای کاتولیک در عصر بیسمارک)، در کنار آموزش‌های حقوقی (تحقق حقوق به عنوان رسالت دولت) و شکل‌گیری تجارب تاریخی مختلفی که در میانه یأس (خشم ناشی از وضعیت آلمان تحقیر شده بین دو جنگ) و امید (نیرومند ساختن رژیم وایمار و امکان بازسازی امر سیاسی)، حوزه‌های اصلی نقادی و اندیشه‌پردازی اشمیت را در رابطه با نسبت سیاست و اخلاق، لیبرالیسم و دموکراسی و شکل مدرن ساختار سیاسی در قالب دولت شکل داده است.

کلیدواژه‌ها: امر سیاسی، کارل اشمیت، اخلاق، لیبرالیسم، دموکراسی، دولت.

۱. مقدمه

کارل اشمیت (۱۸۸۸-۱۹۸۵) اشمیت از حیث هستی‌شناختی، در قالب هستی‌شناسی واقع‌گرا به ارائه تصویری وجودی - ماهوی از امر سیاسی بر می‌آید. او ریشه‌ها و

*دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تهران aashraf@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۱۵، تاریخ پذیرش: ۹۵/۳/۱۲

آرمان‌های فکری واقع‌گرایی را از ماکیاولی^۱، هابز، دومیستر و پوفندورف فراگرفت و با تجارب عینی زندگی خود در آمیخت (اشمیت، ۱۳۹۲: ۳۱، همچنین: آگامبن و دیگران، ۱۳۸۷). تأکید بر سرشت بالذات خطرناک انسان و بروز جنگ به مثابه یک امکان از اصول بدیهی چنین تفکری است. متأثر از این رویکرد واقع‌گرا، دولت و سیاست پیوندی جدایی‌ناپذیر یافتن و به عنوان یگانه موضوع سیاست مورد توجه قرار گرفت. دولت به مثابه قدرقدرتی است که ماهیتی خودفرمان دارد و تمام تصمیمات سیاسی را می‌گیرد. اساساً مرز سیاست و غیرسیاست با تصمیم دولت مشخص می‌شود. اشمیت حتی نسبت به مفاهیم انتزاعی و عام نظیر عدالت، نظم، صلح، انسانیت یا بشریت مشکوک است و این انتزاعی‌بافی‌ها را سلاحي سیاسی (ص ۹۱) و یک وسیله ایدئولوژیک برای توسعه امپریالیسم می‌داند. او در این باره می‌نویسد: «وقتی دولتی به نام بشریت با دشمن سیاسی خود می‌جنگد، این جنگی به خاطر بشریت نیست، بلکه جنگی است که در آن دولتی خاص قصد غصب مفهومی عام را علیه رقیب نظامی خود دارد» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۷۸).

در واقع، اشمیت یکی از بحث‌برانگیزترین متفکرین سیاسی و حقوقی و یکی از روشنفکران برجسته قرن بیستم است. اشمیت را پدر ایده‌های سیاسی بنیادی متعدد نظیر دولت تمامیت‌گرا (Totalitarian)، تمایز دوست / دشمن، ایده‌پرداز واقع‌گرایی، اندیشه-پرداز محافظه‌کار، حقوق‌دان درباری (Gottfried, 1990) و طراح تز عدم جمع دموکراسی و لیبرالیسم می‌دانند (شواب، ۱۳۹۰: ۲۹). بسیاری از تحلیل‌گران کنونی بر این تصورند که نظر به جایگاه در حال رشد اشمیت در بین خوانندگان و علاقمندان نظریه و فلسفه سیاسی، شاید بتوان او را «هایدگر نظریه سیاسی» یا «هابز قرن بیستم» نامید (اشمیت، ۱۳۹۲: ۷).

۲. معرفی اثر

محور اصلی مقاله حاضر نقد و بررسی کتاب *مفهوم امر سیاسی* اثر کارل اشمیت است که توسط سهیل صفاری ترجمه و نشر نگاه معاصر آن را به زیور طبع اراسته است. توجه به زمینه‌های کاتولیکی تربیت (و شیفتگی نسبت به قدرت کلیسای کاتولیک در عصر بیسمارک)^۲، در کنار آموزش‌های حقوقی (تحقق حقوق به عنوان رسالت دولت) و شکل‌گیری تجارب تاریخی مختلفی که در میانه یأس (خشم ناشی از وضعیت آلمان تحقیر شده بین دو جنگ)^۳ و امید (نیرومند ساختن رژیم وایمار و امکان بازسازی امر

سیاسی) (اشمیت، ۱۳۹۲: ۱۰)، حوزه‌های اصلی نقادی و اندیشه‌پردازی اشمیت را در رابطه با نسبت سیاست و اخلاق، لیبرالیسم و دموکراسی و شکل مدرن ساختار سیاسی در قالب دولت شکل داده است. در ادامه، هریک از این محورها به ترتیب مورد بحث قرار خواهد گرفت. در مقاله حاضر تلاش خواهد شد ضمن معرفی کتاب *مفهوم امر سیاسی*، نقد و ارزیابی شکلی و محتوایی آن در دستور کار قرار گیرد.

۲-۱. نقد و واسازی لیبرالیسم و دموکراسی

در منظومه فکری اشمیت، ریشه‌های شکل‌گیری نگرش مدرن به سیاست را باید در قرن هفدهم و در اندیشه افرادی نظیر «بلارمین» (Bellarmine) ردیابی کرد که نقطه عطف آن انقلاب فرانسه است. لیبرالیسم بر ایده تضاد دولت و جامعه و دولت حداقلی استوار است.

از دیدگاه اشمیت، نگرش لیبرال از چند جهت قابل نقد است:

۱. عدم تلازم لیبرالیسم و دموکراسی: اشمیت در کتاب «بحران دموکراسی پارلمانی» بر این نظر است که «لیبرالیسم را باید به عنوان یک نظام متافیزیکی جامع و منسجم دید»؛ نظامی که در آن هماهنگی اجتماعی و بیشینه‌سازی سود ناشی از رقابت اقتصاد آزاد افراد است و در این نوع نظام، «رقابت» جایگزین «تعارض» (conflict) وجودی شده است. اتفاقی که در این نظام متافیزیکی (لیبرالیسم) می‌افتد این است که آن در وهله‌ی اول به «نفی» امر سیاسی می‌پردازد؛ در وهله‌ی بعد، حاکمیت مطلق فرد یا نهادی است که در مورد وضعیت استثنایی تصمیم می‌گیرد، را به حاکمیت پارلمانی تبدیل کرده است (عبداله‌پور چناری، ۱۳۹۲). اشمیت ادعا می‌کند که شرایط انتخاباتی که ما برای دموکراتیک بودن اتخاذ می‌کنیم، در حقیقت دیگر وابستگی خود را به اصول بنیادین دموکراسی از دست داده است و همانا جز دیکتاتوری اقلیتی قدرتمند به نام مردم نخواهد بود. برابری ذاتی در دموکراسی و قائل شدن به برابری همگانی و اراده عمومی، با ایده توافق اکثریت بی‌ثبات در لیبرالیسم قابل جمع نیست. «حکم اشمیت این بود که لیبرالیسم، دموکراسی را از بین می‌برد و به عکس» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۹۴).

۲. تحلیل رویه‌ای (procedural) به جای تحلیل ستیزش: تأکید لیبرالیسم بر رویه‌گرایی و نادیده گرفتن جدال و ستیزش یکی دیگر از موانعی است که سر راه تحقق امر سیاسی وجود دارد. «سیاست به قول مشهور، دربرگیرنده دوست و دشمن است، که در خام-

ترین معنا، آن‌هایی هستند که با تو هستند و آن‌ها که بر علیه‌شان جدال می‌کنی. نبرد و امکان کشته شدن برای «سیاسی» بودن ضروری‌اند.» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۹).

۳. تقلیل جایگاه انسان: لیبرالیسم با تأکید بر رویه‌گرایی و تمایزی که بین امر عقلانی / غیر عقلانی و اخلاقی / غیر اخلاقی به مثابه اموری که ارزش جنگیدن دارد / ندارد و سیطره نوعی دیدگاه فردگرا، تلقی خوش‌بینانه از انسان (به تعبیر اشمیت غیر واقعی و انتزاعی)، سیاست‌زدایی و انسان‌زدایی (depoliticization and dehumanization) (بی-هویت‌ی سوژه به خاطر تعلیق امر سیاسی، بروز بی‌تفاوتی و بی‌معنایی و غلبه روحیه مصرف‌گرایی) از جهان را در پیش گرفته است. از این منظر، «اندیشه لیبرالی به روش کاملاً نظام‌مند از دولت و سیاست می‌گریزد یا آن را نادیده می‌گیرد و در عوض میان قطب‌بندی‌های نمونه‌وار و همیشه مکرر دو حوزه‌ی نامتجانس، یعنی اقتصاد و اخلاق، خرد و تجارت، علم و ثروت در نوسان است» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۹۴).

۴. خطر از دست دادن تجربه امر سیاسی: لیبرالیسم کلاسیک جامعه را مجموعه‌ای از حوزه‌های نیمه مستقل می‌بیند، اما اشمیت جامعه را یک کل می‌بیند و نسبت به قدرت گرفتن این حوزه‌ها - اقتصاد یا فرهنگ یا مذهب - بدبین است. به زعم او، لیبرالیسم بر پایه نوعی فرصت‌طلبی استوار است، مبتنی بر مصالحه و موقتی، زمانمند و غیر قطعی بودن راه‌حل‌های ارائه شده است.

۵. ماهیت اخلاقی امر سیاسی: در بافت اجتماعی ماقبل مدرن، سنت نقشی اساسی در پیوند بین کنش و چارچوب‌های وجودی ایفا می‌کند، سنت وسیله معینی برای سازماندهی زندگی اجتماعی ارائه می‌کند که چرخ دنده‌های آن به طرزی خاص با احکام و فرایض وجودی درگیر می‌شوند. سنت، قبل از هر چیز زمان را چنان تنظیم می‌کند که گشادگی افق‌های ممکن در آینده حتی المقدور محدود گردد. سنت یکی از شیوه‌های تلفیق بازاندیشانه کنش با سازماندهی زمانی - مکانی اجتماع و وسیله برخورد با زمان و مکان است که در آن کفه گذشته بسیار سنگین‌تر از آینده است. در جوامعی که در آنها روش‌های سنتی حکمفرما است، گذشته طیف وسیعی از روش‌های مرسوم را به آینده منتقل می‌سازد، زمان تهی نیست و نوعی شیوه بودن قاطع و بی‌چون و چرا، آینده را به گذشته متصل می‌سازد (گیدنز، ۱۳۷۸: ۱۷ و ۴۵).

«اگنس هِلر» بر این باور است که ترتیبات سیاسی - اجتماعی پیشامدرن به عنوان ترتیباتی بودند که برآمده از طبیعت یا physis به همان معنای ارسطویی کلمه بود. بنابراین، آن چه برای همه ترتیبات سیاسی - اجتماعی مشترک بود، موجودیت یافتن

طبیعی آنها بود. در حالی که ترتیبات و تنظیمات مدرن، ترتیباتی «انسان ساخته» و برگرفته از اراده انسانی بود (Heller, 1989: 1377). به واسطه کنش‌های برآمده از عقلانیت مدرن، جهان سنتی «وحدت» (unity) خود را از دست داد و صورتی پاره پاره و از هم گسیخته یافت (Ritzer and Smart, 2001: 654). به طور عینی، انقلاب فرانسه به عنوان واقعیتی سیاسی - اجتماعی بیش از هر چیز حامل وجهی از تفکر ضد سنتی بود که باد مهلکی بر پیکره نهادهای سنتی فرود آورد و با نوعی «حصر گفتمانی» عناصر دنیای سنت را به عقب راند (Bocok and Thompson, 1992:325-329).

برآیند عینی استقرار ابعاد معرفت‌شناختی و روش‌شناسانه مدرن، حصر و تحدید شناخت در چارچوبی متصلب و محصور در ابعاد اثبات‌گرایی و به حاشیه رفتن عقل اخلاقی - عملی بود که از نگاه منتقدان موجب «تقلیل جایگاه سوژه مدرن به جایگاه ابژه» (Foucault, 1981) «کسوف عقل»، «از دست رفتن معنا» و «نادیده گرفتن وجه فرهنگی - ارتباطی عقلانیت» شده است. در تفسیر «لئو اشتراوس»، اشمیت متفکری است که دلمشغول معناداری حیات و مخاطراتی است که در قالب بی‌معنایی حیات (*meaningfulness of life*) به واسطه مدرنیته روی داده است. بنابراین، تصدیق امر سیاسی، به معنای تصدیق امر اخلاقی است (اشمیت، ۱۳۹۲: ۱۲).

۶. لیبرالیسم به مثابه یک رویداد تاریخی (*historical event*): در این تعبیر، لیبرالیسم نه به مثابه گفتمانی فراتاریخی با استعلایی، بلکه به عنوان یک رویداد تاریخی تلقی می‌شود که حامل ساختارهای قدرت و وارث استعمار و بهره‌کشی طبقاتی و نفرت از دیگری است (اشمیت، ۱۳۹۲: ۱۳).

۲-۲. تبارشناسی مفهوم امر سیاسی

نظریه‌پرداز ژرف‌اندیش از محیط اطراف خود شروع کرده، مسائل و مشکلات را در نظر می‌گیرد و درصدد برمی‌آید با درک علل آنها و ارائه تصویری نمادین از کلیت‌های نظم‌یافته (جهت سامان‌بخشی مجدد به جامعه) پاسخی درخور ارائه نماید. پس می‌توان چنین استدلال نمود که ظهور بحران‌ها و ازهم‌گسیختگی‌های اجتماعی، زمینه طرح نظریات جدید و رویارویی صریح‌تر اندیشه‌ها را فراهم می‌آورد و در شرایط بحران و تغییر شاهد رویارویی اندیشه‌های گوناگون می‌باشیم (ر.ک: اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۵۱-۳۹).

اگر تفسیر «تریسی بی. استرانگ» (Tracy B. Strong) را بپذیریم که هدف اشمیت از همکاری با رژیم نازی در آلمان را مواجهه با تهدیداتی می‌داند که هویت آلمانی را

تهدید می‌کرد(اشمیت، ۱۳۹۲: ۱۷)؛ می‌توان بحث تمایز دوست - دشمن را به مثابه دال مرکزی امر سیاسی در گفتمان فکری اشمیت دانست. در واقع، تمایز دوست-دشمن به عنوان یک پیش‌فرض شبه استعلایی (quasitranscendental presupposition) درونمایه امر سیاسی را مشخص می‌کند که بر پایه آن وجود واقعی یک دشمن و همزیستی با موجودیت سیاسی دیگر پیش‌فرض گرفته می‌شود (اشمیت، ۱۳۹۲: ۲۵ و ۷۷). در واقع، دشمن معیار ساده‌ی امر سیاسی و آنچه که آن را می‌سازد، می‌باشد که در حوزه اخلاق تمایز میان خیر و شر و در اقتصاد میان سود و زیان چنین معیارهایی برای تعریف وجود دارد. اگر مردمی توان یا خواست حفاظت از خود را در سپهر سیاست نداشته باشند، به این معنا نیست که سپهر سیاسی از میان می‌رود، بلکه مردمان ضعیف محو می‌شوند و آن‌گاه مردمانی سر بر می‌آورند که تن به آزمون‌های جدید می‌دهند و به حکمرانی سیاسی دست می‌یابند (ص ۷۴-۷۵).

دشمن در اینجا، نه برآمده از کینه یا خصومتی شخصی، بلکه دارای مفهومی عمومی (دشمن ما) و در اشاره به یک جماعت رزمنده از مردمان در مقابل جماعتی دیگر است. در مفهوم سیاسی، دشمن خصوصی معنا ندارد و مفهوم دوست و دشمن در کتب مقدس را نباید با این سنخ از دشمنی اشتباه گرفت. دشمن صرفاً یک دشمن عمومی و در روشن‌ترین معنا در رابطه با ملتی دیگر است و از این جهت بر خلاف دشمن خصوصی منعکس‌کننده «hostis» بوده واجد معنایی سیاسی است (اشمیت، ۱۳۹۲: ۱۵ و ۵۷). البته مفهوم جنگ - به تعبیری که از اندیشه‌های افلاطون وام گرفته شد - ناظر بر مفهومی انضمامی و وجودی و بیانگر رویارویی دو ملت متمایز (مثلاً هلنی‌ها و بربرها) است. در نتیجه، هنگامی گروه‌بندی دوست-دشمن داخلی باشد، صحبت از خودزنی سیاسی و جنگ داخلی است و به واسطه قوی‌تر بودن نیروهای رقیب و توانایی بازداشتن دولت از اعلام جنگ با آنها، دیگر نمی‌توان از یک موجودیت سیاسی یکپارچه سخن گفت (اشمیت، ۱۳۹۲: ۵۸-۵۶ و ۶۶ و ۱۰۵). این تلقی جمع‌گرایانه از دشمن در مقابل ایده جنگ منفرد (فرد با فرد) در وضع طبیعی هابز قرار می‌گیرد. جورج شواب با تمایز قائل شدن میان دو مفهوم خصم/ رقیب (foe) - به مثابه امری شخصی - و دشمن (enemy) می‌نویسد:

«دگرذیسی مفهوم خصم (foe) به نفع دشمن عمومی است، که این یعنی مقید کردن جنگ به قوانین و مقررات مشخص و مورد توافق؛ بنابراین، احساس نفرت شخصی - آن‌چنان‌که در هنگامه تسلط

ایدئولوژی بر سیاست، عنان گسیخته است - فروکش کرد» (شواب، در: اشمیت، ۱۳۹۲: ۳۵).

جوهر امر سیاسی در بستر یک ستیزه‌گری (دشمن) عینی نهفته است و حتی اگر در جایی که آگاهی از وضع اضطراری به کل از دست رفته است، هنوز در زبان عمومی - از طریق مفاهیم، تصاویر و واژگان مجادله‌برانگیز سیاسی - متجلی است. دشمن در این تعبیر، یک دیگری یا یک غریبه و به لحاظ وجودی چیزی متفاوت و بیگانه است که به رغم امکان مبادله با آن، در موارد اضطراری منازعه با آن ممکن است (اشمیت، ۱۳۹۲: ۵۸-۵۶). البته هنگامی که جنگ آغاز می‌شود، امر سیاسی نه در خود جنگ، بلکه در مرجعیت تصمیم‌گیری و ارزیابی دقیق شیوه رفتار ممکن، اعلام جنگ و توانایی تفکیک دوست و دشمن و آمادگی برای مردن و کشتن بی‌درنگ دشمنان و در شکل حکم مرگ و زندگی (به معنای اگزستانسیل یا وجودی) محوریت دارد. جنگ، قواعد روان-شناسانه و نظامی خاص خود را دارد و به واسطه توقف قانون و حقوق و شکل‌گیری نبردی خارج از قانون و حقوق، قدرت سلاح‌ها به آن جهت می‌دهد (اشمیت، ۱۳۹۲: ۶۳ و ۷۱-۷۲).

این نوع نگرش که برآمده از ضرورت‌های سیاسی در قالب توانمندسازی دولت و ایما و حمایت از نظام ریاستی با هدف کسب اختیارات تعیین‌کننده در تصمیم‌گیری بود، موجب شد اشمیت میان سیاست و امر سیاسی تمایز قائل شود و مفهوم امر سیاسی را به عنوان نشانه شکل‌گیری یک پارادایم جدید ادراکی مورد توجه قرار دهد. جورج شواب در این باره می‌نویسد: «با وجود آن‌که دولت و سیاست در دولت کلاسیک اروپایی، پیوندی ناگسستنی داشتند، اشمیت اخیراً متذکر شد که وجهه کلاسیک دولت، با افول انحصار آن بر سیاست فروپاشید... از این جا حدّ جدیدی از تأمل در باب اندیشه نظری حاصل آمد. حریفان تازه تبدیل به هسته کل مجموعه سیاسی شدند.» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۳۹). اشمیت خواستار احیای مفهومی از دولت - به مثابه مفهومی قرین با امر سیاسی - است که به مثابه یک تسلسل ساختاری نامحدود عمل کند و در چارچوب صلاحیت‌های حقوقی، صاحب انحصار بر سیاست باشد و همانند لویاتان هابزی، به عنوان نیرویی پایدار و مشخص بر فراز جامعه بایستد نه آنکه جامعه و سیاست در هم رخنه کنند یا سیاست به نفع جامعه محدود شود. اشمیت در یک تحلیل دقیق تاریخی - جامعه‌شناختی درباره روند افول نقش دولت می‌نویسد:

«روند را می‌توان از دولت مطلقه قرن هجدهم به دولت بی‌طرف (غیر مداخله‌جو) قرن نوزدهم و سپس دولت تأمه قرن بیستم ترسیم کرد. دموکراسی باید بساط همه تمایزات نمونه‌وار و غیر سیاسی‌سازی‌های خاص قرن نوزدهم لیبرالی را برچیند، حتی همه‌ی آن برابر- نهادها [مذهبی، فرهنگی، اقتصادی، حقوقی و علمی به عنوان برابر نهاد دولت] و تقسیم‌بندی‌های قرن نوزدهم مربوط به تضاد دولت - اجتماع (= سیاسی در برابر اجتماعی) را...» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۵۲).

بنابراین، اشمیت در صدد رسیدن به راه‌حلی منطقی برای متوقف کردن روند تجزیه دولت در آلمان و نقد شالوده‌های فکری تکثرگرایی در اندیشه‌های هارول لاسکی و ج. دی. اچ. کول (G. D. H. Cole) بود. زیرا تکثرگرایی مبتنی بر انکار حاکمیت موجودیت سیاسی و دربرگیرنده این باور است که فرد در انجمن‌ها و تشکل‌های بسیاری عضویت دارد و هیچ یک از این انجمن‌ها نمی‌تواند تعیین‌کننده و حاکم نهایی باشد. به عکس، هر یک از این آنها در حوزه‌ای خاص قدرتمندترین هستند و در نتیجه نزاع میان وفاداری‌های به این تشکل‌ها همیشگی است. دولت به سادگی تبدیل به انجمنی می‌شود که با انجمن‌های دیگر در رقابت است و حاصل چیزی نیست جز خدمتی فسخ- پذیر برای افراد و انجمن‌های آزاد آنها. واضح است که چنین آموزه‌ای موجب تحلیل رفتن جایگاه دولت در مقام والاترین و مهم‌ترین موجودیت است. دولت باید منعکس‌کننده «موجودیت یگانه یک ملت» و چیزی متفاوت و یگانه باشد که در برابر سایر انجمن‌ها نقشی تعیین‌کننده دارد و هرگاه این این موجودیت از بین برود، امر سیاسی محو می‌شود. هر چند امر سیاسی از موضعی متفاوت، پیامدهای تکثرگرایانه دارد و در درون یک اجتماع، گروه‌بندی‌های فرودست‌تر یا کم‌اهمیت‌تر سیاسی می‌توانند وجود داشته باشند. یک اجتماع مذهبی، یک کلیسا می‌تواند عضوی از اعضای خود را قانع کند که در راه عقیده‌اش شهید شود. لیکن تنها برای رستگاری خود او و نه برای اجتماع مذهبی‌اش در مقام قدرتی زمینی، چرا که در غیر این صورت این امر دلالت بر بعدی سیاسی می‌کند و شاهد آن جنگ‌های مذهبی و صلیبی است (اشمیت، ۱۳۹۲: ۶۶-۷۲).

دولت به روایت اشمیتی کلمه، برآمده از اندیشه‌هایی است که پیش از این یاکوب بوکهارت، فریدریش ویلهلم هگل، رودلف اشمند (Rudolf Smend) و آلبرت هاینل ساخته و پرداخته کرده‌اند. دولتی که به لحاظ کیفی (در برابر عددگرایی کمی دموکراسی

لیبرال)، متمایز از جامعه و بالاتر از آن است. رخنه کردن جامعه و سیاست در هم و دولتی شدن مسائل اجتماعی و بالعکس نشانه نوعی مغالطه است که حتی دموکراسی در این چارچوب، معنایی منفی به خود می‌گیرد که ناظر بر مخدوش شدن مرزهای دولت و جامعه و تحدید حدود دولت است (اشمیت، ۱۳۹۲: ۵۱-۵۳).

اشمیت، نقطه اوج سیاست را لحظاتی می‌داند که در آن دشمن به صورت کاملاً روشن، به عنوان دشمن شناخته می‌شود. در این تعبیر که متأثر از روایتی کورزوی از هگل است، شناخت انضمامی دشمن در مقام دشمن از یک سو، و پی‌ریزی هویت خود از سوی دیگر دو جزء اصلی امر سیاسی‌اند (اشمیت، ۱۳۹۲: ۱۵). دیگری در این جا به مثابه شرط اساسی برای بودن «من» است که ضرورت دارد از طرف دیگری به رسمیت شناخته شود. مفهوم «هویت یابی» که به فرایندی که طی آن هویت ساخت بندی می‌شود اشاره دارد، به ما نشان می‌دهد که چگونه هویت در و از طریق تفاوت شکل می‌گیرد، قوام می‌یابد و در همان حال به وسیله تفاوت بدل به مسأله می‌شود. در واقع، هویت‌های اجتماعی از درون فرایند دو سویه شناخت متقابل که اغلب در موقعیت‌های اجتماعی ریشه دارند، سر بر می‌آورند. خودآگاهی ممکن نیست تنها و مجزا و «در خود» (In itself) باشد، بلکه نیازمند نوعی تقابل و آگاهی از خویشتن دیگری است (سینگر، ۱۳۷۹: ۱۱۴). تعیین هویت همواره بر اساس مناسبات مبتنی بر تفاوت صورت می‌پذیرد. به زعم وی، هویت یابی به مثابه فرایندی است که هر کس خود را از طریق دیگری در حیطه مناسبات اجتماعی و در پرتو بازی تفاوت و تشابه در مناسبات خود- دیگری تعریف می‌کند (Fass 1995: 9-10). بنابراین، «دیگران به این اکتفا نمی‌کنند که هویت ما را درک کنند، بلکه در عین حال به طور فعالانه ای آن را می‌سازند» (جنکینز، ۱۳۸۱: ۱۵۶).

اشمیت با نقد دیدگاه‌های کانت و طرفداران صلح دائم، آن را نوعی «خودفریبی» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۷۸) دانسته و می‌نویسد: «دنیايي که امکان جنگ به کلی از آن رخت بر بسته است، یعنی یک جهان به تمامی در صلح و صفا، جهانی بدون تمایز دوست و دشمن و از این‌رو جهانی بدون سیاست خواهد بود. قابل درک است که چنان جهانی دربرگیرنده چه برابر- نهادها، تضادها، رقابت‌ها و دسیسه‌چینی‌های جالب از هر سنخ خواهد بود، ولی دیگر برابر-نهادها معناداری وجود ندارد که به موجب آن، نیاز به فدا کردن جان، خون‌ریزی مشروع و کشتن انسان‌های دیگر باشد» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۶۱-۶۲). برای اشمیت نئوکانتی، دولت به واسطه حق، حکومت می‌کند، در تلقی اشمیت هابزی،

واقعیت منازعه‌بار امر سیاسی در قالب دوست-دشمن ترسیم می‌شد و اما برای اشمیت هگل‌گرا، دولت به واسطه امکان کشمکش و ستیز دائمی حکومت می‌کرد. این یعنی بر شانه کانت، هابز و هگل ایستادن و نادیده‌ها را دیدن!

۲-۳. امر استثناء

«امر استثناء آن چیزی است که نمی‌تواند گنجانده شود اشمیت در مستندسازی ایده حاکمیت و امر استثناء به اندیشه‌های «ژان بدن» اشاره می‌کند. به زعم او، بدن در فصل دهم کتاب اول جمهوری ارتباط میان مفهوم حاکمیت و استثناء را مورد شناسایی قرار داده و این پرسش را مطرح کرده است: یک حاکم تا چه میزان مقید به قوانین است و تا چه میزان در مقابل املاک و دارایی‌ها مسئول است؟ بدن بر پایه حقوق طبیعی، مسئولیت شهریار در مقابل املاک و دارایی‌ها را تا جایی می‌داند که بتواند به عهد خود در جهت رعایت نفع عموم وفا کند. اما در وضعیت اضطرار شرایط به گونه‌ای دیگر تعریف می‌شود و پیوند تعهدات از قوانین طبیعی قطع می‌شود و در نهایت این حاکم است که تصمیم می‌گیرد (اشمیت، کارل، ۱۳۹۰: ۵۱).

پرسش‌های هدفمند اشمیت برای ارائه تعبیری حقوقی از امر استثناء چنین است: کدام اقتدار در دولت واجد صلاحیت است تا تشخیص دهد که امر استثناء در دسترس است یا خیر؟ چه چیزی واجد صلاحیت است تا در صورت وجود امر استثناء، اقدامات لازم را انجام داده و یگانگی سیاسی را تضمین کند؟ در نهایت چه اقتداری در دولت واجد صلاحیت است تا به این نتیجه برسد که نظم و ثبات دوباره برقرار شده است؟

اشمیت در کتاب «دیکتاتوری» (۱۹۲۱) تاریخ نهادها را از امپراتوری روم تا «دیکتاتوری پرولتاریای اتحاد جماهیر شوروی» به تصویر می‌کشد و در خلال آن با موشکافی تمام تلاش دارد مشروعیت مفهومی دیکتاتوری را اعاده کند. او بر این باور است که امتناع از پذیرش دیکتاتوری موقتی و معتدل، موجب پیدایش دیکتاتوری‌های تمام عیار در تاریخ شده است. او بحث خود را در کتاب دیگری با عنوان جایگاه عقلانی پارلماناریسم معاصر پی می‌گیرد. او در این کتاب بر این عقیده تاکید می‌ورزد که دیکتاتوری‌های موقتی ای که اراده مردم متحدشده را عملی می‌کنند با اصول دموکراتیک بسیار سازگارترند تا پارلماناریسم لیبرال، ساختاری که به نحوی غیرمستقیم از خلال تشریفات و نخبگان به اداره کشور می‌پردازد (تاجیک، ۱۳۹۲).

اشمیت معتقد است که در نظریه دولت معاصر وجود دارد: گرایش عقل‌گرا و گرایش قانون طبیعی. عقل‌گرا برخلاف قانون طبیعی اضطراب را نادیده می‌گیرد، زیرا به عقیده عقل‌گرایان، قانون می‌تواند استثناء را پیش‌بینی کند و خود را به حالت تعلیق درآورد. با وقوع انقلاب کبیر فرانسه تعریف متفاوتی از مفهوم حاکمیت به میان آمد و آن تعریف از منظر عقل و خردگرایی بود. اما در مقابل این نظریه اشمیت سؤال می‌کند قانون این نیرو را از کجا به دست می‌آورد و چگونه می‌تواند خود را معلق سازد؟ وی با طرح این پرسش توجه خود را به تناقضی که میان قاعده و استثناء است معطوف می‌کند و استثناء را ثابت‌کننده همه چیز حتی قاعده می‌داند (اشمیت، ۱۳۹۰: ۵۶-۵۷).

۲-۴. ساحت‌های بنیادین و تحولات ساختاری

تاریخ پانصد ساله اخیر در غرب نشانگر ساختارهای مشترکی است که هر قرن به طور تقریبی گواه یک دوره به حساب می‌آید و به تناسب تغییرات بروزیافته در این ساحت‌ها، نخبگان سیاسی و اجتماعی آن دوره نیز تغییر کرده‌اند. هر چند در هر یک از این قرون، همواره کثرتی از تنوع وجود داشته و نباید این تلقی ایجاد شود که هیچ چیزی غیر از ساحت بنیادین وجود ندارد. از دیدگاه اشمیت، ساحت‌های بنیادین فقط در رابطه با تاریخ اروپا قابل درک است و نباید آن را به مثابه ضرب‌آهنگ تاریخ جهانی یا تعالی یا افول درک کرد (اشمیت، ۱۳۹۲: ۱۱۵-۱۱۶). از این رو، ساحت‌های بنیادین متغیر به عنوان خط مستمر پیشرفت صعودی یا به عکس آن درک نمی‌شوند و تحول آنها که موجد تحول در مفاهیم و گفتارها نیز بوده است. نکته مهمتر اینکه، توالی این مراحل و ساحت‌ها بیانگر یکسری ختنش‌گری‌های پیشرونده است که برای قرن‌ها استوار مانده و اروپایی‌ها ساحتی ختنی را طلب کرده‌اند. ساحتی که به عنوان نوعی سرخوردگی از مشاجرات و منازعات الهیاتی قرن شانزدهم، در جستجوی ساحتی ختنی (نظیر علم بی-طرف و ختنی، دولت بی‌طرف و ختنی) بودند که در آن خبری از نزاع نباشد و بتوانند از طریق بحث و تبادل نظر برای ممکن ساختن امنیت، مدارا و صلح به توافق برسند. از این رو، هر یک از ساحت‌های بنیادین پیشین به علت مناقشه‌انگیزی آن، به نفع ساحت ختنای دیگر کنار گذاشته شد (صص ۱۲۲-۱۲۴). این ساحت‌های بنیادین را به ترتیب می‌توان چنین برشمرد:

الف. قرن شانزدهم که در آن جهان پیرامون ادراک روشن الهیاتی با خدا و متون مقدس در حکم یقین‌های بنیادی ساخت یافته بود (ساحت الهیاتی).

ب. در قرن هفدهم، با در انداختن متافیزیک جدید و تکیه بر پژوهش‌های علمی-عقلانی، تلاش شد نوعی انسان‌گرایی و خردگرایی پیگیری شود (ساحت متافیزیکی). اشمیت، نیرومندترین و تأثیرگذارترین دگرگونی فکری تاریخ اروپا را تغییر از الهیات سنتی مسیحی به علوم طبیعی می‌داند (اشمیت، ۱۳۹۲: ۱۲۳). در این راستا، همه مفاهیم برجسته دولت مدرن که زمینه الهیاتی داشتند، عرفی شدند و همه بینش‌های ریاضیاتی، نجومی و علمی به شکل یک نظام متافیزیکی و طبیعی ساخته شده بودند. به تعبیر اشمیت، «فرمول‌های حقوق قدرت مطلقه‌ی دولت، به واقع، عرفی‌سازی فرمول‌های الهیاتی قدرت مطلقه‌ی خداوند است» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۶۷).

اشمیت در تبیین جامعه‌شناسانه‌ی خود، با اجتناب از توضیح و تحلیل ماتریالیستی از مفاهیم الهیات، از وبر در کتاب «اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری» پیروی می‌کند. تأثیر اشمیت از وبر به رابطه‌ی متقابل ذهن و عین، به عنوان نقطه‌ی عزیمت رویکرد جامعه‌شناسی حقوقی وی، بازمی‌گردد. وی بر همین اساس، الهیات سیاسی دوران اصلاح و بازسازی را تصویری درخشان از این جمله‌ی ماکس وبر می‌داند؛ مبنی بر اینکه می‌توان ابطال‌ناپذیری یک فلسفه‌ی مادی‌گرایانه‌ی افراطی از تاریخ را با فلسفه‌ی معنویت باور در تقابل قرار داد. اشمیت کلیسا را در زیر میراث عصر مدرن، یعنی هجده‌می انتقادی و در سیلاب فردگرایی سیاسی و اقتصاد سرمایه‌داری‌ای گرفتار می‌بیند؛ آنچه در غرب، غایات اجتماعی را تابع ابزارهای حساب‌گرانه می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۷۹-۸۰).

ج. در قرن هجدهم با انسان‌گرایی اخلاقی (ethical humanism)، وظیفه و فضیلت عقاید کانونی این دوره بودند (ساحت اخلاقی).

د. قرن نوزدهم، که در آن اقتصاد غلبه یافت (ساحت اقتصادی).

ه. و در قرن بیستم، فن‌سالاری (Technicism) انتظام‌بخش این دوره شد که در پیوندی نزدیک با اقتصادگرایی، در هیأت «صنعت‌گرایی» ظاهر می‌شود. قرن بیستم نه فقط به عنوان عصر تکنولوژی، که در مقام عصر ایمان به تکنولوژی آغاز شد؛ یک مذهب پیشرفت تکنیکی که حل همه مشکلات دیگر را با توسعه تکنولوژیکی نوید می‌داد (اشمیت، ۱۳۹۲: ۲۶ و ۱۱۸-۱۱۹). در این ساحت، روند مستمر خستی‌گری ساحت-های مختلف فرهنگی به پایان می‌رسد، زیرا تکنولوژی دیگر زمینه‌ای خستی نیست و هر

سیاست نیرومندی آن را به کار خواهد گرفت و باید منتظر ماند و دید که چه نوع گروه‌بندی دوست - دشمن می‌تواند بر پایه آن شکل گیرد (صص ۱۲۸-۱۲۹).

۳. نقد و ارزیابی کتاب

۳-۱. نقد شکلی

در ص ۸ ترجمه فارسی، پاراگراف دوم، سطر نخست آمده است: «برداشت اشمیت از امر سیاسی در مقابل برداشت او از «رمانتیسیسم سیاسی» یکی از نخستین کارهای او می‌ایستد». که در ترجمه فارسی «عنوان» حذف شده است جمله اصلی در متن این است:

«Schmitt's conception of the political stands in opposition to his conception of "political romanticism," the subject of one of his early books».(xiii)

ترجمه روان جمله اصلی این است: «برداشت اشمیت از امر سیاسی در مقابل برداشت او از «رمانتیسیسم سیاسی» که عنوان یکی از نخستین کارهای او است، قرار دارد». در ص ۹، پاراگراف دوم، سطر ۹ آمده است: «سیاست به قول مشهور، دربرگیرنده دوست و دشمن است، که در خام‌ترین معنا، آن‌هایی هستند که با تو هستند و آن‌ها که بر علیه‌شان جدال می‌کنی. نبرد و امکان کشته شدن برای «سیاسی» بودن ضروری‌اند.» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۹). جمله اصلی در متن این است:

Politics thus involves, famously, friends and enemies, which means at least the centrality of those who are with you and those against whom you struggle. Fighting and the possibility of death are necessary for there to be the political.

ترجمه روان جمله اصلی این است: «سیاست در تعبیر رایج، دربرگیرنده دوست و دشمن است، که حداقل به معنای، محوریت آن‌هایی هستند که با تو هستند و آن‌ها که بر علیه‌شان جدال می‌کنی. نبرد و امکان کشته شدن برای آنها که می‌خواهند سیاسی باشند، ضروری است.»

در ص ۱۱، پاراگراف دوم، سطر نخست آمده است: «ادعای اشمیت نه تنها امر سیاسی را حوزه‌ای جدا از سایر فعالیت‌های بشری به موازات اخلاق، اقتصاد و علم و مذهب می‌داند، بلکه کاوش امر سیاسی را کاوش در «نظم امور انسانی» به حساب می‌آورد که کلمه مهم در آن «انسانی» است». جمله اصلی در متن این است:

“Schmitt's claim was not just that the political was a separate realm of human activity, parallel to ethics, economics, science, and religion, but that inquiry into the political was an inquiry into the "order of human things where the important word is "human"”.

«مدعای اشمیت این نیست که امر سیاسی صرفاً حوزه‌ای جدا از سایر فعالیت‌های بشری به موازات اخلاق، اقتصاد و علم و مذهب است، بلکه پرسش درباره امر سیاسی، پرسش در باب «نظم موجودات انسانی» بود که کلمه مهم در آن «انسانی» است.» در ص ۷۳، پارگراف دوم، سطر نخست آمده است: «جامعه‌ای با کارکرد اقتصادی، ابزار کافی برای خنثی‌سازی غیر خشونت‌بار، صلح‌مدارانه آن رقبای اقتصادی دون‌پایه، ناموفق یا صرفاً «مزاحمان» دارد» که ترجمه‌ای نارسا است. جمله اصلی در متن این است:

The economically functioning society possesses sufficient means to neutralize nonviolently, in a "peaceful" fashion, those economic competitors who are inferior, unsuccessful or mere "perturbers."

«جامعه کارآمد اقتصادی، ابزارهای کافی را برای از بین بردن رقابت‌های اقتصادی میان آنهایی که جایگاه پایین‌تری دارند [و در تلاش‌اند تا موقعیت خود را ارتقاء دهند] یا موفق نبوده یا ناخرسندند، به صورت غیر خشونت‌بار - به شیوه صلح‌آمیز - دارد.» بسیاری از پاراگراف‌های ایجاد شده در متن ترجمه فارسی، توسط مترجم یا ناشر بوده و زدر متن اصلی پاراگراف‌بندی‌های کاملاً متفاوتی وجود دارد. همچنین، برخی بخش‌ها در کتاب هم به صورت دلبخواهانه عنوان گذاری شده که در متن اصلی حداقل در قالب یک بخش مجزا نیامده است. مثلاً بحث «اشاراتی درباره عصر خنثی‌نگری و غیر سیاسی‌سازی» (ص ۲۴) که در متن اصلی ادامه همان مقدمه استرانگ است نه یک بحث مجزا! همچنین، برخلاف متن اصلی، در صفحات پایانی نسخه فارسی نه نمایه آمده است و نه کتابنامه.

علی‌اشرف نظری ۱۹۱

ترجمه / واژه ارائه شده	واژه اصلی	ص	پاراگراف / سطر	ترجمه پیشنهادی
تلاس	telos	۶	دوم / ۱۱	تلوس
رندانگی سبب - سازانگار	Occasionalist ironism	۸	دوم / ۳	فرصت طلبی مطایبه آمیز
روند	procedure	۹	سوم / ۸	رویه
شکل هستی	form of existence	۱۰	دوم / ۸	شیوه بودن / سبک وجودی
process	procedure	۱۰	سوم / ۱	-
همگانیت	universalism	۱۱	سوم / ۴	عام‌گرایی / جهانشمولی
نمایندگی	agency	۱۳	دوم / ۷	کارگزار / در متن به معنای نمایندگی از طرف کسانی که agency fit in well with those who see liberalism as a historical event.
پاول تیلیش	Paul Tillich	۱۷	دوم / ۵	پل تیلیخ
بسیارانی		۱۸	دوم / ۴	بسیاری، بسیاری از افراد
توماس کون	Thomas Kuhn	۲۵	دوم / ۸	تامس کوهن
ترولش	Troeltsch	۲۷	دوم / ۴	ترولش
راتنائو	Rathenau	۲۷	دوم / ۴	راتنا
تقدیرگرایی	quietism	۲۷	سوم / ۱	تسلیم طلبی
شکل گرفته بود.	structured	۲۶	دوم / ۷	ساخت یافته بود.
به ذات		۳۴	اول / ۱	بالذات
دولت		۳۴	اول / ۳	دوست
خصم	foe	۳۵	چهارم / ۳	حریف / رقیب: با توجه به ارجاع بحث به حوزه شخصی و این که در زبان فارسی، حتی خصم ماهیت آشتی ناپذیرتری از دشمن در تعابیر رایج دارد.
جی.دی. ایچ. کول	G.D.H.Cole	۶۶	اول / ۲۲	جی.دی. ایچ. کول
	expulsion	۷۱	دوم / ۶	exclusion
تصرف	annexation	۹۷	دوم / ۵	الحاق
کلاوسو تیس	Clausewitz	۱۰۷	بند ش / ۱۴	کلاوسویتز / س
بندتو کروچه	Benedetto Croce	۱۱۳	دوم / ۴	بندتو کروچه
ناشناس - انگار	agnostic	۱۲۲	دوم / ۲	لاادری‌گرا

ابهام در تعریف امر سیاسی: در آثار اشمیت به دشواری می‌توان تعریف واضحی از امر سیاسی یافت و این مفهوم اغلب به صورت سلبی و در تقابل با مفاهیمی نظیر سیاست و اقتصاد، سیاست و اخلاق، سیاست و حقوق مورد توجه قرار گرفته است. به تعبیر اشتراوس، اشمیت آشکارا از ارائه تعریفی جامع از امر سیاسی و این که «چه چیزی خاص امر سیاسی است» صرف نظر می‌کند و از آغاز با مفروض گرفتن مفهوم امر سیاسی، به ارائه بحث درباره ضرورت‌ها، الزامات و پیامدهای آن می‌پردازد (اشتراوس، ۱۳۹۲: ۱۳۶).

تلقی یک بعدی از دشمن: اشمیت در نقد لیبرالیسم معتقد است که لیبرالیسم با قائل شدن به خودگردانی حوزه‌های مختلف و بدگمانی حاد نسبت به دولت و سیاست، اولویت دادن به مقاصد اقتصادی و ایجاد یک نظام اقتصادی- فنی تولید و مبادله، دولت و سیاست را از معنای اختصاصی آن - تمایز دوست/ دشمن - تهی می‌کند. زیرا، لحظات چشمگیر سیاسی مقارن است با لحظاتی که در آن دشمن، با وضوحی عینی به عنوان دشمن شناخته می‌شود (اشمیت، ۱۳۹۲: ۹۲ و ۹۶). تعبیری که اینجا از دوست و دشمن ارائه می‌شود، تعبیری صرفاً سیاسی است که در منازعات خشونت‌بار تجلی می‌یابد. حال آنکه اگر تعبیری دقیق‌تر از دشمن در رابطه با ابعادی نظیر اقتصاد (چنان که در لیبرالیسم دیده می‌شود) داشته باشیم، می‌توان شاهد شکل‌گیری رویارویی‌های پیچیده- تری با غیر یا دشمن بود که پیامدهای آن به مراتب حادث‌تر از جنگ نظامی باشد. چنان که لیبرالیسم با فهم این پیچیدگی از مفهوم دشمن توانسته است رقبای خود را اغلب نه از راه نظامی، بلکه از طریق استراتژی‌های اقتصادی به چالش بکشد. بنابراین، اگر دشمنی حاد به عنوان نقطه عطف سیاست باشد، امروزه اوج این دشمنی را می‌توان در منازعات بنیان‌فکن اقتصادی ملاحظه کرد نه در کشاکش‌های صرفاً با ماهیت سیاسی. در حالی که در تعبیر اشمیتی، اقتصاد هم به وضعیتی سیاسی راه می‌برد و سیاست همچنان تقدیر ماست.

وضعیت استثناء و مخاطرات دیکتاتوری: وضعیت استثناء عبارت است از تعلیق موقت قانون اساسی با معیارهای قانونی به‌خاطر انعطاف‌پذیری بیشتر در هنگام بحران. جورجو آگامبن (Giorgio Agamben) برهه‌هایی را که دولت در آن اختیار ویژه کسب می‌کند «وضعیت استثناء» فرض می‌کند. آگامبن معتقد است که وضعیت استثناء تناقض‌برانگیز است: «وضعیت استثناء از یک سو با حکم اجرایی قوانین را معلق می‌کند و از سوی دیگر الزام‌آوری قانون را نسبت به همان کسی که آن را معلق کرده تصدیق می‌کند.» نه

تنها وضعیت استثنا تعلیق نظم حقوقی است، همچنین ابداع الزام‌آوری قانون بیرون از شاخه‌های مقننه و قضائیه حکومت است. آگامبن توضیح می‌دهد که این تناقض باعث «لغو موقت تمایز بین قوای مقننه، مجریه و قضائیه» می‌شود زیرا «وضعیت استثنا در تضاد با سلسله مراتب اساسی قانون و مقررات در قانون اساسی نظام‌های دموکراتیک قرار دارد و به قوه مجریه اختیاری نوعی قانون‌گذاری را می‌دهد که باید در انحصار مجلس باشد». آگامبن بیان می‌کند: «فرهنگ سیاسی غرب مایل است به سنت‌ها و فرهنگ‌های مختلف درس دموکراسی بیاموزد، در حالی که متوجه نیست سنجه آن را به کلی از کف داده است.» در واقع آگامبن تا آن جا پیش می‌رود که تفوق روزافزون دستگاه اجرایی را «آستانه عدم تعیین ناپذیری میان دموکراسی و حکومت مطلقه» توصیف می‌کند (نوئل و میتزن، ۱۳۹۲).

غایت‌شناسی غیر واقع‌بینانه: اشمیت متأثر از نگاه بدبینانه خود مدعی شد که «پیشرفت تکنیک‌های نظامی در جهتی پیش می‌رود که احتمالاً تنها به چند دولت اجازه بقا می‌دهد، بدین معنی که، آن دولت‌هایی که قابلیت صنعتی آنها اجازه‌ی دست زدن به جنگ توفیق‌آمیز را می‌دهد، استوار می‌مانند» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۷۰). حال آنکه وضعیت کنونی جهان، خلاف ادعاهای اشمیت است و حتی شاهد شکل‌گیری کشورهای میتقل بیشتری هستیم که از تجزیظ دولت‌های بزرگ سر بر آورده‌اند.

تناقض در ایده کثرت‌گرایی مابعد امر سیاسی: دولت باید منعکس‌کننده «موجودیت یگانه یک ملت» و چیزی متفاوت و یگانه باشد که در برابر سایر انجمن‌ها نقشی تعیین‌کننده دارد و هرگاه این موجودیت از بین برود، امر سیاسی محو می‌شود. هر چند امر سیاسی از موضعی متفاوت، پیامدهای تکثرگرایانه دارد و در درون یک اجتماع، گروه‌بندی‌های فرودست‌تر یا کم‌اهمیت‌تر سیاسی می‌توانند وجود داشته باشند. یک اجتماع مذهبی، یک کلیسا می‌تواند عضوی از اعضای خود را قانع کند که در راه عقیده‌اش شهید شود. لیکن تنها برای رستگاری خود او و نه برای اجتماع مذهبی‌اش در مقام قدرتی زمینی، چرا که در غیر این صورت این امر دلالت بر بعدی سیاسی می‌کند و شاهد آن جنگ‌های مذهبی و صلیبی است (اشمیت، ۱۳۹۲: ۶۶-۷۲). با وجود آنکه اشمیت حقوق‌دان بود اما در نوشته‌هایش هیچ‌گاه از اعمال محدودیت بر قدرت دولت سخن نگفت و حتی توضیح نداد که اهداف دولت به جز حفظ خود و نابودی دشمنانش چه می‌تواند باشد (لیلا، ۱۳۸۹). اشمیت، از یک سو با بی‌رقیب دانستن جایگاه حاکمیت، خطر دست‌اندازی به جان و

مال شهروندان را ایجاد می‌کند و از سوی دیگر، سخن از کثرت‌گرایی مابعد امر سیاسی می‌کند. سخنی که با افق فکری اشمیت چندان سازگار نیست و با طرح نوعی تقابل دوانگار (دوست / دشمن)، حتی حاضر به تحمل ساختار سه بخشی تفکر چه در قالب هگلی (خانواده، جامعه مدنی و دولت) و چه در قالب کُنتی (الهیات، متافیزیک و علم اثباتی) آن نیست (اشمیت، ۱۳۹۲: ۹۸). این گونه است که در واکنش به برهه فرسودگی دهه ۱۹۲۰ م. روس‌ها برای او الگویی قابل قبول تلقی می‌شود، زیرا «مهارت آن‌ها در عقل‌گرایی و متضاد آن، و به همان اندازه استعداد آن‌ها در خوبی و شرارت در حد افراطی، قاطع است» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۱۱۳).

تلقی مفاهیم مدرن به مثابه استمرار مفاهیم دنیای میانه: در تلقی اشمیت، تأکید می‌شود که مفاهیم جدید شکل تحول یافته آنها از الهیات به نظریه سیاسی (Political Theory) و بیانگر سنخ‌شناسی‌های دوگانه از موقعیت‌ها (Dualistic Typology Of situations) است. بنابراین، اگر در دوران مدرن از مفهوم دولت یا قدرت سخن گفته می‌شود، این تعبیر در دوران گذشته هم مطرح بوده و صرف‌نظر از بعد الهیاتی یا نظریه‌ای این تلقی‌ها در موقعیت‌های مختلف، همه وجوه قدرت را در بر می‌گیرد (Blumenburg and Wallace, 1983: 94). به تعبیر بهتر چنین فرض می‌شود که همه مفاهیم برجسته دولت مدرن که زمینه الهیاتی داشتند، عرفی شدند و «فرمول‌های حقوق قدرت مطلقه‌ی دولت، به واقع، عرفی‌سازی فرمول‌های الهیاتی قدرت مطلقه خداوند است» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۶۷).

در حالی که، مدرنیته به مثابه یک فرایند تاریخی و به عنوان صفتی ارزشی در برابر دوره تاریخی سپری شده، عصر به سر آمده، اندیشه و نگاه و نظر از ارزش ساقط شده، از زمانی به کار رفت که در تقسیم بندی دوره های تاریخی، از نیمه سده پانزدهم به بعد، رویدادی به نام رنسانس فصل ممیز سده‌های میانه و عصر دیگری قرار گرفت که به اصطلاح به آن «مدرن» گفته‌اند. از سوی دیگر، سرعت و گستره تحولات بروز یافته در درون تمدن مدرن، به واسطه تکانه‌های شدید خود موجب نوعی تمایز و حتی «گسست» از دنیای گذشته شده است (ر.ک: گیدنز، ۱۳۸۰). مدرنیته در این تصور، به صورت یک رابطه و چشم انداز طولی با پیشینیان دیده نمی‌شود، بلکه در یک رابطه «عرضی» با فعلیت خودش قرار می‌گیرد. یعنی روند فرهنگی یگانه ای که با نامگذاری خود، تعیین جایگاه خود در قبال گذشته و آینده، و نشان دادن کارهایی که باید در درون آن به فعلیت برسد، به خودآگاهی رسیده است. در واقع، مسئله مدرنیته، براساس

محوری «دوقطبی» (binary) و به صورت پذیرش یا نفی یک اقتدار عنوان شد که یکی از دو قطب، دوره باستان بود و دیگری مدرنیته.^۴ به تعبیر بهتر، مدرنیته به معنای ارج-گذاری و به رسمیت شناختن آگاهی به عنوان نیرویی متکی به خود (in-itself) است که بر اساس آن، سوژه به نحوی آگاهانه در تعیین هویت و جایگاه خود در تاریخ فعال می شود.

واژه مدرن یا در شکل لاتینی آن «Modernus» از قید «Modo» به معنای «اخیراً» (recently) و «به تازگی» (Just now) اخذ شده است. صرف نظر از مجادلاتی که پیرامون زمان ظهور این واژه وجود دارد، کاربست واژه مدرن بیشتر به منظور تمایز بخشی در برابر سنت های باستان یونانی (تمدن هلنیستی / لاتینی) و امپراطوری رم (غیر مسیحی) بود (Peppin, 1995: 15-16). واژه مدرن اغلب بیان کننده آگاهی از دوره ای که مربوط به گذشته بود تلقی می شد تا بتواند خود را به عنوان نتیجه گذار از عصر قدیم به جدید بینگارد (Habermas, 1981: 3). در گذشته واژه مدرن و مشتقات آن بیشتر به عنوان واژه هایی «موهن و مضر» (derogatory) دانسته می شد که معنایی کفرآمیز داشت و با شک و سوءظن به آن نگریسته می شد. اصالت و شایستگی ارزش ها، منحصرأ در ارتباط با هر آن چیزی که مربوط به گذشته بود معنا می یافت (نظری، ۱۳۹۰: فصل اول).

در واقع، متفکران مدرن با سخن گفتن از «رنسانس» (زایش دوباره) و نفی «عصرتاریکی» (Kumar, 1995: 73) درصدد برآمدند چرخشی بنیادین را در مفروضه های متافیزیکی، معرفت شناختی و اخلاقی رایج درباره ماهیت جهان ایجاد نمایند و با درانداختن آن چه که «کوهن»، «چرخش پارادایمی» می نامد، صورت بندی جدیدی از تفکر را مطرح نمایند (Best and Kellner, 1996: 253). این چرخش پارادایمی به معنای گذر از جوامع پیشامدرن به مدرن و نظریه ها و مجادلات فکری قرون وسطی به مدرن بود که بر اساس آن، پارادایم مدرن با نقد و نامعتبر خواندن پارادایم پیشامدرن، توانست قواعدی جدید، فرضیه هایی روشن، نظریه ها و فنونی متفاوت از آن چه قبلاً مطرح بود، را ارائه نماید. در این تعبیر، کسی مدرن خوانده می شد که با پشت پا زدن (spurned) به سنت، سبک ها و الگوهای جدید فکری را بر الگوهای پیشین ترجیح می دهد و در تمایز با زبان، شیوه های پژوهش و جهت گیری های سنت گرایانه، از روش های جدید در پژوهش های علمی یا مطالعه و کاربرد آگاهانه زبان های معاصر در مقابل زبان یونانی و لاتین طرفداری می کند (Paul Thide, 2003: 65). رنسانس، جنبش

پروتستانتیسم و انقلاب‌های علمی که در فاصله قرون چهاردهم تا هفدهم میلادی رخ داد، سه تحولی بودند که متأثر از این ایده‌ها، در امتزاج با هم و به صورت عینی، چالشی عظیم پیشا روی سنت و اقتدار آن ایجاد کردند و بر رشد متزاید ذهن انسانی تأثیری جدی نهادند.

هانس بلومبرگ (Hans Blumenburg) و ژبرت ام. والاس (Robert M. Wallace) در کتاب «مشروعیت عصر مدرن: مطالعه‌ای در باب تفکر اجتماعی معاصر آلمان» (The Legitimacy of the Modern Age (Studies in Contemporary German Social Thought) (۱۹۸۳)) بر گسست دوران مدرن از دوران قرون میانه تأکید می‌کنند و بیان می‌دارند که تلقی اشمیت درباره سکیولار شدن مفاهیم الهیاتی پیشین در دوران مدرن، تلقی‌ای غیر تاریخی است. به زعم آنها، به رغم شکست روشنگری به عنوان نقطه مشترک با تفکر اشمیت، نمی‌توان ریشه مفاهیم مدرن را در تعابیر الهیاتی قرون وسطا بازشناسی کرد. آنچه پشت این مفروض (زمینه الهیاتی مفاهیم مدرن) پنهان می‌ماند این است که مفاهیم سکیولار مدرن دارای چشم‌اندازی تاریخی نیستند و بیانگر نوعی گسست و چرخش مفهومی از دوران گذشته هستند (Blumenburg and Robert M. Wallace, 1986: 92). حتی اگر در صدد تعبیری بینابینی از این مسئله باشیم، شاهد آن هستیم که مدرنیته نوعی «گسست در عین تداوم» است که از یک سو می‌توان آن را زنجیره‌ای از تحولات به هم پیوسته تاریخی - مفهومی دانست که بسیاری از مفاهیم پیشین در قالب نگرش‌هایی جدید بازآفرینی (Re-Invention) شدند و از سوی دیگر نقطه عطف گسست از تاریخ گذشته که در قالب اصلاح‌گری پروتستانی در قرن شانزدهم، انقلاب علمی در قرن هفدهم، نظریه‌های سیاسی و انقلاب‌های جمهوری خواهانه قرن هجدهم و انقلاب صنعتی در قرن نوزدهم سر بر آورد (کهن، ۱۳۸۱: ۱۳).

۴. نتیجه‌گیری

آرنت در نقد دیدگاه اشمیت که تنش میان رقیبان را برای سیاست، ذاتی و گریزناپذیر می‌داند و جنگ نابودسازانه را به عنوان نشانه‌ی اراده محکم می‌ستاید، معتقد است که در طول یک جنگ نابودگر، چشم‌اندازهای چندگانه نسبت به چگونگی گشایش جهان به روی ما منهدم یا به شدت مختل می‌شود. آرنت استدلال می‌کند که جنگ هرگز با سیاست سازگار نیست. آرنت که بینش‌های خود را از تجربه‌ی یونان باستان به دست می‌آورد، دوباره یادآوری می‌کند که یونانیان، شهر (polis) را پیرامون میدان اصلی

(agora) – مکانی که شهروندان آزاد در آن گرد هم می‌آمدند و درباره مسأله‌ای با هم سخن می‌گفتند – بنا کردند. از این لحاظ، جنگ (و زور بی‌رحمانه‌ای که در آن قرار دارد) «به کلی از آنچه حقیقتاً سیاسی بود» کنار گذاشته می‌شد. جنگ، آن‌طور که کلاوزویتس می‌کوشید ما را قانع کند، ادامه سیاست نیست، بلکه دقیقاً متضاد با سیاست است. با این حال، ظهور توتالیتراریسم با خود مفهوم «جنگ تام» را پیش کشید و آن را جنگ نابودسازی تعریف کرد. آرنست می‌گوید:

«جهان تنها در صورتی به وجود خواهد آمد که چشم‌اندازهایی وجود داشته باشد ... اگر مردم یک کشور ... نابود شود، تنها یک مردم یا یک کشور یا شمار مفروضی از افراد نابود نمی‌شود بلکه بخشی از جهان مشترک ما، جنبه‌ای از جهان که خود را تاکنون برای ما آشکار ساخته اما دیگر آشکار نخواهد ساخت، نابود می‌شود ... سیاست به هر میزان که نابودگر و موجب پایان یافتن جهان شود، خود را نابود کرده است» (ژیانگ، ۱۳۹۲).

پی‌نوشت

۱. البته اشمیت طرفدار ماکیاول در لاک دفاعی نیست و می‌گوید که اگر از موضع تدافعی فاصله می‌گرفت می‌توانست به جای شهریار، کتاب آموزنده‌تری بنویسد (اشمیت، ۱۳۹۲: ۹۰).

۲. اشمیت در سنت کاتولیکی پرورش می‌یابد، ولی در جوانی دست از باورهای مذهبی‌اش می‌شوید؛ تا جایی که خود او حوالی پایان جنگ جهانی اول، باور کاتولیکی‌اش را به عنوان یک باور «جابه‌جاشده» توصیف می‌کند. از همین رو، به تفسیر برخی مفسران، از جمله رافائل گراس، «باید اشمیت را به عنوان حامل سنت الهیات سیاسی آنتیستی تلقی کرد.» (عبداله‌پور چناری، ۱۳۹۲).

*. خشم و تأسفی که در آغاز کتاب امر سیاسی بازتاب یافته و اشمیت، کتاب را به «اوگوست شائنتر مونیخی» که در ۲۸ اگوست ۱۹۱۷ در تهاجم با متفقین کشته شد، تقدیم کرده است.
۳. خشم و تأسفی که در آغاز کتاب امر سیاسی بازتاب یافته و اشمیت، کتاب را به «اوگوست شائنتر مونیخی» که در ۲۸ اگوست ۱۹۱۷ در تهاجم با متفقین کشته شد، تقدیم کرده است.
۴. در ادامه تمایز مفهومی سنت / مدرن به تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

منابع

- اسپریگنز، توماس (۱۳۷۷). *فهم نظریه‌های سیاسی*. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: آگاه. اشتراوس، لئو، ملاحظاتی در باب مفهوم امر سیاسی، در: کارل اشمیت (۱۳۹۲). *مفهوم امر سیاسی*. ترجمه سهیل صفاری. تهران: نگاه معاصر.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۲). *مفهوم امر سیاسی*. ترجمه سهیل صفاری. تهران: نگاه معاصر.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۰). *الاهیات سیاسی*، ترجمه لیلا چمن‌خواه، تهران: نشر نگاه معاصر.
- آگامبن، جورج و دیگران (۱۳۸۷). *قانون و خشونت: گزیده مقالات جورجو آگامبن*، کارل اشمیت، والتر بنیامین. ترجمه مراد فرهادپور و دیگران. تهران: فرهنگ صبا.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۹۲). *خشونت و حذف سیاسی مرزهای تخاصم در سیاست*، در: جنکینز، ریچارد (۱۳۸۱). *هویت اجتماعی*. ترجمه تورج یاراحمدی. تهران: نشر شیرازه.
- سینگر، پیتر (۱۳۷۹). *هگل*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- شواب، جرج مقدمه مترجم انگلیسی، در: کارل اشمیت (۱۳۹۰). *الاهیات سیاسی*. مترجم لیلا چمن‌خواه. تهران: نگاه معاصر.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۲). *تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا: جدال قدیم و جدید*، تهران: نشر نگاه معاصر.
- عبداله‌پور چناری، محمد (۱۳۹۲). *نقد لئو اشتراوس بر الهیات سیاسی کارل اشمیت؛ اشتراوس علیه اشمیت*، آخرین دسترسی: ۱۳۹۲/۱۱/۲۹. در <http://elmoiman.ir/1392/10/>.
- کهن، لارنس (۱۳۸۱). *از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، عبدالکریم رشیدیان (ویراستار)، تهران: نشر نی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸). *تجدد و تشخیص*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: نشر نی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۰). *پیامدهای مدرنیت*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر مرکز.
- لیلا، مارک (۱۳۸۹). *چرا متفکران در جوامع بسته به فیلسوفان خاصی روی می‌آورند؟* ترجمه کاوه شجاعی، شماره ۸، دی، در:
- <http://www.magiran.com/npview.asp?ID=2665064&ref=Author>
- <http://www.mehrnameh.ir/article/1372/>
- مایکل ای نول و جنیفر میتزن (۱۳۹۲). *وضعیت استثناء، تاریخ آخرین دسترسی: ۱۳۹۲/۱۲/۱*، در:
- <http://www.rah-nama.ir/fa/content/707>
- نظری، علی‌اشرف (۱۳۹۰). *مدرنیته و هویت سیاسی در ایران*. تهران: نشر میزان.
- یی‌هوا ژیانگ (۱۳۹۲). *بازنگری دریافت آرنست از سیاست (بخش چهارم)*. ترجمه عباس شهرابی
- فراهانی. تاریخ آخرین دسترسی: ۱۳۹۲/۱۱/۱، در: <http://anthropology.ir/node/19153>

Best, Steven and Douglas Kellner (1996); *The Postmodern Turn*. London: The Guilford Press.

- Blumenburg, Hans and Robert M. Wallace (1983). *The Legitimacy of the Modern Age* (Studies in Contemporary German Social Thought). Cambridge: the M.I.T Press.
- Bocok, Robert and Keneth Thompon (1992). *Social and Cultural Form of Modernity*. London: Polity Press.
- Edward Gottfried, Paul (1990), *Carl Schmitt: Politics and Theory*, Westport, CT: Greenwood Press.
- Fass , Diana(1995). *Identification Papers*. London. Routledge.
- Foucault (1981), "Question of Method: An Interview" *I and C*.No 8
- Habermas, Jurgen (1981). "Modernity Versus Postmodernity" Translated by Seyla Ben-Habib. *New German Critique*, 22, pp 3-14
- Heller, Agnes (1989). "Modernity, Democracy". Hein online. *Cardozo Law Review*, Voll 11
- Kumar, Krishan (1995); *From Post Industrial to Post – Modern Society*. Oxford: Blackwell Publishers
- Paul Thide, Leslie (2003). *Thinking Politics*. Edition. Chatham House of Publishers
- Peppin, R.B (1995); *Modernism as a Philosophical Problem*. Cambridge: Cambridge University Press
- Ritzer, George and Barry Smart (ed.) (2001); *Handbook of Social Theory*. London: Sage.